

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوْلَيْكَ الْحُجَّةُ بْنُ الْحَسَنِ صَلَواتُكَ عَلَيْهِ  
وَعَلَى ابْنِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ، وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيَا وَ  
حَافِظَاً وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ  
أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمْتَعَهُ فِيهَا طَوْيَلًا

امام سجاد علیه السلام :

«إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمُقَابِيسِ الْفَاسِدَةِ  
وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَمَ لَنَا سَلَمَ وَمَنْ اهْتَدَى بِنَا هُدِيَ»

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

بحار الانوار ۲/ ۳۰۳ حدیث ۴۰

### رهبر معظم انقلاب:

این یک مسئله است و مسئله بسیار مهمی است، یعنی جامعه روشن فکر اسلامی دچار همان بلای شد، به همان دامی افتاد که گذشتگان ما یعنی متغیران اسلامی در قرنها قبیل به آن دام افتاده بودند: دام آلوگی ذهنی به نهادهای فکری غیر اسلامی نهایت آن که یک روز آن نهادها، فلسفه یونان بود، تفکرات کلامی و اشعری و معتزلی بود، یک روز هم تفکر الحادی فلان دغدغه های فرهنگی / ۶۹ ایدئولوژی بود.

# نور الصادق

٥٢ و ٥١

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

هیئت تحریریه:

یاسر فلاحتی

(محقق و پژوهشگر حوزه و دانشگاه)

دکتر علی لاهیجی

دکتر محمدحسین موسوی

دکتر سید علی آیت الله

مترجم: دکتر مائده خیوه

مدیر مسئول:

مصطفی صافی اصفهانی

سردیز:

یاسر فلاحتی

صفحه آرایی و امور فنی:

خانم روزبهانی

ویراستار:

یاسر فلاحتی

اشراف:

آیت الله صافی اصفهانی

پایگاه اطلاع رسانی:

[www.nooralsadegh.ir](http://www.nooralsadegh.ir)

پست الکترونیک:

[daralsadegh@gmail.com](mailto:daralsadegh@gmail.com)

@nooralsadegh : کانال تلگرام :

شماره پیامک: ۳۰۰۸۴۴۳۰۰۸۴۴

دفتر مرکزی فصلنامه نورالصادق :

اصفهان، خیابان صغیر اصفهانی، کوچه شماره ۹

پلاک ۷۰، مجموعه دارالصادق اصفهان

(واحد پژوهش)

تلفن: ۰۳۱-۳۲۳۱۷۹۸۱

نمازی: ۰۳۱-۳۲۳۱۷۹۸۲

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



سُمَّ اللَّهُ الْجَمَلُ الْحَمْرَ  
إِنَّا لِلنَّٰٰهِ لَّاهٰجُونٰ

خبر ارتحال مرجع عالیقدر شیعه شیخ الفقهاء حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ لطف الله صافی گلپایگانی قنس سره الشیرف که از ارکان و اساطین بزرگ حوزه علمیه قم و مدافع بالاخص حریم امامت و فاطمیه و مهدویت بودند موجب تأثیر و تألم فراوان گردید.  
این شخصیت بزرگ و جامع معقول و منقول، مجموعه‌ای از کمالات علی و اخلاق منحصر به فردی بود که با فقدانش کمر حوزه علمیه قم شکست و «ثُلَمٌ فِي الْإِسْلَامِ ثُلَمٌ لَا يَسْدُهَا شَيْءٌ»

تریبیت شاگردان ممتاز، تألیفات گران‌سنگ در فقه و اصول و کلام و حدیث، بیان شیرین و جذاب مقرن به دقت‌های علی و اخلاقی، مبارزات این بزرگ مرد با نفوذ فرهنگی بیگانگان و فرقه‌های منحرف حکایت از عمق اخلاق و دانش عمیق ایشان داشت که قرن‌ها باید بگزورد تاحوزه‌های علمیه بتواند چنین گوهرهایی را تربیت کند. ﴿وَ السَّلَامُ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلُدَ وَ يَوْمَ ماتَ وَ يَوْمَ يُبَعَّثُ حَيًّا﴾

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

حوزه علمیه اصفهان - مدرسه صدر بازار  
جگادی الثانی ۱۴۴۳ هجری



## فهرست مطالعه

### پادداشت سردبیر ۵

تباین توحید قرآنی با وحدت وجود عرفانی **۱۷** آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی، فلسفه و عرفان (جلسه پنجم) **۱۵** آیت الله سید جعفر سیدان

نظریه دین شناسی یا رؤیای روش‌نگرانه **۲۹** دکتر سید یحیی بثربی

نقد تحریفات علمای عالمه در تاریخ اسلام (پاسخ به یک شبهه) **۴۳** آیت الله سید علی میلانی

بررسی نقدهای عالمه طباطبائی بر علامه مجلسی (مبحث سوم) **۹۶** آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

شرح کشف المراد (بخش چهارم) **۲۷** حجت الاسلام و المسلمین استاد سید قاسم علی احمدی

بررسی نقش عباسیان در نهادیته سازی انحراف فرهنگی در جهان اسلام **۸۷** دکتر سیدعلی آیت الله

آیت الله بروجردی و تعطیلی درس اسفر، گزارش‌ها و تحریف‌ها **۱۶** محمد مهدی سلمان پور

نقد بدایه الحکمة «تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی» (جلسه پنجم)

تنظيم و تدوین: حجت الاسلام جواد عبدی **۱۶۱**

نامه آیت الله العظمی صافی گلپایگانی به آیت الله سید جعفر سیدان **۱۷۹**

معرفی کتاب **۱۸۱**

### راهنمای تنظیم مقالات:

مقالاتی برای چاپ در نشریه پذیرفته خواهند شد که:

پیش از این چاپ نشده باشد.

همزمان به سایر نشریه‌ات یا مجموعه‌ها ارسال نشده باشد.

تحقيقی و مستند باشد.

در راستای موضوع و اهداف نشریه باشد.

از مؤلفان محترم تقاضا می‌شود:

۱. مقالات را برقیک روی صفحات **۴** با خط خوانا نوشتند، در صورت امکان، تایپ و CD حاوی فایل مقاله نیزارسال شود؛

۲. همراه با مقاله، چکیده (حداکثر **۲۰۰** کلمه) و نیز واژگان کلیدی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر دوازده ارسال شود؛

۳. مقالات ترجمه شده همراه با متن اصلی ارسال شود؛

۴. مشخصات کامل خود، شامل نام و نام خانوادگی، ساققه علمی، درجه علمی، تخصص، سمت کنونی، دانشکده، دانشگاه،

شهر، کتاب‌ها و مقالات منتشر شده با مشخصات کتاب شناختی، نشانی پستی و الکترونیکی و شماره تماس

در برگه‌ای جداگانه ذکر شود؛

۵. ارجاع به منابع، در داخل متن بدن ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، جلد و صفحه.

معادل واژه‌های لاتین نیز در متن و داخل پرانتز آورده شود؛

۶. فهرست منابع، در آخر مقاله بر حسب حروف الفبا نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد.

(الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ نشر؛

(ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام، عنوان مقاله، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه، تاریخ نشر؛

لازم به ذکر است که در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه ((همان)) با شماره جلد و صفحه اکتفا شود.

تذکر: ۱- یادآور می‌شود مقالات متدرج در نورالصادق صرفاً مبنی آراء نویسندهان آنهاست.

۲- هر گونه استفاده از مطالعه مقالات این مجله باید با اجازه نویسندهان آن یا هیئت تحریریه نورالصادق باشد.

۳- نورالصادق در ویرایش و انتخاب مطالعه آزاد است.

## یادداشت سردبیر

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

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

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

باید برنامه‌های درسی در جهت نجات مردم در بعد اعتقادات و اخلاقیات باشد باید  
سیر تعلیم و تعلم در راستای آشنایی توده مردم با معارف امام عصر<sup>(ع)</sup> و ناظر براین معنا  
باشد. تنها راه نجات جامعه از جاهلیت و بدرویت و مرگ جاهلی همین معناست.

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

مقدمه‌این واجب، اولاً دقت در گزینش طلب است، برگزیدن طلب با استعداد،  
دغدغه‌مند و عاشق پاسداری از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام و ثانیاً تدوین برنامه درسی  
منسجم و هدفمند در این راستا با تکیه بر ترویج عقاید صحیح حقه با محوریت امامت  
ومبانی امامت است.

مورد اول که مطمحل نظر علماء بوده و گزینش طلب و چگونگی آن باید محور توجه  
سیاستگذاران حوزه باشد. آن گونه که فلسفه طلبگی را که خدمت به امام عصر<sup>(ع)</sup> و  
معارف ثقلین است را مدمی از یاد نبرند، اصلًاً طلبه باید با این دغدغه وارد حوزه شود، با  
آن رشد کند، و با آن فارغ التحصیل شود و البته در امرتبیلیغ (که هیچگاه فراغت ندارد)  
با این دغدغه زندگی کند.

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

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

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

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

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

آنگاه شباهات مهم در اذهان اهل علم ریشه گرفته و در ضمیر آنها غرس و سپس قرص می‌گردد و زدودن آن و الغاء آن و پس از آن القاء عقاید صحیح بسیار دشوار و بلکه ناممکن می‌گردد. در اینجا همانگونه که در فرآیندی کامل‌قابل درک و پیش بینی حقایق براثر مهجور ماندن و متروک گذراندن تبدیل به ضد خود شده بود (بطوری که باید برای بدیهیات اقامه برهان نمود) تبلیغ نیز به ضد تبلیغ بدل شده و نقض غرض از فلسفه و رسالت طلبگی محقق می‌گردد. پس به اختصار چهار گام اساسی باید برای سامان دادن و نظم بخشیدن به این امر مهم یعنی اصلاح وضع تدریس عقاید در حوزه‌ها و نیز دمیده شدن روح تعهد در برابر امام عصر<sup>(۴۴)</sup> و نیز سامان یافتن امر تبلیغ دین که وظیفه مهم و اساسی حوزه‌ها و رشته‌های الهیات دانشگاه‌هاست برداشته شود:

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

  - ۱- تفسیر قرآن، با تکیه بر ثقل اعجاز قرآن یعنی معارف قرآن، بجائی تفسیرهای تأویلی با مایه‌های فلسفی عرفانی یا علمی و به دوراز سنت تفسیر اثری.
  - ۲- عقاید و معارف بجائی فلسفهٔ سراسر باطل یونانی تزئین شده با آیات و احادیث با عنوان مجعل و منحول فلسفهٔ اسلامی، و ذکر این نکته ضروری است که معارف و عقاید چیزی و رای کلام مصطلح اسلامی است.
  - ۳- تاریخ صحیح و معتبر اسلام بجائی تاریخ مصطلح و رسمی که بنیان و بنیادی جز دشمنی با ثقلین ندارد. و اساس نگارش آن بر مبنای عداوت با قرآن و ائمهٔ اطهار علیهم السلام و قلب حقایق بوده است. (نکته: طلاب عزیز و دانشگاهیان گرانقدر اگر تاریخ صحیح اسلام را ندانند ظرافت‌های بینشی لازم در تحلیل مسائل در حوزهٔ عقاید خصوصاً مباحث مربوط به امامت را واجد نخواهند شد و لذا مطالعه تاریخ صحیح و معتبر اسلام خصوصاً دهه‌های نخستین هجرت از واجبات و از عناصر اصلی امر هدایت و تبلیغ است.).
  - ۴- علم کلام با ماده و هیأت اسلامی شیعی و غیرآلوده به نهادهای فکری غیراسلامی مثل یهودیت، فلسفهٔ یونان، مسیحیت، آیین هندو، آئین بودا و آراء گنوی.
  - ۵- علم مناظره و احتجاج با تکیه بر روش و محتوای مناظرات ائمهٔ هدی علیهم السلام و اصحاب ایشان و فقهای بزرگ شیعه که در کتب احتجاج مذکور است.
  - ۶- علم اصول مُلَّحَّص، پیراسته و کاربردی، نکتهٔ شایستهٔ توجه در این گام نخستین اینست که اگر ظرفیت موجود با موضوعات فوق وجود دارد باید محتوای آن اصلاح شود و به حقیقت خود (یعنی تبیین و دفاع از معارف اهل بیت و امام عصر<sup>(ع)</sup>) برگرد و اگر وجود ندارد باید این ظرفیت ایجاد شود و هم در فرم و هم در محتوی مطابق با رسالت یک عالم شیعی تدوین یابد.

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

الف: نهج البلاغه و معارف آن

ب: صحیفه سجادیه و معارف آن

ج: خطبهٔ بی نظیر فاطمیه و معارف آن

د: معارف دعایی شیعه

۲- تربیت مریٰ در این جهت (فراغیری و سپس آموزش عقاید حقه) و آموزش شباهه شناسی و نحوهٔ مواجهه و مقابله با شباهات علیه مذهب، با متدهای علمی روز و سطح بندی و درجه بندی مخاطبین و تربیت مریٰ متخصص مناسب با هر سطح از آموزش.

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

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

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

و نکتهٔ ما قبل آخر اینکه آشنایی مردم با معارف ثقلین و امام عصر<sup>(ع)</sup> و ویژگی‌های ایشان هدف مهم این تغییر و تحول است و رمزنجات جامعه از مرگ جاهلی و تحقق انتظار حقيقة وحی و ساختن منظرانی حقیقی است برای حضرتش.

یاسر فلاحی

## تباین توحید قرآنی با وحدت وجود عرفانی

آیت الله العظمی صافی گلپایگانی تئیین

چکیده:

توحید و اقرار به وحدائیت پروردگار متعال که مفاد عبارت نورانی «لا اله الا الله» می‌باشد بیانگر یکتایی خالق متعال و تنزه خداوند از مخلوقات و صفات آنهاست. آنچه از سوی مکاتب غیرالله‌ی و غیرانبیایی مثل نظریهٔ وحدت وجود در تفسیر و تأویل این بیان کوتاه و رسماً از توحید وارد متون اسلامی شد به کلی مغایر با مفاد و مدلول کلمهٔ لا اله الا الله بود، به این ترتیب که عبارت کفرآمیز لا موجود الا الله و مانند آن که مفاد آن نفی خالقیت پروردگار بود را جایگزین آن کردند و آثار مناسب آن را برآن بارگردند.

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

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

\*\*\*

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

معنی نیست. مثل او که حتی در اسماء الله الحسنی می‌گوید اگر از شرع نرسیده بود شرط ادب این بود که ما همین اسماء مؤثره را از جانب خود براو نگوییم و او را به آن نخوانیم زیرا شاید اگر از جهاتی که ما دریافته‌ایم کمال حضرت باری باشد از لحاظ دیگر که بر ما مخفی مانده باشد نقص باشد، از حدود دلالت و هدایت نصوص شرعیه فراتر نمی‌رود. این جمله معنایی و مضمونی از «إِنَّ اللَّهَ وَإِنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»<sup>(۱)</sup> و «الاحولُ لِاقْتُلُ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»<sup>(۲)</sup> و «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»<sup>(۳)</sup> و اینگونه بیانات و هدایت‌های معرفت آموز شرع است که ربانیت و رزاقیت و مدبریت و تصرف عام و تام او در کایبات مستمر است آنچنان که هیچ کس نباید تصور کند که قرآن و حدیث در توحید نکته‌ای و چیزی را که محتاج به بیان باشد، العیاذ بالله، کم گذاشته و بیان نکرده باشد.

### در ردّ آنه جسم لا کالا جسام

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

- 
- بقره: ۱۵۶.
  - نساء: ۷۸.
  - اనفال: ۱۷.

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

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

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

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

۱ - لقد أفاد وأجاد الشيخ الطائفة الطوسي رض حيث قال: ولا يجوز وصفه بأنه جسم مع انتقاء حقيقة الجسم عنه؛ لأنَّ ذلك نقض اللغة؛ لأنَّ أهل اللغة يسمون الجسم ماله طول وعرض وعمق، بدلالة قولهم: (هذا أطول من هذا) إذا زاد طولاً، و: (هذا أعرض من هذا) إذا جمع الطول والعرض والعمق، فعلم بذلك أنَّ حقيقة الجسم ما كلناه، وذلك يستحيل فيه تعالى فلا يجوز وصفه بذلك.  
وقولهم: إنه جسم لا كال أجسام) مناقضة، لأنَّ نفي ما ثبت نفيه؛ لأنَّ قولهم: (جسم) يقتضى أنَّ له طولاً وعرضأً وعمقاً، فإذا قيل بعد ذلك: (لا كال أجسام) اقتضى نفي ذلك نفيه، فيكون مناقضة.  
وليس قولهما: (شيء لا كالأشياء) مناقضة؛ لأنَّ قولهما: (شيء) لا يقتضي أكثر من أنه معلوم وليس فيه حس، فإذا قلنا: (لا كالأشياء المحدثة) لم يكن في ذلك مناقضة. (الاقتصاد: ۳۸).

باطل سردر می‌آورد به هر حال این را جسم الهی یا شیء دیگر الهی نمی‌توان گفت و معنی و مفهوم درستی ندارد.

و مخفی نماند که ما در اینجا در مقام رد و ایراد به این مطالب نیستیم. فقط می‌گوییم غور در این مسائل تکلف زاید است و از کسی نخواسته‌اند که معرفت به (بسیط الحقيقة و...) پیدا کند و اگر کسی در این مباحث وارد شد و سراز شرک و کفر و خلاف واقع درآورد مسئول است و معذور نیست چون مصنونیت از خطأ در این مباحث تضمینی نیست. لذا مثل مرحوم آملی شارح منظومه سبزواری نسبت به سبزواری و مثل مرحوم محقق آشتیانی آقا میرزا احمد نسبت به ملاصدرا<sup>(۱)</sup> آن طور اظهار نظر می‌کنند که معروف و مشهور است.<sup>(۲)</sup>

به هر حال ما پناه می‌بریم به خداوند از عرفان و فلسفه‌ای که در نتیجه آن خدا را جسم بدانیم یا جسم بخوانیم.

#### ۱- در مسأله معاد.

۲- قال المحقق الآملی في التعليقة على شرح المنظومة - بعد توضيح مراد المصنف :- هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة ولكن الإنصاف أنه عين انحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة أخرى، فإنه بعد فرض كون شيئاً من الشيء بصورة ذات النفس هو نفسه وأن المادة الدنيوية لمكان عدم مدخلتها في قوام الشيء لا يحشر وأن المحشور هو النفس غاية الأمر إما مع إنشائهما لبدن مثالي قائم بها قياماً صدور مجردة عن المادة و لوازمه إلا المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليدين وإما بدون ذلك أيضاً كما في المقربين ولعمري أن هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صادعه السلام والتحية. وأناأشهد الله وملائكته وأبيائه ورسله، أني أعتقد في هذه الساعة وهي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان الميلادي سنة ۱۳۶۸ في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمد ﷺ ، والأئمة المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - وعليه أطبقت الأمة الإسلامية. (درر الفوائد: ۴۶۰)

وقال المحقق الأشتياياني - بعد اختياره ما ذهب إليه الإمامية من المعاد الجسماني - : ولكن جماعة من أهل الحكمة المتعارفة ذهبوا للشبهة عرضت لهم إلى الثاني (أي أن ما تنتقل إليه الأرواح في القيامه الكبرى هي صورة مجردة تعليمية ذات امتداد نظير القوالب المثالية والصور المراتبة)، و لابد من حلها ودفعها بعون الله تعالى. (لوامع الحقائق: ۳۹-۴۰)

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

## جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی، فلسفه و عرفان

آیت الله سید جعفر سیدان

چکیده:

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

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

نویسنده که خود از مبدعین روش صحیح در گفتگوهای علمی است، ابتدا به بیان فهرست وار مسائل مربوط به جبر و اختیار پرداخته و ضمن مشخص نمودن محدوده بحث، به بیان عقاید فرق مهم کلامی همچون اشاعره و معتزله در این باب پرداخته، آنگاه جبر فلسفی و جبر و اختیار در عرفان را نیز تبیین نموده و سپس به ایضاح دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام در این باره می‌پردازد. وی با رویکرد تعقل در وحی و استفاده از مستقلات عقلیه، دیدگاه‌های کلامی شیعه را تحریری نو و بایسته می‌نماید.

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

\*\*\*

جلسه پنجم

بسم الله الرحمن الرحيم

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

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا﴾

### نگاهی به آنچه گذشت

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

### جبرفلسفی و قاعده «الشيء مالم يجب لم يوجد»

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

یکی از قواعد مسلم فلسفه قاعده «الشيء مالم يجب لم يوجد» است. هر ممکنی که تحقق و فعلیت پیدا می‌کند دو وجوب دارد، یک وجوب سابق و یک وجوب لاحق (= وجوب بالغیر) آنچه موجودیت و فعلیت دارد، وجودش واجب و وجودش بالغیر و وابسته به علتی است که اورا به وجود آورده است. از این وجوب به عنوان وجوب لاحق تعبیر می‌شود. موجود قبل از تحقق باید وجودی بیابد تا تحقق پیدا کند. از این وجوب - که قبل از تتحقق موجود است - با عنوان وجوب سابق تعبیر می‌شود.

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

پس موجود قبل از تحقق، باید وجود سابقی داشته باشد یعنی علت موجود آن علت تامه شده باشد. بنابراین هم خود علت به وجود رسیده و در علیت وجود دارد و هم معلول برای تحقق باید وجود پیدا کند؛ در نتیجه گفته می‌شود «الشيء مالم يجب لم يوجد».

## قاعده «الشيء مالم يجب لم يوجد» و ابن سينا

ابن سينا ذيل عنوان «فصل في أن مالم يجب لم يوجد» مى نويسد:

فقد بان أن كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكّن الوجود بذاته. و هذا ينعكس فيكون كلّ ممكّن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره، لأنّه لا يخلو إما أن يصحّ له وجود بالفعل وإما أن لا يصحّ له وجود بالفعل، ومحال أن لا يصحّ له وجود بالفعل، وإلا كان ممتنع الوجود فبقى أن يصحّ له وجود بالفعل، فحيثـِ إما أن يجب وجوده وإما أن لا يجب وجوده و مالم يجب وجوده فهو بعد ممكّن الوجود لم يتميّز وجوده عن عدمه، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى لأنّه قد كان قبل الوجود ممكّن الوجود والآن هو بحاله كما كان.<sup>(۱)</sup>

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

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

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

### قاعده «الشيء مالم يجب لم يوجد» در اسفرار

در اسفرار نیز در موارد متعددی این مطلب بیان شده است. از جمله ذیل عنوان «فی أن الممکن مالم يجب بغيره لم يوجد» می‌نویسد:

لما تيقن أن كل ممکن مالم يتراجح وجوده بغيره لم يوجد، ومالم يتراجح عدمه كذلك لم ينعدم، فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالان نقول إن ذلك السبب المرجح مالم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحاً، فالاولوية الخارجة الغير الواصلة إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين، فمادام الممکن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده. أليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده و يجوز عدمه، فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر، فيعود طلب المخصص.<sup>(۱)</sup>

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

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

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

و بالجملة فقد صح إذن أنَّ كُلَّ ماهيَّة ممكِنة أو كُلَّ وجود إمكاني، لا يتقرَّر ولا يوجد مالم يجب تقريره وجوده بعلته، فلا يتصوَّر كون العلة علة مالم يكن ترجيحاً للمعلول ترجيحاً إيجابياً، فكُلُّ علة واجبة العلية وكُلُّ معلول واجب المعلولة والعلة الأولى كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العلية.<sup>(۱)</sup>

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

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

### قاعده «الشيء مالم يجب لم يوجد» و جبر و اختیار

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

جواب ملاصدرا<sup>(۲)</sup> و علامه طباطبایی<sup>(۳)</sup> از اشکال جبر جمعی از بزرگان از جمله ملاصدرا و علامه طباطبایی<sup>(۴)</sup> برای رفع این اشکال، بحث

استناد فعل به اراده انسان را مطرح کرده‌اند. چنان‌که در پاسخ از شبهه جبر بر اساس علیت، نیز به همین موضوع استدلال شده است. پیش از این گفتیم که علامه<sup>(۵)</sup> در پاسخ شبهه جبر لفظ اختیار را به کار گرفته و آن را به سلسله علل اضافه کرده و اراده را در ارتباط با اختیار می‌داند. ایشان با این بیان به شبهه لغویت ثواب و عقاب، مدح و ذم، ارسال رسال، انزال کتب و... پاسخ می‌دهد. به عبارت دیگر علامه<sup>(۶)</sup> می‌گوید هر چند به حکم قاعده «الشیء مالم يجب لم يوجد» تحقیق فعل از عبد ضروری و واجب است اما چون فعل مسبوق به اراده عبد واراده عبد هم مسبوق به اختیار اوست، در نتیجه شبهه جبر و تالی فاسد‌های مربوط به آن از بین می‌رود.

### مناقشه در جواب اشکال

اما سؤال این است که آیا این قاعده درمورد اراده عبد هم جاری است یا خیر؟ چون اراده شیء است و «الشیء مالم يجب لم يوجد» درنتیجه اراده هم برای تحقق باید وجود پیدا کند؛ پس هر چند فعل عبد مسبوق به اراده اوست اما خود اراده وجود وجود دارد ولذا شبهه جبر باقی است.

درمورد لفظ اختیارهم که توسط علامه<sup>(۷)</sup> مطرح شده بود، گفتیم چنانچه از اختیار، معنای حقیقی آن، یعنی سلطه بر فعل و ترک مورد نظر باشد، اشکال مرتفع می‌شود اما اگر گفته شود خداوند اراده کرده که عبد بالاختیار خود فعل خاص را اراده کند، اشکال جبر عود می‌کند.

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

۱. با استناد شیء به علل واجب.

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

بر اساس وجdan و معارف اهل بیت علیهم السلام حضرت حق<sup>۸</sup> به عبد چنین سلطه‌ای مرحمت فرموده است. در نتیجه فعل صادره از عبد منشأ دیگری جز سلطه و قدرت عبد ندارد. البته نفس این سلطه تحت اراده حضرت حق است ولذا تفویض هم صورت نگرفته است بلکه امر بین الامرين است. در قول مختار به تفصیل به این موضوع خواهیم پرداخت.

## اشاره به جبر عرفانی

چنان که در جلسات قبل بیان شد براساس مبنای عرفانی در عالم وجود یک حقیقت بیش نیست. هر آنچه هست تطوّر اوست یعنی این حقیقت مظاہر مختلف پیدا کرده است. اسناد وجود به اشیاء اسناد مجازی است درنتیجه هیچ چیزی غیر اونیست تا گفته شود مجبور است یا مختار است بلکه «از باب انتفاعی سالبه به انتفاعی موضوععش» است.

## جبر عرفانی و علامه جعفری<sup>(۵)</sup>

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

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

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

چون حق بتفاصیل و شئون گشت عیان

مشهود شد این عالم پر سود و زیان

چون باز روند عالم و عالمیان

در رتبه اجمال حلق آید بمیان

اگر حقیقتاً چنین مکتبی در جهان بشریت وجود داشته باشد، مسأله جبر و اختیار برای آن مکتب قابل مطرح شدن نیست. و اگر هم مانند مکاتب این مسأله را عنوان و رسیدگی کند در حقیقت حالی از تشریفات بی اساس نخواهد بود، زیرا روش است که پس از آنکه فرض کردیم: خدا و موجودات (که انسان هم یکی از آن‌ها است) همگی متعدداند هر کاری را که انسان انجام می‌دهد در حقیقت خدا انجام داده است، اصلاً مسأله جبر و اختیار موضوع ندارد تا بدانیم انسان مجبور است یا فاعل مختار.<sup>(۶)</sup>

## فهرست مباحث گذشته

تا اینجا موارد زیر مطرح و بررسی شد:

۱. جبر اشعری، استدلال‌های اشاعره و پاسخ آن‌ها.
۲. جبر فلسفی و استدلال‌های مهم در این رابطه، و پاسخ‌هایی که در اسفار و نوشته‌های برخی شخصیت‌های معروف فلسفه ارائه شده است، توضیحات و تعلیقات مربوط به قول این بزرگواران.
۳. قول عارفان با استناد به عبارات ایشان.

بر اساس همه این آراء همچنان شباهات و تالی فاسد‌های مربوط به جبر باقی است. ان شاء الله در قول مختار به تفصیل خواهیم گفت: ذات مقدس حضرت حق به عبد سلطنه بر فعل و ترك اعطای کرده است. این مطلب در تقریرات مرحوم شهید صدر و مرحوم آیة الله خویی نیز تبیین شده است که در آینده به تفصیل به آن‌ها خواهیم پرداخت.

\*\*\*

## پرسش و پاسخ

س: «سالبه به انتفاء موضوع» تفسیر به مala يرضي صاحبه است. عرفاقائل به سراب بودن ماسوى الله نیستند بلکه این قول مربوط به جهله صوفیه است. اهل عرفان و اهل برهان قائلند که ماسوى الله نمود است و بود ندارد، هستی اصیل ندارد، وجود بالغیر است. ربط است بدون چیزی که به آن مربوط شود موجود نمی‌شود، معنای حرفی است بدون معنای اسمی نمی‌شود نه اینکه سراب باشد، تجلی دارد، نمود دارد.

ج: برای تمام نسبت‌هایی که به افراد داده شده شواهدی نیزارانه گشته است. در کتاب ممدالهمم به نقل از ابن عربی آمده است:

و كان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنّه علم ماعبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضى لا يعبد إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخيه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فان العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء.<sup>(۱)</sup>

و در شرح این عبارت می‌گوید:

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

۱ - ممدالهمم در شرح فصوص الحکم / ۵۱۴

منبع اصلی عرفان مصطلح فصوص است. در شرح این کتاب تصریح شده که از نظر ابن عربی عتاب حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام به حضرت هارون علیه السلام به جهت انکار عبادت عجل بوده است، چرا که علم حضرت موسی گسترده‌تر از علم حضرت هارون بود لذا می‌دانست که «العارف يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء».

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

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

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

س: تعبیر شما دقیق تر است.

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

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

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

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

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

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

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

س: خوب اینها تعین هستند.

ج: یعنی تعین خود او [خدا] هستند.

س: بله.

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

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

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

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

ج: این تناقض است.

س: خیر می‌گویند کثرت موجود. برخی قائل به وحدت وجود و موجودند.

ج: پس یک وجود هست که تعینات مختلف پیدا می‌کند.

س: لذا می‌گویند کثرت موجود.

ج: این تعین وجود است یا اعتبار است؟

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

ج: آیا تعین شیء است؟

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

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

س: خیر منزع از جنبه عدمی آن است.

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

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

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

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

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

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

ج: شما برای قابل یک فاعل خیرو یک فاعل شرفرض کردید.

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

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

س: ملتفت هستید که عدم با عدمی فرق دارد؟

ج: در این جهت فرقی نمی‌کند.

س: در عدمی، وجود هست.

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

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

ج: اختیار به معنای سلطه است.

س: حیوانات هم سلطه بر فعل و ترک دارند.

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

## نظریه دین شناسی یا رؤیای روش‌نفکرانه

دکترسید یحیی یثربی

چکیده:

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

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

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

سردیبر

کلید واژگان: روش‌نفکری، دکترسروش، وحی، رؤیا، تأویل، نظریه علمی.

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

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

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

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

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

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

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

۱- سوری: ۵۲ و ۵۱

علی صلوات الله علیه و آله و سلم برای مردم آشناتر و مفهوم تراست که می‌تواند ملاک ارزیابی سخنان منسوب به معصومان قرار گیرد.

تا اینجا به بحث آقای دکتر سروش مربوط است و همه کسانی که خواسته‌اند به عنوان روش اندیش درباره دین شناسی نظری ارائه کنند، از قبیل جمود فقهی آقای ملکیان و یا سخن از ساختارشکنی در فقه آقای مجتهد شبستری و یا همان نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت آقای دکتر سروش. تاکنون ندیده‌ایم این افراد در زمینه فقه و شریعت کاری کرده و توجیه لازم را هم برای کار خود داشته باشند. با اینکه در حال حاضر اظهارنظر از هرجهت آسان است، مخصوصاً برای کسانی که در خارج از کشور زندگی می‌کنند.

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

در جامعه‌های علمی مردم تا حدودی و طبقات تحصیلکرده به طور کلی، به توجیه عقلانی و کلارآیی نظریه‌ها در حل مشکلات توجه دارند. اما، در جوامع سنتی، خردورزی ذهن مردم را شکل نمی‌دهد، بلکه سنت و قدرت حاکم آن را شکل می‌دهد. همیشه عده‌ای از مردم، به دلایل احساسی و به خاطر عقده‌های سیاسی و اجتماعی از قدرت حاکم و سنت موروث می‌رنجدند و نفرت پیدا می‌کنند و در عین حال خودشان نمی‌توانند کاری کنند. آنها همواره چشم به راه کسانی هستند که در برابر قدرت و سنت باشند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یهودیان و مسیحیان نیز کتاب‌های موجودشان را کلام الهی یا کلام مستقیم پیامبرانشان نمی‌دانند. بلکه این مجموعه‌ها بیشتر نوشته‌هایی هستند که از جریان بعثت و فعالیت انبیا گزارش می‌دهند. مثلاً، انجیل یوحنا را شخصی به نام یوحنا نوشته و نامه‌های پولس رسول را نیز که جزء کتب مقدس است، پولس نوشته است. بنابراین، کسی از پیروان این ادیان، مجموعه کتب مقدس را کلام پیامبران خود یا خدا نمی‌داند، بلکه آنها به منزله سیره‌هایی هستند که درباره پیامبر اسلام نیز نوشته شده‌اند، مانند سیره ابن هشام وغیره.

