

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيَّكَ الْحُجَّةَ بَيْنَ الْحَسَنِ
صَلَّوَاتِكَ عَلَيهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ
السَّاعَةِ، وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا
وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَذَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسَكِّنَهُ
أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

رسول خدا ﷺ:

«مَنْ طَلَبَ الْهُدَى فِي غَيْرِهِمْ فَقَدْ كَذَّبَنِي»

هر کس هدایت را از غیر اهل بیت ﷺ بطلبد، قطعاً مرا تکذیب کرده است.

بحار الانوار، ۳۸ / ۴۶، ج ۱۰

نورالصلّاق

فصلنامه تخصصی فلسفه و عرفان

سال اول - شماره ۴

زمستان ۱۴۰۳

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۹۶۰۰۴

هیأت تحریریه:

سید علی آیت اللهی

سید مقداد نبوی رضوی

عباس شامنصوری

یاسر فلاحی

ویراستار علمی: یاسر فلاحی

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

آیت الله حاج شیخ علی صافی اصفهانی

سرمدیر: یاسر فلاحی

صفحه آرایی و امور فنی: روزبهانی

چاپ و صحافی: پارسیان

تاریخ چاپ: استفاده ماه ۱۴۰۳

تعداد صفحات: ۱۸۴ صفحه

دفتر مرکزی فصلنامه نورالصادق علیه السلام:

اصفهان، خیابان صغیر اصفهانی، کوچه شماره ۹،

پلاک ۷۰، مجموعه دارالصادق اصفهان

(واحد پژوهش)

تلفن: ۰۳۱-۳۲۳۱۷۹۸۱

پست الکترونیک: daralsadegh@gmail.com

نمایه سازی شده در سایت

www.ricest.ac.ir

قیمت: ۲۰۰۰۰۰ تومان

رهبر معظم انقلاب:

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

فهرست مطالب

سرمقاله ۵ اشاره‌ای به آداب تألیف و شروط نویسندگی

شرح عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام ۹ آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه

توحید در نهج البلاغه ۲۵ آیت الله سید جعفر سیدان

اشتراک معنوی وجود از نظر میرزا جواد آقا تهرانی ۵۲ استاد محمد بیابانی اسکویی

میرزا مهدی اصفهانی از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان ۱۰۷ سید مقداد نبوی رضوی

آیت الله بروجردی و تعطیلی درس اسفار گزارش‌ها و تحریف‌ها ۱۲۷ محمد مهدی سلمانپور

راهنمای تنظیم مقالات:

مقالاتی برای چاپ در نشریه پذیرفته خواهند شد که:

۱. بیش از این چاپ نشده باشند.

۲. همزمان به سایر نشریات یا مجموعه‌ها ارسال نشده باشد.

۳. تحقیقی و مستند باشد.

۴. در راستای موضوع و اهداف نشریه باشد.

از مؤلفان محترم تقاضا می‌شود:

۱. مقالات را بر یک روی صفحات A۴ با خط خوانا نوشته، در صورت امکان، تایپ و CD حاوی فایل مقاله نیز ارسال شود؛

۲. همراه با مقاله، چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و تیز وازگان کلیدی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر ده واژه) ارسال شود؛

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

۴. مشخصات کامل خود، شامل نام و نام خانوادگی، سابقه علمی، درجه علمی، تخصص، سمت کنونی، دانشکده، دانشگاه، شهر، 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 بدین 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 الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد.

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

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

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

تذکر: ۱- یادآور می‌شود مقالات مندرج در نورالصادق صرفاً مبنی بر آراء نویسندگان آنهاست.

۲- هرگونه استفاده از مطالب مقالات این مجله باید با اجازه نویسندگان آن یا هیئت تحریریه نورالصادق باشد.

۳- نورالصادق در ویرایش و انتخاب مطالب آزاد است.

اشاره ای به آداب تألیف و شروط نویسندگی

سر دبیر

سرمقاله



اصلاح فرهنگ در گرو اصلاح علوم انسانی است و یک شعبه مهم از این اصلاح اساسی و مهم، تدبیر وضع تألیف و تحقیق و نگارش است.

مطلبی که قبلاً ذیل بحث غربالگری فرهنگی از آن سخن گفته بودیم، باید نزد نویسندگان و آنانی که لزوم نوشتن و تألیف را در خود احساس می‌کنند تحت اصول و ضوابطی تعریف شود و سامان یابد، یعنی این تدبیر دو سو دارد؛ یک سوی آن خود کنترلی و تقوای

قلمی و علمی از سوی نویسنده است و داشتن آگاهی‌های لازم، و سوی دیگر غربالگری تألیفات از طرف نهاد‌های ذی صلاح با مشورت علما و دانشمندان ذی صلاح.

و این مقوله غربالگری و ضرورت‌یابی و اولویت‌سنجی و بررسی این معنا که این تألیف و ترجمه اصلاً مسأله ما و تمدن ما و جامعه ما هست یا نه؟ و در بعد کلان‌تر، آیا مسأله انسان هست یا نه؟ امریست که تشخیص آن تیزبینی و ظرافت‌های دانشی و بینشی را می‌طلبد و دارای حساسیت فوق العاده است، زیرا نتیجه و محصول این ارزیابی و پالایش با ذهن و روح و روان افراد جامعه ارتباط دارد و پروردن صحیح دماغ‌ها و جان‌ها در گرو این تشخیص اهل خبره است، اهل خبره‌ای که با سه قید (دینداری، بردانشی و بی‌تنش صحیح) باید به مرزبانی از اخلاق و عقاید مردم بپردازند.

با درک این ضرورت باید گفت بسیاری و فراوانی عناوین و تألیفات و ترجمه‌ها در حوزه علوم انسانی، امریست که می‌بایست هر چه سریعتر بر طبق موازین صحیح اصلاح گردد و مبادی تصمیم‌گیرنده بر طبق اصول اسلامی و با در نظر گرفتن حقیقتی پیچیده بنام انسان و واقعیتی

به نام زمان به اصلاح وضع کتب و نشریات بپردازند و همواره بحث کتب ضلال و حرمت نشر و نگهداری آن را به یاد داشته و آن را بر شرایط امروز جامعه به درستی تطبیق نمایند.

این مهم آنگاه بیشتر رخ می‌نماید که برخی افراد خود متخصص پندار! در حوزه علوم انسانی اصل مهم تقوای قلم را به کناری نهاده و عنان قلم را از دست داده و براساس برنامه‌ای یا اصلاً بدون برنامه، به تولیدات قلمی می‌پردازند و نه حرمت قلم و آنچه را می‌نگارد پاس می‌دارند و نه اولویت‌ها و شروط تألیف و ضرورت‌های نویسنده‌گی و آداب قلم به دست گرفتن را به یاد دارند.

جایگاه کتاب و آثار مکتوب، آنچنان مهم است که پیامبر گرامی اسلام (ص) فرموده‌اند در آخرالزمان قومی یا اقوامی بیابند که «أَمُّنُوا بِسَوَادِ عَلِيٍّ بِيَاضٍ» و این «سواد علی بیاض» یعنی کتاب، این تعبیر کنایه از کتاب است یعنی کتاب نقش اساسی در تربیت و هدایت انسان و ساختاردهی به ذهن و ضمیر انسان دارد و رکن فرهنگسازی است. از این رو باید بر نوشتن و امر تألیف مواظبت نمود.

در روایات دیگری هم بر مواظبت و پابیدن غذای روح سفارش شده است. آنجا که امام حسن مجتبی (ع) فرمودند: تعجب می‌کنم از کسی که در ماکول خود و غذای جسم خود تدبیر و دقت می‌کند که آنچه می‌خورد برای او مضر و اذیت‌کننده نباشد. ولی در غذای روح خود تدبیر و دقت نمی‌کند.^۱ این روایت را می‌توان تفسیری بر آیه شریفه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^۲ دانست. یعنی: باید که انسان در طعام خود بنگرد. و مهم‌تر از طعام جسم و بدن، غذای روح است. یعنی آنچه در ساختن انسانیت انسان نقش مهم و منحصر بفرود و یگانه دارد.

