

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

((عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا مُرَابِطُونَ بِالثَّغْرِ الَّذِي يَلِي إِبْلِيسُ وَ عَفَارِيْتُهُ يَمْنَعُونَهُمْ عَنِ الْخُرُوجِ عَلَى ضَعْفَاءِ شِيعَتِنَا وَ عَنْ أَنْ يَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ وَ شِيعَتُهُ النَّوَاصِبُ أَلَا فَمَنْ انْتَصَبَ لِذَلِكَ مِنْ شِيعَتِنَا كَانَ أَفْضَلَ مِمَّنْ جَاهَدَ الرُّومَ وَ التُّرْكَ وَ الْخَزَرَ أَلْفَ مَرَّةٍ لِأَنَّهُ يَدْفَعُ عَنْ أَدْيَانِ مُحِبِّينَا وَ ذَلِكَ يَدْفَعُ عَنْ أَبْدَانِهِمْ))

علمای شیعه ی ما، مرزدارانی هستند که مراقب شیاطین و عفریت ها بوده و مانع از تسلط شیاطین و نواصب می شوند بر آن دسته از شیعیان و جوانان ما که عقیده قوی ندارند. هر کسی که در دفاع از شیعه و پاسخ گویی به شبهات کار کند، پاداش او از یک میلیون رزمنده و مجاهدی که در میدان جنگ می جنگد بالاتر است. زیرا او از دین دوست داران ما دفاع می کند ولی آن دیگری از جسمشان دفاع می کند.

بحارالأنوار ۲ / ۵، ح ۸



نشانی از مطالب

آثار و مقالات:

سر مقاله

- حدیث متعمقین در آخر الزمان آیت الله العظمی صافی گلپایگانی
- سنخیت، عینیت یا تباین (۱۲) علامه آیت الله حاج سید جعفر سیدان
- محی الدین در آیینہ ی فصوص (۲۱) علامه آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی
- دین یونان باستان، مبنای فلسفه یونان (۲) سید عابد رضوی
- شاهد بازی در ادبیات فارسی (دوره ی غزنویان) (۱) دکتر سیروس شمیسا
- یونانیت در تمدن اسلامی / تبارشناسی فکرت فلسفی در مقال مسلمان دکتر امیر حسین امیر ابراهیمی
- تضعیف وحی با فلسفه (۱) استاد کریم زارع
- ردی بر اتهامات آقای جوادی آملی بر مکتب امام صادق (علیه السلام) و اجلاء اصحاب ائمه (علیهم السلام)
- افتراء تجسیم بر هشام بن حکم (ره) (۱) حجت الاسلام و المسلمین سید محمد مهدی الحجازی

اخلاق و معارف:

- سلسله درس های اخلاق و معارف (۱۵) علامه فقیه آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی (ره)
- شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی (ره) آیت الله سید قاسم علی احمدی

پاسخ به شبهات

- در پاسخ به تفسیرهای نابجا در مورد صراط (۱) علامه آیت الله حاج سید جعفر سیدان
- آیا شبهاتی که در فلسفه های کانت و هگل به ما وارد شده را می توان با فلسفه ی ملاصدرا پاسخ داد؟
- اگر آری چرا با آن مخالفت می شود؟ واحد پژوهش دارالصادق اصفهان

آشنایی با شخصیت ها

نظرها و اعترافها

استفتائات

با خوانندگان نورالصادق (علیه السلام)

معرفی کتاب

آثار و مقالات

سرمقاله

آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

علامه آیت الله حاج سید جعفر سیدان

علامه آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

سید عابد رضوی

دکتر سیروس شمیسا

دکتر امیر حسین امیر ابراهیمی

استاد کریم زارع

حجت الاسلام و المسلمین سید محمد مهدی الحجازی



سرمقاله

باید احیاء کنیم احیاء گران غدیر را

... ما چند روز آینده عید غدیر را در پیش داریم،

ما در اسلام روزی به عظمت غدیر نداریم و نخواهیم داشت، عظمت غدیر به حدی است که از محدوده فهم و درک بشریت خارج است، ما نمی فهمیم حقیقت غدیر چیست، یک چیزهایی به گوشمان خورده اما کسی نمی تواند غدیر را درک کند. موجودیت ما به موجودیت غدیر بند است، اگر غدیر از ما گرفته شود تمامی هستی ما را از ما گرفته اند از این جهت همه ی ما زن و مرد، مخصوصاً علماء و دانشمندان و گویندگان و نویسندگان، مداحان و هیئتی ها همه و همه، نه فقط این ایام بلکه در دوره ی سال باید به بیان واقعه ی غدیر و خطبه ی غدیر و نکات دقیق آن پردازیم، باید همه تلاش کنیم غدیر را احیاء کنیم.

احیاء غدیر یعنی علی را از غربت نجات دادن.

احیاء غدیر یعنی علی را از تنهایی بیرون آوردن.

اگر غدیر را احیا کردید مطمئن باشید که امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم شما را احیاء می کند.

اگر علی را از غربت نجات دادید مطمئن باشید علی هم شما را از غربت قبر و قیامت نجات

می دهد.

غدیر را چطور باید احیاء کرد؟

شارع مقدس اعمالی را برای غدیر معین کرده که مراجعه کنید و عمل کنید ولی من با اینها کاری ندارم اما مهم ترین

کار این است که این ایام تنبلی را باید کنار گذاشت از خانه ها بیرون بریزیم در مجالس شرکت کنیم، شور بدهیم رونق بدهیم به مجالس امیرالمؤمنین.

حتی باید احیا کنیم افرادی را که غدیر را احیاء کرده اند.

مرحوم علامه ی امینی این شیر غرنده ی بیشه ی ولایت و بازوی قدرتمند امامت احیاگر بزرگ غدیر است باید نام او را زنده کنید تا علی هم نام شما را زنده کند باید امثال علامه امینی را از مهجوریت و غربت نجات دهید تا علی هم شما را از غربت قبر و قیامت نجات دهد، چرا؟ چون امینی زنده کرد غدیر را، چون امینی حقانیت علی را به تمامی عالم اثبات کرد، غاصبین خلافت را تا ابدیت رسوا کرد، و در مقابل، علی هم چه کرد برای امینی.

همین بس که تاج بزرگ افتخاری بنام الغدیر بر سر مرحوم علامه امینی گذاشت که انوار مقدسه ی آن تا قیامت زمین و زمان را روشن کرد و ملکوت آسمان ها را متألئی کرد.

یک جلد از کتاب بیست جلدی الغدیر که وارد لبنان شد ۳۰ هزار سنی شیعه شدند.

علامه امینی کسی بود که می رفت در حرم حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و با حضرت مشافهتاً حرف می زد و دستور می گرفت و می رفت انجام می داد. کدامیک از اینهایی که الان ادعایشان گوش فلک را کر کرده یک چنین مقامی به ذهنشان خطور می کند، بریزید دور این در و دکان ها را، امینی این است.

لذا علماء و شخصیت های بزرگ معتقدند که: تبلیغ و ترویج و احیاء علامه امینی و کتاب الغدیر ایشان،

تبلیغ و ترویج و احیاء غدیر و اصل تشیع و حقانیت امیرالمؤمنین است، چرا؟

چون امینی در غدیر ذوب شد و برای علی و مظلومیت علی آتش گرفت سوخت و خاکستر شد ما باید این خاکسترها را احیاء کنیم.

در هر صورت ما با این بضاعت ناچیز خودمان هفته ی آینده (پنج شنبه ۲۵ شهریور) یک همایشی برای بزرگداشت

علامه امینی گرفته ایم آن هم در دنیای وانفسائی که هر چه اطرافمان را نگاه می کنیم اکثر قریب به

اتفاق این همایش هایی که گرفته می شود برای افراد ناباب و منحرف و غیر شیعه و ملحد است

حالا ما این کار را کردیم، در این ظلمات الارض یک چراغی بنام علامه امینی روشن کردیم با جیب خودمان با قرض و قوله و هزار بدبختی اعلام هم کردیم، یک مسلمان هم پیدا نشد که بیاید بگوید شما دارید چه کار می کنید، می توانید، نمی توانید، هزینه اش را دارید، ندارید، هیچ، ما هم از کسی انتظاری نداریم، اما این حق را به خودمان می دهیم که از شما انتظار داشته باشیم که این سفره ای را که برای شما پهن کرده ایم لاقط بیائید سر این سفره بنشینید و از آن استفاده ببرید.

من این حق را به خودم می دهم که فردای قیامت از آنهایی که می توانستند شرکت کنند در این مجلس و شرکت نکردند نزد امیرالمؤمنین (علیه السلام) شکایت کنم و بگویم یا امیرالمؤمنین این آقا می توانست بیاید برای احیاء غدیر و نیامد، این حق را می توانم به خودم بدهم که از او شکایت کنم به امیرالمؤمنین، خدا این حق را به من داد...

خدایا به مقام مقدس امیرالمؤمنین سلام الله علیه عشق و علاقه و محبت و سوز و گداز علی و اولاد علی را در دل ما و اولاد ما نسل بعد نسل مستقر بفرما.

خدایا این ولایت و محبت را آن به آن در دل ما بیشتر و مستحکم تر بفرما. صلوات بفرستید.

قسمتی از سخنرانی آیت الله صافی اصفهانی

در مسجد صاحب بن عباد

ظهر جمعه ۱۳۹۵/۷/۱۹

اشاره:

ما در اینجا پاسخ آیت الله العظمی صافی گلپایگانی از پنجمین سؤال که در مورد حدیث متعمقین در آخر الزمان است - و اینکه معنایش این نیست که سوره های مذکور در آخر الزمان بوسیله ی امثال محی الدین و دیگران فهمیده می شود و در عصر نزول نامفهوم بوده است و تعمق در این مسائل ممدوح است - را تقدیم خوانندگان عزیز می نمایم.

**حدیث متعمقین در آخر الزمان**

«حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی»

۵. راجع به این حدیث هم تصور فرموده اید که از آن مدح متعمقین در این رشته از مسائل الهی استفاده می شود با اینکه ممکن است مراد از آن ترغیب به ترک تعمق و ذم متعمقین باشد.

حدیث این است:

در کتاب توحید^(۱) شیخ اجل صدوق علیه الرحمة روایت مرفوعه ای به این لفظ روایت شده است.

سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (عليهما السلام) عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ:

«إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - عِلْمٌ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ

الصُّدُورِ﴾ فَمَنْ رَأَى مَاورَاءَ هَذَا لَكَ هَلَكٌ».

و نسخه ای که در بحار از آن روایت نقل شده است جمله اخیره به این لفظ است:

«فَمَنْ رَأَى مَاورَاءَ ذَلِكَ هَلَكٌ»

این حدیث اگر مذمت و نکوهش متعمقین در ذات و صفات و اسماء الله تعالی و فلاسفه و عرفاء اصطلاحی نباشد از

آن مدح تعمق و غور در مسائل الهی استفاده نمی شود.

بر حسب بعض روایات تعمق در الهیات مذموم است و راسخین در علم کسانی هستند که ترک تعمق نموده اند. ظاهر این حدیث هم این است که چون در اعصار آینده و آخرالزمان و دور و کورهایی مثل عصر ورود فلسفه یونانی و اندیشه های به اصطلاح عرفانی در جوامع مسلمین گرایش به تعمق در خدا پیدا می شود برای اینکه مسلمانان به مثل این آیات در معرفت خدا اکتفا کنند و در مباحثی که کسی به عمق آن نمی رسد غور نکنند و عمیق نشوند این آیات را نازل فرمود تا برای آنها درس خدانشناسی باشد و از حدود این آیات تجاوز نکنند والا در اثر تعمق هلاک می شوند. خدا لم یلد و لم یولد است یعنی چیزی از او به ولادت و معلولیت و ظهور و تجلی ولادت و وجود نیافته و او نیز از چیزی به ولادت و شبیه ولادت موجود نشده است.

و خلاصه از این روایت نهی از تعمق در مسائل الهی و بسنده کردن تکلم در آن در همان محدوده مستفاد عرفی از قرآن استفاده می شود. معنایش این نیست که سوره اخلاص و سوره حشر و سوره حدید معنایش در آخرالزمان به وسیله امثال محیی الدین و دیگران فهمیده می شود و در عصر نزول نامفهوم بوده است و تعمیق در این مسائل ممدوح است.

۶. اینکه قرآن ظاهر و باطن و بلکه بطون دارد معنایش این نیست که بطون آن بدون بیان از اهل بیت (علیهم السلام) برای دیگران با تعمق در این بررسی های عرفانی قابل درک است تا کسی بتواند بگوید تفسیر محیی الدین از مثل «و قضی ربک» به قضاء تکوینی از بطون قرآن است که موسی آن معنی را فهمیده بود و هارون نفهمیده بود یا تفسیر بعض دیگر عرش را به فلک الافلاک و کرسی را به فلک ثوابت و این قبیل تفاسیر و تأویلات که در کلمات این گروه بسیار است از بطون است. هر چه بگویند اگر چه قریب به لفظ هم باشد مادام که از معصوم نرسیده باشد قابل قبول نیست.

ظاهر و باطن قرآن معنایش بحث و فحص از اموری که شرع بحث در آنها را به طور ارشادی یا تکلیفی ممنوع فرموده نیست. در ظاهر قرآن هم اگر دو احتمال یا بیشتر باشد که حتی در بعض آیات از هزارها هم بیشتر احصاء شده فقط بر حسب روایات معتبر می توان یک احتمال را به قرآن نسبت داد تا چه رسد به باطن قرآن که حتماً بدون اینکه به معصوم برسد قابل استناد و اعتماد نیست و به فرض آنچه گفته می شود باطن قرآن است فی حد نفسه صحیح باشد نمی توان بدون استناد به معصوم آن را باطن فلان آیه دانست زیرا تفسیر به رأی خواهد شد.

شما داستانی از یکی از بزرگان نقل کرده اید که ایشان فرموده است: بعض اعظم برای ما نقل فرمود: روزی در منزل مرحوم آخوند ملافتحعلی با جمعی از اعیان از آن جمله سید اسماعیل صدر و حاجی نوری و سید حسن صدر رضوان الله علیهم اجمعین حاضر شدیم و آخوند ملافتحعلی این آیه را تلاوت کرد:

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ
الْإِيمَانُ... الْآيَةُ.﴾

پس از آن شروع به تفسیر ﴿وَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ... الْآيَةُ﴾ نمود و بعد از بیان طولانی آن را به معنایی تفسیر نمود که چون شنیدند و از او طلب توضیح نمودند از عدم انتقال خودشان به آن معنی پیش از بیان او استغراب نمودند. سپس روز دوم نزد او حضور یافتند و او به معنای دیگری آیه را تفسیر نمود غیر از معنای اولی. باز هم از او توضیح خواستند و از عدم انتقال خودشان به آن معنی تعجب کردند. سپس روز سوم حاضر شدند و مانند روز اول و دوم بود و به همین گونه هر روز بعد از روز دیگر نزد او حاضر می شدند و او تفسیر دیگر می گفت تا سی روز که قریب سی معنی بیان کرد و آن بزرگان هر چه از او می شنیدند از او طلب توضیح می کردند.

صحت این حکایت اگر مورد تردید قرار نگیرد و مثل اخباری که روی فلان عن بعض شیوخه تلقی نشود به هر حال متن و مضمونش غریب است. اینکه هر روز ایشان آیه را به یک معنایی تفسیر می کرده و روز دیگر به معنای دیگر تا سی روز چگونه بوده؟ و لابد اگر این بزرگان روزهای دیگر هم می رفتند باز معنای دیگر از او می شنیدند و چرا نرفتند و هر روز در ارتباط با همه قرآن چنین تفسیری را که همه بطون و ظهور قرآن را مشتمل می شد و باب جهان علم دیگری که متأسفانه ائمه (علیهم السلام) هم نگشوده یا از ایشان به ما نرسیده ترک کردند همه قابل سؤال است و متأسفانه این بعض اعظم یکی از این تفاسیر را هم به طور نمونه و برای اینکه شاهد کلامش باشد نقل نکرده است چون معلوم است که ادعای این تفسیرهای سی گانه که نمی دانیم چرا فقط تا سی روز ادامه یافته و این بزرگان چرا پس از آن در محضر ایشان حضور نیافتند تا این برنامه را که به ذهن هیچ یک تا آن زمان نیامده و در کتاب تفسیری ندیده بودند ادامه دهد و چرا هیچکدام آن را یادداشت نکردند؟

ما گمان نمی‌کنیم جریان به این نحو بوده که آیه را به سی تفسیر و مدلول حجت و معتبر تفسیر کرده باشد، چون چنین تفسیری محتاج به استشهاد به روایات و احادیث است والا تفسیر به رأی یا شبه آن می‌شود که به شخص متورعی مثل آخوند ملافتحعلی نمی‌توان نسبت داد. حمل بر صحت و معنای مقبول این حکایت با جهات استبعادی که در وقوع آن است این است که مطالبی که او می‌گفته به عنوان احتمال و وجوه مختلف بوده نه اینکه در این سی روز هر روز یک معنای معتبر و تفسیری از آیه می‌نموده که به طور جزم آن را مستفاد از آیه می‌دانسته و این بزرگان که بر حسب این حکایت در این سی روز با هم اتفاق بر حضور در مجلس او داشته‌اند آن وجوه را که حتی یکی از آنها را نقل نکردند به عنوان مفاد و مراد از آیه قبول می‌کردند والا بیان احتمالات متعدد در تفسیر آیات از اهل نظر و علم و ذوق ممکن است و آیاتی که در معنای آن به احتمال وجوه بسیار گفته شده باشد یا تصور شده باشد متعدد است حتی در بعضی آیات از این احتمالات بیش از هزار بلکه در یک آیه تا بیش از یک میلیون و دویست هزار احتمال هم شمارش کرده‌اند که اگر بخواهند در هر روزی یکی از آن احتمالات را بگویند و بررسی نمایند نه سی روز که یک میلیون و دویست هزار روز یعنی بیش از سه هزار سال می‌شود.

حاصل این است که بیان احتمالات در مراد از آیه و تفسیر آن ممکن است اما تفسیر قطعی و بیان مراد از ظاهر و باطن قرآن و یا تعیین و ترجیح یکی از احتمالات و حمل آن بر ظاهر قرآن اگر مستند به فرمایش معصوم^(علیه السلام) نباشد از هر کس که باشد و هر کس بگوید حجت نیست و به ادعای کشف و ریاضت نمی‌توان چیزی را به خدا و کتاب خدا و پیامبر خدا و اولیاء خدا^(علیهم السلام) نسبت داد. معلوم است که مرحوم آخوند ملافتحعلی که محدثی مثل حاجی نوری با آن شدت و اصرارش در محکوم کردن فلسفه و عرفان اصطلاحی، با او الفت و مخالفت داشته از این دعاوی نداشته و حتماً از آنها نبوده است که قرآن را به آراء عرفانی و فلسفی حمل نماید. اعلی الله مقامات علمائنا العاملین.

پی نوشت ها:

۱- التوحید / ۲۸۳ - ۲۸۴

اشاره:

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 دوازدهم این مناظرات دعوت می نماید.

سنخیت، عینیت یا تباین؟!

«حضرت علامه آیت الله حاج سید جعفر سیدان»

«إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»^(۱)

حدوث عالم

- در جلسات قبل پیرامون اطلاق علت تامه فلسفی یا اطلاق فاعل مختار به حضرت حق مطالبی عرض شد و معلوم گردید که اطلاق علت تامه به معنای اصطلاحی آن در فلسفه سه مشکل دارد.
- ۱- مستلزم موجب بودن حضرت حق است نه به این معنا که شیء از خارج او را مجبور بسازد بلکه به معنای وجوب صدور فعل با وجود علم و رضایت. در این مورد اشکالات و پاسخ ها در سطح لازم مطرح گردید.
 - ۲- مستلزم سنخیت بین حضرت حق و مخلوقات است. اشکال این مطلب نیز در مسأله بینونت، سنخیت و عینیت پیشتر بررسی گردید.
 - ۳- مستلزم قدیم بودن ما سوی الله است.

به مناسبت این اشکال مقداری پیرامون قدم و حدوث بحث شده و بیان گردید که وقتی حضرت حق علت تامه فلسفی باشد از معلول خود انفکاک نخواهد داشت در نتیجه بین علت و معلول تعاصر لازم می آید و تقدم و تأخر حقیقی و واقعی در بین نخواهد بود بلکه تقدم و تأخر رتبی خواهد بود. در این جلسه به همین مناسبت مسأله حدوث و قدم مطرح خواهد شد و ابتدا اقوال مطرح می گردد سپس طبق روشی که داریم (یعنی تعقل در منبع وسیع و غنی وحی که با علم و خدا در ارتباط است) ابتدا آیات و روایات مربوط به این بحث مطرح خواهد شد تا مستفاد از آنها روشن گردد. چنانچه بیشتر مکرراً بیان شد اگر از وحی مطلبی استفاده شود که با عقل صریح^(۲) تضادی نداشته باشد باید آن را اخذ کرد.^(۳)

اقوال مختلف در حدوث عالم

در مسأله حدوث و قدم حدوداً پنج قول بیان شده که از میان آنها سه قول بیشتر مطرح می باشد و شایسته است که این سه قول به خوبی بررسی شود.

۱- ذات مقدس حضرت حق قدیم و ماسوی الله (اعم از مجردات و غیر مجردات) حادث هستند یعنی مسبوق به عدم حقیقی بوده و ابتدا دارند.

۲- ذات مقدس حضرت حق قدیم و ماسوی الله نیز قدیم زمانی و حادث ذاتی هستند. ما سوی الله ابتدا ندارند و همواره بوده اند و حدوث آنها حدوث ذاتی است. فقط حوادث یومیه (یعنی آنچه گاهی گفته می شود تحت ملک قمر قرار دارند) حادث زمانی هستند و مجردات و اصول اولیه غیر مجردات در عین اینکه حادث ذاتی هستند قدمت دارند. این نظر منسوب به فلاسفه مشاء است.

۳- ذات مقدس حضرت حق قدیم و مجردات حادث ذاتی و قدیم زمانی و غیر مجردات و عالم ماده حادث زمانی هستند و حدوث آنها بر اساس حرکت جوهری است.

۴- ذات مقدس حضرت حق قدیم و غیر او حادث به حدوث دهری است. این قول نیز منسوب به مرحوم میرداماد است.

۵- ذات مقدس حضرت حق قدیم و ما سوی الله حادث به حدوث اسمی.

آنچه شایسته بررسی است سه قول نخست می باشد.

معنای قدیم و حادث زمانی و ذاتی

قدیم به دو قسم قدیم ذاتی و قدیم زمانی تقسیم شده است.

حادث نیز به دو قسم حادث ذاتی و حادث زمانی تقسیم شده است.

قدیم ذاتی: یعنی مسبوق به غیر و مسبوق به عدم نیست (یعنی برای او علت و ابتدایی نیست) و این نوع از قدم

منحصر به ذات مقدس حضرت حق است.

قدیم زمانی: آن است که مسبوق به غیر می باشد اما مسبوق به عدم خود نیست و ابتداء ندارد لذا گفته می شود

حادث ذاتی و قدیم زمانی است البته عدم مجامع در مورد آن به کار می رود.

حادث ذاتی: یعنی حقیقتی که در ذاتش نیاز هست و اقتضای وجود (وجوب وجود) در ذات او نیست. ذاتش لا

اقتضاء می باشد اعم از اینکه ابتدایی داشته باشد (حادث زمانی) یا ابتدا نداشته باشد (قدیم زمانی).

حادث زمانی آن است که مسبوق به عدم است و ابتداء دارد.

بنابراین: آنچه قدیم ذاتی است حادث ذاتی و زمانی نخواهد بود.

آنچه حادث ذاتی است ممکن است قدیم زمانی و یا حادث زمانی باشد. هر حادث زمانی، حادث ذاتی نیز هست.

قدیم حقیقتی و قدیم اضافی

قدیم گاه به دو قسم قدیم حقیقتی و قدیم اضافی یا عرفی تقسیم می شود. قدیم حقیقتی همان است که بیان شد اما

قدیم اضافی به چیزی که سابقه ی ممتدی نسبت به دیگری دارد می گویند.

عدم مقابل و عدم مجامع

عدم هم به عدم مقابل و عدم مجامع تقسیم شده است.

عدم مقابل عدمی است که با وجود شیء جمع نمی شود، یعنی عدم خود شیء است و به معنای حقیقی و ابتداء داشتن

می باشد.

عدم مجامع به معنای امکان و نیاز می باشد^(۴) تمام ما سوی الله در ظرف وجود خود دارای عدم مجامع هستند یعنی با اینکه موجود است، معدوم می باشد یعنی عدم مجامع و چیزی است که ذاتش نیازمند است.

قول اول و استفاده آن از آیات و روایات

با توجه به روشن معمول خودمان بحث را از آیات و روایات و تدبر و تعقل در آنها آغاز می کنیم. مدعای ما آن است که استفاد از وحی همان قول اول است یعنی حضرت حق قدیم و ما سوی الله (اعم از مجرد و غیرمجرد) حادث هستند. یعنی مسبوق به عدم حقیقی بوده و ابتدا دارند همه ی ملین بر این معنا متفق اند و عموم محدثین، فقهاء و بسیاری از متکلمان بزرگ چنین نظری دارند.

س: اول به معنای آغاز زمانی است؟

ج: بله قول اول همین است اما نه بدین معنا که زمانی بوده و مخلوقات نبوده اند در این صورت همین بحث در مورد خود زمان مطرح خواهد شد. بنابراین تحقق زمان بعد از خلق است در نتیجه گفتن حادث زمانی همراه با مسامحه است و باید گفت ما سوی الله مسبوق به عدم بوده و اول و ابتدا دارند نه اینکه زمانی بوده و اینها در زمان تحقق پیدا کرده اند.

س: ما این حرف را نمی فهمیم.

ج: قول اول این است که ذات مقدس حضرت حق قدیم است مسبوق به غیر و عدم نبوده و اول و ابتدایی ندارد و ما سوی الله (اعم از مجرد و غیرمجرد) ابتدا داشته و مسبوق به عدم (به معنای واقعی) هستند. تعبیر حادث زمانی نیز تعبیر تسامحی است چون خود زمان هم ما سوی الله است.

دلالت آیات و روایات بر قول اول از نظر برخی از عالمان دینی:

۱- مرحوم شیخ محمد تقی آملی^(۵) می نویسد:

فلا بد لتصور مسبوکیه وجود العالم عن عدمه الواقعی الفکی الغیر المجامع لوجوده من مخلص
آخر اذ القول بحدوث العالم کذلک من ضروریات الدین بل المتفق علیه بین أهل الملل و النحل

فلا ينبغي القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً بمعنى تأخره عن العدم المجامع مع وجوده
 كما عليه بعض الحكماء لانه مخالف مع قول المليين فتدبر و دقق النظر لان المقام مزلة الاقدام.^(۶)
 برای تصور مسبوقیت وجود عالم از عدم واقعی که از وجودش جداست و با آن جمع نمی شود
 ناچاریم راه گریز دیگری پیدا کنیم، زیرا قول به حدوث عالم به معنای مذکور از ضروریات
 دین است بلکه مورد اتفاق میان اهل ملل و نحله هاست، پس نمی شود به حدوث ذاتی عالم
 یعنی تأخر عالم از عدمی که با وجودش جمع می شوند اکتفا کرد چنانچه بعضی از حکماء بر
 آن معتقدند زیرا چنین اعتقادی با قول همه ملیین مخالف است، پس تدبر کن و با دقت فکر کن
 که مورد بحث محل لغزش قدم هاست.

بنابراین از نظر مرحوم شیخ محمدتقی آملی صحیح نیست از حدوث عالم به حدوث ذاتی تعبیر شود و بسیار روشن و
 قطعی است که حدوث مطرح در نزد ملیین حدوث ذاتی به معنای نیازمند بودن و عدم مجامع نیست بلکه حدوث به معنای
 ابتدا داشتن و مسبوق به عدم مقابل بودن است. به عبارت دیگر مرحوم آملی که جامع المنقول و المعقول است تصریح می
 کند که قول به حدوث ذاتی با توجه به استفاد از مدارک و حیانی و معتقد ملیین کافی نیست. بلکه حدوث استفاد از وحی
 مسبوقیت به عدم واقعی فکی است.

س: منظور از عالم اعم از مجردات است؟

ج: بله منظور ما سوی الله است.

س: این عبارت نظر خود ایشان [مرحوم محمدتقی آملی] است؟

ج: بله حرف خودشان است.

۲- مرحوم علامه مجلسی نیز می نویسد:

و اعلم أنّ ما نحن بصدد اثباته لا يتوقف على تحقيق هذه الامور، فان الذي ثبت باجماع أهل الملل و النصوص المتواتره هو أنّ جميع ما سوى الحق تعالى أزمنة وجوده في جانب الازل متناهية و في وجوده ابتداء، و الازلية و عدم انتهاء الوجود مخصوص بالرب سبحانه، سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم أو دهر.^(۷)

بدان آنچه ما در صدد اثبات آن هستیم متوقف بر این امور نیست (یعنی حدوث عالم که مورد نظر ما است نیازی به فرض زمان موهوم یا حدوث دهری ندارد) زیرا آنچه به اتفاق همه اهل ملل و نصوص متواتر ثابت شده آن است که همه ما سوی الله تعالی در جانب ازل از جهت زمانی متناهی است و برای وجود آنها ابتدا هست و ازلی بودن و عدم نهایت داشتن وجود اختصاص به خداوند سبحان دارد اعم از اینکه پیش از حوادث زمان موهوم یا دهر در کار باشد یا نه.

۳- مرحوم علامه مجلسی از شهرستانی نقل می کند:

مذهب أهل الحق من الملل کلّها ان العالم محدث مخلوق، له أوّل أحدثه الباری تعالی، و ابدعه بعد ان لم یکن و کان الله و لم یکن معه شیء و وافقهم علی ذلك جمع من اساتین الحکمة.^(۸)

مذهب اهل حق از همه ادیان آن است که عالم حادث و مخلوق است و برای آن ابتدایی هست. خداوند متعال آن را ایجاد و ابداع کرد و بعد از آنکه نبوده است و خدا بود و هیچ چیزی با او نبود. و تعدادی از بزرگان حکمت با این امر موافقت کرده اند.

۴- مرحوم شیخ انصاری نیز در بحث قطع رسائل پس از بیان شقوقی در تعارض بین عقل و نقل برای تعارض دلیل عقلی با نقل قطعی، حدوث زمانی عالم را مثال می زند و تصریح می کند حدوث زمانی عالم از قطعیات وحی است^(۹) و یعنی شیخ انصاری نیز حدوث زمانی عالم و مسبوق به عدم حقیقی بودن و ابتدا داشتن ما سوی الله را از قطعیات وحی می داند. عین عبارت شیخ این است:

و کما حصل القطع من دلیل نقلی - مثل القطع الحاصل من اجماع جمیع الشرائع علی حدوث العالم زماناً - فلا يجوز أن يحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلی، مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر، و لو حصل منه صورة برهان كانت شبهة فی مقابلة البدیة.^(۱۰)

هرگاه از دلیل نقلی قطع حاصل شود مثل قطعی که از اجماع همه شرائع بر حدوث زمانی عالم حاصل شده است، در این صورت ممکن نیست از دلیل عقلی قطع بر خلاف آن حاصل شود مانند استحاله ی تخلف اثر از مؤثر و اگر از دلیل عقلی صورت برهانی حاصل گردد شبهه در مقابل بدهت خواهد بود.

اهمیت مراجعه به منابع وحیانی

با توجه به قبول وحی به حکم عقل مجدداً تکرار می کنیم که ما اصرار داریم باید کمال اعتنا را به وحی نمود و در محافل علمی و مباحث اعتقادی پیرامون این روش گفتگو و در نشر آن بکوشیم. به عبارت دیگر باید به آیات و روایات مربوط به هر بحثی (با قید اعتبار سند و روشنی دلالت) اهتمام کامل شود.

کتاب «شریف کافی»، «توحید صدوق»، «خطب نهج البلاغه» و... باید در جمع فضلاء و در مباحث اعتقادی به صورت جدی مطرح باشد و چنین نباشد که در مسائل اعتقادی ابتدائاً مباحث بر اساس مبانی دیگر تنظیم و پس از آن نگاهی اجمالی به وحی شود. البته آشنایی با مبانی مکاتب مختلف اشکالی ندارد اما این کار نباید موجب بی توجهی به وحی شود تا آنجا که به دلیل شکل گیری افکار بر اساس مبانی مختلف کار به توجیه تصریحات وحی بیانجامد.

حاکمیت عقل صریح و بین در همه حالات و همه مسائل محفوظ است و بنده صریحاً بیان کرده و می کنیم که اگر چنانچه وحی قطعی با عقل صریح مخالف باشد مردود است اما هرگز چنین مخالفتی در واقع وجود ندارد و در مواردی که ظاهر وحی با عقل صریح مخالفت دارد، خود وی ظاهر را بسیار روشن تأویل کرده است.

همانطور که در حوزه های علمیه این واقعیت مطرح است که کتاب و عترت اساس همه چیز است و اعتبار هر چیزی به کتاب و عترت است، کتاب و عترت باید بیشتر مورد اعتنا و توجه باشد و با حاکمیت عقل برای دریافت حقایق به

سراغ منابع وحی رفت تا کار به توجیه و تأویل مطالب صریح وحی نیانجامد چنانکه در بحث حدوث و قدم چنین اتفاقی افتاده و بحث حدوث ذاتی مطرح شده است که ریشه در وحی ندارد و به جهت توجیه مطالب روشن وحی مطرح گردیده است.

آیات قرآنی، روایات و حدوث حقیقی ما سوی الله

با مراجعه به آیاتی که در آنها واژه های (جعل، انشاء، بدأ، بدع و...) به کار رفته و نیز با مراجعه به روایاتی که در کتب «توحید صدوق»، «کافی»، «بحارالانوار» و دیگر مجامع حدیثی و ادعیه مطرح شده، باید مسأله حدوث و قدم را بررسی کرد تا مستفاد از آیات و روایات مشخص شود. در این جلسه چون فرصت اندک است به نقل دو آیه و یک روایت اکتفا می شود و در جلسات بعد بیشتر به تبیین بحث خواهیم پرداخت.

خدای تعالی می فرماید:

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ»^(۱۱)
 «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^(۱۲)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده:

((الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَبِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ... لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَسْوَءِ أَزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلِ أَبَدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حُدَّةً وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ))^(۱۳)

حمد خدای را است که بر وجود خویش به وسیله خلق خود دلالت می کند و به حدوث خلقش بر ازلی بودن خویش دلالت می کند... هیچ چیزی را از مواد ازلی و از اول های ابدی خلق نکرده است بلکه خلق کرد آنچه را که خلق نمود و حدود آن را استوار ساخت و تصویر نمود آن را که تصویر کرد به بهترین صورت.

در جلسه بعد آیات و روایات در این زمینه با دسته بندی منظمی ارائه خواهد شد تا در آنها تدبر و مستفاد از آنها روشن شود، انشاء الله.

پرسش و پاسخ (۱۴)

س: کتاب جامعی در عقاید که بر مبنای این تفکر (و بر اساس آیات و روایات) است معرفی بفرمایید.

ج: کتاب «کفایة الموحدين» در مباحث توحید و معاد و مسائل مختلف معارف حدوداً بر همین اساس پیش رفته است.

س: کتاب آقای مروارید چطور است؟

ج: کتاب «تنبيهات حول المبدأ و المعاد» در ارتباط با مبدأ و معاد وارد بحث شده و مسائل دیگر به اختصار مطرح شده

است. در «بحار الأنوار» نیز اگر موارد هر یک از این مباحث جستجو شود، علامه مجلسی به تفصیل وارد بحث شده است.

س: مثال قدیم زمانی چیست؟

ج: ما قائلیم قدیم زمانی وجود ندارد اما کسانی که قائل به قدیم زمانی هستند، عقل و نفس و مواد عالم را مثال می زنند.

س: یکی از خصوصیات عالم داشتن زمان است.

ج: در قدیم زمانی چنین نیست که زمانی باشد و مخلوقات نباشد بلکه مخلوقات همواره بوده اند.

س: مگر قرین به زمان بودن خصوصیات این عالم زمان نیست؟

ج: در جلسات بعد این بحث را مطرح خواهیم کرد سؤال شما راجع به مثالی برای قدیم زمانی بود، بنده عرض کردم ما

معتقدیم قدیم زمانی نداریم و ما سوی الله مسبوق به عدم حقیقی هستند و کسانی که قائل به قدیم زمانی هستند می گویند

مجردات قدیم زمانی هستند و همواره بوده اند و مواد اصلی عالم نیز (که قدما می گفتند: آب، خاک، آتش، هوا) همواره

بوده اند و قدیم زمانی هستند.

س: در تعریف مجردات آیا صحیح است که غیر از خدا مجردی فرض شود؟

ج: این بحث هم در آینده مطرح خواهد شد، عده ای قائلند این تعبیر (در مورد خدای تعالی) به نحو مطلق درست است.

س: زمان به معنایی که از حرکت خورشید و زمین پدید می آید امری اعتباری است، ملاصدرا زمان را از حرکت جوهری انتزاع می کند و اثبات می کند عالم حادث زمانی است.

ج: بله عرض کردم قول سوم مرحوم آخوند ملاصدرا است که می گوید: ذات مقدس حضرت حق قدیم ذاتی است و مجردات قدیم زمانی هستند و غیرمجردات حادث زمانی می باشند اما حادث زمانی بر اساس حرکت در جوهر است. این موضوع نیز در جای خود باید مطرح شود.

س: در مجردات اگر بحث حرکت جوهری را به معنای تجدد امثال بگیریم شاید بتوان حدوث زمانی را اثبات کرد.

ج: در مجردات، تجدد و حرکت از قوه به فعل معنا ندارد.

س: از حرکت جوهری در مقام بالاتر تعبیر به تجدد امثال می شود.

ج: بله آن مرحله آخری است.

س: شما حدوث را حدوث زمانی می گیرید اما اولیت را اول زمانی نمی گیرید، حدوث و قدم مسبوق به این است که بالاخره یکی از سبق و لحوق را طرح کنید. بالاخره اول چه نوع اولیتی است؟ اولیتی که شما می فرمایید ما نمی فهمیم از آن اول و سبق و لحوق هایی هم که خواندیم نیست، حدوثی هم که شما انتخاب می کنید حدوث زمانی است اما اولیت زمانی نیست، پس این چه اولیتی است؟

ج: اول را مافوق کلمه زمان مطرح کردیم بنده قائم قول به حدوث زمانی همراه با مسامحه است یعنی اگر بگوییم زمانی بود و ما سوی الله در زمان حادث شدند اشتباه است و منجر به نقل کلام به خود زمان می شود چون زمان هم ما سوی الله است، لذا تعبیر درست این است که ما سوی الله مسبوق به عدم حقیقی هستند و ابتدا دارند یعنی شما اگر به عقب بازگردید به جایی می رسید که موجودات به معنی واقعی کلمه نبوده اند و پس از نبود، ایجاد شده اند پس برای موجودات اولی است و ابتدا دارند.

س: یعنی ذاتشان نبود؟

ج: حرف این گروه این نیست و این حرف دومی است. عرض کردیم پنج قول در این زمینه هست و سه قول از آنها مطرح و بررسی خواهد شد. قول اول این است که ما سوی الله حادث هستند البته نه حادث ذاتی اصطلاحی که با قدمت سازگار است بلکه مراد حادثی است که با قدمت نمی سازد بدین معنا که ما سوی الله اول و ابتدا دارند و اگر بخواهیم بر اساس سخن بگوئیم مسبوق به «عدم مقابل» هستند.

س: نظر شما چیست؟

ج: ما بحث خواهیم کرد، سؤالی که شما مطرح کردید مربوط به قول دوم است مبنی بر اینکه عالم حادث است اما ابتدا و اول ندارد و همواره بوده است و معنای حادث بودن آن است که ذات عالم محتاج است یعنی مجردات و اصول عالم ماده این چنین می باشند. نظر سوم هم این بود که ذات مقدس حضرت حق قدیم است و مجردات حادث ذاتی و اصول ماده حادث زمانی هستند البته نه به معنای حدوث زمانی که در فلسفه مشاء مطرح است بلکه حدوث زمانی بر اساس حرکت در جوهر است، پیرامون این سه قول انشاء الله بحث خواهد شد.

س: بنا بر قول اول، فرمودید مسبوقیت به عدم اعم از مجردات و غیرمجردات است، وقتی چیزی اول داشته باشد طبیعتاً کمیت متصل پیدا می کند و کمیت متصل با مجرد سازگار نیست.

ج: باید دید مجرد بر اساس این مبنا چه معنایی دارد.

س: مجرد حقیقی منظور است نه مجرد اضافی، مجرد حقیقی با قول اول سازگار نیست و صرفاً غیر مجردات می تواند در تعریف قرار گیرد.

ج: چرا؟

س: چون مجرد حقیقی چیزی است که کم متصل و منفصل و ... ندارد.

ج: این تعبیر «به عقب رفتن» که موجب ایجاد ذهنیت این سؤال برای شما شده از باب توضیح مطلب بوده است و سخن اساسی در قول اول مسبوق به عدم حقیقی بودن است.

س: در مسبوقیت به عدم، شما زمان را از نفس تحقق شیء انتزاع می کنید یا نه؟

ج: زمان را از تحقق شیء می شود انتزاع کرد.

س: خود همین انتزاع زمان از تحقق شیء بدین معناست که شیء دارای کمیتی است.

ج: این بحث انتزاع است.

س: بالاخره این شیء در خارج تحقق دارد.

ج: شما این تعبیر را به کار نبرید، این تعابیر ممکن است به جاهای مختلف انطباق پیدا کند که در جای خود باید پیرامون آن بحث کرد اما منظور قول اول مسبوقیت به عدم حقیقی است یعنی عقل هم که مجرد است نبوده و بوده شده است «لم یکن فکان» «لم یکن فخلق».

س: پس ابتدا پیدا کرد.

ج: ابتدا به معنای مسبوقیت به عدم.

س: امر مجرد که ابتدا ندارد.

ج: اینکه آیا می توان نسبت به مجرد این تعابیر را بکار برد یا خیر بحث آخری است اما منظور ما از حدوث در بحث حاضر این است که اشیاء نبودند و بود شدند «لم یکن فکان».

س: منظور از ملیین چیست؟

ج: کسانی که معتقد به شرع و شریعتی هستند اعم از مسلمانان، مسیحی و یهودی.

س: استناد به ملیون معلوم نیست ناشی از استقراء تام باشد چون مسیحیت حداقل در مورد حضرت عیسی و اقاییم ثلاثه قائل به حدوث زمانی نیستند.

ج: ظاهراً شما هم این سخن را از غیب می گویند یعنی شما هم بررسی نکرده اید که مسیحیت راجع به حضرت عیسی چه می گویند؟ و بر اساس اعتقاد آنها به حلول خدا در حضرت عیسی چنین حدس می زنید.

س: این سخن بر اساس ارتکاز است که ادیان قایل به چنین چیزی نیستند نه اهل ادیان.

ج: عکس این سخن نیز بر اساس همین ارتکازات است.

س: مسیحیت مبدأ تاریخ را که میلاد مسیح است دو هزار و اندی می دانند.

ج: این نسبتی است که به مسیحیت داده شده ولی باید ادله سائل بررسی شود.

س: اگر زمان ما سوی الله باشد چه اشکالی دارد مسبوقیت در مجردات مسبوقیت رتبی باشد یعنی مجردات قدیم ذاتی باشند اما الله در رتبه مقدم باشد قبل و بعد به خاطر زمان است و زمان هم که مخلوق است.

ج: این یکی از اقوال است. قول اول این بود که همه ما سوی الله مسبوق به عدم حقیقی است و به هیچ وجه قدمتی ندارد. قول دوم این است که مجردات قدمت دارند و قدیم بودن زمانی با حدوث ذاتی منافات ندارد چون رتبه معلول مؤخر از علت است، در نتیجه گفتن اینکه حدوث ذاتی دارد به معنای اینکه محتاج است در عین قول به قدمت زمانی صحیح است. این اقوال بررسی خواهد شد.

س: کسانی که قائل به قدمت عالم هستند، قائل به ازلیت هم هستند؟

ج: لازمه قدمت ازلیت است لکن آنها در مورد مخلوقات قائل به ازلیت بالغیر هستند لذا برخی نسبت به قائلان این قول تعابیر بسیار تندی کرده اند که بنده آن تعابیر را نخواندم، بر اساس قول ایشان مخلوقات ازلی خواهند بود اما ازلیت به دو معناست. ذات مقدس حضرت حق ازلی بالذات است و مخلوقات ازلی بالغیر هستند صحت و سقم این مباحث در آینده بررسی خواهد شد.

س: لفظ «العالم» که از شیخ محمد تقی آملی نقل کردید ظهور در «عالم مادی» دارد.

ج: خیر ظاهر است که صفت مخلوق می باشد از نظر لغت و اصطلاح و استعمال مراد از «عالم» ما سوی الله است.

س: ما عوالم مختلف داریم برخی عوالم حقیقی اند و برخی غیر حقیقی.

ج: ایشان در صفحه بعدی تصریح می کند که عالم به معنی ما سوی الله اعم از مجردات و مادیات است و از سیاق بحث هم مشخص است.

س: اگر از لیت را بالغیر بدانیم به قدمت عالم هیچ ضربه ای نمی زند.

ج: انشاء الله به تفصیل بیان خواهد شد که آیا ضربه می زند یا خیر؟

س: در قدیم زمانی تناقض وجود دارد بالاخره یا قدیم است یا زمان دارد؟ اگر زمان باشد حادث است.

ج: توضیح می دهند که مقصود از قدیم زمانی آن است که به معنای فرض زمان نیست بلکه تعبیر به خاطر ضیق خناق است و مقصودشان از قدیم زمانی ممکن بالذات بودن مخلوقات است.

س: پس بالاخره حادث است.

ج: بله حادث ذاتی است و قدیم زمانی با حدوث ذاتی منافات ندارد. شما می فرمایید زمانی تناقض است ولی قائلین مراد خود را توضیح می دهند که منظور از قدیم زمانی بدان معناست که اولی ندارد.

س: قائلین به قول اول غیر از خدا به مجرد دیگری قائل هستند یا این دسته نیز به دو گروه تقسیم می شوند؟

ج: در اینکه آیا غیر از حضرت حق مجردی هست یا خیر اختلاف وجود دارد، بعضی قائلند که مجردی غیر از خدا نیست ولی اکثر قائل هستند که غیر از خداوند مجرد وجود دارد.

س: شما قدرت را به سلطه بر فعل و ترک معنا کردید ما پاسخ این سؤال را نگرفتیم که چه شد خداوند حین الخلق بر فعل اعمال سلطه می کند؟ آیا لازمه این سخن قول به محلّ حوادث شدن خداوند نیست؟

ج: این بحثی است که مطرح خواهد شد، در بحث اثبات قدم یکی از ادله همین است مخصص فعل چیست؟ گاهی گفته می شود لازمه فعل حدوث است، لازمه فعل هم مسبوق بودن به عدم است، چیستی مخصص فعل بحث مبسوطی دارد.

س: نظر شما چیست؟ شما در تعریف گفتید اراده نمی تواند ذاتی باشد چون در این صورت خدا فاعل موجب می شود ما در این بحث به نتیجه نرسیدیم طبق تعریف شما قدرت ذاتی است و معنای قدرت را هم سلطه بر فعل و ترک دانستید. سؤال ما این است که وقتی خداوند فعل را انجام می دهد چه حادثه ای رخ داد، و چه چیزی در ذات خدا تحقق یافته است؟

ج: هیچ تغییر و تحولی در ذات پیدا نمی شود، لازمه ایجاد فعل این است که موجودات مسبوق به عدم باشند و خلق و ایجاد هم نفس مشیت اوست که مخصص هم ندارد و مرجحی برای نفس مشیت نیست در نتیجه موجودات تحقق پیدا کرده اند. آیا برای حضرت حق فعلی هست یا خیر؟

س: هست.

ج: وقتی فعلی هست آیا در ذات تغییر پیدا می شود؟

س: خیر فلاسفه می گویند فعل همیشه بوده است و چون ذات علت تامه است لازمه اش این است که فعل همیشه باشد البته بعضی از افعال.

ج: فعل بودن با اینکه همیشه بوده جمع نمی شود.

س: این تفسیر شما از خلق و فعل است فلاسفه چنین تفسیری ندارند آنها قائل به حدوث ذاتی هستند و می گویند چون ذات مخلوق (اقتضای وجود) را ندارد خداوند به آن ذات وجود می دهد و معنای خلق همین است.

ج: آنچه تحقق پیدا می کند باعث تغییر در ذات می شود یا خیر؟

س: فلاسفه که نمی گویند این مواد و ترکیبات قدیم است بحث در مورد صادر اول است.

ج: این حوادث آیا منتهی به حضرت حق می شوند یا خیر؟

س: بحث در صادر اول است.

ج: اشکال ندارد بالاخره در نهایت حوادث منتهی به حضرت حق می شوند یا خیر؟

س: به سلسله علل منتهی می شوند فلاسفه قائلند به سلسله علل به ذات منتهی می شود.

ج: وقتی منتهی به ذات شود (فرقی نمی کند در اول منتهی شود یا در آخر منتهی شود) باید در ذات تغییر حاصل شود، ما نسبت به ذات حضرت حق هیچ علمی نداریم. سخن گفتن در مورد ذات و کیفیت ذات مجاز نیست.

س: بحث برای آن است که روشن شود ذات چگونه است.

ج: روشنی مطلب همین است که در مورد ذات کار غیر صحیح انجام ندهیم در آنجا مخصص فعل چیست؟ برخی گفته اند مصلحتی است که ما نمی دانیم و برخی گفته اند اصلاً مخصص لازم ندارد و نفس مشیت مخصص است.

س: مسبوقیت به عدم حقیقی منافاتی با برخی اسماء الهی مثل فیاض و جواد و... ندارد.

ج: بحث قدیم اضافی و عرفی به همین جهت مطرح شد «یا دائم الفضل علی البریه» و امثال این تعابیر مربوط به قدیم عرفی است نه قدیم حقیقی که در ادامه به این بحث نیز خواهیم پرداخت. یعنی روایاتی هم که در ظاهر مناقض روایات دیگر است مطرح و بررسی خواهند شد.

پی نوشت ها:

- ۱- ابراهیم: ۱۹،
- ۲- قید «صریح» قید توضیحی است.
- ۳- مجدداً تأکید می کنیم، حاکمیت عقل صریح همه جا محفوظ است و هر آنچه با عقل صریح و بین منافات داشته باشد باید توجیه شود اما در وحی چنین چیزی نیست مگر آنکه خود وحی قبل از همه آن را توجیه کرده است.
- ۴- این تقسیمات جعلی است و برای رفع برخی مشکلات پیش رو این اصطلاحات جعل شده است.
- ۵- صاحب درر الفوائد که تعلیقه ای بسیار قوی و روشن بر شرح منظومه است.
- ۶- درر الفوائد، ۱/ ۲۶۱،
- ۷- بحارالانوار ۵۷ / ۲۳۸ - ۲۳۷،
- ۸- بحارالانوار ۵۷ / ۲۳۸؛ علامه مجلسی مطلب مزبور را از کتاب «نهاية الاقدام» شهرستانی نقل کرده است. ایشان می گوید: محقق طوسی هم بر این مطلب صحه گذاشته است.
- ۹- تعبیر حدوث زمانی همراه با مسامحه است ولی تعبیری است که مطالب را روشن می سازد.
- ۱۰- فرائد الاصول ۱ / ۵۷،
- ۱۱- انعام: ۱۰۱،
- ۱۲- مؤمنون: ۱۴،
- ۱۳- بحارالانوار ۵۷ / ۲۷،
- ۱۴- از این پس حرف «س» نشانه سؤال کننده و حرف «ج» بیانگر جواب استاد خواهد بود.

اشاره:

کتاب مستطاب «محي الدين در آيينه ي فصوص» به قلم تواناي متفكر بزرگ شيعه حضرت علامه آيت الله حاج شيخ مرتضى رضوي در دو جلد و ۱۶۰۰ صفحه تنظيم شده که جلد اول آن چاپ و منتشر شد اما متأسفانه جلد دوم آن هنوز ...

این محقق عالیمقام در این کتاب پربار با مهارت بسیار بالایی پرده های اسرار را عقب زده و چهره ی واقعی محی الدینیان و صدراییان و ریزه خواران و پشت پرده های آنها را به نمایش گذاشته است و با قدرت علمی بسیار بالا و دقت نظر بی نظیری روشن نموده که بیگانگان و بیگانه پرستان برای براندازی معارف ثقلین چه ها که نکردند. نورالصادق جلد دوم مخطوط این کتاب با عظمت را تقطیع و به تدریج در این فصلنامه منتشر کرده تا به جلوه و جلال خود بیفزاید. از دانشمندان و فرهیختگان حق طلب و آزاد اندیش تقاضا می شود که ادامه ی این کتاب بی نظیر را به دقت مطالعه نمایند تا حقایق برایشان آشکار و حقانیت معارف حقه ی جعفری در اعماق جانشان رسوخ نموده و هرگز خود را از صراط مستقیم قرآن و عترت جدا نسازند.

**محي الدين در آيينه ي فصوص**

«حضرت علامه آيت الله حاج شيخ مرتضى رضوي»

از نو به سراغ قوم نوح:

محي الدين از نو، و بطور مکرر سری به قوم نوح می زند، به نظر خودش چاشنی ای از آنها بر می دارد، بر می گردد برای مسلک خود استدلال می کند:

فَقَالُوا فِي مَكْرِهِمْ «لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَ نَسْرًا»:^(۱)

آن مردم در نیرنگ شان به همدیگر گفتند: «خدایانتان را ترک نکنید. ود، سواع، یغوث، یعوق و نسر، را رها نکنید.»

توضیح:

۱- پیش تر اشاره شد و در «تبیین جهان و انسان» توضیح داده ام که قوم نوح در ناحیه ای سکونت داشتند که امروز در زیر دریای مدیترانه قرار دارد و آنان با مردمان ساحل امروزی مدیترانه در خاورمیانه، همسایه بوده اند، و طوفان نوح عالم گیر نبود.

اسامی بالا نام بت های آنان بود، حتی نام و احترام «ود» تا زمان بعثت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز در میان عرب ماندگار بوده است که نام پدر عمرو، پهلوان معروف که به دست علی (علیه السلام) کشته شد، «عبدو» بود. «نسر» نوعی عقاب است که در ترکی «کرکس» نامیده می شود و «کرکستان» - قرقیزستان - از آن برگرفته شده، و نسر در میان این شاخه از مردم ترک نیز پرستش می شده است. و در فارسی «کرکس» نامیده می شود. کرکس سفید سر، تا این اواخر در خاورمیانه آرم یکی از پرچم های سازمانی بود. همانطور که «بعل» از بت های قوم الیاس (علیه السلام) بود نامش هنوز هم در لبنان همراه نام بت دیگر «بک» حضور دارد «بعلبک». زیرا الیاس در میان فنیقیان مبعوث شده بود. اما ظاهراً اثری از یغوث و یعوق نمانده است و یا این دو نام تعریف شده، و مصداق آنها برای ما معلوم نیست.

۲- محی الدین آشکارا در قرآن مرتکب «حذف» شده است. سیمای هر دو آیه چنین است «و مکروا مکراً کباراً - و قالوا لا تدرن...». او حرف «و» را حذف کرده است. چرا؟ برای اینکه می خواهد بگوید مکر آن مردم این بود که به همدیگر گفتند بت ها را رها نکنید. اما حرف «و» عاطفه است و نشان می دهد که نوح از دو چیز گزارش می دهد که غیر از همدیگرند. مکر چیز دیگر بوده و این سفارش به همدیگر نیز چیز دیگر. قیصری این حذف را نادیده گرفته است اما خواجه پارسا به آن توجه کرده و در صدد اصلاح آمده است در ترجمه می گوید: یعنی مکر قوم نوح یکی دیگر این بود که...

دکتر مسگرزاد مصحح شرح پارسا، در پاورقی، نسخه دیگر آورده که عبارت «مکر قوم نوح یکدیگر را» را داشته است. بدیهی است این نسخه غلط می باشد زیرا پارسا توجه دارد که محی الدین مکر را از ناحیه آن قوم متوجه نوح می داند نه اینکه مردم یکدیگر را مکر کرده باشند. و او همراه و هم عقیده با محی الدین سیر می کند نه بر خلاف او؛ پس پارسا می خواهد برای استتار «حذف» محی الدین، سخن او را طوری ترجمه کند که روپوش بر آن نهاده باشد.