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

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

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

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

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

آیا در قرآن نمی‌اندیشنند که اگر از طرف خدا نبود، بی‌تردید نابسامانی زیادی در آن می‌یافتدند؟<sup>(۱)</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

آشفتگی‌ها و خودکامگی‌ها دور ساختند. در این روزگار، غربیان به فکر شناخت فضاهای دور دست افتاده‌اند و عده‌ای هنوز در جامعه‌ما، سفرانسان به کره ماه را دروغ بزرگ قرن می‌دانند!!

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

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

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

می‌گوید تاکنون کسی از علمای اسلام شایسته خوابگزار بودن نبوده است! هر دعايی می‌توان کرد، اما واقعیت جريان اين است که تأکيد خود قرآن بر صراحت بيان خويش است و اينکه همگان می‌توانند آن را بفهمند.

اما، آيه مربوط به محکم و متشابه تنها يك تفسيرش به روشن بودن و نبودن معنا مربوط است. وگرنه، متشابه را معني‌های ديگر هم گفته‌اند، از جمله منظور از متشابه آيات مکرر قرآن هستند که شبیه هم می‌باشند.

تأويل نيز در زبان قرآن تنها به معنى خواب گزاردن نisit، بلکه به معنai انگizه و نتيجه آينده کار هم هست. مثلاً، آن مربى حضرت موسى که کارهای عجیب می‌کرد، در آخر به موسى گفت بگذار تأويل کارهایم را بگوییم. منظور از تأويل خوابگزاری نisit! يعني بگذار بگوییم انگizه من از کارهایی که کرده‌ام چه بوده است.

به هر حال، رسول خدا رياضت و روش عرفاني را در ميان امت خود ممنوع ساخت، اما از قرن دوم به بعد اين روش از طرف هند و نيز شامات در اثر فتوحات گسترده مسلمانان به فرهنگ اسلامی وارد شد. بيشتر علمای اسلام با عرفان مخالفت کرده و آن را به پيروی از قرآن نپسندیده‌اند. بنابراین، نمی‌توانيم ديدگاهی را که بيش از ده قرن سابقه دارد، به عنوان يك نظریه جدید در تفسیر قرآن پذيرفته و قرآن را داراي بطن‌های مختلف بدانيم که فهم‌های آنها در حد همگان نباشد. پس، تنها نام رویا نهادن براین دیدگاه، آن را به يك نظریه علمی امروزی تبدیل نمی‌کند.

هدف من آن نisit که اين مطلب را تا اين حد جدي بگيرم، زيرا به يقين می‌دانم که اين سخن نيز، مانند سخنان ديگر روش‌نفکران ما که ماجراي روش‌نفکري آنان واقعاً برایم غم انگiz است، کوچک‌ترین اثری در فکر و فرهنگ مردم ما نخواهد داشت، جزاينکه ابزار اپوزيسیونی باشد و چنان که گفتم مدتی بر محور مخالفت مطرح شود. اما، عملاً نه مشکلی را پاسخ خواهد گفت و نه راهی برای جامعه خواهد گشود.

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

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

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

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

والسلام

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

آیت الله سید علی میلانی

چکیده:

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

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خير خلقه وأشرف بر بيته

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

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

واقع مطلب این است که ما در محذور هستیم. از طرفی بزرگان فرموده‌اند که به مقدسات اهل سنت جسارت نکنید و از طرفی می‌بینیم که بعضی از آنها پای خودشان را از گلیم شان درازتر می‌کنند و از این نهی ای که بزرگان فرمودند سوء استفاده می‌کنند.

خب ما چه کنیم آیا سکوت کنیم یا اینکه به تکلیفمان عمل کنیم؟

بنده همیشه گفته‌ام که حقائق امور صدر اسلام را و آنچه که متعلق است به مسئله امامت و خلافت، حقائق امور را باید بگوییم و چیزی را نباید اخفاء کنیم. بنده معتقدم که حقائق به آن طوری که هست باستی بیان شود البته با دو شرط که همیشه گفته‌ام: شرط اول این است که با متنانت حرف بزنیم. و شرط دوم این است که مستند حرف بزنیم.

ولذا روی این مبنا بنده می‌خواهم عرائضی داشته باشم و این عرائض را در چند مطلب عنوان می‌کنم:

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

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

خب ما همه اینها را واجب است دوست داشته باشیم؟ یعنی اغماض کنیم از تمام آنچه که درباره اینها نوشته شده در کتب؟

اغماض کنیم از آنچه که در سیره اینها می‌خوانیم؟ بلکه ادعامی کنند که هر کسی که بر علیه صحابه چیزی بگوید او یهودی است.

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

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

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

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

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

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

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

ایشان سؤال کردند که «علی ما بعثتتم» شما امتهای خودتان را برچه چیزی دعوت کردید و خداوند متعال شما را برچه چیزی مبعوث کرده بود.

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

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

از جهت دیگر امیرالمؤمنین سلام الله عليه به مقتضای «الست اولی بکم من انفسکم قالوا

بلی قال و من کنت مولا ه فهذا علی مولا ه» ولایت داشتند حتی بر خود خلیفه آقایان. لذا آمد و گفت «بخ بخ یا علی اصحت مولا ه و مولا کل مؤمن و مؤمنة» این شیخ چه چیزی را می‌خواهد به اثبات برساند با این سخنرانی خود؟! این اولاً! ثانیاً شیخ مفید که از بزرگان شیعه است در کتاب ارشاد می‌فرماید به اینکه قضیه آمدن آن خانم دختر بیزد جرد به مدینه در زمان خود امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و اصلاً ربطی به فتح ایران ندارد و ربطی به خلیفه دوم آقایان ندارد.

اگر می‌خواهد ما را ملزم کند این کتاب ماست و این هم شیخ مفید از بزرگان ماست! این چه جور الزامی است؟ این دال براین است که این شیخ سواد ندارد و کتاب‌های ما را نخوانده است و بعد ما را می‌خواهد ملزم کند. اصلاً این داستان در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام واقع شده است.

شیخ مفید راجع به امام سجاد علیه السلام نقل کرده که:

«وَ أَمْهُ شَاهْزَانْ بَنْتُ يَزْدَجَرْدَ بْنَ شَهْرِيَارَ كُسْرَى وَ يُقَالُ إِنَّ اسْمَهَا شَهْرِيَانُو وَ كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّهُ السَّلَامُ وَ لَى حُرِيَّثَ بْنَ جَابِرَ جَانِبَامَنَ الْمَشْرُقَ فَبَعَثَ إِلَيْهِ بَنْتَنِي يَزْدَجَرْدَ بْنَ شَهْرِيَارَ فَنَحَلَ أَبْنَهُ الْحُسَيْنَ عَلِيُّهُ السَّلَامُ شَاهْزَانَ مِنْهُمَا فَأَوْلَدَهَا زَيْنُ الْعَابِدِينَ عَلِيُّهُ السَّلَامُ وَ نَحَلَ الْآخَرَى مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ فَوَلَدَتْ لَهُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ»

این در زمان خود امیرالمؤمنین علیه السلام بوده پس چه ربطی دارد به خلیفه شما؟ اگر می‌خواهید ما را ملزم کنید این چه الزامی است غیرا زاینکه دلالت دارد بر جهل. و از طرف دیگر شیخ ابن شهرآشوب در کتاب مناقب آل ابی طالب علیه السلام ایشون روایت را این چنین نقل می‌کند که اگر هم صحت داشته باشد این قضیه در زمان فتح ایران اتفاق افتاده باشد ابن شهرآشوب این چنین نقل می‌کند:

«لَمَّا وَرَدَ بِسَبَبِي الْفُرْسِ إِلَى الْمَدِينَةِ أَرَادَ عُمَرَ بَيْعَ النِّسَاءِ وَأَنْ يَجْعَلَ الرِّجَالَ عَبِيدَ الْعَرَبِ وَعَزَمَ عَلَى أَنْ يَحْمِلُوا الْعَلِيلَ وَالضَّعِيفَ وَالشَّيْءَ الْكَبِيرَ فِي الطَّوَافِ وَحَوْلَ الْبَيْتِ عَلَى ظُهُورِهِمْ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَكْرَمُوا كَرِيمَ قَوْمٍ وَإِنْ خَالَفُوكُمْ وَهُوَ لَاءُ الْفُرْسِ حُكْمَاءُ كُرَمَاءُ فَقَدْ أَلْقَوَا إِلَيْنَا بِالسَّلَامِ وَرَغَبُوا فِي الإِسْلَامِ فَقَدْ أَعْتَقْتُ مِنْهُمْ لِوْجَهِ اللَّهِ حَقًّى وَحَقًّى بْنَى هَاشِمٍ»<sup>(۱)</sup>

این روایت راخوانده این شیخ یا نخوانده؟! چه جور می خواهد ما را ملزم کند؟! به چه چیزی ملزم کند؟

«فَقَالَتِ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ قَدْ وَهَبْنَا حَقَّنَا لَكَ يَا أَخَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ فَاشْهِدْ أَنَّهُمْ قَدْ وَهَبُوا وَقَبَلْتُ وَأَعْتَقْتُ فَقَالَ عَمَرُ سَبِقَ إِلَيْهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَنَقَضَ عَزْمَتِي فِي الْأَعْاجِمِ»

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

شیخی که برash القاب و مقاماتی قائل اند. که قطعاً و قطعاً یکی از شاگردان جوان بندۀ ازاواعلم است. قطعاً.

اگر کسی باورنمی کند مراجعته کند به این مراکزی که ماتأسیس کردیم. مرکز تخصصی امامت، مدرسه امامت و مرکز حقایق اسلامی. کسی باورنمی کند مراجعته کند.

مطلوب چهارم اینکه؛ مسئله خلافت، خلافت اولی و دومی با این حرفها حل نمی شود. این مشکل تاروز قیامت باقی است. اما سومی که هیچ. سومی که خودشان به تکلیف شرعی شون عمل کردند.

اولی و دومی مشکل خلافت شون به این زودی ها حل نمی شود و تاروز قیامت ادامه دارد. بی جهت هم زحمت می کشنند. ما حرف های ابوبکر باقلانی رو دیدیم. حرف های فخر رازی را دیدیم. حرف های سعدالدین تفتازانی رو دیدیم. حرف های قاضی ایجی رو دیدیم. حرف های قبلی ها، بعدی ها رو دیدیم. قابل حل نیست. نمی شود توجیه کرد آنچه را که واقع شده. بی خود رحمت می کشنند و بندۀ کتابی نوشتیم به نام «اُسس

۱- مناقب آل ابی طالب: (ابن شهرآشوب) ۴/۴

المذاهب السنّیه» پایه های مذاهب اهل تسنن. و هر کس می خواهد مراجعه کند. ببینید آیا راهی برای اثبات خلافت آقایون وجود دارد از قرآن، از حدیث، از عقل، از جماعت. چرا بی خود رحمت می کشند؟ زندگی کنند. نان شون را بخورند. بگذارند کشور آرام باشد. چرا ایجاد اختلاف می کنند؟ چرا اضطراب در جامعه ایجاد می کنند؟ چرا اذهان را تشویش می کنند؟ همچنانی که ما فرمایش بزرگانمان را اطاعت می کنیم خب آنها هم اطاعت کنند. زندگی کنند.

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

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

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

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

لاقل شیعیان اهل بیت علیهم السلام ایمانشان تقویت شود. ما کاری به دیگران نداریم. خود شیعیان تزلزل در ایمانشان پیدا نشه.

البته از همه هیئت از همه مذاهین از همه علماء و عوااظ تقاضا می کنیم که رعایت ادب و متانت را داشته باشند بهانه دست دشمنان داده نشود.

والسلام عليکم و رحمة الله و برکاته

## بررسی نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (مبحث سوم)

آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

چکیده:

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

ایشان در نود و دو فقره به داوری بین علامه مجلسی و صاحب المیزان پرداخته که آنچه در ذیل می‌آید بخش سوم از تحقیق مفصل ایشان است.

کلید واژگان: عقول، ارواح، مجردات، فلک.

\*\*\*

### باز بحث در مجردات

ج ۱ ص ۱۰۳، ۱۰۴:

متن کلام علامه مجلسی<sup>(۵)</sup>: و أما المعنى السادس فلو قال أحد بجوهر مجرد لا يقول بقدمه و لا يتوقف تأثير الواجب في الممكناة عليه و لا بتأثيره في خلق الأشياء و يسميه العقل و يجعل بعض تلك الأخبار منطبقا على ما سماه عقا فيمكنه أن يقول إن

إقباله عبارة عن توجهه إلى المبدأ و إدباره عبارة عن توجهه إلى النفوس الإشراقية عليها واستكمالها به. فإذا عرفت ذلك فاستمع لما يتلى عليك من الحق الحقيق بالبيان و بأن لا يبالى بما يشمىء عنه من نواصص الأذهان.

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

و الحاصل أنه قد ثبت بالأخبار المستفيضة أنهم عليهم السلام الوسائل بين الخلق و بين الحق في إفاضة جميع الرحمات و العلوم و الكمالات على جميع الخلق فكلما يكون التوصل بهم و الإذعان بفضلهم أكثر كان فيضان الكمالات من الله أكثر و لما سلکوا سبيل الرياضيات و التفكيرات مستبددين بأراءهم على غير قانون الشريعة المقدسة ظهرت عليهم حقيقة هذا الأمر ملبياً مشتبها فأخطئوا في ذلك و أثبتو عقولاً و تكلموا في ذلك فضولاً .

متن كلام علامه طباطبائي<sup>(٤)</sup>: بل لأنهم تحققوا أولاً أن الظواهر الدينية تتوقف في حجيتها على البرهان الذي يقيمه العقل، و العقل في ركونه و اطمئنانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة و مقدمة، فإذا قام برهان على شيء اضطر العقل إلى قبوله، و ثانياً أن الظواهر الدينية متوقفة على ظهور اللفظ، و هو دليل ظني، و الظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيء، و أما الاخذ بالبراهين في أصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه آحاد الاخبار من المعارف العقلية، فليس إلا من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة التي تستنتج منها، و هو صريح التناقض - و الله الهادي - فإن هذه الظواهر الدينية لو أبطلت حكم العقل لابطلت أولاً حكم نفسها المستند في حجيته إلى حكم العقل.

و طريق الاحتياط الديني لمن لم يثبتت في الأبحاث العميقه العقلية أن يتعلق بظاهر الكتاب و ظواهر الاخبار المستفيضة و يرجع علم حقائقها إلى الله عز اسمه، و يجتنب الورود في الأبحاث العميقه العقلية إثباتاً و نفياً. أما إثباتاً فلكونه مظنة الضلال، و فيه تعرض للهلاك الدائم، و أما نفياً فلما فيه من وبال القول بغير علم و الانتصار للدين بما لا يرضي به الله سبحانه، و الابتلاء بالمناقضة في النظر.

و اعتبر فی ذلک بما ابتلى به المؤلف رحمة الله فیانه لم یطعن فی آراء أهل النظر فی مباحث المبدأ و المعاد بشئ إلا ابتلى بالقول به بعینه أو بأشد منه كما سنشیر إلیه فی موارده، وأول ذلك ما فی هذه المسألة فإنہ طعن فیها علی الحكماء فی قولهم بال مجردات ثم أثبت إلا جميع خواص التجدد علی أنوار النبی و الأئمۃ علیهم السلام، ولم یتبه أنه لو استحال وجود مجرد غير الله سبحانه لم یتغیر حکم استحالته بتغيير اسمه، و تسمیة ما یسمونه عقلا بالنور و الطينة و نحوهما.

**ترجمه سخن علامه مجلسی<sup>(۵)</sup>:** و اما معنی ششم [که مورد نظر فلاسفه است]: پس اگر کسی به جوهر مجرد قائل باشد بدون آن که به قدیم بودن آن قائل باشد. و تأثیر خداوند در ممکنات را به آن جوهر مجرد متوقف نکند، و نیز به تأثیر آن در خلق اشیاء معتقد نباشد، و نام آن را عقل بگذارد، و برخی از حدیث‌ها را بر همین چیز که نامش راعقل گذاشته، منطبق کند، پس برای چنین شخصی ممکن است بگوید: اقبال عقل عبارت است از توجه به مبدأ، و ادب ارش<sup>(۶)</sup> عبارت است از توجهش به نفوس، چون بر نفوس اشراق دارد و نفوس به وسیله آن کمال می‌یابند.

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

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

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

۱- «مراد پیام حدیث الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَقْبِلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرَ فَأَدْبَرَ» است. کافی کتاب العقل والجهل، ح

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

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

و اما پذیرش برهان‌ها در اصول دین و سپس کنار گذاشتن عقل در باره معارف دینیه‌ای که در باره شان اخبار احاد<sup>(۳)</sup> آمده، نیست مگر از قبیل «ابطال مقدمه به وسیله نتیجه‌ای که از همان مقدمه استنتاج شده است». و این تناقض صریح است. والله الهادی.

و اگر این ظواهر دینیه حکم عقل را بطل کنند، پیش‌اپیش حکم خودشان را بطل کرده‌اند. زیرا حجیة خودشان مستند به حکم عقل است.

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

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

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

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

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

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

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

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

البته اگر چنین باشد درست است. اما بینیم چنین است یا نه؟

**بررسی:** علامه طباطبائی<sup>(۲)</sup> در این فرمایش اشکال‌های متعددی بر سخن علامه مجلسی<sup>(۳)</sup> وارد کرده است:

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

این فرمایش ایشان درست است. اما:

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

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

۲- پیش تدریمبحث شماره ۲ گذشت و به شرح رفت که غیر از خداوند، موجود مجردی وجود ندارد.

ب: مراد از عقل در «برهان عقلی» که می‌فرماید، چیست؟ در برگ‌های پیش گفته شد که آنچه در ارسطوئیات بکار نرفته عقل است؛ آنان «ذهن» را با عقل عوضی گرفته‌اند و همهٔ فلسفه ارسطوئی از اول تا آخر، ذهنیات است نه عقليات. با این همهٔ صدای کوس عقل گرائی‌شان گوش جهان را کر کرده است. براستی کر کرده است و گرنه برای همگان روشن می‌شد که آنان غیر از پرداختن به ذهنیات کاری ندارند.

در میان جهانیان هوش و گوش غربیان باز شد و فهمیدند این فلسفه که مال خودشان بود، غیر از ذهنیات چیزی نیست و آن را کنار گذاشتند.

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

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

-؟

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

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

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

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

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

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

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

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

و صدھا مسئله اصولی درجه اول و درجه دوم و نیز مسائل فرعی درجه اول، باطل و تخیلی غیر علمی و غیر عقلی که متون ارسطوئیات را پر کرده است.

خيال پردازترین افراد، خود را مالک عقل و تعقل می‌دانند و اين اعجوبه از عجیب‌ترین عجایب جهان، عجیب تراست.

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

۲- علامه طباطبائی<sup>(۵)</sup> می فرماید:

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

این فرمایش هم درست است. اما:

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

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

۳- علامه طباطبائی<sup>(۵)</sup> می فرماید:

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

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

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

۴- علامه طباطبائی<sup>(۵)</sup> می فرماید:

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

## توضیح:

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

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

مثال: در اصول دین مسلم شده که خدا تک و اُحد است، اکنون خبر واحد آمده و می‌گوید (نعمود بالله) خدا دوتاست، باید برهان را به شرح زیر تنظیم کنیم:  
این خبر واحد مخالف اصول مسلم دین است.  
و هر مخالف اصل مسلم دین مردود است.

پس این خبر واحد مردود است (گرچه نص هم باشد).  
اگر برهان را به صورت زیر تنظیم کنیم باطل است:  
این خبر واحد می‌گوید که (نعمود بالله) خدا دوتاست.  
و هر خبر واحد حجت است.

پس این خبر و پیامش حجت است.

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

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

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

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

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

۵- علامه طباطبائی<sup>(۵)</sup> درباره ظواهر قرآن و حدیث‌های مستفیض، می‌فرماید: کسی که در مباحثات عمیقه عقلیه توان کافی (ثبتت) ندارد باید به ظواهر قرآن و ظواهر اخبار مستفیضه بچسبد و علم بر حقائق آنها را به خداوند متعال واگذار و این راه احتیاط است.

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

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

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

۶- مرحوم طباطبائی<sup>(۶)</sup> می‌فرماید:

آن که توان کافی و ثبت در مباحث عمیقه عقلیه ندارند باید از ورود در ابحاث عمیقه علمیه اثباتاً و نفیاً پرهیز کنند تا به ضلالت و تعرض به هلاکت دائم، سقوط نکنند.

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

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

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

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

تنها جمله‌ای که او در این باره دارد در صفحه ۱۰۱ است که می‌فرماید:  
 «مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى».

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

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

رابعاً: برفرض که مجلسی <sup>(۵)</sup> اصل و اساس قول به مجرد (غیر از خدا) را نفی و رد کرده است، آیا همان طور که علامه طباطبائی <sup>(۶)</sup> می‌فرماید همه ویژگی‌های تجرد را به انوار پیامبر و ائمه علیهم السلام نسبت داده است؟

علامه مجلسی در آغاز این سخن‌ش می‌گوید:  
 «فاعلم أن أكثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبي و الأئمة علیهم السلام».

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

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

سپس این وجه دیگرا شرح می‌دهد و می‌گوید:

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

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

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

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

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

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

۱- قدیم به معنی فلسفی که شرحش گذشت.

می‌گوید:

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

توجه فرمائید: چندین «اگر» آورده است: اگر آن را قدیم نداند، اگر ممکنات و مخلوقات را ناشی شده از آن نداند، اگر آن را در خلق اشیاء دخیل نداند. این اگرها همگی سلب ویژگی‌های مجرد، است. و برای آن کس که در نظر مجلسی است تنها دل لفظ می‌ماند که آن شیع را «مجرد» بنامد و «عقل» بنامد.

مرادش این است که دعواهای برسر لفظ نداریم.

مجلسی با این اگرها، اصول فلسفه ارسطوئی را نفی کرده است: چیزی از وجود خداوند صادر نشده. زیرا هیچ چیزی قدیم نیست. پس: همه چیز پدیده است و آن پدیده اولیه کائنات، با امر «کن فیکون» ایجاد شده نه صادر.

حتی اگرفرض کنیم که نور پیامبر ﷺ بر همه مخلوقات تقدم دارد باز پدیده است نه صادر، «ایجاد شده» است نه صادر.

این که ارسطوئیان می‌گویند صادر اول از خدا صادر شده و همه کائنات نیز از صادر اول صادر شده است، مموهات است.

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

.....

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

«و الا بتلاء بالمناقضة في النظر و اعتبار في ذلك بما أبْتلى المؤلف»

مجلسی به کدام تناقض دچار شده است تا عبرت دیگران باشد؟  
وسیله: ارسطوئیان عقل اول و حتی عقول عشره را (موجودات با عقل و اراده - در حالی که خدایشان فاقد اراده است - دانسته و وسیله آفرینش وجود همه موجودات، می‌دانند).

اما مجلسی ارواح پیامبر ﷺ و آل ﷺ را وسیله نیل به توفیقات، می‌داند؛ موقیت در علم موقیت در تقوی، موقیت در ایمان و کمالات انسانی. یعنی همان که در دعای توسل می‌گوئیم «و توسلنا بک إلى الله...». این کجا و آن کجا؟ همان طور که در پاراگراف آخر صفحه ۱۰۳ بیان کرده و ارسطوئیان را از بهره‌مندی از این فیض توسل، محروم دانسته است.

**پرسش:** خیلی از ارسطوئیان بل همه صدرویان ما دعای توسل نیزمی خوانند.  
**پاسخ:** درست است آنان نیز اهل بیت ﷺ را وسیله قرار می‌دهند، می‌گویند: عقول عشره به جای خود، این یکی هم علاوه بر آن.

**پرسش:** پس چرا مجلسی (۴) می‌گوید: چون اینان اهل توسل نیستند امور برایشان مُلتبس و مشتبه می‌شود؟

**پاسخ:** هر توسل قبول نمی‌شود، پیرو ارسطو باید به ارسطو متول شود نه به اهل بیت ﷺ.

در مثل مناقشه نیست: گویند در آن زمان که اکثر مردم ایران سُنّی بودند، یک سنّی بنام جان علی می‌رود پیش استاد مهرساز و می‌گوید: مهری برای من بساز در قالب یک شعر:

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

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

## شرح کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد (بخش چهارم)

حجت الاسلام والمسلمین سید قاسم علی احمدی

چکیده:

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

کلید واژگان: وجود، عدم، زمان، حدوث، قدم.

\*\*\*

## تبیهه اول: معنای حرکت و سکون و زمان در اصطلاح فلسفی:

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

موجودات عالم بر چند قسم‌اند:

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

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

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

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

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

محفوی نمایند که: اگر «حرکت» به قول فلاسفه و از جمله ملاصدرا خروج از قوّت به فعل باشد به طور مطلق، و «زمان» مقدار حرکت باشد به طور مطلق، لازمه آن این است که: هر خروج از قوّت به فعلی سازنده زمان باشد که هست. و مثلاً یک دانه زردآلو که کشت می‌شود و مراحل سیر از قوّت‌ها را به فعلیّت‌ها طی می‌کند، با توجه به اینکه هر فعلیّتی قوّت برای فعلیّت بعدی است و بدین طریق میلیون‌ها قوّت را فعلیّت می‌کند تا به حدّ باروری برسد، زمانی را به وجود می‌آورد مطابق با حرکتی که در مراحل قوّت‌ها به فعلیّت‌ها داشته است، نهایت این زمان‌ها در داخل جهان طبیعت است و مقیاس آنها نیز حرکت کلّ و زمان کلّ است که ناشی از طلوع و غروب آفتاب است. زمان از لحاظ ماهیّت مقدار حرکت است. زمان معمول و مورد استناد مقدار حاصل از حرکت فلك اعلی است و مقدار همه حرکات دیگر هم زمان است.

باری، عقاید گوناگون درباره زمان از این قرار است:

۱- زمان امری موہوم است و وجود واقعی ندارد.<sup>(۱)</sup>

۲- زمان مرکب از آنات متولی است و «آن»، حدّ فاصل بین گذشته و آینده است.

۳- زمان جوهری است جسمانی و نفس فلك اقصی است.

۴- زمان مقدار حرکت مطلق است.

۵- زمان حرکت فلك اقصی است.

۶- ابوالبرکات گوید: زمان مقدار وجود است. ملاصدرا زمان را امری وجودی و حتی نوعی از وجود می‌داند و مقدار حرکت. (البته زمانِ معمولِ عام، مقدار و حرکت فلك الافلاک و در فرض هیأت جدید، مقدار حرکت زمین است به دور خود یا به دور خورشید)، وی غایت زمان و حرکات را وجود می‌داند. وی می‌گوید: زمان از لوازم حرکت است و حرکت از لوازم طبیعت سیّال و طبیعت قائم به ماده و جسم است. وجود و فیض حق از طریق طبیعت به اجسام می‌رسد. پس حرکت هم معلول فیض حق است، و زمان هم از لوازم آن می‌باشد.<sup>(۲)</sup>

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

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

و الحاصل، أنَّ الَّذِي عَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْفَلَاسِفَةِ أَنَّ «الْحَرْكَةَ» مَعْنَى وَجُودِي وَعَبْرُوا عَنْهَا: بِأَنَّهَا استبدال حالتَ قَارَّةٍ فِي الْمَحَلِّ بِأُخْرَى يَسِيرًا يَسِيرًا، لَا دَفْعَةً وَاحِدَةً، وَأَنَّهَا قَدْ تَكُونُ فِي الْمَكَانِ؛ كَالْحَرْكَةِ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ، وَفِي الْكِيفِ: كَالْتَسْوِدِ وَالتَّبَيِّضِ، وَفِي الْكَمِ: كَالنُّمُوِّ أَوِ الدَّبُولِ، وَالتَّكَاثِفِ، وَالتَّخَلُّخِ وَنَحْوِ ذَلِكِ. وَأَمَّا «السَّكُون»: فَعِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْحَرْكَةِ، فِيمَا مِنْ شَأنِهِ أَنْ يَكُونَ قَابِلًا لِلْحَرْكَةِ، حَتَّى أَنَّ مَا لَا يَكُونَ قَابِلًا لِلْحَرْكَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَتَحْرِكًا كَإِلَهٍ تَعَالَى؛ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ سَاكِنًا، وَقَدْ أَشْكَلَ عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ وَلَيْسَ هَذَا مَجَالٌ طَرِحَهُ.

وَقَدْ عَرَّفَ الْأَمْدِيُّ الْحَرْكَةَ وَالسَّكُونَ فَقَالَ: أَمَا «الْحَرْكَةَ» فَعِبَارَةٌ عَنْ كَمَالِ الْفَعْلِ لِمَا هُوَ بِالْقُوَّةِ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ بِالْقُوَّةِ؛ لَا مِنْ كُلِّ وِجْهٍ؛ وَذَلِكَ كَمَا فِي الْإِنْتِقَالِ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَالْإِسْتِحْالَةِ مِنْ كِيفِيَّةِ إِلَى كِيفِيَّةِ. وَأَمَّا «السَّكُون»: فَعِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْحَرْكَةِ فِيمَا مِنْ شَأنِهِ أَنْ تَكُونَ فِيهِ تِلْكَ الْحَرْكَةِ.<sup>(١)</sup>

وَقِيلَ: كُلُّ مَا لَهُ جِهَتَ قُوَّةٍ وَفُلُّ، فَلِهِ مِنْ حِيثِ كُونِهِ بِالْقُوَّةِ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الْفَعْلِ بِغَيْرِهِ، وَإِلَّا لَمْ تَكُنْ الْقُوَّةُ قُوَّةً. وَهَذَا الْخُرُوجُ إِمَّا بِالْتَّدْرِيجِ، أَوْ دَفْعَةً، وَالْأَوَّلُ مَعْنَى الْحَرْكَةِ. وَيَقَابِلُهُ السَّكُونُ تِقَابِلَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ. ثُمَّ الْحَرْكَةُ لِكُونِهَا صَفَةٌ لَا بَدِّ لَهَا مِنْ قَبْلِ، وَلِكُونِهَا حَادِثَةً، بَلْ حَدُوثًا، لَا بَدِّ لَهَا مِنْ فَاعِلٍ...<sup>(٢)</sup>

قِيلَ: فِي بَحْثِ اطْلَاقِ اسْمِ النُّورِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً: «إِنَّ هَذِهِ الْأَنُورَ لَوْ كَانَ أَزْلِيَّةً لَكَانَتْ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَتَحْرِكَةً أَوْ سَاكِنَةً، لَا جَائزٌ أَنْ تَكُونَ مَتَحْرِكَةً لِأَنَّ الْحَرْكَةَ مَعْنَاهَا الْإِنْتِقَالُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ فَالْحَرْكَةُ مُسْبَوَّقَةٌ بِالْحُصُولِ فِي الْمَكَانِ الْأَوَّلِ. وَالْأَزْلِيُّ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مُسْبَوِّقًا بِالْغَيْرِ فَالْحَرْكَةُ الْأَزْلِيَّةُ مَحَالٌ. وَلَا جَائزٌ أَنْ تَكُونَ سَاكِنَةً لِأَنَّ السَّكُونَ لَوْ كَانَ أَزْلِيًّا لِكَانَ مَمْتَنِعًا لِلزوْالِ لِكَنَّ السَّكُونَ جَائزًا لِلزوْالِ، لِأَنَّ نَرِيَ الْأَنُورَ تَنْتَقِلُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ فَدِلْ ذَلِكَ عَلَى حَدُوثِ الْأَنُورِ».<sup>(٣)</sup>

أَقُولُ: إِنَّ الزَّمَانَ أَمْرًا اِنْتَزَاعِيَّ يَنْتَزِعُ عِنْدَ وُجُودِ الْمَخْلُوقِ مِنْ بِقَائِهِ فَلَا وقتٌ وَلَا زَمَانٌ حَتَّى يَقَالُ: لَمْ خُلُقَ الْعَالَمُ وَالْأَثْرُ فِي وقتٍ دونَ وقتٍ. وَبِبَيَانِ آخِرٍ: أَنَّ الزَّمَانَ دَاهِرٌ فِيمَا سُوِّيَ اللَّهُ تَعَالَى وَيَتَحَقَّقُ مَعَ الْخُلُقِ وَيَنْتَزِعُ مِنْ دَوَامِهِ، فَمَا سُوِّيَ اللَّهُ مُسْبَوِّقٌ بِالْعَدَمِ وَلَهُ ابْتِدَاءٌ لَا أَنَّهُ زَمَانٌ حَتَّى يَتَوَهَّمُ مَا تَوَهَّمُ، وَبِذَلِكَ ظَهَرَ عَدَمُ وُجُودِ زَمَانٍ حَقِيقِيٍّ وَلَا مُوهُومٍ بَيْنَهُ تَعَالَى وَبَيْنَ خَلْقِهِ، كَمَا وَرَدَ فِي خُطْبَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِلشِّاعِرِ: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحْدَهُ لَا شَيْءَ مَعْهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ اِبْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَاءِهَا بِلَا وَقْتٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حِينٍ وَلَا زَمَانٌ عُدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالُ وَالْأَوْقَاتُ وَرَأَتِ السُّنُونَ وَالسَّاعَاتُ فَلَا شَيْءٌ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».<sup>(٤)</sup>

١- المبين للأمدی / ٩٥.