کتاب‌ها و مکتوبات در آخرالزمان همین غذای روح‌اند یا مهم‌ترین مصداق آن هستند. پس باید در نگاشتن آنها و پیش از آن که تکوین یابند و طبع گردند، آداب تألیف لحاظ گردد و شروط نویسنده‌گی مدنظر باشد و نویسندگان ما فی الضمیر و اندیشه خود را که شایسته قلمی کردن دانسته‌اند به این آداب و شروط و ضرورت‌ها عرضه نمایند و بدانند مسؤلیت گمراهی افراد، اگر

۱- امام حسن (ع): «عَجِبُ لِمَنْ يَتَفَكَّرُ فِي مَأْكُولِهِ كَيْفَ لَا يَتَفَكَّرُ فِي مَعْقُولِهِ لِيَجْتَنِبَ بَطْنَهُ مَا يُؤْذِيهِ وَ يُودِعُ صَدْرَهُ مَا يَرْذِيهِ».

(بحار الأنوار / ۱ / ۲۱۸).

۲- عبس، ۲۴.

با نوشته‌های آنان گمراه گردند^{۱۱}، تا قیام قیامت و تا روزی که آن نوشته خوانده می‌شود با آنان است.

آن چنان که اگر بر مدار صلاح و اصلاح و بر طبق موازین دینی و بر اساس مسؤلیت دینی و وجدانی بنویسند و نوشته‌هایشان سبب هدایت فرد و جامعه شود، اجر و ثواب آن از آنچه خورشید بر آن می‌تابد برای آنان بهتر و بالاتر است.

قدما دربارهٔ زمینه‌های پیدایش اثر، وسواس‌ها و دقت‌ها و تأمل‌های شایسته‌ای داشته‌اند، آنگونه که گاه به اغراض تألیف و شروط ابتدایی آن بیش از شکل و تبویب اثر توجه و عنایت داشتند. این شروط را که هیچ عاقلی را روا نیست از آن تخطی کند در تألیف، این گونه ذکر کرده‌اند:

۱- اول، چیزی اختراع و ابتکار کند که مسبوق به او نشده باشد.

۲- دوم، عملی یا کتابی ناقص که آن را تتمیم یا تکمله کند.

۳- سوم، مشکلی سر بسته و در بسته که به شرح، فتح اقوال و رفع اشکال آن کند.

۴- چهارم، کتابی یا عملی مفضل و طویل الذیل که به حذف زوائد و جمع فوائد، آن را مختصر کرده، بی‌اخلاص به جزئی و بی‌نقیضه‌ای به قالب تصنیف در آورد.

۵- پنجم، امور متفرقه پراکنده‌ای که به سلسلهٔ جامعه فراهم آورد و در رشتهٔ جمع و تألیف بگشد.

۶- ششم، مسائل مختلطهٔ درهم شده‌ای که غیرمرتب و نامنضدند، بر وجهی خاص و ترتیبی مخصوص در سلک ترتیب و تنضید آورد.

۷- هفتم، کتابی یا مسأله‌ای که در او مؤلف یا مخترع خطایی کرد، بر خطای او تنبیه کند و فساد او را اصلاح نماید.

و تألیفاتی که بیرون از این هفت قسم است، مثل اکثر مؤلفات، شایستهٔ اعتنای فحول و زینندهٔ مراجعهٔ ارباب عقول نیست، چنان‌که گفته‌اند: «و ینبغی لکل کتاب فی فن قد سبق الیه أن لا یخلوا کتابه من خمس فوائد:

۱- امام صادق علیه السلام: فیض در تفسیر صافی از امام صادق علیه السلام روایتی آورده به این مضمون که: عالی‌ترین مراتب احیاء هدایت است و بالاترین مراتب قتل نفس گمراه ساختن است. «مَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى فَكَأَنَّمَا أَخْبَاهَا وَ مَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ هُدًى إِلَى ضَلَالٍ فَقَدْ قَتَلَهَا». (تفسیر صافی/ ۴۳۹).

۱- استنباط شی‌کان معضلاً

۲- جمعه إن‌کان متفرقا

۳- شرحه إن‌کان غامضاً

۴- حسن نظم و تألیف

۵- اسقاط حشو و تطویل»

باید به این شروط که قدما ذکر کرده‌اند چند شرط دیگر افزود:

۱- ازاله و ازاحه شبهات و تقریر معارف حقه و تبیین ضروریات دین.

۲- بیان و تبیین و تشریح حقوق و تکالیف و فرائض و سنن.

بر مبنای آنچه ائمه معصومین (ع) ، آن را علم صحیح معرفی نموده‌اند. (العلم ثلاثة...) (۱)

۳- تقریر نو و امروزی مطالب و مسائل اساسی با حفظ محتوی (بیان محتوای همیشه زنده و حی در فرم‌ها و قالب‌های جدید با شناخت دقیق زمان و زبان).

۴- نقد روشمند و آداب‌مند نوشته‌ها و تألیفات دیگران، با تحفظ بر رسالت قلم و بر مبنای تعهد ادبیات و ادبیات متعهد.

۵- اهم و مهم نمودن در موضوع تألیف و پاسخ همزمان به چهار پرسش، چه بنویسیم؟ برای که بنویسیم؟ چگونه بنویسیم؟ و چرا بنویسیم؟ و درک نیاز جامعه و شناخت معضلات آن، و آنگاه به سراغ یافتن راهکارها (تفکر و تتبع) و سپس دست به قلم شدن.

با دریافتن چنین ضرورت‌ها و رعایت این شروط است که تألیف مباح می‌شود (۲) و در مجرای صحیح خود محقق می‌گردد، پس بر نویسندگان فهیم و خردمند است که ابتدا ما فی الضمیر خود را بر این آداب و شروط عرضه دارند و آنگاه به کار سترگ و خطیر تألیف که رشد و هدایت مردمان در گرو آن است، دست یازند.

۱- رسول اکرم (ص) ، «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهَوُ فَضْلٌ»، (کافی ۱/۳۲).

۲- اشاره به سخنی حق و بجا در خصوص تألیف است بدین مضمون که: «تألیف جنایتی است که با تحقیق مباح می‌شود.»

شرح عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام

آیت الله العظمی صافی گلپایگانی علیه السلام



چکیده:

شرح عرض دین، شرح مشتاقی و مهجوری است. عالم شیعه و فقیهی از سلاله امام حسن مجتبی که با وجود تبار نزاده و کوله باری از دانش، خود را مستغنی از تعلم از ذی علم و بهره‌گیری از اقبانوس معرفت یعنی امام زمان خود، حضرت هادی علیه السلام، نمی‌بیند و اعتقادات خود را نزد او عرضه و از او تأیید و تصدیق بر صحت آنها می‌گیرد. حضرت عبدالعظیم حسنی که خود سیدی جلیل القدر و پناه مردمان خطه ری و

اطراف آنست و معالم الطریق است در مواجهه با امام معصوم، با ذرک حقیقت امامت و افتقار و نیاز به علم مصوب و مخزون، در مهم‌ترین دانش‌ها و ارجمندترین آنها یعنی اصول عقاید، نزد حضرت هادی علیه السلام زانوی ادب زده و اعتقادات خود را و آنچه را مایه نجات دنیا و آخرت خویش می‌داند به ایشان عرضه می‌نماید، بدین روی الگویی صحیح برای عرضه اعتقادات برای مسلمانان بعد از خود ترسیم می‌نماید و می‌آموزد که مردی چون او حتی در آن رتبه از دانش و علم و با آن سلوک عملی و مقام قدس و تقوی بی‌نیاز از عرضه اعتقادات و معتقدات خویش بر ولی زمان علیه السلام نیست، فقیه محقق و مرجع عالیقدر آیت الله العظمی صافی گلپایگانی این سیره بخردانه و مشی عاقلانه حضرت عبدالعظیم را در رجوع به امام زمان خویش به عنوان اصل دانش و معدن علم و عقل کل و عقل کل و عقل، راهنمای شیعیان راستین دانسته و به شرح این مواجهه اقدام نموده است.

عرض دین بر بزرگان و دین شناسان

یکی از راههای عمده و مهم برای تحصیل ایمان قوی‌تر، مطالعه آیات آفاق و انفس و تفکر در خلق آسمان و زمین در پرتو هدایت‌های قرآن مجید است؛ چنانکه مطالعه سیره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام و مراجعه به، احادیث روایات و خطبه‌های ایشان در بخش‌های مختلف اعتقادی نیز معرفت بخش بوده و راهنمایی به سوی سرچشمه زلال ایمان و یقین است.