در بیان نوح (علیه السلام) که قرآن از او نقل می کند چند چیز پشت سر هم بر همدیگر عطف و ردیف شده اند: «خدایا، این مردم به من عصیان کردند و از دیگری تبعیت کردند و مکر کردند و به همدیگر گفتند بت هایتان را رها نکنید». و همه عطف ها یکنواخت هستند و هیچ کدام به اصطلاح «عطف تفسیر» نیست همانطور که محی الدین توانسته آن را عطف تفسیر بگیرد، ناچار به حذف، شده است.

این هم «تحریف حذفی» ابن عربی .

فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فان للحق في كل معبود
وجهاً يعرفه من يعرفه، و يجهله من يجهله:

زیرا آنان اگر بت ها را ترک می کردند در «خداشناسی» دچار جهل می شدند به همان قدر
که از ترک بت ها جهل حاصل می شد. زیرا در هر معبودی وجهی از حق (خدا) هست. این
معنی را می فهمد کسی که خدا را شناخته و نمی فهمد آن را کسی که خدا را نشناخته.

خواجه پارسا: اگر ترک کردندی بتان خود را، به قدر ترک جاهل بودندی به مظهري از مظاهر حق.

توضیح:

حق با محی الدین است. کسی که کائنات و اشیاء کائنات را مظهر وجود خدا بداند باید قرآن را درست مثل محی الدین
تفسیر کند. مگر بت از اشیاء این عالم نیست؟ پس ترک بت، ترک مظهري از مظاهر خداست. و این جهالت است که کسی
از طرفی بت را مظهر خدا بداند و از طرف دیگر آن را ترک کند.

اشکال در اینجای سخن محی الدین نیست. اشکال در پایه و اساس تصوف است. که خدا را «متجلی بالذات»، «متظاهر
بالذات» دانسته و به «وحدت وجود» می رسد. کسی که به «وحدت وجود» باور دارد به چه حقی بت پرستی را محکوم
می کند؟

خدائی که متجلی بالذات باشد بی تردید متغیر است، خدائی که وجودش در اشیاء ظهور کند بی تردید متحرک است.
و هر چیز متغیر و متحرک خودش حادث است و نمی تواند خدا باشد. اکنون که همه چیز خداست نه تنها او متغیر است
بل عین «تغییر» است. نه تنها متحرک است بل عین حرکت است. مگر تغیر و حرکت از این عالم و از اشیاء این عالم
نیستند؟ عدم اند؟

بنابراین مطابق مثل عربی «وفي الصّيف ضيّعت اللّبن»: قرن ها پیش از محی الدین مسلمانان غیرشیعه تصوف را
پذیرفتند و به تجلی و تظاهر ذات خدا معتقد شدند، اسلام را منهدم کردند. اینک محی الدین در آغاز قرن هفتم می گوید:
براساس این باور شما ترک بت به همان قدر ترک، جهالت است.

آن سوی این سگه: عرب های بت پرست به قدری که بت را می پرستیدند، «عارف» بوده اند. همانطور که گفت

و در سطرهای بعدی باز خواهد گفت: قوم نوح مردمی «عارف» بوده اند.

محمی الدین منصفانه تقسیم می کند پنجاه پنجاه، بت پرست ۵۰٪ در مسیر حقیقت است و تارک بت نیز ۵۰٪ در مسیر

حقیقت است زیرا با ترک بت بخشی از حقیقت را از دست داده منکر مظهر خدا شده است. و بت پرست ۵۰٪ گمراه

است و تارک بت نیز ۵۰٪ زیرا او نیز از بت که مظهر خداست غافل مانده است.

پرسش: نه از محمی الدین و یا صوفیان تصوف فارسی، بل از صدرائیان خودمان که محمی الدین شیخ اکبرشان است:

آیا بت پرستان عرب باوری غیر از باور محمی الدین، داشتند؟ آنان که هم به خدا معتقد بودند و هم به بت، هم حق بت را

ادا می کردند و هم حق خدا را. پس چرا شما هنوز هم آنان را جاهل می نامید؟ و مرتب عنوان «عصر جاهلی»، «عصر

جاهلی» را ورد زبان فرموده اید: -؟. چرا؟

و چرا اعراب بت پرست را «عارف» نمی نامید؟ تا مردم بفهمند این عرفان که شما می گوئید، چیست و چه ماهیتی

دارد و چه کسانی در نظر شما عارف هستند؟؟ و چرا...؟ ده ها چرا؟.

فلسفه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) همین طور عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، خدا را متظاهر بالذات و نیز متجلی

بالذات نمی داند، و لذا برای هیچ چیز در «خدائیت» نقشی، سهمی، بهره ای، قائل نیست، با آوردن لفظ «ذره»، ذره ای

برای بت، نقشی قائل نیست:

«قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»^(۲)

و با آوردن لفظ «سلطاناً» نقشی برای بت قائل نیست:

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا»^(۳)

و با آوردن لفظ «من شیء» بت را فاقد هر نوع جنبه مثبت، می داند:

«فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ»^(۴)

بت پرستان و خود بت را مورد «اف» قرار می دهد:

«أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^(۵)

خود بت را در دوزخ می داند:

«إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ»^(۶)

اما محی الدین می گوید ترک کردن بت ها (به همان مقدار ترک کردن)، محرومیت از حق و دور شدن از حقیقت خدا است.

آنقدر این فضااحت ها مشمئز و احمقانه است که گاهی فکر می کنم: چرا باید به این بیهوده گوئی های محی الدین پاسخ بگویم؟! اما چه کنم صدرائیان امروز، این صوفیان مدرن، با پیروی از این خرافات، و ترویج این بیهوده گوئی ها، تشیع را به خطر انداخته اند باید کاری کرد، باید هر کسی به توان خود در شکستن بت اسپانیائی، اقدام کند.

- وفي المحمديين «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»: و قرآن در مورد محمدیین می فرماید:

«و خدایت حکم کرده که عبادت نکنید مگر او را».

- فالعالم يعلم من عبد، وفي اي صورة ظهر حتى عبد، و ان التفريق والكثرة كالأعضاء في

الصورة المحسوسة، و كالقوى المعنوية في الصورة الروحانية:

پس فرد عالم می داند چه کسی را عبادت کرده، و او در چه صورتی ظهور کرده تا او را

عبادت کرده و (نیز می داند) که تفریق و کثرت مانند اعضا در صورت جسمیه، و مانند قوای

معنویه در صورت روحانیه است.

توضیح:

فرد عالم دو چیز را می داند:

۱- همه چیز قابل پرستش و عبادت است زیرا همه چیز مظهر خداست.

۲- او می داند که تفرق و کثرت، مانند اعضای بدن است که در عین متعدد بودنشان متعلق به یک انسان هستند. و نیز مانند قوای معنوی (قوه ی وهم، قوه ی فکر، قوه ی حافظه، قوه ی خیال) که متعلق به یک روح هستند پس همه اشیاء از جمله بت، همه مظاهر خدا هستند.

- فما عبَدَ غیرَ الله فی کلِّ معبود:

پس در پرستش هیچ معبودی، غیر از خدا عبادت نشده است.

توضیح:

یعنی در تاریخ بشر، هیچ وقت انسان ها (اعم از موحد و بت پرست) غیر از خدا چیزی را عبادت نکرده اند. برای روشن شدن مراد محی الدین ابتدا باید به این نکته توجه شود که او گوساله پرستی بنی اسرائیل را تأیید می کند آنگاه توجه شود که او در اینجا بت پرستان را به دو دسته تقسیم می کند:

۱- بت پرست اعلی: مانند سامری که می دانست مظهري از مظاهر خدا را عبادت می کند.

۲- بت پرست ادنی: مانند کسی که از «مظهر» و «ظهور» و «تجلی» سر در نمی آورد، و خیال می کند که «الوهیت» در آن بت هست. و لذا اگر از او پرسیده شود که چه کار کردی، می گوید یک خدا را (خدائی از خدایان را) عبادت کردم، نمی گوید سنگی یا چوبی را عبادت کردم.

پس هیچ کدام از بت پرست دانا و نادان غیر از خدا چیزی را نپرستیده اند.

ابتدا، ادنی را عنوان می کند:

- فالادنی من تخیل فیهِ الالوهیة:

پس دانی ترین بت پرست، خیال می کند که آن بت خداست (خدائی خدا در آن هست).

- فلولا هذا التخیل ما عبد الحجر و لا غیره:

و اگر نبود این خیال نه سنگ را عبادت می کرد و نه چیز دیگر را.

- و لهذا قال: ﴿قُلْ سَمَّوْهُمْ﴾^(۷)

به همین جهت خدا به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید: بگو آن بت ها را نام ببرید.

- فلو سَمَّوْهُمْ، سَمَّوْهُمْ شَجَرًا أَوْ حَجْرًا أَوْ كَوْكَبًا:

که اگر نام می بردند می گفتند این درخت است، یا سنگ است یا ستاره است.

- و لو قيل لهم ما عبدتم؟ لقالوا الهأ:

اما اگر از آنها پرسیده می شد: چه چیز را عبادت کردید؟ می گفتند: یک خدا را.

- ما كانوا يقولون: «الله» ولا «الاله»:

و نمی گفتند «الله» را عبادت کردیم، و نیز نمی گفتند «الاله» را عبادت کردیم.

- والاعلی ما تخیل بل قال: هذا^(۸) مجلی الهی ینبغی تعظیمه، فلا یقتصر:

و بت پرست اعلی دچار خیال نگشته بل می گوید: «این محل تجلی خدا است پس سزاوار

است مورد تعظیم قرار گیرد» و کوتاه نمی آید.

قیصری «لا یقتصر» را به «اکتفاء نمی کند» معنی کرده و افزوده است:

تنها به پرستش خود اکتفاء نمی کند بل دیگران را نیز به پرستش آن دعوت می کند.

قیصری احتمال معنی دوم نیز داده است:

خدا را در معبود خود، منحصر نمی کند و به نظر او هویت خدا متجلی است در صور موجودات

متکثره.

این احتمال با دو اشکال مواجه است:

۱- باب افتعال لازم است و «لا یقتصر» نمی تواند به معنی «منحصر نمی کند» باشد.

۲- خود محی الدین تصریح کرد که حتی دانی ترین بت پرست نیز بت خود را «خدائی از خدایان» می داند و الوهیت را منحصر به بت خود نمی کند، و تنها فرق این بت پرست با آن فرد اعلی در همان سازمان و عدم سازمان چارتی است که پیش تر بحث شد، نه در انحصار و عدم انحصار.

- فالادنی صاحب التخیل، یقول: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»^(۹) «الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلَمُوا»^(۱۰) حیث ظهر:

پس ادنی که اهل خیال است می گوید: «عبادت نمی کنیم بت ها را مگر برای اینکه ما را کاملاً به خدا نزدیک کنند». و اعلی که دانا است می گوید: «جز این نیست که خدای شما خدای واحد است پس به او ایمان آورید» هر جا که ظهور کرد.

توجه: لفظ «انما» در آیه نیست و لذا مصحح دار الاعتصام، در شرح قیصری آن را پیش از علامت - «- قرار داده است. اما باز اشکال دیگر پیش می آید که مصحح محترم دچار «حذف» شده است. زیرا در متن آیه «فالهکم» است. ایشان برای اینکه ایراد حذف متوجه شان نشود برای آیه شماره نگذاشته است یعنی آن را آیه حساب نکرده است. اما در این صورت معلوم نیست چرا میان علامت - «- قرار داده است. چرا آنانکه روی فصوص کار می کنند نسبت به محی الدین اینقدر ایثار می کنند که برای اصلاح غلط های او خودشان را دچار غلط می کنند؟! همانطور که کار مداوم قیصری، خواجه پارسا و به ویژه کار مداوم شرح فارسی است.

این بخش از کلام محی الدین را پشت سر هم آوردم که به قدر امکان از جریان واحد سخن استفاده شود.

تأمل:

۱- محی الدین برای ارائه دو مطلب کوچک سخن را این همه پیچ داده و در پیچاپیچ هفت کوچه گردانیده است.

۲- خلاصه سخن او این است: پرستش خدا سه نوع است:

الف: همه چیز پرستی (همه چیز خدائی). به دلیل اینکه همه ی چیزها مظهر ذات خدا هستند. (به نظر او اساس توحید، و توحید صحیح، یعنی همین).

ب: کسی که بت می پرستد، اگر الوهیت را در آن بت بداند، او خداپرست است لیکن دانی است (بت پرستی بدون سازمان).

ج: کسی که بت می پرستد اگر الوهیت را در آن بت نداند و همه اشیاء از جمله آن بت را مظهر ذات خدا بداند، او خداپرست عالی است (بت پرستی با سازمان).

۳- علت این همه پیچ دادن دو چیز است:

الف: این کار فی نفسه یک «هنر» است. دست اندرکاران تئاتر می گویند «لقمه را جویده به دهان مخاطب ندهید. بگذارید کمی هم خودش بجود وگرنه کارتان کار هنری نخواهد بود».

ب: در این چرخش هفت کوچه ای گاهی به آیه هائی هم سر زد. که: اولاً: عریضه خالی از آیه نباشد. ثانیاً: لازم است یک آیه از توحیدی ترین آیات قرآن و دو آیه در مورد بت پرستی بیاید، تا مخاطب نگوید: پس آن همه آیات که به یک توحید محض دعوت می کنند و هر نوع آمیزه را رد می کنند حتی اگر نام آن آمیزه مظهر باشد، چه می گویند؟! یا بگویند این همه آیات که بت پرستی را از هر جهت بالاترین بل منحصر به فردترین مصداق شرک می دانند، چه می گویند!؟

با ماست مالی کردن پیام یکی دو آیه، مخاطب گرچه پاسخ خود را در نیابد لیکن از شدت تعجبش کاسته می شود، و چون شیخ اکبر این سخنان را از راه کشف و شهود به دست آورده (تا اسلام را در مقابل دین حبّ از پای در آورد) بگوید: پس حتماً ضعف از من است که کلام او را کاملاً نمی فهمم.

۴- عرض کردم: هر آدم عاقل (تا چه رسد به آنانکه اندکی فکر فلسفی دارند یا در فلسفه متخصص اند) می داند که خدای متجلی بالذات و خدای متظاهر بالذات، عین خدای متغیر و متحرک بالذات است و چنین چیزی حادث است و نمی تواند خدا باشد. تجلی و ظهور بالذات، به هر معنی و با هر تأویل و با هر توجیه و با هر تصور و با هر تصویر ذهنی، عین تغییر و عین تحرک است و بس.

این تنها محی الدین، ملاصدرا و صدرائیان امروزی ما هستند که این بدیهی عقلی را زیر پا می گذارند. انگیزه محی الدین را من توضیح دادم، انگیزه ملاصدرا را نیز دیگران بگویند، و انگیزه صدرائیان (صوفیان نو پدید) را خود خواننده دریابد.

۵- این عربی که اینقدر به دنبال آیه است چرا یک آیه برای تجلی و ظهور (تجلی و ظهور بالذات) خدا، نمی آورد. اصل و اساس مکتبش را همین طوری ارسال مسلم می کند آنگاه برای فروع آن دست به دامن آیه می شود؟! صوفیان تصوف فارسی در آغاز انتقال جوکیات از هند و چین، به آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» تمسک می کردند و لفظ «تجلی» را دست آویز قرار داده بودند. سپس به دلایل زیر از آن دست برداشتند:

(۱) تجلی در تجلی: از طرفی معتقد بودند که همه چیز از جمله وجود آن کوه، تجلی و «متجلی»ی خداست، یعنی خود کوه جلوه خداست و جلوه مجدد خدا بر آن، چه معنی دارد. برایشان مشخص شد که اگر این تجلی دوم، حتی تجلی ذات خدا هم باشد، ربطی به اصل اعتقاد آنها ندارد. بل یک حادثه استثنائی است. نه یک جریان مستمر و رابطه همیشگی میان خدا و خلق که مورد ادعایشان است. بل این آیه بر علیه عقیده شان است.

(۲) حسن بصری بنیانگذار بدعت تصوف در میان مسلمانان، خود در تفسیر این آیه گفته است: «تجلی بآیه من آیاته»: خداوند با یکی از نشانه های قدرت خود به آن کوه تجلی کرده است نه تجلی بالذات.^(۱۱) یعنی این تجلی فعلی از افعال خدا بوده و نه تجلی وجود و ذات خود خداوند.

بدین سان صوفیان دست از این آیه برداشتند (گرچه هنوز ناپخته هایشان گاهی به آن متمسک می شوند) و دیگر هیچ مدرکی از قرآن برای تجلی و ظهور نیافتند. ادعای به این بزرگی که همه چیز اسلام را وارونه می کند حتی یک متمسک در حد «بهبانه جوئی» هم در قرآن ندارد.

۶- ملاصدرا: ملاحظه فرمودید که بنیانگذار «همه چیز خدائی» بدین صورت، محی الدین است که اساسی ترین فرق میان تصوف فارسی و تصوف عربی ابن عربی است. آنان به «وحدت وجود» معتقد بودند نه به «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» که «بت پرستی در عین خداپرستی و خداپرستی در عین بت پرستی» را عقیده محمدین عالم و دانا، بدانند.

اینکه می گویند ملاصدرا میان ارسطوئیات و تصوف آشتی داده درست نیست، این کاری بود که محی الدین کرده بود. کار اصلی ملاصدرا آشتی میان تصوف فارسی و تصوف عربی محی الدین بود او در این راه توانست علاقه مندان به محی الدین را جذب کند، اما صوفیان کلاسیک که همچنان به تصوف فارسی پایبند هستند، اعتنائی به ملاصدرا نکردند. آنان همیشه عطای محی الدینیان را به لقایشان بخشیده اند.

صدرا برای پیمایش این راه دست به دامن «تفکیک وجود از ماهیت» شد و آن را از عرصه ذهن به عرصه عینیات و موجودات خارجی سرایت داد و برای بت پرستی های محی الدین، راه توجیه گشود که: شیخ اکبر می فرماید: بت منهای ماهیت بت بودنش، عین وجود خدا است.

در صورتی که محی الدین بت را در همان بت بودنش خدا می داند.

باز تکرار می کنم: تفکیک وجود از ماهیت، و باور به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در عالم ذهن و مفاهیم شناسی یک حرف درست است. اما در عالم واقعیت خارج از ذهن، تفکیک وجود از ماهیت صرفاً یک «فرض محال» است.

۷- بالاخره معلوم نشد مراد از «لا تعبدوا»، در آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» چیست؟ و نیز معلوم نشد به اصطلاح

«مستثنی منه» چیست؟ چه چیز باید عبادت نشود؟ محمدیین از پرستش چه چیز نهی شده اند؟

وقتی که همه چیز خدا است و همه اشیاء را می توان عبادت کرد، پس پیام آیه چیست؟ در نظر محی الدین آنچه آیه نهی می کند، کیفیت و نحوه عبادت و نیت عبادت، است که هیچ شیئی را بدون سازمان عبادت نکنید و می توانید همه چیز را در یک سازمان واحد، عبادت کنید و به قول قیصری: خدا را به یک شیء منحصر نکنید. در این صورت باید می گفت «وقضى ربك ان لا تعبدوه محصراً فى شىء».

۸ - محی الدین می گوید: «ما عبُدَ غير الله فى كلِّ معبود». و آیه دقیقاً همان «كل معبود» را رد می کند و سپس می فرماید «إلا الله» یعنی می فرماید «وقضى ربك ان لا تعبدوا كل معبود إلا إياه».

۹- سخن محی الدین کاملاً «مصادره به مطلوب» است مگر خدا نمی داند که بت پرست سنگ را به عنوان سنگ و چوب را به عنوان چوب، عبادت نمی کند یا به عنوان مظهر، پرستش می کند و یا به عنوان اینکه الوهیت در آن هست. خداوند همین مظهر پرستی و پرستش الوهیت توی بت، را ردّ و نهی می کند. محی الدین همین موضوع نهی شده و تحریم شده را از نو مصادره می کند.

حوّا گفت: بیا از این درخت بخوریم. آدم گفت: خوردن از این درخت، منهی است. شیطان گفت: خوردن به عنوان تغذیه نهی شده و خوردن به عنوان «عامل خلود» نهی نشده.

همانطور که اصل و اساس ادعای شیطان باطل و پوچ بود و آن درخت عامل خلود نبود بل بر عکس عامل خروج بود، همانطور هم ادعای محی الدین در مظهر بودن اشیاء از اصل و اساس باطل و پوچ است. یعنی در هر دو ادعا دو بطلان هست:

الف: در ادعای شیطان:

باطل اول: در این درخت عنصری هست که «عامل خلود» است.

باطل دوم: خوردن به عنوان تغذیه نهی شده و خوردن به عنوان عامل خلود، نهی نشده است.

ب: در ادعای محی الدین:

باطل اول: هر شیئی مظهر خداست و خدا متظاهر بالذات است.

باطل دوم: پرستش شیئی یا اشیاء، به عنوان شیئیت خودشان، نهی شده، و به عنوان مظهر بودنشان نهی نشده است.

۱۰- محی الدین بالاتر می رود، او ابتدا سخن را می رساند به «تقریب» و به نتیجه دیگر می رسد. می گوید عبادت بت به عنوان «مقرب» عیب دارد. یعنی حتی عبادت بت به عنوان سنگ و چوب نیز اشکال ندارد. زیرا مگر سنگیت سنگ و چوبیت چوب، مظهر خدا نیست. پس اشکال این نیست که بت را نباید خدا نامید. اشکال این است که در این صورت دو گانگی پیش می آید بت می شود «خدای مقرب» و خدا می شود «خدای مقرب الیه».

اما، در سازمان و چارت اداری که محی الدین برای خدا درست می کند و هر کدام از اسم های خدا را یک «موجود متعین و مشخص» می کند و تصریح می کند که هر کدام کار و مسؤولیت مشخص دارند، و تصریح می کند که «رحمان» می رود پیش «منتقم» و برای مردم شفاعت می کند. عین همین دوگانگی (بل چندگانگی، بل میلیون ها گانگی - زیرا او اسامی خدا را بی نهایت می داند- است.

آیا در این چارت محی الدین، رحمان «شفیع» و منتقم «مستشفع منه» نمی شود.

سپس او متوجه می شود که ادامه سخن در این بستر به همان باتلاق خودش منجر می شود، از موضع خود لغزیده کوچه دوگانگی را رها کرده و به کوچه «عنوان» می رود که همان کوچه شیطان است. منظوم اهانت نیست فرض کنید آن عنوان بازی، را شیطان نکرده، کسی به نام «بکر بن خالد» کرده است. فرقی در ماهیت مسئله نمی کند.

۱۱- او جمله «حیث ظهر» را با آقائی خودش درست کرده و به آیه می چسباند ببینید: «الهِکْمُ اِلَهُ وَّاحِدٌ فَلَہِ اسْلَمُوا حِیْثُ ظَهَرَ» اگر جبرئیل همین جمله را به همراه آیه می آورد امت اسلام تا آمدن خاتم الاولیاء به نام محی الدین، ۶۰۰ سال در انحراف به سر نمی بردند. و صوفیان نیز در کوچه تنگ «وحدت وجود» نمی ماندند و به شاه راه «وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت» می رسیدند.

امان از دست جبرئیل (علیه السلام) که سخاوتش به دو کلمه، تنها دو کلمه «حیث» و «ظهر» نرسید تا همگان بدانند که همه اشیاء «مظهر خدا» هستند آن هم نه به معنی «نشانه قدرت خدا» بل به معنی مظهر «تظاهر بالذات خدا» که تغییر وجود خدا بل تغییر و تکثیر ذات خدا را لازم گرفته است.

۱۲- پیام آیه ی «سَمُوْهُمْ» درست بر علیه محی الدین است و دقیقاً موضوعی به نام «مظهر» و «مظاهر» را از بن و بیخ، رد می کند به شرح زیر:

بت پرستان از جمله (به قول محی الدین) آن بت پرست ادنی، خارج از دو صورت زیر نبودند:

الف: همه چیز و همه اشیاء را مظاهر خدا می دانستند، در این صورت به نظر محی الدین، هیچ اشکال در کارشان نبوده است.

ب: یا چیزی را و هیچ شیئی را مظهر خدا نمی دانستند - زیرا هنوز تصوف نیامده بود تا درس مظاهر را به آن بیچارگان یاد دهد - در این صورت نیز بنا به گفته خود محی الدین، آنان الوهیت را به آن بت، و مظهر بودن را به آن، می دادند و الا آن را عبادت نمی کردند.

آیه خطاب به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید: «قُلْ سَمُوهُمْ» خواهند گفت: سنگ است چوب است. نتیجه این پرسش و پاسخ این خواهد بود که بت ها هیچ ارتباطی با الوهیت ندارند نه به عنوان مظهر، و نه به عنوان تخیل الوهیت در آن بت. اتفاقاً این سؤال در تبلیغات و مباحثات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب با بت پرستان قریش و سایر قبایل، همیشه بوده و نتیجه هم می داد. فرد مؤمن به فرد بت پرست می گفت: اسم این شیء که می پرستی چیست؟ بت پرست می گفت: بت است. مؤمن می گفت: اسم جنسش چیست؟ بت پرست می گفت: سنگ است. یا می گفت: چوب است. مؤمن می گفت: سنگ و چوب که خدا نیست.

اگر محی الدین آن روز حضور داشت می گفت: جناب مؤمن همه چیز خداست.

۱۳- چاله و چاه: پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قرآن و اصحاب و امت زیر بار «تک بت پرستی» نرفتند، محی الدین امت را به «همه چیز پرستی» دعوت می کند. از چاله تک بت پرستی در آورده و به چاه همه چیز پرستی می اندازد.

۱۴- محکمت و متشابهات: هر کس که فصوص را (و نیز سایر آثار محی الدین را) می خواند اگر کمی توجه کند خواهد دید این مرد تصمیم داشته همه آیات «محکمت» قرآن را به «متشابهات» تبدیل کند و تنها آن چند آیه که متشابه هستند را مصداق «محکمت» بنامد.

این تبدیل محکمت به متشابهات و تبدیل متشابهات به محکمت، به حدی در کار این شخص، واضح و روشن و هویدا است که از فرازهای منحصر به فرد تاریخ نویسندگی بشر است. در آثار محی الدین آیه ای نیامده مگر اینکه اگر

محکم بوده به متشابه تبدیل شده و اگر متشابه بوده به محکم تبدیل شده است. آیا صدرائیان امروزی ما این فراز بلند را نمی بینند!؟!

۱۵- فیزیک و متافیزیک: پس از پیدایش منطق ماتریالیسم فرانسیس بیکن، عنوانی به نام «متافیزیک» به تدریج زیر سؤال رفت. و از جانب دیگر خرافات کلیسا و نیز سقوط هستی شناسی و کیهان شناسی کلیسا که مال ارسطو بود، چیزی به نام «دین» را مطلقاً به زیر سؤال برد. به حدی که هر اروپائی مثلاً متفکر سعی می کرد کاری کند که مخالف دین شناخته شود تا انگ «اُمَل» به او نچسبد. تب دین ستیزی و سکولاریسم به حدی رسید که عده ای بر خلاف باور درونی شان وجود خدا را نیز انکار کردند (زیرا انکار وجود خدا برای بشر محال است). و این انکار، مد روز شده بود هر کسی می کوشید زودتر و شدیدتر از دیگران در این انکار پیش برود. اما انکار کنندگان سخت دچار تضاد درونی و اندیشه ای شده بودند. در ظاهر (به اصطلاح) ژست تظاهر، به خود می گرفتند لیکن در باطن با سرزنش درونی مواجه بودند.

در این بین تعدادی پیدا شدند گفتند: فیزیک و متافیزیک یکی هستند، خدا و خلق هر دو یک چیز و یک واقعیت هستند، خدا یعنی همین عالم هستی .

این شعار در آن روز سخت دل چسب بود، زیرا در حد زیادی از شدت آن تضاد درونی می کاست، قدری به آشوب های درونی تسکین می داد.

اما این شعار پشتوانه علمی ، تبیینی ، توضیحی ، نداشت. همگان آروز می کردند که ای کاش کسی می آمد این شعار را روی ریل تبیین (گرچه غیرمستدل) قرار می داد.

ناگهان سرو صدای «اسپینوزا» از هلند بلند شد: وحدت وجود فیزیک و متافیزیک.

می گویند: اسپینوزا اروپا را تکان داد. اما حقیقت این است که روح تشنه اجتماعی اروپا، اسپینوزا را تکان داد و به این شعار متوجه کرد.

وحدت وجود، بیش از دو هزار سال قبل از آن، در شرق دنیا (هند و چین) بود اما در اروپا خبری از آن نبود. خانواده اسپینوزا از یهودیان اسپانیا، بودند که به هلند مهاجرت کرده بودند. تصوف نیز توسط ایرانیان در طول سال ها، از هندیان گرفته شده و به ممالک عربی تحویل شده بود. خانواده اسپینوزا کتابی چند از آثار صوفیان مسلمان اندلس (همان ها که اندلس را بر باد دادند) به دست آورده بودند که آن روز خمیر مایه دست اسپینوزا شد، مکتب او در سر تا سر اروپا درخشید. اما اروپائیان زرنگ تر از آن بودند که همیشه دور منقل این افیون بنشینند، از آن به عنوان مسکن استفاده کردند سپس به تدریج به «مسیحیت نسبتاً پالایش شده» بازگشتند که امروز (به قول بوش) جنگ صلیبی را از نو به راه انداخته اند. اما آتش این منقل در مملکت ما هر روز بیش از پیش گرم تر می شود و حضرات علاوه بر اصطلاح قدیمی «وحدت وجود» اصطلاح «وحدت فیزیکی و متافیزیکی» را نیز به عنوان مدرن گرائی به کار می برند که ادای اروپائیان را در آورده باشند. غافل از این که نه تنها مد روز نیست بل سال هاست که غربیان، این اصطلاح را به آشغال دانی تاریخ تحویل داده اند.

محمی الدین یأتی بکتاب جدید:

در بالا گفته شد که ابن عربی، محکمت را به متشابهات تبدیل می کند و بالعکس. اکنون در این بخش اعجوبه هایی در این کار او خواهید دید که نشان می دهد به راستی او در صدد تبدیل قرآن به یک چیز دیگر بود.

محمی الدین پس از آنکه در طول چند سال عرصه ی ولایت را پیمود، به مقام «خاتم الاولیاء»ئی رسید، اکنون عملاً تصمیم گرفته به «یأتی بکتاب جدید» که در مورد حضرت مهدی (عج) آمده، تحقق عملی بخشد. اما به شرحی که در مباحث «تنزیه و تشبیه» گذشت، او همانطور که در مورد اصل شیعی «امر بین الامرین» اشتباه کرده و معنی آن را درک نکرده، در مورد این حدیث نیز از فهم معنی «یأتی بکتاب جدید» باز مانده است. حضرت مهدی (عج) پیرو قرآن و مطیع پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است. نه تنها پیرو و مطیع بل پیروترین و مطیع ترین فرد است. و تنها به همین دلیل «ولی الله» است مراد از «یأتی بکتاب جدید» احیای قرآن و نجات دادن قرآن از رسوبات تفسیری یهودیانی مانند کعب الاحبار، وهب بن منبه، تمیم داری و... و از رسوبات بی سوادانی مانند عکرمه، قتاده، سدّی، حتی شعبی و ابن جبیر، سعید بن مصیب و... است که دکان های تفسیر قرآن، در قبال اهل بیت (علیهم السلام) باز کرده بودند و کردند آنچه را که کردند.

و نیز نجات دادن قرآن از تحریفات صوفیانی از قبیل محی الدین است.

محی الدین، در فرهنگ شیعه، دو لقمه چرب یافته بود «امر بین الامرین» را به «جمع بین التنزیه و التشبیه» تعبیر کرد، و «یأتی بکتاب جدید» را می خواهد در تحریف قرآن بل هم تحریف و هم تخلیط قرآن، به کار برد تا مقام خاتم الاولیائی را به اکمال و اتمام برساند. در بالا چسبانیدن جمله «حیث ظهر» به آخر آیه و افزودن «انما» به اول آیه، و حذف حرف «ف» از آیه را ملاحظه کردید که در یک آیه سه تحریف و تخلیط انجام داده است.

پی نوشت ها:

۱- نوح: ۲۳

۲- سبأ: ۲۲

۳- حج: ۷۱

۴- هود: ۱۰۱

۵- انبیاء: ۶۷

۶- انبیاء: ۹۸

۷- رعد: ۳۳

۸- شرح قیصری: و هذا - متن بالا مطابق شرح خواجه پارسا می باشد که صحیح است.

۹- زمر: ۳

۱۰- حج: ۳۴

۱۱- این نظریه حسن بصری معروف است، علاوه بر منابع مختلف سنی، طبرسی نیز آن را در «مجمع البیان» آورده است.

اشاره:

بدون شک در زمان ما، به علت غلبه ی قالب های نظام آموزشی غربی بر جوامع شرقی، تفکر شرقی در ابعاد مختلف، غرب زده و تفکر غربی نیز یونان زده است بطوری که فلسفه ی یونان زیر مبنای تفکر غرب است.

به علت مخالفت کلیسا با عقلانیت و علم، در زمان رنسانس، این عصر، عصر طغیان علیه ارباب کلیسا محسوب می گردد و لذاست که نویسندگان رنسانس به جای استناد به متون دینی به شدت تمایل به آثار یونان باستان دارند و فلسفه ی یونان مبنای فلسفه ی مسلمین امثال کندی، فارابی، سهروردی، ابن سینا و صدرائیان است که ریشه در افکار افلاطون، ارسطو و فلوطین دارد پر واضح است که بدون شناخت همراه با نقد و بررسی از فلسفه ی یونان نمی توان به درک صحیح از ابعاد مختلف این فلسفه نائل آمد، متأسفانه غلبه ی گفتمان صدرائیسم بر حوزه های علمیه، این فرصت های نقد و بررسی فلسفی را محدود و گاهی مسدود نموده است.

با این حال نویسنده ی محقق ما بنابر احساس وظیفه ی دینی به نقد و بررسی فلسفه ی رایج و ریشه های یونانی آن پرداخته است.

نورالصادق (علیه السلام) ادامه تحقیقات این محقق مبتکر را که در نقد و بررسی فلسفه ی یونان و یونان زده است را تقدیم خوانندگان عزیز می کند.

دین یونان باستان، مبنای فلسفه یونان (قسمت دوم)

«سید عابد رضوی»

از دیگر خدایان معروف غرب باستان (یونان) دیونیزوس nysos Dio خدای شراب و مستی است او پسر نامشروع زئوس (از معشوقه ی او) و سمله است.^(۱)

دیگر اسطوره مهم و اسوه زنان و مادران غربی هلن Helene دختر زئوس است به خاطر او یونانی ها با تروآ ده سال جنگیدند (حماسه های ایلیداد و ادیسه همین جنگ را به شعر می کشند) او با تزه، منلاس، پاریس، آشیل و دفوب روابط جنسی داشته است.^(۲)

«از دیگر اساطیر مقدس یونان باستان لایوس Loios است (او پدر اودیپ است) لایوس عاشق کریسیپوس پسر پلاپس pelopes شده و به این ترتیب مرتکب گناهی (لواط) شده بود».^(۳)

چنانچه مشاهده می شود، همجنس بازی در خدایان یونانی چیزی بسیار عادی تلقی می شود و این وقیح ترین و زشت ترین عمل در خدایان یونانی به کثرت می بینیم.

افلاطون نیز در کتاب «مهمانی» و فایدروس به تأیید این عمل غیرانسانی می پردازد و می گوید:

« آرس آسمانی که با آفرودیت آسمانی (زن هفائستوس) پیوند (رابطه نامشروع) دارد از مردی تنها پدید آمده است و در ایجاد او هیچ زنی سهیم نبوده از این رو تنها روی با پسران دارد و کسانی که از او الهام می یابند تنها به پسران دل می بازند که طبعاً هم خردمندتر از زنانند و هم نیرومندتر.»^(۴)

افلاطون بعد از نقل مطلب فوق به مدح و ستایش همجنس بازی می پردازد.

امروزه نیز پیروان افلاطون انجمن های همجنس بازی در غرب تشکیل داده اند و در جوامع غربی حتی ازدواج مرد با مرد صورت می گیرد و حقوق و مزایای ویژه ای به پیروان افلاطون داده می شود. خدای مورد ستایش افلاطون که همجنس باز بود آرس نام داشت آرس Ares را با زره در حالیکه با سپر و نیزه و شمشیر مجهز بود تصویر می کردند. معروف ترین سرگذشت آرس ارتباط او با آفرودیت همسر هفائستوس بود. هفائستوس توری شکاری داشت که فقط خودش می توانست آن را باز کند. شبی که دو (آرس و آفرودیت) در یک بستر بودند هفائستوس تور را بر آنان گسترده.^(۵)

آرس مظهر خیانت به دوست خود است. لایوس همجنس باز نمونه همجنس بازی شناخته شد. اودیپ پدر خود را می کشد و با مادر خود می آمیزد، الکترا مادر خود را می کشد و با پدر خود می آمیزد، زئوس دختر خویش آتن را می بلعد و شهوت رانی های او شهرت خاصی دارد، دیونیزوس فرزندان نامشروع زئوس و خدای شراب و مستی است و آپولون حيله گری می کند همه اینها خدایان یونان هستند که در یونان باستان مورد پرستش قرار می گرفتند و افلاطون و ارسطو و سقراط اینها را عبادت می کردند.

چنانچه **ویل دورانت** می گوید:

«وی (سقراط) گر چه به بی دینی محکوم شد دست کم خدایان (فوق) را با زبان ستایش می

کرد و در مراسم مذهبی شهر شرکت می جست.»^(۶)

افلاطون نحوه به وجود آمدن خدایان خود را چنین بیان می کند:

«سخن گفتن درباره ذوات خدایی دیگر و پی بردن به کیفیت پیدایش آنها از حد قدرت ما بیرون است از این رو ما گفته های کسانی را که از این پیش در این خصوص سخن گفته اند باور می کنیم زیرا اینان چنانچه خودشان گفته اند از اعقاب خدایان بوده اند و اسلاف خود را بهتر از دیگران می شناخته اند از این رو با اینکه سخنان ایشان نه دلایل قطعی در بردارد و نه با شاهد و قرینه ای همراه است چاره ای جز قبول آنها نیست و ما باید به تبعیت از رسم و عادت به خبرهایی که این کسان در خصوص اجداد و اسلاف خود به ما می دهند اعتماد می کنیم. پیدایش خدایان به این ترتیب صورت گرفته است: اوکتانوس و تتوس فرزندان گه و اورانوس می باشند و از این دو خدای اخیر فورکیس و کرونوس و رها و عده کثیری خدایان دیگر زاده شدند و از نسل کرونوس و رها نیز ژئوس و هرا و خدایان بی شمار دیگر که برادران و خواهران یا اعقاب و اخلاف اینانند به وجود آمده اند.»^(۷)

افلاطون دست دعا به درگاه خدایان فوق بلند می کند و می گوید:

«همه مردم خردمند و متفکر پیش از شروع به هر کاری چه بزرگ و چه کوچک یکی از خدایان را به یاری می طلبند بنابراین ما قصد داریم درباره کل جهان سخن بگوییم... مگر دیوانه باشیم که دست التماس به درگاه همه خدایان برداریم.»^(۸) «افلاطون فلسفه را بزرگ ترین هدیه خدایان فوق می داند.»^(۹)

ارسطو نیز به پیروی از افلاطون و اساتید او بت پرست بوده است و خدایان یونان را مورد ستایش قرار می دهد. چنانچه در کتاب های متفاوتی یک و سیاست او به این مطلب صراحت دارد (ر، ک فلاسفه یونان)، در صورتی که بت پرستی ای که در جوامع شرقی رایج بوده در آن بیشتر بت پرست ها نوعی به خدای یکتا ایمان داشته و بت ها را وسیله قرار می دادند. چنانچه هندوها چنین بوده اند و حتی اعراب جاهلی نیز چنین بوده اند بطوری که بت هائی مانند لات، منات، عزی،

بعل، هبل، اشل، جبت، جرش را ستایش می نمودند. در قرآن مجید در مورد این بت پرست ها آیاتی وجود دارد از جمله می خوانیم:

۱- می گویند بت ها شفیع ما نزد خدا هستند. (یونس: ۱۸)

۲- مثل اینکه خدایان دروغین را شفیعانی برای خود گرفته اند از ایشان پرس حتی اگر مالک هیچ چیز نباشد و عقل نداشته باشند باز هم شفیعند؟ (زمر: ۴۳)

۳- آگاه باش که دین خالص تنها برای خداست و کسانی هم که به جای خدا اولیائی می گیرند منتقدشان این است که ما آنها را بدین منظور می پرستیم که قدمی به سوی خدا نزدیکمان کنند، به درستی که خدا در بین آنان در خصوص آنچه مورد اختلافشان است حکم می کند، به درستی خدا کسی را که دروغگو است و کفران پیشه است هدایت نمی کند. (زمر: ۳)

در صورتی که آنچه در عرب های جاهلی دیده می شود در یونان وجود نداشته و یونانی ها هرگز بت ها را وسیله قرار نمی دادند، بلکه چیزی بالاتر از بت تصور نمی نمودند و اعتقاد به خدای بالاتر به هیچ وجه در آنها وجود نداشته است. بت پرستی در اکثر جوامع شرقی اعم از ابراهیمی مثل مسیحی ها، یهودی ها و مسلمین و غیر ابراهیمی مثل زرتشی ها، بودائی ها، کنفوسیوس و هندوهای ابتدائی (گرچه بعدها آلوده شدند) مردود بوده است چنانچه **هرودوت** قدیمی ترین مورخ یونان باستان می گوید:

«تا جائی که من اطلاع دارم پارس ها عادات و رسومی دارند که چنین است: پارس ها عادت ندارند که برای خدایان مجسمه بر پا کنند و یا معبد و قربانگاهی بسازند به عکس آنها کسانی را که این چنین کنند به دیوانگی متهم می کنند و علت به نظر من آن است که آنها هرگز مانند یونانیان خصوصیات بشری برای خدایان قائل نبوده اند.»^(۱۰)

صفات مذکور برای خدایان در کتاب های یونانیان مورد تأیید افلاطون بوده است، زیرا افلاطون نه تنها هیچ داستانی و صفتی از صفات منسوب به خدایان یونانی را رد نمی کند بلکه در جاهای مختلف آنها را مورد تأیید قرار می دهد و دیگر آنکه افلاطون سراینده داستان های خدایان یونانی هومر را مورد ستایش قرار می دهد و نظریات او را به عنوان

یکی از مفسران بت پرستی یونان مورد تقدیس قرار می دهد در کتاب خود هومر را الهی ترین و داناترین شاعر می داند.^(۱۱)

هومر در کتاب های ایلیداد و ادیسه خود داستان های خدایان یونان را نقل نموده است. چنانچه **هومر** در سرود چهارم کتاب ایلیداد نقل می کند که:

«هرا که خواهر زئوس است در جنگ تروآ طرفدار گروه مخالف زئوس است. او برای آنکه بتواند از قدرت گروه مخالف بکاهد شهوت قوی ترین خدای زئوس (که برادر اوست) را بر می انگیزاند و بدین منظور آرایش می کند و به قول هومر «آنگاه هرای حيله گفت...» هرا به خدای خنده ها دروغ می گوید و با مکر و حيله زيورآلات و وسايل آرایش و کمر بند را از او می گیرد و دل زئوس را به دست می آورد و با او می آمیزد.»

یا هلن یکی دیگر از خدایان که زنی شوهردار است با عاشق خود به تروآ می گریزد که موجب جنگ خدایان می شود. هومر و سوفوکلس داستان های جنگ مذکور را به شعر در آورده اند و نویسندگان مغرب زمین به اکثر آنها استناد می جویند چنانچه مورخ معروف ترین غرب، **ویل دورانت** در شرح دین خرافی یونان می گوید:

«کاهنان، تاریخ و شرح اعیاد خدای اصلی معبد و سایر خدایان و حوادث مهم شهر را ثبت می کردند؛ این کار مبدأ و اولین شکل تاریخ نگاری در یونان شد. مراسم شامل راه اندازی دسته، سرود، قربانی، دعا و گاهی غذای مقدس بود. گاهی جادوگران یا بازیگران نمایشی می دادند...^(۱۲) افراد انسانی نیز، در مواردی جزو هدایا بودند، چنانکه آگاممنون دختر خود ایگنیا، و اخلیس ده تن از جوانان تروآ به خاطر دوستش پاتروکلوس قربانی کرد. در قبرس و لئوکاس، برای شادی آپولون، انسان ها را از صخره ها فرو می افکندند. در خیوس و تندوس، با قربانی کردن انسان، رضایت دیونوسوس را می جستند. گفته اند که تمیستوکلس گروهی از اسیران ایرانی را در جنگ سالامیس قربانی کرد...»

در آرکادیا، تا قرن دوم میلادی به زئوس قربانی انسان تقدیم می داشتند. هنگام شیوع بیماری های خطرناک در ماسالیا، یکی از بینوایان شهر را جامه متبرک می پوشاندند و از بیت المال اطعام می کردند و سپس او را با شاخه های مقدس می آراستند و از بالای صخره ای به زیر می انداختند، به این گمان که عمل آنان باعث بخشوده شدن گناهان شهر و دفع بیماری می شود. بر همین شیوه، آتینان، در موقع خشکسالی و شیوع طاعون و امراض دیگر، یک یا چند نفر از افراد بشر را به قربانگاه می بردند. این رویداد هر ساله در جشنواره تارگلیان تکرار می شد...^(۱۳)

مردم ساده دل که دین یونان را پر از وحشت می دیدند، برای دلخوش کردن خود، محتاج خرافات بودند. داستان هایی مانند برخاستن تسئوس از میان مردگان برای نبرد درماراتون (جنگ با ایرانی ها)، یا تبدیل آب به شراب به وسیله دیونوس از اینجا پدید آمد...^(۱۴)

در آغاز، دین از ادب و هنر و فلسفه نیرو گرفت، ولی بعداً از آنها زیان دید. هنر فیدياس به خدایان جلوه های زیبا و شکوهمند داد، و شعرهای پینداروس و سوفوکل و اشیل به نوامیس دینی، عمق اخلاقی بخشید. همچین افلاطون و فیثاغورس فلسفه را با دین آمیختند...^(۱۵)

هنری لوکاس از دیگر نویسندگان تاریخ تمدن در مورد دین اساطیری یونان باستان می گوید:

«در نظر یونانی ها خدایان مانند بشر بودند اما دلاورتر داناتر و در رویارویی با دشواری های جهان موفق تر از او چون از خلق و خوبی انسان وار برخوردار بودند در میان مردم ظاهر می شدند و آزادانه با آنها می آمیختند...»^(۱۶)

اشیل فوگل نیز در «تاریخ تمدن» به مسئله خرافه در دین یونان باستان پرداخته و در این مورد می گویند:

«یونانیان ناچار بودند رفتار مناسبی در برابر خدایان پیشه کنند مذهب نوعی آیین شهرپرستی بود و برای آبادانی آن ضروری شمرده می شد بناهای مهم جامعه یونان، معابدی بودند که وقف ارباب انواع یا الهگان می شدند اکنون مغالطات فراوانی درباره نقش مذهب در یونان مطرح است... روحانیت جزو ادارات شهری بود^(۱۷)... شعر حماسی هومر حاوی شجره نامه یا نسب

نامه ارباب انواع است و ساختمان مشخصی به مذهب یونانی داده است به مرور زمان همه اقوام یونانی مذهب المپی مشترکی را پذیرفتند... زئوس اعظم ارباب انواع و پدر خدایان بود، آتنه الهه دانائی و صنعت، آپولون خدای خورشید و شعر، آفرودیت الهه عشق و یوزیدون بردار زئوس ایزد دریا و زلزله بودند.^(۱۸)

برگزاری مراسم در آئین یونانی ابعاد وسیعی پیدا کرد. نیایش غالباً با تقدیم هدیه به خدایان و بر اساس معامله «من این را به تو می دهم تا در عوض آن را به من بدهی» استوار بود برخی از نیایش ها به گونه مستقیم حکایت از این منافع متقابل می کند «شهر ما را محافظت فرما، چون به عقیده من در آنچه می گویم منفعت مشترک داریم، زیرا شکوفایی شهر ما، به شما ایزدان افتخار می بخشد»...^(۱۹)

یونانیان جشنواره ها را برای حرمت به خدایان و الهگان نیز رواج دادند... در جشن های بزرگ مسابقه های متعدد به افتخار خدایان منظور می شد. از آن جمله بود رقابت های ورزش که همه یونانیان می توانستند در آنها شرکت کنند. نخستین مسابقات ورزشی در جشنواره المپیک در سال ۷۷۶ ق.م برگزار شد و از آن پس هر چهار سال یکبار برای بزرگداشت زئوس ترتیب یافت.^(۲۰)

اشیگل فوگل نیز مثل سایر متفکران و فلاسفه مغرب زمین، افلاطون و ارسطو را از بانیان فلسفه منحرف غرب می داند و در شرح آن می گوید:

«تمدن یونان باستان شالوده فرهنگ غربی را فراهم آورد. سقراط و افلاطون و ارسطو ستون فلسفه غربی را بالا آوردند.»^(۲۱)

ادامه دارد...

پی نوشت ها:

- ۱- پیرگرمال، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ت احمد بهمنش /، ۳۷۴،
- ۲- همان /، ۳۶۳،
- ۳- همان /، ۸۴۱.
- ۴- افلاطون، مهمانی، ش، ۱۸۱،
- ۵- ارسطو، اصول حکومت آتن /، ۲۲۰.
- ۶- ویل دورانت، یونان باستان /، ۴۱۴.
- ۷- افلاطون، تیمائوس، ش ۴۱.
- ۸- افلاطون، تیمائوس، ش، ۲۷،
- ۹- همان، ش ۴۷.
- ۱۰- هرودت، تاریخ هرودت /، ۲۱۵،
- ۱۱- افلاطون، آلكیپادس دوم، ش ۱۴۷.
- ۱۲- ویل دورانت، تاریخ تمدن ۲ /، ۲۱۵،
- ۱۳- ویل دورانت، تاریخ تمدن ۲ /، ۲۱۵،
- ۱۴- همان ۲ /، ۲۱۷،
- ۱۵- همان ۲ /، ۲۲۳،
- ۱۶- هنری لوکاس، تاریخ تمدن، ت عبدالحسین آذرنگ ۱ /، ۲۷۹،
- ۱۷- اشپیل فوگل تاریخ تمدن، ت محمد حسین آریا ۱ /، ۱۳۳،
- ۱۸- همان.
- ۱۹- اشپیل فوگل، تاریخ تمدن، ت محمد حسین آریا /، ۱۳۴،
- ۲۰- همان.
- ۲۱- همان ۱ /، ۱۳۸.

اشاره:

عشق مرد به مرد در طول تاریخ از دیدگاه های مختلف با اسم ها و اصطلاحات مختلفی مطرح شده است. در متون عرفانی از این امر با اصطلاحاتی چون شاهدبازی، جمال پرستی، نظربازی و نظایر آن یاد کرده اند، شاهد از اصطلاحات ویژه ی صوفیان است که بر مردم زیباروی اطلاق می نموده اند بدان مناسبت که گواه قدرت و لطف صنع آفریدگار جهانند و به معنی مطلق زیبا اعم از ذی روح و غیر ذی روح استعمال کرده اند.

حافظ با احترام از نظربازی سخن گفته و آن را علم نظر خوانده است:

در نظر بازی ما بی خبران حیرانند من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند

خوانندگان عزیز با مطالعه ی این مقاله و مقاله های آینده با منشأ شاهدبازی و شخصیت هایی که در این وادی بوده اند آشنا خواهند شد.

شاهد بازی در ادبیات فارسی (دوره ی غزنویان) (قسمت اول)

«دکتر سیروس شمیسا»

دوره ی غزنویان

غزنویان ترک نژاد بودند و لذا بدیهی است که لواط نزد ایشان مرسوم بوده است. در این مورد مشهورترین سند، عشق سلطان محمود غزنوی به غلام ترکش ایاز است. ابوالنجم ایاز بن اویماق (متوفی ۴۴۹) غلام ترک سلطان محمود بود و سپس مرتبه ی امیری یافت. بعد از درگذشت محمود (۴۲۱ هـ.ق) در دوره ی سلطنت پسر اولش محمد از دربار گریخت و به نزد پسر دیگر سلطان محمود، مسعود در نیشابور رفت و در زمان سلطنت مسعود به حکومت مکران و قصدار رسید. مسلماً عشق سلطان محمود به ایاز جنبه ی زمینی و جسمانی داشته است، اما عرفا آن را به عشقی پاک و آسمانی تأویل کردند که در جای خود اشاره خواهیم کرد. یکی از داستان های شیرین و معروف در این باب، حکایتی است که در چهار مقاله ی نظامی عروضی آمده است. داستان نظامی هر چند جنبه ی زمینی این عشق را نشان می دهد در ضمن می کوشد تا بدان جنبه ی معنوی هم بدهد. بر طبق این حکایت سلطان محمود شبی در حالت مستی دستور می دهد که ایاز زلف بلند خود را کوتاه کند و ایاز چنین می کند. سلطان محمود صبح بعد از به هوش آمدن سخت از دستوری که داده بود نادم و خشمگین می شود و هیچکس جرأت سخن گفتن با او را نداشته است. اطرافیان چاره ای می اندیشند و عنصری ملک

الشعراى دربار را راضى مى کنند تا با سرودن شعری در این واقعه، سلطان محمود را به حال طبيعى بازگردانند. و اینک روایت مختصر شده ی آن از زبان نظامی عروضی که به نثری بسیار فصیح و شورانگیز واقعه را گزارش کرده است:

زلف ایاز

«عشقی که سلطان یمین الدوله محمود را بر ایاز ترک بوده است معروف است و مشهور. آورده اند که سخت نیکو صورت نبود، لیکن سبز چهره ای شیرین بوده است، متناسب اعضا و خوش حرکات و خردمند و آهسته. سلطان یمین الدوله مردی دیندار و متقی بود و با عشق ایاز بسیار کشتی گرفتگی تا از شارع شرع و منهاج حریت قدمی عدول نکرد. شبی در مجلس عشرت - بعد از آنکه شراب در او اثر کرده بود و عشق در او عمل نموده - به زلف ایاز نگریست. عنبری دید بر روی ماه غلتان، سنبلی دید بر چهره ی آفتاب پیچان، حلقه حلقه چون زره، بند بند چون زنجیر. عشق عنان خویشتن داری از دست صبر او بر بود، مُحْتَسَبِ اَمْنًا و صَدَقْنَا [= ایمان آوردیم و تصدیق کردیم] سر از گریبان شرع بر آورد و در برابر سلطان یمین الدوله بایستاد و گفت هان محمود! عشق را با فسق میامیز و حق را با باطل ممزوج مکن که بدین زلت ولایت عشق بر تو بشورد و چون پدر خویش از بهشت عشق بیوفتی. سمع اقبالش در غایت شنوایی بود، این قضیت مسموع افتاد. ترسید که سپاه صبر بر او با لشکر زلفین ایاز بر نیاید، کارد برکشید و به دست ایاز داد که بگیر و زلفین خویش را ببر. ایاز خدمت کرد و کارد از دست او بستد و گفت از کجا ببرم؟ گفت از نیمه. ایاز زلف دو تو کرد و تقدیر بگرفت [تا کرد و اندازه گرفت] و فرمان به جای آورد و هر دو سر زلف خویش را پیش محمود نهاد. محمود زر و جواهر خواست و افزون از رسم معهود و عادت ایاز را بخشش کرد و از غایت مستی در خواب رفت. و چون نسیم سحرگاهی بر او ورزید بر تخت پادشاهی از خواب در آمد، آنچه کرده بود یادش آمد، ایاز را بخواند و آن زلفین بریده بدید. سپاه پشیمانی بر دل او تاختن آورد. می خفت و می خاست و از مقربان و مرتبان کس را زهره ی آن نبود که پرسیدی که سبب چیست؟ تا آخر کار حاجب علی قریب که حاجب بزرگ او بود روی به عنصری کرد و گفت: پیش سلطان درشو و خویشتن را بدو نمای و طریقی بکن که سلطان خوش طبع گردد. عنصری فرمان حاجب بزرگ به جای آورد و پیش سلطان شد و خدمت کرد. سلطان یمین الدوله سر بر آورد و گفت ای عنصری! این ساعت

از تو می اندیشیدم، می بینی که چه افتاده است ما را؟ در این معنی چیزی بگویی که لایق حال باشد. عنصری خدمت کرد و بر بدیهه گفت:

کی عیب سر زلف بت از کاستن است چه جای به غم نشستن و خاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدوله محمود را با این دو بیت بیغایت خوش افتاد. بفرمود تا جواهر بیاوردند و سه بار دهان او پر از جواهر کرد و مطربان را پیش خواست و آن روز تا به شب بدین دوبیتی شراب خورده و آن داهیه دو بیت از پیش او برخاست و عظیم خوش طبع گشت والسلام»^(۱)

منوچهری که با ایاز هم عصر است به «زلف یار» اشاره کرده است، در قصیده ی معروف به مطلع:

نوروز درآمد ای منوچهری با لاله ی لعل و با گل خمی

گوید:

هدهد چو کنیزکی است دوشیزه با زلف ایاز و دیده ی فخری^(۲)

داستان عشق محمود به ایاز هم به لحاظ عشق زمینی و هم عشق عرفانی در ادبیات فارسی انعکاس وسیعی یافته است. حافظ گوید:

بار مجنون و خم طره ی لیلی رخساره ی محمود و کف پای ایاز است

از تفاسیر عرفانی مربوط به این عشق از همه معروف تر تفسیر مولانا در مثنوی است که بعدها بدان اشاره خواهم کرد.