٢- نهج البلاغة (الصحيحي صالح) / ٢٧٦.

## سؤال: آیا می‌شود چیزی را در «لا زمان» خلق کرد؟

جواب این است که: زمان با اشیاء خلق می‌شود، و مانند مایع بودن آب و شیرینی عسل که با آب و عسل است نه اینکه مایع بودن و شیرینی قبیل از آب و عسل باشد. وقتی آب و عسل خلق می‌شود مایع بودن و شیرینی با او خلق می‌شود؛ زیرا مایع بودن و شیرینی صفت برای آب و عسل است. البته چون ما مایع بودن آب را می‌بینیم و می‌توانیم آن را بفهمیم، به آن اعتراف می‌کنیم. ولی چون «لا زمانی» بودن خداوند را نمی‌بینیم نمی‌توانیم بفهمیم، لذا باید با عقل برآن استدلال کنیم. حقیقت ذات خداوند «لا یوصف بزمان... بل هو خالق الزمان و المكان». خداوند متعال عالم را که خلق می‌کند، حقیقت عدد و مقدار و زمان خلق می‌شود. زمان صفت عالم است که متجرّزی و مخلوق و حادث است. ولی چون بشر عینک زمانی و مکانی بر چشمش زده، همه چیز را در زمان می‌بیند و لا زمانی را زمانی می‌بیند. لذا هر موجودی را شما تصوّر کنی، در اجزاء و زمان است، و بشر به خودی خود در قدم اول موجود بلا اجزاء را مساوی با معدهم می‌داند، انبیاء و اوصیاء لایللا بشر را متوجه این حقیقت نموده‌اند که موجودی غیر متجرّزی و غیر مقداری که فراتر از زمان و مکان و عدد و تصوّر و توهم است عالم را خلق نموده است. و می‌گویند: عالم نبود و بود شد، یا عالم خودش، خودش را خلق کرده و یا عدم او را خلق کرده و یا موجودی غیر مقداری و غیر متجرّزی او را آفریده، و بشر با تعالیم انبیاء و اوصیاء می‌فهمد که یک حقیقتی موجود و غیر متجرّزی و مقداری وجود دارد، و او خالق عالم (یعنی جمیع ما سوی الله حتی زمان) است. و بعد عقل آن را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد. و اگر آنها بشر را به این حقیقت آشنا نکنند، بشرطی خدایان ساختگی و خدای تثلیث و خدای ابن عربی می‌رود. و یا به قول آن فیلسوف: «اگر وحدت وجود قائل نشویم پس خدا را باید در کنج عالم قرار دهیم». او گمان کرده اگر خدا را در کنج عالم مکان ندهیم پس باید در همه جای عالم او را مکان و جا بدھیم. و یا به قول صاحب نهایة الحکمة: «إنْ حقيقة الوجود الاصلية التي لا أصيل دونها و هي عين الأعيان و حاقّ الواقع واجبة الوجود لذاتها» که همه چیز را داخل خدا دانسته و هیچ چیز را خارج از ذات خدا نمی‌داند. یا می‌گویند: «بسیط الحقيقة كلّ الأشياء ليس بشيء منها» بسیط در فلسفه به معنای بسط الوجود است (که در نتیجه همان جزء و کلّ و زیاده و نقصان بر می‌دارد) و اگر قیودش را برداشتی بدون قیود کلّ الأشياء است

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

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

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

## تبیه دوم: مشترک لفظی یا معنوی

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

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

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

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

۲- مقصود از عدم سنتیت و بینویس بین خدا و خلقش این است که: تمامی مخلوقات إلهی، حقیقی قابل زیادت و نقصان و عددی و مقداری و متغیری و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند، ولی ذات احادیث بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی می‌باشد و فراتر از زمان و مکان است. پس محل است که بین او و مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عینیت. رابطه تشکیکی تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی و حقیقتی واحد و مشترک باشند و درشدت و ضعف و ... اختلاف داشته باشند مثل خط، نور و ...

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

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

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

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

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

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

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

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

باری، از نصوص قرآن و احادیث شریفه هرگز استفاده نمی‌شود که خداوند «وجود» است، یا مصدق مفهومی است که بر امری که در حقیقت وجود با هم مشارکت دارد، اطلاق شود. از «الله تعالیٰ» و «خدا» همان ذات شیء بخلاف الاشیاء، خالق العالم و غیر المتتجزی که کنه و حقیقت آن منزه از ادراک است، استفاده می‌شود.

تحقیق بحث این است که: بشر ابتداء از «شیء» و «موجود» به موجود و شیء ذی اجزاء منتقل می‌شود؛ و شیء بدون اجزاء نزد بشر محال می‌باشد، ولذا ابتداء، انبیاء و اوصیاء ﷺ با براهین عقلی بشر را متوجه یک شیء و موجود بدون اجزاء و بدون مقدار کرده‌اند و بیان نمودند که چون یک حقیقتی، اجزاء و مقدار و عدد ندارد و حسّ نمی‌شود، پس او خداوند است،<sup>(۱)</sup> و گرنه ما همیشه موجود را در تحقق اجزاء و مقدار می‌دانستیم. از امیرالمؤمنین علیہ السلام نقل شده که فرمودند: «کان بلا کینونة، کان بلا کیف کان لم یزل بلا کم و لا کیف»<sup>(۲)</sup> یعنی خداوند «بود» بدون بودن که بشر کلمه بودن را برابر او وضع کرده است که همان بودن در مورد متتجزی و مقداری است. و حضرت توضیح داده‌اند که مقصود از کینونت ندارد این است که کیفیت نداشته باشد و بدون تجزی و اجزاء

۱- چنان که در براهین خداشناسی بیان شده که: عالم - که دارای اجزاء است - یا از لی است و یا حادث است، صورت اول محال است؛ لاستحاله از لیتۀ المادة والأجزاء والمقدار... در صورت دوم می‌گوییم: یا خودش خودش را ایجاد کرد، - که آن هم محال است - ، یا غیر، او را ایجاد نمود. در صورت دوم، یا آن غیر هم خودش دارای اجزاء و مقدار... است که آن هم محال است، و یا آن غیر، دارای اجزاء و مقدار نیست که «شیء بخلاف الاشیاء» ثابت می‌شود که همان «لا تعطیل ولا تشیبیه» ثابت می‌شود یعنی نمی‌توانی بگوئی خدا نیست؛ و گرنه این عالم و... از کجا پیدا شده است؟ و نمی‌توانی هم بگوئی متتجزی و مقداری و امتدادی است، چنان که واضح شد.

۲- بحار الانوار ۳/۳۳۶.

باشد.<sup>(۱)</sup> نه اینکه وجود ندارد، پس خداوند هست، اما کم و کیف ندارد. پس با این توضیح نمی‌خواهیم بگوییم که «موجود» و «تحقیق» بین خداوند و مخلوقات مشترک لفظی است؛ زیرا در مشترک لفظی بین دو معنا تباین است و هیچ مناسبی ندارند مثل لفظ «عین» که به معنای «چشم» و «چشممه» و «طلاء» و... است. در «الله موجود» و «الإنسان موجود» این دو «موجود» تباین تمام ندارند؛ زیرا در اصل ثبوت و بودن مشترک هستند. اما در خداوند، «بودنی» که تحقق الاجزاء است، نیست. پس مشترک لفظی نیست. و می‌شود هم گفت: مشترک معنوی مصطلح هم نیست؛ زیرا آن در جایی است که آن دو معنا تباینی هم نداشته باشند، در حالیکه در اینجا از یک جهت تباین دارند، چنان که واضح است. هم چنین درباره «علم» می‌گوییم: که بین علم من و علم زید مشترک معنوی است که در هر دو صور ذهنیه است؛ چون بین من و زید تشابه کامل در مفهوم و مصدق هست. اما بین من و خداوند چنین نیست. از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «فکان إِذ لا كَانَ»<sup>(۲)</sup> یعنی بود، اما بودنش به نحو بودن هایی که درباره اشیاء می‌گوییم نیست. و نیز فرمودند: «و لَا تمثُّل فتكون موجوداً»<sup>(۳)</sup> کلمه موجود اولاً و بالذات برای چیزی وضع شده که تمثیل داشته باشد و نبود و بود شد و پیدا شده است، خداوند متعال ذاتی است که قابل وصول و وجود و شهود و تحقق بعد از عدم نیست. و چیزهایی که ما موجودش می‌دانیم دو جهت در او هست:

### الف) تحقق و ثبوت.

ب) تمثیل و تجزی. خداوند متعال آن جهت اول (یعنی تحقق و ثبوت) را دارد، اما تحقق تمثیلی و متجزی برای او نیست و منزه از آن است. پس «وجود» در این حدیث به معنای خاصی است که مربوط به مخلوقات است که قابل تصور و تحقق و انعدام و تمثیل و ذی

۱- فلاسفه که می‌گویند: خداوند متجزی نیست یعنی جزء عدمی ندارد. نه اینکه اجزاء ندارد، چگونه مقصودشان نفی اجزاء خارجیه باشد با اینکه خدا راعین اشیاء می‌دانند؟ و ارجاع عینیت به «وجود» و «غیریت» به ماهیت فسادش واضح تراز بیان است. مقصود از جزء عدمی مثل اینکه می‌گوییم: این «سنگ» جزء عدمی دارد؛ چون آن «میوه» نیست، «میوه» از اجزای عدمی «سنگ» است. اما خداوند آن اجزاء عدمی را ندارد. فلاسفه گویند: این نوع از ترکیب که در خدا نیست غیر از آن اقسام ترکیب است، و ملاهادی سیزواری گوید: خداوند شر التراکیب را ندارد که همان ترکیب از وجود و عدم است.

۲- بحار الانوار ۲۹۸ / ۳ .

۳- بحار الانوار ۲۶۳ / ۹۸ .

اجزاء است و خداوند از همه اینها منزه است. از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «الحمد لله الذي كان قبل أن يكون كان...»<sup>(۱)</sup> قبل از اینکه معنای بودن تحقق پیدا کند او بود؛ چون این بودن‌ها و تحقق‌ها در تمامی ما سوی الله در مقابل نبودن‌هایی است که آن دو (یعنی بودن و نبودن) نظر به ذاتش ممکن است و می‌شود باشد و می‌شود نباشد. تحقق و تکون در اینجا همان قبول وجود به معنای خاص مربوط به خلق است که ملکه برای ذات امتدادی و مقداری است و به خداوند متعال نسبت داده نمی‌شود، چنان که «موجود» به معنای خاص مربوط به مخلوقات، هرگز محمول واقع نمی‌شود مگر برای موجودات که ذاتاً وجود و عدم برای شان متساوی است. و نیز از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند: «اللهم إِنَّكَ كُنْتَ قَبْلَ الْأَزْمَانِ، وَ قَبْلَ الْكُوْنِ وَ الْكِيْنَوَةِ وَ الْكَائِنِ»<sup>(۲)</sup> خدایا تو بودی و تحقق داشتی قبل از زمان و قبل از بودن و کائن. و آنچه بشر از معنای کائن می‌شناخته که همان موجودیت در اجزاء و ارادات است، و خداوند قبل از اینها است.

فلسفه هم می‌گویند: خداوند زمان ندارد<sup>(۳)</sup> و قبل از زمان و مخلوق است به تقدم رتبی<sup>(۴)</sup>، و معنای تقدم رتبی یعنی دو چیزی که انفکاک از هم ندارند و اما بینشان تقدم و تأخیر رتبی وجود دارد، مثل آب و مایع بودن که مایع بودن متأخر از آب است و آب از مایع بودن تقدم رتبی دارد، اما انفکاک زمانی بین آن دو وجود ندارد، تا آب باشد مایع بودن هست و تا مایع بودن وجود داشته باشد، آب هست، مثل جوهر و عرض که عرض

۱- بحار الانوار ۲۹۸ / ۳

۲- بحار الانوار ۹۲ / ۳۵۷

۳- مخفی نماند این تعییر که «خداوند نیاز به زمان ندارد»، تعبیر مسامحی است، مثل اینکه می‌گوییم: «زید نیاز به مکان و زمان دارد» یعنی زید چیزی است و مکان و زمان چیزی دیگر و او در زمان و مکان محقق می‌شود. بای هر وقت بگوییم: «خداوند نیاز به زمان ندارد» یعنی ذاتی که در آن قبل و بعد وجود ندارد، نه اینکه زمان هست ولی نیازی به آن ندارد، چون ذات قدوس او فراتراز زمان و مکان است، و مقصود از اینکه «خدا الآن هست» یعنی او معدوم نیست و متعالی از زمان است.

۴- مخفی نماند تقدم رتبی که فلسفه می‌گویند و بین علت و معلول قائلند، باطل و نادرست است، چون معنای تقدم رتبی در فلسفه یعنی تلازم وجودی مثل: آب و مایع بودن، که آب جوهر است و مایع بودن عرض است و اینها انفکاک وجودی ندارند، اما تا جوهر آب نباشد، عرض مایع بودن نیست، لذا بینشان تقدم رتبی هست. اما اگر بگوییم: خداوند در رتبه خلق نیست؛ زیرا حقیقتی که فراتراز زمان و مکان و تصوّر و توهّم و تجزیه و ترکیب... است، در رتبه اعلیٰ و اشرف از حقیقتی است که زمانی و مکانی و متجرّی و مقداری... است، درست است، ولو از بحث ما خارج است؛ زیرا بحث در متلازم در وجود و تقدم رتبی بین علت و معلول است.

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

و فرمودند: «إن قيل (كان) فعلی تأویل أزلیة الوجود و إن قيل (لم يزل) فعلی تأویل نفی العدم» اگر می‌گوییم خداوند «بود» مقصود این نیست که یک زمان ازلی ممتدی وجود داشت که خدا بود و مخلوق نبود. بلکه به معنای ازلیت وجود (که همان زمان نداشتن است؛ زیرا زمان هم از اجزاء عالم و ابتدای وجود دارد و شیء زمان دار متتجزی است) است،<sup>(۱)</sup> پس اگر «کان و بودن» به معنای «کان و بودن» ای باشد که در مخلوقات استعمال می‌شود، متتجزی و مقداری خواهد بود. خداوند متعال «وجوده إثباته» و در آنجا عدم، ثبوتاً محال و غیر معقول است. و در مورد چیزی وجود و عدم معنا دارد که متتجزی و مقداری باشد که اگر اجزایش وجود داشت محقق می‌شود و اگر وجود نداشت، معدهم می‌باشد. و چون صحیح است فرض کردن سلب موجودیت از همه اشیاء - غیر حق تعالی - پس وجودشان به اثبات کردنشان نیست بلکه موجودیت شان به ایجاد غیرشان است؛ چون مخصوص می‌خواهند. و علامت ممکن الوجود بودن همین است که فرض تساوی وجود و عدم در مورد او صحیح است.

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

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

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

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

از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمودند: «یُحَقُّ وَ لَا يُمَثِّل»<sup>(۱)</sup> یعنی خداوند واقعاً تحقق و ثبوت وجود دارد و «شیء بحقيقة الشیئۃ» اما ذی اجزاء و مقدار و ... نیست. نه اینکه شیء حقیقی خداوند است و بقیه اشیاء موهوم و خیالات هستند و شیئیت ندارند چنان که فلاسفه معتقدند.<sup>(۲)</sup> روایت می‌فرماید: خداوند را موهوم ندانید نه اینکه بفرماید: عالم موهوم است.

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

۱- بحار الانوار / ۳ / ۲۹۷ .

۲- ابن عربی و ملاصدرا تصریح به این سخن نموده‌اند. در فصوص الحکم / ۲۴ آمده: «فَكُلَّ ما تدرِّكَ فَهُوَ وَجُودٌ الْحَقُّ فِي أَعْيَانِ الْمُمْكِنَاتِ... فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وَجُودٌ حَقِيقِيٌّ وَ هَذَا مَعْنَى الْخَيَالِ». و در اسفار ۲۹۴ / ۲ می‌نویسد: «فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وَجُودٌ حَقِيقِيٌّ...» و در ۳۰۱ / ۲ آمده: «رَجَعَتْ عَلَيْهِ الْمُسَمَّتِي... إِلَى تَطْوِرِ بَطْرُورٍ وَ تَحْيِيَةِ بَحِيرَةٍ...» ۳- از امیر المؤمنین علیهم السلام نقل شده که فرمودند: «کان عَزٌّ وَ جَلٌ الْمُوْجُودُ بِنَفْسِهِ لَا بِأَدَاتِهِ» (بحار الانوار / ۲۷۷ / ۲۷۷) که در مقابل موجود بنفسه، موجود به ارادات واقع شده مانند وجود این کتاب که به ارادتش (یعنی به ورق و جلد) است وجود این خانه که به آجر و آهک و ماسه است.

تذکر: موجود بغیره که می‌گوییم: یعنی خداوند عالم را ایجاد و احداث لا من شیء نموده است. اما مقصود فلاسفه از موجود بغیره یعنی مثل مایع بودن آب که قائم به آب است و دیوار ساختمان موجود به این ساختمان است، و این همان جزء و کل است. عالم نسبت به خداوند وجود ربطی دارد یعنی لیس بخارج عن الله تعالی والا این مقدار از خداوند کم می‌شود. فلاحظ نهایة الحکمة: ۲۴۱: إِنَّ الْمُوْجُودَ الرَّابِطَ... هُوَ الْمُوْجُودُ فِي غَيْرِهِ... بَمَعْنَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ».

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

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

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

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

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

به عبارت دیگر: لب واقع معنای مشترک معنوی این است که: مادر خارج یک وجود بی نهایت و یک حقیقت لاپتاھی مشترک داریم که همه اشیاء حصه‌های آن هستند.

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

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

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

باری، فلاسفه «وجود» را واحد شخصی می‌دانند و غیر را برایش محال می‌دانند و می‌گویند: وجود آن خمیر مایه بی نهایت است که دو تا نمی‌توانیم داشته باشیم. و بقیه راماهیّات و تعیینات آن می‌دانند و هرگز به آنها «وجود» اطلاق نمی‌کنند. مثل موج و دریا که دریا به منزله «وجود» و امواج آن به منزله «تعیینات و تخیلات» آن هستند. «کل ما فی الکون وهم او خیالُ<sup>\*</sup> او عکوس فی المرايا او ظلال» و تصریح به وحدت شخصیه «وجود» می‌کنند که در نظر جمیع فقهاء شیعه این عقیده مردود و مطرود و ... است.

نکته سوم؛ بعضی از قائلین به اشتراک لفظی (که فلسفه و عرفای باشند و لو در ظاهر تصریح به اشتراک لفظی نمی‌کنند ولی در واقع و حقیقت) وجود را مشترک لفظی می‌دانند و مقصودشان این است که وجود آن حقیقت خمیر مجسمه سازی بی‌نهایت است، وجود موجودی جز خدا نداریم و اطلاق وجود بر غیر آن حقیقت، تخیل و توهّم بیش نیست و در لفظ وجود مشترک هستند.

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

در حالیکه مشترک لفظی واقعاً حقائقی دارد، مثل: شیرآب و شیرگاو و شیر درند... با اینکه عرفای فلسفه - پیروان به اصطلاح حکمت متعالیه! - «وجود» در ماسوی الله را تخيّل می‌دانند. و می‌گویند: «کل ما فی الكون وهم أو خیال» و «کل ما ندر که فهو وجود الحقّ فی أعيان الممکنات فالعالَم متوجهٌ ما له وجود حقيقی»

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

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

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

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

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

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

الحكمة» که می‌گوید: کلمه «موجود» بین ما و خدا مشترک است، فقط تعدد مصاداق دارد و شما خلط بین تعدد مصاداق و تعدد مفهوم کردید (و گمان کردید که مفهوم آن هم متعدد است)، وارد نیست.

وجوابش با توجه به آنچه که در مفهوم «وجود» بیان کردیم، واضح است؛ زیرا تعدد مصاداق در جایی است که مثلاً مفهوم «علم» به یک معنا بر مصادیق مختلف حمل شود و گفته شود: «زید عالم است» و «عمرو عالم است» و «بکر عالم است» این تعدد مصاداق است. اما وقتی از اطلاق مفهوم «علم» را برخداوند اطلاق کنیم، کفر و غلط و محال است. باری، در اطلاق «علم» - به این معنا - بر زید و عمرو و بکر، تعدد مصاداق و وحدت مفهوم است، اما در خدای متعال علاوه بر تعدد مصاداق، تغایر مفهومی نیز وجود دارد. مفهوم «وحدة و واحد» بر این کتاب و بر آن دفتر و بر آن سنگ به معنای «اجزاء مجتممه» است، و در مفهومش این معنا خواهد بود. اگر «واحد و وحدت» را به این معنا برخداوند اطلاق کنیم، کفر و باطل است.

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

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ لِابْنِهِ، أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاءً يَتَأْلُنُ عَلَيْهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: فَهَلْ كُلُّهُمُ الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيِّنُ (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) ...<sup>(۱)</sup>

## بررسی نقش عباسیان

### در نهادینه سازی انحراف اعتقادی و فرهنگی در جهان اسلام

دکتر سید علی آیت الله

چکیده:

هدف این نوشتار پاسخ به این پرسش است که پس از ایجاد نخستین انحراف، چگونه و در کدام دوره از تاریخ در امت اسلام انحراف اعتقادی نهادینه و تثبیت شده است؟ در این مقاله، آشکار شده است که پیدایش فقههای اهل سنت در قرن سوم و جریان‌های فرهنگی نظری نهضت ترجمه، محصول تلاش «سیاسی» عباسیان و میراث نظری آنان بوده است. این مقاله، انحرافی که در آغاز بنی عباس به آن دچار شدند را مصدقی از حدیث مطرح شده در ذیل آیه ۱۷ سوره فصلت می‌داند؛ از امام صادق ع نقل شده که فرمودند: ثمود گروهی از شیعیان هستند. خداوند می‌فرماید: «وَأَمَّا ثُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَأَسْتَحْبُوا الْعَيْنَ عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتُهُمْ صَاعِقَةُ العَذَابِ» (این گروه، کوری عمدى را بر هدایتی که دریافت داشته‌اند، ترجیح می‌دهند). و منظور از صاعقه عذاب، شمشیر حضرت مهدی ع می‌باشد. (تأویل الآیات ۸۰۴ / ۲)

کلید واژگان: تشیع، عباسیان، چرخش مذهبی، منصور دوانیقی، غاؤون.

\*\*\*

### مقدمه و طرح مسئله

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

دقیقت در حدیث «النَّاسُ يُأْمَرُ إِنَّهُمْ أَشَبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِمْ»<sup>(۱)</sup>؛ این نکته را آشکار می‌کند که

۱- ابن شعبه حرانی، تحف العقول / ۲۰۸

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

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

### نقش عباسیان و اهمیت دوران و عملکردشان

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

۱- ناس در اصطلاح روایات درون شیعی به عامه مسلمانان که امامت اهل بیت را پذیرفتند، اطلاق شده است. برای نمونه‌ها و شواهد متعدد در این باره نک: کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد/ ۹۰؛ قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی/ ۲۵۸؛ فخارین معد، ایمان ابی طالب/ ۸۲.

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

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

به بیان دیگر، تشیع با وجود داشتن تقدّم تاریخی، در مواجهه با مولود ناهمانگ خویش در فشار قرار گرفته است.

گزارش زیر نمونه‌ای از شتاب‌زدگی و خطرساز بودن ضعف اعتقادی در درون جامعه شیعه می‌باشد.

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

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

ابن عباس کسی را به نزد امام زین العابدین علیه السلام فرستاد و معنای این آیه<sup>(۱)</sup> را پرسید (یا ایها الذین آمنوا اصْرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا)؛ ای اهل ایمان در کار دین پایدار باشید و یکدیگر را به صبر سفارش کنید و از مرزها مراقب کنید.)

**فَغَضَبَ عَلَىٰ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام وَ قَالَ لِلسَّائِلِ وَدَدْتُ أَنَّ الذِّي أَمْرَكَ بَهْدَا وَاجْهَنَّمِ بِهِ.**

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

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

سپس فرمود (آما إِنَّ فِي صُلْبِهِ يَعْنِي ابْنَ عَبَّاسَ وَدِيْعَةَ ذُرِئَتْ لِنَارِ جَهَنَّمَ سَيُخْرِجُونَ أَقْوَاماً مِنْ دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًاً) هان که در صلب او - یعنی نسل ابن عباس - و دیعه‌ای نهاده شده است که وجود و کارشان گسترش آتش دوزخ است، که به زودی ظهر خواهند کرد، و به زودی گروه‌های را از دین، دسته دسته بیرون خواهند نمود و روی زمین با خون‌های جوانانی از آل محمد رنگین خواهد شد. جوانانی که زودرس و نابهنجام قیام خواهند کرد و به هدفشان نخواهند رسید. ولی افراد با ایمان مراقب بوده و صبر نموده و یکدیگر را به صبر سفارش کنند تا خدا حکم فرماید و او است بهترین حاکمان.<sup>(۲)</sup>

۱-آل عمران: ۲۰۰.

۲-نعمانی، ابن ابی زینب، الغيبة / ۱۹۹.

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

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

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

### آثار چرخش مذهبی و اعتقادی عباسیان

Abbasیان با یک دوگانگی اعتقادی روبرو بودند سابقه‌شان تشیع و تبلیغ نظریه امامت صاحب بیعت غدیر و پیروی از ابوهاشم فرزند محمد حنفیه بود ولی با این سیاست جدید، منافع‌شان را در خروج پیروان خود از منظومه تشیع می‌دیدند و لذا ابتدا ادعای وراثت مستقیم عباس از پیامبر ﷺ را مطرح کردند و سپس از دوره منصور عباسی به بعد در پذیرش شیخین برخلاف کیسانیه و پیروان ابوهاشم فرزند محمد حنفیه، مسیر انحرافی گروهی از طالبان عجول حاکمیت را دوباره مانند بخشی از زیدیه تجربه کردند.<sup>(۱)</sup>

گفتیم که این همان شرایط و وضعیتی است که امام سجاد علیهم السلام بیش از نیم قرن قبل از وقوعش با عبارت وَدِيْعَةُ ذُرِئْتِ لِتَّارٍ و با تعبیر خارج کردن مردم از دین به آن اشاره فرموده بود.<sup>(۲)</sup>

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

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

۲- نعمانی، ابن ابی زینب، الغيبة/۱۹۹.

بار لقب «امام» را برای ابراهیم ابن محمد بن علی ابن عبدالله ابن عباس<sup>(١)</sup> و سپس برای جانشینانش با تأکید بیشتری علناً به کار می‌بردند.<sup>(٢)</sup> آنان پس از کسب حاکمیت (در دوران منصور) به مرور از عقائد دوران دعوت دور شدند و با چرخش محتواهی و تغییری مهم، جدایی خویش از همه انواع تشیع را با به کار بردن لقب «امیرالمؤمنین» به جای لقب «امام»، نمایان ساختند.<sup>(٣)</sup>

نفی عنصروصایت بلافصل و انحصار لقب امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام ایشان رالحظه به لحظه از تشیع و ائمه شیعه بیگانه تر کرده است. این بزرگترین تغییر اعتقادی و چرخش مذهبی عباسیان در مسأله امامت بوده است. از این نقطه خاص تاریخی است که شاهد مواجهاتی خصمانه در عصر حضور ائمه تا سال ٢٦٠ هجری هستیم. قاضی نورالله شوشتري اين تغيير رو يك رد منصور را در اثر شدت گرفتن خشم او بر بنی حسن مى داند و اين گونه نقل مى كند:

(منصور) لاجرم در يكى از مجالس از روی خشم قسم ياد كرده و  
گفت: والله لارغم انفی و انوفهم و ارفع عليهم بنی تیم و عدى.  
يعنى بينی خود و بينی علویان را بر خاک خواهم مالید على رغم  
ایشان بنی تیم و بنی عدى را که عبارت از ابوبکر و عمر باشد، بر  
حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام تقديم خواهم نمود. پس در  
خطبه ذکر خلفا را مقدم شمرد.<sup>(٤)</sup>

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

١- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعہ/ ٤٨.

٢- نک: بیرونی، ابویحان، آثار الباقیة/ ١٧٤؛ بیرونی در تقسیم بندی حاکمیت‌ها، دولت عباسی را دولت امامان می‌نامد.

٣- طبری، تاریخ الطبری/ ٨. ١١١.

٤- شوشتري، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین/ ٥. ٧١.

مالک فقیه مدینه در جریان قیام نفس‌زکیه به طور تقریبی و پنهانی موضعی موافق قیام اتخاذ نمود و با اینکه مانند استادش با ایشان خروج نکرد، اما درب خانه را برخود بست.<sup>(۱)</sup> و بعداً با بیعت اجباری اهل مدینه با حاکم عباسی مخالفت کرد و آن را باطل شمرد. منصور چون با خبر می‌شود که حاکم مدینه مالک را شلاق زده است، حاکم را عزل می‌کند.<sup>(۲)</sup> منصور با تمجید ازوی و دادن عطايا و هزار دینار به مالک، با او رابطه‌ای صمیمانه برقرار می‌کند و می‌گوید:

در میان مردم فقیه‌تر از من و تو باقی نمانده، من که گرفتار  
مشغولیت خلافتم. پس برای مردم کتابی بنویس که از آن بپره  
گیرند...<sup>(۳)</sup>

شاید منصور اولین حاکمی است که پیشنهاد تدوین کتاب فقهی برای مذهب‌سازی رسمی در فقه را می‌دهد تا برای سراسر قلمرو حکمرانی عباسیان جهت قضاوت یک مجموعه با مختصاتی غیرشیعی، تدوین و فرآگیر شود. منصور به مالک سفارش می‌دهد که در کتاب ومذهبی که او لازم دارد از چند چیز اجتناب کند؛ از شدائند و سخت‌گیری‌های عبداللہ بن عمرو همچین از رخص عبد اللہ بن عباس و شواذ ابن مسعود.

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

۱- طبری، تاریخ الطبری ۱۱۱/۸.

۲- ابن قتبیه دینوری، الامامه والسياسة ۱۴۹/۲.

۳- ابن قتبیه دینوری، الامامه والسياسة ۱۵۰/۲؛ لم یبق فی الناس افقه منی و منک و قد شغلنی الخلافه وضع للناس كتاباً ینتفعون وتجنب رخص ابن عباس.

۴- ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون ۲۶۱/۱.

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

و قيل ان سبب المحنه هو ان مالك<sup>ا</sup> كان يقول بحرمة المتعة مع القول  
بان ابن عباس قد جازها و ابن عباس هو رأس اسرة الخلفاء العباسيين  
فضضب العباسيون على منعه و تحريم زواج المتعة و آذوه.<sup>(١)</sup>

این نمونه همان دوگانگی بود که منصور خود را در آن گرفتار می‌دید و سعی داشت با برنامه‌ها و اقداماتی از آن خارج شود. منصور با این که می‌دانست شیوه اصحاب حدیث و فقهای مدینه و امثال مالک ابن انس معادل تفکر بر جا مانده از سقیفه و پیروزش یافته و تأثیرپذیرفته از اندیشه عثمانیه است، اما با این وجود به مالک اعتماد و با اوی همکاری کرد، هرچند که در نزد منصور گزارشی از گزارشی مالک به بنی امية نیز وجود داشت. در حضور مالک از ساده‌زیستی حاکم اموی که به سوی اندلس متواری شده و برای خلافت عباسی رقیب و دشمن اصلی شمرده می‌شد، سخن به میان آمد، مالک گفت:  
ای کاش مدینه نیز به مانند او زینت می‌شد.<sup>(٢)</sup>

این جمله، جرم بزرگی در نزد عباسیان بود. اما منصور برای تغییر و چرخش مذهبی و خروج از دوگانگی و دوری از تشیع نیازمند مالک و امثال مالک بود و لذا با این که منصور به بخل و خست موسوم شده بود، اما عطایای هنگفتی را به مالک اختصاص داد و مالک نیز بر خلاف ابوحنیفه آن‌ها را مشروع دانسته و می‌پذیرفت.<sup>(٣)</sup> صحنه پردازی منصور برای خروج از دوگانگی در توصیف زیر نمایان است.