در کتاب‌هایی مثل بحارالانوار، در ضمن احادیث و روایات، آموزش عقاید وجود دارد که با وجود آنها از رفتن به در خانه دیگران بی‌نیاز می‌باشیم.

یکی از راه‌هایی که با آن می‌توان به درستی شناخت عقاید و مطابقت آن با وحی، هدایت قرآن مجید و تعلیمات رسول اعظم و اهل بیت طاهرين (ع) آگاه شد و به اطمینان و سکون قلب بیشتر رسید، عرض دین بر بزرگان دین شناس است، به خصوص در تفصیل مسائل اعتقادی که فقط به وحی و اخبار رسول اعظم و اهل بیت (ع) قابل اثبات است و جز رجوع به مدارک صحیحه سمعی از کتاب و سنت راهی برای معرفت آنها وجود ندارد.

به طور مثال در تفصیل ثواب و جزا و اینکه روحانی یا جسمانی یا به هر دو صورت است، یا میزان و صراط و وجود ملائکه و حقایق و امور بسیار دیگر از این قبیل، یگانه مرجع مصون از اشتباه، رسول خدا و ائمه طاهرين (ع) می‌باشند.

البته در اصل بعضی عقاید، عقل و شرع اتفاق دارند و در اصول عقاید اصلیه حاکم عقل است و قرآن مجید هم مردم را به عقل ارجاع داده و از آنها خواسته است که از عقل پیروی نمایند؛ اما در بسیاری از مسائل اعتقادی و تفصیل مسائل دیگر باید به شرع مراجعه نمود؛ از این جهت که یا اصلاً عقل را راهی به سوی شناخت آنها نیست و یا اینکه کسی مکلف به شناخت آنها نمی‌باشد؛ به ملاحظه اینکه بعضی مطالب چون از مستقلات عقلیه و اولیات، بدیهیات و فطریات نیستند، نتایج حاصل از بحث عقلی در آنها در معرض اشتباه و وقوع در خطاست، و به لحاظ غموضت فهم و درک آن از عهده اکثریت مردم یا همه خارج است و عرفاً یا حقیقتاً تکلیف به کسب عقیده از طریق عقل در آنها تکلیف بمالایطاق است. بنابراین از تحصیل اعتقاد به آنها از طریق عقل چون معرض خطر ضلالت است نهی شده، و به همان دلیل سمعی که عقلاً اکتفا به آن در این امور جایز است، اکتفا شده است و مکلف به بیشتر از آنچه شرع راهنمایی نموده است تکلیف ندارد و اگر در این قسم مطالب از راه بحث عقلی جلو رفت و گمراه شد معذور نخواهد بود و چنان که می‌دانیم بسیاری از مباحثی که در فلسفه و کلام و آنچه اصطلاحاً به آن عرفان می‌گویند مربوط به الهیات به بحث گذارده می‌شود، از این نوع است.

و خلاصه اینکه در این مسائل، مرجع مصون از اشتباه و مورد اعتماد شرع است، و آنان که این مباحث را از طرق دیگر تحصیل نموده و چه بسا کتاب و سنت را بر آنچه از این مباحث استنتاج می‌کنند حمل یا تأویل می‌نمایند، راه خطرناکی را می‌روند و بی‌همراهی خضر شریعت، و ارشاد کتاب و سنت، ظلماتی را طی می‌کنند که سیر در آن جز تحقیر، سرگردانی، شک و تردید عاقبتی ندارد.

قطع این مرحله بی‌همراهی خضر مکن

ظلمات است بترس از خطر گمراهی

در این مباحثی که تفکر و غور عقلی در آنها مجاز است و باید از طریق عقل استکشاف شود، موردی که دلالت قطعی قرآن کریم با سنت قطعی الصدور و الدلالة با آن در تعارض باشد پیدا نمی‌شود و اگر بفرض موردی یافت شود، دریافت قطعی عقلی در این مباحث قرینه قطعیه عقلیه بر عدم اراده ظاهر کلام است، بالطبع این حکم عقلی، قرینه بر مجاز می‌شود و قاعده «إِذَا تَعَدَّرَتِ الْحَقِيقَةُ فَأَقْرَبُ الْمَجَازَاتِ مُتَعَيِّنٌ»^{۱۱} حاکم خواهد شد؛ اما در غیر این مباحث، اگر استنتاج عقلی با دلالت کتاب و سنت در تعارض قرار گرفت و شخص به اشتباه افتاد چون مکلف به ورود در آن مبحث نبوده و بلکه از بحث آن ممنوع شده، معذور نیست.

به طور مثال ما از بسیاری از آیات قرآن مجید و احادیث شریفه صحیحه استفاده قطعی می‌کنیم که خالق غیر مخلوق است و هیچ قدر مشترک ذاتی و حقیقی بین آنها نیست «و لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{۱۲} است.

این حقیقت را نمی‌توان با برخی مسالک به اصطلاح عرفانی و یا فلسفی مبنی بر اصالة الوجود تطبیق داد و یا قائل به همه‌خدایی یا تشبیه خلق و خالق به موج و دریا و حبر و حرف یا اصطلاحات و تشبیهات دیگر از این قبیل شد و همه عالم کون را که قرآن کریم این همه حکایت‌ها و اخبارها از واقعیت کل آن و اجزای آن دارد، بی حقیقت و خالی از واقعیت دانست که واقعاً آسمان، کهکشان منظومه کوه و دریا و این همه مخلوقات بی‌شمار که در خود انسان و هر حیوانی میلیاردها از آن تحقق واقعی دارند تحقق نداشته باشند و آنچه باشد همان وجود مطلق و ظهورات آن یا مطلق وجود و مراتب آن باشد و جز وجود چیزی در عالم حقیقت نداشته باشد و اگر اختلافی باشد در مراتب باشد. هرچند وجود اشیا غیر وجود حق و وجود هر چیزی را غیر از وجود اشیا دیگر بگوییم اما قائل به اشتراک معنوی وجود باشیم و کنه حق و کنه اشیا دیگر را به این معنا واحد بدانیم و مدعی شناسایی آن بشویم، بر همه به طور تشکیک وجود اطلاق شود همه این مسالک یا کتاب و سنت و اعتقادات شرعی مخالف و ناسازگار است. آنچه از ظاهر قرآن کریم می‌فهمیم شیئیت همه اشیا، واقعیت و تحقق خارجی آنها، مغایرت ذات الهی با همه آنها و تنزه او از شباهت به آنهاست.

یا در مسئله ربط حادث به قدیم که تکلم در آن اگر منتهی عنه نباشد دانستن آن هرگز مأمور به نیست اگر کلام و بحث به آنجا برسد که خدا از خلقی غیر از این که هست - العیاذ بالله - عاجز است و صدور عالم و کائنات از او به ایجاب است و ابداع در آنچه آن را عالم عقول و مجردات می‌گویند نیست و عالم مانند یک تشکیلات مکانیکی برقرار است و همانطور که مخترع یا صنعتگری که فقط در صنعت، عالم و استناد است صنعتش را می‌تواند به کیفیتی که ساخته و

۱- سبزواری، ذخیره المعاد ۳/۱، نجفی جواهر الکلام ۲/۳، ۲۹۷، خراسانی کفایة الاصول ۳۹۰.

۲- شوری، ۱۱.

در آن استاد است بسازد در خلقت کائنات نیز ترک این برنامه مقدور خدا نیست و خلاصه از ترک آن و خلق دیگر عاجز است. آری! اگر کلام به این نظرات یا نزدیک و مشابه این نظرات برسد - هر چند به این صراحت ها هم گفته نشود - با ظواهر مقبوله و مسلمة قرآن کریم منافات دارد. اینکه بگوییم این عالم طبق حکمت و مصلحت آفریده شده و خدا احسن الخالقین و حکیم و علیم می باشد غیر از این است که گفته شود برنامه ایجاد و خلقت غیر از این سلسله ای که این آقایان می گویند نمی تواند باشد و نظام اتم این است که بر اساس صادر اول معلول اول و نقشه ای که برای نظام می دهند باشد و بدون صادر اول معلول اول و عقل اول و هر چه می گویند مثلاً خدا از آفرینش عالم محسوس بدون وسایط و سلسله و عواملی که اینها فرض می نمایند - العیاذ بالله - عاجز است.