در اینجا تفسیر سعدی در بوستان را که عشق محمود را به خوی ایاز دانسته است نه روی او، نقل می کنیم:

یکی خُرده بر شاه غزنین گرفت که حُسنی ندارد ایاز ای شگرف

گلی را که نه رنگ باشد نه بوی غریب است سودای بلبل بر او!

به محمود گفت این حکایت کسی بیچید از اندیشه بر خود بسی

که عشق من ای خواجه بر خوی اوست نه بر قد و بالای نیکوی اوست



شَنیدم که در تنگنایی شتر	بیفتاد و بشکست صندوق دُر
به یغما ملک آستین برفشاند	وز آنجا به تعجیل مرکب براند
سواران پی دُر و مرجان شدند	ز سلطان به یغما، پریشان شدند
نماند از وُشاقان گردن فراز	کسی در قفای ملک جز ایاز
نگه کرد کای دلبر پیچ پیچ	ز یغما چه آورده ای؟ گفت هیچ
من اندر قفای تو می تاختم	ز خدمت به نعمت نپرداختم ^(۳)

در باب پنجم گلستان هم شبیه به این می گوید:

«حسن میمندی را گفتند سلطان محمود چندین بنده ی صاحب جمال دارد که هر یکی بدیع جهانی اند، چون است که با هیچ یک از ایشان میل و محبتی ندارد چنانکه با ایاز که زیادت حُسنی ندارد؟ گفت هر چه در دل فرو آید در دیده نکو نماید.»^(۴)

چنانکه ملاحظه می شود برای قلمداد کردن این عشق به صورت عشق روحانی هم نظامی عروضی و هم سعدی گفته اند که ایاز زیبا نبود و لذا محمود (که به دینداری معروف بود و به او سلطان غازی می گفتند) بیشتر شیفته ی خوی او بود و امثال این نکته است که زمینه را برای تفاسیر عارفان آماده کرده بود. اما ظاهراً این مطلب صحیح نیست و ایاز زیبا بوده است. فرخی سیستانی در قصیده ای در مدح امیر ایاز اویماق هم به دلاوری او اشاره کرده است و هم به زیبایی او به نحوی که اگر زنان او را ببینند شوهران خود را رها می کنند و هم به عشق شاه به او اشاره کرده است و تصریح کرده است که عشق شاه به او به سبب زیبایی (و رشادت) اوست:

امیر جنگجوی ایاز اویماق	دل و بازوی خسرو روز پیکار
سواری کز در میدان درآید	به حیرت درفتد دل های نظار
یکی گوید که آن سروی است بر کوه	دگر گوید گلی تازه است بر بار

زنان پارسا از شوی گردند
 به کایین دیدن او را خریدار
 نه بر خیره بدو دل داد محمود
 دل محمود را بازی مپنندار
 جز او در پیش سلطان نیز کس بود
 جز او سلطان غلامان داشت بسیار
 اگر چون میر، یک تن بود از ایشان
 نه چندان بد مر او را گرم بازار^(۵)

و سپس به توجه سلطان مسعود به او اشاره می کند:

خداوند جهان مسعود محمود
 که او را زر همی بخشد به خروار
 جز او را از همه میران که را داد
 به یک بخشش چهل خروار دینار

بیت آخر قصیده جالب است چون نشان می دهد که ایاز دشمنان بسیار داشته است:

جهان از بدسگالانش تهی کن چنان کز شیخک^(۶) بی شرم طرار

شاعران دیگر آن دوره هم ایاز را مدح کرده اند. غضایری رازی به دستور سلطان محمود، ایاز را مدح و صله ی گرانی دریافت کرده بود، چنانکه خود گوید:

مرا دو بیت بفرمود شهریار جهان بر آن صنوبر عنبر عذار مشکین خال
 دو بدره زر بفرستاد و دو هزار درم به رغم حاسد و تیمار بدسگال نکال^(۷)

سلطان محمود اساساً مردی غلامباره بود و جز ایاز غلامان خو بروی بسیار داشت. در «حیب السیر» آمده است که وقتی فضل بن احمد وصف غلامی را در یکی از شهرهای ترکستان شنید، کسی را مخفیانه به آنجا فرستاد و او را خرید و در لباس زنانه به غزنین آورد. اما سلطان محمود به نحوی از قضیه خبردار شد و غلام را از وزیرش خواست و چون وزیر انکار کرد سلطان به مصادره ی اموال او دستور داد.

معشوق لشکری یا لعبت سپاهی

در دوره ی غزنویان که آغاز تسلط ترکان در تاریخ است معمولاً معشوق مذکر، ترکان لشکری هستند. از این رو بعداً صفات ایشان چون عربده جویی، بی وفایی، جفاکاری، سست پیمانی، خونریزی و ظلم جزو مختصات معشوق شعر فارسی می شود. حتی مشخصات جسمی ایشان چون چشم تنگ، کمر باریک، قد بلند، زلف برتافته نیز بعدها از مختصات معشوق شعر فارسی می شود. اینکه در شعر فارسی نگاه معشوق تیر و ابروی او کمان و زلفش کمند است به این سبب است که این معاشیق ترک (از این رو ترک در ادبیات فارسی مجازاً به معنی معشوق و زیبا هم است) عمدتاً نظامی بوده اند و ایاز هم در اصل از امیران سپاه است. در دیوان فرخی سیستانی مکرراً اشعاری در مدح این معشوقکان نظامی آمده است. از اشعار زیر معلوم می شود که شاعر عاشق سرهنگی بوده است!

چه باشد ار به سلامت نباشد این دل تنگ	مرا سلامت روی تو باد ای سرهنگ
چنانکه آینه ی زنگ خورده اند اندر زنگ	دل به عشق تو در سختی و عنا خو کرد
به اشک من دل تو نرم گردد ای سرهنگ ^(۸)	از این گریستن آنست امید من که مگر

*

چنگ برگیر و بنه درقه و شمشیر از چنگ	برکش ای ترک و به یک سو فکن این جامه ی جنگ
زلف مشکین تو پرگرد شود ای سرهنگ	به مصاف اندر کم گرد که از گرد سپاه
که رخ روشن تو زیر زره گیرد زنگ	رخ روشن را زیر زره ی خود پیوش
تیر مزگان تو دل دوزتر از تیر خدنگ ^(۹)	ای مژه تیر و کمان ابرو تیرت به چه کار

از ابیات زیر معلوم می شود که گروهان معشوق شاعر که لشکری است از شهر بیرون رفته است:

زان شد به پیش چشم من امروز چون پری	یاری گزیدم از همه گیتی پری نژاد
هرگز مباد کس که دهد دل به لشکری ^(۱۰)	لشکر برفت و آن بت لشکرشکن برفت

*

دی ز لشکرگه آمد آن دلبر	صدره سبز باز کرد از بر
راست گفתי بر آمد اندر باغ	سوسنی از میان سیسنبهر
گرد لشکر فرو فشاند همی	زان سمن زلفکان لاله سپر
راست گفתי که بر گذرگه باد	نافه ها را همی گشاید سر
باد، زلف سیاه او برداشت	تاب او باز کرد یک ز دگر
چون مرا دید پیش من بگریخت	آن، سراپای سیم ساده پسر ^(۱۱)

نباید پنداشت که اینگونه اشعار فقط در دیوان فرخی سیستانی است، در دیوان دیگر شاعران این دوره هم به وفور از معشوق ترک لشکری سخن رفته است. چنانکه عنصری از لقب حکیم داشت و ملک الشعراى دربار محمود غزنوی بود گوید:

رامش افزایی کند وقتی که در مجلس بود لشکر آرایى کند روزی که در میدان بود^(۱۲)

پس معشوق ترک این دوره هم زیباست و هم جنگاور، چنانکه ایاز هم چنین بوده است و فرخی در مدح ایاز در آن قصیده ای که ابیاتی از آن را قبلاً نقل کردیم، در اشاره به خروج ایاز از غزنین از دربار محمد و پیوستن به مسعود در نیشابور گوید:

کجا گردد فراموش آنچه او کرد	ز بهر خدمت شاه جهاندار
میان لشکر عاصی نگه داشت	وفا و عهد آن خورشید احرار
به روز روشن از غزنین برون رفت	همی زد با جهانی تا شب تار
نماز شام را چندان نخواهید	که دشت از کشته شد با پشته هموار
گروهی را از آن شیران جنگی	بکشت و مابقی را داد زنهار
جز او هرگز که کرده ست این به گیتی	بخوان شهنامه و تاریخ و اخبار

به هر حال در بسیاری از تغزلات به این هر دو جنبه ی زیبایی و رشادت که منجر به پیروزی در دو میدان می شود اشاره شده است:

کمان کشی است بتم با دو گونه تیر بر او
وز آن دو گونه همی دل خلد به صلح و جنگ
به وقت صلح دل من خلد به تیر مژه
به وقت جنگ دل دشمنان به تیر خدنگ^(۱۳)

جالب این است که این ابیات معمولاً جزو تشبیب قصاید مدحی هستند که در حضور شاه و بزرگان در دربار قرائت می شده است و لذا می توان مطمئن بود که عشق مرد به مرد به هیچ وجه قبحی نداشته است. در این نوع اشعار فقط صحبت از عشق و عاشقی نیست بلکه شاعر آشکارا به مسائل جنسی مثلاً سرین سفید معشوق اشاره کرده و پس از وصف اینگونه مسائل به اسم شاه یا ممدوح خود تخلص کرده است:

دوست دارم کودک سیمین بر بیجاده دل
هر کجا ز ایشان یکی بینی مرا آنجا طلب
ای خوشا زین پیشتر کاندرا سرایم زین صفت
کودکان بودند سیمین سینه و زرین سلب
با سرین های سپید و گرد چون تل سمن
با میان های نزار و زار چون تار قصب
گر تهی شد زین بتان اکنون سرایم باک نیست
دل پرست از آفرین خسرو خسرو نسب^(۱۴)

این کودکان سپید سرین بسیار بودند و اکنون نیستند اشاره به وضع مالی خود می کند و به قول ادبا حسن طلب است. زیرا افراد متمول به راحتی در بازار برده فروشان کنیز و غلام می خریدند.

ای پسر جنگ بنه، بوسه بیار
این همه جنگ و درشتی به چه کار
تو چو من یار نیایی به جهان
من چو تو یابم هر روز هزار
من اگر خواهم از بخشش میر
کودکانی خرمی همچو نگار^(۱۵)

✱

ای پسر نیز^(۱۶) مرا سنگدل و تند مخوان
تندی و سنگدلی پیشه ی تست ای دل و جان
دوش باری چه سخن گفتم با تو صنما
که چنان تنگدل و تافته دل گشتی از آن
تو غلام منی و خواجه خداوند من است
توان با تو سخن گفتن و با خواجه توان^(۱۷)

به کنیز و غلام اموال ناطق می گفتند (در مقابل صامت که زر و نقره و وسایل بود) و حق داشتند که هر کاری که دلشان می خواهد با اموال خود انجام دهند. خرید و فروش برده به حدی رواج داشت که در فقه اسلامی احکامی دارد. در فقه هم در مورد مجامعت با کنیز و فرزندان شدن از او وارث او قواعد و قوانینی مطرح شده است و هم در مورد مجامعت با غلامان که بعداً اشاره خواهیم کرد.

باری با توجه به اینکه قالب شعری رایج در دوره ی غزنویان قصیده بود (که به آغاز آن تغزل می گویند)، ادبا یکی از مختصات تغزل قصیده را سخن گفتن از معشوق مرد (معمولاً ترک سپاهی) ذکر کرده اند. جالب است که در ادوار بعد که غزل جای قصیده را گرفت باز رد پای همین معشوق مرد را می بینیم. در این غزل معروف حافظ:

پیرهن چاک و غزلخوان و صراحی دردست
نیمه شب دوش به بالین من آمد بنشست
سرفراگوش من آورد و به آواز حزین
گفت ای عاشق دیرینه ی من خوابت هست؟

معشوقی که نیمه شب آوازخوان و صراحی در دست و مست به خانه ی عاشق می آید مسلماً مرد است نه زن که در محیط شهرهای قرون وسطایی حتی غروب هم نمی توانسته است در معابر به راحتی آمد و شد کند. برخی از صفات و مشخصات این معشوق ترک نظامی - چه معنوی مثلاً بدخویی و پرخاشگری و چه جسمی مثلاً زلف تابدار مجعد - که در تغزل قصاید دیده می شود بعدها در غزل هم دیده می شود. منتها در غزل لطیف تر و هنری تر شده است. و این هم دلیل دیگری است که غزل صورت تکامل یافته ی تغزل است.

ادامه دارد...

پی نوشت ها:

- ۱- چهارمقاله، نظامی عروضی، مصحح دکتر محمد معین، ابن سینا، چاپ ششم، ۱۳۴۱، ص ۵۵،
- ۲- دیوان، مصحح دکتر دبیر سیاقی / ۱۰۸،
- ۳- بوستان، مصحح دکتر یوسفی / ۹۲،
- ۴- گلستان، مصحح دکتر یوسفی / ۱۳۳،
- ۵- دیوان، مصحح دکتر دبیر سیاقی / ۱۶۲،
- ۶- در یکی از نسخ «دلکک» است.
- ۷- دیوان عنصری، مصحح دکتر دبیر سیاقی / ۱۶۵،
- ۸- دیوان فرخی / ۲۰۸،
- ۹- همان / ۲۰۴،
- ۱۰- فرخی / ۲۰۸ (به دقتی هم منسوب است).
- ۱۱- فرخی / ۱۰۰،
- ۱۲- دیوان عنصری / ۲۷،
- ۱۳- دیوان فرخی / ۲۱۲،
- ۱۴- دیوان فرخی / ۴،
- ۱۵- همان / ۱۰۴.
- ۱۶- نیز در جملات منفی به معنی «دیگر» است.
- ۱۷- دیوان فرخی / ۳۲۱.



یونانیت در تمدن اسلامی / تبارشناسی فکرت فلسفی در مقال مسلمین

«دکتر امیر حسین امیر ابراهیمی»

فرادهش فلسفی یونانی در طول سه سده از طریق ترجمه و انتقال شفاهی به عالم اسلامی راه یافت.

رسوخ و صیورورت طور وجودی این منظومه ی فرهنگی در جهان مسلمین به واسطه ی ذهنیت ما بعدالطبیعی منشیان و موالیان مأمون، واثق و معتصم عباسی و خوانش هوده انگارانه و پراگماتیک منشیان و موالیان مأمون، واثق و معتصم عباسی و خوانش هوده انگارانه و پراگماتیک خلفای عباسی در مواجهه با خیزش شعوبیه و کوشش ایشان جهت تدارک یک دستگاه ایدئولوژیک دولتی (Etat'd ideologigue appariage) در تقابل با امامان شیعه (علیهم السلام) تحکیم گردید. در این میان طبقه ی جدیدی از دانشوران و دینکاران پدید آمدند که نقطه ی عزیمت شان قرآن و سنت نبوی بود ولی به تدریج از ما بعدالطبیعه ی یونانی متأثر شده و مضامین آن جهان نگری را بر سنت دینی اعمال کردند.

میراث متافیزیک هلنیتی از طریق پنج زبان عربی، پهلوی، سریانی، لاتینی و یونانی به جهان اسلامی راه یافت. بنا به گزارش ابن ندیم، خالد بن یزید حاکم مصر در دوران امویان که شیفته ی فلسفه ی یونانی شده بود، برخی از دانشوران اسکندرانی را تشویق به نقل پاره ای از آثار قبلی و یونانی در طب و علوم طبیعی نمود.^(۱) پسانتر عمر بن عبدالعزیز خلیفه ی اموی کتابی را در فلسفه ی طب به مترجمان سفارش داد. اما آنچه که، قفل اسطوره ی ارسطو را بر در احسن الملل آویخت تشکیل بیت الحکمه در عصر حکومت مأمون عباسی بود. نخستین مترجمان بیت الحکمه اصطفان قدیم و ابن بطریق بودند.

نیز در نسل بعدی این دانشوران یونانی مآب می توان به یوحنا بن ماسویه، حنین بن اسحاق صائبی، اسحاق بن حنین و ابوبشر متی بن یونس اشاره کرد. «مسیحیان نسطوری در خدمت ایدئولوژی عباسی».

در این مقال می باید به این نکته ی کانونی توجه داشت که منظومه ی یونانی محمول به جهان اسلامی بیش و پیش از آنکه صرف فراداد فنون و علوم غیردینی به زیست مسلمین باشد، در حکم ناقل فلسفه و جهان بینی عقل بنیادی به شمار می آمد که اساس فکرت منقطع از معارف و حیانی دینی که طریقت نظروری و کنایش هلنیستی را تعلیم می داد. اساساً یونانیان منکر وجود خداوند در معنایی توحیدی عددی و آحادی کلمه و اصالت الوهیت (Theocentrisme) و قائل به اصالت عالم ناسوت (Cosmocentrisme) می بوده اند. بنابراین حدنمائی کنش انسانی در نظرگاه ایشان تمایزی درونذات

میان سعادت گیتیانه (oudemonia) و نیل به ملکوت می بوده است. از این رو عقل مداری (Logocentrisme) یونانی یکسره از هرگونه تقدیمی (sacralisation) تهی به نظر می رسد.

بنابراین یونانیان چون دو قوم هند و اروپایی دیگر که به عناصر بنیادین جهان نگری (weltanschauungen) این اقوام باورمند بوده باشد هرگونه آخرت نگری و غیب انگاری را منکر است گر چه حجابی از حقیقت را در همین گیتی باور دارد که کشف آن حجاب (Alethia) به واسطه ی تجلی لوگوس مقام و رواق تفکر است که علاوه بر انتولوژی [بحث از هستی]، خود را در کسوت اخلاق (ethique) و سیاست (politique) نیز متبلور می کند.

به دیگر سخن وحدت نظر (theorie) و عمل (praxis) به نزد یونان با نظر به سیاست مبتنی بر دولت شهر (polis) و جهان شهر (cosmopolis) و با کمال جهان شهری گروهی (Cosmopolitisme) به فهم در می آید. باری آنچه که می توان آن را فرادهدش اسکولاستیک یا مدرسی گری اسلامی نامید سخت وابسته به سنت یونانی و البته ما بعد الطبیعه ی سه اقنوم (احد، عقل کلی و نفس) نوافلاطونی است.^(۲)

نخستین فیلسوف در جهان اسلامی الکندی است. وی در کوفه یا بصره زاده شد و تبار به قبیله ی الکنده می برد. این عروبت کندی قابل التفات است چرا که برجسته ترین فیلسوفان مسلمان چون فارابی یا ابن سینا نیز رازی و بیرونی جملگی ایرانی و اغلب خراسانی می بوده اند.

کندی به خانواده ای از آریستوکراسی عباسی تعلق می داشته که پدرش در عصر مأمون عباسی عهده دار فرمانداری کوفه می بوده است. به گزارش ابن ابی اُصیعه، کندی رسالاتی را از یونان به عربی ترجمه کرده است که با پژوهش های امروزین خاورشناسان چون آلبیوناگی درباره ی شمارگان آثار کندی نمی توان نقل قول پیشین را معتبر دانست.^(۳)

امروز ترجمه ی لاتینی رساله ی کندی در باب عقل را در اختیار داریم؛ کندی چنین می نویسد:

«به انگار فلاسفه ی یونان قدیم [نوافلاطونیان مکتب اسکندرانی به واقع و نه افلاطون و

ارسطو] عقل بر چهارگونه است: نخست عقلی که پیوسته به فعالیت است؛ دوم گونه ای که به

حیز بالقوه وجود دارد؛ سه دیگر عقلی که در نفس کلی از قوه به فعل در می آید و در نهایت

عقلی که می توان آن را با قوه ی استدلالی یکی انگاشت.»

این تقسیم البته به ارسطو نسبت داده شده که البته مجهول است. ارسطو از نوس پوئه تیکوس (poietikos nous) یعنی عقل فعال و نوس اپیکتتوس (epiktetos nous) یعنی عقل مکتسب سخن می گوید که کندی با عدم فهم ارسطوی اصیل و خوانش نوافلاطونی متأخر از اوبابی از سرء فاهمه را می گشاید که به فلسفه ی اسلامی شهرت می یابد. پس از کندی با منظومه ی فلسفی فارابی مواجهیم که اگر کندی را ناقل و شارح بدانیم می باید او را لئوسس قلمداد کنیم؛ ولی اینکه فارابی دقیقاً مؤسس چیست و چه نظامی از فکرت را باز نمود و به سپهر تاریخ اندیشه در آورده است به انگار مؤلف سخت مورد مناقشه است.

فارابی فراگرد اندیشیدن خود را با نظریه ی معرفت (gnoseologie) می آغازد: نخست تحصیل معرفت به مثابه تشبه به عالم برونذاتی؛ قوه ی ادراک؛ توهم به مثابه نخستین منزل معرفت؛ تصور چونان قوه ی جاذبه ی شیء برونذاتی و کوشش برای اتحاد با صورت معقول شیء به نزد مدرک.

نخستین مستنده ی صادر از اله صانع عبارت است از عقل کلی واهب الصور که نیل بدان عین سعادت است. و مسیر این نیل از معرفت به سیاست یعنی امکان سامان به فضیلت در رواق حیات مدنی آدمی می باشد. با مطالعه در آفاق جهان چنین آشکار می شود که هستندگان طبیعی با یکدیگر تضاد دارند؛ هر یک درصدد از میان بردن دیگری است. هنگامی که باشنده ای هستی می یابد، طبیعت به او وسیله ی حفظ موجودیت و به دور راندن آنچه را که مخالف بقاء اوست عطا کند؛ ولی همچنین به او این قابلیت را می بخشد که ضد خود را از پا درآورده و آن را به صورت چیزی قابل جذب در نوع خود مبدل سازد و البته باشندگان دیگر را به خدمت خود گیرد تا بدین طریق دوران زیستن خود را هر چه طولانی تر نماید و چنان است که در این گیتی هر یک از هستندگان در دیگران جز طعمه ای برای تغذیه ی خویشان نمی یابند و بهره وری تمام عیار از حق زیستن را منحصر به شخص شخیص خود می داند. این همه از غریزه ی زیستن و ضرورت های برخاسته از آن نتیجه می شود و البته نظریه ی تولد ذاتی بنیاد آن نگاه است.

بنابراین عرصه ی عینی عالم حیاتی چنانکه از سیر آفاقی مدارک بر می آید نزاعی مستمر است.

تسلط بر غیر غایت این دار تراحم جلوه می کند؛ نتیجه ی این وضع چنین است که اگر در طبیعت هستندگان باشند که دلیلی برای چنین نزاعی نداشته باشند، کسانی که فاعل مختارند و بهره ور از ملکه ی تعقل و ادراک می باید از ایشان برای

پیروزی در این پیکار جهانروای کیهانی استفاده کنند؛ و اینکه تمدن‌ها و ملل می‌باید پیوسته در حال رقابت و آشوبناکی به سر برند و نظم و ترتیب نگاه ندارند ریشه در همان اصل طبیعی دارد. بنابراین سعادت قرین تمدنی خواهد بود که نیرومندتر باشد و قهر خود را بر عالم حیاتی اعمال نماید.

بدین وصف اگر تمدن را در بسیط‌ترین تعریف ممکن محصول منطقی همکاری و همبستگی مردمانی همسرنوشت بدانیم که با التزام به غیر خویشکاری خود را تشحیذ می‌کنند، علت این تشریک مساعی را در چه امری می‌توان تشخیص داد؟ تشریک مساعی در واقع چیزی نیست جز واقعیت عینی اجتماع انسانی که بر محور امنیت، رفاه، خوشگذرانی و افتخار دوران می‌کند. گرچه آنچه آمد واقعیاتی از سیورورت طور وجودی آدمی را آشکار می‌سازد ولی راستی این است که فارابی با توییعی در باب فلسفه در مفهوم فن اندیشیدن در باب وحدت نظر و عمل راه چیرگی و فراگذشتن از طباع و صفات قهرآلود مزبور را نه در نفی آنها که در حاکمیت تعقل فلسفی بر جامعه می‌داند. بخش مهمی از این تنگناها ناشی از استمرار توهم و تخیل در کالبد نمادین جمعی حیات آدمیان است که ایشان را آماده به اعمال منافی خود می‌کند. پیامبران در نگاه فارابی گروهی از مردمان اند که با شرف حیثیت قوه‌ی خیال و مثال خویش به واقعیاتی از حقایق عقل فعال نائل شده و آن مقولات را در زبان اساطیر و روایات عامه فهم و مرتبط با خمیر ناپوروده‌ی خیال منش توده‌ها بیان می‌کنند؛ حاصل آمیختن سره به ناسره در ذهنیت همگانی است که همواره شمارگان زیادی از آدمیان را در تقابل با عقل و رهاوردهای به راستی عقلانی می‌نهد. در این وضع فیلسوف از باب خدعه نبوت و معارف به اصطلاح نبوی را می‌پذیرد و کوشش را بر پایه‌ی وحدت عقل و دین البته با نظارت عالی‌ی عقل می‌گذارند. حال پرسش این است که اگر صورت نوعی آن جهان‌نگری‌ای که از ترفندهای بیت‌الحکمه می‌آغازد و به تأسیس اساس عقل فلسفی خود بنیاد توسط ابونصر فارابی در جهان اسلامی ختم می‌شود را اجمالاً با ترکیب، فلسفه‌ی اسلامی بنامیم و فارابی را پدرخوانده‌ی معنوی آن فرادش بخوانیم آنگاه چگونه می‌توانیم تضادی را که فارابی در رساله الحروف [که قطعه‌هایی از آن نقل کردید] میان عقل فلسفی خویشکار (autohome) و وحی نبوی قائل می‌شود را حل کنیم و اگر چون مؤسس فلسفه‌ی اسلامی به خود بنیاد انگاری عقل فلسفی و تز تولد ذاتی شد نائل شدیم کماکان خود را در مآثر و امانی اسلامی می‌یابیم که نیاز به دفاع از آن منظومه را در آئین و دبستان فکری خویش قائل باشیم؟^(۴)

فارابی نه مؤسس فلسفه ی اسلامی بل احیاگر تفکر یونانی خصوصاً اصالت کیهان سیاسی (cosmopoliticite) افلاطونی در سپهر آغازین قرون وسطا و سیطره ارسطو و مشاء بر این زیست زمان است.

پی نوشت ها:

۱. brocketman ,gesohichte des litterature .(arabischen)
۲. suter ,die mathematiker and astronomen.
۳. albino naggy ,die philosophischen abhandlungen das ja qub ben Ishaq Al-Kindi zum ersten male Herausgeben.
۴. M.Steinschneider Al-Farabi ,des arabischen philosophen Leben and schrigten.
رسالة الحروف، ابونصر فارابی، تصحیح محسن مهدنی، بیروت، ۱۹۹۴.

اشاره:

وحی یکی از مهم ترین مبانی دین اسلام است و فلسفه که در جهت مقابله و تخریب دین اسلام در میان مسلمانان مطرح شده است به طرق مختلف به تخریب دین پرداخته است. نویسندگانی فاضل ما در این مقاله ابتدا مبانی هستی شناسی وحی در فلسفه را مطرح و آن را عالمانه نقد نموده سپس به ماهیت فلسفی وحی از دیدگاه بعضی از فلاسفه را تبیین و آن را نقد فرموده است. ما این مقاله را در دو بخش تقدیم خوانندگان نموده و از مخاطبان عزیز نورالصادق تقاضا می شود این مقاله علمی را با دقت بیشتری پیگیری نمایند.

تضعیف وحی با فلسفه (۱)

«استاد کریم زارع»

مقدمه

وحی یکی از مهم ترین مبانی دین اسلام است و فلسفه که در جهت مقابله و تخریب دین اسلام در میان مسلمانان مطرح

شده است به دو طریق به تخریب دین پرداخته است:

۱. تحریف معانی آیات الهی با تحمیل نظریات فلسفه بر قرآن که نمونه ای از آن در مقاله «آسیب شناسی تفسیر فلسفی»

ارائه شده است.^(۱)

۲. تخریب وحی از طریق تبیین انحرافی ساختار وحی، به صورتی که فرشته وحی انکار شده و وحی تجربه باطنی نبی

محسوب شده و حالات درونی نبی بر وحی اثر گذاشته است و سیاره ها (افلاک)، ماه و خورشید در امر وحی دخالت دارند.

در فلسفه، رؤیت فرشته وحی به نام جبرئیل، حکایت قوه خیالی نبی از حقیقت وجود عقل فعال است و به این ترتیب

وجود فرشته وحی انکار شده و به عقل فعال، عنوان جبرئیل داده می شود.

در فلسفه، گیرنده وحی قوه عاقله نبی است که به علت استعداد ذاتی و تکامل وجودی به مرتبه ای می رسد که می تواند

به «عقل فعال» متصل گردد و معارف را از آن دریافت نماید.

برخی فلاسفه غربی هم معتقدند وحی، تجربه‌ی باطنی و درونی نبی است و نبی خود فاعل و قابل وحی است و در آن موضوعیت دارد، پس وحی ساخته‌ی شخص نبی بوده و در میان اصناف مختلف بشری تحقق می‌یابد.

در این مقاله با توجه به مبانی مهم نظری فلسفه، نظریات مهم و معروف فلاسفه در تبیین وحی بررسی شده و انحرافات فکری هر یک آنها در تخریب ساختار وحی مشخص می‌شود.

مبانی هستی‌شناسی وحی در فلسفه

در فلسفه هستی به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می‌شود و اصل علیت و لوازم آن، رابطه این دو را شکل می‌دهد. نظام صدور کثیر از واحد با تکیه بر قاعده الواحد، نظامی طولی است. عقل اول، صادر نخستین است که او و موجودات مادونش با ملاحظه حیثیت‌های متفاوت، سبب پیدایش کثرت از واحد می‌باشند. نظام عقول طولی تا عقل دهم یا عقل فعال پیش می‌رود و در تبیین وحی نیز به کار می‌رود.^(۲)

مراتب و مراحل عقل نظری

۱- مرتبه اول «عقل هیولانی» است، تمام فلاسفه اسلامی نظری مشترک دارند و معتقدند انسان، در این مرتبه تنها استعداد کسب معقولات را دارد. عقل هیولانی، قوه محض است.

۲- از نظر فارابی، مرتبه دوم «عقل بالفعل» بوده و معقولات را از قوه به فعل می‌رساند و معقول بالفعل آدمی قرار می‌دهد، از این سینا به بعد، مرتبه دوم عقل نظری، «عقل بالملکه» نامیده می‌شود که انسان در این مرحله به معقولات نخستین دست می‌یابد.

۳- مرتبه سوم «**عقل بالفعل**» است. در این مرتبه شخص پس از دریافت معقولات نخستین، از طریق فکر یا حدس می تواند به علوم نظری و اکتسابی دست یابد.

۴- مرتبه چهارم «**عقل مستفاد**» است که از نظر فارابی و ملاصدرا، در این مرتبه انسان به «**عقل فعال**» متصل و با وی متحد می گردد.

ابن سینا منکر اتحاد عاقل و معقول است، این مرتبه را چیزی جز همان معارف افاضه شده از سوی «**عقل فعال**» نمی داند. بنابراین تفاوت «**عقل بالفعل**» با «**عقل مستفاد**» را اعتباری می داند و عقل مستفاد همان عقل بالفعل به اعتبار وجود صور افاضه شده است. عقل مستفاد، فعلیت محض و عقل مطلق به شمار می رود.^(۳)

کیفیت ادراک نفس

نفس فی حد ذاته واجد هیچ یک از صور معقول نیست؛ بلکه تنها قابل است و در ایجاد معقولات، محتاج فاعل می باشد. از آنجا که فاقد شیء، معطی شیء نیست، پس خود نفس، علت فاعلی صور معقول نخواهد بود؛ بلکه برای به فعلیت رسیدن، محتاج موجودی است که خود بالفعل، مدرک همه معقولات باشد. در فلسفه چینین موجودی را «**عقل فعال**» می نامند، که جوهری است عقلانی.

عقل انسانی با رؤیت صور مخیل و اقامه قیاسات و حدود، این استعداد را می یابد که صور معقول از عقل فعال به او افاضه گردد. در فلسفه، ادراک معقول بدون فرض موجودی عقلانی که مفیض معقولات باشد، غیرممکن است.^(۴)

«عقل دهم» یا «عقل فعال» حلقه ارتباط «عالم مادون» با «عالم مافوق» است. عقل فعال منشأ افاضه فلک

مادون قمر (ماه) بوده و محل خروج قوه فلک قمر (ماه) به فعلیت نیز می باشد؛ **عقل دهم مخزن و معدن علوم عقلی است.**

استعداد افراد در دریافت فیض عقل فعال متفاوت است، برخی از افراد از چنان استعداد بالایی برای دریافت این فیض برخوردارند که برای اتصال به عقل فعال نیاز به هیچ تفکر و استدلالی ندارند؛ بلکه با کمترین توجه و یا حتی بدون هیچ توجهی به عقل فعال متصل می گردند و معارف را از وی دریافت می کنند. این نحوه از اکتساب معارف را «حدس» یا «الهام» می نامند. در تبیین وحی، «عقل دهم» مورد توجه تمامی فلاسفه واقع شده است.^(۵)

اشکالات

- ۱- نظریات فلسفه بر طبق طبیعیات یونان قدیم پیش از مسیحیت بر می گردد که در حال حاضر بسیاری از نظریات آنها در طبیعیات تغییر یافته است و فاقد ارزش علمی محسوب می شوند.
- ۲- مراتب نفس در طول تاریخ تغییر یافته و در روانشناسی کنونی جایگاهی ندارد و نظریات علمی جدید روانشناسی و جامعه شناسی جایگزین آنها شده است.
- ۳- تغییرات نظریات فلسفه درباره نفس نشان می دهد که هنوز شناخت واقعی از نفس و مراتب آن به دست نیامده است و در آینده نظریات جدیدی ارائه خواهد شد و همین تغییرات اعتبار آن را کاهش می دهد.
- ۴ - اعتقاد به اینکه مخزن و معدن علوم عقلی، عقل فعال (عقل دهم) است از نظریات باطل فلسفه یونانی است که به جامعه اسلامی نفوذ کرده است. ابزارهای پیشرفته علمی مانند کامپیوتر و موبایل های هوشمند این نظریه را باطل می کنند.

۵ - تقسیم بندی عقل به عقل نظری و عقل عملی نادرست است چون دو نوع عقل وجود ندارد بلکه عقل یکی می باشد و معقولات هستند که ممکن است معقولی نظری و معقولی عملی باشد پس نسبت دادن تقسیم بندی معقولات به عقل در عرصه علوم امری ناپسند بوده و از ضعف های مهم فلسفه می باشد.

البته برای معقولات تقسیمات دیگری می توان در نظر گرفت که خارج از موضوع این مقاله است.

۶ - اعتقاد به اینکه عقل فعال حلقه ارتباط «عالم مادون» با «عالم مافوق» است از نظریات باطل فلسفه است این عقیده بر اساس ستاره شناسی قدیمی می باشد که زمین مرکز اصلی جهان است و سایر افلاک به دور زمین می چرخند.

۷ - اعتقاد به اینکه عقل فعال علوم را از فلک قمر یعنی ماه دریافت می کند یکی از عقاید باطل فلسفه می باشد که با علوم روز دنیا چنین عقیده ای مضحک می باشد.

۸ - مراتب و مراحل عقل نظری از نظریات باطلی می باشد که با تحقیقات روانشناسی روز دنیا در تضاد است در واقع نوع دیدگاه به انسان و نفس بسیار تغییر نموده است و اینگونه نظریات فلسفی کنار گذاشته شده اند.

ماهیت فلسفی وحی از دیدگاه فارابی

۱- نبی پس از رسیدن به مرحله عقل مستفاد، با عقل فعال متحد می شود و بین او و عقل فعال واسطه ای نیست؛ در نتیجه معارف از عقل فعال به او افاضه می شود. این افاضه همان وحی است.^(۶)

۲- رسیدن به مرتبه عقل مستفاد تنها در اختیار انبیاء نیست؛ بلکه فلاسفه نیز توان رسیدن به این مرحله را دارند و در نتیجه قادر خواهند بود معارف را بی واسطه از عقل فعال دریافت کنند؛ می گوید پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال

به عقل منفعل او افاضه می شود، حکیم، فیلسوف، خردمند و متعقل کامل است و به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به قوه متخیله اش افاضه می شود، نبی و مندر است از آینده و مخبر است از وقایع و امور جزئی موجود در حال.^(۷)

۳- کیفیت رؤیت فرشته وحی: گاهی معقولات متناسب با «عقل مستفاد» و «قوه عاقله» هستند و گاهی نیز امور جزئی حال، گذشته و آینده از عقل فعال به متخیله افاضه می شوند. متخیله نیز این صور معقول را به صور مخیل تبدیل می نماید و صورت های جزئی را نیز به صور مخیل دیگر یا به همان صورت اصلی خود تخیل می کند. صورت های تخیل شده به حس مشترک داده می شوند و پس از انطباع در لوح حس مشترک رؤیت می شوند.^(۸)

از آنجایی که قوه متخیله نبی بسیار نیرومند است، این حالت ممکن است در بیداری نیز رخ دهد. رؤیت صور غیبی در حالت بیداری و همچنین رؤیت فرشته وحی به همین کیفیت تبیین می شوند. **یعنی قوه متخیله نبی پس از اتصال به عقل فعال و دریافت حقایق از او، این حقایق و حیانی را به صور مناسب، محاکات و شبیه سازی می نماید و این صور مخیل پس از انطباع در حس مشترک رؤیت می شوند. بنابراین رؤیت فرشته وحی، محاکات متخیله نبی از حقیقت وجود عقلانی اوست.**^(۹)

مهم ترین اشکالات دیدگاه فارابی

- ۱- تبیین وحی از دیدگاه فارابی بسیار ناقص است و فلاسفه بعدی نظریات جدیدی جایگزین نظریات او ارائه می کنند.
- ۲- فارابی عقول عشره یونانی را قبول می کند و وحی را برطبق آن توضیح می دهد درحالیکه باطل بودن عقول عشره اثبات شده و مشخص می شود که تبیین فارابی درباره وحی اشتباه است.
- ۳- عقل دهم افاضه کننده وحی بیان شده است در حالیکه افاضه وحی از طرف خدای متعال است عقل دهم واسطه در افاضه وحی نیز نمی باشد.

۴- وقتی که افاضه وحی با عقل دهم باشد موجودی به نام فرشته وحی معنا ندارد برای همین فرشته ای به نام جبرئیل انکار می شود. برای همین ادعا می کنند که عقل دهم همان جبرئیل است که در واقع تحمیل نظریات فلسفه بر دین اسلام است.

حتی یک روایت که جبرئیل عقل دهم باشد در کلام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام) وجود ندارد.

۵- بر طبق نظر فارابی نفس نبی در دریافت وحی مؤثر است و بدون دخالت نفس نبی وحی تحقق نمی یابد.

۶- دیدگاه فارابی از نظر بسیاری از فلاسفه مثل ابن سینا، سهرودی و ملاصدرا مرود بوده و آنها نظریات جدیدی ارائه کرده اند.

۷- دیدگاه فارابی از نظر خود فلسفه هم دچار مشکل است، مثلاً تمایزی میان چگونگی دریافت کلیات با جزئیات و حیانی قائل می شود، منبع فیض را در هر دو حال واحد دانسته است و برای افاضه معارف و حیانی، منبعی غیر از عقل فعال را بر

نمی شمرد. از آنجا که **عقل فعال جزء عقول عالی است، علم تفصیلی به تمام جزئیات عالم را ندارد؛ علم عقول، کلی است نه جزئی.**

وجود همین اشکال، باعث شد تا ابن سینا، منبع فیض متفاوتی برای علوم جزئی مطرح کند بداند تا شاید بتواند این اشکال را برطرف کند.

۸- فارابی دریافت وحی را مختص نبی نمی داند و فلاسفه را هم لایق دریافت وحی معرفی می کند در حالیکه هیچ کدام از فلاسفه به نبوت نرسیده اند و ادعای نبوت برای ارسطو بر خلاف مطالب خود ارسطو بوده و خود ارسطو ادعای نبوت نکرده است.

ماهیت فلسفی وحی از دیدگاه ابن سینا

۱- ابن سینا مثل فارابی برای وحی، ماهیتی معرفتی قائل است و با تحلیل نظام ادراکی و کیفیت ادراک آدمی سعی می کند تبیین فلسفی از وحی بیان کند.

۲- تمام معارف قوه عاقله، افاضه عقل است، اکتساب همان تشدید استعداد نفس در جهت دریافت فیض عقل فعال است.

۳- اقسام استعداد:

۱. استعداد ناقص (محض) که قبل از تعلیم و اکتساب است.

۲. استعداد تام که پس از تعلیم، اکتساب و فکر و تأمل، استعداد شخص برای دریافت فیض عقل فعال به وسیله این

معدّات تام می شود و در نتیجه شخص به وسیله افاضه عقل فعال، به معلومات آگاه می شود.

۴- شرایط سه گانه نبی:

۱. شدت قوه حدس به حدی باشد که بدون نیاز به تفکر، معلومات را از عقل فعال دریافت کند.

۲. قوه متخیله به حدی قدرتمند باشد که علوم و معارف دریافت شده برای او تجسم یافته، تا حد مشاهده و استماع

تنزل یابد.

۳. شدت قوه متصرفه به گونه ای باشد که به واسطه آن در مواد و عناصر عالم دخل و تصرف نماید و معجزاتی جهت

اثبات صدق دعاوی خود بیاورد.^(۱۰)

۵- ابن سینا شرایط سه گانه را منحصر در انبیاء نمی داند و در نمط دهم کتاب اشارات، تفاوت چندانی بین عرفاء و

اولیاء و انبیاء قائل نمی شود.

۶ - «قوه حدس» شخص را از تفکر برای کسب معلومات بی نیاز می کند، این قوه در انسان ها دارای مراتبی است که پایین ترین مرتبه اش برای کسی است که هیچ بهره ای از حدس ندارد و در عالی ترین مرتبه، شخص استعداد کافی از نظر کمی و کیفی برای اتصال با عقل فعال و دریافت فیض دارد.^(۱۱)

بنابراین نبی پس از وصول به مرحله «عقل مستفاد»، به «عقل فعال» متصل می گردد و به علت برخورداری از شدت قوه حدس، معارفی که از جانب «عقل فعال» القاء می شود را دریافت می نماید...^(۱۲)

۷- پس تعریف وحی چنین است که وحی القای پنهانی معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبی است و این القاء از جنس فعل بوده و نفس نبی را منفعل می کند و در بیداری وحی و در خواب نفت نامیده می شود.

اما الوحی و الکرامات فانها داخله فی تأثیر النفسانی فی النفسانی اذ حقیقة الوحی هو الالتقاء الخفی من الأمر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشریة المستعدة لقبول مثل هذا الالتقاء إما فی حال اليقظة و یسمى الوحی و إما فی حال النوم و یسمى النفث فی الروع.^(۱۳)

۸- نفس فلکی القاگر جزئیات و حیانی

ابن سینا همچون فارابی، قوه گیرنده وحی را عقل عملی نبی می داند؛ قسمت اعظم گزاره های جزئی و حیانی را قضایایی تشکیل می دهند که مربوط به حوزه باید ها و نباید ها یا به عبارتی، رفتارهای آدمی است؛ پس نمی توان عقل نظری را دریافت کننده این علوم معرفی کرد؛ ابن سینا برخلاف فارابی، منبعی غیر از عقل فعال را برای افاضه جزئیات به نفس نبی معرفی می کند:

از آنجا که عقل فعال از جواهر عقلی است، نفس تنها می تواند معارف کلی را از او دریافت کند و برای دریافت جزئیات و حیانی، نفس نبی به نفس فلکی متصل می گردد و حقایق و حیانی را از این طریق دریافت می کند. پس ادراک قضایای جزئی و حیانی، حاصل انفعال و اثرپذیری عقل عملی نبی از نفس فلکی است.^(۱۴)

توضیح نقش نفوس فلکی

حرکات دوری افلاک، فعلی اختیاری است و این حرکات جز از اراده جزئی سر نمی زند؛ چرا که خود جزئی اند و در عالم خارج واقع هستند. و نمی توانند از اراده کلی صادر شده باشند. در نتیجه نفوس فلکی با اراده جزئی، مبدأ حرکات دوری است و باید فعل خود را تصور کند و از آنجا که نفس فلکی باید توان تصور فعل خود (حرکات دوری) را داشته باشد و این حرکات اموری جزئی هستند، پس نفس فلکی باید مدرک جزئیات باشد. از این رو نفس فلکی هم اراده جزئی دارد و هم مدرک جزئیات است و این کمال جسم و صورت فلک می باشد. با این احتساب، افلاک دارای نفوسی هستند که قادر به درک جزئیات هستند.

صدور حرکت از نفس فلکی مستلزم این است که فعل خود را تصور کند و در این فرآیند، غایت فعل خود را که همان وقایع و حوادثی است که در عالم ماده رخ می دهد نیز تصور می کند؛ پس هیچ حادثه ای در عالم ماده رخ نخواهد داد، مگر اینکه نفس فلکی قبل از وقوع و تحققش به آن علم دارد. نفس نبی نیز با اتصال به نفوس فلکی، از علوم موجود در نزد آنها آگاه خواهد شد. (۱۵)

۹- این سینا در مورد رؤیت فرشته وحی و استماع الفاظ وحیانی، عقیده ای شبیه به فارابی داشته، معتقد است نبی در اثر اتصال به عقل فعال، علم غیب را از «عقل فعال» دریافت می کند و قوه متخیله، این حقایق وحیانی دریافت شده را به صورت حروف و اشکال مختلف تصویر می نماید. سپس این صور و اشکال در لوح حس مشترک منطبق شده، مشاهده و استماع می گردند. بنابراین رؤیت فرشته وحی، تلقی قوه متخیله نبی از حقیقت وجود اوست که در اثر اتصال عاقله نبی به عقل فعال، دریافت شده است.

نبی علم غیب را از حق به واسطه ملک دریافت کرده و قوه متخیله حقایق دریافت شده را از عاقله تلقی کرده و آنها را به صورت حروف و اشکال مختلف تصویر کرده و در لوح نفس منتقش می شود. پس نبی کلامی منظوم می شنود و شخصی به شکل بشر می بیند.^(۱۶)

۱۰- اشتغال به حواس ظاهری، قوه متخیله انبیاء را از ادراکات باطنی باز نمی دارد. در نتیجه آنچه دیگران در رؤیا می بینند، انبیاء می توانند در بیداری مشاهده کنند.

ادامه دارد...

پی نوشت ها:

۱- به فصلنامه نورالصادق شماره ۲۳ مراجعه شود.

۲- فارابی، ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه ی فاضله سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۹: ۱۰۳-۱۰۶؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل ۱۳۶۳: ۷۸-۸۶؛ سهروردی -سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲ به تصحیح هانری کوربن و ج ۳، تصحیح سید حسن نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۳۸؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران. ۱۳۵۴: ۱۸۸-۱۹۱

۳- فارابی، ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه ی فاضله سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۹: ۱۷۹- ۱۸۲ ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳: ۹۷-۹۹؛ سهروردی، سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲ به تصحیح هانری کوربن و ج ۳، تصحیح سید حسن نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۷۲: ۳ / ۴۲۱ - ۴۳۳ صدرالدین شیرازی، ۲۷۰ محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران. ۱۳۵۴: ۲۶۸

۴- فارابی، ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه ی فاضله سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۹: ۱۷۹- ۱۸۲ ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳: ۸۸ سهروردی؛ سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲ به تصحیح هانری کوربن و ج ۳، تصحیح سید حسن

نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۷۲؛ ۳ / ۴۳۰ صدرالدین شیرازی، ۲۷۰ محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران. ۱۳۵۴: ۳۱۹ و ۳۲۰

۵- ابن سینا، همان: ۱۱۶-۱۱۷؛ حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل. ابن سینا، ۱۹۸۵: ۲۰۵؛ حسین بن عبدالله، ۱۹۸۵، النجاة، بیروت، دارالافتاح الجديدة صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸ - ۴۸۱ محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.

۶- فارابی، ابونصر محمد، سياسة المدينة، مكتبة الزهراء. ۱۳۶۶: ۷۹ - ۸۰

۷- فارابی، ابونصر محمد اندیشه های اهل مدینه ی فاضله سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۹: ۲۱۹ - ۲۲۰.

۸- فارابی، ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه ی فاضله سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۹: ۱۸۹ - ۱۹۸

۹- فارابی، ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه ی فاضله سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۹: ۲۰۱ - ۲۰۲

۱۰- ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل. ۱۳۶۳: ۱۱۶ - ۱۲۰ ابن سینا، حسین بن عبدالله، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، رایانه پرداز نگارش ۱۳۸۳: ۶۹ - ۷۵

۱۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، بیروت، دارالافتاح الجديدة. ۱۹۸۵: ۲۰۵؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، با مقدمه حسن حسن زاده آملی، قم، مكتبة الاعلام الاسلامی. ۱۳۷۵: ۳۳۸ - ۳۴۰

۱۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، بیروت، دارالافتاح الجديدة. ۱۹۸۵، ۲۰۶.

۱۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل، قم، بیدار. بیتا، ۲۲۳

۱۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل. ۱۳۶۳، ۱۱۷.

۱۵- ابن سینا و تلامیذه، المباحثات، تحقیق و تعليق محسن بیدارفر، قم، بیدار. ۱۳۷۱: ۲۵۷؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء الالهيات، راجعه و قدّم له ابراهیم مدکور، بی جا ۱۳۷۸: ۳۸۳ - ۳۸۶

۱۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل، قم، بیدار، بیتا: ۲۵۲.

اشاره:

آنچه ما را به نگارش این مقاله وا داشت گفتاری عجیب و از سر بی اطلاعی یکی از منتحلین فلسفه در عصر حاضر (عبدالله جوادی آملی) است، که با تکرار اتهامات دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) و شیعه به امام صادق (علیه السلام) و شاگردان ایشان درصدد تشنیع بر تشیع و روات و محدثین شیعه و میراث روایی شیعه برآمده اند!

چکیده:

آنچه از ادله عقلی، قرآنی، روایات اهل بیت (علیهم السلام) و سیره ی محدثین و فقهاء عظام شیعه در ردّ فلسفه و تصوّف وارد شده است، همواره به عنوان یکی از مهمترین چالش های پیش روی فلاسفه و صوفیه مطرح بوده است. تا با تلاش برای ردّ و توجیه این ادله، انتساب عقائد خویش به مکتب اهل بیت (علیهم السلام) را در اذهان عوام تلقین نموده و به هر نحو ممکن ضمانت حیات و نفوذ خود در میان شیعه را کسب نمایند! یکی از شواهد و ادله مخالفت مکتب اهل بیت (علیهم السلام) با مکاتب فلسفی و خصوصا فلسفه ی یونان مکتوباتی است که از سوی اجلاء اصحاب ائمه (علیهم السلام) در ردّ بر فلسفه نگاشته شده است.

از جمله ی این موارد کتابی است با عنوان «الرد علی ارسطاطالیس فی التوحید» که توسط هشام بن حکم صحابی جلیل القدر امامین صادقین کاظمین (علیهما السلام) و متکلم شهیر و مورد تأیید ائمه، در ردّ بر فلسفه و ارسطو نگاشته شده است. این مطلب منجر به آن شده است که اخیرا جناب آقای عبدالله جوادی آملی همچون همیشه در مقام دفاع از فلسفه و فلاسفه یونان و ارسطو برخیزد.

اما عجیب آنست که به ادعای موحد خواندن او بسنده نکرده بلکه به تکفیر، در مقام دفاع از ارسطو و فلسفه یونان ایشان هشام بن حکم برخاسته و العیاذ بالله این صاحبی عظیم الشأن را به عقیده کفر آلود تجسیم و تشبیه، و جهل به امهات معارف توحیدی متهم می نماید!

و با تکرار شبهات و هابیت بر شیعه و اصحاب ائمه (علیهم السلام)، در واقع میراث اعتقادی شیعه را که از طریق همین روات و اصحاب به ما منتقل شده است را زیر سؤال برده و ائمه ی طاهرین (علیهم السلام) را به اهمال در تعلیم مفاهیم دینی و خصوصا توحید متهم نمایند. و بلکه با چنین اتهام بزرگی به خواص و بزرگترین اصحاب متکلم ائمه (علیهم السلام) همچون هشام که از سوی شخص ائمه مورد تأیید قرار گرفته و به مناظره با ملحدین برمی خواستند، در واقع پیکان اتهام را به سوی خود ائمه ی طاهرین (علیهم السلام) نشانه رفته و ایشان را العیاذ بالله به عدم دانش در اصول دین و مفاهیم توحیدی متهم نموده اند! نوشتار ذیل به نقد و بررسی شبهات جناب آقای جوادی آملی در تنقیص و تکفیر شاگردان و خواص اصحاب ائمه و مکتب امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) پرداخته، و به بیان پاسخی متقن و مختصر به این شبهه ی مشترک میان وهابیت و آقای جوادی آملی پرداخته است.

ردی بر اتهامات آقای جوادی آملی بر مکتب امام صادق (علیه السلام) و اجلاء اصحاب ائمه (علیهم السلام)

و افتراء تجسیم بر هشام بن حکم (رحمه الله)

مقدمه

منابع روایی شیعه مملوء از روایات اهل بیت (علیهم السلام) در ابوات توحیدی می باشد که به صراحت در تنافی و تعارض با باورها و تعلیمات فلسفه، عرفان و تصوف مصطلح می باشد و همچنین وجود روایاتی که به صراحت به ذم فلسفه و تصوف و اهل آن پرداخته اند. از این روی محدثین، فقهاء و علماء شیعه نیز در طول دوران ائمه (علیهم السلام) و دوران غیبت، با تمسک به سیره و علوم اهل بیت (علیهم السلام)، همواره به مخالفت با عقائد فلسفی برخواسته و از تدریس و ترویج تعالیم فلسفی در حوزه های شیعه جلوگیری به عمل آورده و اهل فلسفه و تصوف را طرد و طعن می نمودند.