۱- ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی ۲/۲۰۵.

۲- علی احمد، عبد الحسین، موقف الخلفاء العباسيين من ائمه اهل السنة الاربعه/ ۱۷۲؛ لیت ان الله زین حرمبا بمثله.

۳- ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی ۲/۱۴۹.

مالک نقل می‌کند بر منصور وارد شدم. منصور از من پرسید: برترین مردم پس از بیامبر چه کسی است؟ من گفتم: ابا بکر و عمر. منصور گفت: درست گفتی و همین نظر امیر المؤمنین (خلیفه) است.<sup>(۱)</sup>

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

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

در منابع آمده است منصور اعتراض مصریان در خصوص تصدی قضاوت از جانب یکی از پیروان ابوحنیفه را پذیرفت و قاضی راعزل کرد.<sup>(۲)</sup> و یک قاضی مالکی را جایگزین اوی نمود.

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

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

۱- سیوطی، تاریخ خلفاء/ ۲۶۳؛ اخرج عن مالک ابن انس انه قال: دخلت على ابي جعفر منصور فقال من افضل الناس بعد رسول الله؟ قلت: ابا بكر و عمر. قال اصبت و ذلك رأى امير المؤمنين.

۲- مقریزی، الخطط ۲۶۲، ۲۶۱/۳.

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

۴- ابوالفرق اصفهانی، مقاتل الطالبین، ع ۲۴۵، ۲۳۵؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ۶/ ۲۵۸، ۲۶۰.

تشیع امثال سفیان ثوری را به عنوان «همراهی با مذهب اهل بلد» تلقی کرده و آن خروج برعباسیان و انکار خلیفه سوم را سهل شمرده است.<sup>(۱)</sup>

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

اما با همه این توصیف‌ها و با وجود این‌که همه این گروه‌ها در تقابل تمام عیار و تضاد سیاسی با منصور دوانقی و عباسیان در یک مصاف نظامی وارد شده بودند، اما چون این گروه‌ها در پروژه چرخش کلامی برای هدف منصور می‌توانستند خوارک فرهنگی و تکثیر و تنوع مطلوب عباسیان را ایجاد کنند، آن‌ها را با همه آسیب‌شان تحمل و حفظ می‌کند و از جرم‌شان عملاً صرف نظر کرده و به جذب و تکریم‌شان می‌پردازد.<sup>(۵)</sup>

منصور در ملاقاتی به عمربن عبید (رأس معترزله) می‌گوید:

به من خبر رسیده که نفس زکیه برای تو نامه‌ای فرستاده است؟

عمرو در جواب می‌گوید: کتابی مشابه کتاب او برایم آمده است.

منصور می‌پرسد: تو چه جوابی دادی؟ عمرو می‌گوید: تو می‌دانی

که در نظر و اعتقاد ما قیام هنگامی است که تو با ما مخالف باشی

۱- ذہبی، سیراعلام النبلاء /۱۰/۴۳۲.

۲- اسد حیدر، الامام الصادق /۱/۳۱۷.

۳- ابوالفرج اصفهانی، مقالات الطالبیین /۱۴۶.

۴- همان /۳۶۶.

۵- بغدادی، تاریخ بغداد /۱۲/۲۶۹.

در حالی که امروز این‌گونه نیست. منصور می‌گوید: با این حال سوگند یاد کن. عمرو بن عبید درخواست منصور را انجام می‌دهد و منصور می‌گوید: والله والله انت الصادق البر.<sup>(۱)</sup>

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

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

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

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

۱- اشعری، مقالات اسلامیین /۱۴۵.

۲- مقریزی، الخطوط /۳۶۱، ۳۶۲.

ابوحنیفه دعوت بود و حاضر شد. به طوری که پس از فوت وی هم اهل بغداد و هم منصور به بزرگداشت ابوحنیفه می‌پردازند و در دوره‌های بعدی اکثر اهالی بغداد به مذهب وی گرایش می‌یابند.<sup>(۱)</sup> «النَّاسُ بِأَمْرِ أَهْلِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِمْ»<sup>(۲)</sup>

### غاوون و ثمود پرده‌برداری از باطن انحراف

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

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

تمام سعی امام صادق علیه السلام این بود که شیعه نسبت به این پدیده مخرب آگاه شود و آفت و آسیبی متوجه تشیع اعتقادی نشود. در ذیل این آیه: «فَكُبِّكُبُوا فِيهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ»<sup>(۶)</sup> حضرت در حدیثی تغایر و تمایز بنی امية و عباسیان را به صراحت آشکار می‌کند:

«هُمْ بَنُو أَمَيَّةَ وَ الْغَاوُونَ هُمْ بَنُو فُلَانَ»<sup>(۷)</sup>

امام صادق علیه السلام در تعریف غاوون می‌فرماید:

غاوون، کسانی هستند که حق را شناختند ولی برخلافش عمل کردند.<sup>(۸)</sup>

۱- على احمد، عبدالحسين، موقف الخلفاء العباسيين من ائمه اهل السنّة الاربعه / ۱۲۲.

۲- ابن شعبه حراني، تحف العقول / ۲۰۸.

۳- مجلسى، بحار الانوار ۳۶/ ۳۵۵ و ۳۱۸/ ۴۱ و ۳۱۸/ ۵۲ و ۲۶۷/ ۵۲ .

۴- الفاطمي النجفي، عبدالامير، الاسرار ۳۱۱/ ۳ .

۵- نک تفاسیر روایی ذیل کریمه و الشُّرَاءِ يَتَّهِمُ الْغَاوُونَ؛ شعراء: ۲۲۴.

۶- شعراء: ۹۴.

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

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

در ذیل آیه کذب تثویه بطبقه‌ها از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: ثمود گروهی از شیعیان هستند. خداوند می‌فرماید: ﴿وَ أَمَّا ثُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَأَسْتَحْبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَاب﴾<sup>(۱)</sup> (این گروه، کوری عمدى را بر هدایتی که دریافت داشته‌اند، ترجیح دادند). و منظور از صاعقه عذاب، شمشیر حضرت مهدی عجل الله تعالیٰ فرجه الشریف می‌باشد.<sup>(۲)</sup> همین تقارن با جبهه حق و تمایز نسبت به امویان مسأله اولین رویکرد کلامی عباسیان را حل می‌کند و برای نشان دادن نوع تشیع ایشان کافی است. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۲۲۴ سوره شعراء: ﴿وَ الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾؛ گمراهان از شاعران پیروی می‌کنند، فرمود: درباره کسانی نازل شده که دین خدا را تغییر می‌دهند و با امر الهی مخالفت می‌کنند آیا شما دیده‌اید که شخصی فقط از شاعری تبعیت کند پس منظور همان کسانی هستند که با رأی و هوای خودشان رویکرد اعتقادی و دینی (مانند شعر) می‌سازند و می‌سرایند و مردم را به تبعیت از آن وامی دارند. امام آیه بعد را تاکید بر همین نکته می‌شمارد:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِمُونَ﴾ يعنی يُنَاطِرُونَ بِالْأَبَاطِيلِ وَ يُجَادِلُونَ بِالْحُجَّاجِ الْمُضْلَلِ وَ فِي كُلِّ مَذْهَبٍ يَذْهَبُونَ.

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

۱- فصلت: ۱۷

۲- بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن ۴ / ۷۸۳

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

امام صادق علیه السلام روح واصل کاری که منصور و سایر خلفاء عباسی انجام دادند، یعنی تغییر رویکرد کلامی که نتیجه آن بدعت در دین و عقاید بود را با بیانی مشابه باز هم ذیل کلیدوازه غاوون توصیف می‌کند؛

آنان گروهی‌اند که، بدون علم، به تعلم و تفکه پرداختند، پس گمراه شدند و دیگران را گمراه کردند.<sup>(۱)</sup>

نمونه این احادیث حتی در میان روایات علائم ظهرور امام مهدی علیه السلام نیز وجود دارد. گاهی با استفاده از مطلق واژه القوم، عباسیان را مورد اشاره قرارداده‌اند.<sup>(۲)</sup> و زوال منهج و رویکرد خاص عباسیان یا اصل حاکمیت‌شان از حوادث مطرح در آستانه قیام امام مهدی علیه السلام دانسته شده است.

### تأسیس بغداد زمینه‌سازی نهضت ترجمه

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

۱- بحرانی، البرهان في تفسير القرآن ۱۹۵/۴، همچنین در خصوص بدعت نک: مجلسی، بحار الانوار ۲/۲۹۸.

۲- مفید، ارشاد ۳۷۵/۲: إِذَا هُدِمَ حَائِطُ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ مِمَّا يَلِي دَارَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَعَنَدَ ذَلِكَ زَوَالُ مُلْكِ الْقُوَّمِ وَعِنْدَ زَوَالِهِ خُرُوجُ الْقَائِمِ.

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

۱- یعقوبی، تاریخ یعقوبی ۲۳۸ / ۲

۲- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد ۱ / ۲، ۲ / ۳.

۳- در مقابل در احادیث ائمه همواره به فضیلت و محوریت کوفه حتی در حکومت موعود نیز تأکید شده است.

نک: مفید، الإرشاد ۲ / ۳۸۰

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

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

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

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

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

۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدپروین گنابادی ۱۰۰/۲.

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

اولین کتاب ترجمه شده در روزگار منصور بوده است.<sup>(۱)</sup> بدین ترتیب ارجمله بنهاهای که به سبک ساسانیان در دربار عباسیان شکل می‌گیرد فضایی موسوم به بیت‌الحکمه می‌باشد. این مکان کتابخانه جامع کاخ خلافت بوده و در نقش خزانه و بایگانی مکتوبات سلطنتی نیز کاربرد داشته است. در برخی از گزارش‌ها آمده که ابوسهل ابن نوبخت به منظور ترجمه کتب فارسی در استخدام بیت‌الحکمه بوده است و همچنین منصور برای فرهنگ‌سازی جدید خود به محمد ابن اسحق (۱۵۰م) سفارش تدوین کتابی درباره تاریخ جهان و تاریخ عرب می‌دهد.<sup>(۲)</sup> پس پیروزی بنی عباس مدیون سیاست شمول‌گرایانه آن‌ها در برابر سیاست تنگ‌نظرانه و نژادپرستانه امویان بود. بر عکس امویان که از اسلام تصویری در قالب ارزش‌های قومی و نژادی عرب عرضه می‌کردند، عباسیان در آغاز مروج تفسیری از اسلام بودند که نظم سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جدیدی را در سایه مشارکت اقوام و ملل و حتی آئین‌های مختلف نوید می‌داد. این تغییر پارادایم (از سبک اموی به سبک عباسی) تا قبل از خلافت متولی هیچ‌گاه به تدوین نوعی رهیافت رسمی از اسلام خلفاً منتهی نگشت و چون مکتبی به نام اهل سنت و جماعت تدوین نشده بود و وجود نداشت، این تغییر تنها نشان می‌داد که سبک امویان پایان یافته است. استفاده از همه اقوام غیرعرب و به ویژه ایرانیان و موالي در سطوح بالاي اجرائي دستگاه خلافت، معاشرت با پیروان سایر اديان و مهم‌تر از همه نهضت ترجمه از اين جهت نتيجه تغيير رو يك كلامي عباسيان شمرده می‌شود. زيرايكي از اهداف عباسيان در چرخش مذهبی‌شان كسب هواداران بي شتر بود. لذا با فرافکنی فرهنگی، اجتماعی ذهن‌ها را از تشيع سابق خود منصرف می‌نمودند و بي طرفی را به مثابه ابزاری نمایشي به کار می‌گرفتند. به طوری که عباسیان مایل بودند با شهرت در ترجمه آثار بیگانگان و عدم اتساب به یک جريان خاص اعتقادی، شمول‌گرا بودن و بي طرفی نژادی خویش را كه عامل پیروزی و اقتدارشان شده بود، به نمایش بگذارند. فلذا ترجمه مکتوبات سایر فرهنگ‌ها و رواج مجادلات کلامی و رواج مذاهب فقهی و تفسیری و روایی از آثار همین ژست سیاسی و حالت اجتماعية عباسیان بود. بنابراین نهضت ترجمه بعد سیاسی و نمایشی خاصی برای عباسیان و تابعان‌شان دارد. اما در این سوی میدان،

۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گتابادی ۱۰۱۵/۲.

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

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

### جمع بندی

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

۱- قال الباقي علیه السلام: شرقاً و غرباً لَنْ تَجِدَا عِلْماً صَحِيحاً إِلَّا شَيْئاً يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلُ الْبَيْتِ. رجال کشی / ۲۰۹.

۲- در این باره به عنوان نمونه نک: مطهری، حمیدرضا، مجموعه مقالات همایش سیره و زمانه امام جواد علیه السلام ۹۵-۸۹/۲. بررسی ابعاد علمی، فرهنگی مبارزات امام جواد علیه السلام.

۳- رسائل منسوب به جابر ابن حیان.

۴- نک: مددی، سیداحمد موسوی، نگاهی به دریا / ۱۲۰.

۵- مجلسی، بحار الانوار ۷۲/۲۴ به نقل از کنز الفراند: وَقَوْلُهُ كَذَّبَ ثَمُودٌ طَعْوَاهَا قَالَ ثَمُودٌ رَهْطٌ مِنَ الشَّيْعَةِ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ وَأَمَّا ثَمُودٌ فَهُدِينَاهُمْ فَأَسْبَحْبُو الْقَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخْذَتُهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُنُونِ فَهُوَ السَّيْفُ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ.

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

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

#### فهرست منابع

##### - قرآن مجید

۱. ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، دارالفکر، ۲۰۰۱.

۲. —، *مقدمه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۱۳۸۲. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

۳. ابن سعد، *طبقات الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۷.

۴. ابن شعبه حرائی، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۹.

۵. ابن قتیبه دینوری، *الامامة والسياسة*، تحقيق علی شیری، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۳ق.

۶. ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، تصحیح احمد صقر، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق.

۷. ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب اسلامیه*، بیروت، دارالفکر العربي، ۱۳۹۶م.

۸. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمہ فی معرفة الائمه*، ۱۳۸۱ق. تبریز: بنی هاشمی.

۹. اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تصحیح هلموت ریتر، ۱۹۸۰م، ویسبادن: فرانکراشتاینر.

۱۰. بحرانی، سیده‌هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه بعثت، ۱۳۷۴.

۱۱. بغدادی، خطیب، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

۱۲. بیرونی، ابوریحان محمد، *آثار الباقيه عن القرون الخالية*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.

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

## آیت الله بروجردی و تعطیلی درس اسفار گزارش‌ها و تحریف‌ها

محمد مهدی سلمانپور

چکیده:

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

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

\*\*\*

### مقدمه

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

۱- طوسی، اختیار معرفة الرجال ۵۳۰ / ۲. کان یحیی بن خالد البرمکی قد وجد علی هشام بن الحكم شینا من طعنہ علی الفلاسفہ، وأحب أن یغیری به هارون ویضربه علی القتل.

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

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

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

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

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

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

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت ۳۳۷/۲.

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

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

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

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

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

۲- مرحوم استاد دوانی آورده‌اند که مرحوم علامه طباطبائی با نهایت تأثیر گفتند: حالا آقای امینی (مؤلف الغدیر) هم برآقایان دیگر نجف اضافه شده، بگو برادر آقای امینی شما دیگر چرا؟ رک: دوانی، همان.

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

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

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

۶- فیضی، سرشت و سرنوشت / ۲۴۶.

۷- دوانی، همان.

این تعصّب و غیرت دینی آیت الله بروجردی، کام برخی از شیفتگان فلسفه و عرفان را تلحّ کرده و ایشان را به واکنش‌هایی در تحریف این مسلمات تاریخ معاصر فقاهت شیعی و اداسته است. اگر از سخنان ناصواب افرادی چون دکتر محسن کدیور که عملکرد استاد فقهاء و مجتهدین و اصولی بزرگ حوزه را «نشان از بقای اندیشه اخباری گری در زمان ما» قلمداد کرده‌اند!<sup>(۱)</sup> به دلیل سبکی بیش از حد آن بگذریم، واکنش دو چهره دیگر در این خصوص درخور توجه است:

#### ۱- شادروان استاد سید جلال الدین آشتیانی:

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

#### ۲- سید محمد حسین لاله‌زاری طهرانی:

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

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

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

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

### گفتار اول؛ چهار نکته مقدماتی

#### ۱- آیت الله بروجردی و تسلط بر فلسفه

آیت الله العظمی بروجردی شخصیتی جامع بود و از علوم مختلف اسلامی آگاهی کامل و دقیقی داشت. گرچه فقاht مثال زدنی ایشان، دیگر ابعاد علمی آن بزرگوار را تحت الشاعع قرار داده بود. از جمله علومی که ایشان تسلطی بسیار به آن داشتند، فلسفه بود که آن را در جوانی از محضر دو تن از بزرگترین فلاسفه زمان آموخته بودند. ذیلا به نمونه‌هایی در این خصوص اشاره می‌شود:

#### ۱- مرحوم آیت الله شیخ علی صافی گلپایگانی فرموده‌اند:

«آیت الله بروجردی در فلسفه تبحر کامل داشتند. از شاگردان ممتاز جهانگیرخان بوده‌اند. گفته می‌شد در فلسفه، بعد از مرحوم سبزواری، تا آن زمان، کسی مانند مرحوم کمپانی و آیت الله بروجردی نیامده است. شعرهای منظومه را به خوبی حفظ داشتند.»<sup>(۱)</sup>

#### ۲- مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی فرموده‌اند:

از نظر علمی همانطور که عرض کردم، ایشان جامع بودند. می‌توان گفت: یک دائرة المعارف بود و در هر زمینه‌ای اطلاعات دقیق داشت. فلسفه و معقول را در اصفهان، پیش جهانگیر خان و آخوند کاشی خوانده بود. با این‌که سر درس، کمتر وارد مباحثت معقول می‌شدند؛ ولی گاهی که بحث پیش می‌آمد، خیلی جالب، مانند یک فیلسوف متبحر در معقولات، بحث می‌کردند.»<sup>(۲)</sup>

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

۲- احمدی و دیگران، همان / ۱۷۱

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

«استاد فقه و اصول ما مرحوم آیة الله بروجردی (رحمه الله عليه) در اصول، مساله است و هست را خیلی خوب بیان می‌کرد و ایشان فرق سیمانتیک بین «است» و «هست» در فارسی را مبرهن می‌کرد..»

و همچنین:

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

ایشان همچنین فرموده‌اند:

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

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

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

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

۳- حائری بزدی، «تأملاتی گذر درباره امام خمینی زعامت دینی و حکمت اسلامی» / ۳۸۵.

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

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

۲ - آیت الله علوی بروجردی نیز درباره مرحوم نخدکی آورده‌اند که «ایشان سال‌ها قبل از رحلت مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی مقلد مرحوم آیت الله بروجردی بود و اظهار می‌داشت من از راه علوم غریبه کشف کرده‌ام که ایشان اعلم است.»<sup>(۲)</sup>

۳ - مرحوم سید جمال الدین گلپایگانی نیز گفته بودند که «اگر قرار بود تقلید کنم، از آقای بروجردی تقلید می‌کرم.»<sup>(۳)</sup> آیت الله شبیری همچنین گفته‌اند که «کسانی که اهل سیر و سلوک معنوی بودند ایشان [آیت الله بروجردی] را قبول داشتند. مرحوم آسید جمال گلپایگانی به ایشان خیلی معتقد بود. در نجف من از آسید جمال شنیدم که گفت ایشان بر همه ما مقدم است.»<sup>(۴)</sup>

۴ - آیت الله سید مصطفی خوانساری نیاز از سید جمال الدین گلپایگانی چنین نقل می‌کند:

«به حاج آقا حسین سلام مرابسانید و بگویید: اگر بنا بود سید جمال مقلد باشد از شما تقلید می‌کرد. و فرمود: ما تصور می‌کردیم که بعد از مرحوم حاج میرزا حسین نائینی اعلمی وجود ندارد، ولی هنگامی که آیت الله حاج آقا حسین بروجردی را دیدیم، از مرحوم نائینی یادمان رفت.»<sup>(۵)</sup>

۱- شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا / ۲۵۷۹.

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

۳- شبیری زنجانی، همان / ۱۵۸۵.

۴- شبیری زنجانی، همان / ۲۵۷۱ - ۵۷۲.

۵- احمدی و دیگران، همان / ۷۹ - ۸۰.

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

«استاد سید جلال الدین آشتیانی آنچنان نسبت به مقام مرجعیت و فقاهت شیعه خصوصاً حضرت آیة الله العظمی بروجردی خاضع است که در چندین جای این رساله و جیزه که در علم اصول فقه است و من نامش را اصول الحکیم گذاشت، با تعبیر روحی له الفداء یاد می‌کند خصوصاً در آخر این کتاب می‌نویسد: هذا تمام الكلام في هذا المقام و آخر بحث سیدنا الاستاذ روحی و جسمی له الفدا. و در جای دیگر می‌نویسد: قال استاذنا و شیخنا و سیدنا و من الیه سندنا في العلوم ادام الله علوه و مجده و در جای دیگر می‌فرمایند: واعلم انه قد اطال الاستاذ عليه من السلام البحث... و به خاطر دارم که بارها از حضرت آیة الله بروجردی با عظمت و

نهایت خضوع یاد می‌کرددن.»<sup>(۱)</sup>

### ۳ - آیت الله بروجردی و مخالفت با فلسفه

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

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

در یکی از روزها، جمعی از استادی دانشگاه به اتفاق مرحوم سید محمد مشکات، شریفاب محضر ایشان شده بودند. آقای مشکات، استادی را یک به یک معرفی می‌نمود. از جمله آن استادی، آقای شیخ مصلح شیرازی بود که در ضمن معرفی او گفت: «کتاب اسفار را به فارسی ترجمه کرده است.»

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

شما گمان کرده‌اید که کار خوب یا خدمتی کرده‌اید؟» بیشتر از این چیزی نفهمودند، ولی معلوم بود که استفهام انکاری است. ایشان بر حسب مذاق و دریافت خودشان، آنچه به حکمت متعالیه نامیده شده و مطالب اسفار را در آنچه ارتباط با عقاید اسلامیه دارد، متضمن اشتباهات و عدول‌هایی از هدایت قرآن مجید و معارف اهل بیت علیهم السلام می‌دانستند و در آن جلسه چون سکوت خود را معرض توهمند قبول می‌دیدند به این مقدار، نظر خود را اظهار کردند.<sup>(۱)</sup>

۲ - ۳ - آیت الله صافی گلپایگانی در مصاحبه‌ای درباره آیت الله بروجردی فرموده‌اند: «در این راه [سیر و سلوک] معتقد به ارشادات شرعی بودند. غیر از تعالیم مأثوره و شرعیه را معتبر نمی‌شمردند. در عرفان و خداشناسی و سیر و سلوک، هیچ خط و حرفی را معتبر نمی‌شناختند، و برنامه‌های به اصطلاح عرفانی متصوفه و غلو‌آمیز را شدیداً تخطیه می‌کردند. به حفظ حریم توحید و نفی شرک اهمیت بسیار می‌دادند. خلاصه در عرفان و سیر و سلوک، همان خط و راه مستقیم بزرگان اصحاب و علماء، مانند شیخ طوسی، علامه مجلسی و سایر فقهاء و محدثین عالیقدر را یگانه خط نجات می‌دانستند... افکار صوفیانه و اعمال و حالاتی را که چه بسا برخی نادانان برای پیروان طریقت، فضیلت و کرامت اخلاقی و نشانه اعراض از دنیا و صفاتی باطن می‌شمردند، مردود می‌دانستند... مواظب بودند که در بیان ربط عالم و ماسوی الله به خداوند، از ارشادات و اصطلاحات قرآن خارج نشوند و در تعبیرهایی مانند خلق و خالق و مخلوق از آن تبعیت کنند اصطلاحات عرفانی مصطلح در متصوفه را برابر زبان نمی‌آورند.»<sup>(۲)</sup>

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

۱- صافی گلپایگانی، فخر دوران / ۳۵ - ۳۶

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

آیت‌الله سعیدی - که با فلسفه مخالف بود در اطراف این موضوع در نزد آیت‌الله بروجردی فعالیت می‌کرد. اما وساطت آفای بهبهانی و دیگر آفایان از عملی شدن این کار جلوگیری نمود.»<sup>(۱)</sup>

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

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

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

۳-۶ - حجت‌الاسلام محمد صادق کاملان در گفتگویی که در یادنامه استاد آشتیانی درج شده است می‌گوید:

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

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

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

۳- صدرای زمان / ۱۷۲.

نظر ایشان یعنی مساعد نبودن نظر ایشان با فلسفه ارادتی نداشت و نمی‌پذیرفت... ایشان ارادتش به آقای بروجردی در فقه و اصول بود نه در نظرشان نسبت به فلسفه.<sup>(۱)</sup>

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

۸ - همچنین از استاد مدرس غروی چنین نقل شده است:  
«آیت الله بروجردی همچنین در سال های بعد برای طرح مبانی معارفی و اصولی میرزا در قم، تدبیری اندیشیده بود و از آیة الله حلبي خواسته بود تا به قم آمده و مبانی معارفی و اصولی استاد خود را در آنجا نشر دهد. آیة الله حلبي براساس تکلیفی که در مبارزة علمی اساسی با اعتقاد بهایی احساس می‌کرد، به انجام این خواسته روی نیاورد.»<sup>(۳)</sup>

#### ۴- نقد یک برداشت اشتباه

بسیاری از شیفتگان فلسفه و عرفان، از آنجا که مخالفت حضرت آیت الله بروجردی را با مواضع خویش برنمی‌تابند، تسلط آن مرحوم بر فلسفه و شاگردی نزد فلاسفه بزرگ را دلیل براعتقادات فلسفی ایشان بر می‌شمارند. حال آن که بین این دو موضوع هیچ تلازمی وجود ندارد، خصوصاً در حوزه‌های قدیم شیعه که آموختن و حتی تدریس مطالب مختلف برای افراد واجد صلاحیت، به انگیزه‌های گوناگون رواج داشته است. به نمونه‌هایی از این امر که مشخصاً در حوزه مقدسه خراسان رواج بسیاری داشته اشاره می‌شود:

- 
- ۱- صدراي زمان / ۸۱-۸۲. آقای کاملان همچنین مطالب دیگری نیز درباره تعطیلی درس علامه طباطبایی بیان کرده‌اند که هنگام بررسی سخنان استاد آشتیانی به آنها خواهیم پرداخت.
  - ۲- جمعی از نویسندگان، احیاگر حوزه خراسان / ۲۲۶ به نقل از آقای علی اکبر غفاری که خود در این سخنرانی‌های مرحوم حلبي حضور داشته است.
  - ۳- جمعی از نویسندگان، همان.

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

«از مرحوم حاج شیخ مجتبی که به تبع استادش میانه خوبی با فلسفه نداشت اما کاملاً بر فلسفه تسلط داشت، درخواست کردیم فلسفه تدریس کنند. ایشان نزد استادش مرحوم آقا بزرگ حکیم خوب فلسفه را فراگرفته بود و شاگردانی برای فهم فلسفه و سپس رد برخی مسائل آن تربیت کردند و برجو عمومی حوزه تأثیرگذاشتند.»<sup>(۱)</sup>

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

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

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

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

۱- مدیرشانه چی، «آیینه‌های آگاهی» / ۲۰.

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

۳- کوثری، همان / ۴۹۳ - ۴۹۲.

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

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

در منبع مورد اشاره ایشان، صرفاً چنین عبارتی آمده است:  
«تعليق على الأسفار، لملا صدرا. كتبها على نسخة من الكتاب.»  
(تعليق‌هایی بر اسفار ملاصدرا، که آن را بر نسخه‌ای از کتاب نوشته‌اند).<sup>(۵)</sup>

این نسخه، چنان‌که آقای عقیقی بخشایشی آورده واستاد رضا استادی نیز از ایشان نقل کرده است، نسخه چاپی کتابخانه شخصی آیت‌الله بروجردی بوده است.<sup>(۶)</sup> اکنون

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

۲- ایشان در کتاب شریف تذكرة الفقهاء فرموده‌اند: «الذین يج‌جهادهم قسمان: مسلمون خرجوا عن طاعة الإمام وبغوا عليهم، وكفار، وهم قسمان: أهل كتاب أو شبهة كتاب، كاليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أصناف الكفار، كالدهرية وعباد الأوثان والنيران، و منكري ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة، كالفلسفه وغيرهم». حلی، تذكرة الفقهاء/ ۴۱/۹.

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

۴- وکیلی، آیت‌الله بروجردی و فلسفه<sup>(۱)</sup>، تاریخ انتشار: ۱۰ ربیع‌الثانی ۱۴۳۵.

۵- جلالی، المنهج الرجالی و العمل الرائد فی الموسوعة الرجالیة لسید الطائفۃ آیة الله العظمی البروجردی/ ۴۰.

۶- عقیقی بخشایشی، فقهای نامدار شیعه<sup>(۲)</sup>؛ استادی، «آثار و تأییفات آیة الله بروجردی»، مجله حوزه، شماره ۴۳ و ۴۴، ص ۳۰۰.

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

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

### گفتار دوم؛ گزارش‌های تعطیلی درس اسفرار

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

#### بخش اول؛ گزارش‌های تعطیلی درس اسفرار توسط آیت الله بروجردی<sup>(۱)</sup>

##### ۱- پروفسور غلامحسین ابراهیمی دینانی

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

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

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

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت، گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی / ۲۴۶ .

۱-۲ - «آن درسی که جاذبه بسیار داشت و من هم به طور منظم در آن شرکت می‌کردم، درس روزانه اسفار مرحوم علامه بود. البته پس از مدتی و بنا به علی که شاید در اینجا لازم به توضیح آن نباشد، درس اسفار ایشان تعطیل شد. یعنی دستورداده شد که ایشان اسفار نگویند. البته تعطیلی درس ایشان با عکس العمل طلاب مواجه شد. طلاب نزد آقایان مراجع شکایت کردند و می‌گفتند در مقابل مارکسیست‌ها باید کسانی باشند که این امور را بدانند و شباهات را برطرف کنند. پس از این بیانات اجازه داده شد که ایشان به جای اسفار، شفا تدریس کنند.»<sup>(۱)</sup>

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

#### ۱-۴ - استاد همچنین در گفتگویی فرموده‌اند:

اگر وجهه مفسری علامه نبود هیچ کس به وی اجازه نمی‌داد مسیر فلسفی خود را در حوزه ادامه بدهد... کسی که بعد از تعطیلی درس علامه، از آیت الله بروجردی اجازه درس فلسفه علامه طباطبائی را گرفت، آیت الله فلسفی بود. ایشان یک سری کتاب‌های کمونیستی را پیش آیت الله بروجردی برد و گفت اینها دارند دین را زیر سؤال می‌برند. شما اجازه دهید کسی پاسخ اینها را بدهد. آیت الله فلسفی با نفوذی که داشت رضایت آیت الله بروجردی را گرفت و درس شفا علامه در حوزه دوباره راه افتاد.»<sup>(۳)</sup>

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

۱- نصری، آینه‌های فیلسف / ۳۶.

۲- دینانی، «روایت عقل و عشق» / ۷.

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

## ۲- آیت الله امینی:

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

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

۲- از جمله رجوع کنید به گفتگوی ایشان با ماهنامه بشری در آبان ماه ۱۳۸۷، که سایت تبیان در ۲۹ / ۱۰ / ۱۳۸۷ خلاصه ای از آن را منتشر نموده است.