این اظهارات با قرآن مجید قابل تطبیق نیست و مفهومی اثبات عجز و اثبات عوالم و مخلوقات و برنامه هایی است که:

﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^۱ و الامفاد این شعر حق است:

هر چیز که هست آن چنان می باید

و آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

برحسب کتاب و سنت، خدا خالق است و مفهوم آن با مفهوم اینکه خدا علت است و علت اولی مساوی و واحد نیست.

پیگیری این مباحث گاه منجر به قول به قدم عالم می شود که بعضی فرموده اند: به اجماع مسلمین موجب کفر است.

عالم متبحر ملا محمد اسماعیل خاجوئی رحمته الله علیه در رساله ای که در تفسیر آیه کریمه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾^۲ نگاشته است به یکی از اساتید بزرگ حکمت که فرموده در بسیاری از موارد در کتاب و حدیث اسم «ماء» بر علم و عقل قدسی که حامل علم است و اسم «ارض» بر نفس مجرد که قابل علوم و معارف است واقع شده، اعتراض می کند که این معنا و تفسیر حمل لفظ بر خلاف ظاهر و بدون شاهد از کتاب و سنت و دلیل عقل است و حملی است که نه از مفسرین و نه از محدثین احدی قائل به آن نشده است و این تأویلات را از قبیل تعبیر از آسمان به ریسمان می شمارد و دامنه اعتراض را بسط داده و در این ضمن می فرماید: «هر کس قائل

۱- یوسف، ۴۰؛ نجم، ۲۳. «هرگز خداوند دلیل و حجتی بر آن نازل نکرده است.»

۲- هود، ۷. «و عرش اقدرت او بر آب قرار داشت.»

به وجود عقل مجرد ذاتاً و فعلاً باشد قائل به قدم آن شده که مستلزم قول به قدم عالم است و قائل به قدم ما سوی الله تعالی، اگرچه از امامیه باشد به اجماع مسلمین کافر است.

چنان که علامه حلی در جواب به سؤال از حال کسی که با اعتقاد به توحید، عدل، نبوت و امامت قائل به قدم عالم باشد و حکم او در دنیا و آخرت، فرموده است:

«مَنْ اعْتَقَدَ قَدَمَ الْعَالَمِ فَهُوَ كَافِرٌ بِلَا خِلَافٍ لِأَنَّ الْفَارِقَ بَيْنَ الشُّلْمِ وَالْكَافِرِ ذَلِكَ، وَحُكْمُهُ فِي الْآخِرَةِ حُكْمُ بَاقِي الْكُفَّارِ بِالْإِجْمَاعِ»^(۱).

و حاصل مطلب ما، در اینجا - که در مقام ردّ و ابطال یا اثبات بعضی آرا و افکار نیستیم چنان که در مقام بیان حکم فقهی معتقدین به آن نمی‌باشیم - این است که این مباحث اگرچه قائلین به آن به نحوی هم مثلاً مانند قول به حدوث دهری یا زمان تقدیری از تبعات عقیده به آن خود را فارغ بشمارند مباحثی است که ورود در آن نه وجوب شرعی دارد و نه لزوم عقلی و غور در آن خطرناک و سلامت خروج از آن برای انسان اگرچه از اساطین حکمت و فلسفه باشد تضمین و تأمین نیست و سالک این طریق اگرچه فقط در یک نقطه و یک مورد در انحراف و ضلالت افتد هرگز معذور نیست.

در اینجا با چند جمله از خطبه عالیّه معروف به خطبه اشباح که به فرموده سید اجل رضی عنه، از جلال خطبه‌های حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است، این مطلب عالی عرفانی و بلکه عالی‌ترین مطالب عرفانی را از زبان آن حضرت که لسان الله الناطق است بیان می‌کنیم که حق این مطلب ادا شود.

مسعدة بن صدقه از حضرت امام صادق علیه السلام روایت کرده است که امیرالمؤمنین علیه السلام بر منبر کوفه این خطبه را انشا فرمودند و جهتش این بود که مردی خدمت آن حضرت آمد و عرض کرد:

«يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَفِّ لَنَا رَبَّنَا مِثْلَمَا نَرَاهُ عَيْنَانَا لِنُرَدَّادَ لَهُ حَيًّا وَبِهِ مَعْرِفَةٌ»^(۲)؛ ای امیرمؤمنان، پروردگار ما را برای ما آن چنان توصیف نما، مثل اینکه او را بالعیان می‌بینیم تا دوستیمان به او زیاد شود و بر معرفتمان بیفزاییم.

حضرت در غضب شدند و ندای نماز جامعه سر دادند و مردم اجتماع کردند، چنان که مسجد پر از جمعیت شد، امام علیه السلام به منبر رفتند، در حالی که همچنان غضبناک بودند و رنگ چهره مبارکشان تغییر کرده بود.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا آن حضرت از این سؤال غضبناک شدند؟ ظاهر این است که امیرالمؤمنین (ع) از کیفیت این سؤال که سائل گمان می‌کرد توصیف خدا را می‌توان به نهایت رسانید که گنه و حقیقتش یا حقایق صفاتش چنان بیان شود که بندگان او را عیان و آشکار شناسند، یا اینکه بنده‌ای از بندگانش اگرچه رئیس العارفین و مولی الموحدین باشد بتواند او را به این حدی توصیف نماید که حقیقت ذات یا صفات او را در معرض رؤیت قرار دهد، غضبناک شدند باری به هر جهت بود از غضب حضرت معلوم است که سؤال را بسیار استعظام کرده و بزرگ شمرده و نه حق کسی می‌دانند که این سؤال را بنماید و نه کسی را صاحب چنین حقی می‌دانند که بتواند توصیف خدا را به نهایت برساند و بیشتر از آنچه خود را به آن توصیف کرده وصف نماید.

امام (ع) آن خطبه بسیار بلیغ و رسایی که مشتمل بر حقایق معارف الهیه و اوصاف ربّانیه است را پس از حمد و ثنای الهی و صلوات بر پیغمبر (ص) و آل آن حضرت، انشا فرمود و سخن را به اینجا رسانید که سائل را مخاطب قرار داده و فرمود:

«فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَأَتَمَّ بِهِ، وَاسْتَضَى بِنُورِ هِدَايَتِهِ، وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عَلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْكِتَابِ فُرْضُهُ وَلَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ (ص) وَأَنْمَةَ الْهَدَى أَثَرُهُ فِكُلِّ عِلْمِهِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ افْتِتَاحِ السُّدِّ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِجُمْلَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَخْجُوبِ، فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَسَمَى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا، فَاقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا تَقْدِرْ عَظَمَةَ اللَّهِ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ، فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ»^۱؛

«پس نگاه کن ای سؤال کننده! پس آنچه را که قرآن تو را از صفت خدا بر آن دلالت می‌کند تو آن را پیشوا و راهنمای خود قرار ده و از نور هدایت او روشنی بخواه و آنچه را که شیطان دانستن آن را به تو تکلیف می‌کند از آنچه که نه کتاب خدا، دانستن آن را بر تو واجب گردانیده و نه در سنت پیغمبر و ائمه هدی اثری از آن وجود دارد، پس علم آن را به خدا واگذار کن که به تحقیق چنین برخوردی با این امور منتهای حق خدا بر توست. و بدان کسانی که در علم رسوخ (توانایی و تعمق) دارند، کسانی

۱- نهج البلاغه، خطبه (۹/۱۶۰ - ۱۶۲)، رک: عیاشی، تفسیر ۱/۱۶۴، مجلسی، بحار الانوار ۵۴/۱۶۷-۱۶۴.

هستند که خدا ایشان را از تعرض به سدهایی که در برابر این گونه امور غیبیه است، یا اقرار به جهل از تفسیر و درک غیبی که از حد درک انسان در پرده است بی‌نیاز ساخته است. پس خداوند متعال آنان را به جهت اعتراف به عجز و ناتوانی از نیل به آنچه که به آن احاطه علمی نمی‌یابند، مدح فرموده است و ترک تعمق و غورشان را در این مسائلی که به بحث از کُنه و حقیقت آن ایشان را مکلف نفرموده، رسوخ و ثبوت در علم و معرفت نامیده است. پس تو بر همان اموری که در کتاب و سنت بیان شده اکتفا کن و عظمت خدا را به قدر عقل خودت در سنجش نگذار که اگر چنین کنی از هلاک شدگان خواهی بود».