در کتاب شریف «توحید مفضل» آمده است که:

امام صادق (علیه السلام): «نفرین و ناامیدی و ناکامی باد بر پیروان فلسفه! چگونه قلب های ایشان

از دیدن این آفرینش عجیب کور است تا آنجا که تدبیر در آن را انکار می کنند!»^(۱)

در کتاب شریف «حدیقة الشیعه» اثر گرانهای علامه محقق مقدس: نقلا عن السید المرتضی ابن الداعی الحسینی

الرازی، بإسناده عن الشیخ المفید، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الولید، عن أبيه محمد بن الحسن، عن سعد بن

عبد الله، عن محمد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الجبار، عن الإمام الحسن العسکری (علیه السلام)، أنه قال لأبی هاشم

الجعفری:

«ای اباهاشم! زمانی می آید که روی مردم خندان و شادمان است و دل هایشان تاریک و گرفته،

سنت در نزدشان بدعت است و بدعت سنت، مؤمن در میانشان کوچک است و فاسق محترم،

فرمانروایانشان نادان و ستمگرند و دانشمندان در گمراهی اند، بی نیازان راهزن توشه ی بی نیازان

اند، کوچکان بر بزرگان پیشی می گیرند و هر نادانی را آگاه می دانند و هر چاره جوئی را بی

چیز می شمردند، میان مخلص و ریاگر تفاوتی نمی نهادند، گرگ را از میش نمی شناسند، علماء آنان بدترین آفریده های خدا روی زمین هستند؛ زیرا به فلسفه و تصوف گرایش دارند، به خدا سوگند، اینان روی گردان از دین خدا و اهل تحریف اند، در محبت مخالفین ما بزرگ نمائی می کنند و پیروان و دوستان ما را گمراه می کنند، اگر به مقامی رسند گرسنه ی رشوه اند و اگر خوار شوند ریاکارانه بندگی خدا را می کنند، همانا ایشان راهزنان مؤمنین هستند و دعوت کنندگان به شیوه ی ملحدین، هر کس آنان را درک کرد از ایشان دوری گزیند و دین و ایمانش را نگهدارد. ای ابوهاشم! این آنچه بود که پدرم از پدرانش از جعفر ابن محمد برایم روایت کرد و این از اسرار ماست، پس آن را کتمان کن.»^(۲)

غَوَاصُ بَحَارِ مَعَارِفِ أَهْلِ بَيْتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) عَالِمَهُ مَجْلِسِي (ه)^(۳) در طعن بر فلاسفه و کتب آنان چنین می نگارد:

«می گویم: این جنایت به دین و نشر کتب فلسفه میان مسلمین از بدعت های خلفاء جور و

معاندان ائمه دین بوده، تا مردم را از آنها و از شروع مبین روگردان سازند، دلیل بر آن نقل

صفدی است در شرح لامیه العجم که چون مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی - بگمانم سردار

جزیره قبرس بود - پیمان آتش بس امضاء کرد، خزانه کتب یونان را از او خواست که در کتابخانه

ای گرد بود، و کسی را بر آن اطلاعی نبود، پادشاه همه مشاوران خود را انجمن کرد و در این

باره با آنها مشورت کرد و همه رأی مخالف دادند جز یک مطران که رأی داد همه این کتاب ها

را برای آنها بفرست چون این کتب در هیچ دولت دینی منتشر نشوند جز اینکه آن را تباه

کنند، و میان علمای آنها اختلاف اندازند. و در جای دیگر گفته: مأمون مبتکر نقل کتب از

زبان خارجی و ترجمه آنها نبود بلکه پیش از او بسیاری نقل شده بودند، زیرا یحیی بن خالد بن

برمک بسیاری از کتب پارسی را به عربی برگرداند چون کلپله و دمنه، و برای او کتاب مجسطی

یونانی را ترجمه کردند، و مشهور است که نخست کسی که کتب یونان را به عربی برگرداند خالد

بن یزید بن معاویه بود که بکتب کیمیا دل بسته بود.

و دلیل بر اینکه خلفاء و پیروانشان رو به فلسفه داشتند، و یحیی برمکی دوستدار آنها بود و مذهب آنها را تأیید می کرد روایتی است که کشتی به سند خود از یونس بن عبد الرحمن باز گفته که یحیی بن خالد برمکی در دل گرفته بود طعن و انتقاد هشام بن حکم را بر فلاسفه، و می خواست هارون را بر او بشوراند و او را بکشتن کشد^(۳) سپس داستانی دراز در این باره دارد که ما آن را در باب اصحاب کاظم (علیه السلام) آوردیم.

و از آنست - که یحیی هارون را در اتاقی نهان کرد و هشام را دعوت کرد تا با علماء مناظره کند، و دنباله سخن را به امامت کشیدند و هشام حق آن را بیان کرد و هارون خواست او را بکشد و او گریخت و از ترسی که داشت مرد - رحمة الله - و اصحاب در کتب او کتاب رد بر اصحاب طبایع را بر شمردند، «تهافت الفلاسفه» و هم کتاب «رد بر ارسطو» را در توحید.

و شیخ منتجب الدین در فهرست خود کتاب را از کتب قطب الدین راوندی شمرده.

و نجاشی در کتب فضل بن شاذان کتاب «رد بر فلاسفه» را بر شمرده و او از اجله اصحابست. **و صدوق** در آغاز کتاب «اکمال الدین» از آنها انتقاد کرده.

و رازی در تفسیر قول خدا تعالی «هر آنگاه رسولان نشان آمدند با دلیل های روشن شاد شدند بدان علمی که داشتند.» گفته در آن چند وجه است، و آنکه در ضمن وجوه گفته: یکی آنکه مقصود از این علم، علم فلاسفه و دهریان یونان باشد. که چون وحی خدا را می شنیدند. آن را در برابر دانش خود خوار می شمردند.

و از سقراط نقل است که نام موسی (علیه السلام) را شنید و به او گفتند کاش نزد او کوچ می کردی پاسخ داد ما مردمی مهذب و آراسته ایم و نیازی به استاد نداریم.

رازی در «مطالب العالیه» گفته: بگمانم گفته ابراهیم به پدرش: «پدر جان چرا می پرستی آنچه را که نشنود و نبیند و سودی برایت ندارد.» برای آن بوده که پدرش به کیش فلاسفه بوده، و

منکر بوده که خدا توانا است و دانا به امور جزئی است، از این رو به وی چنین گفته است!!!»

انتهی. (۴)

ما در این نوشتار در مقام ذکر روایات و کلمات علمای شیعه در ردّ بر کتب فلسفی و فلاسفه نیستیم و اهل تحقیق را به کتب و مقالات نگاشته شده در این موضوع ارجاع می دهیم. لکن از باب مقدمه به ذکر موارد فوق اشاره نمودیم.

نقل قول جوای آملی در تشیع و اتهام زنی بر هشام بن حکم!

ما در این مقام ابتدا بدون هیچ تغییر و تبدیلی به نقل قول آقای جوادی آملی پرداخته و سپس با بیان حقایق امر در خصوص هشام بن حکم و عقائد او، به نقد این اهانت ها خواهیم پرداخت.

آقای عبدالله جوادی آملی در دیدار اخیری که با اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی داشته است، در گوشه ای از سخنان خود و در مقام پاسخ به این اشکال که اصحاب ائمه (علیهم السلام) بر فلسفه و ارسطو کتب ردیه نوشته اند این چنین می گوید:

«... فلسفه، با مناجات با ادعیه با زیارات با تفسیر با آیات با روایات با عرفان هماهنگ است،

بشر... تشنه عرفان است؛ اگر عرفان صحیح به او ندهیم، این به دنبال فال و عرفان کاذب و

اینها می افتد...» (۵)

با توجه به گفته ها و ادعاهای فوق، این مقاله با بررسی جایگاه علمی و عقیدتی هشام، و تأیید علمی و اعتقادی او

توسط ائمه طاهرین و اصحاب ائمه (علیهم السلام) و علمای شیعه، به نقد برداشت غلط از روایت و شبهات مطروحه بر علیه هشام خواهد پرداخت.

۱- معرفی و تبیین جایگاه علمی و معرفتی هشام بن حکم

ابومحمد یا ابوالحکم، کندی یا شیبانی، بغدادی یا کوفی، از اعظام ائمه کلام و از کیای اعلام، از بهترین شاگردان مکتب

امام صادق (علیه السلام)، و از خواص اصحاب امام هفتم حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) بوده است. هشام دانشمندی جامع

در علوم عقلی و نقلی، خوش قریحه، بدیهه گو، حاضر جواب، خوش بیان، و عقاید شناسی بزرگ بوده است. تاریخ

ولادتش به طور تحقیق معلوم نیست، اما می توان حدس زد که در اوائل قرن دوم هجری بوده است.

زادگاه هشام طبق گفته اکثر دانشمندان و علمای رجال، شهر کوفه و محل نشو و نمای وی شهر واسط است ولیکن از فضل بن شاذان نقل شده که اصل هشام کوفی، اما محل تولد و نشو و نمای او در شهر واسط بوده است.

احمد امین گوید:

نشو نمای هشام در کوفه بوده. اقامتگاه هشام در کوفه بود، و خان های هم در واسط داشت، و مرکز تجارتش در محله کرخ بغداد بود و در پایان عمر، در سال ۹۱۱ هجری، به بغداد منتقل شد و در قصر وضاح منزل گزید.

شیخ صدوق (ره) گوید:

هشام از بغداد به کوفه تغییر مکان داد به هر حال او برای تجارت از شهری به شهر دیگر منتقل می شد. تجارت هشام، به گفته شیخ صدوق، فروش کرباس بوده، و این شهر آشوب این نظر را تأیید می کند.

هشام در سال ۹۷۱ هجری به خاطر اعتقادش به ولایت اهل بیت (علیهم السلام) مورد تعقیب هارون الرشید قرار گرفت و به کوفه گریخت. در کوفه به دنبال یک بیماری دار فانی را وداع گفت.

امام رضا (علیه السلام) برای او طلب رحمت فرموده است. و شیخ مفید درباره ی او گفته است که: «هیچ ذمی درباره ی او نرسیده است.»

هشام، به عنوان یک پژوهشگر شیعی، سعی می کرد پرسش های خود را با امام صادق (علیه السلام) در میان نهد و از آن حضرت پاسخ دریافت کند. داستان زیر بر درستی این سخن گواهی می دهد: **روزی، ابن ابی العوجاء یکی از دانشمندان مخالف اسلام،** پرسشی درباره تعدد زوجات مطرح کرد و گفت: قرآن از سوئی در آیه سوم سوره نساء می گوید:

«فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً»

با زنان پاک مسلمان ازدواج کنید، با دو یا سه یا چهار زن؛ و اگر می ترسید میان آنها به عدالت رفتار نکنید، پس به یک همسر بسنده کنید.

از سوی دیگر در آیه ۱۲۹ همین سوره می فرماید:

«وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ»

هرگز نمی توانید میان زنان به عدالت رفتار کنید، هر چند کوشش کنید.

با ضمیمه کردن آیه دوم به آیه اول در می یابیم که تعدد زوجات در اسلام ممنوع است؛ زیرا تعدد زوجات مشروط به عدالت است و عدالت هم ممکن نیست. پس تعدد زوجات در اسلام حرام است.

هشام از پاسخ بازماند. سپس از ابن ابی العوجاء فرصت خواست و برای گرفتن پاسخ به مدینه شتافت. هشام سخن ابن ابی العوجاء را برای حضرت باز گفت. امام فرمود: منظور از عدالت در آیه سوم سوره نساء، عدالت در نفقه و رعایت حقوق همسری و طرز رفتار و کردار است؛ و مراد از عدالت در آیه ۱۲۹ این سوره عدالت در تمایلات قلبی است.

بنابراین تعدد زوجات در اسلام حرام نیست و با شرایطی جایز است.

هشام از سفر برگشت و پاسخ را در اختیار ابن ابی العوجاء قرار داد. او سوگند یاد کرد که این پاسخ از تو (هشام) نیست.^(۶) هشام اینگونه برای کسب علم و معارف اسلام تلاش می کرد.

امام صادق (علیه السلام) نیز متقابلاً هشام را از کوثر زلال ولایت سیراب می ساخت. امام (علیه السلام) در برابر پرسش های هشام، با بردباری پاسخ می داد و قانعش می ساخت. نمونه هایی از این پرسش و پاسخ ها در کتاب های توحید صدوق و علل الشرایع دیده می شود.

۲- جایگاه هشام در پیشگاه امام صادق (علیه السلام)

نمونه هایی از رفتار امام صادق (علیه السلام) با شاگرد ممتازش می تواند از جایگاه هشام نزد آن بزرگوار برده بردارد:

این جوان کیست؟

آن روز یکی از شلوغ ترین ایام حج بود. امام صادق (علیه السلام) با گروهی از یارانش گفتگو می کرد. در این هنگام، هشام بن حکم که تازه به جوانی گام نهاده بود، خدمت امام رسید. پیشوای شیعیان از دیدن جوان شادمان شد، او را در صدر مجلس و کنار خویش نشاند و گرمی داشت.

این رفتار امام حاضران را، که از شخصیت های علمی شمرده می شدند، شگفت زده ساخت. وقتی امام (علیه السلام) آثار شگفتی را در چهره حاضران مشاهده کرد، فرمود:

«هَذَا نَاصِرُنَا بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ»

این جوان با دل و زبان و دستش یاور ماست.

سپس برای اثبات مقام علمی هشام درباره نام های خداوند متعال و فروع آنها از وی پرسید و هشام همه را نیک پاسخ گفت.

آنگاه حضرت فرمود: هشام، آیا چنان فهم داری که با درک و تفکرت دشمنان ما را دفع کنی؟
هشام گفت: آری.

امام فرمود: «نفعک الله به و ثبتک»؛ خداوند تو را در این راه ثابت قدم دارد و از آن بهره مند سازد.
هشام می گوید: بعد از این دعا، هرگز در بحث های خداشناسی و توحید شکست نخوردم.^(۷)

روح القدس تو را یاری کند

هشام چنان مورد توجه امام صادق (علیه السلام) بود که در یکی از روزها وی را به حضور طلبید و فرمود:
«درباره تو سخنی را می گویم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به «حسان بن ثابت انصاری» (شاعر معروف عصر پیامبر که با شعرش از حریم اسلام حمایت می کرد) فرمود: تا وقتی که ما را با زیانت یاری می کنی، خداوند پیوسته تو را به وسیله روح القدس تأیید کند.^(۸)»^(۹)

مناظره های علمی

هشام بن حکم، علاوه بر هوش سرشار و دانش وسیع، از قدرت بیان و صراحت لهجه و شهامت در مناظره برخوردار بود و با استفاده از این نعمت های ارزشمند الهی، با دانشمندان و متفکران در مناظره شرکت می کرد.
استادش امام صادق (علیه السلام) از شیوه مناظره و بیان وی خشنود بود و همواره او را تحسین می کرد. ششمین پیشوای معصوم روزی فرمود:

«ای هشام، با مردم سخن بگو، من دوست دارم همانند تو در میان شیعیان ما باشم.»^(۱۰)^(۱۱)

آن بزرگوار گاه شیوه بحث هشام را می ستود و می فرمود:

«اینگونه استدلال در صحف حضرت ابراهیم و حضرت موسی (علیهما السلام) آمده است.»^(۱۲)

امام صادق (علیه السلام) می فرمود:

«هشام بن حکم مراقب و نگهبان حق ما و مؤید صدق ما و نابود کننده نظرهای باطل دشمنان

ماست. کسی که از او پیروی کند، از ما پیروی کرده است و کسی که با او مخالفت کند، با ما

مخالفت ورزیده است.»^(۱۳)

۳- هشام بن حکم کارگزار خصوصی امام هفتم (علیه السلام)

امام هفتم (علیه السلام) به هشام بن حکم توجه خاص داشت و او را متصدی کارهای شخصی اش قرار داده بود. حسن فرزند

علی بن یقظین می گوید:

«هرگاه حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) برای رفع نیازهای شخصی یا عمومی چیزی لازم

داشت، به پدرم (علی بن یقظین) می نوشت: فلان چیز را خریداری یا تهیه کن و باید متصدی

این کار هشام بن حکم باشد.»

عنایت حضرت به هشام چنان بود که پانزده هزار درهم به او وام داد و فرمود: با این پول تجارت کن، سودش را

بردار و سرمایه را به ما برگردان. هشام پذیرفت و طبق دستور امام (علیه السلام) رفتار کرد.^(۱۴)

مرحوم آیت الله العظمی خوئی در «معجم رجال حدیث» بیش از ۱۸ روایت از ائمه (علیهم السلام) در مدح هشام بن

حکم ذکر می نماید و با تأکید بر صحت سندی برخی از روایات، به استفاضه این روایات اشاره می نماید.

و در ادامه با اشاره به گزارشات موهم تجسیم، علاوه بر توضیح و تأویل آنها، بیان می کند که این روایات داری

ضعف شدید سندی بوده و مطلقاً قابل اعتماد نمی باشند.

که از جمله موارد آن حدیث مورد اشاره ی آقای جوادی آملی می باشد.

ما در ادامه با بررسی مشترک مجموعه نقل هایی که موهم عقیده ی هشام به تجسیم می باشند، به ذکر مقصود و معنای

این گزارشات خواهیم پرداخت.

۴- شاگردان هشام: اعظم کلامی، اعتقادی و حدیثی شیعه

در میان شاگردان هشام نیز می توان به بزرگان و اعظامی اشاره نمود که به نقل روایات و مباحثات کلامی هشام پرداخته اند و این خود بزرگترین شاهد بر عظمت مقام و علم هشام می باشد. خصوصاً در توحید که اصل الاصول و مبنای تمام مباحث عقیدتی است و کوچکترین تزلزلی در آن به معنای بزرگترین انحرافات و طعن بر اشخاص شمرده می شده و مورد طعن و رد ائمه (علیهم السلام) و اصحاب آنان قرار می گرفته است.

یونس بن عبدالرحمن: از اعظم شیعه و جزو اصحاب اجماع می باشد. او جانشین هشام در رد مخالفان بوده و ۳۰ اثر به وی نسبت داده شده است که در آنها بسیار به نقل روایات هشام و مناظرات او نیز و طریقه ی بحث او پرداخته است.

علی بن اسماعیل میثمی: از یاران و شاگردان نزدیک هشام بوده که حتی به این واسطه زندانی می شود و کتابی به نام «المجالس» نوشته که جمع آوری سخنان هشام است و نجاشی او را از چهره های کلامی دوره خود معرفی نموده است.

شخصیت های برجسته ای نظیر **ابو احمد محمد بن ابی عمیر** (متوفی ۲۱۷)، **نشیط بن صالح بن لفافه، عبدالعظیم حسنی** (متوفی ۲۵۲) و دیگران، از هشام و او از امام صادق یا امام کاظم (علیهما السلام) روایات فراوانی از جمله در توحید نقل کرده اند و شاگردان وی در نقل روایت شمرده شده اند.

۵- پاسخ به نقل های موهم اتهام تجسیم (۱۵)

وهابیت، شبهه افکنان بر مکتب اهل بیت، و اتهام زندگان بر اصحاب (علیهم السلام) همچون ناصر بن عبدالله القفاری در کتاب «اصول مذهب الشیعة الإمامیة» با اتهام عقیده ی کفر آمیز تجسیم به هشام، به چند گزارش و نقل روایی استشهاد نموده و از ظاهر آنها عقیده ی به تجسیم را نتیجه گرفته اند! (۱۶)

که از جمله همین نقل ها حدیثی است که در صدر مقاله و توسط آقای جوادی آملی نیز بدان استشهاد شده بود! و با کمال تأسف و تعجب، بدون هرگونه بررسی سندی، دلالی، دقت بر شروح و تأویلات علماء و ادله نافی و قرائن خارجی، به نتیجه گیری از آن پرداخته شده بود!

روایت مورد استناد آقای جوادی آملی:

محمد بن فرج الرخجی می گوید:

«به امام هادی (علیه السلام) طی نامه ای درباره ی گفته هشام بن حکم درباره ی جسم و هشام بن سالم درباره ی صورت پرسیدم. امام (علیه السلام) در پاسخ نوشت سرگردانی و حیرانی را از سر بگذار و از شر شیطان رجیم به خدا پناه ببر. گفته ی آن دو درست نیست.»^(۱۷)

شیخ صدوق در توحید، حدیث را مرفوعه آورده است.^(۱۸)

علی بن محمد نامی است مشترک میان سه نام و برخی او را مجهول دانسته اند.^(۱۹)

علامه مجلسی در دلالت این روایت تردید و مناقشه کرده، می گوید:

«گفته شده که آنان گفتند جسم، نه مانند اجسام و صورت نه مانند صورت ها. شاید تعبیر آن دو از جسم حقیقت قائم به ذات و از صورت قائم به ماهیت باشد، اگرچه در اطلاق این دو لفظ به خدای تعالی خطاء کرده اند.»^(۲۰)

این روایت مردود است؛ زیرا گرچه محمد بن فرج فرد ثقه و مورد تأیید است، حدیث مزبور دچار ضعف سند و به قول علامه مجلسی دچار ضعف دلالت است. محمد بن فرج درباره ی فردی داوری می کند که فاصله ی زمانی بسیار با او داشته است.

حدیث مشابه دیگر «یونس بن ظبیان» می گوید:

«بر امام صادق (علیه السلام) وارد شدم و عرض کردم «هشام بن حکم» سخنی سخت می گوید که آن را به اختصار برای شما نقل می کنم. او عقیده دارد که خدا جسم است، زیرا اشیاء دو گونه اند: جسم و فعل جسم، و ممکن نیست صانع، فعل جسم باشد، ولی رواست فاعل جسم باشد. سپس امام فرمود: وای بر او! مگر نمی داند جسم محدود و متناهی است و صورت هم محدود و متناهی است و چون جسم محدودیت دارد، فزونی و کاهش می یابد و چون فزونی و کاهش پیدا کرد، مخلوق خواهد بود.»^(۲۱)

در ابتدا باید گفت که این نوع استشهاد بر این روایات، و دلیل گرفتن آن بر انتساب عقیده به تجسیم بر هشام، بر این اصل مبتنی است که آنچه به تصور در می آید در جسم یا فعل جسم منحصر است.

ولی این سخن با برخی گزارش ها در مورد دیدگاه هشام راجع به حقیقت انسان ناسازگار است. بر اساس برخی گزارش ها، «هشام» نفس و روح انسان را جسم و جسمانی نمی دانسته است.^(۲۲)

در میان آثار هشام بن حکم نام کتابی به «الدلالات علی حدوث الاجسام» هست که، از عنوانش بر می آید هشام جسم را حادث می داند و در باورهای کلامی وی، حدوثیت با خالق هستی نمی سازد. جسم مادی است و کاربرد امر مادی از خدا سلب حدوثیت نمی کند، و این نیز خود نسبت تجسیم را کانون تردید قرار می دهد. با این وصف، اعتقاد «هشام» به اصل مبنا و انحصار اشیاء در امور یاد شده چندان مسلم نیست.

از این رو، انتساب دلیل بنا شده بر آن مبنا به «هشام» نیز نمی تواند مسلم و قطعیت تلقی شود. مگر آنکه از جسم غیر از معنای ظاهری آن را اراده کرده باشد، یا این تقسیم را در خصوص محسوسات مطرح کرده باشد.

ولی برخی غافل از این نکته، با توجه به گزارش های موجود در مورد اعتقاد وی به تجسیم، از آن در استدلال بر تجسیم بهره گرفته و به سود اعتقاد به تجسیم استدلال سازی کرده باشند.

افزون بر این، علمای رجال «یونس بن ظبیان» را که روایت از او نقل شده ضعیف می شمردند و روایات او را قابل استناد نمی دانند.^(۲۳)

از آنجا که فرقه های مختلف همواره عادت داشته اند یکدیگر را به اقتباس از ثنویه، مسیحیت، یهودیت و ... متهم کنند، چنین نسبت هایی قابل اعتماد نیست. اینگونه نسبت ها به ویژه آنگاه که بدون ارائه هرگونه دلیل و مدرک صورت می گیرد، نشان می دهد که از اغراض و امیال سرچشمه می گیرد و صرفاً برای تخریب شخصیت متهم مطرح شده است.

نکته قابل توجه آنکه در روایتی که «صدوق» آن را در توحید نقل کرده، راوی به امام صادق (علیه السلام) عرض می کند

که «هشام» از شما روایت می کند:

«خداوند جسم صمدی نوری است.»

امام (علیه السلام) در پاسخ می فرماید:

«هیچ کس از کیفیت الهی جز خود او آگاه نیست. خدا مثل ندارد و سمیع و بصیر است، حس نمی شود، لمس نمی گردد، حواس او را ادراک نمی کند و چیزی بر او احاطه نمی کند، نه جسم است و نه صورت...»^(۲۴)

امام (علیه السلام) در این روایت به صراحت هشام را انکار نکرده است، حال یا در نفی انتساب، تنزیه را کافی چنین چیزی را با این لفظ از حضرتش روایت نکرده و شنونده «هشام» دانسته است یا بدان دلیل که توهّم ناصوابی از مسأله داشته است. از این رو، حضرت همان توهّم را انکار کرده است.

اگر این احتمال مطرح می کرده، سخنی ناصواب نبوده و در آموزه های اهل بیت (علیهم السلام) «هشام» صواب باشد، آنچه ریشه داشته است، اما دیگران دچار سوء برداشت شده، سخنی ناصواب را به او نسبت داده، صحت و سقم آن را از ائمه (علیهم السلام) جویا شده اند.

در هر صورت، آنچه نقش محوری در بحث تجسیم دارد، بررسی این مسأله است که آیا هشام اساساً به تجسیم باور داشته است یا خیر. و اگر فرضاً اشاره به تجسیم کرده است مراد و منظور وی از تجسیم چه بوده است. اگر اصل اعتقاد به تجسیم به معنای متعارف آن اثبات نشود، شبهه ی پیشگفته، خود به خود منتفی و گمانه زنی در مورد ریشه اعتقاد وی به تجسیم بیجا است. ما در ادامه به بیان واکنش شیعه در برابر انتساب این قول به هشام می پردازیم و درستی و نادرستی آن را بررسی می کنیم.

۱-۵- واکنش علمی شیعه در برابر انتساب اعتقاد تجسیم به «هشام بن حکم»

دانشمندان بزرگ شیعه در برابر این انتساب، واکنش های متفاوتی نشان داده اند و احتمالات متعددی را در دفع این نسبت از «هشام» مطرح کرده اند. مهمترین آنها عبارت است از:

الف) انکار اعتقاد «هشام» به تجسیم**اتهام زنی حسودان و دشمنان بر هشام**

برخی بزرگان امامیه از اساس منکر اعتقاد هشام به تجسیم شده، بر این باورند که این اتهام از سوی معاندان و مخالفان به امامیه و به ویژه شخص هشام و با انگیزه های گوناگون مطرح شده است. به اعتقاد و شخصیت هایی نظیر وی، یا به دلیل تخطئه راویان و «هشام بن حکم» برخی، اینگونه اتهام ها به عالمان شیعه صورت گرفته است یا مناظره ها و دفاعیه های محکم هشام و امثال او، مخالفان را برانگیخته تا به تخریب شخصیت آنها اقدام کنند.^(۲۵)

مخالفان سرسختی همچون جاحظ و نظام این نسبت ها را مطرح^(۲۶) و افرادی همچون خیاط و ابن قتیبه این اقوال را مسلم انگاشته و ترویج کرده اند.^(۲۷)

روشن است که سخن این افراد در مورد هشام حجت نیست؛ چرا که در خصوص شناخت عقاید افراد باید به اصحاب خاص آنها که ثقة و مورد اعتمادند، مراجعه کرد، و به سخن هر کسی نمی توان اعتنا کرد، تا چه رسد به سخنان و معاندان. در مورد «هشام»، این عقاید از افراد ثقة گزارش نشده و حجت نیست.^(۲۸)

در میان اصحاب ائمه (علیهم السلام) برخی محدثان به متکلمان بدبین بودند و از مباحثات و مناظرات کلامی دوری می جستند. برخی از آنان روایات بسیاری در ذم و طعن دانشمندان و متکلمان می ساختند و آنها را به ائمه (علیهم السلام) نسبت می دادند.^(۲۹)

در روایتی دیگر کشی آورده که گروهی از شیعیان که از شاگردان ائمه (علیهم السلام) بوده اند، از بازار اتهام سازی به کفر و زندقه نزد امام رضا (علیه السلام) به شکایت می روند.^(۳۰)

یونس بن عبدالرحمان شاگرد هشام خدمت امام رضا (علیه السلام) می رسد و از بدگویی های مردم درباره ی خود شکوه می کند. که امام (علیه السلام) می فرماید:

«آنان را به حال خود بگذار که فهمشان اندک است.»^(۳۱)

بوعمر و کشی میان دو متکلم شیعی یعنی هشام بن حکم و هشام بن سالم مناظره ای را گزارش کرده که در آن عبدالرحمان بن حجاج (محدث) درباره ی جمله ای به هشام بن حکم ایراد می گیرد و آن را در حد کفر می داند.^(۳۲)

هشام از افراد حسود ایمن نبوده است.

کشی از سلیمان بن جعفر جعفری آورده که می گوید امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی درباره «هشام» فرمود:

«خداوند او را رحمت کند! بنده ناصحی (خیرخواهی) بود که از سوی اصحابش به دلیل

حسادتشان اذیت شد.»^(۳۳)

چه بسا مراد از آزار و اذیتی که امام (علیه السلام) به آن اشاره کرده، همین تهمت های ناروا بوده باشد که در شیعیانی که از آگاهی و رشد عقلی کافی برخوردار نبوده اند، مؤثر افتاده و آنها را باور کرده اند و گاه از ائمه (علیه السلام) در مورد صحت و سقم آن پرسیده اند.^(۳۴)

ائمه (علیهم السلام) هم هر چند نفی نسبت نکرده اند، ولی همواره تجسیم را مردود می شمرده اند که و نسبت های «هشام» البته این عمل خود معنا و مفهومی خاص دارد. شاید عدم نفی نسبت تجسیم از ناروای دیگر به برخی اصحاب، بدان دلیل بوده است که در صورت موضع گیری ائمه (علیهم السلام) و دفاع قاطع از آنها، شرایط زندگی برای ایشان دشوار شده و دستگاه حاکم، معاندان فکری و دوستان حسود به سخت گیری خود به آنها می افزوده اند. از این رو، ائمه (علیهم السلام) افکار انحرافی را نفی می کرده اند، ولی انگیزه ای برای تبریئه هشام و امثال او از این انتساب نداشته اند.^(۳۵)

حتی تعابیر مذمت آمیزی که از ائمه (علیهم السلام) در مورد برخی اصحاب رسیده، همینگونه قابل توجیه است؛

چنانکه امام صادق (علیه السلام) به فرزند زراره فرمود:

«سلام مرا به پدرت برسان و بگو عیب جویی و نکوهش من به تو، به دلیل دفاع و صیانت از

توست؛ چون دشمنان ما در مورد کسی که محبوب و مقرب ما باشد از هیچ گونه آزاری فروگذار

نمی کنند و چون تو به محبت و خدمت به ما و خانواده ما معروف شده ای، خواستم به واسطه

نکوهشت، افکار دشمنان را از تو منصرف و شر آنان را از تو دفع کنم.

سپس حضرت، سوراخ کردن کشتی به دست خضر را که در قرآن آمده یادآوری فرمود.^(۳۶)

ب) انتساب قول مجسمه به هشام

احتمال دیگر در انکار اعتقاد «هشام» به تجسیم آن است که گفته شود انتساب این قول به «هشام بن حکم» از خلط وی با «هشام بن عمرو فوطی» سرچشمه می‌گیرد. «هشام فوطی» قایل به تجسیم بوده، پیروان او هم به هشامیه معروف بوده‌اند. از این رو، گاه عقاید پیروان او بدون هیچ‌گونه قصد سوئی به «هشام بن حکم» نسبت داده شده است.^(۳۷)

ج) پیش از تشیع

برخی گفته‌اند اصل اعتقاد وی به تجسیم را باید پذیرفت، ولی این اعتقاد به دوره قبل از شیعه شدن یا دوره ناآگاهی وی از اعتقاد امام مربوط است.^(۳۸) و بعد از آن، وی از این عقیده بازگشته و به هر حال نظر نهایی اش تجسیم نبوده است. تعریف و تمجید ائمه (علیهم السلام) از او، طلب رحمت برای او از سوی ائمه (علیهم السلام) و کتاب‌ها و مناظره‌های او در مورد توحید و رد ملحدان می‌تواند گواه این مطلب باشد.

عموماً به این توجیه به دیده تردید نگریسته‌اند؛ زیرا اگر واقعاً این اعتقاد قبل از شیعه شدن یا حتی قبل از آگاهی از دیدگاه معصومان باشد، نباید عقیده به تجسیم به عنوان عقیده هشام به ائمه (علیهم السلام) گزارش و از آنها در مورد این عقاید سؤال می‌شد؛ به ویژه که ائمه (علیهم السلام) در پاسخ به اینگونه پرسش‌ها، هرگز چنین تأویلی را مطرح نکرده‌اند.^(۳۹) فلذا از آنجایی که نقل‌های موهم تجسیم مربوط به دوران تشیع هشام است تفکیک میان این عقیده بعد از تشیع و قبل از تشیع ممکن نمی‌باشد. و قطعاً عقیده‌ی هشام ثابت بوده است و اتهام تجسیم از اساس باطل می‌باشد.

د) معارضه

تجسیم را در مقام معارضه بسیاری از متکلمان شیعه و صاحبان فرق و مذاهب بر این باورند که هشام مطرح کرده است.^(۴۰)

سید مرتضی نقل کرده که:

«بیشتر اصحاب ما معتقدند هشام در مقام معارضه با معتزله، تعبیر «جسم لا کالاجسام» را مطرح کرده است، سخن هشام به معتزله این بوده است که اگر می‌گویید خداوند «شیء لا کالاشیاء» است، پس بگویید «جسم لا کالاجسام» نیز هست. بدیهی است آن کس که در مقام معارضه امری را مطرح می‌کند، لزوماً به آن معتقد نیست.»^(۴۱)

«شهرستانی» نیز پس از نقل دیدگاه منسوب به «هشامیه» مبنی بر تشبیه می نویسد:

«نیز پس از نقل دیدگاه منسوب به «هشامیه بن حکم» دارای اندیشه ای عمیق در اصول بوده است. از این رو، جایز نیست از الزامات او بر معتزله غفلت کرد؛ زیرا مقام این مرد، از آنچه خصم را بر آن ملزم کرده بالاتر است و از حد تشبیه به دور است. ... «هشام» در مقام الزام «ابوالهذیل علاف» گفته است: تو می گویی خداوند عالم به علم و علم او عین ذات است. پس با ممکنات در عالم به علم بودن شریک است و از نظر اتحاد علم و ذات با ممکنات مغایرت دارد. بنابراین، عالمی بر خلاف علماست. پس چرا نمی گویی خدا جسمی است بر خلاف اجسام و صورتی است برخلاف صورت ها و برای او اندازه ای است برخلاف اندازه ها...»^(۴۲)

چنانکه از این گزارش ها به دست می آید، «هشام» خود تجسیم را باور نداشته و این سخن را صرفاً در مقام الزام و معارضه گفته است؛

برخی دیگر معتقدند هشام بن حکم این تعبیر را در مقام معارضه با هشام بن سالم جوالیقی مطرح کرده است. همانگونه که به هشام بن حکم تجسیم نسبت داده شده، به هشام بن سالم قول به صورت انسانی داشتن خداوند نسبت داده شده است.^(۴۳)

برخی نسبت صورت به هشام جوالیقی را صحیح دانسته، ولی نسبت تجسیم را به هشام بن حکم نادرست می دانند. آنها بر این باورند که هشام بن حکم، هشام جوالیقی را ملزم می کرده که وقتی به صورت معتقد شدی، پس دست کم باید و «ویله» به جسم مصور قائل شوی، نه صورت محض توخالی. این عده می گویند تعابیری همچون که در مورد هشام بن حکم رسیده، برای اظهار تعجب ائمه (علیهم السلام) از مهارت هشام در «قاتله الله» جدال و مخاصمه است؛ چون خودش را قائل به آن قول نشان داده، تا جوالیقی را از آن مذهب بازگرداند.^(۴۴)

شاهد این قول، کتابی است که از هشام بن حکم در نقد هشام بن سالم گزارش شده است.

هـ) اراده معنایی غیر از معنای ظاهری

اطلاق جسم بر خداوند به دو گونه قابل تصور است:

الف) تجسیم معنوی: به این معنا که جسم به معنای حقیقی اش بر خداوند اطلاق شود و خداوند حقیقتاً مصداق جسم باشد؛ یعنی واجد اوصاف و ویژگی های آن نظیر طول، عرض، عمق و... بوده، احکام آن را نظیر حرکت، سکون، مکان مندی و... دارا باشد.

ب) تجسیم اسمی یا عبارتی: بر اساس این اصطلاح هر چند بر خداوند جسم اطلاق می شود، ولی خداوند دارای اوصاف و احکام جسم نیست. (۴۵)

همچون آنچه از الفاظی مانند (شیء)، (وجود) یا (موجود) در مورد خداوند متعال اراده می شود. با آنکه شیئیت و موجودیت خداوند به خلاف سایر اشیاء و موجودات است. چنانکه در روایت می فرمایند:

«شیء بخلاف الأشیاء.»

شیخ مفید (د) چنین می نویسد:

«هیچ چیزی شبیه خداوند نیست و جایز نیست چیزی مثل او باشد و این اجماع اهل توحید است، جز گروه اندکی که اهل تشبیه اند. آنها الفاظ تشبیه را بر خداوند اطلاق، ولی در معنا با آن مخالفت کرده اند.» (۴۶)

دوانی نیز اطلاق جسم و انکار معنا و خصوصیات جسم را از گروهی نقل کرده است. (۴۷)

بر فرض که هشام تعبیر جسم را در مورد خداوند به کار برده باشد، آیا به تجسیم معنوی معتقد بوده است یا تجسیم اسمی؟

به فرض قبول نقل های فوق از ظاهر برخی تعابیر پیش گفته چنان استفاده می شد که او به تجسیم معنوی معتقد بوده و خداوند را دارای اوصاف و احکام اجسام می دانسته است. از جمله در گزارش اشعری که مفصل ترین گزارش در این خصوص است، بسیاری از مطالب آن به تجسیم معنوی نظر دارد.

بنابراین آنچه در خور بررسی است این است که آیا این تعبیر مستلزم تشبیه و تجسیم است؟

سیدمرتضی معتقد است اعتقاد به «جسمی نه مانند اجسام» بدون هیچگونه اختلافی مستلزم تشبیه نبوده، و ناقض اصلی نیست. همانگونه که متعرض فرعی از فروع دین نیز نخواهد بود و تنها اشتباهی در تعبیر است که نفی و اثبات آن به لغت برگشت می کند.^(۴۸)

هر چند بنابر عقیده ی صحیح، این تعبیر، ناقض اصل توقیفی بودن اسمای الهی است. لکن این مطلب و تعبیر ممکن است ناشی از ضیق عبارت بوده باشد. و به معنای حقیقی و مصطلح تجسیم نمی باشد.

پیروی از امام صادق (علیه السلام)، اعتقاد به عصمت ایشان و روایات، مدح و نیز برخی آرا و اندیشه های او در برخی مسائل دیگر، احتمال اعتقاد وی به تجسیم معنوی را به شدت تضعیف می کند.

برای مثال، اعتقاد او در مورد نفس، گواه اعتقاد نداشتن وی به تجسیم حقیقی و معنوی است. او بر اساس گرایش مفید، نفس و روح را امری قائم به ذات و بدون حجم و بُعد می داند که ترکیب، حرکت، سکون و اتصال و انفصال در آن راه ندارد.^(۴۹)

این تعابیر به معنای اعتقاد به جسم و جسمانی نبودن نفس است. بلکه او در مناظره با نظام، حتی به جسم نبودن آن نیز تصریح می کند و آن را نوری از انوار می شمارد.^(۵۰)

با این بیان چگونه ممکن است خداوند جسم باشد اما نفس، جسم و جسمانی نباشد؟ چگونه متصور است رتبه وجودی فعل و مخلوق خداوند از او بالاتر باشد؟ چگونه ممکن است هشام در مورد خداوند به گونه ای سخن بگوید که حتی شیعیان عادی از نادرستی آن آگاه بوده اند؟

۲-۵- روایات صریحه ی هشام در نفی تجسیم، مبطل توهم و شبهه ی مذکور

از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده «هشام» افزون بر این، تجسیم معنوی با روایات زیادی که خود است ناسازگار است. بر اساس این روایات، جسم و صورت و نیز ویژگی های جسمانی نظیر زمان، مکان، حرکت و ادراک با حواس از جمله رؤیت بصری و لمس و نیز تغییرپذیری و ترکیب، همه از خدا نفی می شود.^(۵۱)

افزون بر این، «کلینی» به سند صحیح و از خود «هشام» کلامی نقل کرده که در آن به صراحت رؤیت بصری خداوند و نیز تشبیه خداوند به خلق خویش نفی شده است:

«أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ
وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَلَا تَغَيِّرُهُ الْأَزْمَانُ» (۵۲)

بنابراین، احتمال تجسیم حقیقی و معنوی بلاشک نادرست و باطل است؛

به ویژه که نسبت دهندگان این اعتقاد به «هشام»، به دلیل احتمال غرض ورزی و حسادت (با توجه به روایت امام رضا (علیه السلام)) یا به علت احتمال سوء فهم یا به جهت خلط او با معرض سوء ظن اند.

از این رو، بر فرض که «هشام» بر خداوند جسم اطلاق کرده باشد، معنایی غیر از معنای ظاهری را اراده کرده، مماثلت مراد او نبوده است. (۵۳)

مؤید قوی این سخن آن است که صاحبان فرق و مذاهب برای جسم معانی و تفسیرهای دیگری به نقل از «هشام» بیان کرده اند که عبارت است از:

الف) قائم به ذات

ب) موجود

ج) شیء

«اشعری» از «هشام» حکایت می کند که او بر این باور بوده که معنای جسم بودن، موجود بودن و معنای موجود بودن جسم بودن است. بر اساس این گزارش «هشام» تصریح کرده است از این سخن که «آن جسم است» موجود بودن، شیء بودن و قائم به نفس بودن آن را اراده می کنم. (۵۴)

«مقدسی» نیز پس از بیان تعریف جسم به شیء دارای طول، عرض، عمق و... دیدگاه «هشام» را چنین نقل می کند که وی معنای جسم را «شیء قائم به خود» می دانسته است و در تأیید سخن خود به کار بردن تعبیر جسم از سوی «هشام» در مورد خداوند اشاره می کند. البته «مقدسی»، «هشام» را در این کاربرد بر خطا می داند، اما مهم آن است که از نظر او در اینجا مراد «هشام» از جسم، معنای متعارف آن نبوده است. (۵۵)

بر اساس این تفاسیر، معنای «جسم لا کالاجسام»، همان «شیء لا کالاشیاء» و «موجود لا کالموجودات» خواهد بود.

«اشعری» خود در جای دیگر، از هشام گزارش کرده که «جسم لا کالاجسام» به معنای «شیء موجود» است.^(۵۶)

در این صورت، سخن «هشام» موافق با آن دسته اخباری خواهد بود که از جمله خود وی مبنی بر جواز اطلاق شیء بر خداوند نقل کرده است.^(۵۷)

گویا «هشام» جسم را با شیء مترادف می دانسته و چون اطلاق شیء بر خدا جایز است و حتی تعبیر امام این است که «شیء بخلاف الاشیاء»، اطلاق جسم را نیز تجویز کرده است؛ منتهی برای تنزیه خداوند و نفی هرگونه تشبیه، قید «لا کالاجسام» را ضروری دانسته است.

به نظر می رسد به کار بردن تعبیر جسم و اراده موجود، شیء، قائم به نفس و... امری خلاف و ناصواب و در روایات «خداوند جسمی است که چیزی مانند او نیست» و در روایات هم از «هشام» گزارش شده^(۵۸) حاکی از معتقد بودن وی به تجسیم معنوی دانسته اند. در عین حال وی را در این امر بر خطا می دانند^(۵۹) و به غیر مصطلح بودن آن اذعان کرده، از اساس نزاع مطرح در این مسأله را نزاعی لفظی دانسته اند.^(۶۰)

ادامه دارد...

پی نوشت ها:

۱- بحار الانوار ۳ / ۷۵ و ۶۱ / ۳۲۷.

قال الصادق (عليهما السلام): ((فَتَبَّأَ وَ خَيْبَةً وَ تَعَسَا لِمَنْتَحَلِي الْفَلَسَفَةَ كَيْفَ عَمِيَتْ قُلُوبُهُمْ عَنْ هَذِهِ الْخُلُقَةِ الْعَجِيبَةِ حَتَّى أَنْكُرُوا التَّدْبِيرَ وَ الْعَمَدَ فِيهَا.))

۲- حديقه الشيعة / ۵۹۲:

«يَا أَبَاهَا شِمَ سَيَاتِي زَمَانٌ عَلَى النَّاسِ وَ جُوهُهُمْ ضَا حَكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ مَظْلَمَةٌ مُتَكَدِّرَةٌ السُّنَّةُ فِيهِمْ بَدْعَةٌ وَ الْبَدْعَةُ فِيهِمْ سَنَةٌ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ مُحَقَّرٌ وَ الْفَاسِقُ بَيْنَهُمْ مُوقَّرٌ أَمْرَاؤُهُمْ جَاهِلُونَ جَانِرُونَ وَ عِلْمَاؤُهُمْ فِي أَبْوَابِ الظَّلْمَةِ [سَاتِرُونَ] أَغْنِيَاؤُهُمْ يَسْرِقُونَ زَادَ الْفُقَرَاءُ وَ أَصَاغِرُهُمْ يَتَقَدَّمُونَ عَلَى الْكِبَرَاءِ وَ كُلُّ جَاهِلٍ عِنْدَهُمْ خَبِيرٌ وَ كُلُّ مُحِيلٍ عِنْدَهُمْ فَقِيرٌ لَا يُمَيِّزُونَ بَيْنَ الْمُخْلِصِ وَ الْمُرْتَابِ لَا يَعْرِفُونَ الضَّانَّ مِنَ الذَّنَابِ عِلْمَاؤُهُمْ شَرَارُ خَلْقِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لِأَنَّهُمْ يَمِيلُونَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ وَ التَّصَوُّفِ وَ أَيْمُ اللَّهِ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُدُولِ وَ التَّحَرُّفِ بِبِالْعَوْنِ فِي حُبِّ مُخَالِفِينَا وَ يَضِلُّونَ شِيعَتَنَا وَ مَوَالِينَا إِنْ نَالُوا مَنَصِبًا لَمْ يَشَبَّعُوا عَنِ الرِّشَاءِ وَ إِنْ خَذَلُوا عَبَدُوا اللَّهَ عَلَى الرِّبَاءِ أَلَا إِنَّهُمْ قُطَّاعٌ طَرِيقِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الدُّعَاةُ إِلَى نَحْلَةِ الْمُلْحِدِينَ فَمَنْ أَدْرَكَهُمْ فَلْيَحْذَرُهُمْ وَ لِيَصُنْ دِينَهُ وَ إِيْمَانَهُ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا هَاشِمٍ هَذَا مَا حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيئِهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليهم السلام) وَ هُوَ مِنْ أَسْرَارِنَا فَانْتَمَهُ إِلَّا عَنْ أَهْلِهِ.»

۳- عن يونس بن عبد الرحمن، قال: كَانَ يَحْيَى بْنُ خَالِدِ الْبَرْمَكِيِّ قَدْ وَجَدَ عَلَى هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئًا مِنْ طَعْنِهِ عَلَى الْفَلَسَفَةِ وَ أَحَبَّ أَنْ يَغْرَى بِهِ هَارُونَ وَ نَصَرْتَهُ [يُضْرِبُهُ] عَلَى الْقَتْلِ.

۴- بحار الأنوار ۵۷ / ۱۹۷.

۵- بشر بالآخره يك تكيه گاه می خواهد.

الان هند با وجود اینکه يك کشور اتمی است، اما برای موش و گاو قداسات قائلاند.

آن وقت ما با داشتن این همه مقدسات و این همه ائمه نتوانیم دینمان را حفظ کنیم، آن وقت کسی بیاید آن دهنکجی را نسبت به وجود مبارک امام هادی (علیه السلام) بکند؟!

این دیگر خیلی دردآور است.

همان گله جناب ابوریحان وارد است که بارها به عرضتان رسید؛ او می گفت یونان سقراط داشت، افلاطون داشت، ارسطو داشت، این دین ابراهیمی را حفظ کردند.

اگر علمای بزرگی در هند می بودند و مانند حکمای یونان تلاش و کوشش می کردند، این وضع در هند نبود. این حرف ابوریحان است در «تحقیق ما للهند». سقراطی می خواهد، شهادتی می خواهد، بعد او می تواند افلاطون و ارسطو تربیت کند.

شما می بینید برخی ها می گویند در نقص ارسطو همین بس که هشام که شاگرد امام است، بر او رد نوشته. بله رد نوشته! این هست که هشام حرف ارسطو را رد کرده.

اما این روایت نورانی را مرحوم صدوق رضوان الله علیه در همین کتاب توحید صدوق نقل کرده که حضرت درباره برخی از نظرات هشامین فرمود: «لیس القول ما قال الهشامان»: مبادا حرف این هشام ها (هشام بن حکم و هشام بن سالم) را گوش دهید!

این هشام (بن حکم) که «گرفتار تجسیم بود»، ارسطوی موحد را رد می کند!

آن وقت شما می گویی چون شاگرد امام ارسطو را رد کرده بنابراین ارسطو مردود است؟!

شاگرد امام است؛ معصوم که نیست!

اینها را مجمع باید تشخیص دهد هشام را بررسی کند؛ نقل مرحوم صدوق در توحید را درباره هشامین

بررسی کند؛ آن وقت ببیند که رد هشام نسبت به ارسطو در کدام منطقه است.

من از تهران که می آمدم قم، رفتم خدمت مرحوم آقای شیخ محمدتقی آملی. عرض کردم که می خواهم بروم قم، اجازه می دهید چه چیزی بخوانم و امثال اینها. ایشان هم از قم تعریف کرد و هم برنامه داد.

فرمود برنامه یک فقه، یک اصول، یک معقول.

و فرمود قم منشأ برکت است، گذشته از اینکه خب مضجع آن کریمه اهل بیت(علیهم السلام) است، علماء و بزرگان در آن دفن اند؛ فقهاء دفن اند؛ حکماء دفن اند؛ بزرگان دفن اند، و در جوار قبور بزرگان برکات فراوانی است.

آن وقت این قصه را نقل کرد؛ گفت: شاگردان ارسطو هر وقت مشکل علمی داشتند، می رفتند کنار قبر ارسطو، آنجا مباحثه می کردند، حل می شد! این را ما از ایشان شنیدیم، خب برای ما حجت بود. بعد که با قبسات مرحوم میرداماد آشنا شدیم، دیدیم مرحوم میرداماد در قبسات در بحث زیارت قبور بزرگان این فرمایش را نقل می کند که:

شاگردان ارسطو وقتی مشکل علمی داشتند، می رفتند کنار قبر ارسطو و به برکت آن مکان، مشکل علمی شان حل می شد. جناب میرداماد این را از کجا نقل می کند؛ از «المطالب العالیه» فخررازی. اینها موحدان عالم بودند؛ قرن هاست که شیعه و سنی می گویند ارسطو قبرش منشأ برکت بود...»

۶- منتهی الأمال ۲ / ۲۵۱.

۷- تفسیر برهان ۱ / ۴۲۰.

۸- تنقیح المقال ۳ / ۲۹۴.

۹- لاتزال مویدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانک.

۱۰- قاموس الرجال ۱ / ۳۱۷.

۱۱- یا هشام کلم الناس انی احب ان اری مثلکم فی الشیعه.

۱۲- کافی ج ۱، کتاب الحجّة، ح ۳.

۱۳- رجال نجاشی / ۴۳۳؛ فهرست شیخ طوسی / ۳۵۵.

۱۴ - همان.

۱۵- برداشتی آزاد از مقاله «انتساب تشبیه و تجسیم به هشام بن حکم» به قلم علیرضا اسعدی. و مقاله «نقش معتزله در تخریب شخصیت هشام ابن حکم و نسبت دادن تجسیم به او و تأثیر آن بر محدثان شیعی» به قلم سید هاشم هاشمی.

۱۶- اصول مذهب الشیعة الامامیه ۲ / ۵۲۸ - ۵۳۴.

۱۷- کلینی، ۱۳۸۸، ۱ / ۱۰۵.

عن علی بن محمد رفعه عن محمد بن فرج الرخجی قال: «کتبت الی ابی الحسن(علیه السلام) اسأله عما قال هشام بن حکم فی الجسم و هشام بن سالم فی الصورة و کتب(علیه السلام)» «دع عنک حیرة الحیران و استعد بالله من الشیطان لیس القول ما قاله الهشامان».

۱۸- مجلسی، ۱۳۷۹، ۲ / ۳.

۱۹- سبحانی، ۱۴۱۰ ق / ۴۵۳.

۲۰- مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۳ / ۲۸۸.

۲۱- کلینی، همان / ۱۴۱ و ۱۴۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۶ ق / ۹۹.

۲۲- مقدسی، ۱۸۹۹ م ۲ / ۱۲۳؛ مصنفات الشیخ المفید، ج ۷، المسادل السرویه، ۱۴۱۳ ق / ۵۷-۶۲.

۲۳- نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۴۴۸، ش ۱۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۴۸، ص ۳۶۳ - ۳۶۵؛ محمد تقی شوشتری، ۱۴۲۲ ق ۱۰ / ۱۶۷-۱۷۰، ش ۸۵۵۷؛ ابوالقاسم

خوبی، ۱۳۶۹، ج ۲۰ / ۱۹۲ - ۱۹۷.

- ۲۴- شیخ صدوق، ۱۴۱۶ ق، ص ۹۸، باب انه عزوجل ليس بجسم ولا صورة، ح ۴.
- ۲۵- مجلسی ۱۴۰۳ ق، ۳ / ۲۹۰،
- ۲۶- سید مرتضی ۱۴۱۰ ق، ۱ / ۸۳؛ مامقانی، ۱۳۵۲ / ۳ / ۳۰۰ و شرف الدین، ۱۴۱۳ ق / ۴۴۱ - ۴۴۳،
- ۲۷- اسد حیدر، ۱۳۹۰ ق ۳-۴ / ۹۰،
- ۲۸- سید مرتضی، ۱۴۱۰ ق، ۸۳ / ۸۳.
- ۲۹- مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۳۹؛ رک: کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۹۷،
- ۳۰- کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۹۸.
- ۳۱- همان / ۴۸۸. «دَارِهِمْ فَاِنَّ عَقُولَهُمْ لَا تَبْلُغُ»
- ۳۲- همان / ۲۷۱.
- ۳۳- کشی، ۱۳۴۸، ص ۴۹۸، طوسی، ۱۳۴۸، ش ۴۸۶؛ محمدتقی شوشتری، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۰ / ۵۳۰ «رحمة الله كان عبداً ناصحاً او ذی من قبل اصحابه حسداً منهم».
- ۳۴- محمدتقی شوشتری، همان / ۵۵۳.
- ۳۵- مامقانی، تنقیح المقال، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۳۰۰؛ محمدتقی شوشتری، همان / ۵۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳ / ۲۹۰.
- ۳۶- طوسی، ۱۳۴۸ ش ۲۲۱، ص ۱۳۸ - ۱۳۹،
- ۳۷- اسد حیدر، ۱۳۹۰ ق، ج ۳-۴ ص ۹۰.
- ۳۸- نک: قاضی نور الله شوشتری، ۱۳۷۷، ۱ / ۳۵۶؛ آقا علی اکبر، مدرس یزدی، ۱۳۷۴، ۶۷ / ۶۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۱ ق، ۱ / ۶۷ و شرف الدین، عبدالحسین، ۱۴۱۳ ق، / ۴۴۲.
- ۳۹- قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ۲ / ۲۰۰.
- ۴۰- مامقانی، ۱۳۵۲، ۳ / ۲۹۴؛ مجلسی، همان / ۲۹۰.
- ۴۱- سید مرتضی، ۱۴۱۰ ق، ۱ / ۸۳ - ۸۴
- ۴۲- شهرستانی، ۱۴۲۳ ق، / ۱۵۰،
- ۴۳- نک: شهرستانی، همان / ۱۵۰،
- ۴۴- قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ۲ / ۲۰۰ - ۲۰۱.
- ۴۵- قاضی عبدالجبار معتزلی، همان / ۱۴۴؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۷۷.
- ۴۶- شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۴ (اوائل المقالات) / ۵۱،
- ۴۷- نک: مجلسی، همان / ۲۸۸،
- ۴۸- سید مرتضی، ۱۴۱۰ ق، ۱ / ۸۳.
- ۴۹- شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، المسائل السرویه / ۵۸،
- ۵۰- نک: مقدسی، ۱۸۹۹ م، ۲ / ۱۲۳.
- ۵۱- نک: شیخ صدوق، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۴۳ - ۲۵۰، ح ۱، باب ۲۶، باب الرد علی الثنویة و الزنادقة؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۳ / ۳۳۰ - ۳۳۲، ح ۳۵، باب ۱۴، نفی الزمان و المكان و الحركة؛ کلینی، اصول کافی، ح ۱، ص ۱۱۰ - ۱۱۳، ح ۶، باب اطلاق القول بانه شیء؛ مجلسی، همان / ۴ - ۶۹ -

۷۰، ح ۱۵، باب ۱، باب نفی التركيب و اختلاف المعانی؛ طبرسی، ۱۴۰۱ ق، ۲ / ۳۳۱ - ۳۳۳، باب احتجاج ابی عبدالله فی انواع شتی من العلوم الدینیہ.

۵۲- کلینی، همان / ۱۳۳-۱۳۴؛ شیخ صدوق، همان / ۲۴۴-۲۴۵،

۵۳- سید مرتضی، همان / ۱ / ۸۳؛ کراچی، کنز الفوائد ۲ / ۴۰؛ مامقانی، همان ۲ / ۲۹۴؛ قاضی سعید قمی، همان ۲ / ۲۴۲ و ملاصدرا، ۱۳۶۷ ص ۱۱۹-۲۰۰.