«مجلس درس اسفار اربعه علامه طباطبائی که بنده در آن حاضر بودم به دستور علامه بروجردی تعطیل شد. در آن روزها آقای جزایری که در حال حاضر دوران کهولت خود را می‌گذرانند، در معیت آقای موسی صدر نزد آقای آیت الله بهبهانی رفتند تا مگرایشان وساطت کنند و جلسات تدریس مجدداً برقرار شود. آیت الله بهبهانی این موضوع را با مرحوم آقای فلسفی در میان گذاشتند. هر دوی بزرگواران از کیاست بالایی برخوردار بودند. در آن روزها کمونیست‌ها در ایران به شدت فعالیت می‌کردند. کتاب‌های زیادی هم با صبغه ماتریالیستی به چاپ رسانده بودند. مرحوم فلسفی تعدادی از این کتب را ابتعای کردن و با خود نزد علامه بروجردی بردند. ایشان گفتند که این کتاب‌ها چیست؟ گفتند که این کتاب‌ها همه ضد خدا و دین است. بر پایه اصول ماتریالیستی است و موضوع را به طور کامل تشریح کردن. علامه بروجردی پرسیدند که راه مبارزه با چنین تفکراتی چیست و چه باید کرد؟ مرحوم فلسفی بلاfacسله گفتند که پادرزهش همین جلسات فلسفه علامه طباطبائی است که اگر صلاح بدانید از سرگرفته شود. به هر حال اطرافیان علامه بروجردی به ایشان فشار می‌آورند و مخالفت‌ها داشتند. به هر تقدیر تدریس دوباره آغاز شد، اما ایشان به جای اسفار با تدریس کتاب شفای ابن سینا موافقت کردند.<sup>(۱)</sup>

استاد دینانی در موارد دیگری نیز به این قضیه پرداخته‌اند که جهت رعایت اختصار از ذکر آن خودداری می‌شود.<sup>(۲)</sup>

## ۱-۲- گزارش اول:

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

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

روزی من به اتفاق آقای جوادی آملی خدمت علامه رسیدم و عرض کردیم: گمان می‌کنیم برای شروع درس اسفر مانع نباشد اگر صلاح

بدانید شروع کنید. او قبلاً میل داشت درس اسفار را دوباره شروع کند و لی مردد بود. تصمیم گرفت استخاره کند. اتفاقاً استخاره خوب آمد، قرار شد درس را شروع کند ولی به دوستان اطلاع ندهیم.»<sup>(۱)</sup>

## ۲-۲- گزارش دوم:

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

«اصلح این است که شما درس اسفار را تعطیل کنید و به جای آن فلسفه مشاء را تدریس نمایید. علامه که انتظار چنین پیامی را نداشت در جواب فرمودند: من تدریس اسفار را وظیفه خودم می‌دانستم، ولی با توجه به صلاح‌دید جناب‌العالی و اینکه شما را زعیم حوزه می‌دانم نظر جناب‌العالی را بر نظر خودم مقدم می‌دانم. به هر حال درس اسفار تعطیل شد و به جای آن تدریس کتاب الهیات شفا بوعی سینا را شروع کردند، ولی به قرار مسموع چندی بعد آیت‌الله بهبهانی از تهران برای آیت‌الله بروجردی پیغام دادند که تعطیل درس اسفار در بین اساتید دانشگاه عکس العمل بدی داشته، لذا بهتر است در این باره تجدید نظر بفرمایند. پیرو آن آیت‌الله بروجردی به علامه پیام دادند که می‌توانید درس اسفار را دوباره شروع کنید، ولی به گونه‌ای باشد که انتظار عمومی را تحریک نکند. پیرو آن تدریس اسفار را دوباره شروع کردن.»<sup>(۲)</sup>

## ۳- دکترا حمید بهشتی

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

۱- امینی، خاطرات آیت‌الله ابراهیم امینی / ۱۵۳ - ۱۵۴.

۲- امینی، همان / ۱۶۶ .

www.ahmadbeheshti.ir -۳

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

بعد از تعطیل شدن درس اسفر، مرحوم علامه، تدریس الهیات شفا را البته برای عده‌ای معدود در مسجد سلماسی قم آغاز می‌کند، و آیت الله بهشتی یکی از این افراد بوده است. ناگفته نماند که این تلمذ و تدرس با مشق‌اتی مانند نبود کتاب درسی نیز همراه بوده است. در مصاحبه با «کتاب ماه فلسفه» می‌گویند:

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

اما پس از رحلت آیت الله بروجردی در سال ۱۳۴۰، علامه طباطبائی درس شفا را تعطیل و دوباره درس اسفر را در مسجد فاطمیه شروع می‌کند و در این مرحله نیز آیت الله بهشتی از محفل درس و بحث علامه بهره‌مند می‌شوند.»

۳ - آقای دکتر بهشتی همچنین در مصاحبه‌ای، در پاسخ به سؤال کیهان فرهنگی درباره درخواست آیت الله بروجردی از علامه طباطبائی مبنی بر عدم تدریس فلسفه می‌فرمایند:

پیش از اینکه ما به قم بیاییم کلاس درس ایشان تعطیل شده بود. بعدها دوستان گفتند که آقای طباطبائی در همان مسجد سلماسی الهیات شفا می‌گویند، برویم.<sup>(۱)</sup>

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

۱- بهشتی، «ایمان و حی و عقل» / ۵

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

#### ۴- آیت الله جوادی آملی

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

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

[الی آخر.]

باری، براین اساس عزم ایشان جزم شد و ادامه درس را پی گرفت.<sup>(۲)</sup>

#### ۵- استاد علی حجتی کرمانی

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

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

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

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

#### ۶- آیت‌الله حسین حقانی زنجانی

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

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

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

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

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

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

## ۷- آیت الله خامنه‌ای

آیت الله خامنه‌ای در سال ۱۳۳۷ برای ادامه تحصیلات دینی به قم رفته و در دروس آیت الله بروجردی و علامه طباطبائی حاضر شده است.<sup>(۱)</sup>

ایشان در بیانات خود در دیدار گروهی از فضلای حوزه علمیه قم به تاریخ ۱۳۸۹/۱۰/۲۹ گفته‌اند:

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

## ۸- آیت الله سید هادی خسروشاهی

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

## ۹- آیت الله خوشوقت

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

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

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

کامل آن در پایگاه اینترنتی مدیریت حوزه علمیه تهران موجود است. آقای خوشوقت در پاسخ به سوال آقای رشاد درباره تعطیلی درس علامه طباطبایی چنین گفته‌اند: «این حادثه یک پیشینه‌ای داشت. علمای مشهد و نجف که با فلسفه و عرفان مخالف بودند، طوماری امضا کردند و به آیت الله بروجردی دادند که در زمان ریاست شما باید چنین حرف‌های کفرآمیزی در حوزه مطرح باشد. بعد از آن ایشان هم این طور فرمودند. مرحوم علامه طباطبایی این را برای من تعریف کردند که آیت الله بروجردی فرمودند ریاست و حوزه من روی دوش عبا به دوش‌ها اداره می‌شود، این‌ها می‌گویند نه و مخالفند. من هم پیش جهانگیرخان اسفارخوانده‌ام اما اینطور راضی نیستم. فشار آوردن و تعطیل کردن، حتی درس آقای منتظری را هم تعطیل کردن که ایشان بیشتر منظومه می‌گفتند. امام هم خارج اسفار می‌گفتند. در جلسات درس امام هم همه راه نداشتند و تعداد کمی مثل مرحوم آقای مطهری، آقای منتظری و چند نفر دیگر بودند و در حجره آقای مطهری هم ایشان درس می‌دادند. اسفار ایشان هم بیشتر مخلوط با عرفان نظری بود. چون تخصص ایشان در عرفان بود. علامه طباطبائی منتظر بودند که راه حلی پیش بیاید و درس تعطیل نشود. و بالاخره مرحوم آقای فلسفی از طرف بعضی از علمای تهران پیغامی به مرحوم آیت الله بروجردی آوردند و ایشان منصرف شدند.»

#### ۱۰ - استاد محقق، علی دوانی

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

استاد دوانی سپس به ماجراهی تعلیقات علامه طباطبایی بر بحار الانوار پرداخته و پس از آن می‌نویسد:

«هنوز ماجراهی نوشتمن پاورقی ایشان بر بحار فروکش نکرده بود که گفتند آقای بروجردی فرموده‌اند این همه فلسفه خوانی در حوزه چه خبر

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

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

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

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

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

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

در یکی از همان شبها با دو سه نفر از فضلا رفتیم خدمت امام و دیدیم که دارند طبق معمول خود با قلم نی و دوات مرکبی قدیمی و خط خوش و زیبا مشغول نوشتمن درس هستند که همان اوقات تدریس می‌کردند. نمی‌دانم فقه بود یا اصول، سلام کردیم و نشستیم.

امام آخرين سطر را بروي کاغذ ليموئي زنگ صيقل زده به سبك قدمما نوشتند و قلم را در جاقلمى دوات گذاشتند و ضمن احوال پرسى از ما منتظر ماندند که بدانند برای چه آمده‌ایم.

يکی از ما عرض کرد: شما خودتان استاد فلسفه حوزه علمیه بوده‌اید. امروز بر اثر گسترش مکتب مادی و تبلیغات الحادی تدریس فلسفه بیش از هر وقت دیگر لازم و ضروری است، فعلًا هم آقای طباطبائی پیش رو استادانی است که در حوزه فلسفه تدریس می‌کنند.

شنيده‌ایم در نزد آیت‌الله بروجردی بر ضد ايشان جو سازی شده و ممکن است تصمیم حادی بگيرند و عکس العملی نشان دهند که به زيان آقای طباطبائی تمام شود. و خلاصه از ايشان خواستیم که هر طور است با آیت‌الله بروجردی ملاقات نموده و اگر بتوانند ايشان را متوجه غرض ورزی‌های اطرافيان یا ساده اندیشان بکنند.

امام گفتند نمی‌شود در این باره چيزی به آقای بروجردی گفت. و چون يکی از رفقا اصرار کرد، امام با عصبانیت گفتند: من چه کنم کسانی در منزل آقای بروجردی هستند که نمی‌گذارند کاري برای اسلام انجام بگيرد.

و پس از لحظه‌ای که آرام گرفتند و ما ساكت بودیم، فرمودند: آقای بروجردی خودشان اهل معقول (استاد فلسفه و علوم عقلی) هستند، شخصاً با فلسفه مخالف نیستند. وقتی بروجرد بودند و خبر به قم رسید که گذشته از خارج فقه و اصول، فلسفه هم تدریس می‌کنند، چند نفر از مقدسین از قم بلند شدند رفتند بروجرد و کاري کردند که ايشان را واحداشتند تدریس فلسفه را ترک کنند، مبادا به حوزه علمیه هم سرايت کند و کار به جای باريکی بکشد. ايشان هم از بيم هو و جنجال مقدسین آن را ترک کردند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

به آن شاگرد فاضل حاضر هم فرمودند: تو هم یا نگو یا چند ماهی تعطیل کن تا سر و صدا بخوابد، ولی او که ذاتاً قدری جسور بود گفت: حاج آقا! من که تعطیل نمی‌کنم هر چه می‌خواهد بشود. او هم خود فلسفه می‌گفت و هم شاگرد علامه طباطبائی بود، و (به همین جهت) از دو سوی ناراحت بود، ولی امام با کمی عصبانیت فرمودند: همین که گفتم، حوانی نکن! با مرجع مسئول حوزه نمی‌شود طرف شد. خطرناک است، بشنو!

ما هم برخاستیم و خدا حافظی کردیم و رفتیم و یکی دو روز بعد جریان را به استاد فقید علامه طباطبائی گفتیم، و ایشان هم که اول حاضر به این کار نبودند سرانجام قبول کردند و به مسافرت رفتند و قضیه خاتمه یافت، و مغرضین یا مصلحین خیر اندیش هم به منظور خود نرسیدند.»<sup>(۱)</sup>

۱- دوانی، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشییع آیت الله بروجردی / ۳۸۲ - ۳۸۹.

## ۱۱- آیت الله شیبیری زنجانی

موقعی که آقای طباطبائی درس اسفار را به صورت عمومی شروع کردند، از مشهد برای آقای بروجردی نامه‌هایی نوشتند که اگر فلسفه در حوزه رواج پیدا کند برای حوزه خطر دارد. آقا سید محمد رضا سعیدی هم دنبال کرد. آقای بروجردی هم جلوی درس عمومی اسفار آقای هم فرموده بود که حق با آقای بروجردی است، این درس‌ها نباید عمومی بشود.<sup>(۱)</sup>

## ۱۲- صالحی نجف‌آبادی

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

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

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

بخوانند، ولی اسفارنخوانند. گفتم که چرا اسفارنخوانند؟ گفت که اسفار افکار درویشی را القاء می‌کند. این افکار درویشی، فلسفه نیست و طلبه‌ها چون قوى نیستند و نمى توانند حق و باطل را از هم تمیز بدهند، نباید اسفار بخوانند. من با اینها مخالفم. آخر من به چه مجوزی شهریه‌ای که سهم امام است، به کسانی بدhem که درسی را می‌خوانند که من آن را مشروع نمی‌دانم؟! به این علت بود که دستور داده‌ام به اینها شهریه ندهند!

اما بعدها این قضیه اصلاح شد؛ یعنی آقای طباطبائی همچنان به کارش ادامه داد. هدف آقای بروجردی این بود که افکار درویشی نباید به طلبه‌ها القاء شود.<sup>(۱)</sup>

### ۱۳ - آیت الله علی عراقچی

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

بگویید. علامه هم قبول کرده بودند. علتش این بود که اسفار مقداری با مسائل عرفانی آمیخته است و مخالفین هم بیشتر با عرفان مخالفت داشتند تا با فلسفه. برای این که عرفان بیشتر به ذوقیات تکیه دارد و خیلی برهانی نیست و گاهی نیز با کشف و مکافته سروکار دارد، ولی کتاب شفا این طور نیست. از همین پیشنهاد آقای بروجردی می‌توان استفاده کرد که ایشان مخالف این مسائل نبوده و فقط می‌خواستند به گونه‌ای این سرو صداها و مخالفت‌ها برچیده بشود.<sup>(۱)</sup>

#### ۱۴- آیت الله گرامی

«آقای بروجردی در اصفهان فلسفه تدریس می‌کردند. استاد ایشان در فقه، آقای درجه ای با فلسفه خیلی مخالف بود، ولی سایر اساتیدشان مثل جهانگیر خان اینگونه نبوده‌اند اما خود آقای بروجردی زمانی مانع تدریس فلسفه شد. آقای طباطبائی «اسفار» تدریس می‌فرمود. آقای بروجردی که زیرفشار جونجف و مشهد قرار داشت، به آقای طباطبائی پیغام داد که بیایید، من با شما کار دارم، آقای طباطبائی هم خودش فهمیده بود که قضیه از چه قرار است. آقای طباطبائی فرمود: من نزد ایشان رفتم و مجموعه‌ای از نامه‌هایی که از داخل و خارج کشور داشتم و سؤالاتی که درباره اصول عقاید و غیره بود، همراه خود بدم و جلوی آقای بروجردی ریختم و گفتمن اینها را با چه چیزی باید جواب بدھیم، آیا می‌شود با «صلات» حاج آقارضا و با «صاحب جواهر» جواب داد. مرحوم بروجردی فرموده بود: من قبول دارم ولی خودم از جای دیگر تحت فشار هستم. تصور ما این بود که ایشان هم از نجف، به خصوص از طرف آقای اصطهباناتی و گروه او و هم از مشهد و از طرف کسانی مثل شاگردان مرحوم میرزا مهدی تحت فشار بودند. لابد شنیده‌اید که وقتی امام تفسیر سوره حمد را شروع کردند، از مشهد به ایشان پیغام‌هایی داده شده بود به این مضمون که شما باز همان حروف‌ها را تکرار می‌کنید. به هر حال آقای طباطبائی به خواست ایشان درس اسفار را تعطیل کردند و کتاب «شفای» ابن سینا را شروع کردند.<sup>(۲)</sup>

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

۲- گرامی، خاطرات آیت الله محمد علی گرامی / ۱۱۲.

## ۱۵- آیت‌الله علی اصغر مروارید

ایشان که از شاگردان درس فلسفه علامه طباطبائی بوده، پس از بحث مفصل پیرامون حاشیه علامه بربخار الانوار می‌گوید:

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

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

## ۱۶- آیت‌الله مظاهري

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

«عرفاراً معمولاً شما آقایان قبولشان ندارید مخصوصاً نجفی‌ها. من هیچ فراموش نمی‌کنم خاطره تلخی برای ما جلو آمد. ما اسفار می‌خواندیم پیش استاد عزیzman علامه طباطبائی و نجف نگذاشت این اسفار ما تمام بشود جلد معادش ماند البته آقای طباطبائی شفا شروع کردند جبران کردند مرادم اینجاست که نجف قم را تکفیر کرد به عنوان فلسفه خواندن و این که فلسفه ملاصدرا حرف‌های محیی‌الدین عربی همه این‌ها کفر است پس فلسفه کفر است.

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

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

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

## ۱۷- آیت الله منتظری

### ۱- مصاحبه با مجله حوزه:

**حوزه:** مشهور است: آیة الله بروجردی با حکمت و فلسفه مخالف بوده است؛ از این روی درس فلسفه علامه طباطبائی را تعطیل کرده است، لطفاً در این زمینه توضیح بدھید.

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

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

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

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

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

طلبیه ها شهریه می خواهند و فقه و اصول باید بخوانند، شما شفا را شروع کنید، به مناسبت، نظریه های خود را نیز بگویید. مرحوم علامه پذیرفت. وقتی این خبر را به آیت الله بروجردی دادم، خیلی خوشحال شدم.<sup>(۲)</sup>

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

«در اینجا یک نکته را یادآور می شوم؛ ظاهرًا مرحوم میرزا و شاگردان ایشان در مشهد با اصل خواندن فلسفه مخالف نبوده اند بلکه با بسط آن در میان کسانی که درک عمیق ندارند و ممکن است آرای فلسفه را وحی منزل بدانند و بسا به انحراف کشیده شوند مخالف بوده اند ولذا بعضی آقایان در خود مشهد مقدس به تدریس فلسفه اشتغال داشتند. شاید نزد آقایان و انمود شده بود که در حوزه قم تدریس فلسفه عمومی و بیکنترل می باشد و نگرانی آقایان از این جهت بود، در صورتی که مرحوم امام نیز با اینکه استاد فلسفه قم بودند به همه کس اجازه شرکت در درس فلسفه خود را نمی دادند و شرکت در درس فلسفه ایشان متوقف بر استجاجه از ایشان بود.»<sup>(۳)</sup>

## ۱۸ - آیت الله سید حسین موسوی کرمانی

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

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

۲- منتظری، بخشی از خاطرات آیت الله العظمی منتظری /۱- ۱۳۶- ۱۳۹.

امام هم فلسفه را کنار گذاشتند و صبح‌ها فقه گفتند و عصرها اصول، ولی

باز هم مطالب فلسفی را در بحث‌های اصولی مطرح می‌کردند.

علامه طباطبائی در مدرسه فیضیه، اسفار درس ندهید. بروید جای دیگر، پیغام داد «در مدرسهٔ فیضیه، اسفار درس ندهید. بروید جای دیگر، اسفار درس بدھید». آقای بروجردی نگفتند که فلسفه حرام است. ایشان مراقب بودند که فلسفه با فقه مخلوط نشود. علامه طباطبائی هم پذیرفت و درس خود را به خانه‌اش منتقل کرد. من اسفار را پیش ایشان خواندم. ایشان خیلی محتاط بودند. علامه طباطبائی خیلی به آیت‌الله بروجردی ارادت داشت؛ هرگاه به منزل آیت‌الله بروجردی می‌آمد، مثل شاگردی دبیرستانی در حضور معلمش، رو به روی آیت‌الله بروجردی می‌نشست.<sup>(۱)</sup>

## بررسی و تحلیل گزارش‌های فوق

در بررسی بیست و شش گزارش یاد شده، نکاتی لازم به ذکر است:

نکته اول:

چنانکه ملاحظه شد، به تصريح بسیاری از آقایان، علامه طباطبائی پس از تعطیل شدن درس اسفار، به تدریس شفا روی آورد. از خود آیت‌الله بروجردی نیز نقل شد که فرمودند: «شفای بوعلی باشد؛ کتاب‌های دیگر باشد، اما اسفار نباید باشد.» چنانکه به مرحوم آشتیانی نیز درباره اسفار فرموده بودند: «شفا بخوان، این صوفی بازی‌ها رانه!» علت این امر را می‌توان در تفاوت فلسفه مشاء و صدرایی جستجو کرد. استاد حکیمی در این باره فرموده‌اند:

«سرانجام آیت‌الله العظمی بروجردی فرمودند: «ایشان [علامه طباطبائی] [شفا] بگویند. چون محتواي «شفا» - به هر حال - مفاهيمی است - اغلب - منطقی، نه مبتنی بر کشف ادعایی وجودت وجود، که نتیجه پذیرش آن، تقلید از مدعیان کشف است، نه مؤدای عقل، و موجب انفصال از توحید انبیائی و قرآنی است - هیچ یک از انبیاء و اوصیاء دعوت به «وجودت وجود» نکرده‌اند.»<sup>(۲)</sup>

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

۲- حکیمی، الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها) / ۷۱۷.

بنابراین، آیت‌الله بروجردی به فلسفه مشاء به عنوان دانشی که اهل اختصاص می‌توانند آن را بخوانند می‌نگریست، اما فلسفه صدرایی را چنانکه از ایشان نقل شد، «افکار درویشی» می‌دانست که نباید به طلاب دینی القاء شود. ترجیح بوعلی سینا بر ملاصدرا در سخنان خود اهل فلسفه نیز مکرراً مشاهده شده است. از جمله، درباره علامه طباطبایی چنین گفته‌اند:

«از بوعلی سینا تجلیل کرده و او را در فن برهان و استدلال فلسفی از ملاصدرا قوی ترداشت.»<sup>(۱)</sup>

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

«حقیقتاً ابن سینا یک سروگردان از همه فیلسوفان بالاتر است. مانظیر ابن سینا را در جهان اسلام نداریم. یعنی او در رأس هرم تفکر فلسفی است... ابن سینا از همه متفکران عقلی جهان اسلام یک سروگردان بالاتر است. این چیزی است که صادقانه به شما می‌گوییم.»<sup>(۲)</sup>

چنانکه آیت‌الله جوادی آملی نیز فرموده است:

«من در فلسفه مردی به عظمت بوعلی... ندیده‌ام.»<sup>(۳)</sup>

#### نکته دوم:

عبارات متشابهی چون ادامه درس را پی‌گرفتن، درس را محدود کردن، مدتی آن را متوقف ساختن، بعدها آفای طباطبایی همچنان به کارش ادامه داد، آهسته آهسته دو دفعه شروع کردن و انصراف آیت‌الله بروجردی به معنای عدم تعطیلی درس اسفار نیست. بلکه با بازگشت به محکمات و نصوص و تصريحات متعدد و متواتر موجود در گزارش‌ها، روشن می‌شود که مقصود از آنها موارد زیر است:

الف) برخی مربوط به پس از رحلت آیت‌الله بروجردی و عدم حضور ایشان است. آیت الله دکترا حمد بهشتی در این خصوص تصريح روشنی دارند:

۱- غیاثی کرمانی، «اقیانوس حکمت»، در مربیان وحی و خرد / ۹۶.

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

۳- مهر استاد / ۱۲۴.

«درس الهیات شفای علامه طباطبائی را مرتب می‌رفتیم، بعد قضایایی اتفاق افتاد از جمله رحلت مرحوم آقای بروجردی و علامه طباطبائی هم درس الهیات شفا را تعطیل کردند و دوباره اسفار را در مسجد فاطمیه شروع کردند.»<sup>(۱)</sup>

بنابراین، مدت کوتاهی که درس اسفار تعطیل بود، همان بازه زمانی کوتاه بین تعطیلی اسفار در سال ۳۸ خورشیدی<sup>(۲)</sup> و رحلت آیت‌الله بروجردی در اوائل فروردین سال ۴۰ است. با توجه به این که طبق گفته آیت‌الله منتظری، واقعه مربوط به فصل سرما و آخر ماه رجب بوده است،<sup>(۳)</sup> این فاصله حدود یک سال و دو ماه پیش از رحلت آیت‌الله بروجردی می‌باشد.<sup>(۴)</sup>

ب) برخی دیگر مربوط به استمرار جلسات اما به صورت خصوصی است. می‌دانیم که علامه طباطبائی جلسات خصوصی اسفار نیز داشته‌اند که تنها برای برخی افراد خاص برگزار می‌شده است. چنانکه علامه حسن زاده آملی درباره مرحله ششم اسفار گفته‌اند: «جناب استاد ما علامه طباطبائی صاحب تفسیر المیزان<sup>(۵)</sup> این مرحله اسفار را تدریس نمی‌فرمود که حلقات را تنگ و حلقات را در جنگ دید، و معاد اسفار را هم به نحو عام متعارف درس نمی‌فرمود مگر با تنی چند محترمانه که این کمترین نیز مشارکت داشت تدریس فرمود و آن هم به ایماء و اشاره می‌گذشت.»<sup>(۶)</sup>

این جلسات به گفته استاد دینانی، تا سال ۱۳۴۵ شمسی ادامه داشت.<sup>(۷)</sup>

۱- بهشتی، «آموزش فلسفه اسلامی به روایت دکتر احمد بهشتی» / ۴ - ۵.

۲- شادروان استاد علی دوانی اگرچه در ملحقات کتاب زندگی آیت‌الله بروجردی تاریخ واقعه را با تردید سال ۳۹ دانسته، اما در گزارشی دیگر از همین داستان، به صراحت تاریخ سال ۳۸ را ذکر کرده‌اند. رک: سلسله موى دوست (خطاطات دوران تدریس امام خمینی) / ۹۷.

۳- «ایشان در خانه زیر کرسی نشسته بودند اتفاقاً چند روز هم بود مريض بودند، اوخر ماه رجب بود» رک: منتظری، بخشی از خطاطات حضرت آیت‌الله العظمی منتظری / ۱۳۸.

۴- لازم به بادآوری است که سخن آیت‌الله جوادی آملی که واقعه را در سال ۳۵ یا ۳۶ دانسته‌اند بدون تردید سهو است. زیرا داستان تعطیلی اسفار مربوط به پس از داستان تعلیقات بر بحار الانوار است، و قضیه تعلیقات به پس از سال ۳۶ مربوط می‌شود؛ چرا که مجلدات اول بحار با تعلیقات علامه طباطبائی، همه در سال ۱۳۷۶ قمری (۱۳۳۶ شمسی) انتشار یافته‌اند. از طرفی پیشتر نیز گفته شد که آیت‌الله خامنه‌ای که درس اسفار علامه رادرک کرده، در سال ۳۷ به قم رفته‌اند و واقعه تعطیلی درس اسفار مربوط به پس از این سال است.

۵- دومین یادنامه علامه طباطبائی / ۲۲.

۶- نصری، آینه‌های فیلسوف / ۳۹.

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

می‌دانیم که علامه طباطبائی از سال‌ها پیش از این واقعه، دروس مختلفی از فلسفه را تدریس می‌کردند. آیت الله جوادی آملی که در سال ۳۴ خورشیدی برای ادامه تحصیلات به قم رفته، در این باره گفته است که «در دروس مرحوم علامه از اسفرار، الهیات شفا و سپس برهان شفا و نیز عرفان شرکت می‌کردیم.»<sup>(۱)</sup> استاد شهید مطهری نیز آورده که از سال ۲۹ شمسی در درس فلسفه بوعلی و فلسفه مادی شرکت می‌کردند.<sup>(۲)</sup>

مسلم است که اصل درس فلسفه تعطیل نشد، بلکه از تدریس اسفار و مطالب دیگر، محدود منحصر به کتاب شفا (یا محدود به جلسات خصوصی) شد. بنابراین ادعای انصراف آیت الله بروجردی که در سخنان آقای خوشوقت آمده نیز به همین معنا خواهد بود.

### نکته سوم:

نباید از نظر دورداشت که علی رغم اشتراک گزارش‌ها در بحث تعطیلی درس اسفرار، در جزئیات آنها تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود که البته خللی در اصل قضیه و وجه اشتراک همه آنها وارد نمی‌کند. روشن است که تمام بزرگان نیاز از جهت یادآوری مطالب پس از حدود نیم قرن، در یک سطح و توانایی نیستند. از همین رو، اگر برخی جزئیات نقل شده برخلاف مطالبی باشد که انتسابشان به آیت الله بروجردی ثابت شده، آن جزئیات مورد پذیرش نخواهند بود. قابل توجه است که در برخی از نقل‌ها، سهوهایی آشکار نیز به کار رفته است که به مناسبت، به یک نمونه اشاره می‌شود.

آیت الله عراقچی که سخنانی نیاز ایشان نقل کردیم، ذیل عنوان آیت الله بروجردی و درس فلسفه، چنین گفته‌اند که ممنوعیت فلسفه از جانب آیت الله بروجردی صرفاً مصلحتی بوده است. سپس می‌فرمایند:

۱- مهراستاد/ ۱۱۸.

۲- مطهری، علل گرایش به مادیگری / ۱۱.

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

همچنین فرموده‌اند:

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

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

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

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

۱- عراقچی، برتو آفتاب، خاطرات حضرت آیت الله حاج شیخ علی عراقچی/ ۱۲۲.

۲- عراقچی، همان / ۱۲۳.

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

تنها یک بار توسط شیخی مقدس که امام خمینی نیز به او بی علاقه نبود اتفاق افتاده<sup>(۱)</sup> و استعمال فعل «می‌کشیدند» درباره آن مناسب نیست. امام خمینی، این داستان را در زمان «خردسالی» فرزند بزرگوارشان دانسته‌اند.<sup>(۲)</sup> خود آیت‌الله عراقچی نیز در همین خاطرات، دو بار فرموده‌اند که این اتفاق مدت کوتاهی پس از ورود آیت‌الله بروجردی به قم بوده است.<sup>(۳)</sup>

کوتاه سخن آن که خطاب و سهو در جزئیات مطالب طبیعی و قابل انتظار است. آن چه اهمیت دارد، وجود مشترک نقل‌ها و مواردی است که با مطالب قطعی از سیره آیت‌الله بروجردی همخوانی داشته باشد.

#### نکته چهارم:

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

اول آن که این دو گزارش آشکارا با یکدیگر تعارض دارند؛ در گزارش اول، آیت‌الله بروجردی تدریس اسفار را تعطیل می‌کند و به دنبال وساطت دیگران، صرفاً به تدریس غیرعلنی شفارضایت می‌دهد. علامه که راضی به تدریس اسفار نبوده، پس از چند ماه با استخاره و به شکلی کاملاً مخفیانه درس را بدون اطلاع آیت‌الله بروجردی آغاز می‌کند. در گزارش دوم اما آیت‌الله بروجردی پس از وساطت دیگران راضی به تدریس اسفار می‌شود، به صورتی که انتظار عمومی را تحریک نکند.

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

دوم آن که مرحوم آیت‌الله امینی که سال‌ها از درس اسفار علامه بهره مند بوده‌اند، رعایت امانت کرده و آن چه قطعی می‌دانستند را نقل کرده و آنچه که صرفاً از شنیده‌ها

۱- آقای منتظری که آن فرد را می‌شناخت درباره او گفته است: «یک شیخ مقدسی بود و اتفاقاً مرحوم امام هم از او خوشش می‌آمد و می‌فرمود من از این آقا خوشم می‌آید چون از روی عقیده‌اش حرف می‌زند، فرد حقه بازی نیست». (منتظری، بخشی از خاطرات حضرت آیت‌الله العظمی منتظری ۱۹۸/۱).

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

۳- عراقچی، همان ۱۵۸ و ۱۶۳.

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

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

#### نکته پنجم:

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

۱- پیش از بحث تدریس اسفار، مرحوم بهبهانی در داستان تعطیلی تعلیقات علامه بر بخار نیز وساطت کرده بودند. استاد ملکی میانجی در این زمینه نوشتند: «از یکی از افضل درگذشته، که از تلامذه مرحوم میرزا محمد علی سرابی در نجف بود شنیدم که آقای بهبهانی و دستگاه حکومتی و سلطنتی وقت، از تهران به تعديل مخالفت آیت‌الله العظمی بروجردی با علامه طباطبائی همت گماشتند». رک: ملکی میانجی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟ ۸۵ /

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

## بخش دوم؛ آشتیانی و لاله زاری و گزارش‌هایی متفاوت

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

### ۱- استاد سید جلال الدین آشتیانی

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

از ویژگی‌های ایشان که همواره مورد اشتباهات و بی‌دقیقی فراوان می‌شد، در بسیاری از موارد، تکیه بر حافظه و در نتیجه بی‌نیاز دانستن مطالب به ذکر منبع و مرجع بوده است. استاد محقق داماد در این زمینه گفته است:

«بسیاری از مطالبی را که استاد آشتیانی آورده‌اند مبتنی بر حافظه شان است و مرجع و منبعی مبنی بر اینکه این مطالب را از چه کسی شنیده‌اند

یا از کجا نقل می‌کنند وجود ندارد.»<sup>(۳)</sup>

آقای دکتر سید حسن اسلامی نیز چنین آورده‌اند:

«استاد نقدهای خود را به گونه‌ای گذرا و مجمل بیان می‌دارد و از بیان دقیق مسئله و لوازم آن خودداری می‌کند و حتی آدرس سخنانی را که نقل می‌کند به دست نمی‌دهد و حتی گاه متنی را که می‌آورد بی‌ترجمه است؛ گویی براین باور است که در خانه اگر کس است یک حرف بس است.»<sup>(۴)</sup>

---

۱- به تعبیر استاد حکیمی: «ایشان سال‌ها علیه تفکیک و بزرگان شلتاق کردند.» (الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل) / ۲۷۴)

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

۳- آفاق معرفت در سپهر معنویت / ۱۱۲

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

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

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

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

اینکه آقا سید محمد حسین لاله زاری نوشه‌اند مرحوم آقای بروجردی درس اسفار را تحریر نمود بی اساس است. مرحوم آقای طباطبائی آن

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

چنان محترم و با تقوا بود که نمی‌شد تکلیف شرعی برای انتخاب کرد.»<sup>(۱)</sup>  
در بررسی سخنان استاد آشتیانی چندین نکته قابل ذکر است:

#### نکته اول:

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

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

ایشان قبل از ما بود و بعد هم که ما بودیم در نجف بود.»<sup>(۲)</sup>

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

#### نکته دوم:

شگفت آور است که در برخی گزارش‌ها، از تلاش خود استاد آشتیانی در دفاع از علامه طباطبایی جهت برقرار ماندن درس فلسفه ایشان سخن به میان آمده است. چنان که حجت‌الاسلام کاملان در یادنامه استاد آشتیانی گفته است:

«آشتیانی دفاع می‌کرد از مرحوم علامه طباطبایی که تدریس فلسفه می‌کرد و ظاهراً خبری از مرحوم بروجردی به ایشان رسیده بود که تدریس نکند. علامه طباطبایی ناراحت شده بود و می‌گفت اگر آقای بروجردی در قم اجازه ندهد می‌روم به یکی از این روستاهای علی آباد راه قم تهران و آنجا تدریس می‌کنم. و ایشان به شدت بین مرحوم بروجردی و علامه طباطبایی تردد داشت تا بتواند آقای بروجردی را متقدعاً کند که ایشان تدریس‌اش را بکند و بالاخره تأثیر هم کرد و مرحوم علامه به تدریس‌اش ادامه داد.»<sup>(۳)</sup>

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

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت/ ۳۸۹.