این کلام معجز نظام امیرالمؤمنین علیه السلام بهترین راهنما و عالی‌ترین مرتبه معرفتی است که برای فرشته و انسان ممکن الحصول است و بیرون از این دستور هرکس هرچه بگوید و بنویسد، از خودشناسی و غرور به عقل یا چند کلمه اصطلاحات و الفاظ است.

شیخ بزرگ و عالی قدر و افتخار شیعه و بلکه عالم اسلام، شیخ مفید رحمته الله علیه در مسئله توقیفی بودن اسماء الحسنی می‌فرماید:

«لا یجوزُ تسمیةُ الباری تعالیٰ إلا بما سَمیَ به نفسَه فی کتابه أو علی لسان نَبیِّه أو سَماءَ به حُجَّجُه من خَلفائه نَبیِّه، وَکَذلِکَ أقولُ فی الصِّفاتِ، وَهَذَا تطابقتُ الأخبارِ عن آلِ مُحَمَّدٍ علیهم السلام وَهُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةِ الإِمَامِیَّةِ...»^۱؛
 نامیدن خداوند متعال جز به آن نام‌هایی که خود را به آن در کتابش یا بر زبان پیغمبرش نامیده یا حجت‌ها و خلفای پیغمبر او را به آن نامیده، باشند جایز نیست و در صفات خدا هم همین را می‌گوییم که خدا را جز به اوصافی که خود را به آن توصیف فرموده توصیف نمی‌کنم و به این حقیقت اخبار از آل محمد علیهم السلام، مطابقت دارند و این مذهب جماعت امامیه است و...

و محقق طوسی رحمته الله علیه القدوسی، در کتاب فصول که به فارسی نگاشته است می‌فرماید:
 لطیفه: چون معلوم شد که باری سبحانه یک ذات پاک است و از هیچ جهت، تعدد و تکثر را مجال تعرض کبریای او نیست، پس نامی که بر

ذات پاکش اطلاق کرده بی اعتبار غیر، لفظ «الله» است و دیگر نام‌های بزرگوار یا به حسب اعتبار اضافه یا به حسب ترکیب، اضافه و سلب هستند مثلاً حی، عزیز، واسع و رحیم. پس بنابراین قضیه، هر لفظی که لایق جلال و کمال او باشد بر وی اطلاق توان کرد، و ادب نیست هر نامی که اجازت از آن حضرت صادر نشده باشد بر وی اطلاق کنند؛ زیرا ممکن است بر وجهی دیگر لایق و مناسب نیفتد چه ظاهر حال. خود چنان اقتضای کند که اگر رأفت و عنایت بی نهایت به آن انبیا و مقرران را الهام ندادی، هیچ گوینده‌ای را برای اجرای لفظی به ازای حقیقت او نبودی؛ چون از هیچ وجه، اسم مطابق مسمی نمی‌تواند بود.^{۱۱}

بر حسب آیاتی مانند: «اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ»^{۱۲} و آیه «وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^{۱۳}؛ شیء معلوم غیر از عالم است و بر حسب بعضی مسالک چیزی غیر از علم خدا به ذات خودش و مراتب ظهور وجودش نیست.

در حقیقت علم که چگونه و چیست اگر در علم خودمان هر بحثی در حقیقت علم بنماییم و به اقوال مختلف برسیم، از بحث در حقیقت علم خدا که عین ذات اوست ممنوعیم و برای ما درک حقیقت آن ممکن نیست «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^{۱۴} غرض این است که زبان کتاب، سنت، مفهوم اصطلاحات اسلامی و اسمای حسنی که اطلاق آن بر ذات باری تعالی مجاز است، غیر از مفهوم اصطلاحات دیگر است که پس از ورود فلسفه و پیدایش عرفان اصطلاحی و اشتغال مسلمین به این مباحث در بین آنها رایج شد و آنها را از سیر علمی خاص اسلامی و تفکر در آیات الهی که مأمور به بود باز داشت.

خدا را چنان که خود را شناسانده و از طریق وحی، رسالات انبیا، کتاب، سنت و از راه‌های منطقی قرآنی معرفی شده باید شناخت و می‌توان شناخت و از این ارشادات نه باید جلو تر رفت و نه باید عقب ماند و فاصله گرفت.

خداشناسی در قرآن مجید و احادیث، عرض بسیار عریض، گسترده و بلکه غیرمتناهی دارد و در برتو ارشادات قرآن و احادیث هرچه انسان در این راه سیر کرده و جلو برود مجال سیر و پرواز خویش را وسیع تر می‌یابد.

۱- خواجه نصیر طوسی، فصول/ ۲۲.

۲- رعد، ۲۸: «خدا از جنین‌هایی که هر انسان (یا حیوان) ماده‌ای حمل می‌کند آگاه است».

۳- بقره، ۲۳۱: «خداوند بر هر چیزی آگاه است».

۴- طه، ۱۱۰: «در حالی که آنها به او احاطه علمی ندارند».

باید در خانه اهل بیت وحی علیهم السلام را کوبید و ملتزم به پیروی از آنها شد و اصطلاحات مطابق با واقع آنها را فراگرفت و با تفکر، عبادت، دعا و ریاضت های شرعیه، معرفت را افزایش داد. در ادعیه مأثوره از رسول اکرم، امیرالمؤمنین و سایر ائمه طاهرین دعاهایی هست که هر جمله از آنها درهائی را به سوی معرفت باز می کند.

دعاهایی که در عین حالی که مضامین بسیار بلند و عرفانی دارند آنها را به همه می آموختند و از آن عرب های بیابان نشین مدرسه ندیده و شفا و نجات، اشارات و اسفار و فصوص نخوانده مؤمنانی می ساخت که بوعلی سیناها و فارابی ها خواب آن ایمان ها را ندیده اند.

اگر به جای اشتغال به آن کتاب ها این دعاها را خوانده و شرح و تفسیر می کردیم می فهمیدیم که با این معارف و آثاری که در اختیار داریم نباید جاهای دیگر برویم و حدیث «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»^{۱۱} را فراموش نماییم.

باری مطلب ما در اینجا این است که عقاید باید بر قرآن مجید و احادیث صحیح و داناتان به این مصدر و اساس، مانند زکریا بن آدم، که امام رضا علیه السلام فرمود: «الْمَأْمُونُ عَلَى الدِّينِ وَالْذَنْبُ»^{۱۲} و شیخ طوسی و مجلسی ها عرضه شود تا افرادی مانند این بزرگواران تصدیق کنند که این دین عرضه شده دینی است که خدا بر پیغمبر صلی الله علیه و آله نازل فرموده است و بگویند: «هَذَا دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى نَبِيِّهِ صلی الله علیه و آله وَبَلَّغَهُ عَنْهُ أَوْصِيَاؤُهُ»^{۱۳}.

کسانی که عمر خود را در مسیرهای دیگر و اشتغال به غیر آنچه در مکتب اهل بیت علیهم السلام تبلیغ و تدریس می شود گذرانیده اند، خودشان به این مطلب می رسند که نمی توانند محصول بعضی اشتغالات خود را به خدا و پیغمبر نسبت دهند.

مکتب انبیا، مکتب قرآن، وحی، امام باقر و امام صادق علیهم السلام را زارها، ابا بن تغلب ها، محمد بن مسلم ها، عمارها، اصبغ ها، حدیقه ها و ابوذرها می شناسند نه دیگران.

هیچگاه شنیده نشده است که یک نفر نزد فردی مثل یعقوب بن اسحاق کندی رفته باشد و به او عرض دین کرده باشد. یعقوب بن اسحاق ها و سایر فلاسفه و عرفای اصطلاحی هم اگر بخواهند عرض دین کنند، فقط باید به پیغمبر، امام، روایات و احادیث آنها عرض نمایند.

۱- ابن ابی شیبہ کوفی، المصنف ۶/ ۲۲۸، فخر رازی، المحصول ۴/ ۲۶۷، مقریزی، امتاع الاسماع ۲/ ۳۶۰، ابن ابی جمهور احسانی عوالی اللالی ۴/ ۱۲۱، رک، مجلسی، بحار الانوار ۲۰/ ۳۶۱، «اگر حضرت موسی زنده بود راهی و چاره ای جز متابعت من نداشت جز پیروی من کار دیگری نمی توانست بکند».