۵۴- اشعری ۱۴۰۰ ق، ۳۰۴ و ۵۲۱،

۵۵- مقدسی، همان / ۱ / ۳۹،

۵۶- اشعری، همان / ۲۰۸،

۵۷- کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب اطلاق القول بانه شیء، ح ۶، ص ۱۱۰،

۵۸- کلینی، همان / ۱۴۲،

۵۹- مجلسی، ۱۳۶۳، ۲ / ۸،

۶۰- حلی ۱۳۶۳ / ۷۷.

اخلاق و معارف



علامه ی فقیه آیت الله حاج شیخ حسن صافوی اصفهانی^(۵)

آیت الله سید قاسم علی احمدی

اشاره:

آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی در این بخش از اثر گرانقدر خود ابتدا توجه مخاطبین را به رمز خلقت و علت غائی آفرینش جلب می نماید و سپس اجمالاً به آثار تقوا اشاره می فرمایند. آنگاه، مختصری در مورد تفسیر فرقان، آثار، اقسام و موانع فرقان بحث می کنند و در پایان به تشرف و اقسام آن اشاره می نمایند. نورالصادق دقت در مطالب اخلاقی این عارف واقعی را به خوانندگان عزیز توصیه می کند و بطور کلی آنانکه در راه تهذیب نفس و سلوک راهی جز قرآن و عترت را بر نمی تابند و از این عربی ها و مولوی ها و بالاتر از اینها و پایین تر از اینها بیزارند چونان علامه ی صافی^(ره) کلامشان راه گشاست و از نور کلام اهل بیت^(علیهم السلام) روشنایی می گیرد و روشنگری می کند.

**سلسله درسی های اخلاق و معارف (۱۵)**

«علامه ی فقیه آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی^(ره)»

«یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»^(۱)

عرض شد میوه ی درخت هستی، انسان است. «خلق لاجله الكل و خلق لخالق الكل»؛ تمام هستی را خداوند به خاطر انسان خلق کرده است. تمام موجودات حتی ملائکه را برای خاطر انسان آفریده و انسان را برای خودش آفریده است. این انسانی که ثمره ی شجره ی هستی و میوه ی درخت انسانیت است، انسان کامل است، انسان متقی است، انسانی است کامل و مکمل، انسانی است الهی.

آثار تقوا

میوه ی درخت انسانیت هم تقواست و خود تقوا را هم می توانیم بگوییم میوه هایی دارد، آثار و مزایایی دارد، هم در این عالم و هم در آن عالم؛ ثمراتی که دیگر انسان ها از آن برخوردار نیستند. چند تا از این مزایا را قبلاً بر شمردیم. سه تایی دیگر از آن مزایا در این آیه ی شریفه بیان شده است:

«یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...»

ای اهل ایمان! اگر متقی بشوید، خدا به شما «فرقان» می دهد. «فرقان» بینشی خاص است که مخصوص اهل تقواست.

«وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...».

تا متقی نشده اید، سیئات شما حساب دارد، کتاب دارد، در پرونده ی شما ثبت است لکن بعد از رسیدن به مرز تقوا، دیگر این پرونده ختم و بسته می شود. سیئات را «ستر» می کنند. حتی طبق بعضی از روایات از حفظه و کرام الکاتبین هم ستر می شود و آنها هم اطلاع پیدا نمی کنند.

فرق تکفیر با غفران

«... يَغْفِرُ لَكُمْ...».

فرق بین غفران ذنوب و تکفیر سیئات را بعضی چنین گفته اند که: غفران، یعنی خدای تعالی صرف نظر می کند و عفو می کند، عذاب نمی کند ولی تکفیر سیئات، یعنی نه فقط خود گناه حتی آثار گناه هم محو می شود؛ یعنی این آدم می شود مثل شخصی که اصلاً گناه نکرده است. گناه آثاری دارد، آثار وضعی دارد. اگر این شخص متقی حقیقی شد، آثار گناه هم از قلب و روح و سر و ضمیر او محو می شود که حتی اولیای خدا، با آن مقامات عالیه، وقتی با آن دید تیزبین خودشان به این بنده نگاه می کنند، می بینند مثل کسی است که گناه نکرده است. شرط غفران و تکفیر تقوای حقیقی است.

فرقان و تفسیر آن

یکی از مهم ترین مزایای تقوا و میوه های درخت تقوا همین «فرقان» است. «فرقان» مثل رجحان، مصدر است؛ «ما یفرق الشیء من الشیء»؛ آنچه است که چیزی را از چیزی جدا می کند.

به تناسب قبل و بعد آیه ی شریفه، «فرقان» در این آیه عاملی است که به واسطه ی آن، شخص متقی می تواند بین حق و باطل فرق بگذارد. بین هدایت و ضلالت فرق بگذارد، بین ایمان و کفر فرق بگذارد. می تواند آنها را تشخیص بدهد.

یک روشن بینی خاصی است که قبل از آنکه شخص متقی بشود، ندارد و از آن محروم است. بعد از آنکه به مرز تقوا رسید و مصداق حقیقی متقی شد، این روشن بینی خاص را پیدا می کند.

هیچ انسانی به هر مقام و رتبه از علم و دانش و کمال و صنعت و تکنیک برسد، اگر متقی نباشد از این مزیت برخوردار نیست و این روشن بینی را ندارد. این بینشی است که خدا، فقط و فقط به متقی داده است و احدی این را ندارد. این ورای نیروهای ادراک بشری است، یعنی نیروهای بشری از حواس ظاهره نشأت می گیرند ولی فرقان ورای اینهاست، حتی ورای عقل است. عقل درک محدودی دارد، در یک مورد و محدوده ی خاصی درک دارد. تفکرات است که از عقل ناشی می شود، ولی این تفکر نیست تا مربوط به عقل باشد. این به الهام نزدیک تر است، نه!

حتی الهام هم یک شاخه ای از شاخه های «فرقان» است. «فرقان» شاخه های متعددی دارد که یکی از آنها الهام است.

واردات قلبی و اقسام آن

واردات قلبی دو قسم است؛ یک قسم خاطرات خوب است. اینکه مثلاً به قلب انسان خطور شود که فلان عمل خیر، فلان خدمت، یا فلان احسان را انجام دهد، کارهایی را که محبوب خدا و اولیای خداست انجام دهد. اینها را می گویند الهامات. این خواطر، ملکی است.

یک القاءات دیگری هم برای قلب هست که مثلاً فلان کار بد را انجام بدهد یا دنبال فلان شر برود. یا فلان مسلمان را ناراحت کند. در این نوع خواطر فحشا و منکرات به دل آن انسان می افتند. اینها را می گویند وساوس شیطانی. این خاطرات بد از ناحیه ی شیطان است و آنها از ناحیه ی رحمان.

شخص متقی کمترین چیزی که برایش پیدا می شود همان فرقان است و یکی از اقسام فرقان این است که به قلبش چیزهای خوب القاء می شود و به واسطه ی این القاء دنبال آن کار خوب می رود. فرقان چیزی است که به واسطه ی آن برای انسان، حق روشن بشود و باطل هم روشن بشود به گونه ای که بتواند تشخیص بدهد و اشتباه نکند. بین هدایت و ضلالت اشتباه نکند، بین حق و باطل اشتباه نکند، بین کفر و ایمان و بین طاعت و معصیت اشتباه نکند.

جهل مرکب

خوب! خیلی ها هستند که «يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا»^(۱) فکر می کنند که کار خوب می کنند. بدترین کارها را انجام می دهند و فکر می کنند کار خوب انجام می دهند. خدا نکند کسی اینگونه شود. اگر انسان، متقی باشد این چنین نمی شود. این آیه تطبیق بر غیرمتقین می شود. هیچ وقت متقی مصداق «يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» نمی شود. متقی با آن فرقان خدادادی و با آن بینش خدادادی یک تشخیصی پیدا می کند که اشتباه نمی گیرد. این اختصاص به حکمت عملی ندارد - چنانچه بعضی از دانشمندان فرموده اند - آیه اطلاق دارد، قیدی ندارد تا ما آن را خاص بعضی از امور بدانیم.

حکمت نظری و عملی

فرق بین حکمت عملی و نظری این است که عقل دو بعد دارد، دو جنبه دارد: یک سلسله درک هایی دارد که مربوط به حقایق اشیاء است که حکمت را هم بر همین اساس به «علم به حقایق اشیاء» تعریف می کنند، این همان حکمت نظری است. علوم روز هم یک گوشه ای از حکمت نظری هستند، البته آنها که برهانی و استدلالی اند، نه حسی و تجربی. حکمت عملی بعد دیگری از درک عقل است که انسان علاوه بر اینکه واقعیّت اشیاء را می تواند تا حدودی درک کند، درک های دیگری هم دارد؛ فلان کار خوب است، فلان کار بد است، فلان چیز خیر است، فلان چیز شرّ است، فلان کار را باید کرد، فلان کار را نباید کرد. خلاصه، درک آنچه که از این مقوله است، یعنی مربوط به برنامه ی زندگی است. درک هایی که مربوط به خط مشی در این عالم است که انسان چه خطّ مشیی باید داشته باشد، چه کارهایی باید بکند و چه کارهایی نباید بکند، این باید و نبایدها، این خیر و شرها که عقل درک می کند، همان بعد حکمت عملی است.

فرقان و نقش آن

این آیه ی شریفه که می فرماید: «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» این فرقان، یک نوع فرقانی است که خدای تعالی به متقی می دهد. چرا این فرقان را اختصاص به حکمت عملی بدیم در حالیکه قیدی ندارد. این شخص متقی حتی در همان درک های نظری هم فکرش خطا نمی رود.

اگر یک فیلسوف متقی و دیگری غیرمتقی باشد، اینها طرز فکرشان با هم تفاوت می‌کند، این شخص متقی تیرش به هدف می‌خورد. صغرا و کبرایی که مرتب می‌کند، تطبیق بر مصادیق می‌کند. در مقدمات اشتباه نمی‌کند ولی آن دیگری اشتباه می‌کند. روشنی باطن و صفای روح و قلب و سر و ضمیر موجب می‌شود که تیرش درست به هدف بخورد و علمش، علم باشد نه جهل مرکب؛ چون یک وقت انسان ممکن است فکر کند یک چیزی را می‌داند ولی واقعاً نمی‌داند و بعد هم متوجه نشود.

منظور اینکه، خدا بر حسب این آیه ی شریفه به شخص متقی یک نوع فرقانی می‌دهد که او با آن فرقان، درک صحیح پیدا می‌کند که هر کس به هر مقامی از علم و دانش برسد، آن درک را ندارد.

البته چون قرآن کتاب هدایت است و سعادت مادی و معنوی بشر را تأمین می‌کند و بُعد عمده ی انسان، بُعد معنوی و تکامل روحی است، بیشتر مورد توجه خدا و انبیاء و اولیاء بوده است چون آن بُعد اهمیت بیشتری دارد آن فرقانی که مربوط به جنبه های حکمت عملی است هم بیشتر مورد توجه است. شخص متقی به مرز تقوا که رسید این لطف خاص به او تعلق می‌یابد.

اقسام فرقان

فرقان شاخه های متعددی دارد. الهامات قلبیه یکی از آنهاست، رؤیاهای صادقه یکی از آنهاست و کشف شهود یکی دیگر از آنهاست. ما یک رؤیا داریم، یک مکاشفه و یک شهود. ممکن است با رؤیاهای صادقه به این شخص فرقان بدهند و ممکن است به وسیله ی کشف و شهود.

البته خواب صدق و کذب دارد. رؤیای صادقه خوابی است که قراین صدق در آن وجود داشته باشد، بطوری که شخص اطمینان پیدا کند و راه را از چاه تمیز دهد. ممکن است مشی صحیح و حق واقعی را خدا به وسیله رؤیای صادقه به شخص متقی بفهماند.

همین طور ممکن است با حالتی که بین خواب و بیداری است و به آن کشف و مکاشفه می‌گویند به او فرقان بدهند. کسی که مراحل از معنویت را طی بکند، این حالت در او پیدا می‌شود. اول خواب های صادقه می‌بیند و بعد آن حالت

مکاشفه بین خواب و بیداری برایش حاصل می شود که در آن حالت حقایقی را می بیند. و چیزهایی را درک می کند که دیگران نمی بینند.

موانع فرقان

حدیث است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم):

«لو لا تکثیر فی کلامکم و تمریج فی قلوبکم لرأیتم ما اری و سمعتم ما اسمع»^(۱)

یکی از رذایل اخلاقی، پرحرفی و تکلم به «ما لا یعنی» است. برنامه ی زندگی دو قسم است: یک قسم از لوازم زندگی است و یکی، از اضافات زندگی است. مؤمن متقی از اضافات زندگی یعنی از فضول کلام، فضول طعام و فضول منام پرهیز می کند. صحبت کردنش روی حساب است. حرف های اضافی نمی زند، حرف هایی که فایده نداشته باشد - نه فایده ی دنیایی و نه فایده ی آخرتی - نمی زند.

((و تمریج فی قلوبکم)) دل ها، همین طور مثل حیوانی که در علفزارها می چرد، این طرف و آن طرف می روند. قلب ثابت نیست و آرامش ندارد، هوس های متعدد و مختلف دارد.

حضرت می فرماید: اگر این چیزها نبود، می دیدید آنچه را من می بینم و می شنیدید آنچه را من می شنوم. من چیزهایی می بینم که شما نمی بینید، چیزهایی می شنوم که شما نمی شنوید. به خاطر اینکه دلتان هرزه گر است. در قلبتان یار نیست، اغیار است. زباتان هم آزاد است، هر چه خواستید می گوید.

شهود

یکی از ثمرات تقوا این است که انسان به مرحله ی شهود می رسد و شهود نوعی از انواع فرقان است که شخص با مشاهده ی اموری، حق را از باطل تشخیص می دهد. هدایت را از ضلالت تشخیص می دهد. راه را از چاه تشخیص می دهد.

ملاقات با اولیاء الله

یکی دیگر از شاخه های فرقان برخورد با اشخاص خوب است. انسان وقتی که به یاد خدا و قیامت و تقوا نباشد، سر و کارش با شیطان است. خودش از اولیای شیطان است و از شیطان هم الهام می گیرد. «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ»^(۱)

وقتی که حالت یقظه پیدا کرد و متوجه شد که وضع موجود، وضع صحیحی نیست، باید همت کند و وضعش را تغییر دهد، باید انسانی الهی شود، باید راه مستقیم را طی بکند و در صراط مستقیم شرع قرار گیرد.

وقتی که به این فکر افتاد و در مقام برآمد و چند قدم هم حرکت کرد، آن وقت این حرکتش نتایجی دارد که یکی از آنها فرقان است. یعنی انسان به همان مرحله ی اول تقوا که رسید، فرقان دنبالش می آید.

یکی از انواع فرقان این است که انسان با اشخاص خوب برخورد می کند، در نتیجه ی، آنها این شخص را راهنمایی می کنند و این شخص هم با هدایت آن افراد خوب، مهتدی می شود. به حرفشان گوش می دهد، عمل می کند و روش و سیره ی آنها را اتخاذ می کند - ((كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ اُلْسِنَتِكُمْ))^(۲) - برخورد های الهی است که در آنها محبت های دینی و اخوت اسلامی پیدا می شود.

اخوت دینی و اسلامی خود باب واسعی است که احتیاج به شرح دارد؛ حبّ فی الله و بغض فی الله، تولی اولیاء الله و تبری اعداء الله. خودش بحث مفصلی است؛ ((هَلِ الْاِيْمَانُ اِلَّا الْحُبُّ وَالْبُغْضُ))^(۱) آیا ایمان غیر از حبّ و بغض است؟ در پرتو این برخوردها، طرف، حق و باطل را برای او توضیح می دهد. ممکن است این برخوردها با افرادی عادی باشد که شخص می تواند از آنها استفاده کند، و ممکن هم هست با اولیاء خدا باشد که باب «تشرّف به اولیاء الله» هم از همین مقوله ی فرقان است. برخورد می کند به ولیّی از اولیای خدا و او راهنمایی اش می کند. تشرّف به حضور حجت وقت هم از همین مقوله است.

تشرّف و اقسام آن

تشرّف اقسامی دارد. بعضی از این تشرّف ها را باید ملاقات نامید. تشرّف عنائی - به فتح عین - تشرّفی است که طرفین از یکدیگر رنج می برند. این شخص در محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یا امام رفته ولی دشمن خدا و رسول خدا یا امام است. این را «لقاء عنائی» می گویند. عنّا، رنج و محنت است؛ (چنانچه گفته اند: ((وَمِنَ الْعَنَاءِ رِيَاضَةُ الْهَرَمِ))^(۳)؛ یعنی خیلی رنج و محنت دارد که بخواهی یک شخص پیر را تربیت کنی.

و تشرّف عنائی - به کسر عین - که قرین لطف و رحمت و عنایت مقام ولایت کلیه ی الهیه است. تشرّف عنائی هم اقسامی دارد؛ رؤیایی، کشفی، عینی و شهودی.

تشرّف رؤیایی، تشرّف در خواب است. تشرّف کشفی، همان حالت مکاشفه ای است که خیلی از این تشرّف ها که در کتاب ها نقل شده است به همین صورت است که خدمت امام (علیه السلام) رسیده اند. این کشفی است، شهودی نیست.

تشرّف کشفی بالاتر از تشرّف رؤیایی است که در آن بین حالت خواب و بیداری حالتی پیدا می شود که در آن حالت، تشرّف حاصل می کند. این قسم تشرّف برای آنهایی که مقداری تصفیه و تزکیه اخلاق کرده اند زیاد اتفاق می افتد.

بهرتر از همه ی اینها تشرّف شهودی است که در عالم خارج، خدمت حضرت می رسند که اگر یک لحظه این توفیق نصیب کسی بشود خدا می داند چقدر ارزش دارد. اگر انسان از باب لطف و عنایت و رحمت مقام ولایت کلیه ی الهیه، قابلیت پیدا کند که یک لحظه تشرّف پیدا کند و در همان یک لحظه مشمول عنایت خاصه ی حجت وقت قرار گیرد، همان یک لحظه برای همیشه کار ساز می شود. چنین شخصی به طفلی می ماند که یک شبه ره صد ساله پیموده است. با همین یک لحظه، سیر استکمالی انسانیش به اوج می رسد.

البته این قسم از تشرّف، کم پیش می آید و بیشتر تشرّف ها کشفی است. تشرّف کشفی و تشرّف رؤیایی هم گاهی مشتبه می شود؛ تشرّف رؤیایی بوده، خیال کرده تشرّف کشفی است، یا تشرّف کشفی بوده، خیال کرده تشرّف رؤیایی است. بهترین تشرّف ها همان تشرّف عنائی عینی شهودی است که خدا نصیبمان فرماید.

پی نوشت ها:

- ۱- انفال: ۲۹؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می دهد؛ و گناهانتان را از شما می زداید؛ و شما را می آمرزد؛ و خدا دارای بخشش بزرگ است.
- ۲- کهف: ۱۰۴؛ می پندارند که کار خوب انجام می دهند.
- ۳- صریح السنة / ۲۹: «لو لا ترمیح فی قلوبکم و تزیدکم فی الحدیث لسمعتم ما اسمع».
- ۴- انعام: ۱۲۱؛ شیطان ها به دوستان خود وسوسه می کنند.
- ۵- کافی ۲ / ۷۸، مشكاة الانوار / ۱۷۲، بحار الانوار ۷۰ / ۳۰۸.

چکیده:

نویسنده در این بخش از اثر گرانسنگ خود در شرح این فقره از رساله ی مرحوم علامه مجلسی ابتدا به مقصود آن مرحوم از عبارت مذکور اشاره می کند که مراد این است که عده ای از مردمان چنان به کلمات فلاسفه انس گرفته و معتقد شده اند که آنها را اصل قرار می دهند و نصوص آشکار شارع مقدس را چون با مسلک فلاسفه موافقت ندارد تأویل و توجیه می کنند، سپس نتیجه می گیرد که با این روش هرگز نمی توان به حقیقت رسید و در واقع تأویل کنندگان نصوص و ظواهر کتاب و سنت با این روش، جهل و عجز از اظهار مقصود را به خداوند و پیامبرانش نسبت داده اند آنگاه به بدعت های صوفیه و چند روایت در مذمت صوفیه اشاره می نماید و در پایان نصایح کوبنده و حکیمانه ی مرحوم مجلسی در این موضوع را بیان می نماید.

شرح رساله اعتقادات علامه ی مجلسی (ره)

«آیت الله سید قاسم علی احمدی»

تأویل نصوص دینی جایز نیست

((و لعمری إنهم كيف يجترؤون أن يؤولوا النصوص الواضحة الصادرة عن أهل البيت العصمة و الطهارة، لحسن ظنهم ببيوناني كافر لا يعتقد ديناً و لا مذهباً))
و به جان خودم قسم (من در تحیر و تعجبیم) که آن فیلسوفان چگونه جرأت می کنند به جهت حسن ظنشان به فیلسوف یونانی کافری که به دین و مذهبی اعتقاد ندارد، روایات (صحیح) و صریح و واضح را که از اهل بیت عصمت و طهارت صادر شده، (از معانی حقیقی آن بگردانند و) تأویل و توجیه کنند؟! (البته که جای تعجب است که حسن ظن به حکمای کافر یونان، سبب تأویل و تحریف معنوی سخنان امینان خداوند بر دین شود).^(۱)

توضیح

مقصود علامه ی مجلسی^(ره) این است که عده ای از مردمان چنان به کلمات فلاسفه و قواعد حکمای یونان انس گرفته و به آن معتقد شده اند که آنها را اصل قرار می دهند و نصوص واضح و آشکار صاحبان عصمت و وحی را چون با مسلک فلاسفه و حکمای یونان موافقت ندارد، تأویل و توجیه می کنند.

اینان با اتکا به عقل ناقص و محدود خود که راهی به سوی شناخت کثیری از معارف ندارد، قواعدی بهم بافته اند که بسیاری از این قواعد مسلم فرض شده ی فلسفی با نصوص محکم قرآنی و سنت متواتر محمدی و مرتضوی مخالف می

باشد. و عجیب این است که خود فلاسفه هم در همان قواعد با هم اختلاف دارند و با وجود این، قرآن و حدیث را طبق آن قواعد تأویل می‌برند و توجیه می‌کنند.

مقداری از مخالفت‌های فلاسفه و عرفای اصطلاحی را در دو کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود» و «وجود العالم بعد العدم» ذکر کرده ایم تا به خوبی معلوم شود که فلسفه و عرفان اصطلاحی، مخالف و مابین با قرآن و عترت است. هم چنین واضح نموده ایم که مسلک فلاسفه متأخر، ضررش به مراتب بیش تر از قدمای آنها است؛ چرا که اینها دست تأویل و توجیه را به سوی کلمات اهل وحی و عصمت دراز کرده تا آنها را موافق با رأی حکمای یونان نشان دهند.

بسیاری از فلاسفه که معتقدند توحید قرآن و حدیث همان توحید وحدت وجود و موجود است، این اعتقاد را قبلاً از مآخذ دیگر فراگرفته و آن را مسلم فرض کرده، و سپس به سراغ قرآن و حدیث رفته و آنها را طبق این اعتقاد، توجیه و تأویل و بر آن تطبیق نموده اند. اهل مکاشفه و شهود هم همین گونه اند. آنها هم قبلاً عقاید خود را از غیر راه کشف فراگرفته اند و آن عقاید در نفس‌های آنها رسوخ کرده و ثابت شده، و در وقت مکاشفه غالباً آنچه در ذهن و نفسشان مرتکز و ثابت بوده با ضمّ ضمائی، به صورت‌های گوناگون برایشان متمثل و مجسم شده است. اگر کسی به ادله‌ی اصالت وجود و وحدت وجود و ... خوب توجه نماید، این مطلب برای او واضح می‌شود که آنها نتیجه‌ی دلیل و بحث را قبلاً مسلم و مفروغ عنه فرض کرده و بعد در صدد اقامه‌ی دلیل برای آن برآمده اند، نه اینکه در مقام تحقیق و بررسی بوده و از راه مقدمات بدیهی و تنظیم آنها، به دنبال نتیجه و مقصود رفته باشند.

پوشیده نیست که با این روش نمی‌شود به واقع و حقیقت رسید و نیز با این پیش فرض‌ها نمی‌توان مراد متکلم را دریافت. لذا از صدر اسلام تا کنون هزاران فقیه که با معارف قرآن و حدیث آشنایی داشته و با مکتب فلسفه و عرفان مأنوس نبوده، توحید به معنی وحدت وجود را از آیات و روایات برداشت نکرده، بلکه توحید را مناقض با توحید وحدت وجودیان دریافته اند.

لازم به یادآوری است که: فلاسفه و عرفای قدیم آنچه با عقل و مکاشفه‌ی خود درک می‌کردند، آن را واقعیت می‌دانستند و هیچ‌باکی از مخالفت با دیگران نداشتند و دست به تأویل نصوص دینی نمی‌زدند، ولی متأخران آنها راه تدلیس را پیش گرفته و نصوص و ظواهر کتاب و سنت را که مخالف با اصول و قواعد فلسفی می‌باشند، توجیه و تأویل می‌کنند^(۳) و

می گویند: مقصود کتاب و سنت هم همان چیزی است که ما بیان کرده ایم. این در حالی است که تأویل و توجیه نصوص و ظواهر کتاب و سنت، مخالف با حکم عقل و ظلم بر صاحب دین و شریعت است؛ زیرا تأویل و توجیه سخنان صریح و ظواهر دین دلیل بر این است که خدا و رسولش از اظهار مراد و مقصود خود - که برای هدایت و ارشاد خلق لازم و ضروری بوده است - عاجز و نسبت به اصول محاوره و گفت و گو جاهل بوده اند و به جای اینکه با بیانی واضح و روشن اعتقادات اصلی مردم را بیان کنند، مردم را با عباراتی مبهم و نامعلوم متحیر و سرگردان کرده اند به گونه ای که هر کس - با توجه به تفاوت عقل و درک مردم - بر طبق برداشت ها و باورهای خود می تواند آنها را معنی کند. نتیجه این روش هم این است که کتاب و سنت، سبب اضلال و گمراهی مردم و ایجاد اختلاف در دین خدا شود. به فرمایش محقق قمی^(۳): تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات، متنی بر خدا و رسول گذاشته و اینطور وانمود می کنند که خدا و پیغمبر نتوانسته اند مقاصد خود را واضح کنند و ما به کمک آنها برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می کنیم.

باری، تأویل کنندگان نصوص و ظواهر کتاب و سنت در حقیقت، جهل و عجز از اظهار مقصود را به خداوند و فرستادگان و مبلغانش نسبت داده اند.

«سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا»: (۳)

بدعت های صوفیه

و طائفة من أهل دهرنا اتخذوا البدع ديناً يعبدون الله به و سموه بـ «التصوف»

گروهی دیگر از مردم روزگار ما بدعت ها را در دین خود قرار داده و خدا را با این دین

(شکل گرفته از بدعت ها) می پرستند و نام آن را «تصوف» نهاده اند.

فائده اول: تصوف

تصوف روش و مسلکی است که برای خود، اصول و فروعی دارد و هر کس ملتزم و مقید به آن اصول و فروع باشد، صوفی اش خوانند، خواه مسلمان باشد (چه شیعه و چه سنی) و خواه غیرمسلمان مانند یهودی یا دین دیگری داشته باشد؛ بلکه با تتبع دانسته می شود که تصوف قبل از اسلام در میان یونانیان، یهودیان و نصارا بوده و از آنجا به میان مسلمانان وارد شده است. پس تصوف و صوفی گری با هر دینی می سازد و اختصاص به دین خاصی ندارد.

بحث از مبدأ اشتقاق کلمه ی صوفی و علت نام گذاری آنها به صوفی، بحث مهمی نیست و بیان اقوال در آن بی فایده است. منظور ما اعتقادات و سیره ی آنهاست، حال از هر چه بخواهند آن را مشتق بدانند و جهت تسمیه اش را هر چه بیان کنند.

البته واضح است که صوفی از «صوف» به معنی پشم گرفته شده است. علت نام گذاری آنها هم از این جهت است که آنها پشمینه پوش بودند. چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

((يَا أَبَا ذَرٍّ، يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَلْبَسُونَ الصُّوفَ فِي صَيْفِهِمْ وَ شَتَائِهِمْ، يَرَوْنَ أَنَّ لَهُمُ الْفَضْلَ بِذَلِكَ عَلَى غَيْرِهِمْ، أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ))^(۴)

«جماعتی که در تابستان و زمستان پشم می پوشند و گمان می کنند به سبب این پشم پوشیدن،

بر دیگری برتری دارند. این گروه را ملائکه ی آسمان ها و زمین لعنت می کنند.»^(۵)

با مراجعه به تاریخ هم معلوم می شود که معروف بین سابقین این است که: صوفی از ماده ی صوف گرفته شده، نه آنچه اهل تدلیس و تلبیس گفته اند که: صوفی از صفا گرفته شده، یا از صفه که محل سکونت اصحاب صفه بوده، و یا صوفی معرب صوفی با سین می باشد که لفظی است یونانی. سوف به معنی حکمت است و یای آن برای نسبت، و صوفی یعنی: حکیم و طالب حکمت. این کلمات را برای راه گم کردن و اضلال دیگران گفته اند.

لازم به تذکر است که: در حکم به بطلان مرام تصوف، احتیاج به آیه و روایت خاصی در رد آن نیست، مانند دیگر مذاهب و فرقه های باطل که صرف عدم انطباق آنها با قواعد و اصول دین و مذهب، برای بطلان آنها کافی است اگرچه نص خاصی هم در بین نباشد، مثلاً در حکم به بطلان بهائیت، احتیاج به ورود نص خاصی از کتاب و سنت در مورد آنها نیست، بلکه هرگاه اعتقادات و سلوک این فرقه با آنچه از موازین و قواعد کلیه و اصول دینی که از محکومات ادله ی شرعی به دست آمده است، انطباق نداشته باشد، برای حکم به بطلان و فساد آنها کافی است.

پس ما احتیاج به برهان خارجی از آیات و روایات در حکم به بطلان تصوف نداریم، بلکه اگر اصول و عقاید عرفا و صوفیه تشریح و بیان شود، ظاهر می شود که عقایدشان با عقاید مذهب منطبق است یا نه، و در نتیجه صحت و فساد عقاید آنها معلوم می گردد.^(۶)

با این حال، ما در اینجا از باب تبرک و تیمن به ذکر چند حدیث که بر ردّ این گروه تصریح کرده است، اکتفا می‌نماییم. برای اطلاع بیشتر به محلّش مراجعه شود.^(۷)

این تذکر لازم است که اخبار در مذمت تصوف دو نوع است:

۱. اخباری که بطور کلی به طعن و لعن بر تصوف می‌پردازد.
۲. اخباری که به خصوص اشخاصی می‌پردازد که به تصوف معروف بودند و به عنوان صوفی شناخته شده بودند، و آنها را به نام، مذمت می‌کند.

۱. **بزنطی و اسماعیل بن بزيع** (که هر دو از راویان بزرگ شیعه اند) از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده اند که آن حضرت فرمودند:

«هر کس که صوفیه نزد او ذکر شود و به زبان و دلش به انکار آنان نپردازد، از ما نیست، و هر کس به زبان و دل آنها را انکار کند، چنان است که گویی پیشاپیش پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با کافران جنگ و جهاد می‌کند.»^(۸)

۲. **از بزنطی** نقل شده که گفت: مردی به حضرت امام صادق (علیه السلام) عرض کرد:

«در این زمان جماعتی پیدا شدند که آنها را صوفی می‌گویند. نظر شما درباره ی آنها چیست؟ آن حضرت فرمود: آنها دشمنان ما هستند. پس هر کس به آنان میل کند و گرایش داشته باشد در زمره ی آنان می‌باشد و با آنان محشور می‌شود. به زودی گروه‌هایی پیدا شوند که ادعای محبت ما را دارند و با این حال، به صوفیان میل می‌کنند و گرایش دارند و از آنان سرمشق می‌گیرند و خود را شبیه آنان می‌نمایند و لقب‌های آنها را [مانند قطب و پیر و مرشد و شاه و ...] بر خود می‌گذارند و گفتار آنان را [که با معارف ما مخالفت دارد] تأویل می‌برند و به معارف ما بر می‌گردانند، [تا آنها را شیعه و پیرو ما در اعتقاد، قلمداد کنند]. هر کس به آنها میل کند و گرایش داشته باشد، از ما نیست و ما از او بیزاریم، و هر کس به ردّ و انکار آنها بپردازد مانند کسی است که پیشاپیش پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با کافران جهاد کند.»^(۹)

۳. **سید مرتضی رازی** - متوفای قرن ششم و صاحب کتاب «تبصرة العوام» که از بزرگان علمای شیعه است - از محمد بن حسین بن ابی الخطاب نقل فرموده که او گفته است:

«محمد بن حسین گوید: با حضرت امام هادی (علیه السلام) در مسجد پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه بودم که جماعتی از اصحاب آن حضرت نزدش آمدند. یکی از ایشان ابوهاشم جعفری بود که مرد فصیح و بلیغ بود و نزد آن حضرت، موقعیتی ویژه و والا داشت. سپس جماعتی از صوفیه داخل مسجد شدند در قسمتی از مسجد حلقه وار نشستند و به ذکر «لا اله الا الله» مشغول شدند. آنگاه امام (علیه السلام) فرمود: به این فریب کاران و حيله گران توجه نکنید؛ چرا که اینها جانشینان و هم پیمانان و متحذیان شیاطین و خراب کنندگان اساس و پایه های دین می باشند؛ برای راحتی و آسودگی و آسایش بدن ها زهد می ورزند (و از تحمل زحمت در طلب روزی حلال، شانه خالی می کنند و از دست رنج دیگران می خورند) و برای شکار و به دام انداختن ساده لوحان و ظاهرینان شب زنده داری می کنند. عمری گرسنگی می کشند تا ساده لوحان و ظاهرینانی را برای سواری گرفتن رام کنند (و مرید بتراشند). لا اله الا الله نمی گویند مگر برای فریب دادن مردم. کم نمی خورند مگر برای پر کردن قدها و کاسه های بزرگ و ربودن دل های احمقان. با دم زدن از عشق و محبت، با مردم سخن می گویند و با ذلیل کردن و رام کردن آنها در مقابل خود و گفته ها و آرای خودشان، آنها را در چاه گمراهی می اندازند. اوراد و اذکار ایشان، رقصیدن و کف زدن، و آواز خواندن و تغنی کردن است. بدین ترتیب، جز سفیهان، دنباله رو ایشان نیستند و جز احمقان، به آنها نمی گروند و معتقد نمی شوند. با این حال، هرکس به زیارت یکی از ایشان، چه زنده و چه مرده آنها برود، چنان است که گویی به زیارت شیطان رفته و به عبادت بتان پرداخته، و هر کس یکی از ایشان را یاری کند، چنان است که گویی یزید و معاویه و ابوسفیان را یاری کرده است. در این هنگام، یکی از اصحاب آن حضرت پرسید: اگرچه آن صوفی حقوق و امامت شما را بشناسد و به آن اقرار کند؟ پس آن حضرت مانند شخص خشمگین به او نگریست و فرمود: این گفتار را رها کن! آن کس که به

حقوق ما معترف باشد و اقرار کند، در مسیر نافرمانی و تمرد از ما قرار نمی گیرد. آیا نمی دانی که این طایفه، پست ترین طایفه های صوفیه اند؟ تمام فرقه های صوفیه از مخالفان ما می باشند و راه و روش ایشان غیر راه و روش ما و مغایر و متفاوت با آن است، و نیستند ایشان مگر نصاری و مجوسان این امت. همین طایفه های صوفیه اند که برای خاموش کردن نور خدا می کوشند، ولی خداوند تعالی نور خود را کامل می کند هر چند کافران را خوش نیاید.»^(۱۰)

۴. نیز سید بزرگوار **مرتضی رازی** از امام عسکری (علیه السلام) چنین نقل کرده است:

«حضرت امام حسن عسکری (علیه السلام) به ابوهاشم جعفری فرمود: ای ابوهاشم، در آینده نزدیک، زمانی بر مردم بگذرد که... علمای ایشان بدترین خلق خدا بر روی زمین باشند، زیرا آنها به فلسفه و تصوف، میل و گرایش پیدا می کنند. به خدا قسم که آنها (به جهت میل به فلسفه و تصوف) اهل انحراف و کناره گیری از دین و اهل کثی و گمراهی می باشند! آنها در دوستی با مخالفان ما مبالغه و زیاده روی و اغراق می کنند و (بر اثر آن) شیعیان ما را گمراه می کنند.»^(۱۱) پس اگر پست و مقام و منصبی به دست آوردند از رشوه خواری سیر نمی شوند و اگر از منصب و ریاست و بمانند و کوشش آنها به جایی نرسد و از ریاست یافتن نومید شوند از روی ریا، خداوند را عبادت می کنند. البته و به یقین که آنان راه بُر و منحرف کننده و گمراه کننده مؤمنان، و دعوت کننده ی به آیین بی دینان و طریقه ی ملحدان اند. پس هر کس آن زمان و آن علماء را درک کند، باید از آنها بر حذر باشد و بپرهیزد و دین و ایمان خود را حفظ و از دین و ایمان خود در برابر آنها محافظت و پاسداری کند. پس از آن، حضرتش فرمود: ای ابوهاشم! این آن چیزی است که پدرم به واسطه ی پدران خود از جعفر بن محمد (علیهما السلام) برایم نقل کرد و این از اسرار ما است. پس آن را جز از اهلش، پنهان مدار و بپوش!»^(۱۲)

مشاهده می کنید که امام (علیه السلام) در این حدیث شریف، برخی علماء را از آن جهت که میل و گرایش به فلسفه و تصوف پیدا می کنند و بر اثر آن، سبب گمراهی شیعیان می گردند، شرار و بدترین خلق خدا خوانده و آنها را اهل انحراف و گمراهی و

کناره گیری از دین و راه بر و گمراه کننده ی مؤمنان و دعوت کنندگان به آیین ملحدان معرفی فرموده است. پس چه خواهد بود حال خود اهل فلسفه و تصوف! بلی، در این حدیث، اهل فلسفه و تصوف را ملحد خوانده اند.^(۱۳)

نصیحت علامه ی مجلسی^(ه)

علامه ی مجلسی در «عین الحیاة» بعد از بیان حدیث: ((يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَلْبَسُونَ الصُّوفَ... أَوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمْ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ))؛ در آخر الزمان جماعتی خواهند آمد که پشمینه پوشند... این گروه را ملائکه آسمان ها و زمین لعنت می کنند. می نویسد: ای عزیز، اگر عصابه ی عصبیت از دیده بگشایی و به عین انصاف نظر نمایی، همین فقره ای که در همین حدیث شریف وارد شده است، برای ظهور بطلان طایفه ی مبتدعه ی صوفیه کافی است، قطع نظر از احادیث بسیار که صریحاً و ضمناً بر بطلان اطوار و اعمال ایشان و مذمت مشایخ و اکابر ایشان وارد شده است.

و اکثر قدما و متأخران علمای شیعه رضوان الله علیهم مذمت ایشان کرده اند و بعضی کتاب ها بر رد ایشان نوشته اند مثل: علی بن بابویه - که نامه ها به حضرت صاحب الامر^(علیه السلام) می نوشته و جواب او می رسیده - و فرزند سعادت مندش محمد بن بابویه - که رئیس محدثان شیعه است و به دعای حضرت صاحب الامر^(علیه السلام) متولد شده و آن دعا مشتمل بر مدح او نیز هست - و مثل شیخ مفید - که عماد مذهب شیعه بوده، و اکثر محدثان و فضلاء نامدار از شاگردان اویند، و توقیع حضرت صاحب الامر^(علیه السلام) برای او بیرون آمده مشتمل بر مدح او - و او کتابی مبسوط بر رد ایشان نوشته، و مثل شیخ طوسی - که شیخ و بزرگ طایفه ی شیعه است و اکثر احادیث به او منسوب است - و مثل علامه ی حلی^(ه) - که در علم و فضل، مشهور آفاق است - و مثل شیخ علی در کتاب مطاعن مجرمیه و فرزند او شیخ حسن در کتاب «عمدة المقال» و شیخ عالیقدر جعفر بن محمد دوریستی در کتاب «اعتقاد» و ابن حمزه در چند کتاب و سید مرتضی رازی در چند کتاب و زبدة العلماء و المتورعین مولانا احمد اردبیلی (قدس الله ارواحهم و شکر الله مساعیهم) و غیر ایشان از علمای شیعه رضوان الله علیهم.

و ذکر سخنان این فضلاء عظیم الشان و اخباری که در این مطلب ایراد نموده اند، موجب تطویل مقال است. انشاء الله کتابی علی حده در این مطلب نوشته می شود.

پس اگر اعتقاد به روز جزا داری امروز حجت خود را درست کن، که چون فردا حق تعالی از تو حجت طلبد جواب شافی و عذر پسندیده داشته باشی. و نمی دانم بعد از ورود احادیث صحیحه از اهل بیت رسالت صلوات الله علیهم و شهادت این بزرگوران از علمای شیعه رضوان الله علیهم بر بطلان این طایفه و طریقه ی ایشان، در متابعت ایشان نزد حق تعالی چه عذری

خواهی داشت؟! آیا خواهی گفت متابعت حسن بصری کردم که چند حدیث در لعن او وارد شده است، یا متابعت سفیان ثوری کردم با امام جعفر صادق (علیه السلام) دشمنی می کرده و بیان کردیم، یا متابعت غزالی را عذر خودخواهی گفت، که به یقین ناصبی بوده، و می گوید در کتاب های خود: «به همان معنی که مرتضی علی امام است من هم امامم!» و می گوید: «هر کس یزید را لعنت می کند گناهکار است» و کتاب ها در لعن و ردّ شیعه نوشته مانند کتاب «المنقذ من اضلال» و غیر آن، یا متابعت برادر ملعونش احمد غزالی را حجت خواهی کرد که می گوید: «شیطان از اکابر اولیاء الله است» یا ملای روم را شفیع خواهی کرد که می گوید: «ابن ملجم را حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) شفاعت می کند و به بهشت خواهد رفت و حضرت امیر به او گفت که: تو گناهی نداری. چنین مقدر شده بود و تو در آن عمل، مجبور بودی». و می گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

و در هیچ صفحه ای از صفحه های مثنوی نیست که اشعار به جبر یا وحدت وجود یا سقوط عبادات یا غیر آنها از اعتقادات فاسد نکرده باشد، و چنانچه مشهور است و پیروانش قبول دارند، ساز و دف و نی شنیدن را عبادت می دانسته است.

یا پناه به محیی الدین خواهی برد، که هرزه هایش را در اول و آخر این کتاب شنیدی، و می گوید: «جمعی از اولیاء الله هستند که رافضیان را به صورت خوک می بینند»، و می گوید: «به معراج که رفتم مرتبه ی علی را از مرتبه ی ابوبکر و عثمان پست تر دیدم. چون برگشتم به علی گفتم: چون بود که در دنیا دعوی می کردی که من از آنها بهترم؟! الحال دیدم مرتبه ی تو را که از همه پست تری!» و او و غیر او از این تزریقات بسیار دارند، که متوجه آنها شدن موجب طول سخن می شود.

و اگر از دعواها [و ادعاها]ی بلند [و عجیب و غریب] ایشان فریب می خوری، آخر فکر نمی کنی که بلکه از برای حبّ دنیا اینها را بر خود بندند! اگر خواهی او را امتحان کنی که می گوید: «من جمیع اسرار غیبی را می دانم و همه چیز بر من منکشف می شود و شبی ده بار به عرش می روم». یک مسئله از شکایات نماز، یا یک مسئله ی مشکل از میراث و غیر آن، یا یک حدیث مشکل از او پرس؛ اگر آنها را راست می گوید، این را هم برای تو بیان می کند، چنانچه به سند صحیح از امام جعفر صادق (علیه السلام) منقول است^(۱۴) که: علامت کذاب و دروغگو آن است که تو را خبر می دهد به چیزهای آسمان و زمین و مشرق و مغرب، و چون از حلال و حرام خدا مسأله ای از او می پرسی نمی داند.^(۱۵)

پی نوشت ها:

- ۱- بعضی از معاصران قائل شده که ارسطو پیغمبر بوده است. ما در خاتمه کتاب، در فایده اول آن به تفصیل، آن را نقد کرده ایم.
- ۲- مقلدان فلسفه و عرفان و متفلسفین برای پیشرفت مقاصدشان دامنه‌ی تأویلات و توجیهاات را آنقدر وسعت داده که مانند این آیه‌ی شریفه را: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»
- این چنین توجیه کرده اند: اشخاصی که به غیر خدا کافرند و موحد حقیقی می باشند و به غیر از خدا چیزی نمی بینند، مساوی است نسبت به حال ایشان بترسانی آنها را یا نترسانی، به تو ایمان نخواهند آورد؛ (زیرا تو اهل ظاهر و آنها اهل باطن می باشند، و اهل باطن هرگز به اهل ظاهر ایمان نمی آورند). خداوند بر دل های آنها مهر زده است؛ پس یاد غیر خدا و محبت غیر خدا در دل های آنها جا نگیرد، و بر گوش آنها مهر زده است؛ پس از غیر خدا سخنی نشنوند، و بر دیده های آنها مهر زده است؛ پس جز خدا چیزی در عالم نمی بینند، و از برای آنها است عذاب بزرگی به واسطه‌ی مجاورتشان با تو؛ زیرا حشر و مجاورت اهل باطن با اهل ظاهر، عذاب بزرگی است. دیگری گوید: مراد از عذاب عظیم، شیرینی بزرگی است. این توجیه ها رفع ید از نصّ و ظهور است و افترای به خدا و اهانت به رسول خدا می باشد.
- ۳- به آخر این کتاب، بخش خاتمه، مراجعه نمائید.
- ۴- امالی طوسی / ۵۳۹؛ وسائل الشیعه ۵ / ۳۵، حدیث ۵۸۲۸، باب کراهة لبس الصوف و الشعر إلا من علة؛ بحار الانوار ۷۴ / ۹۳ حدیث ۳،
- ۵- علامه‌ی مجلسی^(ره) در عین الحیات ۲ / ۴۵۳ می فرماید:
- احادیث در باب پشم پوشیدن اختلافی دارد. و در احادیث سنّیان مدح پشم پوشی وارد شده است، و اکثر احادیث شیعه دلالت بر مذمت می کند، و بعضی که دلالت بر مدح می کند محمول بر تقیه است، و این حدیث شریف و بعضی از اخبار دیگر دلالت بر وجه جمعی می کند که اگر از برای تواضع و شکستگی گاهی در هنگام عبادت یا غیر آن پوشند، یا از برای دفع سرما، یا از برای اینکه ارزان تر تمام می شود قصور ندارد؛ اما مداومت بر این نمودن و این را لباس مخصوص خود گردانیدن، و به این سبب خود را بر دیگران ترجیح دادن، و این را جهت امتیاز خود ساختن بدو مذموم است.
- ایشان بعد از ذکر کردن ۴ حدیث در این موضوع می فرماید: از اکثر احادیث معتبره که در باب زیّ و لباس رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه صلوات الله علیهم به نظر رسیده، و بعضی را در لمعات ذکر کردیم، ظاهر می شود که لباس معهود و متعارف ایشان غیر پشم و مو بوده. و اگر بعضی اخبار دلالت کند که گاهی بر سبیل ندرت می پوشیده اند، بر یکی از چند وجه محمول است که در این باب و در لمعات بیان کردیم.
- هم چنین در مرآة العقول ۸ / ۲۹۹ در شرح حدیث ۱۷ از «باب ذمّ الدنيا و الزهد فیها» فرموده اند: یدلّ علی جواز لبس الصوف بل استحبابه و ما ورد بالنهی و الذمّ فمحمول علی المداومة علیه أو علی ما إذا لم یکن للقناعة بل لإظهار الزهد و الفضل كما ورد فی وصیة النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) لأبی ذر رضی الله عنه: «یلبسون الصوف فی صیفهم و شتائهم یرون أن لهم بذلك الفضل علی غیرهم».
- ۶- برای اطلاع از اصول و قواعد تصوف، به شرح مفصل حقیر بر اعتقادات علامه‌ی مجلسی^(ره) مراجعه شود.
- ۷- و از باب نمونه، به اثنا عشریه شیخ حر عاملی، حدیقة الشیعه ۲ / ۷۸۴ - ۸۰۴، عین الحیات ۲ / ۴۵۴، البدعة و التحرف / ۱۱۲ و رساله‌ی حقیر در ردّ تصوف که اخبار رسیده در طعن و ردّ صوفیه را در آن جمع نموده ام؛ مراجعه شود.
- ۸- حدیقة الشیعه ۲ / ۷۴۷؛ الاثنا عشریة / ۳۲؛ مستدرک الوسائل ۱۳ / ۳۲۳، حدیث ۱۴؛ شرح نهج البلاغه خویی ۱۴ / ۱۶؛ سفینة البحار ۵ / ۱۹۷ و الانوار النعمانیة ۲ / ۲۹۳.
- «مَنْ ذَكَرَ عِنْدَهُ الصُّوفِيَّةَ وَ لَمْ يُنْكِرْهُمْ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ فَلَيْسَ مِنَّا وَ مَنْ أَنْكَرَهُمْ فَكَأَنَّ مَا جَاهَدَ الْكُفَّارَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)».

۹- سفینه البحار ۵ / ۱۹۷؛ الاتنا عشریة / ۳۲؛ شرح نهج البلاغه خویی ۱۴ / ۷؛ حدیقه الشیعه ۲ / ۷۴۷؛ مستدرک الوسائل ۱۲ / ۳۲۳. حدیث ۱۵؛ الانوار النعمانیة ۲ / ۲۹۳.

«قَدْ ظَهَرَ فِي هَذَا الزَّمَانِ قَوْمٌ يُقَالُ لَهُمُ الصُّوفِيَّةُ. فَمَا تَقُولُ فِيهِمْ؟ قَالَ (عليه السلام): إِنَّهُمْ أَعْدَاؤُنَا. فَمَنْ مَالَ إِلَيْهِمْ فَهُوَ مِنْهُمْ وَ يَحْشُرُ مَعَهُمْ، وَسَيَكُونُ أَقْوَامٌ يَدْعُونَ حَبْنًا وَ يَمِيلُونَ إِلَيْهِمْ وَ يَتَشَبَّهُونَ بِهِمْ وَ يَلْبَسُونَ أَنْفُسَهُمْ بَلْبَعَهُمْ وَ يَأْوِلُونَ أَقْوَالَهُمْ. أَلَا فَمَنْ مَالَ إِلَيْهِمْ فَلَيْسَ مِنَّا وَ إِنَّا مِنْهُ بَرَاءٌ وَ مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَ رَدَّ عَلَيْهِمْ كَانَ كَمَنْ جَاهَدَ الْكُفَّارَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم)».

۱۰- سفینه البحار ۵ / ۱۹۹؛ حدیقه الشیعه ۲ / ۷۹۹؛ الاتنا عشریة / ۲۸؛ شرح نهج البلاغه خویی ۱۴ / ۱۶؛ الانوار النعمانیة ۲ / ۲۹۴.

«كنت مع الهادي علي بن محمد (عليهما السلام) في مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فأتاه جماعة من أصحابه منهم أبوهاشم الجعفری، و كان رجلاً بليغاً، و كانت له منزلة عظيمة عنده (عليه السلام)، ثم دخل المسجد جماعة من الصوفیة و جلسوا في ناحية مستديراً، و أخذوا بالتلهيل، فقال (عليه السلام): «لا تلتفتوا الى هؤلاء الخداعين؛ فإنهم خلفاء الشياطين، و مخربوا قواعد الدين، يتزهدون لراحة الأجسام، و يتهجّدون لصيد الأنعام، يتجوّعون عمراً حتى يدبخوا للإيكاف حمراً، لا يهللون إلا لغرور الناس، و لا يقللون الغذاء إلا لملاً العساس و اختلاس قلب الدفناس، يكلمون الناس بأملائهم في الحب، و يطرحونهم بأذلالهم في الجب، أورداهم الرقص و التصديّة، و أذكّاهم الترنم و التغنيّة، فلا يتبعهم إلا السفهاء و لا يعتقدهم إلا الحمقاء، فمن ذهب إلى زيارة أحد منهم حياً أو ميتاً فكأنما ذهب إلى زيارة الشيطان و عبادة الأوثان، و من أعان أحداً منهم فكأنما أعان يزيد و معاوية و أبا سفيان».

فقال رجل من أصحابه: و إن كان معترفاً بحقوقكم؟

قال: فنظر إليه شبه المغضب و قال: دع ذا عنك، من اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا، أما تدري أنّهم أحسن طوائف الصوفیة و الصوفیة كلّهم من مخالفينا، و طريقتهم مغايرة لطريقتنا؟! و إن هم إلانصارى و مجوس هذه الامّة، اولئك يجهدون في إطفاء نور الله و الله يتمّ نوره و لو كره الكافرون».

۱۱- یعنی ملاک آنها در دوستی، تصوف و عرفان اصطلاحی است و نسبت به صوفی و عارف اصطلاحی اظهار دوستی می کنند گرچه آن عارف و صوفی مخالف اهل بیت (علیهم السلام) باشد و دیگران را ولی خود گرفته باشد، مثل ابن عربی و مولوی و ... و ابن روش بر خلاف طریقه شیعیان است که ملاک آنها در دوستی و دشمنی، اهل بیت (علیهم السلام) می باشد چنانکه رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمود: «ای علی، جز مؤمن تو را دوست ندارد و جز منافق و شقاوتمند، تو را دشمن ندارد.» از آنجا که این علماء اسم و رسمی و عنوان و لقبی چون عارف و زاهد و اصل و سالک و ... را یدک می کشند، باعث گمراهی شیعیان پاک طینت و خوش بین می شوند.

۱۲- حدیقه الشیعه ۲ / ۷۸۵؛ الاتنا عشریة / ۲۳؛ شرح نهج البلاغه خویی ۱۴ / ۱۷؛ سفینه البحار ۵ / ۱۹۸؛ الانوار النعمانیة ۲ / ۲۹۳.

«يَا أَبَاهَاشِمَ، سَيَأْتِي زَمَانٌ عَلَى النَّاسِ ... عَلِمَاؤُهُمْ شَرَارُ خَلْقِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ؛ لِأَنَّهُمْ يَمِيلُونَ إِلَى الْفُلْسَفَةِ وَ التَّصَوُّفِ. وَ أَيْمَ اللَّهُ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُدُولِ وَ التَّحَرُّفِ. يُبَالِغُونَ فِي حُبِّ مُخَالَفِينَا وَ يَضِلُّونَ شَيْعَتَنَا وَ مُوَالِينَا فَإِنْ نَالُوا مَنْصَبًا لَمْ يَشْبَعُوا عَنِ الرَّشَاءِ وَ إِنْ خُذِلُوا عِبَدُوا اللَّهَ عَلَى الرِّبَاءِ. أَلَا إِنَّهُمْ قَطَّاعُ طَرِيقِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ الدُّعَاةُ إِلَى نَحْلَةِ الْمُلْحِدِينَ. فَمَنْ أَدْرَكَهُمْ فَلْيَحْذَرَهُمْ وَ لِيَصُنْ دِينَهُ وَ إِيْمَانَهُ. ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَاهَاشِمَ، هَذَا مَا حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ هُوَ مِنْ أَسْرَارِنَا فَكْتَمَهُ إِلَّا عَنْ أَهْلِهِ».

۱۳- پس مشمول این آیه اند: «إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَمَّنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»

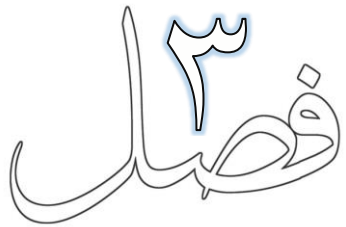
تذکر: حقیر رساله ای مستقل در ردّ تصوف نوشته و روایات رسیده درباره صوفیه را جمع و شرح نموده ام؛ اگر خواستید به آنجا مراجعه نمایید.

۱۴- اصول کافی ۲ / ۳۴۰، حدیث ۸،

۱۵- عین الحیاة ۲ / ۴۵۷ - ۴۵۸.