۳- صدرای زمان / ۸۱ - ۸۲.

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

#### نکته سوم:

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

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

#### نکته چهارم:

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

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

۱- محقق داماد، «دلداده حکمت»، ۶۳/۱.

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

استاد دینانی همچنین در زمینه تعصب و وابستگی آشتیانی به ملاصدرا تعبیر نامطلوبی به کار برده اند که در اینجا به جهت رعایت احترام استاد آشتیانی از نقل آن صرف نظر می شود.<sup>(۱)</sup>

همچنین آقای سید محمد عیسی نژاد نیز در یادنامه استاد آشتیانی در بیان دفاع ایشان از حکمت متعالیه و ترویج آن گفته است:

«[آشتیانی نشان می دهد که] مراجعت و بازگشت به شفای ابن سینا و ترویج آن، بدون توجه به تحقیقات صدرالمتألهین، سیر قهقرایی و ضد عقلانیت است. حتی مرحوم آشتیانی، رگه هایی ضعیف از این تفکر را در تفکر فلسفی مرحوم علامه طباطبایی و حلقه فکری ایشان می دید. مرحوم علامه طباطبایی تلاش داشت حکمت صدرایی را در پرتو قواعد مشابی بازخوانی و تفسیر کند لذا ایشان منتقد مرحوم علامه طباطبایی نیز بود.»<sup>(۲)</sup>

بنابراین، چنین دلبستگی به فلسفه صدرایی، نقد هر انتقادی به آنان - حتی از جانب دیگر فیلسوفان - و تبعیت از روش اساتیدی که امکان طرح هیچ حرفی خلاف ملاصدرا با آنان وجود نداشت، موجب شده تا آقای آشتیانی مطالب متواتری را که از بسیاری از همفکران بزرگوار خود ایشان نیز به صراحة نقل شده، بی اساس و دروغ بدانند. سخن کوتاه، گزارش استاد آشتیانی مطلبی خلاف واقع است که حتی همفکران ایشان نیز آن را نپذیرفته و روایت دیگری ارائه کرده اند.

## ۲- سید محمدحسین طهرانی و وابستگان

۱- آقای سید محمدحسین لاله زاری طهرانی نیز از افرادی است که این واقعه را نقل کرده، اما در فقره پایانی آن، از جانب خود مطالبی بی پایه را به داستان افزوده است. نقل ایشان از این قرار است:

«آن فقید سعید (علامه طباطبایی) فرمودند: من وقتی از تبریز به قم آمدم و درس «أسفار» را شروع کدم، و طلاب بردرس گرد آمدند و قریب

۱- همان .۲۶

۲- صدرای زمان / ۱۴۷ - ۱۴۶

به یکصد نفر در مجلس درس حضور پیدا می‌کردند؛ حضرت آیة الله بروجردی<sup>(۱)</sup> اولاً دستور دادند که شهریه طلابی را که به درس «أسفار» می‌آیند قطع کنند.

و بر همین اساس چون خبر آن بمن رسید، من متحیر شدم که خدایا چه کنم؟ اگر شهریه طلاب قطع شود، این افراد بدون بضاعت که از شهرهای دور آمده‌اند و فقط ممر معاش آنها شهریه است چه کنند؟ و اگر من با خاطر شهریه طلاب، تدریس «أسفار» را ترک کنم لطمہ بسطح علمی و عقیدتی طلاب وارد می‌آید؟

همینطور در تحریر بسر می‌بردم، تا بالاخره یک روز در اطاق منزل از دور کرسی می‌خواستم برگدم چشمم به دیوان حافظ افتاد که روی کرسی اطاق بود؛ آن را برداشتیم و تفائل زدم که چه کنم؟ آیا تدریس «أسفار» را ترک کنم، یا نه؟ این غزل آمد:

من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم

محتسب داند که من این کارها کمتر کنم

[الى آخر] باری، دیدم عجیب غزلی است؛ این غزل می‌فهماند که تدریس «أسفار» لازم، و ترک آن در حکم کفر سلوکی است. و ثانیاً یا همان روز یا روز بعد، آقای حاج احمد، خادم خود را به منزل ما فرستادند، و بدینگونه پیغام کرده بودند: ما در زمان جوانی در حوزه علمیه اصفهان نزد مرحوم جهانگیر خان «أسفار» می‌خواندیم ولی مخفیانه؛ چند نفر بودیم، و خفیه<sup>۲</sup> بدرس ایشان می‌رفتیم، و اما درس «أسفار» علنی در حوزه رسمی به هیچ وجه صلاح نیست و باید ترک شود!

من در جواب گفتم: به آقای بروجردی از طرف من پیغام ببرید که این درس‌های متعارف و رسمی را مانند فقه و اصول، ما هم خوانده‌ایم؛ و از عهده تدریس و تشکیل حوزه‌های درسی آن برخواهیم آمد و از دیگران کمبودی نداریم.

من که از تبریز به قم آمده‌ام فقط و فقط برای تصحیح عقائد طلاب بر اساس حق، و مبارزه با عقائد باطله مادیین و غیرهم می‌باشد. در آن

زمان که حضرت آیه‌الله با چند نفر خفیه<sup>۱۰۶</sup> به درس مرحوم جهانگیرخان می‌رفتند، طلاب و قاطبه مردم بحمدالله مؤمن و دارای عقیده پاک بودند؛ و نیازی به تشکیل حوزه‌های علنی «سفر» نبود؛ ولی امروزه هر طلبه‌ای که وارد دروازه قم می‌شود با چند چمدان (جامه‌دان پراز شباهات و اشکالات وارد می‌شود! و امروزه باید بدرد طلاب رسید؛ و آنها را برای مبارزه با ماتریالیست‌ها و مادیین بر اساس صحیح آماده کرد، و فلسفه حقه اسلامیه را بدانها آموخت؛ و ما تدریس «سفر» را ترک نمی‌کنیم. ولی در عین حال من آیه‌الله راحاکم شرع می‌دانم؛ اگر حکم کنند بر ترک «سفر» مسأله صورت دیگری بخود خواهد گرفت. علامه فرمودند: پس از این پیام؛ آیه‌الله بروجردی دیگر به هیچ وجه متعرض ناشدند، و ما سال‌های سال به تدریس فلسفه از «شفاء» و «سفر» و غیره‌ما مشغول بودیم. و هر وقت آیه‌الله برخوردی با ما داشتند بسیار احترام می‌گذارند، و یک روز یک جلد قرآن کریم که از بهترین و صحیح‌ترین طبع‌ها بود عنوان هدیه برای ما فرستادند.»<sup>۱۰۷</sup>

### بررسی

با توجه به نقل‌های متواتر پیشین، این سخنان نیازی به نقد و بررسی چندانی ندارد. اگرچه اکثر قسمت‌های آن صحیح و اجمالاً در دیگر گزارش‌ها نیز بیان شده است، اما فقره آخر آشکارا اضافه خود ایشان و خلاف نقل‌های متواتر دیگران است. علامه طباطبائی شخصیت بزرگی است و دفاع از ایشان نیازمند جعل و تزویر نیست؛ بلکه این سخنان که با دیگر نقل‌ها نمی‌سازد، خود بی احترامی به ایشان خواهد بود. ریشه چنین تحریفاتی را می‌توان در غلو شدیدی که آقای طهرانی به آن دچار بودند جستجو کرد. ایشان مقام استادی خود را در حد عصمت و گاه نزدیک به الوهیت می‌دانستند. به عنوان مثال، درباره شخص علامه طباطبائی چنین گفته‌اند:

«علامه طباطبائی فردی است که ملائکه بدون طهارت و وضعه نام او را بربازان نمی‌برند. او در افقی است که از وصف و نعت بیرون است، و از

## تعریف و تمجید خارج؛ فعل او در وصف نمی‌آید تا به این نعوت و اوصاف توصیف گردد!»<sup>(۱)</sup>

بی‌گمان، روح علامه طباطبائی از این سخنان بیزار است؛ وانگهی کسی که تصوراتی چنین غالیانه دارد، در راستای معتقدات خویش باکی از تحریف و قایع تاریخی نخواهد داشت.

۲ - آقای محسن طهرانی، فرزند آقای محمد حسین لاله‌زاری طهرانی، در داستان سرایی از پدر خویش نیز بیشتر گرفته و گزارش بازم‌های در این زمینه نقل کرده است: «با مرحوم علامه طباطبائی - رضوان الله عليه - در یک مجلسی بودیم، ایشان می‌فرمودند: وقتی که من درس فلسفه می‌گفتم مرحوم آیت الله بروجردی بنابر بعضی از مصالحی مرا منع کردند از تدریس فلسفه. پیغامی که ایشان برای من فرستاده بودند این بود - ببینید! چقدر پیغام جالبی هست و جواب علامه چقدر واقعاً جواب متینی است. ایشان می‌گفتند: حوزه علمیه به واسطه وجودهای می‌گردد که این وجودهای از افرادی می‌آید که آنها شرط می‌کنند صرف این وجودهای را فقط در مسائل فقهی و مسائل اصولی و شرعی و ما اگر بخواهیم اینها را در غیر از این مسائل که مسائل فلسفی و حکمی و عرفانی و تفسیری است، بخواهیم صرف بکنیم، این خارج از حدود اجازه، آن کسی است که دارد می‌پردازد. علامه طباطبائی می‌گفتند: غلط می‌کند آن شخصی که می‌آید به یک مرجع، به یک حاکم شرعی وجودهای را پردازد، آن بباید تعیین تکلیف برای مرجع بکند، حق ندارد. آن وظیفه اش این است که بباید این مال را پردازد حالا آن حاکم شرع می‌خواهد این مال را به دریا ببریزد، دیگر به او چه مربوط است؟ اصلاً او چه کاره است که بباید بگوید: آقا! من این

۱- طهرانی، محسن، حريم قدس/۱۰۲. آقای محسن طهرانی هم‌چنین درباره پدرش گفته است: «مرحوم علامه طهرانی از اساتید خود به پیامبران الهی تعبیر می‌کردند؛ شخصیتی که بدون جنبه تشریع و وحی، در همان مرتبه اشرف و احاطه بر نفوس و ضمائر قرار دارد، و امر او امر خدای تعالی و دستور او مانند دستور پیامبر الهی واجب الاتّبع می‌باشد». (همان/۱۰۰) برای ملاحظه برخی از تعبیرات خود آقای محمد حسین طهرانی در این باره نیز رجوع کنید: طهرانی، روح مجرد/۶۸۳.

مال را به شما می پردازم شما در فقه و اصول خرج کنید؟ به طلبه هایی بدھید که این طلبه ها در فقه و اصول باشند؟ حق ندارد، آن وظیفه اش این است که بلند شود بباید، دست یک حاکم شرع، مجتهد، دستش را ببوسد بعد هم بگذارد سرش را پایین بیندازد و بگوید خدا حافظ شما. حالا آن دلش می خواهد توی جوی بریزد، دلش می خواهد فرض بکنید که برای طلبه ها خرج کند، دلش می خواهد برای فقراء خرج کند، دلش می خواهد برای افراد عادی خرج کند، در هر موردی می خواهد خرج کند بطبق مدرکات خودش، از مبانی و از روایات، بطبق آن باید انجام بدهد، آن حق ندارد. لذا آقای بروجردی دیگر حرفی نزدند.<sup>(۱)</sup>

#### بررسی:

سخنان ایشان صرف نظر از ناسازگاری با دیگر گزارشات، هیچ شباهتی به جزئیات نقل های دیگر نیز ندارد. با توجه به علاقه مفرط پدر آقای لاله زاری به مرحوم علامه طباطبایی، در صورت صحت چنین نقلی، حتماً در گزارش خود آقای لاله زاری نیز می آمد، نه آن که ایشان کلیات مطالب دیگران را نقل کرده و ناچار از اضافه نمودن فقره ای به آن شوند.

اساساً ادبیات هتاکانه و غیر محترمانه ای که در این متن به کار رفته، هیچ سنتی خاص با علامه طباطبایی ندارد، بلکه مشابه سیره و سنت خود آقای لاله زاری و جریان مربوط به پدر ایشان در مشهد است که از هیچ اهانتی نسبت به بزرگان فروگذار نمی کنند و بسیاری از نوشتہ ها و گفته های ایشان آکنده از توهین و جسارت است.

به عنوان یک نمونه، آقای محسن لاله زاری مدتی پیش از درگذشت شان، در سخنرانی علیه عید نوروز<sup>(۲)</sup>، به معتقدان به این مناسبت مورد تأیید اسلام و مرحوم محدث قمی رضوان الله علیه، این گونه می تازد:

«علف از توی زمین در می آید برای من که عید نیست، برای آن گاو و خر عید است که باید بهتر بچرد و بهتر از این زمین استفاده بکند، بنده که علف خوار نیستم که بخواهم خوشحال بشوم... آن روایتی را که آشیخ

۱- طهرانی، محسن، متن سخنرانیهای شرح حدیث عنوان بصری / ۱۱۷۳.

۲- فیلم این سخنرانی به صورت گسترده در شبکه های مختلف پخش شد و عمیقاً موجبات و هن مقام روحانیت و حمله اسلام ستیزان به دین و متدينان را فراهم آورد.

عباس قمی که همه در درس‌های ما از ایشان است، که آمده در این کتاب مفاتیح این مسئله نوروز و روایت معلی بن خنیس را ایشان نقل کرده...»

۲ - آقای محمد حسن (یاور) وکیلی، از رهبران جریان لاله زاری در مشهد، در ماه ربیع سال ۱۴۳۵، دو یادداشت با عنوان «آیت الله بروجردی و فلسفه» نگاشته‌اند که در پایگاه رسمی ایشان موجود است. نویسنده در این دو یادداشت هیچ وقعی به قواعد پژوهشی و روشی تحقیق نهاده و صرفاً مطالبی را به دنبال هم آورده و در موردی حتی نام نویسنده اثر مورد استناد خود را نیز ذکر نکرده است!<sup>(۱)</sup>

راقم این سطور اکنون قصد پرداختن به تمام اغلاط متعدد روشی و پژوهشی این دو یادداشت را ندارد و آن را به فرصتی دیگر و امی گذارد و تنها جهت نشان دادن استمرار سنت نکوهیده تزویر و عدم امانت داری در جریان فکری آقای طهرانی، به نمونه‌ای از خیانت‌های آقای وکیلی در یادداشت دوم ایشان می‌پردازد:

آقای وکیلی در یادداشت دوم خود، هنگام نقل کلام آقای صالحی نجف آبادی (که در این مقاله نیز آمده است)، بین دو عبارت «کار به جای باریک کشیده است» و «علت مخالفت شما چیست؟»، نزدیک به هفت خط منبع مورد رجوع خود (تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران) را حذف کرده‌اند، بی‌آن که از علائم نگارشی لازم و نشان دهنده تقطیع متن استفاده کرده باشند. محتوای عبارات حذف شده توسط آقای وکیلی، رنجیدن علامه طباطبایی، عصبانیت ایشان از آیت الله بروجردی، قطع شدن شهریه درس اسفار و برخی سخنان تلخ علامه طباطبایی<sup>(۲)</sup> است. آقای وکیلی که گویا برقرار بودن این عبارات را به صلاح نمی‌دیده، آنها را حذف کرده و از قراردادن علامت نقطه‌چین (...) که نشان از تقطیع در نقل است نیز خودداری نموده و به این ترتیب به پیروی از اسلاف خود، مرتكب مغالطه شده است.

۱- به نظر می‌رسد که این موارد و مشابه آن که فاقد ارجاع دقیق کتاب‌شناختی هستند، اساساً از خود نویسنده آن دو یادداشت نیست بلکه برگرفته از نوشه‌های دیگران است. لازم به یادآوری است که آقای وکیلی در این خصوص مهارت قابل توجهی دارند و تنها به عنوان یک نمونه، می‌توان به کتاب اخیر ایشان درباره حدیقة الشیعة اشاره کرد که از ۵۲۰ صفحه این کتاب، تقریباً ۲۰۰ صفحه کپی برداری از نوشه‌های جناب آقای عادل زاده در وبلاگ «آثار» و مصدق روشن سرقت علمی است. آقای عادل زاده در اسفندماه سال ۱۳۹۸ در وبلاگ خود به تفصیل به این امر پرداخته و با ذکر جزئیات، سرقت‌های مختلف آقای وکیلی را خاطرنشان کرده‌اند. رجوع کنید:

## فرجامین سخن

آیت الله العظمی بروجردی، فقیهی جامع علوم نقلی و عقلی بود که در عین آشنایی کامل با فلسفه، تمایلی به آن نداشت و خصوصاً تدریس فلسفه صدرایی را هرگز برنمی‌تافت. چراً مخالفت ایشان با تدریس فلسفه را سوای نگرش شخصی آن بزرگوار، حداقل در چند امر دیگر می‌توان جستجو کرد:

اول: رسالت اصلی حوزه‌های مقدسه علمیه که همان تربیت فقیه و مجتهد بوده است. خواندیم که امام خمینی در تأیید موضع گیری آیت الله بروجردی فرموده بودند که وضع حوزه برای فقه و اصول و حدیث است. همچنین از خود آیت الله بروجردی نیز نقل شد که تدریس اسفار به حوزه که بنایش بر تدریس فقه و اصول است ضربه می‌زند. این امر حتی مورد عنایت فقیه‌هانی که تدریس فلسفه را حرام نمی‌دانستند نیز بوده است. از جمله، استاد محقق داماد (نوه آیت الله شیخ عبدالکریم حائری)، در گفتگوی درباره جد بزرگوارشان چنین فرموده‌اند:

«وقتی با ایشان راجع به علوم عقلی صحبت شد، فرموده‌اند: در حال حاضر رسالت ما تربیت مجتهد است. نسبت به علوم عقلی مشتری زیاد است، اما ما باید مجتهد و فقیه تربیت کنیم.»<sup>(۱)</sup>

از همین رو بود که امام خمینی نیز چنانکه در گزارش‌ها نقل شد، افراد شایسته خواندن فلسفه بدون خوف انحراف را کم می‌دانست و صرحتاً حق را به آیت الله بروجردی می‌داد، با آن که خود فیلسوفی بزرگ بود.

دوم: اشتغال به فلسفه آن هم در عنفوان جوانی، چنان‌که بسیاری از شاگردان اسفار علامه طباطبایی جوان بوده‌اند، می‌تواند ذوق عرفی فقیه را خدشه دار و مبانی استنباط او را در آینده دستخوش تغییر سازد. از این رو، بزرگانی که خود از چهره‌های نامدار فلسفه و عرفان نیز بوده‌اند، چون جنبه فقاوتی ایشان از ابتداء مستحکم شده بود، همواره مزبندی‌ها را حفظ می‌کردند. به عنوان مثال، امام خمینی، شخصیتی که در چهره فلسفی خود، حتی در تدریس اسفار به جنبه‌های عرفانی بیش از جنبه‌های استدلالی اهمیت می‌داد<sup>(۲)</sup>، درباره لزوم حفظ این مزها براین باور بود:

۱- حسینی خامنه‌ای و دیگران، «تحلیل اندیشه‌های صدرالمتألهین»، ۲۲/۱.

۲- پروفسور سید حسین نصر در این باره گفته است: «مرحوم دکتر حائری یزدی اسفار اربعه را نزد مرحوم آیت الله خمینی خوانده بودند و همیشه می‌گفتند که ایشان در تدریس اسفار به جنبه‌های عرفانی بیش از جنبه‌های استدلالی توجه داشتند» رک: آفاق حکمت در سپهر سنت ۱۸۱.

«[امام خمینی] نوعاً این حرف را می‌زندند که آقایان (علماء گذشته) بیخود مسائل فلسفی را به مسائل اصولی کشیده‌اند... گاهی که طلبه‌ها یک سؤال فلسفی می‌کردند ایشان توى درس جواب نمی‌داد. گاهی می‌فرمود که اینها را برای اهلش بگذارید، اینجا جای این حرفها نیست. ایشان می‌فرمود: در این زمان اسلام نیاز به فقه دارد و ما باید کارمان را در فقه مرکز کنیم.»<sup>(۱)</sup>

همچنین درباره ایشان گفته شده است:

«در درس فقه اصلادم از فلسفه نمی‌زد. حتی در درسش اگر کسی راجع به فلسفه حرفی میزد ایشان اعتمنا نمی‌کرد و پاسخ نمی‌داد.»<sup>(۲)</sup>

این در حالی است که همه افراد چنین نیستند. آیت‌الله مهدوی کنی در این رابطه گفته‌اند:

«[امام خمینی] در فقه خیلی عرفی برخورد می‌کردند و مسائل فلسفی را با فقه مخلوط نمی‌کردند... یعنی فیلسوف معمولاً وقتی وارد مسائل می‌شود فیلسوفانه وارد می‌شود که ما الان در بین فقهاء داریم، ولی امام اینگونه نبودند.»<sup>(۳)</sup>

به نظر می‌رسد تعبیر «الآن در بین فقهاء داریم»، اشاره به فقیهانی باشد که در آن روزگار، اشتغال اصلی‌شان به جای فقه، فلسفه بوده است. این همان نگرانی امثال آیت‌الله العظمی بروجردی بود.

سوم: توجه به فلسفه، صرف نظر از مطلب پیشین، می‌توانست طلبه را از دروسی که وظیفه اصلی خود او بود دور کند. این اتفاق خصوصاً در حوزه‌های امروز که برخی بیش از هر درس واجبی به فلسفه اهمیت می‌دهند چشمگیر است، با این وجود، در گذشته نیز اثرات سوئی داشته که ذکر دو نمونه از آن بی‌مناسبت نیست.

۱- سلسله موي دوست / ۲۶، به نقل از آیت الله اميني.

۲- همان / ۸۲، به نقل از حجت الاسلام اسد الله خادمي.

۳- مهدوی کنی، خاطرات آیت الله مهدوی کنی / ۱۰۳.

## نمونه اول: پروفسور دینانی گفته است:

«بنده در قم در درس فقه و اصول شرکت می‌کردم و با علاقه فقه و اصول را می‌خواندم. ولی وقتی که به طور جدی به مطالعه فلسفه پرداختم، از این درس‌ها دور شدم و بیشتر تمرکزم و مطالعاتم در فلسفه شد. البته کارهای فقهی هم انجام داده‌ام ولی الان تقریباً متروک است و حافظه فقهی من زنگ گرفته است.»<sup>(۱)</sup>

ایشان با وجود آن که مدعی است در جوانی به مرتبه اجتهداد رسیده است<sup>(۲)</sup> اما در کمال شگفتی، چند سال قبل در سخنرانی معروفی که فیلم آن منتشر شده و زبان یاوه سرایان رانیز به مقام منیع فقاها و فقیهان باز و دراز کرده است چنین گفته‌اند:

«عربی‌ها سابقه خودشان را دوست دارند و حفظ هم کرده‌اند؛ تمام غرب از یونان باستان تا حالا، ما نه، ما دیگر قبل از اسلام را می‌خواهیم به فراموشی بسپاریم و «الاسلام یجب ما قبله» از این حدیث‌ها را هم جعل می‌کنیم و به دروغ می‌خوانیم و می‌گوییم قبل از اسلام هیچ خبری نبوده است. نخیر خیلی خبر بوده است.»

شگفت آور است که ایشان، این قاعده مسلم فقهی را که ادله قرآنی و روایی دارد و عمل اصحاب برآن بوده است جعلی می‌داند و حتی معنای آن را نیز درنیافته است! مفاد این قاعده، زوال اثر کارهای دارای زیان و عقوبت است که فرد تازه مسلمان پیش از اسلام آوردنش انجام داده است، و هیچ ارتباطی به آن که قبل از اسلام خبری بوده یا خیر ندارد!

۱- نصری، آینه‌های فیلسوف ۴۲.

۲- استاد دینانی درباره سال‌های دهه سی خورشیدی و حضور در درس مرحوم رفیعی قزوینی گفته‌اند: «فقه را به حد اجتهداد خوانده بودیم» (رک: فیضی، سرشت و سرنوشت/ ۳۸۸) همچنین در همایش «بررسی اندیشه‌های فلسفی و عرفانی امام خمینی» که روز سه شنبه ۹ خرداد ۱۳۹۱ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد نیز گفته‌اند: «طبعی است که یک مجتهد نباید تقليد کند. امام فرمودند: طلبه‌ای که معانی روایات و قرآن را می‌فهمند نباید تقليد کند بلکه باید زحمت بکشد و خود حکم خدا را بفهمد و فرمودند طلبه‌ای که مراحلی را طی کرده حق ندارد دیگر تقليد کند. من هم به تبعیت از حرف ایشان دیگر از آن زمان تاکنون از کسی تقليد نکردم.» (رک: خبرگزاری خبرآنلайн، «دکتر دینانی از خط امامی هایی می‌گوید که مخالف عرفان بودند و جلسه تفسیر سوره حمد را تعطیل کردند.»، ۱۰ خرداد ۱۳۹۱، کد خبر: ۲۱۷۳۳۹)

لازم به ذکر است که دوری از فقه و فقاهت، تنها به چنین موردی ختم نمی‌شود؛ بلکه این استاد مسلم فلسفه که به هزارتوی «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» از همگان آشناتر است، در اظهار نظری شگفت‌تر، فرموده که شیخ صدوق پس از شیخ طوسي می‌زیسته است، حال آن که شیخ طوسي پس از رحلت شیخ صدوق پا به جهان گذاشته است:

«پس از حرکت شیخ طوسي در تدوین فقه شیعه نیز برخی از علمای شیعی بر مسلک اخباری‌گری خویش باقی ماندند و تنها بر اخبار ائمه اطهار به عنوان سند معتبر برای تکلیف دینی خود تاکید کردند. به عنوان مثال می‌توان از شیخ صدوق و علامه مجلسی نام برد.»<sup>(۱)</sup>

**نمونه دوم:** آقای محمد حسین لاله‌زاری طهرانی، شخصیتی است که در آغاز جوانی مدعی اجتهاد بوده<sup>(۲)</sup> و در اوائل حضور خود در نجف نیز در صحبت با آیت الله العظمی خوئی مدعی اعلمیت برایشان شده بود!<sup>(۳)</sup> دست روزگار اینگونه افشا می‌کند که ایشان، که اوقات بسیاری را صرف اشتغالات غیر فقهی می‌کرد، در برخی آثارشان خاطره‌ای نقل کنند و از بی‌اطلاعی خود نسبت به روایات مشهور فقهی که در ابواب مهم فقه وارد شده خبر دهند.<sup>(۴)</sup>

**چهارم:** جاذبه کاذب فلسفه، برای طلبایی که در آغاز راه بودند می‌توانست مضر باشد و بنیان اعتقادات ایشان را متزلزل کند؛ استاد سید مصطفی محقق داماد که خود از طرفداران نامدار فلسفه هستند، در این باره می‌گویند:

«درس فلسفه و طبیعت این علم همیشه یک جاذبه کاذبی داشته است. کاذب که می‌گوییم برای این است که عده‌ای بدون اینکه فلسفه

۱- آفاق معرفت در سپهر معنویت . ۱۲۸ .

۲- آقای طهرانی گفته است: «هنگامی که از قم حرکت کردم برای نجف اشرف بعضی از اساتید ما نظرمی‌دادند که من مجتهدم.» رک: طهرانی، محمدحسین، وظیفه فرد مسلمان در حکومت اسلام / ۱۵ .

۳- طهرانی، محسن، حریم قدس / ۱۱۰ .

۴- این داستان مربوط به روایاتی درباره زیارت امام رضا علیه السلام است که در ابواب مهم فقهی در کتاب الحج کافی، تهدیب و وسائل آمده و همچنین در کتب معتبر دیگری همچون مصباح المتهجد، کامل الزیارات و عیون اخبار الرضا نیز وارد شده است. آقای طهرانی از این روایات مطلقاً خبر نداشت و جالب است که همشیره نامبرده از آن مطلع بود و ایشان را آگاه کرد. برای ملاحظه تفصیل داستان رجوع کنید: طهرانی، روح مجرد / ۲۵۶ - ۲۵۷ .

را بشناسند، سینه چاک فلسفه‌اند و وقتی آشنا می‌شوند، یک مرتبه رها می‌کنند... بزرگان حوزه احساس مسؤولیت می‌کردنند که مبادا یک عده برونده و شباهات را بشنوند و ذهن خود را پر از شباهه کنند، آن وقت نیمه کاره و پاسخ نشنیده برگردند. اینطور فلسفه خواندن، هیچ سودی ندارد و کاش فقط سودی نداشته باشد، در تضعیف عقاید و ایمان مردم بسیار اثر منفی دارد.<sup>(۱)</sup>

این تضعیف عقاید و اسیر شباهات شدن، به خصوص درباره فلسفه صدرایی که بر بنیان مکاشفات استوار است صادق است؛ آن هم مکاشفاتی که در بهترین حالت، تنها برای صاحب کشف حجتند نه دیگران، و دلیلی غیراز خودشان برای آنها وجود ندارد<sup>(۲)</sup>، و همان مکاشفات نیز سرشار از تناقض و اضطرابند.<sup>(۳)</sup>

بنابراین، سخن درست، همان است که از امام خمینی نقل شد:  
«اگر من هم جای آقای بروجردی و رئیس و سرپرست حوزه بودم، از این همه فلسفه گفتن، آنهم به این زیادی و به صورت کاملاً علی، احساس مسؤولیت می‌کرم.<sup>(۴)</sup>

در پایان، ذکر نکته‌ای درباره فرمایش علامه طباطبائی تهی از فایده نیست. ایشان چنان که گذشت به آیت‌الله بروجردی عرض کردند که در زمان جوانی شما مردم و طلاب عقیده صحیح داشتند و اکنون باید طلاب را برای مبارزه با ماتریالیستها آماده کرد.

۱- حسینی خامنه‌ای و دیگران، «تحلیل آندیشه‌های صدرالمتألهین»، ۲۲/۱.

۲- چنان‌که صاحب اسفار پس از آن که در برخی مباحث، بوعی را به عجز از درک نسبت می‌دهد می‌گوید: «واعلم أن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاففات باطنية و مشاهدات سرية ومعانيات وجودية» (رک: الحکمة المتعالية، ۵/۱۰۸). استاد دینانی نیز از محمد علی حکیم شیرازی، صوفی ژولیده‌ای که استاد دینانی یک دوره فضوص الحكم را در خانقاہ نزد او خوانده بود نقل کرده که گفته است: «به من شب‌ها مطالبی گفته می‌شود که با آنچه در کتابها آمده متفاوت است». (رک: فیضی، سرشت و سرنوشت، ۳۳۳).

۳- استاد آشتیانی درباره مکاشفات ابن عربی که پیشوای ملاصدرا است گفته است: «مکاشفات او نیز مانند واردات قلبی او متنوع و القائلات او گاهی مضطرب است و خالی از تشویش نیست و حتی در مکاشفاتش تناقض هست.

(مقدمه شرح فصوص الحكم، ۱۳).