۲- مفید، الاختصاص / ۸۷، طوسی، اختیار معرفة الرجال ۲/ ۸۵۸، علامه حلی، خلاصة الاقوال / ۱۵۰-۱۵۱، اردبیلی، جامع الرواة ۱/ ۱۲۲، حر عاملی، الفصول المهمة ۱/ ۵۹۰، نقرشی، نقد الرجال ۴/ ۲۲۲.

۳- ابن دین خداست که خداوند بر پیامبرش نازل نموده و او هیئتش از طرف او برای مردم ابلاغ کرده اند.

مسئله عرض دین در عصر حاضر:

در عصر ما مسئله عرض دین به دین شناسانی که دین را از قرآن کریم و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) شناخته‌اند، مسئله‌ای است که باید همگان، به خصوص نسل جوان و دانشجویان عزیز و دانشگاهیان متعهد و متدین به آن توجه کامل داشته باشند؛ زیرا دست تحریف، تأویل، تصرف و اعمال سلیقه‌های شخصی به علل متعدد از جمله غرب زدگی از سوی معدودی که به اصطلاح خود را روشنفکر می‌شمارند به سوی عقاید و تعالیم دینی دراز شده و اشخاص فاقد صلاحیت‌های علمی به صورت کارشناس امور دینی و طالب رفُرم در قالب مصاحبه، میزگرد، سخنرانی، نوشتن مقاله ارزش‌های اسلام و التزامات مردم به عقاید و احکام شرعی را مورد هدف قرار داده و چنان وانمود می‌کنند که روشنفکری عدم تعهد به مدالیل کتاب، سنت و اصطلاحات دینی و همچنین محدود نبودن در چهارچوب کتاب و سنت است.

اینان به گمان خود، دریافت‌های علما و فقها را در امتداد قرن‌های متمادی روشنفکرانه تخطئه نموده و بسیاری از احکام الهی را با مزاج عصری که ساخته غرب یا شرق است مناسب نمی‌دانند و با توسل به الفاظ مبهمی از قبیل فقه پویا یا قبض و بسط شریعت، بعضی احکام و خاتمیت و ابدیت برنامه‌های شرعی و نظامات جزایی و اجتماعی و غیره را زیر سؤال برده و در عقاید نیز با افکار به اصطلاح عرفانی کتاب و سنت را تعریف و توصیف می‌نمایند و به طور کلی راهی می‌روند که اگر ادامه یابد التزامات دینی بسیاری را سست می‌نماید.

کار مهم و بزرگ انبیا این بود که مردم را به برنامه‌هایی که از سوی خدا تبلیغ کردند، مؤمن ساخته و آنها را به عمل به این تعالیم و جدائاً متعهد نمودند؛ کاری که از هیچ یک از فلاسفه و قشرهای به اصطلاح برجسته و نوابغ فکری برنیامده و برنخواهد آمد.

این افراد به اصطلاح روشنفکر هر کجا پیدا شوند با این ایمان برخورد می‌کنند و خارج از آن هستند و به این افتخار می‌کنند که در تمام یا برخی از این باورها خدشه ایجاد نموده و تعهد مردم را کم کنند و دین را طبق اندیشه خودشان، که متأثر از اوضاع و احوال بیگانگان است تفسیر نموده و اصالت‌های اسلامی را مورد تردید یا انکار قرار دهند.

مناسفانه این روش‌ها که به صورت گرایش به دین و مذهب و مذهبی بودن ابراز می‌شوند کم و بیش در زن و مرد اثر گذارده و در پاره‌ای از مسائل مسلم مذهبی و تعهدات اسلامی در برخی افراد ایجاد وسوسه کرده‌اند.

ناگفته نماند که طبع این گونه برخوردهای تردیدانگیز یا توهین آمیز با مسائل مقبوله، مورد احترام و تقدیس جامعه شهرت بخش است و افرادی که می‌خواهند اسم و آوازه‌ای به دست بیاورند و از راه‌های صحیح عاجزند، این راه را پیش می‌گیرند، و هر چه در این راه هتاک

بیشتر نشان داده شود و بی‌برده و صریح‌تر انکار و اهانت شود و به ارزش‌های جامعه تندتر حمله کنند بیشتر موجب شهرت می‌شود و عده‌ای هم که آن ارزش‌ها را معارض با هواها و منافع خود می‌دانند، بیشتر از آن استقبال می‌کنند.

بسیاری از غرب زده‌ها و متجدد مسلک‌ها، نویسنده و گوینده‌ای را آزاداندیش و روشنفکر می‌دانند که در حمله به مقدسات و باورهای جامعه و مسخره کردن آنها بی‌پروا و گستاخ باشد. کتاب سلمان رشدی مرتد که عاری از هرگونه استدلال و برداشت منطقی و معقول بود و حاوی هیچ نکته، ردّ و ایراد خریدسندی نبود، تنها به علت گستاخی مفرط و اهانت به مقامات مقدسه و شخصیت‌هایی که همه به آنها احترام می‌گذارند و حریم قداست آنان را محترم می‌شمارند، در محافلی که حد و حدودی برای آزادی اشخاص قائل نیستند، روشنفکرانه و آزاداندیشانه تلقی شد، و از رهگذر هتک این قداست‌ها و اهانت به مقدسات مسلمانان مشهور گردید، و استعمار هم برای همین اهانت وی به اسلام از او حمایت و دفاع کرد و گرنه کتاب فاقد محتوای منطقی و استدلالی است.

به این جهات، نسل جوان ما اگر بخواهد از شرّ اضلال این روشنفکرهای اسمی در امان بماند و دین راستین اسلام را پاک و همان‌طور که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است از منابع اصیل و اصلیه فرا بگیرد، باید یا شخصاً به این منابع مراجعه نماید و بدون تأویل و توجیه، دلالت کتاب و سنت را حجت بداند و یا به اسلام شناسان - یعنی آنها که در مکتب اهل بیت ﷺ و با غور و بررسی در این دو منبع، اسلام را آموخته‌اند - رجوع نماید.

اینان را همه می‌شناسند؛ ابوذرها، مقدادها، سلمان و سلیم‌ها، محمد بن مسلم‌ها، ابی عمیر، فضل بن شاذان، ابن بابویه‌ها، کلینی‌ها، شیخ طوسی‌ها و شاگردان آنها و شاگردان شاگردانشان تا زمان حاضر از علما، فقها و مراجع می‌باشند.

این قشر از علما هستند که در اعصار و ادوار متمادی اسلام را از منابع اصیل و اصل اخذ کرده و آن را دست به دست به اخلاف سپرده‌اند. اگر این رجال یا اخلاص نبودند، از عهدۀ حفظ این امانت، قشرهای دیگر بر نمی‌آید و در غوغاهای بحث‌های فلسفی و افکار و سخنان صوفیانه این و آن، نه چیزی ثابت و خالص باقی مانده بود و نه مبانی اعتقادی اسلامی از گزند تحریف و تأویل مصون می‌ماند.

همه اهل اطلاع و انصاف می‌دانند که در بین تمام دانشمندیانی که در رشته‌های مختلف علوم عقلی و اسلامی تبخّر و شهرت یافتند فقط، این صنف بودند که اسلام را حفظ کردند، و نقش اصلی تبلیغ دین به آیندگان را این افراد ایفا نمودند، رشته‌های دیگر فلسفه و عرفان مصطلح، اصلاً این هدف را ندارند و به یقین اگر مسلمانان بودند و علاءالدوله سمنانی‌ها و

بازیدها و ابوسعیدها و صوفیان هند و ایران و خانقاه‌ها، آنچه که امروز در دست مردم نبود اسلام بود و هرچه بود، برای ادارهٔ دین و دنیا قابل عرضه نبود.

افرادی مانند شهاب‌الدین سهروردی، ابن‌فارض و ابن‌عربی‌ها در این جهت نقشی نداشتند و حتی نمی‌توان خدماتی را که شخصی مانند میرداماد رحمته در حفظ آثار اهل بیت علیهم‌السلام داشته است به حساب تبحرش در فلسفه، و اینکه به قول خودش مشارک فلاسفه بزرگ یونان بوده گذاشت، و اگرچه در بعضی آرا و نظرانی که در برخی مسائل اسلامی بیان فرموده از فلسفه نیز کمک گرفته است، اما خدمت ایشان و امثال ایشان به اسلام، نتیجه تخصص آن بزرگواران در رشته‌های علوم خاص اسلامی، معارف قرآنی و آثار اهل بیت علیهم‌السلام بوده است.