پاسخ به شبهات

حضرت علامه آیت الله سید جعفر سیدان
واحد پژوهش دارالصادق اصفهان



ای مگس، عرصه ی سیمرغ نه جولانگه توست

عرض خود می بری و زحمت ما می داری

اشاره:

از بحث های مهم «معاد»، مسئله «صراط» است. در قرآن آیه ای که به صراحت درباره صراط قیامت باشد، نمی توان یافت، لیکن با ضمیمه احادیث، آیاتی با بحث صراط ارتباط می یابد.

«صراط» در منابع وحیانی معنای روشنی دارد. از ظاهر آنها به دست می آید که صراط پلی بر روی دوزخ است. این مطلب محذور عقلی ندارد تا نیازمند تأویل باشد. لیکن برخی - با توجه به مبانی پیش ساخته - دست به تأویل آیات زده و بیاناتی مطرح کرده اند که پذیرفتنی نمی باشد.

از سخنان ملاصدرا چنین استفاده می شود که نفس، سیر درونی و تکاملی به سوی خدا دارد. در این حرکت، ردیلت ها زدوده می شود و فضیلت ها در نفس پدید می آید، در این سیر صعودی - که در خود نفس رخ می دهد - راه، رونده و مسافت یکی است.

به باور ملاصدرا صراط همین حرکت و سیر درونی نفس است که در عالم قیامت به ادراک نفس محسوس می گردد، نه اینکه تحقق خارجی - جدای از نفس انسان - داشته و پلی برای گذر انسان به سوی بهشت باشد.

در مباحث پیش رو، می خواهیم با طرح ادله وحیانی - بدون پیش داوری - به تحلیلی صحیح در این باره دست یابیم.

در پاسخ به تفسیرهای نابجا در مورد صراط (۱)

«حضرت علامه آیت الله سید جعفر سیدان»

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ^(۱) «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ» ^(۲)

به راستی پروردگار تو در کمین گاه است.

آیه ی اول

از آیات مربوط به صراط، آیه مرصاد است.

خدای متعال می فرماید:

«إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ» ^(۳)

به راستی پروردگار تو در کمین گاه است.



لغت

در مفردات می خوانیم:

«رَصَد: آمادگی برای مراقبت و دیده بانی است... و سخن خدای تعالی که می فرماید:

«به راستی پروردگار تو در کمین گاه است» هشدار است بر اینکه هرگز برایشان گریزگاه

و پناه گاهی نیست... و مرصاد... به مکانی گفته می شود که به کمین نشستن و در انتظار

ماندن، اختصاص یافته است.»^(۴)

ابن منظور در «لسان العرب» از برخی اهل لغت نقل می کند که:

«مرصاد، نزد عرب به معنای راه است... مرصاد جایی است که مردمان در آن به کمین در

انتظار می مانند (یا مردمان در آن کمین می شوند).»^(۵)

در «قاموس» آمده است:

«مرصاد» نیز اسم مکان است... جوهری آن را طریق معنا می کند، ولی مراقبت در آن

مدنظر است.»^(۶)

بنابراین «مرصاد» به معنای جایی است که فرد در آن کمین می کند و دشمن را غافل گیر می سازد.

معنای مرصاد

در معنای مرصاد دو نظریه است:

۱. خداوند در کمینِ گردن کشان در این دنیا است و به موقع، آنها را در هم می کوبد.

طَبْرَسِی در «مجمع البیان» - ذیل آیه - از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت می کند که فرمود:

«معنای آیه این است که: همانا پروردگارت بر پاداش دهی مناسب گنهکاران قادر و

تواناست.»^(۷)

در «تفسیر المیزان» در این باره آمده است:

«خداوند مراقب اعمال بندگان خویش است، زمانی که طغیان و فساد را از حد بگذرانند، آنها

را به سخت ترین عذاب ها مجازات می کند.»^(۸)

با توجه به این معنا، آیه اشاره ای به مسئله ی صراط ندارد.

۲. مقصود از مرصاد، جایگاهی است بر پل صراط که در آن، بندگان بازخواست می شوند.

در ذیل این آیه، روایاتی آمده است که آن را به بحث صراط مربوط می سازد:

در «مجمع البیان» از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

«مرصاد پلی بر صراط است که بنده ای که حق بنده ای دیگر بر گردنش باشد. نمی تواند از

آن عبور کند.»^(۹)

جابر، از ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کند که پیامبر (علیه السلام) فرمود: روح الامین (فرشته وحی) به من خبر داد:

«خداوندی - که معبودی جز او نیست - آنگاه که فرمان توقف خلائق را صادر کند، و اولین و آخرین را گرد آورد [فرمان دهد] جهنم را در حالیکه هزار زمام دارد و بر هر زمامی یکصد هزار از فرشتگان خشن و قوی گماشته شده اند، بکشند و [به صحنه ی قیامت] بیاورند. آن روز جهنم را [از شدت غضب] صداهایی مهیب و زبانه هایی شعله ور و ناله ها و فریادهایی از خشم و غضب است.

جهنم چنان مهیب می زند که اگر خداوند حسابرسی خلائق را به تأخیر نمی انداخت، همه ی اهل محشر را هلاک می کرد.

سپس پشته ای از آتش آنچنان زبانه می کشد که بر تمامی خلق - از خوب و بد - احاطه می یابد. آنگاه تمامی بندگان از فرشتگان گرفته تا انبیاء [هر یک] فریاد کنند که پروردگارا، مرا نجات بده، مرا! اما تو [ای رسول ما] تقاضایت چنین باشد که پروردگار من، امتم، امتم را دریاب.

سپس بر جهنم راهی [پُل گونه] گذاردند باریک تر از مو و تیزتر از شمشیر، و بر آن، سه پُل قرار دارد. بر اولی امانت و رَحْم باشد، و بر دومی نماز، و بر سومی عدل پروردگار عالمیان [نظارت خاص خداوندی] - که معبودی جز او نیست - حاکم است. پس مردم فرمان یابند که بر آن پل ها بگذرند. ابتدا رَحْم و امانت آنها را نگاه می دارد، اگر از این مرحله به سلامت گذشتند، نماز آنها را حبس می کند، و چنانچه از این مرحله هم به سلامت عبور کردند، آخرین مرحله در گرو عدل الهی اند و این است معنای پیام خدای تبارک و تعالی که فرمود: «به درستی که پروردگارت در کمین گاه به کمین [مجرمان] است» و مردم بر روی صراط [مختلف اند].»^(۱۰)

از ابن عباس درباره این آیه نقل شده است که گفت:

«بر پل جهنم هفت بازداشت گاه است [که در هر یک سؤالاتی از فروع و اصول دین خواهد شد و چنانچه بنده پاسخی تمام داشته باشد، یک به یک عبور می کند] در اولی از شهادت به یکتایی خدا پرسش می شود، پس اگر بنده، آن را کامل آورد عبور می کند؛ در بازداشت گاه دوم از نماز و در سومی از زکات، و در چهارمی از روزه، و در پنجمی از حج، و در ششمی از عمره می پرسند، آنگاه در بازداشت گاه هفتم [که به قرینه روایت قبل، همان مرصاد است] از مظالم عباد پرسیده شود.

اگر انسان نتواند از عهده ی آن بیرون آید، خطاب می رسد که مهلت دهید.

پس اگر دارای کارهای مستحبی باشد از آنها اعمالش را تکمیل می کند و هنگامی که فراغت یافت، سوی بهشت رهنمون می گردد.»^(۱۱)

البته هیچ مانعی ندارد که آیه ناظر به هر دو دیدگاه باشد؛ یعنی خداوند متعال در کمین گاه طغیانگران هم در این جهان و هم در جهان دیگر - در کنار صراط - است. بنابراین، معنای آیه این است که پروردگار متعال، در کمین اعمال بندگان قرار دارد و بر کارهایشان آگاه است و آنها را در گذرگاهی که ناگزیر از آنند - براساس اعمالی که انجام داده اند - بازپرسی می کند و پاداش و کیفر می دهد.

در این باره امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین می فرماید:

«گرچه خدا ظالم را مهلت دهد، ولی هرگز او را رها نخواهد کرد، و بر گذرگاهش - بسان استخوان که راه گلو را بگیرد و نگذارد آب دهانی فرو دهد - در کمین است.»^(۱۲)

آیه ی دوم

در سوره حمد، پس از آنکه بنده اذعان می کند که عبادتش برای خداست و از او یاری می طلبد و در سیر به سوی کمال، سعادت و رستگاری، از خدا مدد می خواهد، می خواند:

«اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»؛^(۱۳)

«پروردگارا، ما را به راه راست هدایت کن.»

شیخ صدوق در «معانی الأخبار» روایت می کند که علی بن ابیطالب (علیه السلام) در مورد آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»

فرمود:

«راه و صراط مستقیم، دو صراط است: راهی در دنیا و راهی در آخرت.

و اما راه راست در دنیا، همان شیوه ای است که از افراط و تفریط به دور باشد و پایدار

بماند و به هیچ باطلی نگراید.»^(۱۴)

و اما صراط در آخرت، همان راه راست مؤمنان به سوی بهشت است. مؤمنان از مسیر بهشت، به سمت آتش و یا

غیرآتش عدول نخواهند کرد.

آیه ی سوم

در سوره حجر می خوانیم:

«وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ»؛^(۱۵)

«و قطعاً وعدگاه همه ی آنان دوزخ است.»

در تفسیر قمی از ابوجارود روایت شده که ابوجعفر (علیه السلام) درباره آیه: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ» فرمود:

«فَوْفَوْفَهُمْ عَلَى الصَّرَاطِ»؛ (۱۶)

«بازداشت ایشان بر صراط است.»

آیه ی چهارم

خدای متعال در سوره ی مریم می فرماید:

«فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا * ... وَ إِن مِّنكُمْ إِلَّا وَ

أَرْدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا»؛ (۱۷)

«به پروردگارت سوگند که آنها را با شیاطین محشور خواهیم ساخت، آنگاه آنان را در اطراف جهنم

در - حالیکه به زانو درآمده اند - حتماً حاضر خواهیم کرد... هیچ یک از شما نیست مگر اینکه در آن

(جهنم) وارد شوید، این حکم حتمی و امضاء شده ی پروردگارت می باشد.»

در این هنگام، اهل تقوا را نجات می دهیم و ظالمان را وا می گذاریم در دوزخ به زانو در آیند (و توان رهایی و نجات

را از دست بدهند).

این آیات نیز به نحوی اشاره به صراط دارد؛ زیرا ظاهر برخی روایات این است که مراد از «ورود در جهنم» اشراف

و عبور از آن است. (۱۸)

علامه طباطبایی می فرماید:

«بدانکه ظاهر برخی روایات پیشین این است که ورود مردم در آتش، عبور ایشان از آن

است، پس بر روایات صراط - که پلی بر روی آتش است و نیک و بد مأمور به گذر از آن

می باشد به گونه ای که نیکان بگذرند و فاجران در آتش افتند - منطبق می شود. شیخ

صدوق در «الاعتقاد» این آیه را بر صراط حمل کرده است.» (۱۹)

آیه ی پنجم

خدای متعال درباره ی انسان های کوردل - که به حضور خداوند متعال بی اعتنائید و در دنیا چنان بی باکانه در خوشی ها سرگرم می شوند و کارهای ناشایست انجام می دهند که گویا جهان، خدایی ندارد و حساب و کتابی در کار نیست - می فرماید:

«فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ»؛^(۲۰)

«به آن گردنه در نیامد (و راهی برای رهایی و عبور از آن نجست).»

در «مناقب ابن شهر آشوب» از انس نقل می کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره این آیه فرمود:

«بالای صراط گردنه ای است که گذشتن از آن بس دشوار است... تنها محمد و اهل بیتش:

آن را به راحتی می پیمایند.»^(۲۱)

آیه ششم

خدای تعالی در مورد اعمال کافران می فرماید:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابَهُ وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ * أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَ مَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»؛^(۲۲)

«و کسانی که کفر ورزیدند، کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آب می پندارد. اما چون بدان رسد آن را چیزی نیابد و خدا را نزد خویش یابد و حسابش را تمام به او دهد و خدا به سرعت حسابرسی می کند. یا [کارهایشان] مانند تاریکی هایی است که در دریایی ژرف است که موجی آن را می پوشاند [و] روی آن موجی [دیگر] است [و] بالای آن ابری است. تاریکی هایی است که بعضی بر روی بعضی قرار گرفته اند. هرگاه دستش را بیرون آورد، به زحمت آن را می بیند، و خدا به هر کس نوری ندهد، او را هیچ نوری نخواهد بود.»

ابوالفتح رازی در ذیل این آیات می گوید:

«در خبر است که رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) را پرسیدند: امت تو فردای قیامت صراط را چگونه گذراند در ظلمات قیامت؟ گفت: امت من بر صراط به نور علی گذرند، و علی بر صراط به نور من گذرد، و من به نور خدای تعالی گذرم، و نور امت من از نور علی است، و نور علی از نور من، و نور من از خدای تعالی، و هر که به ما توّلّا نکند او را نور نباشد، ثمّ قرء: «وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (۲۳)»

در تفسیر «فرات کوفی» روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«جبرئیل نزد من آمد و گفت: ای محمد، بشارت دهم که به چه چیز بر صراط می گذری؟ گفتم: آری. گفت: به نور خدا از صراط عبور می کنی و علی به نور تو از آن می گذرد - و نور تو از نور خداست - و امتت به نور علی از صراط می گذرند، و نور علی از نور توست؛ «پس هر که را خدا نوری برایش قرار ندهد، نوری از برای او نخواهد بود» (۲۴)»

آیه ی هفتم

خداوند متعال در توصیف روز قیامت می فرماید:

«يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاعْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ (۲۵)

«در آن روز که خدا، پیامبر و انسان هایی را که با او ایمان آورده بودند خوار نمی کند، نورشان در پیشاپیش و سمت راستشان پرتو می افکند، می گویند: پروردگارا، نورمان را کامل کن و ما را بیامرز که تو بر هر چیزی توانایی.»

در تفسیر «مقاتل از ابن عباس» درباره این آیه آمده است که گفت:

«اینکه خدای متعال فرمود: «نورشان [پیش رویشان] می رود» یعنی مانند هفتاد برابر دنیا برای علی و فاطمه بر صراط پرتو افشانی می کند... آنگاه اهل بیت محمد و آل او گروهی اند که بر صراط چون برق جهنده می گذرند، سپس قومی مثل باد از آن عبور می کنند، و قومی دیگر بمشابه دویدن اسب، آنگاه گروهی چونان پیادگان، و سپس مردمی به صورت سینه خیز و پس از

آن کسانی نشستند یا با زانو؛ و خدا صراط را بر مؤمنان پهن می گرداند و بر گنهکاران باریک، خدای متعال می فرماید: «گویند: پروردگارا، نورمان را کامل کن!» تا اینکه به وسیله آن بر صراط بگذریم...»

پس امیرالمؤمنین (علیه السلام) در سراپرده ای از زمره سبز به همراه همسرش حضرت فاطمه (علیها السلام) سوار بر مرکبی از یاقوت سرخ - در حالیکه هزار حوریه او را همراهی می کنند - همچون برق جهنده بر صراط عبور می کند. (۲۶)

جابر بن عبد الله انصاری گوید:

«روزی نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بودم، که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) رو به علی (علیه السلام) نمود و فرمود: ای ابوالحسن، آیا به تو مژده ای ندهم؟
عرض کرد: چرا، ای پیامبر خدا. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: این جبرئیل است که از جانب خدا به من خبر می دهد که به شیعیان و دوستان تو هفت ویژگی عطا کرده است:
مدارا در دم مرگ، و انس به هنگام وحشت، و نور در هنگام تاریکی، و ایمنی به هنگام ترس، و عدالت در میزان، و گذشتن از صراط، و ورود به بهشت پیش از همه مردم؛ «نورشان از پیشاپیش آنان، و سمت راستشان، روان است.» (۲۷)

آیه هشتم

در سوره صافات (درباره ستمگران و همتایان آنان و معبودهایشان) آمده است:

«وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْتُولُونَ» (۲۸)

«بازداشتشان کنید! اینان باید [درباره کارهایشان] بازپرسی شوند.»

در «امالی شیخ طوسی» روایت شده است از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود:

«هنگامی که روز قیامت فرا رسد و صراط بر جهنم نصب شود، از آن عبور نکند مگر کسی که با او جواز ولایت علی بن ابیطالب باشد؛ و این است معنای سخن خدای متعال که فرمود: «آنان را نگاه دارید تا از ایشان بازخواست شود.» (۲۹)

روایات

در احادیث برای «صراط» معانی، تفاسیر و خصوصیات ذکر شده که قابل توجه و تأمل است:

روایت اول

در روایات با عبارات گوناگون شرط عبور از صراط و یا جواز و برات عبور از آن، ولایت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و معرفت امامان معصوم (علیهم السلام) معرفی شده است - که به برخی از آنها در ذیل آیات اشاره کردیم - از جمله شیخ صدوق در کتاب «معانی الأخبار» از مُفَضَّل بن عُمَرُ روایت کرده است که گفت از ابوعبدالله (امام صادق (علیه السلام)) درباره «صراط» پرسیدم، فرمود:

«صراط، طریق به سوی معرفت خدای بزرگ است، و آن دو صراط است؛ صراطی در دنیا وجود دارد و صراطی در آخرت می باشد. صراطی که در دنیاست همان امامی است که طاعتش واجب است، هر که در دنیا او را بشناسد و به هدایتش اقتدا کند، از صراطی که در آخرت پل دوزخ است می گذرد.

و هر که او را در دنیا نشناسد، قدمش روی صراط آخرت بلغزد و در آتش جهنم افتد.»^(۳۰)

روایت دوم

و نیز در «معانی الأخبار» از ابوجعفر (امام باقر (علیه السلام)) روایت کرده است که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«ای علی، هنگامی که روز قیامت فرا رسد، من و تو و جبرئیل بر صراط می نشینیم، پس احدی (از آن) عبور نکند مگر اینکه با او نوشته ای باشد که در آن برات^(۳۱) (آزادی از دوزخ) به سبب ولایت تو ثبت است.»^(۳۲)

روایت سوم

شیخ صدوق در «امالی» روایت می کند از ابوبصیر، از امام صادق (علیه السلام) که فرمود:

«مردم در گذر بر صراط طبقه بندی شده اند، و صراط باریک تر از مو و تیزتر از شمشیر است؛ بعضی مثل برق عبور می کنند و برخی مانند تاخت اسب و بعضی با خزیدن، و بعضی

قدم زنان و برخی آویزان (بر صراط) که گاه قسمتی از آنان را آتش فرا می گیرد و قسمتی از آنان را رها می کند.»^(۳۳)

روایت چهارم

امام باقر (علیه السلام) از ابوذر نقل می کنند که گفت: شنیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود:

«حقیقت صله ی رَحِم (خویشاونداری) و امانت پردازی، روز قیامت، در دو جانب صراط قرار دارند؛ هنگامی که صله کننده ی رحم و امانت پرداز، بر صراط بگذرد، به بهشت در آید؛ و آنگاه که خائن امانت و قاطع رحم گذرش بر صراط افتد، هیچ عملی - با داشتن این دو گناه - او را سود نبخشد، و صراط او را در آتش سرنگون سازد.»^(۳۴)

روایت پنجم

در تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمود:

«خدای متعال هنگامی که خلائق اولین و آخرین را برانگیزد، سخن گوئی از طرف پروردگاران از زیر عرش فریاد زند: ای گروه خلائق، چشم هاتان را ببندید تا فاطمه، دختر محمد ۶ سرور زنان جهانیان بر صراط بگذرد...»^(۳۵)

روایت ششم

نیز در تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«روز قیامت، کنار صراط، مردمان زیادی دیده خواهند شد که شمار آنان را جز خدای متعال نمی داند، آنها دوستداران حمزه (عموی پیامبر) اند و بسیاری از آنها از گنه کاران می باشند، پس دیواری میان آنان و میان پیمودن صراط و گذر به بهشت پدید می آید... پس می گویند: ای حمزه! حال ما را می بینی! حمزه به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) عرض می کند: می بینید چگونه دوستانم از من یاری می طلبند! رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

یا علی! عمویت را در یاری دوستانش و نجاتشان از آتش کمک نما. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیزه ای را که جناب حمزه با آن با دشمنان خدا در دنیا می جنگید می آورد و به دست ایشان داده می فرماید: ای عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و عموی برادر رسول الله! دوزخ را از دوستانت دفع نما با این نیزه که با آن در دنیا، دشمنان خدا را از دوستان خدا دفع می کردی! پس حمزه نیزه را به دست می گیرد و ته آن را در دیوار آتش - که بین دوستانش و گذر از صراط به سوی بهشت حائل شده - می نهد...» (۳۶)

روایت هفتم

شیخ صدوق (ره) در کتاب «فضائل الشیعه» به اسنادش از سکونی، از امام صادق (علیه السلام)، از پدرانشان (علیهم السلام) آورده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«پایدارترین شما بر صراط، با محبت ترین شما نسبت به اهل بیت می باشد.» (۳۷)

و در همین کتاب به اسنادش از ابو حمزه ثمالی، از ابوجعفر (علیه السلام)، از پدرانشان (علیهم السلام) آمده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود:

«چنانچه دوستی تو در قلب انسان مؤمنی پایدار گردد و آنگاه بر صراط قدمی از او بلغزد، گام دیگرش استوار می ماند تا اینکه خدا به دوستی تو او را وارد بهشت کند.» (۳۸)

روایت هشتم

امیرالمؤمنین، علی (علیه السلام) در «نهج البلاغه» می فرماید:

«بدانید یقیناً گذر شما بر صراط و گذرگاه های پرت شونده و لغزش گاه های ترسناک و گذشتن از خطرات پیاپی آن خواهد بود.» (۳۹)

روایت نهم

شیخ صدوق از امام سجّاد (علیه السلام) - در «رساله حقوق» - روایت می کند که فرمود:

«حق پاهایت این است که با آنها سوی چیزی که برایت حلال نیست نروی؛ زیرا با آنها بر

صراط می ایستی! بنگر تو را نلغزانند که در آتش سقوط کنی!»^(۴۰)

نتیجه گیری

از مجموع آیات و روایاتی که بخشی از آنها ذکر گردید به دست می آید که در قیامت حقیقت خارجی به نام صراط وجود دارد که بر روی جهنم کشیده شده و انسان ها از آن عبور می کنند و اینکه واقعیت آن غیر از نفس انسان و عبور کنندگان بر آن است.^(۴۱)

سخن بزرگان

عالمان بزرگ شیعه نیز از «صراط» همان معنایی را دریافته اند که در احادیث آمده است و اعتقاد خویش را در این زمینه روشن و گویا ابراز داشته اند.

شیخ صدوق

شیخ صدوق در کتاب «الاعتقادات» می گوید:

«اعتقاد ما درباره «صراط» این است که صراط حق است و آن پل جهنم می باشد و گذر همه خلق بر آن است... و در وجه دیگر، صراط نامی است برای حجت های خدا؛ پس هر که آنان را در دنیا بشناسد و پیرویشان کند، خداوند جواز عبور بر صراط آخرت را - که پلی است بر روی دوزخ - در قیامت به او می دهد.»^(۴۲)

شیخ مفید

شیخ مفید می گوید:

«صراط - در لغت - راه است، به همین جهت «دین» را صراط می نامند؛ زیرا راهی است به سوی ثواب؛ و بدین جهت ولایت امیرالمؤمنین و ائمه از فرزندان آن حضرت: صراط نامیده می شود، و از همین قبیل است معنای سخن امام علی (علیه السلام) که فرمود:

«منم راه مستقیم خدا و منم آن دستاویز الهی که شکست بردار نیست» یعنی معرفت آن حضرت و تمسک به او طریقی است به سوی خدای سبحان... و صراط (آخرت) راهی به سوی بهشت

و راهی به سوی دوزخ است. بنده از صراط به بهشت اشراف می یابد و ترس های وحشت انگیز آتش را می بیند.»^(۴۳)

شیخ مفید در توجیه یکی از روایات - که در خصوص صراط آخرت وارد شده است - سخنی دارد که علامه مجلسی آن را نمی پسندد.

شیخ می گوید:

« در خبر آمده است که: «صراط - برای کافر- باریک تر از مو و برنده تر از شمشیر است» مقصود این است که کافران به جهت شدت هول ها و چیزهای ترسناک که گریبان گیرشان می شود، قدم استواری نمی توانند بردارند؛ راه رفتن آنان چونان کسی است که بر چیزی باریک تر از مو و برنده تر از شمشیر قدم می گذارد. این مثل، به جهت سختی هایی که کافر را در عبور از صراط فرا می گیرد، زده شده است.»^(۴۴)

علامه مجلسی^(۵) در نقد این سخن، می گوید:

«این سخن که «صراط باریک تر از مو تیزتر از شمشیر است» مشکل عقلی ندارد تا به ناچار تأویل شود، و تأویل ظواهر فراوان - بی آنکه ضرورتی در کار باشد - جایز نیست.»^(۴۵)

خواجه نصیرالدین طوسی

سلطان المحققین، خواجه نصیرالدین طوسی، عبارتی دارد که در مسائل اعتقادی بسیار راهگشاست، او می گوید:

«و دیگر شنیدنی ها از قبیل (میزان، صراط، حساب، تطایر کتب) [از نظر عقل] ممکن است و روایات بر ثبوت آنها دلالت می کند، پس تصدیق آنها واجب است.»^(۴۶)

علامه حلی

علامه حلی در شرح کلام خواجه نصیر، می نویسد:

« دربارہ «صراط» دو قول است:

۱. گفته شده در سرای آخرت دو راه است: یکی به بهشت می رود و خدای متعال اهل بهشت را سوی آن هدایت می کند، و راه دیگر به دوزخ ختم می شود که خدا اهل آتش را سوی آن رهنمون می سازد. خدای متعال درباره بهشتیان می فرماید: «به زودی خدا آنان را هدایت می کند و خاطرشان را آسوده می سازد و به بهشتی که بر آنها شناسانده واردشان می کند»^(۴۷) و درباره دوزخیان می فرماید: «پس گناهکاران را به راه دوزخ هدایتشان کنید!»^(۴۸)

۲. و گفته شده در آخرت، تنها یک راه بر روی جهنم است که همه موظف اند بر آن بگذرند... پس هنگامی که هر یک از جهنمیان به جایگاه دوزخی اش برسد، از آن صراط سقوط می کند»^(۴۹)

ابن میثم بحرانی

ایشان می گوید:

«بدان صراطی که در قرآن کریم به آن وعده داده شده، حق است و ایمان به آن واجب (هرچند مردم در حقیقت آن اختلاف دارند).
ظاهر [تعالیم] شریعت و نظر جمهور مسلمانان و کسانی که قائل به معاد جسمانی اند این است که «صراط» جسمی است در نهایت باریکی و تیزی که آن را بر روی دوزخ کشیده اند.
صراط، راهی سوی بهشت است. هر که [در کارها و عبادات] برای خدا اخلاص ورزد، از آن عبور می کند؛ و هر که خدا را فرمان نبرد، از یکی از دو طرف صراط به یکی از درهای جهنم روانه می شود.»^(۵۰)

بزرگان معاصر نیز در تعریف صراط همان معنایی را بیان کرده اند که در احادیث و گفتار سایر عالمان شیعه آمده است که در اینجا به عبارت دو نفر از معاصرین اشاره می شود: آیت الله سبحانی درباره حقیقت صراط می نگارد:

«اینکه صراط اُخروی، تجسّم صراط دنیوی است و سلوک آن همانند سلوک صراط دنیوی می باشد، به معنای انکار وجود صراطی بر روی دوزخ که هر انسانی باید از آن بگذرد، نیست،

بلکه مقتضای تعبد به ظواهر قرآن و حدیث، وجود آن صراط به معنای حقیقی خودش است، هرچند ما حقیقت آن را در نیابیم.»^(۵۱)

آیت الله مکارم شیرازی در جلد ششم کتاب «پیام قرآن» که درباره معاد است در بحث «صراط» می گوید:

«آگاهی تفصیلی نسبت به حقایق مربوط به قیامت و جهان پس از مرگ (که عالمی است برتر و بالا از این جهان) برای اهل دنیا غیرممکن است، ولی این امر مانع از آگاهی اجمالی نسبت به آن نخواهد بود.

آنچه از آیات و روایات اسلامی استفاده می شود این است که: صراط، پلی است بر دوزخ - در مسیر بهشت - که نیکان و بدان بر آن وارد می شوند؛ نیکان به سرعت از آن می گذرند و به نعمت های بی پایان حق می رسند، و بدان از آن سقوط کرده، سرازیر دوزخ می شوند حتی از پاره ای از روایات استفاده می شود که سرعت عبور مردم از آن بستگی به میزان ایمان و اخلاص و اعمال صالح آنها دارد.»^(۵۲)

با توجه به آنچه گذشت، می توان دریافت که «صراط» در تعالیم وحی و فهم بزرگان دین و آشنایان به مبانی قرآنی و حدیثی، معنای روشنی دارد؛ پلی است که بر روی دوزخ نهاده می شود و دارای واقعیتی خارج از نفوس انسان ها و گذرگاه ورود به بهشت می باشد.

هرچند در چگونگی عبور از آن و گروه هایی که از آن می گذرند، مسائلی مطرح است و اینکه کیفیت آن متناسب با عالم آخرت می باشد، ولی اعتقادات انسان و رفتار و اعمال او در این دنیا و بایدها و نبایدهایی که باید در زندگی به آنها پای بند باشد و کارهای خیر و صوابی که باید انجام دهد، در پیمودن صراط آخرت بسیار نقش آفرین است.

با وجود این، می نگریم که بعضی از فلاسفه در مسئله «صراط» سخنان شگفت آوری را مطرح کرده اند که با تعالیم وحیانی ناسازگار است.

ادامه دارد..

پی نوشت ها:

۱- علامه مجلسی در بحار الأنوار ۸۹ / ۲۱۰ از حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده است که: چون خواست به آیه ای استشهاد کند، فرمود: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم» سپس آیه را تلاوت کرد.

۲- فجر: ۱۴.

۳- فجر: ۱۴.

۴- مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) ۱ / ۳۵۵. «الرَّصَدُ: الاستعداد للتَّوَقُّبِ... وقوله عَزَّوَجَلَّ: «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ»، تنبيهها أنه لا ملجأ ولا مهرب... و المرصَادُ... يقال للمكان الذي اختصَّ بالترصد».

۵- لسان العرب ۳ / ۱۷۸. «المرصَادُ عند العرب الطريق... المرصَادُ الموضع الذي ترصدُ النَّاسُ فيه.»

۶- قاموس قرآن ۳ / ۱۰۱.

۷- مجمع البيان ۱۰ / ۷۳۹؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۴ و ۷۲ / ۳۲۳. «مَعْنَاهُ: إِنَّ رَبَّكَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَجْزِيَ أَهْلَ الْمَعَاصِي جَزَاءَهُمْ.»

۸- الميزان ۲۰ / ۲۸۱. «الله - سبحانه - رقيب يُرَقِّبُ أَعْمَالَ عِبَادِهِ حَتَّى إِذَا طَغَوْا وَأَكْتَرُوا الْفَسَادَ أَخَذَهُمْ بِأَشَدِّ الْعَذَابِ.»

۹- مجمع البيان ۱۰ / ۷۳۹؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۴ و ۷۲ / ۳۲۳. «المرصَادُ قَنْطَرَةٌ عَلَى الصِّرَاطِ، لَا يَجُوزُهَا عَبْدٌ بِمَظْلَمَةٍ عَبْدٍ.»

۱۰- تفسیر قمی ۲ / ۴۲۱؛ امالی (صدوق) / ۲۴۱ و ۲۴۲؛ بحار الأنوار ۷ / ۱۲۵ این روایت در روضه کافی ۸ / ۳۱۳، حدیث ۴۸۶، با تفاوت در برخی عبارات، نیز آمده است.

«أَنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِذَا وَقَفَ الْخَلَائِقَ وَجَمَعَ الْأَوْلِيْنَ وَالْآخِرِينَ أَتَى بِجَهَنَّمَ تُقَادُ بِأَلْفِ زَمَامٍ، أَخَذَ بِكُلِّ زَمَامٍ مِائَةَ أَلْفٍ مَلِكٍ مِنَ الْغَلَظِ الشَّدَادِ، وَ لَهَا هِدَّةٌ وَ تَحْطُمُ وَ زَقِيرٌ وَ شَهِيْقٌ، وَ إِنَّهَا لَتَزْفِرُ الزَّفْرَةَ. فَلَوْلَا أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَخْرَجَهَا إِلَى الْحِسَابِ لَأَهْلَكَتِ الْجَمِيعَ. ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا عَنُقٌ يَحْبِطُ بِالْخَلَائِقِ الْبِرِّ مِنْهُمْ وَ الْفَاجِرِ، فَمَا خَلَقَ اللَّهُ عَبْدًا مِنْ عِبَادِهِ مَلِكٌ وَ لَا نَبِيٌّ إِلَّا وَ يَنَادِي يَا رَبِّ نَفْسِي نَفْسِي وَ أَنْتَ تَقُولُ: يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي.»

ثُمَّ يُوَضَّعُ عَلَيْهَا صِرَاطٌ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدٌ مِنَ السِّيفِ عَلَيْهِ ثَلَاثُ قَنَاطِرٍ: الْأُولَى عَلَيْهَا الْأَمَانَةُ وَ الرَّحْمُ، وَ الثَّانِيَّةُ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ، وَ الثَّلَاثَةُ عَلَيْهَا عَدْلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ. فَيُكَلِّفُونَ الْمَمْرَ عَلَيْهَا فَتَحْبِسُهُمُ الرَّحْمُ وَ الْأَمَانَةُ فَإِنْ نَجَّوْا مِنْهَا حَبَسَتْهُمْ الصَّلَاةُ فَإِنْ نَجَّوْا مِنْهَا كَانَ الْمُنتَهَى إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ - جَلَّ ذِكْرُهُ - وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى:

«إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ» وَ النَّاسُ عَلَى الصِّرَاطِ...».

۱۱- بحار الأنوار ۸ / ۶۴. روى عن ابن عباس في هذه الآية قال: إن على جسر جهنم سبع محابس يسأل العبد عند أولها عن شهادة أن لا إله إلا الله، فإن جاء بها تامة جاز إلى الثاني فيسأل عن الصلاة، فإن جاء بها تامة جاز إلى الثالث فيسأل عن الزكاة، فإن جاء بها تامة جاز إلى الرابع فيسأل عن الصوم، فإن جاء به تامة جاز إلى الخامس فيسأل عن الحج، فإن جاء به تامة جاز إلى السادس فيسأل عن العمرة، فإن جاء بها تامة جاز إلى السابع فيسأل عن المظالم، فإن خرج منها وإلا يقال: انظروا، فإن كان له تطوع أكمل به أعماله فإذا فرغ انطلق به إلى الجنة.

۱۲- نهج البلاغه (فيض الاسلام)، خطبه ۹۶ / ۲۸۴؛ بحار الأنوار ۳۴ / ۸۱. «وَ لَئِنْ أَمْهَلَ اللَّهُ الظَّالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ أَخْذُهُ، وَ هُوَ لَهُ بِالْمُرْصَادِ عَلَى مَجَازِ طَرِيقِهِ وَ بِمَوْضِعِ الشَّجَا مِنْ

مَسَاغِ رِيقِهِ.»

۱۳- فاتحه: ۶.

۱۴- معانی الأخبار: ۳۳، حدیث ۴؛ تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) / ۴۴ (با اندکی تفاوت)؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۹ و ۷۰.
 «وَالصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ صِرَاطَانِ: صِرَاطٌ فِي الدُّنْيَا وَصِرَاطٌ فِي الْآخِرَةِ؛ وَ أَمَّا الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ مَا قَصَرَ عَنِ الْعُلُوِّ وَ ارْتَفَعَ عَنِ التَّقْصِيرِ، وَ اسْتَقَامَ فَلَمْ يَعْدِلْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ. وَ أَمَّا الصَّرَاطُ فِي الْآخِرَةِ، فَهُوَ طَرِيقُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الْجَنَّةِ الَّذِي هُوَ مُسْتَقِيمٌ، لَا يَعْدِلُونَ عَنِ الْجَنَّةِ إِلَى النَّارِ وَ لَا إِلَى غَيْرِ النَّارِ سِوَى الْجَنَّةِ».

۱۵- حجر: ۴۳.

۱۶- تفسیر قمی ۱ / ۳۷۶،

۱۷- مریم: ۶۸ و ۷۲.

۱۸- علی بن ابراهیم قمی در تفسیر ۲ / ۵۲ به سند معتبر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که درباره آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» فرمود: أما تسمع الرجل يقول وردنا ماء بني فلان و لم يدخله؟! ولی در برخی دیگر از روایات، «ورود» به معنای «دخول در آتش» تفسیر شده است؛ روی ابوصالح غالب بن سلیمان، عن کثیر بن زیاد، عن ابي سمينة (سمیة) قال: اختلفنا في الورد. فقال قوم: لا يدخلها مؤمن؛ و قال آخرون: يدخلونها جميعاً، ثم ينجي الذين اتقوا. فلقیت جابر بن عبدالله، فسألته. فأوماً بإصبعيه إلى أذنيه و قال: و صمنا إن لم أكن سمعت رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) يقول الورد: الدُّخُولُ؛ لا يبقى برٌّ و لا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمن برداً و سلاماً (كما كانت على ابراهيم) حتى أن للنار - او قال لجهنم - ضجيجا من بردها.

(مجمع البيان ۶ / ۸۱۲؛ نورالتقلین ۳ / ۳۵۳ و ۳۵۴؛ كنز الدقائق ۸ / ۲۵۷؛ بحار الأنوار ۸ / ۲۴۹؛ مسند احمد ۳ / ۳۲۹؛ مجمع الزوائد ۷ / ۵۵؛ كنز العمال ۲ / ۸، حدیث ۲۹۱۱).

۱۹- المیزان ۱۴ / ۹۳. «و اعلم أن ظاهر بعض الروایات السابقة أن ورود الناس النار هو جوازهم منها، فينطبق على روايات الصراط؛ و فيها أنه جسر ممدود على النار يؤمر بالعبور عليها البر والفاجر فيجوزه الأبرار و يسقط فيها الفجار، و عن الصدوق في الاعتقاد، أنه حمل الآية عليه».
 ۲۰- بلد: ۱۱.

۲۱- مناقب آل ابی طالب ۲ / ۶؛ تفسیر برهان ۵ / ۶۶۶؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۶. «إنَّ فوقَ الصراطِ عقبة كؤوداً... لا يقطعها في غير مشقة إلاَّ محمد و اهل بيته (عليهم السلام)».

۲۲- نور: ۳۹ و ۴۰.

۲۳- روض الجنان ۱۴ / ۱۶۲،

۲۴- تفسیر فرات کوفی / ۲۸۷، حدیث ۳۷۸؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۹، حدیث ۱۴. «أتاني جيرثيل (عليه السلام) فقال: أبشرك يا محمد بما تجوزُ على الصراط؟ قال: قلت: بلى. قال: تجوزُ بنور الله، و يجوزُ على بنورك - و نورك من نور الله - و تجوزُ أمتك بنور علي، و نور علي من نورك؛ «و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»».

۲۵- تحریم: ۸.

۲۶- مناقب آل ابی طالب ۲ / ۷؛ تفسیر برهان ۵ / ۴۲۸؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۷.

«نورهم يسعى» يضيء على الصراط لعلی و فاطمه، مثل الدنيا سبعين مرة... فيمضي أهل بيت محمد و آله زمره على الصراط مثل البرق الخاطف، ثم قوم مثل الريح، ثم قوم مثل عدو الفرس، ثم يمضي قوم مثل المشى، ثم قوم مثل الحبو، ثم قوم مثل الزحف. و يجعله الله على المؤمنين عريضاً و على المذنبين دقيقاً، قال الله تعالى: «يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتَمِّمُ لَنَا نُورَتَا» حتى نجتاز به على الصراط.

قال: فيجوزُ أمير المؤمنين في هودج من الزمرد الأخضر و معه فاطمة على نجيب من الياقوت الأحمر حولها سبعون ألف حوراء كالبرق اللامع.

۲۷- خصال صدوق ۲/ ۴۰۲؛ روضه الواعظین ۲/ ۲۹۷؛ تفسیر برهان ۵/ ۴۲۹.

« كُنْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عِنْدَ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله وسلم) إِذْ أَقْبَلَ بَوَجْهِهِ عَلَيَّ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) فَقَالَ: أَلَا أَبَشَّرُكَ يَا أَبَا الْحَسَنِ؟ فَقَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ: هَذَا جَبْرِئِيلُ يُخْبِرُنِي عَنْ اللَّهِ - جَلَّ جَلَالُهُ - أَنَّهُ قَالَ: قَدْ أُعْطِيَ شِيعَتَكَ وَمُحِبِّكَ سَبْعَ خِصَالٍ: الرَّفْقَ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالْأَنْسَ عِنْدَ الْوَحْشَةِ وَالنُّورَ عِنْدَ الظُّلْمَةِ وَالْأَمْنَ عِنْدَ الْفَزَعِ وَالْقِسْطَ عِنْدَ الْمِيزَانِ وَالْجَوَازَ عَلَى الصِّرَاطِ وَدُخُولَ الْجَنَّةِ قَبْلَ سَائِرِ النَّاسِ وَ «نُورَهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ» .»

۲۸- صفات: ۲۴،

۲۹- امالی طوسی / ۲۹۰؛ بشارة المصطفى / ۱۴۴؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۷. «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَنُصِبَ الصِّرَاطُ عَلَى جَهَنَّمَ، لَمْ يَجْزُ عَلَيْهِ إِلَّا مِنْ مَعَهُ جَوَازٌ فِيهِ كِتَابٌ وَوَلَايَةٌ عَلَى بَنِي أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام)، وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» .»

۳۰- معانی الأخبار / ۳۲، حدیث ۱؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۶، حدیث ۳.

«هُوَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - وَهُمَا صِرَاطَانِ؛ صِرَاطٌ فِي الدُّنْيَا وَصِرَاطٌ فِي الْآخِرَةِ، فَأَمَّا الصِّرَاطُ الَّذِي فِي الدُّنْيَا فَهُوَ الْإِمَامُ الْمَفْرُوضُ الطَّاعَةَ؛ مَنْ عَرَفَهُ فِي الدُّنْيَا وَاقْتَدَى بِهِدَاهُ مَرَّ عَلَى الصِّرَاطِ الَّذِي هُوَ جِسْرُ جَهَنَّمَ فِي الْآخِرَةِ، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ فِي الدُّنْيَا زَلَّتْ قَدَمُهُ عَنِ الصِّرَاطِ فِي الْآخِرَةِ فَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ.»

۳۱- برات، از برائت گرفته شده و به معنای: سند، اجازه، نوشته عنایت شده در آزادی می باشد (لغت نامه دهخدا، حرف «ب»؛ المنجد، ماده «براء»).

۳۲- معانی الأخبار / ۳۵، حدیث ۶؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۶، حدیث ۴.

«يَا عَلِيُّ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، أَقْعُدْنَا وَأَنْتَ وَجَبْرِئِيلُ عَلَى الصِّرَاطِ، فَلَا يَجُوزُ عَلَى الصِّرَاطِ إِلَّا مَنْ كَانَ مَعَهُ كِتَابٌ فِيهِ بَرَاهُ بَوْلَايَتِكَ.»

۳۳- امالی شیخ صدوق / ۲۴۲؛ کتاب الزهد / ۹۲؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۴ و ۶۵، حدیث ۱.

«النَّاسُ يُمْرُونَ عَلَى الصِّرَاطِ طَبَقَاتٍ، وَالصِّرَاطُ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَمِنْ حَدِّ السَّيْفِ؛ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مِثْلَ الْبَرْقِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مِثْلَ عَدْوِ الْفَرَسِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ حَبْوًا، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مَشِيًّا، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مَتَعَلِّقًا قَدْ تَأَخَذَ النَّارُ مِنْهُ شَيْئًا وَتَرَكُ مِنْهُ شَيْئًا.»

۳۴- اصول کافی ۲ / ۱۵۲، حدیث ۱۱؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۷، حدیث ۹.

«حَافَتَا الصِّرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الرَّحِمُ وَالْأَمَانَةُ؛ فَإِذَا مَرَّ الْوَصُولُ لِلرَّحِمِ الْمُؤَدَّى لِلْأَمَانَةِ نَفَذَ إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِذَا مَرَّ الْخَاتِنُ لِلْأَمَانَةِ الْقَطُوعُ لِلرَّحِمِ لَمْ يَنْفَعَهُ مَعَهُمَا عَمَلٌ وَتَكْفَأُ بِهِ الصِّرَاطُ فِي النَّارِ.»

۳۵- تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) / ۴۳۴؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۸، حدیث ۱۲؛ و در امالی شیخ مفید / ۱۳۰،

حدیث ۶ چنین آمده است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ ثُمَّ أَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى غُضُّوا أَبْصَارَكُمْ وَنَكَسُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى تَجُوزَ فَاطِمَةُ ابْنَتُهُ مُحَمَّدَ (صلى الله عليه وآله وسلم) الصِّرَاطَ

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا بَعَثَ الْخَلَائِقَ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، نَادَى مُنَادِي رَبَّنَا مِنْ تَحْتِ عَرْشِهِ: يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ غُضُّوا أَبْصَارَكُمْ لِتَجُوزَ فَاطِمَةُ، بِنْتُ مُحَمَّدٍ - سَيِّدَةِ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ - عَلَى الصِّرَاطِ ...»

۳۶- تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) / ۴۳۶؛ بحار الأنوار ۸ / ۶۸، حدیث ۱۳.

«إِنَّهُ لَيُرَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى جَانِبِ الصِّرَاطِ جَمٌّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، لَا يَعْرِفُ عَدَدَهُمْ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، هُمْ كَانُوا مُحِبِّي حَمْزَةَ، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ أَصْحَابُ الذُّنُوبِ وَالْآثَامِ، فَتَحَوَّلَ حَيْطَانٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ سُلُوكِ الصِّرَاطِ وَالْعُبُورِ إِلَى الْجَنَّةِ... فَيَقُولُونَ: يَا حَمْزَةَ قَدْ تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ. فَيَقُولُ حَمْزَةُ لِرَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) وَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليهما السلام): قَدْ تَرَيَانِ أَوْلِيَائِي كَيْفَ يَسْتَغِيثُونَ بِي! فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ لِعَلِيِّ وَ لِيِ اللَّهِ: يَا عَلِيُّ أَعَنْ عَمَّكَ عَلَى إِغَاثَةِ أَوْلِيَائِهِ وَاسْتِنْقَاذِهِمْ مِنَ النَّارِ. فَيَأْتِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) بِالرُّمْحِ الَّذِي كَانَ يَقَاتِلُ بِهِ حَمْزَةَ

أعداء الله تعالى في الدنيا، فيناوله إياه و يقول: يا عم رسول الله و عم أخى رسول الله ذد الجحيم عن أوليائك برمحك هذا (الذي كنت تزدو به عن أولياء الله في الدنيا أعداء الله. فيناول حمزة الرمح بيده، فيضع زجه في حيطان النار الحائله بين أوليائه و بين العبور إلى الجنة على الصراط...»

۳۷- فضائل الشيعة / ۶؛ بحار الأنوار / ۸ / ۶۹. «أثبتكم قدماً على الصراط، أشدكم حباً لأهل بيتي».

۳۸- فضائل الشيعة / ۷؛ بحار الأنوار / ۸ / ۶۹. «ما ثبت حبك في قلب امرئ مؤمن فزلت به قدمه على الصراط إلا ثبت له قدم حتى أدخله الله بحبك الجنة».

۳۹- نهج البلاغه، ضمن خطبه ۸۳؛ بحار الأنوار / ۸ / ۶۷، شماره ۱۰. «وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَجَازِكُمْ عَلَى الصِّرَاطِ وَمَزَالِكِ دَحْضِهِ، وَأَهْوِيلِ زَلَلِهِ وَتَارَاتِ أَهْوَالِهِ».

۴۰- من لا يحضره الفقيه ۲ / ۶۱۹، ضمن حديث ۳۲۱۴. وسائل الشيعة ۱۵ / ۱۷۳، ضمن حديث ۲۰۲۲۶.

«وَحَقُّ رَجُلِيكَ أَنْ لَا تَمْشِيَ بِهِمَا إِلَيَّ مَا لَا يَحِلُّ لَكَ فَبِهِمَا تَقِفُ عَلَى الصِّرَاطِ! فَانظُرْ أَنْ لَا تَزِلَّ بِكَ فَتَرُدَّ فِي النَّارِ».

۴۱- در بحث های آینده گفتار کسانی که صراط را جدای از نفس انسان نمی دانند خواهد آمد.

۴۲- الاعتقادات فی دین الإمامیه / ۷۰؛ بحار الأنوار / ۸ / ۷۰.

«اعتقادنا فی الصراط أنه حق، و أنه جسر جهنم، و أنَّ عليه ممر جميع الخلق... و الصراط فی وجه آخر، إسم حُجَجِ الله، فَمَنْ عَرَفَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ اطَاعَهُمْ، أَعْطَاهُ اللهُ جَوَازاً عَلَى الصِّرَاطِ الَّذِي هُوَ جَسْرُ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

۴۳- موسوعه الشيخ المفيد (تصحیح اعتقادات الإمامیه) ۵ / ۱۰۸، ۱۱۰.

«الصراط - فی اللغه - هو الطريق، فلذلك سُمِّيَ الدين صراطاً لأنه طريقٌ إلى الثواب، و له سُمِّيَ الولاءُ لأُمير المؤمنين و الأئمة من ذُرِّيَّتِهِ (عليه السلام) صراطاً، و من معناه قال امير المؤمنين (عليه السلام):

«أنا صراطُ الله المستقيم و عرُوته الوُتقى التي لا انفصام لها» يعنى أن معرفته و التمسك به طريقٌ إلى الله سبحانه... و هو طريقٌ إلى الجنة و طريق إلى النار، يشرف [يسير] العبد منه إلى الجنة و يرى منه أهوال النار».

۴۴- موسوعه الشيخ المفيد (تصحیح اعتقادات الإمامیه) ۵ / ۱۰۸، ۱۱۰.

«و جاء الخبرُ بأنَّ الصراطَ أدقُّ من الشعرة و أحدُّ من السيفِ على الكافر؛ و المراد بذلك أنه لا يثبتُ لكافرٌ قدمٌ على الصراطِ يومَ القيامةِ من شدة ما يَلْحَقُهُمْ من أهوالِ القيامةِ و مخاوفها، فهم يمشون عليه كالذى يمشى على الشيء الذى هو أدقُّ من الشعرة و أحدُّ من السيف. و هذا مثلُ مضروبٍ لما يَلْحَقُ الكافر من الشدةِ فى عبوره على الصراط».

۴۵- بحار الأنوار / ۸ / ۷۰- ۷۱. «أقول: لا اضطرارَ فى تأويلِ كونه أدقَّ من الشعرة و أحدُّ من السيف، و تأويلِ الظواهر الكثيرة بلا ضرورة، غير جائز».

۴۶- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد / ۴۲۵. «و سائر السَّمعيات، من الميزان و الصراط و الحساب و تطاير الكتب، ممكنه دلَّ السَّمعُ على ثبوتها فيجب التصديق بها».

۴۷- محمد: ۵ - ۶،

۴۸- صافات: ۲۳،

۴۹- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد / ۴۲۵ - ۴۲۶.

مرحوم آيت الله سيدهاشم حسيني تهراني در كتاب نفيس توضيح المراد (تعليقه على شرح تجريد الاعتقاد) / ۸۶۹ مى نويسد:

الصراط هو ما يصل به السائر إلى مقصد سيره، و مقصد سير الإنسان هو الجنة، والإمام المفروض الطاعة هو موصل الإنسان إلى ذلك المقصد، و إن صراط الآخرة جسر على جهنم تمثيل و تصوير الأمر الأخرى في صورة الأمر الدنيوى، و ليسا مثلين في الحقيقة.

«و أما الصراط: فقد قيل: إن في الآخرة طريقين: أحدهما إلى الجنة، يَهْدِي اللهُ تَعَالَى أَهْلَ الْجَنَّةِ إِلَيْهِ؛ و الأخرى إلى النار، يَهْدِي اللهُ تَعَالَى أَهْلَ النَّارِ إِلَيْهَا. كما قال تعالى في أهل الجنة: «سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْهِمْ * وَيُدْخِلُهُمْ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ» و قال في أهل النار: «فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» و قيل: إن هناك طريقاً واحداً على جهنم، يُكَلِّفُ الْجَمِيعَ الْمُرُورَ عَلَيْهِ... فَإِذَا بَلَغَ كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى مُسْتَقَرِّهِ مِنَ النَّارِ، سَقَطَ مِنْ ذَلِكَ الصِّرَاطِ».

٥٠- شرح نهج البلاغه (ابن ميثم) ٢/ ٢٥٦؛ نیز بنگرید به، شرح اصول کافی (مازندرانی) ١١/ ٢٤٠.

«واعلم أن الصراط الموعود به في القرآن الكريم حقٌ يجبُ الإيمانُ به و إن اختلف الناسُ في حقيقته.

و ظاهر الشريعة و الذي عليه جمهور المسلمين و من أثبت المعاد الجسماني يقتضى أنه جسمٌ في غاية الدقة و الحدة ممدودٌ على جهنم و هو طريقٌ إلى الجنة يجوزُه من أخلص لله؛ و مَنْ عَصَاهُ سَلَكَ عَنْ جَنَّتِيهِ أَحَدَ أَبْوَابِ جَهَنَّمَ».

٥١- الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل ٤/ ٢٧٢.

«ليس معنى كون الصراط الأخرى تجسماً للصراط الدنيوى أو سلوكه تمثلاً لسلوكه إنكارٌ وجودِ صراطِ فوقِ الجحيم، لا محيصٌ لكل إنسان عن سلوكه، بل مقتضى التعبد بظواهر القرآن و الحديث وجود ذلك الصراط بمعناه الحقيقي و إن لم نفهم حقيقته».

٥٢- پیام قرآن ٦ / ١٩١.

اشاره:

یکی از خوانندگان نورالصادق (علیه السلام) در مورد فلسفه و مخالفت حوزه های علمیه با آن دچار تردید و سردرگمی شده که سؤالات خود را توسط ایمیل به دارالصادق اصفهان ارسال و درخواست پاسخ کرده است. نورالصادق (علیه السلام) پاسخ سؤالات این عزیز را همراه با متن ایمیل ایشان تقدیم خوانندگان عزیز می نماید.

سوال ارسال شده از ایمیل

mohammadaminhaddad@۱۳۷۱gmail.com

با سلام و احترام. بی زحمت از سردرگمی و شکاکیت و دو دلی با پاسخ استدلالی و عقلی و منطقی درم بیارید!! شک و شبهه ام این است سرورم که برام از نگاه اعتقادی بررسی و تحلیل بفرمایید این صحبت ها و این منقولات را که گفته شده: که شبهات و تشکیکاتی که فلسفه های کانت و هگل به مباحث اعتقادی ما وارد ساختند را فقط و فقط می توان از طریق فلسفه ملاصدرا آن شبهات و تشکیکات را به عالی ترین وجه ممکن دفع و خنثی کرد و اگر این سخن درست باشد پس چرا عده ای از علماء و فضلاء و اساتید مباحث کلام و عقاید در حوزه های علمیه و دانشگاه ها مخالفت و نقد شدید علمی دارند از ورود فلسفه ملاصدرا به مباحث الهیات و اعتقادات دینی مان و اگر این نقدهای علمی ای که این قسم از علماء و فضلاء به ورود فلسفه ملاصدرا به مباحث الهیات و اعتقادات دارند درست و صحیح باشد پس چطور می خواهند با تشکیکات و شبهات سنگین فلسفی که فلسفه غرب به مباحث اعتقادی مان وارد کرده مقابله و آنان را دفع و خنثی نماییم چون اگر خاطر شریف تان باشد آنان منقولات و آیات و روایات و احادیث را به هیچ وجه قبول نداشته و می بایست از نگاه و منظر و دریچه استدلال و منطقی و عقل و مباحث تحلیلی ورود کرد؟

آیا شبهاتی که در فلسفه های کانت و هگل به ما وارد شده را می توان با فلسفه ی ملاصدرا پاسخ داد؟ اگر آری چرا با آن مخالفت می شود؟

«واحد پژوهش دارالصادق اصفهان»

پاسخ ما: اولاً این انحصار (فقط و فقط) را چگونه احراز کردید لطفاً دلیلتان را اقامه کنید.

ثانیاً شخصیت های بسیار بزرگی از فلاسفه عکس این مطلب را اعتقاد دارند.