سخن و غیرت دینی علامه طباطبائی شایسته تقدیر اما قابل خدشه است. چنین نبوده که این شباهات تنها در زمان تدریس اسفار علامه طباطبائی پدید آمده باشند و در زمان جوانی آیت الله بروجردی وجود نداشته باشند؛ گرایش به مادی‌گرایی، مربوط به پیش از اسلام و همه طبقات اجتماع بوده است.<sup>(۱)</sup>

اما به صورت یک مکتب، در قرون اخیر گسترده شده و شدت گرفته است. برخلاف فرمایش علامه طباطبائی، در زمان جوانی آیت الله بروجردی و بلکه حتی پیش از آن، مادی‌گرایان در ایران فعالیت گستردۀ ای داشتند و از قضا برخی از ایشان سابقه تحصیلات دینی نیز داشتند؛ میرزا آقا خان کرمانی یکی از آنان بود که در پوشش بایت به نشر تفکرات الحادی می‌پرداخت؛ فتحعلی آخوندزاده که مطالب خلاف شرع فراوان و اندیشه‌های ماتریالیستی را در آثارش منعکس می‌کرد در دوران خردسالی آیت الله بروجردی درگذشته است؛ نمونه دیگر، حیدرخان عمو اوغلی است که رسما ریاست حزب کمونیست ایران را بر عهده داشت و حدود چهل سال پیش از تعطیلی درس اسفار علامه طباطبائی از دنیا رفت. همچنین، بسیاری از روشنفکران و حتی طبقه کارگر و مردم عادی در آن سال‌ها تحت تأثیر فلسفه ماتریالیستی حرب سوسیال دموکرات روسیه واقع شده بودند. خلاصه آن که جریان‌هایی با فلسفه ماتریالیستی و مارکسیستی، پس از انقلاب مشروطه حضور فعالی در ایران و میان ایرانیان داشتند و صرف آن که در زمان تشریف علامه طباطبائی به قم، فعال ترشده بودند، به معنای نفی و انکار پیشینه گستردۀ آنان نخواهد بود و البته راه مقابله علمی با جریان‌های الحادی ماتریالیستی و مارکسیستی منحصر در فلسفه (آن هم فلسفه صدرایی) نیست و روش علمی و محتوایی وحیانی می‌طلبد.

۱- چنان که شهید مطهری فرموده‌اند: «گرایش مادی از دوران‌های باستان هم در طبقات دانشمند بوده و هم در طبقات جاہل. در دوره جدید نیز همینطور، در تمام طبقات افرادی مادی پیدامی شوند.» رک: مطهری، علل گرایش به مادیگری / ۵

## فهرست منابع

### الف) کتاب ها:

- ۱- آفاق حکمت در سپهر سنت: گفتگوی حامد زارع با سید حسین نصر، نشر ققنوس، چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۸.
- ۲- آفاق معرفت در سپهر معنویت، گفتگوی حامد زارع با غلامحسین ابراهیمی دینانی، نشر ققنوس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۸.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرا فلسفی در جهان اسلام، نشر طرح نو، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۷.
- ۴- احمدی، مجتبی، «و دیگران»، چشم و چراغ مرجعیت: مصاحبه های ویژه مجله حوزه با شاگردان آیت الله بروجردی، بوستان کتاب، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۸.
- ۵- اسلامی اردکانی، سید حسن، سودای تفکیک: جستارهایی در سنت فکری، روش شناسی و شخصیت های مکتب تفکیک، نشر کرگدن، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۷.
- ۶- امینی، ابراهیم، خاطرات آیت الله ابراهیم امینی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۲.
- ۷- انصاری، شیخ مرتضی، کتاب الطهارة، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ العظیم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ سوم، قم، ۱۴۲۸.
- ۸- بحرینی، سید مجتبی، ما سمعت ممن رأیت، انتشارات آفتاب عالمتاب، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۹۵.
- ۹- بهبودی، هدایت الله، شرح اسم: زندگانه آیت الله سید علی حسینی خامنه‌ای، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، تهران، ۱۳۹۱.
- ۱۰- جلالی، محمد رضا، المنهج الرجالی و العمل الرائد فی الموسوعة الرجالية السيد الطائفة آیة الله العظمی البروجردی، تصحیح مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، بوستان کتاب، قم.
- ۱۱- جمعی از نویسندها، احیاگر حوزه خراسان، نشر آفاق، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۴.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحی تبریزی، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، مرداد ۱۳۸۶.
- ۱۳- حائری یزدی، مهدی، خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی، به کوشش حبیب لا جوردی، نشر کتاب نادر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۴-----، کاوش های عقل عملی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
- ۱۵- حقانی، حسین، شرح نهایه الحکمة، نشر دانشگاه الزهراء، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۶- حکیمی، محمد رضا، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، نشر دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶.
- ۱۷-----، الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، نشر دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۸.
- ۱۸- حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، تحقیق موسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، قم، ۱۴۱۴.
- ۱۹-----، نهج الحق و کشف الصدق، به تحقیق سید رضا صدر و تعلیق شیخ عین الله الحسني الارموی، نشر موسسه الطباعة والنشر دارالهجرة، قم، ۱۴۲۱.
- ۲۰- خسروشاهی، سید هادی، خاطرات مستند سید هادی خسروشاهی درباره علامه سید محمد حسین طباطبایی، سید هادی خسروشاهی، کلبه شروع، قم، چاپ اول، ۱۳۹۱.

- ۲۱ - خمینی، روح الله، صحیفه امام، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول ۱۳۸۴، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، صدرای زمان: یادنامه حکیم متاله سید جلال الدین آشتیانی، معاونت پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، مشهد، اردیبهشت ۱۳۸۴.
- ۲۳ - دوانی، علی، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی، نشر مطهر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲.
- ۲۴ - سلسله موى دوست: خاطرات دوران تدریس امام خمینی، به کوشش مجتبی فراهانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- ۲۵ - شبیری زنجانی، سید موسی، جرעה‌ای از دریا، جلد اول، مؤسسه کتاب شناسی شیعه، چاپ ششم، قم، ۱۳۹۵.
- ۲۶ - جرעה‌ای از دریا، جلد دوم، مؤسسه کتاب شناسی شیعه، چاپ چهارم، قم، ۱۳۹۴.
- ۲۷ - شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلية الأربع، داراحیاء التراث العربي، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ۲۸ - صاحبی، محمد جواد، جلال حکمت و عرفان: یادنامه استاد علامه سید جلال الدین آشتیانی، نشر احیاگران وابسته به مؤسسه فرهنگی پژوهشی احیاگران اندیشه دینی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۴.
- ۲۹ - صافی گلپایگانی، لطف الله، فخر دروان: نکوداشت استاد اعظم و زعیم بزرگ جهان اسلام مرحوم آیت الله العظمی بروجردی أعلى الله مقامه، قم، دفتر نشر آثار حضرت آیت الله العظمی صافی، چاپ اول، تابستان ۱۳۹۱.
- ۳۰ - طوسی، محمد بن الحسن، اختیار معرفة الرجال، به تحقیق سید مهدی رجائی، نشر مؤسسه آل الیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۴ م.
- ۳۱ - طهرانی، محمد حسین، روح مجرد، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ نهم، مشهد، ۱۴۲۷.
- ۳۲ - مهرتابان، نشر علامه طباطبائی، چاپ پنجم، مشهد، ۱۴۲۳.
- ۳۳ - وظیفه فرد مسلمان در حکومت اسلام، چاپ اول، مشهد، بی‌تا.
- ۳۴ - طهرانی، محمد محسن، حریم قدس، نشر مکتب وحی، چاپ اول، قم، ۱۴۲۸.
- ۳۵ - متن سخنرانی‌های شرح حدیث عنوان بصری، بی‌نا، بی‌تا.
- ۳۶ - عراقچی، علی، پرتوآفتاب: خاطرات حضرت آیت الله حاج شیخ علی عراقچی، تدوین عبدالرحیم اباذری، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(۵)</sup>، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- ۳۷ - عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، فقهای نامدار شیعه، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۲.
- ۳۸ - فیضی، کریم، سرشت و سرنوشت: گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات اطلاعات، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۹۵.
- ۳۹ - قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴۰ - کرباسچی غلامرضا، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران (جلد اول)، نشر بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران با همکاری معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴.

- ۴۱ - کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه طباطبایی، دومین یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- ۴۲ - کوثری، علی اکبر، شناخت نامه فقیه اهل بیت آیت الله میرا مهدی اصفهانی، تحقیق موسسه معارف اهل بیت، نشر معارف اهل بیت، چاپ اول، قم، ۱۳۹۶.
- ۴۳ - گرامی، محمد علی، خاطرات آیت الله محمد علی گرامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
- ۴۴ - مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی قنس سر، بوستان کتاب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۱.
- ۴۵ - مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، چاپ بیست و یکم، تهران، ۱۳۸۰.
- ۴۶ - ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری باصولی؟، انتشارات دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۵.
- ۴۷ - منتظری، حسینعلی، بخشی از خاطرات حضرت آیت الله العظمی منتظری، بی‌نا، چاپ اول، بهار ۱۳۷۹.
- ۴۸ - موسوی کرمانی، سید حسین، خاطرات آیت الله سید حسین موسوی کرمانی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- ۴۹ - مهدوی کنی، محمدرضا، خاطرات آیت الله مهدوی کنی، تدوین غلامرضا خواجه سروی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷.
- ۵۰ - مهراستاد: سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، چاپ ششم، قم، ۱۳۹۲.
- ۵۱ - نصری، عبدالله، آینه‌های فیلسوف: گفتگوهایی در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی، نشر سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۳.

#### ب) مقالات:

- ۱ - آشتیانی، سید جلال الدین، «نکاتی درباره فلسفه و عرفان»، کیهان اندیشه، فروردین واردیبهشت ۱۳۶۷، شماره ۱۷، صص ۲۷ - ۳۶.
- ۲ - استادی، رضا، «آثار و تأثیفات آیة الله بروجردی»، حوزه، فروردین واردیبهشت و خداد و تیر ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۲۸۷ - ۳۰۶.
- ۳ - کدیور، محسن، «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم»، کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۷۱، ش. ۴۴، صص ۱۴ - ۳۷.

#### ج) مصاحبه‌ها

- ۱ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «روایت عقل و عشق»، کیهان فرهنگی، فروردین ۱۳۸۳ - شماره ۲۱، صص ۵ - ۱۷.
- ۲ - بهشتی، احمد، «آموزش فلسفه اسلامی به روایت دکتر احمد بهشتی»، کتاب ماه فلسفه، خداد ۱۳۹۲، شماره ۶۹، صص ۳ - ۱۱.
- ۳ - -----، «ایمان وحی و عقل»، کیهان فرهنگی، فروردین واردیبهشت ۱۳۷۵، شماره ۱۲۶، صص ۴ - ۱۰.

- ۴- حائری بزدی، مهدی، «تأملاتی گذرا درباره امام خمینی، زعامت دینی و حکمت اسلامی»، پژوهشنامه متنی زمستان ۱۳۷۷، شماره ۱، صص ۳۸۳ - ۳۸۸.
- ۵- حسینی خامنه‌ای و دیگران، «تحلیل اندیشه‌های صدرالمتالهین» کیهان اندیشه، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۵۷، صص ۲۵ - ۳.
- ۶- صافی گلپایگانی، لطف الله، «مصاحبه با آیت الله صافی گلپایگانی»، مجله حوزه، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰، دوره هشتم، ش ۴۳ و ۴۴، صص ۱۱۹ - ۱۳۶.
- ۷- محقق داماد، مصطفی، «دلداده حکمت»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال اول، اردیبهشت ۱۳۸۵، شماره ۳، صص ۶۴ - ۶۳.
- ۸- مدیر شانه چی، کاظم، «آینینه‌های آگاهی»، کیهان فرهنگی، اردیبهشت ۱۳۸۷، شماره ۲۵۹، صص ۱۶ - ۲۱.
- ۹- منتظری، حسینعلی، «مبانی و سبک استنباط آیة الله بروجردی»، مجله حوزه، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۲۴۵ - ۲۵۸.

#### (۵) سخنرانی‌ها:

- ۱- خامنه‌ای، سید علی، سخنرانی در دیدار گروهی از فضلای حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲ / ۱۰ / ۲۹.
- ۲- پایگاه اینترنتی: [www.soroush.org](http://www.soroush.org)
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «به آزاد اندیشه اوندیبده ام!» سایت تبیان، یکشنبه، ۱۰ / ۲۹ / ۱۳۸۷.
- ۴- چه کسی از آیت الله بروجردی اجازه درس فلسفه علامه طباطبائی را گرفت؟ گفتگو با خبرآنلайн، ۲۳ آبان ۱۳۸۹، کد خبر: ۱۰۸۲۹۶.
- ۵- دکتر دینانی از خط امامی‌هایی می‌گوید که مخالف عرفان بودند و جلسه تفسیر سوره حمد را تعطیل کردند. خبرگزاری خبرآنلайн، ۱۰ خرداد ۱۳۹۱، کد خبر: ۲۱۷۳۳۹.
- ۶- بهشتی، احمد، مصاحبه سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران با آیت الله آقای دکتراحمد بهشتی، تاریخ: ۱۶ / ۸ / ۸۰ شماره ردیف مصاحبه: ۵۷۵، تاریخ انتشار: ۱۳۹۷ / ۱۰ / ۲۹.
- ۷- خوشوقت، عزیزالله، «قصه ارباب معرفت»، پایگاه اینترنتی مدیریت حوزه علمیه استان تهران، ۱۳۸۹ / ۱۰ / ۲۸.
- ۸- وکیلی، محمدحسن، «آیت الله بروجردی و فلسفه (۱) و (۲)»، تاریخ انتشار: ۲۸ دی ماه ۱۳۹۸.
- ۹- پایگاه اینترنتی مدرسه فقاهت.
- ۱۰- پایگاه رسمی آیت الله دکتراحمد بهشتی.

نقد یک پندار؛

### [پاسخ‌گو بودن فلسفه صدرایی به شباهات مادبین]

در تاریخ مرجعیت شیعه در دورهٔ معاصر دو رخداد مهم وجود دارد که نظر اهل علم را به خود جلب نموده و اهمیت این دو رخداد از این روست که مرجع اعلیٰ زمان با اظهار نظر به موقع و ورود به هنگام خود در بزنگاه تاریخی به صیانت و مرزبانی از اعتقادات پرداخت و ساحت مقدس و متعالی عقاید حقّه و معارف اصیل الهی را از آلوده شدن به مطالب و مباحث صناعی و التقاطی و غیر و حیانی پاسداشت. این دو واقعه که نمایانگر افق بلند فکری و جایگاه رفیع و نگاه حقایق شناس حضرت آیت الله العظمی بروجردی بود، موضع گیری ایشان علیه تعلیقه نگاری بربخار الانوار علامه مجلسی و مخالفت ایشان با تدریس فلسفه در حوزهٔ علمیّه قم بود که در زمان خود و پس از آن واکنش‌هایی را برانگیخت.

نقل قول‌ها و تاریخ شفاهی پیرامون این دو رخداد که به فاصلهٔ کوتاهی از هم اتفاق افتاد فراوان است ولی آنچه نقطهٔ مشترک همهٔ این اقوال و مشافهات است، مخالفت سرسختانه و قاطع آیت الله العظمی بروجردی با تدریس فلسفه و خصوصاً کتاب اسفار است.

اینکه تا چه حد اقوال شاگردان و معاصران آیت الله مصون از اشتباهات و سهوها و نسيان‌ها باشد، امریست که با مقایسهٔ گزارش‌های متعدد و تحلیل آنها می‌توان تا حدودی به آن دست یافت.

و لیکن آنچه بر همگان واضح و مبرهن است و همگی به آن ایمان دارند، مقام بی‌نظیر علمی و عملی آیت الله العظمی بروجردی مرجع اعلیٰ شیعیان است که احدی بر سر آن مناقشه ننموده است.

لذا همین موقعیت منحصر به فرد و یگانه ایشان می‌طلبد که، گزارش این واقعه را چه از سوی موافقان به این اقدام که از این مرزبانی و غیرت دینی خرسند بودند، و چه از سوی ناراضیان و رنجیدگان این اقدام آیت الله العظمی بروجردی، به شخصیت منحصر به فرد و جامع ایشان عرضه نماییم و پاسخ خود را درباره چند و چون این دو واقعه دریافت نماییم.

به نظر می‌رسد پس از این عرضه، چند نکته برخواننده بصیر و هوشیار مخفی نماند که به اختصار بیان می‌گردد:

۱- اول آنکه، آنچه که یک مرجع آنهم با موقعیت مرحوم آیت الله العظمی بروجردی او لابه آن می‌اندیشد، اقامه تکلیف شرعی و ادای وظیفه در برابر ولی زمان خود حضرت حجت<sup>(ع)</sup> می‌باشد و در این مسیر هیچ ملاحظه‌ای وجود ندارد، لذا آنگونه که در برخی از نقل قول‌های شاهدان واقعه، ملاحظه ایشان از نجف و مشهد و علمای مخالف فلسفه را، دلیل موضع گیری ایشان علیه تعلیقه نگاری بر بخار و علیه تدریس اسفراد نانسته‌اند، به نظر دقیق و واقع بینانه نمی‌رسد.

۲- نقل سخنی از استاد علی دوانی که ایشان نیز از مرحوم امام خمینی نقل کرده‌اند، که گویی مرحوم امام نیز از این موضع گیری آیت الله العظمی بروجردی دل خوشی نداشته‌اند ولی بنابر مصالحی و برای حفظ مقام مرجعیت سکوت کرده‌اند و نیز بیان آن عبارت از قول امام خمینی که: «من چه کنم کسانی در منزل آقای بروجردی هستند که نمی‌گذارند کاری برای اسلام انجام بگیرد»، به نظر مسامحی بلکه حالی از نکته سنجی و بصیرت است، چون اولاً: مرحوم امام خمینی خود رسالت حوزه را ترویج و تدریس فقه آل محمد<sup>صلی الله علیہ و آله و سلم</sup> می‌دانستند و حتی اصول را هم آن مقدار که به کار استنباط بباید لازم می‌دانستند و از داخل کردن فلسفه در اصول بشدت پرهیز داشتند و وظیفه یک حوزوی را هم فراگیری فقه و اصول می‌دانستند و تحقیق و تتبیع در اخبار و روایات.

ثانیاً: امام به جهت اشرافی که روی جهات شخصیتی آیت الله العظمی بروجردی داشتند، می‌دانستند دستور ایشان بر توقف تعلیقه نگاری بربجارت و نیز دستور ایشان بر توقف تدریس فلسفه براساس تکلیف شرعی است و بیت آیت الله العظمی بروجردی هم منزه از آنست که عده‌ای با آن وصف مذکور در آن اجتماع نمایند.

۳- نکته مهم دیگر اینکه در چند نقل قول بیان شده که تدریس فلسفه و آن هم اسفار از برای پاسخ به ماتریالیستها و اصول فلسفه مادی و نیز رد شباهات آنها بوده و خصوصاً با توجه به رواج جریان‌های مارکسیستی تدریس فلسفه اسلامی ضروری بوده است، که البته پس از ممنوعیت آن توسط آیت الله العظمی بروجردی، خود ایشان پس از چندی تحت تأثیر القاثرات و رفت و آمد های برخی شاگردانشان بالاخره راضی به تدریس شفا بجای اسفار شده‌اند تا این مهم، یعنی پاسخ به ملاحده و منکرین و ماتریالیستها روی زمین نماند، آن چنان که علت شکل گیری درس‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم هم، چنین ذکر شده است.

در پاسخ به این دیدگاه شگفت باید گفت، امروز، گرفتاریهای فلسفه صدرایی و اسلاف آن (فلسفه مشا و عرفان ابن عربی) و مباینت و مخالفت آشکار آن با مبانی اعتقادی وحیانی امریست که بر اهل تحقیق پوشیده نیست. تبیین مبدأ و معاد در این فلسفه ضایعه‌ای کمتر از بنيان‌های اعتقادی ماتریالیسم و جریان‌های الحادی نیست، با این تفاوت که آن جریان‌ها در بیان عقاید خود، صراحة و شفافیت دارند ولی مفاد فلسفه صدرایی که برای قالب کردن خود به اذهان متدینین از اهل علم و نیز برای مصون ماندن از تکفیر، آرایش شده با آیات و احادیث است، در بیان مطالب خود و ارائه جهان بینی خود شفاف و رو راست نیست، بیان این فلسفه از توحید همان وحدت شخصی وجود است و از معاد، معاد صوری / مثالی است و تبیین اصول میانی این دو اصل مهم نیز یعنی نبوت، عدل، امامت و مباحث وابسته به آن نیز در فلسفه صدرایی و دیگر فلسفه‌ها، وضعی بهتر از مباحث مبدأ و معاد ندارند و به

نوعی به تبعات و توالی فاسد وحدت وجود و معاد مثالی/صوری، گرفتار آمده‌اند، لذا بدیهی است این فلسفه با این ویژگی‌ها ترجیحی بر ماتریالیسم ندارد چه رسد به اینکه بخواهد پاسخگوی شباهات ماتریالیستها و ملحدین باشد لذا به قول معروف از چاله به چاه افتادن است.

پس مسئله در این بعد هم منتفی به انتفاء موضوع است.

تفصیل این موضوع مجال موسعی می‌طلبد ولی اجمالاً مرحوم علامه حائری سمنانی در کتاب حکمت بوعلی و مرحوم علامه محمدتقی جعفری در مبدأ اعلی و برخی دیگر آثار خود مانند جبر و اختیار به تفصیل متعرض آن گردیده‌اند و انحرافات فلسفهٔ صدرایی را ایضاح و تبیین نموده‌اند و آن را دیوار ماتریالیسم، بلکه ویران‌تراز آن دانسته‌اند.

## نقد بدایه الحکمة

«تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی» (جلسه پنجم)

تنظیم و تدوین: حجت الاسلام جواد عبدی

چکیده:

دو کتاب «بدایه الحکمة» و «نهایة الحکمة» علامه طباطبائی یک دوره فلسفه است که بر سبیل اختصار و به منظور کفایت از متون مهم فلسفی، برای آشنایی طلاب و اهل علم و تدریس در حوزه‌های علمیه نگاشته شده است.

این دو کتاب مشتمل بر اساسی ترین مسائلیست که در مورد هستی مطرح است و در دو بخش الهیات بالمعنى الأعم و الهیات بالمعنى الأخص عهده‌دار پاسخ به این مسائل و پرسش‌ها شده است.

پرسش‌ها و مسائلی که در مبنای وحی از بنیان، طرحی متفاوت و پاسخی متفاوت از آنچه در این دو کتاب فلسفی بیان شده، دارند.

متن ذیل که درس گفتارهای جناب استاد سید قاسم علی احمدی در نقد بدایه الحکمة علامه طباطبائی در حوزه علمیه قم است، به صورت مسأله محور عهده‌دار تبیین تفاوت بنیادین مبنای نویسنده کتاب «بدایه الحکمة» با مبنای وحی و شرع در مسائل مهمی چون حدوث و قدم، ماده و صورت، وجود و عدم، اتحاد علم و عالم و معلوم و بسیاری دیگر از مباحث فلسفی گردیده است. بررسی استدلالی و تحلیل انتقادی به نحو ایجاز از ویژگی‌های این نقد است.

کلید واژگان: بدایه الحکمة، وجود، عقل، وحی و شرع.

\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعین و صلی الله على سیدنا محمد و آلـه الطـاهـرـين و لعنة الله على اعدائهم  
اجمعـيـنـ مـنـ الـآنـ إـلـىـ قـيـامـ يـوـمـ الدـيـنـ رـبـ يـسـرـ وـ لـاتـعـسـ سـهـلـ عـلـيـنـاـ يـاـ رـبـ الـعـالـمـيـنـ

بحث به اینجا رسید که در مرحله ذهن وجود، زائد بر ماهیت و غیر آن است. لذا حاجی سبزواری در منظومه اش می‌گوید:

إن الوجود عارض الماهية تصوراً و اتحدا هوية

یعنی در تصور ذهنی وجود عارض بر ماهیت است و حال آنکه هویت آنها یک چیز بیش نیست.

### هستی و چیستی:

گاهی ما از چیستی شیء سوال می‌کنیم با وجود این که علم به تحقق آن داریم و گاهی از تحقق شیء سؤال می‌کنیم، با وجود اینکه از چیستی آن با خبریم. لذا نتیجه این خواهد شد که مفهوم چیستی غیراز مفهوم هستی است بنابراین این دو، در مقام تصور غیریکدیگرند. مثلًاً یک بار سؤال می‌کنیم:  
سیمرغ چیست؟ یعنی به موجودیت آن علم و آگاهی داریم ولی از چیستی آن بی خبریم.

اما گاهی می‌پرسیم: آیا سیمرغ هست یا نه؟ پس در این صورت علم به چیستی (ماهیت) سیمرغ داریم اما تحقق، موجودیت و هستی آن برمأ مجھول است.

### اشیاء خارجی مصدق چه مفهومی هستند؟

اما اکنون بحث در این است که آیا آن چیزی که در خارج است مصدق مفهوم چیستی است که در ذهن ماست یا مصدق مفهوم هستی است که در تصور ما جای دارد؟ پس بحث ما بحث مصدقی است. بنابراین اگر بپذیریم آنچه در خارج است مصدق چیستی است که در ذهن ماست، در این صورت اصالت با ماهیت خواهد بود. اما اگر بپذیریم آن شیء خارجی مصدق هستی است که در ذهن ماست، در این صورت اصالت با وجود خواهد بود.

اما ادعای ما این است که: اصلًاً معنا ندارد اشیایی که در خارج هستند مصدق مفهوم هستی در ذهن ما باشند. زیرا همانگونه که مؤلف در مباحث آتی می‌گوید، وجود بسیط است یعنی جزء خارجی و ترکیب ذهنی و عقلی ندارد و همچنین قادر جنس و فصل است بلکه جنس و فصل آن عین یکدیگرند یعنی ما به الامتیاز آن عین ما به الاشتراک آن است. بنابراین اگر قرار باشد بگوییم آنچه در خارج است مصدق مفهوم هستی بوده و بپذیریم که اصالت با وجود است، این بدان معناست که آن چه در خارج می‌بینیم کم و کیف و وزن نداشته باشد. به بیان دیگر هرشیء ممکنی مرکب از ماهیت

و وجود است و این ماهیت است که برای مقولات عشر مقسم واقع می‌شود نه وجود و این ماهیت است که به جوهر و عرض تقسیم می‌شود که همه اینها در قبال وجود است پس هرچه در خارج می‌بینیم چیزی جز جواهر و اعراض نیستند.

چنان‌که صاحب کتاب حکمت بوعلی بیانی با این مضمون دارد که :  
 این چه اصالت وجودی است که هر آنچه در خارج است حق  
 طلق ماهیت شده و اثری از وجود نیست.

### اصالت نه با ماهیت است نه با وجود :

البته ناگفته نماند ما معتقد به اصالت ماهیت نیز نیستیم بلکه می‌گوییم آنچه را خداوند خلق کرده اشیایی است که در خارج می‌بینیم و جعل خداوند به اشیا تعلق گرفته است مانند کوه و درخت و سنگ و آسمان و ... نه آنکه مجعل ماهیت باشد. آری اگر مراد قائلان به اصالت ماهیت از ماهیت همان شیء مجعل خارجی باشد، در این صورت نزاعی میان ما و ایشان وجود نخواهد داشت.

از طرفی معتقدیم که جعل به وجود اشیاء نیز تعلق نگرفته است زیرا اگر جعل به وجود اشیا تعلق گرفته باشد باید صحت سلب موجودیت از اشیاء برقرار باشد یعنی باید بشود موجودیت را نسبت به آنها سلب کرد در حالی که بهوضوح در می‌یابیم که سلب موجودیت از یک شیء، ممکن نیست یعنی وقتی یک شیء وجود خارجی دارد، نمی‌توانیم بگوییم: لیس بموجود. و حال آنکه اگر اصالت با وجود باشد باید صحت سلب برقرار باشد.

از این رو برخی از قائلان به اصالة الوجود می‌گویند:

باید با ذوق فلسفی اصالت وجود را فهمید و ثابت کرد. و الا آنچه را که می‌بینیم و می‌فهمیم همین اشیا از قبیل آسمان، زمین، شجر، حجر و ... است. بنابراین پیش از طرح هر اشکالی می‌گوییم: این سخن و اعتقاد (اصیل بودن وجود) خلاف بداهت است در نتیجه نوبت به اقامه برهان نخواهد رسید. لذا در کتاب تنزیه المعبود گفته ایم: آیا وجود و فطرت سلیم حکم می‌کند به اینکه اشیا و ماهیات خارجی اولاً و بالذات اشیاء حقیقی و واقعی

هستند یا آنچه اولاً و بالذات محقق است، حقیقته الوجود است و تحقق مجازی و ثانویه و عرضی، از آن ماهیات است؟ آیا اشیا واقعاً دارای تتحقق خارج از ذهن هستند یا خیر؟<sup>(۱)</sup>

صاحب حکمت بوعلی در کتاب «ودایع الحکم» می‌گوید:

آیا فکر نمی‌کنید حقیقت وجود چه حقیقتی است که هر چه نام است و نشان و عنوان و مقوله و ماده و صورت و جوهر و عرض و عناوین حواس ظاهره و باطنه و مراکز آنها در انسان، همه حق طلق ماهیات است و حقیقت وجود بهره‌ای از این عناوین ندارد بلکه وجود نه ذات دارد نه ذاتیات دارد. زیرا ذات ماهیت است و ذاتیات هم ماهیت است. و کمالاتی هم برای او نیست که - نعوذ بالله تعالیٰ - مانند ذات واجب تعالیٰ عین او باشد. عجب واجب الوجود فاقد کمالاتی ساخته‌اند که جمیع ماهیات کمالات را هم ازاو باید سلب نمایند.<sup>(۲)</sup>

آیا متبدادر از نصوص کتاب و سنت این است که واقعیت‌های خارجی، مصاديق حقیقی برای مفهوم انسان، درخت و سایر اشیاء است و این امور در خارج اولاً و بالذات تتحقق دارند؟ یا این که آن چیزی که در خارج موجود و متحقّق است وجود این اشیاء یا همان حقیقت الوجود است نه خود اشیاء؟ آیا اشیاء و ماهیت‌های خارجی همانند سرابی است که انسان جاهل می‌پنداشد آب است؟ آیا نزد عموم عقلاً آنچه موجود است خود اشیا یعنی خود درخت و سنگ و انسان و... است یا چیز دیگری است است که وجود نامیده می‌شود؟ اگر پاسخ مثبت باشد - آنگونه که قائلان به اصله الوجود معتقدند - باید گفته شود در این صورت این اشیا و ذوات حدّ وجود و منتزع از آن هستند. به بیان دیگر آیا اصولاً امکان سلب تحقق و موجودیت از اشیا و ماهیات خارجی وجود دارد؟ بنابراین اگر لازمه و خواست وجدان و فطرت و متبدادر از نصوص کتاب و سنت و نیز مرتکز اذهان همه عقلاً این است که آنچه در خارج متحقّق است خورشید، ماه، سنگ درخت

۱- تنزیه المعبود / ۱۷.

۲- ودایع الحکم / ۵۴.

و... است و نیز معلوم گشت آنچه را که همه می‌بینند جز ذوات مشخص و خاص که سلب موجودیت از آنها امکان پذیر نمی‌باشد چیز دیگری نیست و هرگاه بطلان انتزاع ذوات و ماهیت خارجی از چیزی به نام وجود واضح گردید، چگونه بر انسان عاقل جایز خواهد بود از امری که برآن برهان اقامه شده است دست برداشته و به اصالت وجودی معتقد شود که به هیچ دلیلی مستدل نشده بلکه ادله‌ای که برآن اقامه شده همگی بر پایه مقدمات غیر مسلم و غیر بدیهی یا مصادره به مطلوب است<sup>(۱)</sup>

حاجی سبزواری اعتراض می‌کند که اصالت وجود را باید با کشف ثابت کرد. محقق اصفهانی در نهایه الدرایه به اینکه مشهور فلاسفه و متكلمان به اصالة الماهیه و تعلق جعل به ماهیت قائل شده اند، اعتراض نموده است.<sup>(۲)</sup>

صاحب اسفار نیز در برهه‌ای از زمان حیات خود قائل به اصالت ماهیت بوده و به شدت از آن دفاع می‌کرد<sup>(۳)</sup> اما بعدها از این اعتقاد برگشت. برخی از معاصران نیز اقرار کرده‌اند که مباحث فلسفی پیش از فارابی بر اصالت ماهیت مبنی بوده است.<sup>(۴)</sup>

### سخن مؤلف تحت عنوان اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت:

مؤلف در فصل چهارم تحت عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌گوید:

ما شک نداریم که عالم خارج اموری واقعی و دارای آثار واقعی است و ناشی از وهم و خیال پردازی نیست به عبارت دیگر ما سوفسطائی نیستیم و از این همه اموری که مشاهده می‌کنیم در عین حالی که هر یک از آنها یک چیز بیشتر نیستند، دو مفهوم ذهنی برداشت می‌شود که هر یک غیر از دیگری است که یکی از آنها مفهوم هستی و دیگری مفهوم چیستی است به عبارت دیگر مفهوم چیستی و هستی در عین حالی که دو مفهوم ذهنی هستند اما از نظر مصدق و واقعیت خارجی یک چیز بیشتر

۱- تنزیه المعبود / ۱۷.