به هر حال، در عرض دین و در مقام تحصیل اطمینان به اینکه دینی که شخص به آن متدین شده است با دینی که پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام و کتاب و سنت عرضه داشته موافق است و دین الله می‌باشد، معیار، همان بیان وحی، کلمات و بیانات اهل بیت وحی علیهم‌السلام است. باید به مقتضای:

«هَذَا الْعِلْمُ دِينٌ فَانظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ»^(۱)

دین خدا و علم دین را در همه رشته‌ها و بخش‌هایش از اهل دین پرسید.

پیشینهٔ عرض دین

موضوع کسب اطمینان از مطابقت معتقدات دینی با نصوص دینی و وحی نازل بر پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، و موروث از آن حضرت به ائمه طاهرين علیهم‌السلام به صورت عرض دین و عقاید یا به صورت پرسش و سؤال از اصول و مبانی دین از زمان پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح بوده است و افراد متعدّد و با معرفت در مقام بوده‌اند تا دریافت‌های دینی خود را به طور مستقیم و در صورت امکان به خود آن بزرگواران عرضه بدارند و یا به علمایی که بر نصوص شریعت احاطه دارند رجوع نمایند، کار مهمی که در زمان ما، اهل ایمان و دیانت کمتر به آن توجه دارند.

در کتاب شریف بحارالانوار^(۲) درضمن روایاتی از کتاب امالی، شیخ اعظم طوسی^(۳) و معانی الاخبار، شیخ اجل اقدم صدوق^(۴) و رجال شیخ جلیل کشی، عرض دین ابراهیم مخارقی، حمران بن أعین، عمرو بن حریث، خالد بجلي و حسن بن زیاد عطار و یوسف به حضرت امام

۱- دارمی، سنن / ۱۱۳ / ۱، مسلم نیشابوری، صحیح / ۱۱ / ۱، ابن‌عبدالبر، التمهید / ۴۵ / ۱ - ۶۷ / ۴۷ خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة / ۱۵۰، سیوطی، الجامع الصغیر / ۳۸۴ / ۱، شهید ثانی مشیة، المرید / ۲۳۹ / ۲، «این علم همان دین است پس ببینید دین خود را از چه کسی می‌گیرید.»

۲- مجلسی، بحارالانوار / ۶۶ / ۲ - ۹.

۳- طوسی، الامالی / ۲۲.

۴- صدوق، معانی الاخبار / ۲۱۳ - ۲۱۴.

صادق علیه السلام را نقل کرده است و در کتاب شریف کافی روایت عرض دین اسماعیل بن جابر خدمت حضرت امام باقر علیه السلام^{۱۱} و عرض دین منصور بن حازم خدمت حضرت امام صادق علیه السلام^{۱۲} روایت شده است.

امثال این بزرگان به اینکه در این امور، عقیدتی اجتهاد کرده و علم و یقین حاصل نموده اند اکتفا نمی‌کردند برای اینکه بدانند آیا دین آنها با «ما نَزَلَ مِنْ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا عِنْدَ الْأُمَّةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» موافق است و مبادا چیزی کم یا زیاد شده باشد، دین خود را به امام زمان خود عرضه می‌داشتند.

عرض دین حضرت عبدالعظیم علیه السلام

از جمله شخصیت‌های بزرگی که دین خود را بر امام زمان خود عرض نمود، ابوالقاسم عبدالعظیم بن عبدالله بن علی بن الحسن بن زید بن السبط الاکبر الامام ابی محمد الحسن المجتبی علیه السلام است.

این بزرگوار یکی از اعظام ذریه رسول و فرزندان مرتضی و بتول علیها السلام و از شخصیت‌ها و معاریف علمای اهل بیت و بزرگان صحابه حضرت امام جواد و حضرت امام هادی علیهم السلام و محارم اسرار ائمه علیهم السلام است و علی الظاهر چون با حضرت امام رضا علیه السلام در سلسله نسب به حضرت امیرالمؤمنین و حضرت زهرا علیهم السلام در یک طبقه بوده است - چنانکه برخی از علمای رجال فرموده‌اند^{۱۳} - از اصحاب آن حضرت نیز بوده است. و اگرچه برحسب روایتی که خواهیم آورد، امامت امام عسکری علیه السلام را درک نکرده است، ولی احتمال اینکه درک خدمت آن حضرت را کرده باشد قوی است و اما روایتی که دلالت دارد بر فضل زیارت حضرت عبدالعظیم و وفات او در عصر امامت امام هادی علیه السلام، روایتی است که صدوق در ثواب الاعمال از شخصی که خدمت حضرت امام هادی علیه السلام شرفیاب شد، به سند نقل کرده است. امام علیه السلام از او پرسید:

«أَيْنَ كُنْتَ؟»

«كجا بودی؟»

جواب داد:

«زَرْتُ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ»

حسین علیه السلام را زیارت کرده‌ام. (یعنی به زیارت او رفته بودم).

۱- کلینی، الکافی ۱/۱۸۸.

۲- کلینی، الکافی ۱/۱۸۸-۱۸۹.

۳- نمازی شاهرویی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ۴/۴۴۹.

حضرت امام هادی (ع) فرمود:

«أَمَا إِنَّكَ لَوَزَّرْتَ قَبْرَ عَبْدِ الْعَظِيمِ عِنْدَكُمْ لَكُنْتَ كَمَنْ زَارَ الْحُسَيْنَ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ»^(۱)

«آگاه باش! اگر قبر عبدالعظیم را زیارت کرده بودی، که نزد شماسست، هر آینه مثل کسی بودی که حسین بن علی (ع) را زیارت کرده باشد.»

از جمله روایاتی که بر فضل و علم این شریف بزرگوار دلالت دارد، روایتی است منقول از حضرت امام هادی (ع) که به یکی از شیعیان ری می‌فرماید:

«إِذَا أَشْكَلَ عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دِينِكَ بِنَاحِيَتِكَ فَسَلْ عَنْهُ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِيِّ وَأَقْرَبُهُ مِنِّي السَّلَامُ»^(۲) «هرگاه چیزی از امر دین تو بر تو مشکل شد، در ناحیه خودت در مورد آن از عبدالعظیم بن عبدالله حسنی سؤال کن و از من به او سلام برسان.»

از اینکه چنین شخصیتی در مقام عرض دین خود برآمده است، اهمیت تصحیح عقاید، اعم از آنچه واجب الاعتقاد یا فراتر و بیشتر از آن است، معلوم می‌شود. امور واجب الاعتقاد اموری است که بر حسب ارشادات کتاب و سنت، همه باید به آنها به مفهوم و تعریفی که از کتاب و سنت برای آنها شده، معتقد باشند تا اطلاق مسلم و مؤمن بر آنها صحیح باشد.

و آنچه فراتر و گسترده‌تر از این امور است که عدم التفات و عدم اعتقاد به آنها مضر به اسلام و ایمان نیست، اعتقاد به آنها به عنوان یک امر دینی و مربوط به دین نیز باید با دلیل معتبر از کتاب و سنت اخذ شده باشد؛ چنانکه عدم اعتقاد به آنها با وجود دلیل کافی از کتاب و سنت و التفات به آن دلیل، عدم ایمان به ثبوت است.

بنابراین هرکسی باید مطابق بودن عقاید خود با کتاب و سنت را احراز نماید، به این ترتیب که:

اولاً: آنچه که به حکم شرع اعتقاد سلبی یا ایجابی به آن واجب است را بشناسد.

ثانیاً: مطابق بودن عقاید خود با آن را احراز کند.

ثالثاً: در مسائل دیگر که به معنایی گفته شد اعتقاد به آنها واجب نیست نیز اعتقاد خود را بر کتاب و سنت عرضه نماید.

رابعاً: کتاب و سنت را بر عقاید خود، بدون قرینه عقلیه یا شرعیه که برای عرف روشن باشد و نزد همه قرینیت داشته باشد، حمل ننماید.

۱- صدوق، ثواب الاعمال ۹۹ رک، این قولیبه، قمی کامل الزیارات/۵۳۷.

۲- محدث، نوری مستدرک الوسائل ۳۲۱/۷.