مثلاً **علامه ی حائری سمنانی** از بزرگترین فلاسفه ی معاصر است که علامه ی جعفری در وصف او می گوید:

«حضرت آقای علامه [سمنانی] غایت تتبع و تحقیق و تدقیق را انجام داده و محی الدین ها و جامی ها و صدرالمتألهین را از مقام پرستش پایین آورده و بدون مبالغه آخرین ضربت را بر مسلک وحدت موجود و وحدت وجود (قسم مخصوصش) وارد آورده، و ما چنین گمان می کنیم که اگر کسی پس از انتقادات حقیقیه معظم له، در مقام اثبات آن مسلک درآید ناچار، با چند عدد شعر گل و بلبل انجام خواهد داد.

اینجانب که در صدد بیان شمه ای از اهمیت مطالب این کتاب برآمده ام پس از مطالعه چهار هزار کتاب فلسفه و عرفان غربی (تقریباً) غیر از کتب فلسفی و عرفانی شرقی این مشی علمی و فلسفی که از معظم له در این مبحث مشاهده نموده ام، منحصر دیده و بدون مبالغه گواهی به انفراد معظم له در تحقیقات این مبحث می دهم.»^(۱)

علامه حائری سمنانی می فرماید:

اصالت وجود به وحدت وجود می کشد و وحدت وجود چشم مادیین [کمونیسم] را روشن می کند.^(۲)

علامه ی جعفری (ده) می فرماید:

... در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد... خدا عین موجودات، و موجودات عین

خداست» یعنی در حقیقت در واقع یک موجود بیشتر نداریم.^(۳)

و نیز درباره ی **وحدت وجود** می فرماید:

«مکتب وحدت موجود، با روش انبیاء و سفرای حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو جاده مخالف بوده،

و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد، ماورای سنخ این موجودات

مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده‌اند، و معبود را غیر عابد تشخیص، و خالق را غیر مخلوق

بیان کرده‌اند...»^(۴)

علامه حلی (ده) می فرماید:

از جمله کسانی که جهاد با آنها واجب است، فلاسفه اند.^(۵)

و **امام خمینی (ده)** هم به عنوان یک فقیه فیلسوف وحدت وجودیها را کافر و نجس می داند.^(۶) و در جای دیگر از کتابهای

اسفار و فتوحات و فصوص به ورق پاره و دام ابلیس تعبیر می کند.^(۷)

و ملا اسماعیل خواجه‌جویی می فرماید:

قواعد فلسفی نظریات اشخاص است (نه وحی منزل) و برهانی آنها را اثبات نکرده است آنها

مفاهیمی وهمی است که به هیچ وجه نمی تواند در برابر ظواهر نصوص شرعی عرض اندام کند

پس کما اینکه دستور داریم، استقامت کن و پیرو هوای نفس نباش که از راه خدا باز می مانی.^(۸)

خواجه نصیر الدین طوسی می فرماید:

بدان! که این دو رشته از حکمت نظری - یعنی طبیعیات و الهیات - از پیچیدگی های سخت، و

اشتباهاتی بزرگ مصون نیستند، چرا؟ چون **در فراگرفت این دو رشته، قوه ی وهم با عقل**

می چالند، و در بحث های آنها باطل خود را به صورت حق نشان می دهد و مطالب فلسفی،

در طول تاریخ، همیشه مورد اختلاف بوده و هست.^(۹)

علامه رفیعی قزوینی (استاد امام خمینی):

وحدت شخصی وجود که مختار برخی متصوفه می باشد [مانند مولوی و ابن عربی و ملاصدرا و بیروان آنها]، با صریح شرع انور مغایرت کلی داشته و مرجع آن به انکار واجب الوجود بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است.^(۱۰)

دکتر رضا داوری اردکانی:

فلسفه ی اسلامی فلسفه ی مسلمانان نیست و ارتباطی به اسلام ندارد.^(۱۱)

علامه محمد تقی جعفری (ره):

سخن عرفا در نهایت با سخن مادیون یکی است چرا که هر دو تنها یک موجود قبول دارند که عرفا نام آن را خدا و مادیون نام آن را ماده می گذرانند.^(۱۲)

صائن الدین علی ترکه اصفهانی:

کتاب های فیلسوفان مجموعه ای مترکم از ظلمات و تاریکی هاست.^(۱۳)

میرزا ابوالحسن جلوه:

اول کسی که خواست ملاصدرا را تخطئه نماید و به طور مستقیم در صدد قرح بر آخوند برآمد مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه است که در مجلس درس، مآخذ اقوال آخوند را نشان می داده است.^(۱۴)

میرزا ابوالحسن جلوه بر مبانی ملاصدرا، به ویژه بر حرکت جوهری و وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول اشکال هایی وارد می سازد...^(۱۵)

آقا علی حکیم (مدرس زنوزی):

اینکه نفس بدن را به اذن خدا انشاء می کند [کما اینکه نظر ملاصدرا چنین است] موافق با روایات نیست.^(۱۶)

علاء الدوله سمنانی خطاب به محی الدین می گوید:

«اگر کسی بگوید فضله ی شیخ عین وجود شیخ است آیا به او غضب نمی کنی، پس چگونه انسان عاقل چنین هذیاناتی را به خداوند نسبت می دهد، پس توبه کن تا از این مهلکه نجات یابی، مهلکه ی که مادیون و طبیعیون و یونانیون و شلمانیون از آن استتکاف دارند.»^(۱۷)

و نیز درباره ی وحدت وجود ابن عربی می گوید:

«در جمیع ملل و نحل کسی بدین رسوائی سخن نگفته است و چون نیک بازشکافی مذهب

طبیعیه و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده اند.»^(۱۸)

ابوسلیمان سجستانی:

عقل بدون وحی، نمی تواند به حقایق دست یابد.^(۱۹)

شیخ الرئیس:

در توان بشر نیست از راه فلسفه، به حقایق اشیاء دست یابد... ما حقیقت مبدأ اول، حقیقت عقل،

نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را - با فلسفه - درک نمی کنیم...^(۲۰)

ابوریحان، در گفتارهایش نشان داده... که کوچکترین استنباطی که احیاناً از «ظواهر» آیات قرآن می کند، به

مراتب، بر بافته های فلاسفه ترجیح می دهد.^(۲۱)

شیخ اشراق سهروردی:

در فلسفه، به چیزی بیشتر از تعریفات (مفاهیم) دست نمی یابیم.^(۲۲)

شیخ بهایی:

تا چند، چو نکبتیان مانی	بر سر سفره ی چرکین یونانی؟!
«سُورِ الْمُؤْمِنِ» فرموده نبی	از سُورِ ارسطو، چه می طلبی؟!
وین «علمِ دنی» که تو را جان است	فَضَلَاتِ فضایل یونان است؟! ^(۲۳)

میرداماد:

حکمت های عمیق در احادیث است.^(۲۴)

میرفندرسکی:

علوم حکماء خطا بردار است.^(۲۵)

میرزا ابراهیم شیرازی (فرزند ملاصدرا):

راه و روش او [میرزا ابراهیم شیرازی] بعکس راه و روش پدرش بود. (۲۶)

آقا بزرگ حکیم:

با اینکه روش فلسفه ی مشاء را می پسندید، می فرمود: ما به آنچه در کتاب شفا آمده است

اعتقاد نداریم. (۲۷)

آیت الله العظمی سید محمد باقر صدر (ه):

بدون شک اعتقاد به مرتبه‌ای از دوگانگی که موجب تعلق اندیشه خالق و مخلوق باشد مقوم و

ریشه و اساس اسلام است زیرا بدون آن عقیده توحید اصلاً معنایی ندارد. **بنابراین اعتقاد**

به وحدت وجود اگر به گونه‌ای باشد که آن دوگانگی را از اندیشه معتقد به

وحدت وجود بزداید کفر است... گاهی ادعا می‌شود که فرق بین خالق و مخلوق فقط

امری اعتباری و غیر واقعی است زیرا اگر حقیقت به طور مطلق و بدون صورت در نظر گرفته

شود خداست، و اگر به طور مقید و دارای صورت‌های مختلف در نظر گرفته شود غیر خداست

و... **این اعتقاد کفر است.** (۲۸)

ثالثاً پاسخ به شبهات مخالفین از طریق علم کلام داده می‌شود و هیچ کجا دیده نشده یک فیلسوف از راه فلسفه

شخصی را به راه راست هدایت کرده باشد.

رابعاً فلاسفه ی بزرگی مثل پرفسور فلاطوری و دیگران در مورد فلسفه ی صدرا نظرات بسیار تند منفی دارند و از

اینکه این فلسفه را بخواهند در غرب ارائه دهند بسیار نگران و وحشت دارند. (۲۹)

خامساً: مگر قبل از ملاصدرا و کتاب اسفار کسی پاسخ به شبهات منحرفین را نمی‌داده، مگر هشام بن حکم ها و

فضل بن شاذان ها فلسفه ملاصدرا خوانده بودند، مگر شیخ مفیدها و علامه ی حلی ها و... با افکار صدرا و ابن عربی خو

گرفته بودند که از دین پاسداری می‌کردند و در حد اعلی به شبهات پاسخ می‌دادند.

ساده‌سأ: وظیفه‌ی فقهاء پاسداری و نگرهبانی از دین و بیان احکام و معارف است و چون این بزرگواران کارشناسان دین هستند نظریات بشری را که غالباً در معارف مخصوصاً در توحید مخالف عقل و از وهمیات است و با مبانی وحیانی تباین دارد باید صحت و سقمش را آنها تشخیص دهند همین و بس حال پاسخ کانت و هگل و... را بدهند یا ندهند.

مضافاً بر اینکه به قول عوام خون را با خون که نمی‌توان شست شما هم انحرافات را با انحرافات نمی‌توانید برطرف کنید.

پس شخصیت‌های بزرگ شیعه که با فلسفه صدرا و یونانیات و ارسطوئیات مبارزه می‌کنند مثل علامه‌ی حلی، خواجه نصیر و... این بزرگواران در هر حال بهتر از زید و عمرو و بکرهای زمان ما بودند، هم از جهت قوه‌ی دراکه و عقل و خرد و اندیشه و هم از جهت ایمان و اخلاص و دلسوزی برای دین و غالباً برخلاف پیروان فلسفه و عرفان امروز، شائبه‌ی توجه به مقام و موقعیت و بدست آوردن مال و منال و مرید و مرید بازی و... در آنها وجود نداشت.

مطمئن باشید کسانی که این چنین افراطی از فلسفه دفاع می‌کنند بنابر اعتراف بسیاری از آنها می‌خواهند نان بخورند و زندگی کنند اگر کوچکترین مخالفتی بنمایند از کار، بخصوص از دانشگاه‌ها برکنار می‌شوند و آنها را از نان خوردن می‌اندازند^(۳۰) به جهت اینکه در اظهار نظرها خودشان و زندگیشان موضوعیت دارد نه قرآن و عترت.

و اینکه گفتید: «آنان منقولات را قبول ندارند، باید از منظر منطق و عقل وارد شد.»

پاسخ می‌گوئیم:

اولاً: شما می‌توانید از منظر کلام با آنها وارد شوید.

ثانیاً: اگر شما آیات و روایات را عاری از منطق و عقل می‌دانید ما برای شما بسیار بسیار متأسفیم.

مناظرات ائمه معصومین (علیهم‌السلام) ما با صاحبان ادیان دیگر خالی از منطق و عقل بود؟

اگر چنین بود پس چرا تاریخ مخالفین را محکوم اعلام کرده است.

حال اگر شما واقعاً طالب حق و حقیقت هستید ما در اینجا از کتاب مستطاب اعتقادات علامه‌ی مجلسی با شرح فاضل

گرانمایه آیت‌الله سید قاسم علی احمدی، اشاره‌ای کوتاه به کیفیت بهره‌برداری از مطالب فلسفی در مقابله با منکران حق

تعالی و ابطال سخنان آنان می نماییم. مطمئن هستیم اگر چند لحظه شخصیت پرستی را کنار بگذارید و به این مطالب دقت کنید پاسخ علمی و عقلی و استدلالی خود را دریافت خواهید کرد و اگر این دریافت همراه با اندکی ایمان به مبدأ و معاد و نصوص دینی باشد هرگز حاضر نخواهید شد دیگر حتی نام ملاصدرا و پیروانش را هم بر زبان جاری کنید.

اصول عقائد به عقول مردم واگذار نشده است

مرحوم علامه ی مجلسی می فرماید:

و معاذ الله أن يتكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيرون في مراتع الجهالات. (۳۱)

پناه بر خدا که مردم در اصول و پایه و اساس اعتقادات خود به عقل هایش اعتماد و تکیه و اکتفا کنند که در آن صورت، در (صحرا و) علفزارهای جهالت، سرگردان و حیران بمانند و (همانند چهارپایان در وادی گمراهی) بچرند. (۳۲)

شارح می فرماید:

فایده ی اول: مدرکات عقل دو نوع است.

مدرکات و دریافت های عقل دو گونه است:

۱. مطالب بدیهی که عقل به وضوح و روشنی آنها را می فهمد و مورد قبول همه ی عقلاء می باشد. برای اثبات اینگونه مطالب، نیاز به استدلال های پیچیده نیست و با توجه و التفات پیدا کردن، همه آنها را تصدیق می کنند. این مسائل، محدود و انگشت شمار است، مانند: استحاله وجود معلول بدون وجود علت، استحاله ی اجتماع دو ضدّ و دو تقیض، استحاله ی دور و تسلسل، بزرگ تر بودن محیط از محاط، و دلالت نظم مداوم و هدف دار بودن مجموعه ای بر علم و شعور ناظم آن و... . این مسائل از مدرکات اولیه ی عقل، و تغییر ناپذیر است. وحی هم با همین مطالب روشن عقلانی، ثابت می شود و متکی به آن است. این درک های روشن عقلانی و نیز آنچه بر اساس این حقایق روشن، ثابت شود و به آن متکی باشد مورد قبول همه عقلاء است.

بر این اساس، هر کجا که ظاهر وحی و مطالبی که به وحی منتسب است با مستقلات و مدرکات اولیه و قطعیه عقل مخالف باشد، پذیرفتنی نیست.^(۳۳)

البته در صورتی که سند و صدور آن قطعی باشد، باید ظاهر وحی را توجیه و تأویل کرد. روشن است چنین چیزی در مدارک و حیانی نیست مگر آنکه قبل از هر توجیهی، خود وحی به بهترین صورت آن را توجیه نموده و حقیقت را روشن کرده است، از قبیل آیه ی شریفه ی «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^(۳۴) و: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^(۳۵).

۲. مطالب نظری و غیر بدیهی که نیاز به استدلال دارد. از همین رو است که در آنها اختلاف پیدا می

شود. حال مسائل فلسفی، بعضی از آنها همان قواعد قطعیه عقلی است که در فطرت عموم عقلا وجود دارد و تمام افراد جوامع مختلف از آن بهره می برند، اگرچه به اصطلاحات و عنوان های قراردادی آن مسائل آشنایی نداشته باشند، مثل: احتیاج معلول به علت، استحاله ی اجتماع دو ضدّ و دو تقیض، استحاله ی دور و تسلسل، و ...

اما بعضی از مسائل فلسفی، نظری و غیر بدیهی و اختلافی است از قبیل: اصالت وجود یا ماهیت، وحدت وجود یا تباین وجودات، وحدت تشکیکی یا اطلاق وجود، قاعده ی الواحد لا یصدر منه إلا الواحد و انطباق آن بر ذات ربوبی، قاعده ی بسیط الحقیقه کل الأشیاء و لیس بشیء منها، قاعده ی الشیء ما لم یجب لم یوجد، مسئله ی حرکت در جوهر، هیولا و صورت، و حدوث و قدم ...

آن مسائل و قواعدی که در پاسخ منکران حق تعالی و ابطال سخنان آنان مورد استفاده قرار می گیرد، همان بخش اوّل است که مسائل قطعی و بدیهی و مورد قبول همه می باشد و در همه ی علوم، میزان و مقیاس صحت و سقم است. این مسائل از قرآن و حدیث هم استفاده می شود و در فلسفه نیز مطرح شده است و منحصر به فلسفه نیست که بدون دانستن آن، در باب اثبات عقاید و ردّ منکران، ناتوان و درمانده باشیم، بلکه مورد قبول همه عقلا است و اختلافی هم در آنها نیست.^(۳۶)

آنچه مورد بحث و نظر است، قسم دوم می باشد که از مباحث نظری و مورد اختلاف است و کلام شیخ انصاری^(ره) در رسائل به این قسم نظر دارد. وی می فرماید:

و أوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين؛ فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسأله القضاء و القدر؛^(۳۷)

واجب تر از دنبال نکردن استدلالات عقلی در باب احکام فرعی، دنبال نکردن مطالب عقلی نظری - نه بدیهی - است برای رسیدن به آنچه مربوط به اصول دین است؛ زیرا دنبال کردن این روش، سبب قرار گرفتن در معرض هلاکت دائمی و عذاب همیشگی است و در نهی از فرو رفتن و خرد شدن در مسأله ی قضا و قدر به همین مطلب اشاره شده است.

اگر به کلمات فلاسفه، چه اشراقی و چه مشائی، مراجعه شود، ظاهر می شود که اختلافات اساسی و اصولی آن هم در حدّ تضاد در اکثر مسائل مهم میان آنها وجود دارد. این خود دلیلی است بر اینکه شعاع روشنگر عقل، محدود و بسیاری از مسائل مهمّ از پوشش آن خارج است.

تضاد مبانی و نظریات شیخ اشراق و شیخ فلاسفه ابن سینا و ملاصدرا و دیگر فلاسفه در اکثر مسائل مهم، مثل: اصالة الوجود، تشکیک در وجود، وحدت وجود، بحث علم، اراده، حدوث و قدم، فاعلیت حق تعالی، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول، مسأله ی روح و کیفیت حشر و معاد و ... کاملاً روشن می کند که روش فلسفی، راهی پر خطر و ناامن و پیمودن آن خطرناک است و سلامت و ایمنی آن، تضمینی ندارد و رونده ی این راه اگر چه فقط در یک مورد در ضلالت و انحراف بیفتد، هرگز معذور نیست.^(۳۸)

خلاصه، در اصل بعضی از عقاید، عقل و شرع اتفاق دارند و در اصول عقاید اصلی و اساسی، مرجع و حاکم عقل است و قرآن مجید هم مردم را به تعقل دعوت کرده است؛ اما در بسیاری از مطالب و در تفصیل مسائل اعتقادی^(۳۹) راهی برای معرفت به آنها جز رجوع به مدارک صحیح و کتاب و عترت وجود ندارد و فقط با وحی و اخبار رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت (علیهم السلام) قابل اثبات است. زیرا یا اصلاً عقل راهی به آن ندارد، یا چون مسئله از مستقلات عقلیه و اولیات و بدیهیات و فطریات نیست، دنبال کردن بحث های عقلی در باب آنها، سبب قرار گرفتن در معرض ضلالت و گمراهی می گردد، چنانکه بسیاری از مباحث فلسفه و کلام و عرفان اصطلاحی^(۴۰) در مباحث مربوط به الهیات از این قبیل است. از این

رو، در اخبار و روایات از پی جویی استدلال های عقلی اینگونه برای تحصیل اعتقاد، سخت نهی شده است، و مکلف در اشتباه و ضلالتش در اینگونه مباحث که از آن نهی شده، معذور نیست.

فایده ی دوّم

در مستقلّات عقلیه و یقینیّات که عقل در آنها از استقلال روشن و بینی برخوردار است، عقل کافی است. وقتی با عقل، وحی را پذیرفتیم، به وحی مراجعه می کنیم تا استدلالات مناسب را بیاموزیم. استفاده از قرآن و احادیث در معارف و عقاید به عنوان «تعلّم من ذی علم» و آموختن و تعلیم یافتن و فراگرفتن نزد متخصصان الهی است و بهترین روش برای استفاده و افاده می باشد. استفاده از روش های استدلالی که در قرآن و روایات بیان شده، بهترین و سالم ترین و معصوم ترین طریقه و روش است.

مخفی نماند که عقل و وحی دو حجت پروردگارند و هرگز تضاد بین آن دو معقول نیست.^(۴۱)

علاوه بر آن، تضاد وقتی تصوّر می شود که عقل در مقابل مطالب وحیانی، حکمی و درکی داشته باشد، در حالیکه در بسیاری از اینگونه مسائل، عقل حکم و درکی ندارد و به آن مسائل نمی رسد.

بلی، بعد از اثبات وحی (یعنی خداوند و نبوت نبی و ...) به دلیل عقل و کاشفیت عقل از وحی، شکی نیست در اینکه وحی مرجع است و هیچ تضادی بین وحی و عقل، معقول نخواهد بود.

ملاّصدرا برای نارسا بودن عقل در بعضی از مسائل مثل معاد، این تشبیه را آورده است: اینکّه بخواهی معاد جسمانی

را با عقلت بفهمی مانند کور مادرزادی می مانی که بخواهد رنگ ها را با حس چشایی یا بویایی یا شنوایی و یا لامسه درک کند و این کار، عین انکار وجود رنگ ها است. عبارتش این است:

و إیّاک أن تستشرف الإطّلاع علیها من غیر جهة الخبر و الإیمان بالغیب، بأن ترید أن تعلمها

بعقلک المزخرف و دلیلک المزیّف، فتکون کالاکمه الذی أن یعلم الألوان بذوقه أو شمّه أو

سمعه أو لمسه، و هذا عین الجحود و الإنکار لوجود الألوان. فکذلک الطّمع فی إدراک أحوال

الآخرة بعلم الإستدلال و صنعة الكلام عين الجحود و الإنكار لها. فمن أراد أن يعرف القيامة بفظانته المعروفة و عقله المشهور فقد جردها و هو لا يشعر.^(۴۲)

لازم به تذکر است که: هر کس به کلمات ملاحظه در آن کتاب و کتب دیگرش مراجعه کند یقین پیدا می کند که خودش از کسانی است که این کلام خودش را نقض نموده و باب تأویلات بی ربط و تفسیرهای ذوقی را باز کرده است. لذا در بسیاری از مسلمات و حیاتی دچار لغزش های عظیم گشته و به مقالات عجیب و غریبی معتقد شده است. به هر حال، این کلامی است متین که موافق با اخبار و مطابق با فطرت بیان نموده است.

خلاصه، بحث هایی مانند معاد جسمانی اگر عقلی نباشند - یعنی دلیل اثبات کننده ی عقلی نداشته باشند - ضد عقل و مسلمات عقلی هم نیستند و ما به جهت اینکه خداوند تعالی و انبیاء و اوصیائش آن را بیان نموده اند، به معاد و امثال آن معتقد می شویم. به قول خواجه نصیرالدین طوسی^(۴۳):

«و الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع إمكانية»^(۴۳)

«وجود معاد جسمانی ممکن است و عقل با آن تضادی ندارد. از طرف دیگر، دین هم آن را اثبات نموده است.»

پس وقتی معاد جسمانی امکان داشت و استحاله ی عقلی هم برای آن نبود - اگر چه دلیل اثبات کننده ی عقلی هم نداشته باشد - ادله ی نقلی برای اثبات و اعتقاد به آن کفایت می کند.^(۴۴)

در هر حال ای برادر عزیز به شما سفارش می کنیم که صرف نظر از حب و بغض های شخصی و شخصیت پرستی در این مطالبی که بیان شد به دقت فکر کنید انشاءالله از سردرگمی بیرون می روید.

ضمن اینکه بسیاری از عرفا و فیلسوفان بزرگ و معروف نیز به شدت با همین فلسفه ی فعلی مخالفند که چند نمونه اش را ذکر کردیم. اگر بیشتر طالب مطالب هستید به فصلنامه ی نورالصادق یا سایت دارالصادق مراجعه نمایید.

والسلام

پی نوشت ها:

- ۱- نورالصادق ۹ / ۵۱.
- ۲- حکمت بوعلی ۲ / ۲۳۸.
- ۳- مبدأ اعلیٰ / ۷۲.
- ۴- مبدأ اعلیٰ / ۷۴.
- ۵- تذکره الفقهاء ۹ / ۴۱.
- ۶- صحیفه ی امام خمینی ۲۰ / ۱۶۵.
- ۷- عروة الوثقی، بحث نجاسات، مسأله ی ۱۹۹
- ۸-منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۴ / ۲۰۴ گردآورنده ی سید جلال آشتیانی.
- ۹-الهیات الهی و الهیات بشری(نظرها) / ۱۳۹.
- ۱۰-مجموعه ی رسائل و مقالات فلسفی / ۴۱ و ۴۲.
- ۱۱-فلسفه چیست؟ / ۲۸۵.
- ۱۲- مبدأ اعلیٰ / ۷۲.
- ۱۳-تهدیدالقواعد / ۱۱.
- ۱۴-مقدمه شواهد الربوبیّه / ۶۸.
- ۱۵-مجله ی حوزه ۹۳ / ۲۳۹ و ۲۴۰.
- ۱۶- سبیل الرشاد / ۱۰۴.
- ۱۷-نفحات الانس جامی / ۴۸۸ و ۴۸۹ - روضات الجنات ۸ / ۵۵.
- ۱۸- نفحات الانس / ۴۸۳ - ۴۸۲.
- ۱۹-الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها) / ۶۷.
- ۲۰-الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها) / ۸۷.
- ۲۱-الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها) / ۱۱۸، شهید مطهری، مجله «بررسی های درباره ی ابوریحان بمناسبت هزاره ی ولادت او» / ۷۹.
- ۲۲-الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها) / ۱۲۷.
- ۲۳-الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها) / ۲۶۹؛ کلیات آثار و اشعار شیخ بهایی با مقدمه ی سعید نفیسی
- ۲۴- قیسات / ۱۴۲.
- ۲۵-الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها) / ۴۲۷.

۲۶-هدیه الاحباب / ۲۰۶.

۲۷-الهیات الاهی و الهیات بشری (نظرها) / ۵۸۷.

۲۸-شرح عروة الوثقی.

۲۹-فصلنامه ی نورالصادق / ۸ مقاله رابطه دین و فلسفه (۲).

۳۰-بعضی از مدارک این اختناق فکری در مراکز مخصوصاً فرهنگی کشور در آرشیو مؤسسه دارالصادق موجود است.

۳۱-فی نسخه: الحيوانات، بدل: الجهالات

۳۲-قواعدی که فلاسفه و عرفا بافته اند و آن را عقلی می دانند، و بر آن اعتقاد و دینشان را بنا نهادند - مثل: قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاء،

الواحد لا یصدر منه الا الواحد، اتحاد عاقل و معقول، وحدت وجود، و قدم عالم و ... - در واقع جز موهومات و متخیلات چیزی نیست، و جز تحیر و سردرگمی و انحراف و ضلالت از طریق حق و صواب، نتیجه ای ندارد.

۳۳-اگر سند آن درست نباشد و توجیه روشنی هم برای آن نباشد، در این صورت پذیرفتنی نخواهد بود.

۳۴-قیامت: ۲۳،

۳۵-حجر: ۲۹.

در مدارک و حیانی آمده که مقصود از آیه ی اول، «إلی رحمة ربها ناظره» است، یعنی: به رحمت پروردگارشان نظر می کنند. و در آیه ی دوم مقصود از اضافه کردن خداوند روح را به خودش، اضافه ی تشریفی است. ترجمه ی ظاهر آیه این است: «در او از روح خود دمیدم» و معنای ظاهر آیه این خواهد شد که: خداوند چیزی است که روح دارد و از او جدا شده و ... و این خلاف مسلمات عقل و نقل است. لذا وقتی به مدارک و حیانی مراجعه می کنیم، می بینیم اضافه ی روح به خدا را در «روحی» اضافه ی تشریفی معنا می کنند، یعنی: روح شریفی که مخلوق ویژه من است، چنانکه کعبه را به جهت شرافت و عظمتش به خودش اضافه کرده و نسبت داده و فرموده است: «بیتی». ن.ک: توحید شیخ صدوق، باب ۲۷ باب معنی قوله عزوجل: «نفخت فیه من روحی» / ۱۶۶. برای آگاهی بیشتر به «وجود العالم بعد العدم / ۱۰۵ - ۱۰۶» مراجعه شود.

۳۶- با توجه به این قواعد و تسلط به همین مطالب قطعی، نهج البلاغه و دیگر کتب حدیث، روشنی و وضوح می یابد.

۳۷-فرائد الاصول بحث القطع / ۱۳،

۳۸-نباید اختلاف بین فلاسفه را با اختلاف بین فقهاء قیاس کرد و آن را دلیل بر درستی روش فلسفی دانست؛ زیرا طریق بهره برداری از عقل و شرع و رسیدن به معارف و عقاید بین فقهاء و فلاسفه متفاوت است.

چون: تکلیف فقهاء مراجعه به کتاب و سنت است و در اشتباهشان در استنباط از این دو معذورند: زیرا غیر از این راهی ندارند. علاوه بر این، آنها در مسائل فقهی مورد اختلاف، ادعا جزم و کشف واقع نمی کنند.

به خلاف فلاسفه که از راهی که مأمور بودند، نرفتند و از بیراهه رفتند، چرا که آنها - با وجود اینکه مسائل از مستقلات عقلیه نبود - تکیه بر عقول ناقصشان کردند و با اعتماد به آن، از بسیاری از مدارک شرعی، دست برداشتند؛ با این حال چگونه معذور باشند؟

از آنجا که بحث فلاسفه در عقاید و اصول معارف است، باید راهشان یقینی باشد و با احتمال خلاف واقع - و لو یک در هزار هم باشد - باید از آن اعتقاد صرف نظر کنند و بما هو الواقع (واقع را همانطوری که هست) معتقد گردند.

اختلافات آشکار و بسیار روشن در محدوده ای وسیع از نفی و اثبات که بیشتر مسائل فلسفی را در بر می گیرد و در حدّ تضاد است، نشان دهنده ی ناامنی و خطر این مسیر است، بلکه گواه است بر اینکه اقوال آنها مستند به مدرک و اصل صحیحی که منتهی به خدا و رسول گردد، نمی باشد. در اصول دین که مبین آن، انبیاء و حجّت های الهی اند، اختلافی نیست.

اختلافی هم که در معارف و عقاید سطح بالا با معارف سطح پایین تر به نظر می رسد، نوعاً از قبیل زیاده و نقصان است - به حسب اختلاف حال سامع - نه از قبیل تناقض و تضاد. بنابراین، باید بین مفاد روایات، جمع کرد.

۳۹- مثل تفصیل میزان، ثواب، جزا، صراط، کیفیت حشر و نشر، عرض اعمال و مسائل زیادی از این قبیل، که تنها مرجع مصون از اشتباه در آنها قرآن و عترت است.

۴۰- در حقیقت، عرفان اصطلاحی همان تصوّف خالص است.

۴۱- بلی، اگر بعضی از ظواهر نقلی یا دلایل قطعی عقلی به ظاهر، تنافی داشته باشند قبل از همه و بهتر از هر کس خود وحی آن ظواهر را معنا کرده است چنانکه بیان شد.

۴۲- تفسیر القرآن الکریم، سوره ی یاسین ذیل آیه ی ۴۸، جلد ۵ / ۱۵۰.

۴۳- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد السّادس، المسألة الرابعة فی وجوب المعاد الجسمانی / ۳۳۰.

۴۴- در این دو فایده از بیانات بعضی از اعلام نیز استفاده کرده ایم. برای تفصیل این بحث به بخش خاتمه ی کتاب، فایده ی نهم (محدوده درک عقل) مراجعه نمایید.



آشنایی با شخصیت ها

استاد یاسر فلاحی

علامه مجلسی سالک سترگ آفاق تحقیق

«استاد یاسر فلاحی»

«یا سائلی عنه لَمَّا جئت تسئله الا هو الرَّجُل العاری من العار لوجئته لرأیت الناس فی رجل

و الدهر فی ساعه و الأرض فی دار.»

ای فردی که از من جویای حال او هستی، بدانکه او مردیست که از هرگونه نقص و عیب

مبراست. اگر او را ببینی، خواهی دید که وجود همه مردم در یک فرد جمع است و روزگار

در یک ساعت متمرکز و جهان در یک خانه قرار گرفته است.

(ابوالعلاء معری در وصف سید مرتضی)

در ادوار حیات و فصول زندگی یک ملت، انسان های بزرگی هستند که گاه عظمت شان با عظمت یک امت برابری می کند و کارنامه ی حیاتشان مبین عیار علم و فرهنگ و ادب یک سرزمین است. بدون تردید علامه بزرگ و محدث سترگ علامه محمد باقر مجلسی از آن نمونه است.

نمونه ای که در جهان اسلام و عالم تشیع، در جامعیت علمی، فهم، زمان شناسی و تدبیر کمتر نظیر دارد. مردی که باید او را مجددی دانست که در سده ی یازدهم هجری میراث گرانقدر و پر ارج معصومین (علیهم السلام) را یعنی دومین منبع شناخت (عترت و سنت) را در قالب جامع ترین جوامع روایی، یعنی کتاب مستطاب بحارالانوار که در طبع کنونی آن به یکصد و ده جلد بالغ می شود ساماندهی و احیا نمود و نزدیک به سه دهه از عمر پر برکت خود را از ۱۰۷۷ تا ۱۱۰۴ هـ در تألیف و پدید آوردن این مجموعه ی عظیم و بی بدیل صرف نمود. و البته سهم او فقط در جمع و نقل روایات نبود، بلکه اخبار را خصوصاً غوامض و غرایب و نوادر آنرا با درایت و فهم حدیث شناسانه، رمزگشایی و قابل استفاده می نمود، او برآستی فهمنده ی احادیث و درایت کننده ی آن و غواص این بحر عمیق بود و نه صرفاً راوی و ناقل روایات.

فعالیت علمی این دانشی مرد تاریخ اسلام محدود به تألیف «دایرة المعارف بحارالانوار» نمی گردد، شرح ایشان بر کافی شریف در بیست و هفت جلد با عنوان «مرآة العقول» به زبان عربی و شرح دیگر ایشان بر تهذیب شیخ الطایفه با عنوان «ملاذ الاخیار» که خصوصاً در نقش رجالی برجسته و سند شناسی زبردست ظهور نموده است از آثار دیگر این علامه ذوالفنون است. همچنان که حفظ و تدوین و تبویب و ساماندهی احادیث در قالب جوامع روایی در قرون اولیه اسلامی بر عهده ی محمدین ثلاث اوائل یعنی:

۱- محمد بن یعقوب کلینی صاحب کافی شریف

۲- ابوجعفر محمدبن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (شیخ صدوق) مؤلف من لا یحضره الفقیه.

۳- ابوجعفر محمدبن حسن بن علی طوسی (شیخ الطایفه) صاحب تهذیب و استبصار بوده است.

جمع آوری و تألیف و پیش گیری از اندراس علوم ائمه اطهار و جلوگیری از محو و محق احادیث ایشان (علیهم صلوات... اجمعین) در سده های بعد به دست سه نفر از فحول علمای شیعه انجام شد که به محمدین ثلاث اواخر مشهور گشتند یعنی:

۱- محمدبن مرتضی بن محمود کاشانی معروف به فیض صاحب وافی.

۲- ابوجعفر محمدبن حسن بن علی عاملی معروف به شیخ حرّ مؤلف وسائل الشیعه .

۳- علامه محمدبن محمد بن علی مجلسی (محمد باقر بن محمد تقی بن مقصود علی) مؤلف کتاب عظیم «بحارالانوار»

که باید صرف نظر از اینکه دو کتاب وافی و وسائل با مقصد علمی خاص و کاربردی مشخص نگاشته شده اند، کار مجلسی بزرگ را در اهتمام به امر احادیث از دو دیگر هم عصرانش یعنی فیض کاشانی و حرّ عاملی (رضوان.. تعالی علیهما) بسی عظیم تر و پرابعدتر دانست که تحقیقاً چنین است. تک نگاری های او در عقاید مثل حق الیقین که یک دوره اصول عقاید به زبان سلیس، بیانی استدلالی و در عین حال به زبان فاخر فارسی نگاشته شده است از دیگر آثار اوست که بنابر اقرار بزرگان ادب فارسی همچون ملک الشعرا بهار و دکتر رضازاده ی شفق نمونه ی عالی نثر فارسی در دوره ی صفویه است.

حق الیقین شامل ضروریات است که یک مسلمان در عقاید باید بداند، که در کمال اتقان و روانی طبع و عذوبت منطق نگاشته شده و کتاب هایی که در دوره های بعد در اصول عقاید توسط علمای بزرگ شیعه تألیف گردیده همه به نوعی به این اثر ممتّع و نافع نظر داشته اند. مثل کتابی با همین عنوان (حق الیقین) که مرحوم علامه سید عبدالله شبر در عقاید تألیف نموده است.

کتاب های دیگر علامه ی مجلسی مثل رساله ی اعتقادات به عربی شامل دقایق اعتقادی و جلاء العیون به فارسی که زندگینامه ی معصومین (علیهم السلام) است و کتابی مهم در سیره است و نیز عین الحیوة به فارسی که شرح وصایای رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ابوذر غفاری است و محتوایی اخلاقی دارد، از زبده ترین و پاکیزه ترین آثار در نوع خود هستند.

گرچه وجهه ی بارز عظمت این دانشمند و محدث بزرگ و این فقیه و اصولی سترگ به اهتمام فوق العاده ایشان به حفظ و صیانت از قرآن و احادیث است، آنچنانکه به قول مؤلف ریحانة الادب «گویا خلقت او برای این خدمت دینی بوده است» و البته اگر بزرگی را بتوان به وصف بزرگی ستود، دلیلی بهتر از این (حفظ موارث اهل بیت (علیهم السلام)) نمی خواهد، ولیکن باید گفت جامعیت علامه ی مجلسی نشان از آن دارد که وی در زمینه ی معقول یعنی فلسفه و کلام نیز تبحر داشته است و حوزه ی پژوهش و دایره ی دانش او منطبقه ای به وسعت تمام علوم اسلامی مصطلح یعنی: فقه، اصول، حدیث، تفسیر، تاریخ، کلام، فلسفه و علوم ادبی و بلاغی را در بر می گرفته است. در فقه علامه ی مجلسی صاحب رساله ی استفتائات و نیز حاشیه بر رساله ی فقهی پدر بزرگوارش با عنوان «حدیقة المتقین» بوده است و خود فقیهی حاذق و زبردست بوده، چنانچه کتاب قواعد علامه ی حلّی را تدریس می نموده و بر آن حاشیه ای نیز تألیف نموده است.

همچنین تعلیقات بر کتب فقهی مانند فقرات شرح لمعه در زمره ی تألیفات ایشان است. کتاب پاسخ به استفتائات او که از آن سخن رفت عنوان نظم اللّالی را دارد که پاسخ به استفتائات مقلّدین از قول ایشان در آن درج شده است.

دیدگاه های اصولی او پراکنده گاه در بحار گاه در مرآة العقول و گاه در ملاذ الأخیار آمده است. آنگونه که می توان به ضرس قاطع وی را فقیهی اصولی نامید و از اخباری گری مبرا دانست، دیدگاه او در مسأله ی شبهه ی حکمیه تحریمیه و نیز اعتقاد راسخ او به اصل برائت و هم آنچه در مرآة العقول مبنی بر واجب کفایی دانستن اجتهاد و واجب عینی دانستن

تقلید غیرمجتهدین از مجتهدین آورده است و تعریفی که از اجتهاد ارائه می دهد و نیز حجت دانستن ظواهر قرآن کریم همه گواه این معناست که وی در جرگه ی علمای اصولی است.

و اما در معقول بهترین شاگرد آقاحسین خوانساری بوده و در فلسفه ی مشأ متبحر و وارد بوده، آنچنانکه در جلد نخست بحارالانوار می گوید:

«بر این علوم حریص بودم و از آن بهره ی کافی بردم.»

ضمن آنکه ورود تخصصی او به معقول و علوم عقلی از مطاوی کتاب السماء و العالم بحار خصوصاً در بحث حدود عالم و نیز مباحث عقل شناسی و نفس شناسی در بحارالانوار و سایر آثار ایشان بخوبی هویدا است.

در طرح مباحث کلامی هم علاوه بر توجه به ادله ی نقلی و سمعی بیانی منطقی و متکی به استدلال متین دارد به عنوان مثال در بحارالانوار در مباحث توحیدی ابتدا شش برهان عقلی بر وحدت صانع اقامه نموده و سپس وارد ادله ی سمعی می شود. آنچنانکه در حق یقین نیز بیانی استدلالی دارد. در عین اعتقاد راسخ به منابع شناخت یعنی قرآن و سنت دو نکته را مطرح نظر دارد:

اول آنکه به عقل بدیهی اعم از مستقلات عقلیه و بدیهیات اولیه ی عقل نظری و استنتاجات عقلی که بر مقدمات روشن استوار گشته معتقد است و دیگر آنکه معتقد است ادله ی نقلی با بدیهیات عقلی هیچگاه متعارض نمی شود.

علامه علم کلام را به قدری که اصول خمس به استدلال دانسته شود لازم می داند و آن را از علوم می داند که موقوف علیه استدلال و استنباط است.

حسن فاعلی و اخلاق عملی علامه ی مجلسی در دو بعد فردی و اجتماعی وجه دیگری از شخصیت والا و تبارزاده ی اوست. در سلوک هرگز فراتر از مآثورات و ریاضات شرعی و دستورات شرع و انجام نوافل و مستحبات و آنچه وارد شده نمی رود و با عرفان غیرشرعی اعم از صناعی (ساختگی) و التقاطی که مشی صوفیه می باشد، مرزبندی جدی دارد و حتی با آن به عنوان بدعت در دین به مخالفت می پردازد.

و اما در بعد اجتماعی سماحت وی در برخورد با مخالفان و حتی معاندان دین اسلام و مذهب شیعه از ویژگی های اخلاقی اوست، رواداری و خردورزی وی در برخورد با اصناف و گروه ها از دانشمندان و طلاب گرفته تا مردم عادی،

یادآور سیره ی ائمه معصومین (علیهم السلام) در صبر و مدارا و چاره جویی و پاسخ به شبهات در رابطه با مردم و گروه ها و ادیان و فرق و مذاهب گونه گون است.

قرآن و احادیث و منطق استوار اسلام که برهانی قاطع در دست وی بوده، او را از هرگونه تحکم و جبر در برخورد با انحرافات و اعوجاجات فکری و اعتقادی بی نیاز می نموده آنچنانکه هم عصر او ملا عبدالرزاق لاهیجی گفته بود:

«تمثیل معصوم در حکم قیاس برهانیت».

مجلسی نیز از معدود کسانی بود که از این ظرفیت برای بیان برهانی و عقلی مبانی دینی استفاده می کرد و قادر به بکارگیری این ظرفیت بی انتها بود.

معارض کلام معصوم را می شناخت و سراپا حُسن بودن آن را در می یافت و به احیای امر آن، و عرضه ی آن به صورت روش مند، متدبک و با نسق علمی همت گماشت. علامه نسبت به اسلاف خود از علمای شیعه کمال ادب و احترام و تواضع علمی را دارد، خصوصاً آثار ایشان به ویژه کتب اربعه را به تمامی ارج می نهد. در برخورد با شاگردان نیز در عین هیبت و مهابت علمی و کاریزمای شخصیتی، مهربان بود، و به هیچ وجه در بذل علم و معرفت ممسک نبوده و شاگردانی را تربیت نمود که هر یک از مفاخر جهان اسلام و عالم تشیع گشتند.

حضور او در منصب شیخ الاسلامی از سال ۱۰۹۰ تا ۱۱۱۰ هـ که رحلت فرمود، مهارت بود بر خودکامگی و بی برنامگی پادشاه صفوی و مانعی بود از فروپاشی نظام سیاسی و اضمحلال دیوانی در دستگاه دولتی.

ولی شوربختانه، علامه مجلسی جز پنج سال اول سلطنت شاه سلطان حسین در قید حیات نبود و پس از رحلت علامه در سال ۱۱۱۰ هـ حکومت صفوی به پادشاهی سلطان حسین صفوی بیست و پنج سال تمام ادامه داشت در حالیکه از نعمت وجود عالمی زمان شناس، آگاه، مدبر و مشاوره امین محروم بود و سرآخر رو به افول گرائید و به دست افغان ها در سال ۱۱۳۵ هـ منقرض گردید.

آنچنانکه محققین و دانشمندانی چون محدث بحرانی ذکر نموده است، اگر مجلسی زنده بود سقوط صفویه اتفاق نمی افتاد و بعد از وفات او بود که رخنه در صفویه افتاد. امروز پس از گذشت نزدیک به چهار قرن از درگذشت او، از رونق علمی آثار وی کاسته نشده بلکه تألیفات او خصوصاً موسوعه ی گرانسنگ بحار، ماده ی تحقیق و تتبع بسیاری از علاقه مندان

و محققان علوم اسلامی در شاخه های مختلف آن می باشد آنچنان که بحار را می توان دایرة المعارفی دانست که تا کنون کماً و کیفاً به جامعیت آن نگاشته نشده است.

منابع:

- ۱- بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار - علامه محمد باقر مجلسی، مؤسسه الوفاء - بیروت - لبنان - ۱۴۰۳ هـ. ق - ۱۹۸۳ م - الطبعة الثانية.
- ۲- مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (صلی الله علیه و آله وسلم) - دارالکتب الاسلامیة - تهران ۱۴۰۴ هـ. ق - ۱۳۶۳ هـ. ش.
- ۳- حدیقة المتقین (یکدوره فقه کامل فارسی) - علامه محمد باقر مجلسی - چاپ فراهانی - با تعلیقات صاحب عروة - ۱۴۰۰ هـ. ق.
- ۴- ملاذ الأخیار - علامه محمد باقر مجلسی - تحقیق: سید مهدی رجایی، کتابخانه نجفی مرعشی - ۱۴۰۶ هـ. ق.
- ۵- شرح رساله ی اعتقادات علامه مجلسی - سید قاسم علی احمدی - انتشارات دلیل ما - مرداد ۱۳۹۴.
- ۶- حق الیقین - علامه مجلسی - مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام) - ۱۳۸۸ ش.
- ۷- الأمل الآمل - شیخ حرّ عاملی - دو جلد عربی - به کوشش احمد حسینی اشکوری - انتشارات مکتبة الآندلس ۱۳۸۵ ق - بغداد.
- ۸- ریحانة الأدب - میرزا محمد علی مدرس - انتشارات خیام - چاپ چهارم - ۱۳۷۴ - تهران.
- ۹- علامه ی مجلسی و فهم حدیث - عبدالهادی فقهی زاده، بوستان کتاب - ۱۳۹۳ هـ. ش - چاپ دوم.
- ۱۰- زندگینامه ی علامه مجلسی - سید مصلح الدین مهدوی - ۲ جلد - چاپ حسینیه ی عماد زاده - اصفهان - بی تا.
- ۱۱- کتابشناسی علامه ی مجلسی - حسین درگاهی و علی اکبر تلافی داریانی - انتشارات شمس الضحی - سال ۱۳۸۶ هـ. ش - چاپ اول.
- ۱۲- علامه مجلسی - حسن طارمی - طرح نو - ۱۳۸۹.
- ۱۳- فرائد الاصول - الشیخ الأعظم الشیخ مرتضی الأنصاری (قدس سره) - الطبعة الاولى - شعبان المعظم ۱۴۱۹ هـ. ق - مجمع الفکر الاسلامی.
- ۱۴- قصص العلماء - محمد بن سلیمان تنکابنی - انتشارات علمی فرهنگی به کوشش عفت کرباسی و محمد برزگر خالقی - چاپ سوم - ۱۳۸۹.
- ۱۵- علامه ی مجلسی اخباری یا اصولی - علی ملکی میانجی - چاپ اول بهار ۱۳۸۵.
- ۱۶- علامه ی مجلسی از دیدگاه خاورشناسان - حامد الگار - از مجموعه یادنامه ی علامه مجلسی - چاپ انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۷۷.



نظرها و اعتراف ها

جوادی آملی	آیت الله صافی اصفهانی
امام خمینی	یکی از خوانندگان نورالصادق
مهدی محقق	آیت الله رضوی
فلاطوری	ملاصدرا
محمود طاهری	بوعلی سینا
محدث بحرانی	ملا اسماعیل خواجهی
مرحوم طبرسی	صانع الدین علی ترکه اصفهانی
شهید مطهری	شهید ثانی
برنجکار	میرزای قمی
اجماع علماء شیعه	شیخ انصاری
آیت الله خوئی	قاضی
علامه مجلسی	شیخ حر عاملی
ملا صالح مازندرانی	علامه حائری سمنانی
سید مرتضی	علامه جعفری
علامه حلبی	جعفر سبحانی
سید بن طاووس	محمد حسین طهرانی
محمد حسن مظفر	علامه طباطبایی

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند:

((إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ))

هرگاه بدعت ها در میان امت پدیدار شوند، بر عالم است که علم خود را آشکار سازد.

هر عالمی چنین نکند، لعنت خدا بر او باد.

کافی ۵۴/۱

رهبر معظم انقلاب:

این یک مسأله است و مسأله ی بسیار مهمی است، یعنی جامعه ی روشن فکر اسلامی دچار همان

بلایی شد، به همان دامی افتاد که گذشتگان ما یعنی متفکران اسلامی در قرن های قبل به آن دام افتاده

بودند: دام آلودگی ذهنی به نهادهای فکری غیراسلامی نهایت آن که **یک روز آن نهادها، فلسفه ی**

یونان بود، تفکرات کلامی و اشعری و معتزلی بود، یک روز هم تفکر الحادی فلان ایدئولوژی بود.

دغدغه های فرهنگی / ۶۹

اشاره:

حق پژوهی و حق طلبی به قلم قضاء الهی در وجود انسان ها و طبیعت آدمی نهاده شده است و این خود، راه و رسمی دارد که اگر از آن تخطی شود سر به ترکستان در می آورد.

عترت طاهرین (علیهم السلام) سرلوحه ی این راه و رسم را برای ما بیان نموده اند که اینک امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: **لَا يُعْرَفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ اعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ**، ما نباید حق را در چهره ی اشخاص یا شخصیت ها ببینیم، بلکه باید حق را بشناسیم آنگاه اشخاص را با حق بسنجیم هر کس گفتار و کردارش مطابق حق بود او نیز حق است و اهل حق.

نورالصادق با توجه به این راه و رسم و با توجه به آیات و روایات آمره ی به معروف و ناهی از منکر و ارزش فوق العاده مسأله ارشاد و هدایت و نیز بر اساس سیاست کلی این فصلنامه که مبارزه علمی با انحراف و منحرفین است تا جایی که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد تصمیم دارد که انحرافات و اعتقادات فاسد اشخاص بخصوص شخصیت ها را از لابلای کتاب ها یا سخنرانی ها یا مصاحبه های آنها بیرون کشیده و پاسخ های محکم و علمی خود را ارائه دهد تا عذری برای حق طلبان وجود نداشته باشد، لیهلک من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة و همین که انسان موفق بشود از انحرافی جلوگیری کند در راه روشنگری فکر مردم تلاش کند به قول مقام معظم رهبری تلاشش جهاد نامیده می شود و این همان سیاست تضارب آراء و افکار و تشکیل کرسی های آزاد اندیشی می باشد که بارها رهبر معظم انقلاب به آن تکیه داشتند بر همین اساس ما در اینجا به گوشه ی کوچکی از اعتقادات فاسد آقای جوادی آملی اشاره می کنیم و پاسخ آن را از بیانات علماء و دانشمندان دیگر به خوانندگان عزیز ارائه می دهیم تا یا هادی باشیم و یا هدایت شویم که در هر صورت ارزش فوق العاده ای دارد انشاءالله.



مرزداران توحید یا شرک و بت پرستی

آقای جوادی آملی:

سقراط و ارسطو موحد و شاگرد حضرت ابراهیم بودند!!

تاریخ مدرن خاورمیانه نشان می دهد ارسطو و سقراط و ... همه از شاگردان حضرت

ابراهیم بودند... فکر ابراهیمی تمام خاورمیانه و یونان را فرا گرفت و ارسطو و سقراطها

تربیت شدند.^(۱)

تلقی و دریافتی که حکمای اسلامی از این راه نسبت به افلاطون به دست آورده‌اند این است که او حکیمی موحد است که در روزگار گسترش کثرت‌های اساطیری و دیدگاه‌های مشرکانه، بر گذر از ظواهر طبیعی و مادی، و وصول به حقایق و صور ازلی همّت ورزیده، و علاوه بر طریق تصفیه و شهود قلبی، با استعانت از برهان و استدلال مفهومی، به حراست از مرزهای توحید که حاصل تعالیم انبیاء سلف بوده پرداخته است.^(۲)

و اما پاسخ به آقای جوادی آملی:

۱- امام خمینی (ره):

امثال ارسطو بویی از توحید و معارف قرآن نبرده اند

آن اشخاصی که قبل از اسلام بودند... - مثل ارسطو و امثال او - مع ذلک وقتی کتابهای آنها را ملاحظه می کنیم بویی از آن چیزی که در قرآن است در آنها نیست.^(۳)

۲- دکتر مهدی محقق:

تدبیر نافر جام برای تطهیر فلسفه

فلاسفه برای حفظ اندیشه و تفکر و به کار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تفسیق یا به قول ساده‌تر، تطهیر فلسفه، کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیاء متصل سازند، از این جهت متوسل به برخی تبار نامه‌های علمی شدند.^(۴)

۳- پروفیسور فلاطوری:

ارسطو بت پرست بود

• ارسطو در معابد یونانیان می رفت و خدایان آنان را می پرستید و هرگاه مریض می شد خروسی نذر بت خانه می کرد.

- ارسطو با تمام آن بزرگی و کمال عقلش به عبادتگاه ها و بتخانه ها می رفت و در مقابل همان بت ها احساسات دینی خویش را ابراز می داشت.
- این ارسطو را در حوزه ی اسلامی چنان معرفی کردند که در موردش گفته اند: ((كَادَ انْ يَكُونُ نَبِيًّا)). این حرف ها را در واقع حکیمان مسلمان ساخته اند برای این که آن اختلافاتی را که در آغاز نضج گرفتن فلسفه بین فقها و حتی بین علمای صرف و نحو [با اهل فلسفه] پیدا شده بود، حل کنند.
- خدایی که دارای علم و حیات، ولی فاقد صفات مشخصی چون اراده و قدرت، رحمت و رأفت و غیره می باشد... چنین خدای ارسطویی با خدای اسلامی تفاوتی بس عظیم دارد و از این رو، تغییر خدای ارسطویی در فلسفه ی اسلامی به خدای اسلامی، یکی از بزرگترین حوادثی است که در تاریخ فلسفه رخ داده.
- ارسطو مخصوصاً هیچ توجهی به الهیات به معنای اسلامی کلمه نداشته است.^(۵)

۴- استاد محمود طاهری:

ادعای بزرگ آقای جوادی آملی اما بدون هیچ مدرکی

می دانیم که حضرت ابراهیم (علیه السلام) حدود ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح (علیه السلام) زندگی می کرده اند^(۶)، در حالیکه سقراط و افلاطون و ارسطو همگی در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد می زیسته اند^(۷)، یعنی حدود ۱۶۰۰ سال فاصله تاریخی بین آنها وجود دارد. حال اگر منظور ایشان [آقای جوادی آملی] آن است که این فیلسوفان یونانی از اندیشه و آیین ابراهیمی به طریق غیرمستقیم بهره مند شده اند، باید پرسید که آنان معارف حضرت ابراهیم (علیه السلام) را در کجا و چگونه دریافت کرده اند؟ آیا به وسیله تماس با پیروان دین ابراهیمی و یا با خواندن کتاب و نوشته ای از آن پیامبر بزرگ؟ آیا برای این ادعای تاریخی مدرکی نیز ارائه می شود؟^(۸)

۵- محدث بحرانی (صاحب حدائق):**افلاطون به عیسی (علیه السلام) ایمان نیاورد**

وقتی او [افلاطون] را به تصدیق شریعت عیسی (علیه السلام) دعوت کردند، پاسخ داد: عیسی (علیه السلام) پیامبر مردم ضعیف العقل است و امثال من در کسب معرفت، نیازی به انبیاء ندارند.^(۹)

۶- مرحوم طبرسی (صاحب مجمع البیان):**سقراط به موسی (علیه السلام) ایمان نیاورد**

چون به سقراط گفته شد، چرا به سوی موسی (علیه السلام) هجرت نمی کنی؟ [و به او ایمان نمی آوری] پاسخ داد: ما خویشتن را تهنید کرده ایم و دیگر به کسی که ما را تهنید کند، نیاز نداریم.^(۱۰)

۷- شهید مطهری:

ارسطو جز به عنوان محرک اول، از خدا تصویری ندارد.