۲- نهایه الدرایه / ۲۵۶.

۳- الأسفار / ۴۹.

۴- آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح / ۲۹۴.

نیستند. مثلاً وقتی انسانی را در خارج می‌بینیم آنچه را که ذهن اعتبار می‌کند و می‌سازد این است که: اولاً او انسان است و ثانیاً او موجود است. اما فلاسفه در اینکه کدام یک از این دو (مفهوم هستی و چیستی) اصیل است، اختلاف پیدا کردند. از این رو فلاسفه مشاء قائل به اصالت وجود و فلاسفه اشراق قائل به اصالت ماهیت گردیدند. اما هیچ یک از فلاسفه به اصالت هر دو معتقد نشدند زیرا این باور مستلزم آن است که یک چیز دو چیز باشد. مثلاً گفته شود: ما یک «هستی یا وجودی» داریم که «گل» نیست. و یک «گل» داریم که «هستی یا وجود» نیست. یا آتش باید باشد، بدون هستی و هستی باید بدون ناریت که این خلاف ضرورت عقل است وی سپس می‌گوید: حق همان است که فلاسفه مشاء به آن قائل شده‌اند و آن اصالت وجود است.

### مهمنترین دلیل مؤلف بر اصالة الوجود:

مؤلف برای اثبات اصالت وجود چهار دلیل اقامه کرده است که در میان آنها دلیل اول برای پیروان این مسلک بسیار حائز اهمیت است. به گونه‌ای که سایر ادله در برابر آن چندان قابل توجه نیست. حتی برخی گفته‌اند: این دلیل همچون طلسی است که همگان مسحور آن شده‌اند. البته ما به نقد و رد هر چهار دلیل مؤلف بر اصالت وجود خواهیم پرداخت و بسیاری از موهنات آن را ذکر کرده و خواهیم گفت که چه چیز‌هایی موهن دلیل اصالت وجود است. همچنین بیان خواهیم کرد که اگر کسی اصالة الوجود را پذیرفت، ناگزیر باید لوازم آن را نیز پذیرد. یکی از لوازم قول به اصالة الوجود، وحدت وجود است. از این رو حاجی سبزواری در منظومه‌اش می‌گوید:

تبایئُّ وَ لَدَىٰ زَاهِقٌ  
وَ عَنْدَ مَشَائِيَّةٍ حَقَائِقٌ

يعنى اگر چه فلاسفه مشاء قائل به اصالة الوجود هستند اما آنان حقایق را وجودات متباین و متکثر می‌دانند و حال آنکه این سخن نزد من باطل است.

## تقریر اولین برهان مولف بر اثبات اصالت وجود:

وی می‌گوید ماهیت فی حد نفسه جز خودش چیز دیگری نیست و نسبت به وجود و عدم یکسان است به عبارت دیگر ماهیت به خودی خود نه مشتمل بروجود و نه مشتمل بر عدم است. لذا نمی‌تواند اصلی باشد. بنابراین اگر بنا باشد ماهیت از حد استواء خارج شده و وجود آن بر عدمش ترجیح یابد و به افق وجود باریابد به گونه‌ای که آثار برآن مترتب شود یا بر عکس عدمش بروجودش ترجیح پیدا کند، به ناچار باید یک چیز دیگری باشد که بتواند این کار را عهده‌دار گردد.

بنابراین سؤال مهم اینجاست: آن چیزی که باید این کار را انجام دهد چیست؟ آیا عدم می‌تواند ماهیت را از حد استواء خارج کرده و به سرحد وجود برساند؟ یقیناً پاسخ منفی است. زیرا عدم خود چیزی نیست که بتواند شیئی را به حد وجود برساند. فرض دوم این است که ماهیت به خودی خود از حد استوا خارج شود که این فرض نیز محال است زیرا پذیرش این معنا مستلزم وقوع انقلاب در شیء، بدون علت خواهد بود. این یعنی وقوع معلول بلا علت که محال است. به بیان دیگر چیزی که ذاتش متساوی النسبة به وجود و عدم است چگونه می‌توان به خودی خود و بدون علت دچار انقلاب گردد؟ پس این امری محال و درنتیجه این فرض نیز باطل خواهد بود. بنابراین تنها علتی که می‌تواند ماهیت را از حد استواء و لا اقتضائی خارج کند به ناگزیر باید وجود باشد. پس ثابت شد که وجود اصلی می‌باشد.

از این رو ملاهادی سبزواری در منظومه خویش می‌گوید:

کیف و بالکون عن استواء  
قد خَرَجْتُ قاطِبَةً الأَشْيَاءِ

یعنی چگونه می‌شود که وجود اعتباری باشد و حال آنکه همه اشیا و ماهیات به واسطه وجود است که از حد استواء نسبت به وجود و عدم خارج می‌شوند.

نقد و رد دلیل:

ما اشکالات متعددی را براین دلیل وارد می‌دانیم که در ذیل بیان می‌نماییم.

## اشکال اول:

سخن ما به قائلین به اصالت وجود این است که می‌گوییم شما برای وجود دو مرحله قائلید یک مرحله مفهوم که می‌گوید مفهوم وجود بدیهی است و دیگری مصدق حقیقی و خارجی وجود. چنانچه برای ماهیت نیز بنا بر فرض اصالت ماهیت دو مرحله وجود دارد یکی مرحله مفهوم بما هو مفهوم و دیگری مرحله خارج و مصدق ماهیت. بنابراین اینکه گفته می‌شود الماهیة من حیث هی لیست الا هی لاموجوده و لا معدومة و نسبت آن را به وجود عدم مساوی در نظر می‌گیرند، ناظر به مرحله مفهوم بما هو مفهوم است. اما اینکه قائلان به اصالة الماهیة می‌گویند: ماهیت اصیل بوده و اوّلاً وبالذات در خارج مجعلو و محقّق است، مقصود آنان مرحله مصدق ماهیت است نه مفهوم آن. لذا از فرض صحت حکم در مرحله اول (مفهوم)، امتناع حکم در مرحله ثانی (صدق) لازم نمی‌آید. به بیان دیگر از مسلم بودن حکم در مرحله مفهوم بما هو مفهوم، اعتباریت ماهیت و اصالت وجود اثبات نمی‌شود. [زیرا چنانکه گفته شد دو مرحله وجود دارد یکی مرحله مفهوم و دیگری مرحله مصدق] مگر اینکه با مصادره به مطلوب چنین حکمی صادر گردد.

## طرح اشکال بر دلیل اول و پاسخ آن توسط مؤلف:

نویسنده در ادامه بیان برهان اول به طرح یک اشکال و پاسخ آن پرداخته است که تقریر اشکال و پاسخ مؤلف به شرح زیر می‌باشد:

آنچه در مقام اشکال گفته شده است که:

ماهیت به خاطر ارتباط با جاعل یعنی خدای متعال از حد استوا خارج شده و به مرحله اصالت رسیده و آثار بر آن مترب گردیده است با این پاسخ دفع می‌شود که آیا ماهیت پس از این ارتباط و انتساب به جاعل حالش تغییر کرد یا خیر؟ اگر دچار تغییر حالت شد آن چیزی که باعث تغییر حالت ماهیت شده خود ماهیت بوده یا چیز دیگر؟ اگر خودش سبب تغییر گردیده، که این همان انقلاب ذات است که محال می‌باشد. بنابراین آن چیزی که باعث این تغییر حالت ماهیت شده همان وجود است. پس اصالت با وجود خواهد بود هر چند این ارتباط و تغییر به جای وجود، ارتباط با جاعل نامیده شود.

## اشکال برپاسخ مؤلف:

پیشتر عرض شد که انسان به حمل اوّلی ذاتی انسانُ انسانُ. که در این حمل اتحاد مفهومی است اما در حمل شایع صناعی اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی است مثل: الانسانُ کاتبُ پس جاूل، آن مصدق خارجی را جعل کرده نه مفهوم را. بنابراین ما موجود را برأن مصدقِ مجعل خارجی حمل می‌کنیم نه اینکه جاूل مفهوم من حيث هو مفهوم را جعل کرده باشد. یا نفس آن مفهوم را با جعل ترکیبی از حد استوا خارج کرده و آن را تبدیل به مصدق نموده باشد. به عبارت دیگر مرحله مصدق اصلاً ربطی به مرحله مفهوم ندارد. چرا که جاूل به جعل بسیط، مفهوم رانه بلکه مصدق آن مفهوم را در خارج جعل کرده است. یعنی انسان خارجی را جعل نموده است. به این بیان آنگاه که جاूل، شیء خارجی را در خارج جعل نمود ما موجود را برأن شیء مجعل خارجی حمل می‌کنیم. پس حمل موجودیت بر مصدق، پس از جعل جاूل درست خواهد بود و با این بیان شبھه انقلاب نیز باطل می‌شود زیرا در مرحله مفهوم بما هو مفهوم هیچ تغییری در ماهیت حاصل نشده زیرا جعل به مرحله مصدق تعلق گرفته نه مرحله مفهوم. در نتیجه هیچ انقلابی رخ نداده است چون اگر توهم انقلاب مربوط به مرحله مفهوم است مفهوم من حيث هو مفهوم همواره همان همان نفس مفهوم است و به حمل اوّلی ذاتی اصلاً دارای وجود خارجی نیست که دچار انقلاب شود و اگر توهم انقلاب از ناحیه مصدق است، مصدق حالت سابقه‌ای نداشته تا دچار انقلاب گردد. بلکه قبلًا نبوده و جاूل آن را جعل و ایجاد کرده است و از لحظه جعل جاूل این مصدق متحقق و موجود شده است.

## خلاصه کلام اینکه:

مستدل برای اثبات مدعای خویش از همان ابتدا ماهیت را اعتباری فرض نموده و اصالت وجود را مسلم گرفته است و برای ماهیت مصدقی قائل نشده است. به عبارت دیگر او می‌گوید: چون ماهیت امری اعتباری بیش نیست، لذا یک مرحله بیشتر ندارد و چون آن یک مرحله فقط مرحله مفهوم است و نسبت به وجود و عدم علی السویه می‌باشد، پس لازم است چیزی به عنوان مخرج آن را از حد استوا خارج کند و آن خارج کننده، وجود است. که بطلاً این امر ثابت شد.

## نکته‌ای بسیار مهم:

این نکته قابل ذکر است که: ما می‌گوییم وجود هم مثل ماهیت در حد استوا یا لا اقتضائی است. زیرا بحث ما در مورد واجب الوجود نیست که ذاتاً اقتضای وجود داشته باشد. بلکه بحث بر سر ممکن الوجود است که لا اقتضاء است. پس وجود در این مرحله نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم دارد. زیرا اگر اقتضای وجود می‌داشت واجب الوجود می‌شد و اگر اقتضای عدم می‌داشت ممتنع الوجود می‌شد. پس اشکالی که شما به اصالت ماهوی‌ها می‌کنید ما همان اشکال را به شما وارد می‌نماییم. یعنی سزاوار است که بگوییم: الوجود من حیث هو لیس الا هو لا موجود و لا معدهم. بنابراین مفهوم وجود هم به ما هو وجود، مُخرج می‌خواهد که آن را از حد استواء خارج نماید.

اگر قائل به اصالت وجود بگوید: که جاعل کاری به مرحله مفهوم ندارد و در همان مرحله مصدق آن را از حد استواء خارج کرده است، ما هم همین حرف را در مورد ماهیت می‌زنیم و می‌گوییم جاعل کاری با مرحله مفهوم ماهیت ندارد بلکه جعل او به مصدق ماهیت که همان شیء خارجی است تعلق گرفته است.

## اشکال دوم:

اشکال دوم ما بر دلیل اول مؤلف آن است که: بر فرض اینکه تعریف هر دو گروه فلاسفه از ماهیت یک چیز بوده و مرادشان واحد باشد، خواهیم گفت: این تعریف فقط در معنای مفهوم ماهیت صحیح است و نسبت به مصدق ماهیت صحیح نخواهد بود. زیرا مصدق ماهیت یعنی تحقق خارجی اشیا بنابراین اشیائی که وجود خارجی دارند، نمی‌توانند نسبت به وجود و عدم در حد استواء باشند. چون آنچه ما از اشیای خارجی درک می‌کنیم، تحقق و ثبوت است. بنابراین اگر بگوییم شیئی که در خارج تحقق و ثبوت دارد و در عین حال نه موجود است و نه معدهم، این سخن مستلزم ارتفاع نقیضین خواهد بود و ارتفاع نقیضین نیز به ضرورت عقل محال است. مثلاً اگر بگوییم: انسان و شجر و حجر و ... خارجی در عین حال که متحقّق و ذی الشبوتند، نه موجودند و نه معدهم، قائل به امر محالی که همان ارتفاع نقیضین است، شده‌ایم.

### اشکال سوم:

اشکال دیگر ما بر مؤلف آن است که: از کجا معلوم که عبارت: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة» تعریف صحیحی از ماهیت باشد؟ چه بسا این عبارت از ساخته‌های قائلان به اصالة الوجود باشد تا از این رهگذر بتوانند اعتباری بودن ماهیت و اصیل بودن وجود را ثابت کنند. زیرا منظور از این عبارت آن است که: ماهیت باقطع نظر از وجود چیزی نیست. نه موجود است و نه معدوم. در نتیجه موجودی اعتباری همچون ماهیت نه موجودی عینی است و نه معدوم محض است. چرا که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود و انتزاعی بودن ماهیت دلیل بر اعتباری بودن آن است.

احتمال دیگر در مقام اشکال این است که: بعید نیست این عبارت از آن قائلان به وجود واسطه میان وجود و عدم که آن را «حال» نام نهاده‌اند، باشد. و این عقیده معتزله است که می‌گویند: در عالم حال یک نوع تقریر و ثبوتی برای ماهیت پیش از تحقق خارجی وجود دارد که در آن وعاء نه موجود است و نه معدوم. بنابراین ممکن است قائلان به اصالة الوجود این اصل موضوعه را از این فرقه گرفته و به عنوان تعریف درستی از ماهیت ارائه نموده باشند.

لذا با وجود این احتمالات استدلال به عبارت مذکور (تعریف ماهیت) فاقد وجاحت خواهد بود.

### پی‌آوردی مهم:

فلسفه و عرفا در خارج دو ذات و دو هویت و دو حقیقت به نام خالق و مخلوق قبول ندارند. و اگر کسی خوب به کلماتشان در اصالت وجود و آنچه متفرع بر اصالت وجود است و نیز آنچه در خواص وجود (اموری که بر اصالت وجود متفرع می‌شود) ذکر کرده‌اند، تأمل و تفحص کند، برای او واضح می‌شود که مقصودشان از «اصالت وجود» این است که: در خارج، یک حقیقت و یک سinx، بیش نیست، که امتدادش هم بی‌نهایت است؛ مانند خمیر مجسمه سازی بی‌نهایت، و آن اصل و اصیل است که قابل جعل و خلق نیست، و آن حقیقت «وجود» نام دارد که یک حقیقت عینیه بی‌نهایت است، و آن حقیقت است که «هر لحظه به شکل بت عیار درآمد» و آن حقیقت واجب وجود است و در حقیقت اصالة الوجود اسم دیگری برای وحدت وجود است. لذا در

کتاب نهایة الحكمة و بداية الحكمة و غير آن دونوشته‌اند: آنچه در خارج است، خود وجود است، و وجود، حقیقت عینیه است که پذیرای عدم نیست، و بالذات عدم را نمی‌پذیرد و گزنه اجتماع نقیضین حاصل می‌شود، ولذا همه چیز عین واجب الوجود است و چیزی به نام خالق و مخلوق نخواهیم داشت. و آنچه ما در کتاب تنزیه المعبد از اساطین آنها نقل کردیم - که می‌گویند: برای اثبات وحدت وجود احتیاج به چهار مقدمه داریم:

- (۱) اصالت الوجود
- (۲) اشتراک معنوی وجود
- (۳) تشکیک در وجود
- (۴) وحدت وجود

اگر در کلمات این طائفه به نیکی درنگ و ژرف نگری شود، و متابعت آنها از عرفای صوفیه ملاحظه گردد، فهمیده می‌شود که آنها در ترتیب این مقدمات برای رسیدن به اصالت وجود دچار اشتباہ شده‌اند؛ وجود، عنوانی برای یک حقیقت ازلی و ابدی است، و اصالت وجود، همان وحدت وجود است. چنان که بعضی از بزرگان آنها خود اعتراف دارند و می‌گویند: این که عده‌ای قائلند، اصالت وجود از مقدمات وحدت وجود است، بحث لفظی است و مطلب درستی نیست.

لذا ملاصدرا در اسفرار می‌گوید:

«فما وضعناه أولاً إنَّ فِي الْوُجُودِ عَلَةٌ وَ مَعْلُوٌ بحسب النَّظرِ الْجَلِيلِ قد آلَ آخرُ الْأَمْرِ بحسب السُّلُوكِ الْعَرْفَانِيِّ إِلَى كونِ الْعَلَةِ مِنْهُمَا أَمْرًا حَقِيقِيًّا وَ المَعْلُولُ جَهَةٌ مِنْ جَهَاتِهِ، رَجَعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْمَى بِالْعَلَةِ وَ تَأثِيرُهُ لِلْمَعْلُولِ إِلَى تَطْوِيرِهِ بِطُورٍ وَ تَحْيِيَّتِهِ بِحَيَّيَّةٍ لَا انْفَصَالَ شَيْءٍ مِبَابِينَ عَنْهُ».»

در موضع دیگر می‌گوید:

« وَ مَا وضعناه أَوْلًا بحسب النَّظرِ الْجَلِيلِ مِنْ أَنَّ فِي الْوُجُودِ عَلَةٌ وَ مَعْلُوٌ أَدَى بِنَا أَخِيرًا مِنْ جَهَةٍ - وَ هُمْ نَمْطٌ أُخْرَى مِنْ جَهَةِ السُّلُوكِ الْعَلَمِيِّ وَ النَّسْكِ الْعَقْلِيِّ - إِلَى أَنَّ الْمَسْمَى بِالْعَلَةِ هُوَ الْأَصْلُ وَ الْمَعْلُولُ شَأنٌ مِنْ شَوْؤُنَهُ وَ طُورِ

## من أطواره و رجعت العلية و الإفاضة الى تطور المبدأ الأول بأطواره و تجليه بأنواع ظهوراته»

علیت و افاضه وجود معنایش این نیست که خداوند عالم را خلق کرده بلکه خود مبدأ اول به صور مختلف در آمده، مثل دریا که به صورت امواج در می‌آید. و نمی‌شود که بگویی یک موجش نباشد، چرا که با این کلام، یک تکه خدا را ازین بردهای. این، حقیقت اصالت وجود است، نه این که اکتفا کنیم و بگوییم: «آنچه در خارج منشأ آثار است، وجود است» چنان که گفته می‌شود.

آنچه واضح است به اقتضای براهین عقلی و نقلی، بین خدا و خلق تباین وجود دارد، این تباین آنگونه نیست که یکی موجود و دیگری معدوم باشد؛ که چنین تباینی بین خلق و خدا نیست؛ زیرا این هردو موجودند و مفهوم ثبوت و تحقق موجود برهاردو صادق است. و اشتراک در مفهوم وجود دارد، اگرچه فلاسفه دو چیزبودن و دو حقیقت بودن خدا و خلق را اساس منکرند و بین آنها ساخته بلکه عینیت قائل هستند و آنها را مانند دریا و موج می‌دانند و بنابراین مسلک، دو چیز وجود نخواهد داشت، تا بحث از اشتراک لفظی یا معنوی مطرح شود و اصلاً مشترک معنوی بین آن دو غلط محض خواهد بود، اگرچه در بعضی مقامات بر طبق متکلمین مشی کنند و بگویند اطلاق وجود یا موجود بر خدا و خلق به اشتراک معنوی است و آن را از مقدمات وحدت وجود قرار دهنند.

تباین صحیح بین خداوند متعال و مخلوقات این است که مخلوقات متجرّی و مقداری و عددی و زمانی و مکانی و ... هستند و خداوند متعال غیر متجرّی و غیر مقداری و غیر عددی و فراتراز زمان و مکان و تصور و توهّم و ... است. پس خدا و خلق در موجود بودن (تحقیق و ثبوت) مشترک هستند نه در متجرّی و غیر متجرّی بودن.

در فلسفه می‌گویند: وجود هر پدیده‌ای همان هویّت خارجی اوست و یک حقیقت جدا از ماهیت آن نیست. اما هنگامی که پدیده‌ها را ملاحظه می‌کنیم، از آنها دو مفهوم عام انتزاع می‌کنیم: یکی وجود و دیگری ماهیّت. منشأ انتزاع وجود، ویژگی عینیت و تحقق پدیده‌هاست، و منشأ انتزاع ماهیت، ویژگی تمایز آنهاست.

مثلاً وقتی حجر و شجر را ملاحظه می‌کنیم، ازان جهت که در جهان خارج هستند و تحقیق دارند، مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم، و ازان جهت که هویت حجر غیر از هویت شجر است، چیستی و ماهیت آنها را انتزاع می‌کنیم. سپس بحث می‌کنند که اصل و اصیل و منشأ آثار کدام یک از آنهاست تا دیگری امری اعتباری باشد.

و صلی الله علی محمد و آلہ الطاھرین و لعنة الله علی اعدائهم أجمعین

## تجلیل حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی از علامه آیت‌الله سید جعفر سیدان



اشاره: در پی تلاش‌ها و مجاہدت‌های علمی و عملی حضرت آیت‌الله علامه سید جعفر سیدان (حفظه‌الله تعالیٰ) در تبیین عقاید حقه و نهضت علمی ایشان در پاسداشت معارف اصیل تشیع و مبارزه با فرق انحرافی خصوصاً جریان منحرف عرفان و تصوف و ارائه دههای جلد کتاب ارزشمند و برگزاری هزاران ساعت گفتگو و نشست علمی در تبیین مبانی مکتب و پاسخ به شبهات مخالفان مذهب از وهابیت گرفته تا تصوف و عرفان و نیز جریان روشنگری، مراجع معظم تقليد در پیام‌هایی نهضت اصیل علمی ایشان در پاسداشت معارف تشیع در سطوح عالی و ممتاز و با ویژگیهای منحصر بفرد را تأیید و حمایت نمودند. نامهٔ مرجع عالیقدر شیخ الفقهاء والمجتهدین، حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی اسن مراجع تقليد، قدردانی مرجعیت شیعه از بیش از شش دهه مجاہدات علمی و عملی مفسر بزرگ و عقاید شناس سترگ علامه آیت‌الله سید جعفر سیدان است.

\*\*\*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جناب مطاب آیت‌الله آقا حاج سید جعفر سیدان "است بکه"  
سلام عليکم

كتاب شريف «معارف وحياني» که مجموعة‌اي از درس‌ها و مقالات حضرت‌عالی است  
رامطالعه نموده؛ استفاده کرده ولذت بردم.

الحق این کتاب، مانند سایر آثار علمی جنابعالی، حاکی از احاطه شما به معارف اصیل اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ است، که همیشه در تبیین و نشر عقاید حقه و آموزه‌های صحیح دینی، موفق بوده‌اید.

اهتمام ویژه حضرت‌عالی به دفع شباهات و پاسخ به اشکالات و ارائه مباحث قویم تفسیری در حوزه عقاید و معارف و دفاع از مبانی والای ولایت و امامت و پاسداری از حدود و ثغور مکتب نورانی خاندان نبوت ﷺ، مورد تقدیر و تشکر است.

مزید توفیقات و تأییدات جنابعالی در خدمت به حوزه‌های علمیه و مراکز فرهنگی را در ظل عنایات حضرت بقیة الله الاعظم روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفدا از خداوند متعال مسئلت دارم.

۲۱ شوال المکرم ۱۴۴۲  
لطف الله صافی

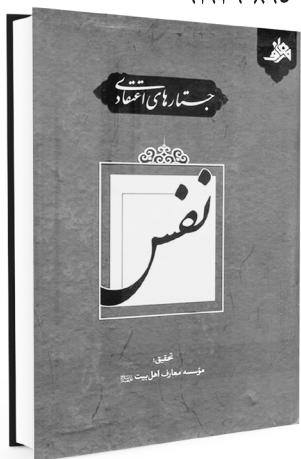
## معرفی کتاب



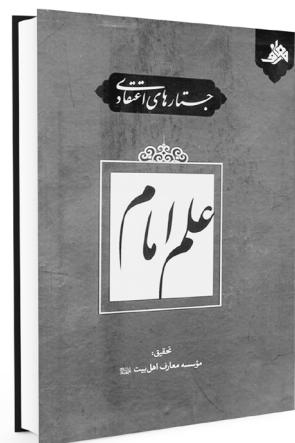
**حقایق در اوج مظلومیت** جلد اول و دوم  
نویسنده: سید قاسم علی احمدی  
موضوع: مبانی کلامی امامت و اثبات  
حقایق امیرالمؤمنین علیهم السلام  
ناشر: مطالعات شیعی  
مرکز پخش: قم، بلوار عمار یاسر، بین کوچه ۷ و ۲۴، پلاک ۲۲  
تلفن: ۰۹۱۹۳۹۰۸۹۵۰



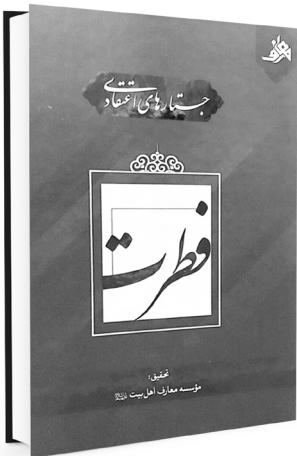
**اجرج نامه آیت الله سید جعفر سیدان**  
**مشعل معرفت** جلد اول و دوم  
نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت  
موضوع: نکوه داشت، ارج نامه و کارنامه علمی آیت الله علامه سید جعفر سیدان  
ناشر: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام  
مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱  
تلفن: ۰۳۷۸۴۲۴۴۳ - ۰۲۵



**جستارهای اعتقادی؛ نفس**  
نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام  
موضوع: کلام و عقاید  
ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت علیهم السلام  
مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱  
تلفن: ۰۳۷۸۴۲۴۴۳ - ۰۲۵



**جستارهای اعتقادی؛ علم امام**  
نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام  
موضوع: کلام و عقاید  
ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت علیهم السلام  
مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱  
تلفن: ۰۳۷۸۴۲۴۴۳ - ۰۲۵



### جستارهای اعتقادی؛ فطرت

نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت

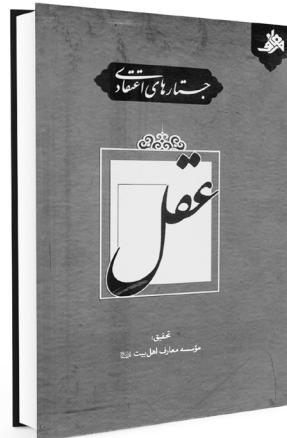
موضوع: کلام و عقاید

ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت

مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران،

طبقه همکف، پلاک ۱۱

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۴۲۴۴۳



### جستارهای اعتقادی؛ عقل

نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت

موضوع: کلام و عقاید

ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت

مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران،

طبقه همکف، پلاک ۱۱

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۴۲۴۴۳



### وایسین روزهای عمر پیامبر خدا و ماجراي فدك

نویسنده: محمود توکلی

موضوع: ماجراي فدك از گفتارهای آیت الله

علامه شیخ محمد رضا جعفری

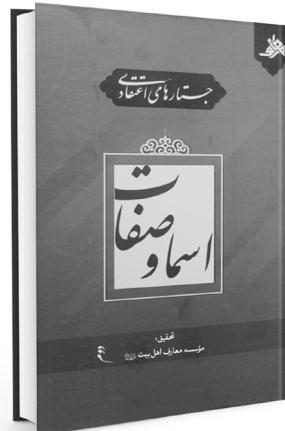
ناشر: انتشارات نبا

مرکز پخش: تهران، خیابان شریعتی، بالاتر

از خیابان بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش

خیابان ادبی

تلفن: ۰۲۱ - ۷۷۵۰۶۶۰۲



### جستارهای اعتقادی؛ اسماء و صفات

نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت

موضوع: کلام و عقاید

ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت

مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع

ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۴۲۴۴۳

نامه حضرت آیت الله حاج شیخ حسن پاکدل  
استاد حوزه علمیہ شیراز

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الصادق علیه السلام : «فَبِّاً وَ خَيْبَةً وَ تَعْسَأً لِمُتَّهِلِي الْفَلْسَفَةِ»  
هلاکت و ناکامی و بدیختی باد بر معتقدین فلسفه .

«بحار الانوار ۷۵ / ۳»

دیر مؤل و سردیر محترم فصلنامه نور الصادق (ام عنها)

با سلام و تحیات و آرزوی توفیقات روز افزون برای شما و همه خدمتگذاران به  
اهل بیت علیهم السلام فصلنامه وزین و علمی نورالصادق با موضوع نقد و بررسی فلسفه و  
عرفان مصطلح و جریان‌های معارض با قرآن و عترت علیهم السلام که قریب به دو دهه  
است به نشر آن همت گمارده‌اید، حقاً جهادیست عظیم و تلاشیست ستودنی در  
راستای نقد افکار انحرافی و آراء باطله مدعیان عرفان و مخالفین طریق قرآن و اهل  
البیت علیهم السلام . انصافاً این مجله با پاسخ‌های مستدل و نقدی‌های مستند و محققانه خود  
عقاید صحیح مکتب حقه جعفری را تبیین نموده و مانع تزلزل عقائد نسل جوان و  
دانشگاه شده و ایشان را به حبل المتنین و صراط المستقیم قرآن و عترت علیهم السلام متصل  
می‌نماید . امیدوارم زحمات شما مرضی خداوند متعال و مورد تأیید امام عصر علیهم السلام  
قرار گیرد .

شکرانه مساعیکم الجليله  
۲۵ شوال ۱۴۴۰ ق شهادت امام جعفر صادق (علیه السلام)

حسن پاکدل  
جعفری  
۸ تیر ماه ۱۳۹۸ ش

**Quarterly Periodical  
Noor al-Sadegh**

Philosophy and Theosophy

Daralsadegh Isfahan , Vol 14 , 15 , No 51 , 52 / spring , summer 1401

In charge manager: Moṣṭafa safi Esfahani

Head secretary: Yasser Fallahi

Paging up and technical director: Ms.Roozbahani

Editor: Yasser Fallahi

Writer group: Yaser Falahi , Dr.Ali Lahiji ,Dr.Mohammad Hosein Mosavi,

Dr.Sayyed Ali Ayatollahi

Translator: Dr. Maedeh Khiweh

under super vising of Ayatollah- safi Isfahani

data base: [www.Safiesfahani.com](http://www.Safiesfahani.com)

[www.Daralsadegh.ir](http://www.Daralsadegh.ir)

[www.Nooralsadegh.ir](http://www.Nooralsadegh.ir)

Email : Daralsadegh@gmail.com , Safiesfahani@gmail.com

Massage Number: 30008443000844

Telegram chanel: @nooralsadegh

central office of Nooralsadegh seasonal magazine  
Isfahan, Daralsadegh Institiute, No. 70, Alley No.9 (daleh), saghir street Isfahan  
Tel : 03132317981      fax : 03132317983



## Index

Editorial [5]

Contradiction between the Quranic monotheism with the mysticism

[11] Ayatollah Al-ozma Safi Golpayegani

Compulsion and Discretion in the view of revelation, Philosophy and mysticism [fifth session]

[15] Ayatollah Sayyed Jafar Sayyedian

The Theological Theory or Intellectual dream [29] Dr. Sayyed Yahya Yasrebi

Criticism on the Sunnit scholars falsifies in the Islamic history (an answer to a suspicion)

[43] Ayatollah Sayyed Ali Milany

Investigation of Allame Tabatabaei's Criticism on Allame Majlesi (third session)

[49] Ayatollah Haj Sheikh Morteza Razavi

Description of Kashf -Al - Morad (fourth section) [63] Hojjat Al-Islam Sayyed Qasem Ali Ahmadi

Investigation The role of Abbasids on Institutionalization of Cultural deviation in Islamic world

[81] Dr. Sayyed Ali Ayatollahi

Ayatollah Borojerdi and the closure of Asfar Class, the reports and distortions

[101] Hojjat Al-Islam Muhammad Mahdi Salmanpour

The Criticism on Bedayat-al- Hekmat of Allame, «Lessons comment of Professor Sayyed Qasem

Ali Ahmadi» (fifth sessions) [161] Arranging and editing by Hojjat-Al-Islam Javad Abdi

The letter of Ayatollah al-ozma Safi Golpayegani to the Ayatollah Sayyedian [179]

Book Introduction [181]