ارسطو اگرچه از خدا سخن می گوید، اما خدای ارسطو شباهت چندانی با خدای ادیان الهی ندارد.^(۱۱)

۸- دکتر برنجکار:**ارسطو ۵۵ خدا داشت**

خدا نه تنها در جهان کاری نمی کند، بلکه حتی نسبت به جهان، علم و آگاهی نیز ندارد. او ... در آخر عمر، ۵۵ و حداقل

۴۷ خدا را اثبات می کند؛ زیرا بر اساس ستاره شناسی زمان ارسطو، ۵۵ یا ۴۷ نوع فلک و حرکت وجود دارد و هر نوع

حرکت به یک محرک نا متحرک منتهی می شود.^(۱۲)



هشام بن حکم گرفتار تجسیم و کافر بود اما ارسطوی بت پرست موحد!!!

آقای جوادی آملی:

شما می بینید برخی ها می گویند در نقص ارسطو همین بس که هشام که شاگرد امام است بر او رد نوشته.

بله ردّ نوشته این هست که هشام حرف ارسطو را رد کرده اما این روایت نورانی را مرحوم صدوق^(رضوان الله علیه) در همین کتاب توحید صدوق نقل کرده که حضرت درباره برخی از نظرات هشامین فرمود: «لیس القول ما قال الهشامان» مبدا حرف این هشام ها را گوش دهید این هشام که گرفتار تجسیم بود ارسطوی موحد را رد می کند آن وقت شما می گویی چون شاگرد امام، ارسطو را رد کرده بنابراین ارسطو مردود است؟! (۱۳)

و اما پاسخ به آقای جوادی آملی:

۱- اجماع علماء شیعه بر این است که هشامان از این عقاید فاسد میرا هستند و باید این مطلب که از هشامان نقل شده تأویل شود.

۲- آیت الله العظمی خویی (ره):

من گمان می کنم تمام روایات که دلالت دارد بر اینکه هشام معتقد به جسمیت است، موضوعه است [جعلیات] که منشأ این نسبت های ناروا حسد است کما اینکه کثی روایت کرده است از سلیمان بن جعفر الجعفری قال: ((قال سألت أبا الحسن الرضا (علیه السلام) عن هشام الحكم قال: فقال رحمه الله كان عبدا ناصحا و أوذی من قبل اصحابه حسد امنهم له)). (۱۴)

۳- علامه مجلسی (ره) می فرماید:

این حدیث [لیس القول ما قال الهشامان] مرفوعه است [یعنی قابل اعتماد نیست] ضمن اینکه شکی در جلیل القدر بودن هشام بن حکم و هشام بن سالم نیست و نیز شکی در میرا بودن این دو بزرگوار از این انحراف نیست.

به احتمال قوی مخالفین [مخالفین هشامین یا مخالفین شیعه] از روی دشمنی این نسبت ها را به آن دو بزرگوار داده اند کما اینکه عقاید و مذاهب شیعه ای به اکابر محدثین شیعه مثل زراره و غیره نسبت داده اند برای اینکه رواة و علماء شیعه را تخطئه کنند و سفاهت آراء آنها را بیان کنند.

- و شاید وقتی این دو بزرگوار در احتجاجات خود برای ساکت کردن خصم، آنها را ملزم می کردند به چیزهایی که خودشان قبول داشتند و به آن ملزم بودند موجب شد که این نسبت ها را به ایشان بدهند.
- و شاید مراد این باشد که فرمود: قول حق این نیست که تو خیال کردی هشامان گفته اند. (یعنی هشامان چنین عقیده ای ندارند).
- و شاید هم معنایش این باشد که اینکه تو می گویی هشامان گفته اند درست نیست بلکه قول این دو بزرگوار مباین و مخالف آن است.
- و احتمال قوی تر این است که امام (علیه السلام) متعرض بطلان این قول شدند اما متعرض صحت و عدم صحت این نسبت به هشامان نشده اند و همین امر دلالت دارد بر تکذیب این نسبت در مورد آنها اگر غیر از این بود امام (علیه السلام) آنها را مذمت می کردند زیرا اهل بیت (علیهم السلام) بر ذم مبطلین است. (۱۵)

۴- ملا صالح مازندرانی در شرح اصول کافی می فرماید:

این روایت [ل یس القول ما قال المشامان] ضعیف است یعنی قابل اعتماد نیست. (۱۶)

۵- سید مرتضی (قدس سره) به شدت ساحت مقدس این دو بزرگوار [هشامان] را از این نسبت ها مبرا دانسته است و در کتاب الشافی ادله ی کافی بر این مطلب اقامه نموده است.

۶- علامه حلی در کتاب خلاصه به شدت هشامین را مدح و توثیق کرده. (۱۷)

۷- سید بن طاوس می فرماید: بعضی علماء گفته اند: وقتی مخالفان متوجه جلالت قدر هشامین شدند برای ترویج آراء فاسده ی خودشان این نسبت ها را به آنها دادند.

((قال ابن طاوس - رضی الله عنه - الظاهر ان هشام بن سالم صحیح العقیده معروف الولاية غیر مدافع)).^(۱۸)

۸- علامه شیخ محمدحسن مظفر:

- هشام بن سالم از شاگردان و راویان امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) است.
- او [نیز همانند هشام بن حکم] از بزرگان اهل کلام و مناظره بود که با سخنان متین خود دشمنان اسلام و اهل بیت (علیهم السلام) را سرکوب کرد و حجت را بر آنان تمام نمود و راه حق را به مردم معرفی نمود.
- او از کسانی بود که اجازه ی مناظره داشت و قدرت علمی او به قدری بود که امامان (علیهم السلام) ترسی از لغزش و سقوط او نداشتند.
- از معصومین (علیهم السلام) درباره ی او ستایش هایی نقل شده که دلالت بر علو مقام و جلالت قدر او دارد.
- او نیز همانند بزرگان دیگر مورد شماتت و مذمت هایی قرار می گرفت که پاسخ آنها کاملاً مشخص است. البته معلوم است که هیچگونه طعن و اشکالی به چنین شخصیت ها وارد نیست.^(۱۹)

۹- آیت الله صافی اصفهانی در پاسخ به آقای جوادی آملی می فرماید:

ایشان «لیس القول ما قال الهشامان» را ترجمه کردند به «مبادا حرف این هشام ها را گوش دهید».

- **اولاً:** خیلی واضح است که این ترجمه غلط است. معنای عبارت چنین نیست که ایشان گفتند.
- **ثانیاً:** بر فرض که هشام در مسئله ی تجسیم مشکل داشته باشد این چه ربطی به توحید و موحد بودن یا نبودن ارسطو دارد. فوقش این است که می گوئیم شخصی که گرفتار تجسیم است با دلیل و برهان ارسطوی بت پرست را رد کرده است، این چه اشکالی دارد؟ کما اینکه ایشان [آقای جوادی آملی] با آن همه مشکلات اعتقادی که دارند مخصوصاً در توحید، هشام را که امام معصوم به او اجازه ی مناظره در توحید را داده اند و درباره ی او فرموده اند: «من خالفه و الحد فیه فقد عادانا و الحد فینا» رد می کنند و او را منحرف می دانند!!!

• **ثالثاً:** آیا این عبارت شما که «مبادا حرف این هشام ها را گوش دهید» با این مطلب که امام (علیه السلام) این دو بزرگوار را برای مناظره ی با معاندین مخصوصاً در موضوع توحید می فرستادند و درباره ی هشام فرمودند: ((من تبعه تبعنا و من خالفه فقد عادانا)) متناقض نیست؟

آیا این راهی که ایشان در مورد هشام و ارسطو برگزیدند مخالف راه امام صادق (علیه السلام) نیست؟

• **رابعاً:** وقتی امام (علیه السلام) اصحاب خود را از مناظره نهی می فرمودند بجز هشامین را و به این دو بزرگوار اجازه ی مناظره می دادند آن هم در توحید معلوم است که حضرت ترسی از لغزش و سقوط این دو هشام نداشتند و اصلاً فرستادن هشام برای مناظره بمعنای این است که به حرف های هشام گوش دهید. این ها در اعتقادات بخصوص در توحید که موضوع مناظره است لغزشی ندارند. کما اینکه در مورد هشام فرمودند: ((من تبعه و تبع أمره تبعنا، و من خالفه و الحد فیه فقد عادانا و الحد فینا)). پس این شما هستید که در مقابل امام صادق (علیه السلام) موضع می گیرید می گوئید: هشام گرفتار تجسیم بود و به حرف های او گوش ندهید!!!!

آیا مخالفت با امام صادق (علیه السلام) از این روشن تر می شود؟

• **خامساً:** بر فرض که بنا بر نظر آقای شیخ عبدالله جوادی قدح امام (علیه السلام) را در مورد هشام بپذیریم، می گوئیم در مقابل این روایاتی هست که دلالت می کند بر جلالت و علو منزلت هشام. لذا همان طور که در باب احکام تعارض هست ممکن است در حال رجال حدیث هم تعارض باشد و الملائک، آنچه که اظهر و یا صریح و یا قرینه است بر روایات دیگر مقدم می شود. در مورد هشام هم همان ملاکات جریان دارد، چگونه می توان پذیرفت که هشامی که قائل به تجسیم است اینقدر نزد امام (علیه السلام) محبوب و مقرب باشد تا جایی که امام (علیه السلام) مردم را در مباحث اعتقادی به هشام ارجاع بدهند، و به او اجازه دهند

تا در توحید با ملحدان مناظره کند آن هم در زمانی که به کسی چنین اجازه ای داده نمی شد (مگر افراد قلیل که هشامان در رأس همه ی آنها بودند).

آیا امام (علیه السلام) می خواست (نستجیر بالله) نظریه ی تجسیم را رواج بدهد که مردم را به هشام ارجاع می داد؟! و آیا فکر نمی کنید اگر هم قدحی در کار بوده برای حفظ جان هشام بوده مثل روایاتی که درباره ی زراره وارد شده است که امام (علیه السلام) به پسرانش فرمود به پدرتان بگویید که مثل قدح ما، مثل حضرت خضر (علیه السلام) بود که کشتی را سوراخ کرد تا پادشاه آن را غصب نکند، ما برای حفظ تو اینها را در حق تو می گوئیم.^(۲۰)



جوادی آملی:

[هشام] شاگرد امام است معصوم که نیست.^(۲۱)

اما پاسخ به آقای جوادی آملی:

آیت الله صافی اصفهانی:

- **اولاً:** این عبارت آقای جوادی آملی «هشام معصوم که نیست» واقعاً در اینجا بی معناست. اینچنین تعبیرات، در مجامع علمی در جزئیات و فروع بکار می رود نه در اصول آن هم به ندرت، اینگونه سخن گفتن از شخصی با هزاران ادعا خیلی عجیب و تأسف بار است. عجولانه و سطحی به روایات نگریستن و نظر دادن دلالت دارد بر دور بودن از فقه و فقاها و رجال و درایه.
- **ثانیاً:** وقتی هشام که شاگرد امام است و از اصحاب خاص امام است و به منبع وحی دسترسی دارد و تمام مسائلی را از سرچشمه ی علم می گیرد، معصوم نیست و ممکن است خطا کند، حضرتعالی که فاقد این خصوصیاتید و پیرو ارسطوی بت پرست هستید به طریق اولی خطا کارید. پس وقتی امر دائر شود بین مطالب دو خطا کار غیر معصوم، مسلم است که آن غیر معصومی که در کنار معصوم نشسته و علمش را از معصوم می گیرد مثل هشام مقدم است بر آن دیگری مثل شما که معصوم را درک نکرده بلکه پیرو

ارسطوی بت پرست و افلاطون قائل به اشتراک جنسی و ابن عربی خصم الدشيعه می باشید، البته به فاصله هزاران میلیارد سال نوری پس احتمال خطای شما به مراتب نامتناهی بیشتر است از افرادی مثل هشام. آیا هشام که از سرچشمه ی زلال علم سیراب می شود احتمال خطا درش هست. اما ارسطوی بت پرست و افلاطون قائل به اشتراک جنسی، احتمال خطا در آنها نیست؟! کما اینکه ملاصدرا معتقد است احتمال خطا در آنها وجود ندارد. (۲۲)



آقای جوادی آملی:

شاگردان ارسطو وقتی مشکل علمی داشتند می رفتند کنار قبر ارسطو و به برکت آن مکان مشکل علمی شان حل می شد. جناب میرداماد این را از کجا نقل می کند از المطالب العالیه فخررازی. اینها موحدان عالم بودند قرن هاست که شیعه و سنی می گویند ارسطو قبرش منشأ برکت بود. (۲۳)

پاسخ یکی از خوانندگان نورالصادق به آقای جوادی آملی:

- ۱- مدرک این مطلب [ادعای آقای جوادی آملی] کتاب المطالب العالیه فخر رازی دروغگوی ناصبی است، از شیعه هیچ مدرکی ارائه نشد، پس این ادعا از ریشه فاسد است.
- ۲- وقتی اصحاب خاص ائمه مثل هشام بن حکم و فضل بن شاذان و عباس بن محمد بن عباس که ائمه آنها را مدح کرده اند بر ضد ارسطو کتاب نوشته اند و فقها از صدر اسلام تا کنون بر مذمت ارسطو و افلاطون و ... اجماع نموده اند چطور می شود قبرش منشأ برکات باشد!!!
- ۳- مگر انبیاء گذشته قبری نداشتند که شاگردان ارسطو بروند آنجا مباحثه کنند و مشکل علمی شان حل شود؟



آقای جوادی آملی:

فلسفه رئیس علوم است

... در آن صورت فیلسوف شیخ الرئیس می شود چون فلسفه رئیس علوم است... (۲۴)

پاسخ به آقای جوادی آملی:**استاد محمود طاهری (محقق و پژوهشگر):**

روشن است که اینگونه اظهارات برای کسب اعتبار بیشتر برای دانش فلسفه و فلاسفه و تحقیر علوم و دانشمندان دیگر، فاقد یک منطق صحیح و قابل دفاع است. وجود نظریات غیر علمی و نادرست فلاسفه ای مانند سقراط، افلاطون، ارسطو و مانند آنان درباره موضوعاتی مثل زمین، آب ها، گستره عالم، آسمانها و ستارگان، آب و آتش و هوا، موجودات روی زمین، نژادهای بشری، توالد و تناسل، ارزش زن و حقوق اجتماعی مردم و بسیاری مسائل دیگر که ذکر آنها در این مقاله مختصر نمی گنجد، مسلماً نمی تواند نشانه آقایی آنان در علوم باشد؟^(۲۵)

باید فلسفه صدرالمتهین را گسترش داد!!!**آقای جوادی آملی:**

غرب با فلسفه صدرالمتهین آشنا نیست و خیلی طول می کشد این فلسفه را بشناسد غرب
فلسفه اسلامی را با ابن رشد می شناسد؛ بر این اساس مجمع حکمت عالی باید آن را گسترش
تدریس و تحلیل دهد، چون غرب این فلسفه را از ره آورد حوزه علمیه می پذیرد.^(۲۶)

پاسخ به آقای جوادی آملی:**۱- پروفیسور فلاطوری:**

- پایه هایی که فلسفه صدرالمتهین بر آن اساس بوده، الان فروریخته است: «قاعده الواحد» «عقول عشره» «افلاک» «آخر کدام عقول عشره؟ کدام افلاک؟».^(۲۷)
- خدا نکند که ما بخواهیم روزی اسلام را با همین فلسفه خودمان به دنیای غرب عرضه کنیم...
- «سالهاست که کسی عقاید ارسطو را به عنوان حقیقت تلقی نمی کند...

۲- متفکر بزرگ شیعه حضرت علامه آیت الله شیخ مرتضی رضوی:

افکار ملاصدرا کشنده ترین سلاح برای براندازی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است

... اگر ملاصدرا و افکارش ذره ای به نفع مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) بود، هرگز لندی های کابالیست روی خوش به او و به افکارش نشان نمی دادند بل او را و راهش را با کل توان سرکوب می کردند، و چون او را در براندازی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) برنده ترین و کشنده ترین اسلحه می دانند به تکریم و بزرگداشت او می پردازند...^(۲۸)

۳- شهید مطهری:

ملاصدرا در همان پوست گردوی خودش مانده

حس می کنم ملاصدرا در محیط خودش (در فن خودش) غرق شده است، از آن دیگر نمی تواند بیرون بیاید، تفسیر قرآن هم که می نویسد هیچ امکان ندارد که از آن پوست گردویی که در داخل آن قرار گرفته بیرون بیاید.^(۲۹)



فلسفه تریبون دین است، آن را بدست دین بدهید!!!

آقای جوادی آملی:

فلسفه بهترین و رساترین مبلغ در جهان است.^(۳۰)

پاسخ به آقای جوادی آملی:

شهید مطهری:

فلاسفه بلاغشان بلاغ مبین نیست لذا این پیغمبرانند که می توانند بشر را در راه حقیقت به حرکت در بیاورند نه

فیلسوفان.^(۳۱)



آقای جوادی آملی:

اولین کسانی که با عرفان های کاذب برخورد کردند، حکماء بودند!!!^(۳۳)

پاسخ به آقای جوادی آملی:

آیت الله صافی اصفهانی: عرفان های کاذب، عرفان هایی هستند که در مقابل عرفان اهل بیت (علیهم السلام) ساخته شده اند لذا به طور قطع و یقین می توان گفت که فلاسفه و عرفا بنیان گذاران و اشاعه دهندگان عرفان های کاذب هستند، زیرا وحدت وجود (همه خدائی) و لا موجود الا الله و امامت نوعی و معاد مثالی و انکار جهنم و عذاب و جبر و تجسیم و تشبیه و قدم عالم و صلح کل و اسقاط تکالیف و قرار دادن فلاسفه در عرض انبیاء و عشق بازی با زیبا رویان و ... همه و همه عرفان های کاذبی است که چونان گرگی در لباس میش با عنوان فلسفه و عرفان اسلامی، در مقابل انبیاء و ائمه ی معصومین قرار گرفته اند که به قصد براندازی تعالیم آسمانی انبیاء تلاش های گسترده بین المللی انجام گرفته است.

آقایان فلاسفه و عرفای اصطلاحی تعالیشان عیناً همان تعالیم بودا و اشو و اوپانیشادها می باشد که ما اینها را عرفان های کاذب می دانیم و فلاسفه و عرفا بنیان گذاران آن هستند.^(۳۳)

عبارات شیخ همانند روایات است!!!

آقای جوادی آملی:

در عظمت کتاب بوعلی سینا همین قدر بس که مرحوم استاد ذی فنون آیه الله شعرانی می فرمود:

عبارات شیخ الرئیس همانند روایات است.^(۳۴)

پاسخ به آقای جوادی آملی:

خوردن شراب موجب نورانیت می شود!!!

۱- ملاحظه:

(قال الشيخ...) همانا اگر شراب متعادل نوشیده شود و زیاده روی نشود... ایجاد نورانیت می شود.^(۳۵) [آیا اینها مثل

روایات است.]

۲- ملاصدرا ابوعلی سینا را با تمام هوش و ذکاوتی که دارد کودن و نفهم می داند.^(۳۶)

۳- بو علی سینا:

علی اعلم اُمّت و عُمَرُ اعقل اُمّت بود و این عدل و این اعقل، در رتق و فتق امور ملت کمک هم دیگر هستند! ^(۳۷) [آیا اینها مثل روایات است.]

۴- ملا اسماعیل خواجویی:

قواعد فلسفی اوهام است

قواعد فلسفی نظریات اشخاص است (نه وحی منزل) و برهانی آنها را اثبات نکرده است آنها مفاهیمی وهمی است که به هیچ وجه نمی تواند در برابر ظواهر نصوص شرعی عرض اندام کند پس کما اینکه دستور داریم، استقامت کن و پیرو هوای نفس نباش که از راه خدا باز می مانی.^(۳۸)

۵- صائِن الدین علی ترکه اصفهانی:

کتاب های فیلسوفان مجموعه ای متراکم از ظلمات و تاریکی هاست.^(۳۹)



جوادی آملی:

یادمان باشد که هرگاه رابطه ی فلسفه و دین کمرنگ شود برخی از فقها همچون علامه حلی و شهید اول در تشیع و ابن رشد از برادران اهل سنت به تحکیم فلسفه برخاستند.^(۴۰)

پاسخ به آقای جوادی آملی:

۱- علامه حلی:

- از جمله کسانی که جهاد با آنها واجب است، فلاسفه اند.^(۴۱)

- هر کس قائل به قدم عالم باشد کافر است.^(۴۲) [و این عقیده‌ی فلاسفه است.]
- فارق بین اسلام و فلسفه (کفر) مسأله‌ی حدود و قدم عالم است.^(۴۳) [و آقای حسن زاده‌ی آملی می‌گوید: عالم قدیم است.^(۴۴)]

۲- شهید ثانی:

انس با مزخرفات فیلسوفان، چشم باز را نایینا می‌کند

آنچه موجب می‌شود حق و باطل بر انسان مشتبه شود، و خداوند در قلب را به روی حقایق ببندد، و چشم باز را نایینا سازد، و سرانجام، کار انسان را به عذاب دردناک دوزخ منتهی گرداند، یکی این است که انسان به سخنان ملحدان و ضد دینان و باور سوزان گوش دهد و مانند آنها بیندیشد؛ **دیگر انس و الفت با «مزخرفات فیلسوفان» است.**^(۴۵)

۳- میرزای قمی:

قواعد فلسفه با اسلام موافق نیست

قواعد ایشان - فلاسفه و عرفا - با طریقه‌ی اسلام موافقت نمی‌کند، نه معراج جسمانی با استحاله‌ی خرق و التیام افلاک می‌سازد، و نه سواری ملائکه با اسبان اَبَلَق ... با روحانیت بلکه تجرد جمیع ملائکه می‌سازد، و نه جبرئیل کنایه از عقل فعال بودن، و وحی الهی عبارت از اتصال نفس پیغمبر به عقل عاشر و دانشمند شدن، می‌سازد، و نه حدوث عالم و مسبوق بودن ما سوی الله به عدم - در وقت خاصی - با قدم عقول و افلاک می‌سازد، و نه خبر از انعدام همه‌ی اشیاء و فانی شدن آسمان‌ها با قاعده‌ی «ما تَبَّتْ قَدَمُهُ، اَمْتَنَعَ عَدَمَهُ» می‌سازد.^(۴۶)

۴- شیخ انصاری:

پرداختن به مطالب فلسفی برای فهم مسائل مربوط به اصول دین موجب هلاکت دائم و عذاب ابدی است.^(۴۷)

۵- قاضی:

در فلسفه از دین خبری نیست.^(۴۸)



عمر و ابوبکر و یزید و شمر هم خدا هستند!!!

آقای جوادی آملی:

- انسان چیزی جز وجود مجازی نیست مثل اسناد جریان آب به ناودان (که می گویند ناودان جاری شد) زیرا وجود ممکنات وجود مرآتیی است که در خارج وجودی ندارند (مثل صور اشیاء در آئینه) پس در این صورت معنای **لا جبر و لا تفویض در مورد انسان، از باب سالبه به انتفاء موضوع است** [یعنی در این عالم اصلا انسانی وجود ندارد تا اینکه مجبور باشد یا مختار لذا ابوبکر و عمر سعد و یزید و امام حسین و هر چه هست خداست و این همان معنای وحدت وجود ابن عربی و ملاصدر است.]^(۴۹)
- همانا نامتناهی تمام وجود را پر کرده است، پس چگونه جایی برای فرض غیر او خواهد ماند؟ [که این عقیده بر مبنای وحدت وجود است.]^(۵۰)
- هر چه غیر خدا باشد رشحه ذات اوست پس جدا از او نمی باشد. [که این عقیده بر مبنای وحدت وجود است.]^(۵۱)
- موجود ازلی مطلق و غیرمحدود یکی بیش نیست، پس در اینجا غیری در کار نیست تا با او تباین داشته باشد. [که این عقیده بر مبنای وحدت وجود است.]^(۵۲)

پاسخ به آقای جوادی آملی:

۱- شیخ حر عاملی:

قائلین به وحدت وجود از مذهب شیعه خارجند.^(۵۳)

۲- امام خمینی (ره):

وحدت وجودی ها اگر ملتزم به لوازم مذهبشان باشند [که هستند] کافر و نجس می باشند.^(۵۴)

۳- علامه حائری سمنانی:

اصالت وجود به وحدت وجود می کشد و وحدت وجود چشم مادیین [کمونیسم] را روشن می کند.^(۵۵)

۴- علامه محمد تقی جعفری:

مکتب وحدت موجود، با روش انبیاء و سفرای حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو جاده مخالف بوده، و به همدیگر مربوط

نیستند. (۵۶)

**آقای جوادی آملی:**

سیدنا الاستاد (طباطبایی) بحث معاد اسفار را تدریس می کردند و هیچگونه اثبات و ردی

در مطلب آخوند نداشتند. (۵۷)

پاسخ به آقای جوادی آملی:**آیت الله شیخ جعفر سبحانی:**

«ایشان [علامه طباطبایی] هیچ وقت معاد را تدریس نمی کرد. به خاطر دارم هنگامی که خدمتشان اسفار می خواندیم، وقتی به مبحث معاد رسیدیم درس را تعطیل کردند. علت را هم هیچ وقت بیان نکردند. فقط تنها چیزی که ما توانستیم کشف کنیم این بود که مرحوم علامه طباطبایی، معاد مرحوم صدرالمآلهین را قبول نداشت، چون با ظواهر آیات تطبیق نمی کرد. البته صدرالمآلهین خیلی تلاش کرد که بگوید معادی را که آورده عین قرآن است و از قرآن استخراج شده و آیات را برآن تطبیق داد. با این حال، معاد مرحوم آخوند (ملاصدرا) با اکثر آیات قرآنی تطبیق نمی کند.» (۵۸)

**شیطان مطیع است، رسالتش هم دعوت به گناه است****آقای جوادی آملی:**

شیطان در کارهای تکوینی همانند کلب معلم تمام حرکت ها و ادراک های او تحت تنظیم مبادی فوق بوده و هرگز کاری را بدون دستور انجام نمی دهد و در وسوسه و اغواء، رسالتش

فقط دعوت به گناه است... (۵۹)

شیطان مأمور مطیع و فرمانبردار خداست!!

حجت الاسلام محمد حسین طهرانی هم می گوید:

شیطان نه در وجود و ذات و نه در اثر و فعل، از خود استقلالی ندارد، هستی اش و فعلش با خدا و به امر خداست...

و شیطان یک مأمور مطیع و فرمانبردار خداست.^(۶۰) [یعنی شیطان هر کاری می کند حق است.]

علامه طباطبایی:

دیدگاه علامه طباطبایی هم نسبت به شیطان چنین است:

شیطان مجبور و مخلوق به شقاوت و معصیت است و امر و نهی مولوی در وی مورد ندارد.

[مفهوم کلام علامه این است که، شیطان مأمور به سجده بر حضرت آدم (علیه السلام) نبود و از آنجا که خداوند از قول شیطان

نقل می کند: ﴿ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي ﴾ نباید مورد مؤاخذه قرار گیرد!

و در کل، جهنم از وجود ابلیس محروم خواهد بود چرا که وی در عصیان خویش فاقد اختیار بوده است!^(۶۱)



فلاسفه در عرض خاتم الانبیاء هستند!!!

آقای جوادی آملی:

ملاصدرا را در مقابل خاتم الانبیاء که عقل کل است قرار می دهد و می گوید: جا دارد که

ملاصدرا با آوردن حکمت متعالیه [که اساس و شالوده ی آن وحدت وجود است] بگوید

الیوم أكملت لكم عقلکم و اتممت علیکم نعمتی!!!^(۶۲)

پی نوشت ها:

- ۱- روزنامه شرق - شنبه ۱۷ مهرماه ۸۹،
- ۲- رحیق مختوم، جوادی آملی، بخش اول از جلد دوم / ۲۶۹،
- ۳- صحیفه ی امام ۱۸ / ۲۶۱.
- ۴- نورالصادق ۱۸ و ۱۹، مقاله الهیات یونانی.
- ۵- مصاحبه پروفیسور فلاطوری با مجله دانشگاه انقلاب سال ۱۳۷۲ شماره ۹۸-، ۹۹.
- ۶- تاریخ ملل آسیای غربی، احمد بهمنش / ۲۲۱.
- ۷- ارسطو (از ۳۲۲ تا ۳۸۴ ق.م.) و افلاطون (از ۳۴۷ تا ۴۲۷ ق.م. و سقراط (از ۳۹۹ تا ۴۷۰ ق.م.)
- ۸- مقاله «فلسفه ی یونان هیچ گاه موحد نبودند»، فصلنامه نورالصادق شماره ۱۸.
- ۹- بحرانی، الحدائق الناصرة ۱ / ۱۲۶ به نقل از: سید نعمت الله جزائری، الانوار النعمانیة (در نقل قول فوق، احتمالاً موسی (علیه السلام) بوده است که به جای آن عیسی (علیه السلام) ذکر شده است، چرا که افلاطون ۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح می زیسته است. به نقل از فلسفه از منظر قرآن و عترت / ۶۶
- ۱۰- بحار الأنوار ۵۷ / ۱۹۸ (به نقل از فخرالدین رازی) تفسیر جوامع الجامع طبرسی در ذیل آیه ۸۳ غافر.
- ۱۱- مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی / ۱۹۲.
- ۱۲- برنجکار، حکمت و اندیشه دینی / ۳۸۸.
- ۱۳- دیدار آقای جوادی آملی با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی.
- ۱۴- معجم رجال الحدیث ۲۰ / ۳۲۱، رجال کشی / ۱۹۳.
- ۱۵- بحار الأنوار ۳ / ۲۸۸ و ۲۹۰.
- ۱۶- شرح الکافی - الاصول الروضة (للمولی صالح مازندرانی ۳ / ۳۰۱،
- ۱۷- خلاصة الرجال.
- ۱۸- شرح الکافی - الاصول الروضة (للمولی صالح مازندرانی ۳ / ۳۰۴،
- ۱۹- کتاب امام صادق / ۴۸۷ و ۴۸۸.
- ۲۰- فصلنامه ی نورالصادق ۳۶ / ۱۵۰،
- ۲۱- دیدار آقای جوادی آملی با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی.
- ۲۲- متفرقات آیت الله صافی اصفهانی.
- ۲۳- دیدار آقای جوادی آملی با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی.

- ۲۴- نورالصادق / ۱۸، مقاله «فلاسفه ی یونان هیچگاه موحد نبودند».
- ۲۵- همان.
- ۲۶- دیدار آقای جوادی آملی با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی.
- ۲۷- کتاب فلاطوری / ۱۶۲،
- ۲۸- نامه ی آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی به فصلنامه نورالصادق، شماره، ۲۲
- ۲۹- توحید مطهری / ۵۲؛ به نقل از فلسفه از منظر قرآن و عترت / ۲۶۷،
- ۳۰- همایش دین و فلسفه در مدرسه عالی دارالشفاء، ۱۳۸۹
- ۳۱- نورالصادق ۳۲ / ۱۶۶،
- ۳۲- سومین گردهمایی اساتید علوم عقلی و تجلیل از مقام علمی علامه حسن زاده آملی در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی،
۱۳۹۰/۳/۱۸
- ۳۳- فایل صوتی موجود است.
- ۳۴- سرچشمه ی اندیشه / ۱ / ۲۷۲
- ۳۵- اسفار / ۴ / ۱۶۰. در مدرسه دارالشفای قم.
- ۳۶- اسفار / ۹ / ۱۱۰ و ۱۱۱،
- ۳۷- الهیات شفا / ۱ / ۴۵۱-۴۵۲.
- ۳۸- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران / ۴ / ۲۰۴ گردآورنده سید جلال آشتیانی.
- ۳۹- تهمیدالقواعد / ۱۱،
- ۴۰- سخنرانی جوادی آملی در همایش دین و فلسفه.
- ۴۱- تذکرة الفقهاء / ۹ / ۴۱.
- ۴۲- نهج الحق و كشف الصدق / ۱۲۵،
- ۴۳- اجوابه المسائل المهنائیه / ۸۹.
- ۴۴- هزار و یک نکته / ۱۰۳.
- ۴۵- رساله اقتصاد / ۱۷۳،
- ۴۶- «قم نامه»، سید حسین مدرسی طباطبایی / ۳۶۵،
- ۴۷- رسائل / ۱ / ۶۴، مبحث قطع.
- ۴۸- عرفان متعالی / ۳۴.

۴۹- علی بن موسی الرضا و الفلسفه الهیه / ۴۶،

۵۰- همان / ۳۶،

۵۱- همان / ۳۹،

۵۲- همان / ۴۶،

۵۳- اتنی عشریه / ۵۹،

۵۴- عروة الوثقی، بحث نجاسات، مسأله ۱۹۹،

۵۵- حکمت بوعلی / ۲ / ۲۳۸.

۵۶- مبدأ اعلی / ۷۴،

۵۷- مناظره استاد سیدان با استاد جوادی آملی.

۵۸- معاد جسمانی در حکمت متعالیه / ۲۲۴، به نقل از کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۸.

۵۹- کتاب مبدأ و معاد / ۲۴۹ انتشارات الزهراء.

۶۰- الله شناسی / ۳ / ۱۱۹ - ۱۲۰. مطلب جناب لاله زاری برگرفته از اسلاف صوفیه است. حلاج یکی از کسانی است که خادم بودن شیطان را متذکر

شده می گوید: صاحب من و استاد من ابلیس است. به آتش بترسانیدند ابلیس را از دعوی بازنگشت ... سجود ملائکه مر آدم را، سجود مساعدت

بود، جحود ابلیس از طول مشاهدت بود [الطوامیس / ۶۱].

۶۱- المیزان / ۸ / ۳۹.

۶۲- شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه / ۱۰۲؛ اسلام و اندیشه های فلسفی و عرفانی.



استفتائات

- آیت الله العظمی خویی
- آیت الله العظمی صافی گلپایگانی
- آیت الله العظمی مکارم شیرازی
- آیت الله العظمی دوزدوزانی
- آیت الله العظمی نوری همدانی
- آیت الله العظمی علوی گرگانی
- آیت الله العظمی شبیری زنجانی
- آیت الله العظمی گرامی

اشاره:

در پی سخنان تند و توهین آمیز آقای جوادی آملی به صحابه ی جلیل القدر امام صادق (علیه السلام) و مذمت از این شخصیت بزرگ شیعه نورالصادق بر آن شد که فتاوی و نظرات مراجع تقلید و شخصیت های حوزوی را در این مورد تقدیم خوانندگان عزیز بنماید. امید است عزیزان راه روشن و صراط مستقیم اهل بیت (علیهم السلام) را دریابند و حق را از باطل جدا نمایند.

دیدگاه آیت الله العظمی خویی درباره هشام**آیت الله العظمی خویی (ره):**

من گمان می کنم تمام روایات که دلالت دارد بر اینکه هشام معتقد به جسمیت است، موضوعه است [جعلیات] که منشأ این نسبت های ناروا حسد است کما اینکه کشی روایت کرده است از سلیمان بن جعفر الجعفری قال: ((قال سألت أبا الحسن الرضا(علیه السلام) عن هشام الحكم قال: فقال رحمه الله كان عبدا ناصحا و أودى من قبل اصحابه حسد امنهم له)).^(۱)

سؤال:

بسمه تعالی

مدظله العالی **محضر مبارک مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی**

با سلام لطفاً به سؤال زیر پاسخ دهید:

آیا هشام بن حکم قائل به تجسیم بوده است؟

و آیا مورد مذمت ائمه (علیهم السلام) بوده است؟

پاسخ:

بسم الله الرحمن الرحيم

علیکم السلام و رحمة الله

آنچه که از قرائن موجود در روایات استفاده می شود هشام بن حکم قائل به تجسیم نبوده و در نزد ائمه (علیهم السلام) از وجاهت خوبی برخوردار بوده است و الله العالم.

۲۵ محرم الحرام ۱۴۳۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 علیکم السلام ورحمتہ اللہ
 آنچه که از قرائن موجود در روایات استفاده می شود هشام بن حکم قائل به تجسیم نبوده و در نزد ائمه علیهم السلام از
 وجاهت خوبی برخوردار بوده است و الله العالم . ۲۵ محرم الحرام ۱۴۳۹

سؤال:

بسمه تعالی

مدظله العالی **محضر مبارک مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی**

با سلام لطفاً به سؤال زیر پاسخ دهید:

آیا هشام بن حکم قائل به تجسیم بوده است؟

و آیا مورد مذمت ائمه (علیهم السلام) بوده است؟

پاسخ:

پاسخ اجمالی: تنها دلیل مخالفین، این جمله هشام است: «جسم لا کالاجسام».

اولاً: شواهدی وجود دارد که این نسبت به هشام چیزی جز افترا و تهمت نیست؛ زیرا هشام از جمله اصحاب اهل بیت (علیهم السلام) به حساب می آمده که به عنوان مدافع از حریم حق و حقیقت مطرح بوده اند و نمی توان به سادگی این نسبت را قبول کرد.

ثانیاً: هشام این جمله را بیان نموده تا با آن معارضه و مقابله کند نه اینکه عقیده خود را بیان کند و اصولاً اینطور نیست که هر کس در مقام معارضه، چیزی می گوید به آن اعتقاد داشته باشد.

پاسخ تفصیلی: با مراجعه به کتاب های مخالفین مشاهده می کنیم که تنها دلیلی که آنها به آن تمسک کرده و نسبت تجسیم را به هشام داده اند، جمله ای است که از او درباره خدا روایت شده: «جسم لا کالاجسام». اینک این نسبت را در دو مرحله مورد بررسی قرار می دهیم: یکی در اصل این نسبت که آیا صحیح است یا خیر، و دیگری آنکه بر فرض صحت نسبت، آیا این جمله دلالت بر اعتقاد هشام به تجسیم دارد یا خیر؟

شواهدی وجود دارد که این نسبت به هشام چیزی جز افترا و تهمت نیست. اینک به برخی از آنها اشاره می کنیم:

هشام از جمله اصحاب امامان اهل بیت (علیهم السلام) به حساب می آمده که به عنوان مدافع از حریم حق و حقیقت مطرح بوده اند.

کشی در رجال خود از سلیمان بن جعفر نقل کرده که گفت:

از امام رضا (علیه السلام) درباره هشام بن حکم سوال کردم؟

حضرت فرمود: «او بنده ای نصیحت کننده بود که از ناحیه اصحاب خود به جهت حسدی که به او داشتند اذیت و آزار شد». (۲)

هشام بن حکم به اعتراف شیعه و سنی، یکی از متکلمین امامیه و دریایی عمیق از معارف عقلی به حساب می آمد.

شهرستانی می گوید:

«هشام بن حکم کسی بود که در مباحث اصول، بسیار کار کرده بود و نمی توان مباحث و

مناظرات او را با معتزله نادیده گرفت». (۳)

ذهبی نیز او را متکلمی زبردست دانسته است. (۴)

امام صادق (علیه السلام) در شأن او فرمود:

«او ناصر ما به دست و زبان و قلب است». (۵)

و نیز در جایی دیگر فرمود:

«مثل تو باید برای مردم عقاید بگوید». (۶)

در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) درباره هشام بن حکم رسیده که فرمود:

«هشام بن حکم پیشگام حق ما، و دنبال کننده گفتار ما، تأیید کننده صدق ما، و دفع کننده باطل

دشمنان ما است. هر کس که او و اثرش را دنبال کند ما را دنبال و پیروی کرده و هر کس که او

را مخالفت کرده و هتک حرمت او کند با ما دشمنی کرده و هتک حرمت ما را کرده است». (۷)

ه) امام کاظم (علیه السلام) در دعایی که بعد از بر آوردن حاجت هشام می کند، می فرماید:

«خداوند ثواب تو را بهشت قرار دهد».^(۸)

لذا با مراجعه به روایات هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن که درباره توحید و صفات خداوند متعال رسیده پی می بریم که هرگز با عقیده به تجسیم سازگاری ندارد.

چرا که هشام در مناظره ای که بین او و یکی از کافران واقع شد، به کلام امام صادق (علیه السلام) استشهاد کرده و فرمود:

«... جز آنکه خداوند جسم و صورت نیست... به حواس پنج گانه درک نمی شود، اوهام او را

درک نمی کند... شنوا و بینا است. شنوا است بدون وسیله شنوایی و بینا است بدون وسیله

بینایی...».^(۹)

تعبیر «هو جسم لا کالاجسام» که به هشام بن حکم نسبت داده شده، با اعتقاد به تجسیم سازگاری ندارد؛ زیرا این جمله را بنابر نقل شهرستانی، در محاجه با علاّف گفته است. هشام به علاّف می گوید:

تو می گویی خداوند عالم است به علم، لازمه این حرف این است که خداوند علمش همانند بقیه

مردم باشد پس چرا تو نمی گویی که خداوند جسم است نه مثل سایر اجسام؟^(۱۰)

از اینگونه تعبیر به خوبی استفاده می شود که هشام درصدد معارضه و مقابله با علاّف است، نه اینکه عقیده خود را بیان کند. اینطور نیست که هر کس در مقام معارضه، چیزی می گوید آن را اعتقاد داشته باشد؛ زیرا ممکن است که قصد او

امتحان علاّف باشد؛ همانگونه که شهرستانی نیز همین مطلب را فهمیده است.^(۱۱)

سؤال:

بسمه تعالی

مدظله العالی

محضر مبارک مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی دوزدوزانی

با سلام لطفاً به سؤال زیر پاسخ دهید:

آیا هشام بن حکم قائل به تجسیم بوده است؟

و آیا مورد مذمت ائمه (علیهم السلام) بوده است؟

پاسخ:

بسمه تعالی

قبل از اینکه به اصل سؤال پاسخ بدهم به دو مطلب مهم اشاره می‌نمایم:

۱- روایات بسیاری که می‌شود گفت به حد تواتر رسیده از ائمه هدی (علیهم السلام) در تعریف و تمجید هشام وارد شده است.

۲- علمای بزرگ شیعه در کتاب‌های خود به جلالت قدر ایشان تصریح و او را توثیق نموده‌اند:

از جمله مرحوم شیخ مفید (قدس سره) در رساله «عدیده» می‌فرماید:

هشام از اعلام و رؤسای است که از آنها حلال و حرام اخذ شده و او از کسانی است که طعن و ذم در موردشان راه ندارد

و فضل بن شاذان^(ه) که از بزرگان متکلمین قرن سوم می‌باشد از هشام با عظمت یاد می‌کند.

در بین روایات چند روایت که در مقابل روایات مادحه کم می‌باشد در ذم ایشان دیده می‌شود که همگی ضعیف و فاقد

اعتبار می‌باشند و روایتی که از امام رضا (علیه السلام) وارد شده گرچه سندش معتبر است ولی متن آن قابل قبول نیست و با

شواهد تاریخی و روایتی سازگار نیست چرا که از این روایت فهمیده می‌شود هشام با رعایت نکردن تقیه باعث قتل امام

کاظم (علیه السلام) شده در حالیکه شواهد روایتی و تاریخی متعدد است که سبب قتل امام شایع شدن اموال برای آن حضرت

بوده لذا قاطعانه می‌گوییم هشام فرد لایق و برجسته و مورد رضایت امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) بوده است.

اما جواب سؤال: عظمت و جلالت هشام جایگاه رفیع آن در نزد امامان و علمای شیعه می‌رساند که این مطلب که

هشام بگوید خدا جسم است یا واقعیت ندارد و ساخته و پرداخته دشمنان و حسودان است و یا خطا و مسامحه در اطلاق

لفظ می‌باشد چرا که جسم نبودن خدا در بین شیعه از مسلمات و مخالفی نداریم بطوری که ابوالحسن اشعری از هشام نقل

کرده که هشام فرموده:

من که می‌گوییم خدا جسم است منظورم این است که خدا موجود قائم بذات است.

قال ابوالحسن الاشعری: قيل ان هشام قائل بالجسمية قال هشام: اني ارید انه موجود قائم بذاته. (۱۲)

سؤال:

بسمه تعالی

مدظله العالی **محضر مبارک مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی نوری همدانی**

با سلام لطفاً به سؤال زیر پاسخ دهید:

آیا هشام بن حکم قائل به تجسیم بوده است؟

و آیا مورد مذمت ائمه (علیهم السلام) بوده است؟

پاسخ:

سلام علیکم، قائل شدن ایشان به تجسیم از طریق معتبری ثابت نیست و همانگونه که در کتاب «معجم الراوة الثقات» آمده ایشان از اجلای اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) است.

سؤال:

بسمه تعالی

مدظله العالی **محضر مبارک مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی علوی گرگانی**

با سلام لطفاً به سؤال زیر پاسخ دهید:

آیا هشام بن حکم قائل به تجسیم بوده است؟

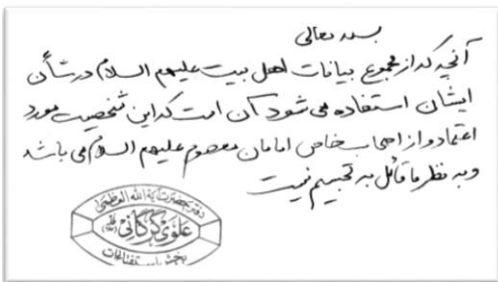
و آیا مورد مذمت ائمه (علیهم السلام) بوده است؟

پاسخ:

بسمه تعالی، آنچه که از مجموع بیانات اهل بیت (علیهم السلام) در شأن ایشان استفاده می شود

آن است که این شخصیت مورد اعتماد و از اصحاب خاص امامان معصوم (علیهم السلام)

می باشد و به نظر ما قائل به تجسیم نیست.



سؤال:

بسمه تعالی

مدظله العالی

محضر مبارک حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی

با سلام لطفاً به سؤال زیر پاسخ دهید:

آیا هشام بن حکم قائل به تجسیم بوده است؟

و آیا مورد مذمت ائمه (علیهم السلام) بوده است؟

پاسخ:

بسمه تعالی، هشام بن حکم از اصحاب جلیل القدر است و چنین نسبتی به وی صحیح نیست.

۱۱ ربیع الأول ۱۴۳۹

سؤال:

بسمه تعالی

مدظله العالی

محضر مبارک آیت الله العظمی محمد علی گرامی

با سلام لطفاً به سؤال زیر پاسخ دهید:

آیا هشام بن حکم قائل به تجسیم بوده است؟

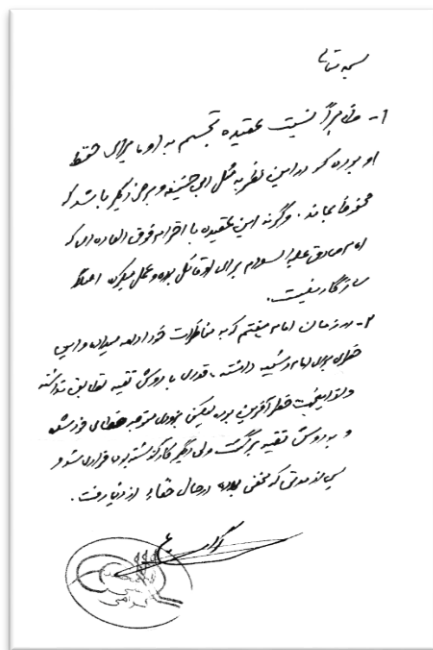
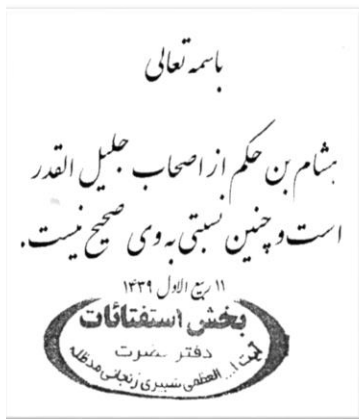
و آیا مورد مذمت ائمه (علیهم السلام) بوده است؟

پاسخ:

بسمه تعالی

۱- ظاهراً نسبت عقیده تجسیم به او، برای حفظ او بوده که در این نظر به مثل ابن حنیفه و برخی دیگر باشد که محفوظ بماند. وگرنه این عقیده با احترام فوق العاده ای که امام صادق (علیه السلام) برای او قائل بوده و عمل می کرده اصلاً سازگار نیست.

۲- در زمان امام هفتم که به مناظرات خود ادامه می داده و این خطری برای امام و شیعه داشته، قدری با روش تقیه تطابق نداشته و از این جهت خطر آفرین بوده لیکن بزودی متوجه خطای خود شده و به روش تقیه برگشت ولی دیگر کار گذشته بود، فراری شده و پس از مدتی که مخفی بوده در حال خفاء از دنیا رفت.



پی نوشت ها:

- ۱- معجم رجال الحديث ۲۰ / ۳۲۱، رجال کشی / ۱۹۳.
- ۲- رجال کشی / ۲۷۰.
- ۳- الملل و النحل در حاشیه الفصل، ۲ / ۲۲ و ۲۳.
- ۴- سيره اعلام النبلاء ۱۰ / ۵۴۳.
- ۵- کافی ۱ / ۱۷۲ و ۱۷۳.
- ۶- اعلام الوری / ۲۸۱ - ۲۸۳.
- ۷- معالم العلماء / ۱۲۸.
- ۸- رجال کشی / ۲۷۰.
- ۹- توحید، شیخ صدوق / ۲۴۳ - ۲۵۰.
- ۱۰- الملل و النحل، شهرستانی ۲ / ۲۳.
- ۱۱- گرد آوری از: سلفی گری (وهابیت) و پاسخ به شبهات، علی اصغر رضوانی، انتشارات مسجد جمکران، قم، ۱۳۸۷ هـ. ش، ص ۲۶۱-۲۶۷.
- ۱۲- مقالات الاسلامیین ۲ / ۶.



با خوانندگان نورالصادق (علیه السلام)

آه و ناله های یک مسلمان از آن سوی آب های خلیج فارس در نامه ای به آیت الله صافی اصفهانی در مورد عرفان آقای حسن زاده ی آملی

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر محترم و مبارک عالم گرانقدر حضرت آیت الله شیخ علی صافی اصفهانی

سلام علیکم، آنان که در لباس زهد و تقوی خود را عارف الی الله می نامند و کلمه طیبه لاله الا الله را شرم آور می دانند- باید بعرض برسانم که - نماز که استوارترین پایه عمل و اعتقاد در دین است و برترین جایگاه تقرب به حضرت باری تعالی می باشد - و در آن شهادت به یگانگی حضرت حق را دارد و در آن ذکر اشهدان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده و رسوله واجب است و اصلاً لباس تقوی از جنس لاله الا الله است و این تذکر است برای بیداری و توجه بشر به اینکه در محضر خداییم.

کسی که به این هم اعتقاد ندارد و از گفتن آن شرم دارد، پس به چه چیز اعتقاد دارد؟

پیامبر بزرگوار (صلی الله علیه و آله و سلم) تمام عمر بابرکت خود را صرف تبلیغ از همین کلمه طیبه کرد و فرمود: قولوا لا اله الا الله تفلحوا، نفرمود: قولوا الله تفلحوا، پس کسی که لا اله الا الله را شرم آور می داند مسلم اشهد ان محمداً رسول الله را هم شرم آور می داند. ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ را هم شرم آور می داند.

حضرت آیت الله صافی

آیا غیرت یک مسلمان پذیرای این گفتار کفرآمیز هست...؟

آیا سکوت کنم...؟

چیزی نگویم...؟ فریاد زنم

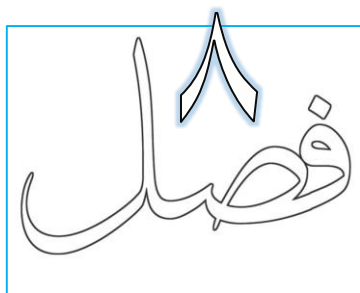
نویسم...؟ آه و ناله و نفرین نکنم که ابوسفیان هم تا آخر عمر این کلمه ی طیبه را با شرمساری می گفت: باید تأسف

خورد و از این تأسف مرد...

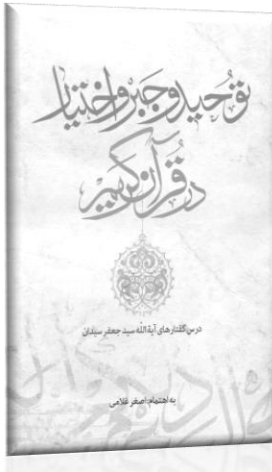
با احترام - ابراهیم عابدینی

بندر امام خمینی (ره)

۱۳۹۵ / ۱۲ / ۲۶



معرفی کتاب



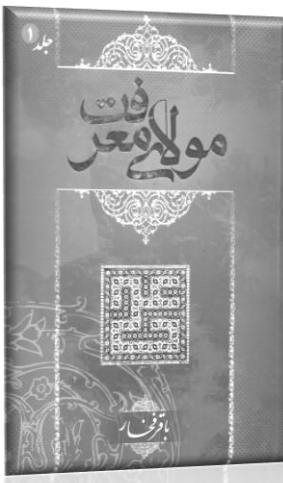
«توحید و جبر و اختیار در قرآن کریم»

مؤلف: آیت الله سید جعفر سیدان

ناشر: دلیل ما، چاپ اول ۱۳۹۵

موضوع: قرآن

مرکز پخش: مجموعه ی دارالصادق اصفهان تلفن: ۰۳۱ - ۳۲۳۱۷۹۸۱



«مولای معرفت»

مؤلف: باقر فخار

ناشر: انتشارات عطر عترت

موضوع: فضائل اهل بیت (علیهم السلام)

تلفن پخش: ۰۹۰۳۵۲۰۰۷۹۴ ۰۹۱۲۴۵۱۱۷۸۵

«علی (علیه السلام) و سالکین راه شیطان (فوج مقتحم)»

مؤلف: دکتر عبدالعلی گویا

ناشر: انتشارات دلیل ما

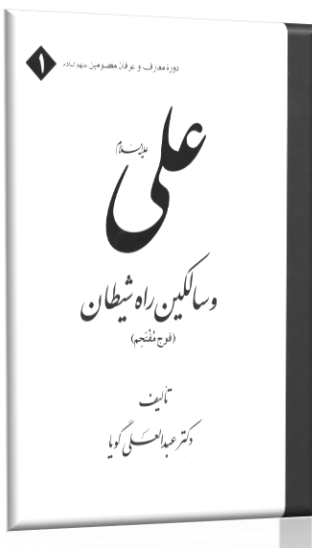
موضوع: نگاهی به معارف و حیانی در مقایسه با معارف شیطانی

مرکز پخش:

قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، واحد ۹ تلفن: ۳۷۷۳۳۴۱۳

تهران، خیابان انقلاب خیابان فخررازی، نبش بن بست ری تلفن: ۳۷۷۳۷۰۱۱

مشهد، چهارراه شهداء، ضلع شمالی باغ نادری، مجتمع گنجینه کتاب تلفن: ۳۲۲۳۷۱۱۳





«رسول ابلیس»

مؤلف: محمد مهدی سلمان پور

ناشر: انتشارات کتاب جمکران

موضوع: نگاهی به تحریفات مدعی ایمانی احمد اسماعیل بصری

مرکز پخش: قم، مسجد مقدس جمکران تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۲۵۳۳۴۰

«خودستایی های شاه نعمت اله کرمانی»

مؤلف: دکتر فرج الله عقیفی

ناشر: نشر راه نیکان

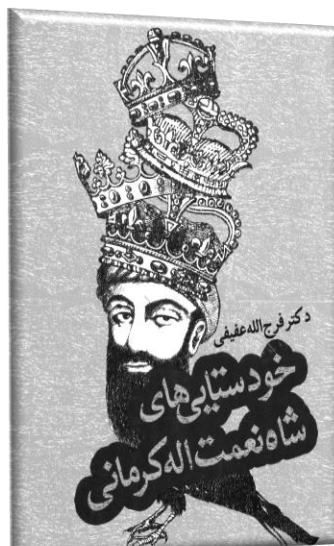
موضوع: در موضوع ادعاها و خودستایی های صوفیه

مرکز پخش:

تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه تلفن: ۰۲۱ - ۵۵۶۲۰۴۱۰

قم، کتابفروشی یاسین تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۳۳۱۲۰

مشهد رضوی، مؤسسه مکتب وحی تلفن: ۰۵۱ - ۳۲۲۲۰۹۰۳



«صوفیان و دروغگویی»

مؤلف: سید محمد حسین فقیه ایمانی

ناشر: نشر راه نیکان

موضوع: بررسی دروغ های که میان صوفیان متداول است

مرکز پخش:

تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه تلفن: ۰۲۱ - ۵۵۶۲۰۴۱۰

قم، کتابفروشی یاسین تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۳۳۱۲۰

مشهد رضوی، مؤسسه مکتب وحی تلفن: ۰۵۱ - ۳۲۲۲۰۹۰۳