اگر کسی بخواهد در معرض خطر ضلالت و گمراهی قرار نگیرد، باید با این برنامه به خدا پستد بودن عقاید خود اطمینان کامل حاصل نماید و ماوراء این دو منبع؛ یعنی کتاب و سنت، راهی برای تضمین از وقوع در خطر ضلالت و بدعت وجود ندارد.

در موقفی که بزرگواری مثل حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام با آن همه علم و آگاهی از کتاب، سنت و تألیف کتاب خطب امیرالمؤمنین علیه السلام و با عقایدی که صددرصد و به یقین جزمی و قطعی به آنها معتقد بوده است، باز لازم می‌داند که این عقاید را حضور مبارک امام علیه السلام عرضه بدارد تا از امام علیه السلام تصدیق و امضای صحت آنها را دریافت نماید، دیگران و به خصوص امثال این حقیر به طریق اولی باید به عرض دین خود مبادرت کنند و برای اطمینان بیشتر و نه فقط به یک نفر بلکه به اشخاص متعدد از رجال عالم به، قرآن حدیث و معارف اهل بیت علیهم السلام و آنهایی که علمشان را از آن بزرگواران گرفته‌اند، عرضه بدارند.

در این میدان باید با کمال تواضع و فروتنی کالای عقیدتی خود را به عرض خیرگان مورد اعتماد و عالم به صحیح و ناصحیح و کامل و ناقص آن برسانیم.

درس های اخلاقی از عرض دین حضرت عبدالعظیم علیه السلام

نکته ادبی و اخلاقی که باید از حکایت عرض دین ابن سید شریف جلیل حسنی آموخت، پرهیز از غرور به علم و مقام علمی است، مبادا که انسان به علم خود و به چند کلمه اصطلاح مغرور شود. غرور یکی از آفات بزرگ درخت انسانیت و موانع رشد، ترقی و نیل به کمالات است، اما در میان انواع آن، غرور به علم و غرور به عقل و فهم از همه خطرناک‌تر است.

از این رو بزرگان و پرورش یافتگان مکتب وحی و مدرسه تربیت اهل بیت علیهم السلام و افراد ساخته شده و به انسانیت رسیده، هرچه علم و درکشان بیشتر می‌شود، خضوع علمی، شکستگی نفسانی و تواضعشان در برابر بزرگان و اساتید زیادتر می‌گردد، و در ابتدای نظر پیرامون مسائل، جدت و تندید ندارند، و به اصطلاح فقها، تسرع در فتوا نمی‌تمایند. اینان می‌فهمند که رفع هر جهلی موجب التفات به جهل‌ها و مجهولات بیشتر و دریافت پاسخ به هر پرسشی برایشان منبع پرسش‌ها و سؤالات زیادتر است.

بنابراین اگر از یک شخص کم اطلاع، در مورد شناخت انسان، حیوان، درخت، خورشید ماه یا حقیقت حیات و چیزهای دیگر پرسیده شود، بی‌تأمل ادعای شناخت می‌نماید، اما اگر از یک عالم یا دانشمندی که عمرش را در رشته‌های مختلف علوم صرف کرده باشد بپرسند: آیا بالآخره این اشیا و این مظاهر قدرت باری تعالی و خودش یا همه کوشش‌هایش را شناخته است، جواب خواهد داد: متأسفانه هنوز این اشیا ناشناخته مانده‌اند، و همین درک دلیل اوج شناخت و بینش وسیع اوست؛ شناختی که آن شخص اول، از آن محروم است و برای این شخص که این شناخت را دارد کمال است.

حضرت عبدالعظیم (ع) با وجود بهره‌مندی از چنین درک و شناختی، متواضعانه در برابر امام زمان خود زانو بر زمین نهاده و دینش را عرضه می‌دارد.

نکته دیگر، ادب و صفت ممتاز و ارزشمند دیگری که در جریان این عرض دین از حضرت عبدالعظیم (ع) ظاهر می‌شود، تسلیم بی‌چون و چرای آن شخصیت والادری مقابل مقام ولایت و حجت خداست که باید از آن درس آموخت و در مقام پذیرش حق و اعتراف به حق دیگران بدون هیچ سربزرگی و نخوتی باید حق‌گزاری کرد که شعبه‌ای از «إِنصَافَ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ»^۱ است و یکی از سه عملی است که در بین اعمال جلیله و فضایل ممتازه سخت‌ترین اعمال می‌باشد؛ یعنی هر کسی مرد عرض اندام در میدان این مسابقه نیست و کمیت بیشتر افراد در آن لنگ و ناتوان است. حضرت عبدالعظیم (ع) در سلسله نسب و انتساب به امامین هم‌امین حسین (ع) به دو واسطه از امام علی النقی (ع) نزدیک‌تر است؛ زیرا حضرت امام علی النقی (ع) در نسب به شش واسطه به حضرت سیدالشهدا امام حسین (ع) می‌رسد و در عمود نسب، هفتمین فرزند حضرت و هشتمین فرزند حضرت امیرالمؤمنین و حضرت زهرا (ع) محسوب می‌شود.

اما نسب حضرت عبدالعظیم (ع) به چهار واسطه به حضرت می‌رسد که در عمود نسب پنجمین فرزند حضرت امام حسن مجتبی (ع) و ششمین فرزند امیرالمؤمنین و فاطمه زهرا (ع) است. با این وجود این سید عظیم الشان جلیل القدر در برابر حجت خدا و صاحب ولایت امر چنین متواضعانه رفتار می‌نماید که همین ادب و حفظ احترام امام (ع) و عرض دین از شخصی مثل او به حضرت امام هادی (ع) دلیل باهر و روشنی بر کمال معرفت، جلالت قدر و عقیده محکم او به ولایت و امامت آن حضرت می‌باشد که اگرچه در سلسله شرف نسب به پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین و حضرت زهرا (ع) از امام هادی نزدیک‌تر است، اما با معرفتی که دارد می‌داند در برابر مقام ولایت و امامت و حجت خدا هر که باشد و هر چه داشته باشد محو است و ایمان به ولایت اقتضا دارد که تا آنجا که در توان دارد شرط ادب و اطاعت از ولی خدا را رعایت نموده و عرض وجودی نکند و زبان حالش این باشد:

«یا وجودت ز من آواز نیاید که منم»

از حضرت علی بن جعفر (ع) نیز که از مشاهیر بزرگان، اعظام علما، محدثین اهل بیت و صاحب تألیفات و آثار مهم است، نیز نظیر همین ادب، تواضع و تسلیم نسبت به حضرت ابو جعفر امام محمد تقی (ع) روایت شده است؛ با اینکه علی بن جعفر عموی بزرگ آن حضرت؛ یعنی عموی پدر امام محمد تقی (ع) بود و نسبی به سه واسطه به امام حسین (ع) می‌رسید و نسب امام جواد (ع) به پنج واسطه به حضرت امام حسین (ع) می‌رسد و ایشان سالمند و حضرت جواد (ع) نوسال و نوجوان بودند، با این وجود بدان طریق، صاحب مقام ولایت - امام جواد (ع) را تعظیم نموده و دست ایشان را می‌بوسید.^۲

۱- مفید، الامالی/ ۱۸۸، طوسی، الامالی/ ۵۷۷، ۶۸۰، حر عاملی، وسائل الشیعه ۱۵/ ۳۵۵، ۲۸۳.

۲- کلینی، الکافی/ ۱/ ۵۲.

توحید در نهج البلاغه

آیت الله سید جعفر سیدان



چکیده:

خطب توحیدی امام العارفین امیرالمؤمنین (ع) مغز عرفان ناب اسلامی است که لازمه رمزگشایی از آن احاطه به معارف قرآن کریم و میراث سترگ روایی و حدیثی و منظومه معارف و عقاید شیعی است.

آیت الله علامه سید جعفر سیدان با این احاطه و با تفتن به تمایز و تغایر و فرق نهادن بین موارث انبیا اوصیایی با مرده ریگ تفکر بشری، که در شخصیت ایشان سابقه‌ای به

درازای سه ربع قرن دارد و شاخصه بارز تفکر قرآنی روایی اصیل است به شرح خطب توحیدی نهج البلاغه پرداخته و در میان شروح متعددی که بر نهج البلاغه شریف نگاشته شده با نگاهی اصیل و غیرالتقاطی، اثری ممتاز و برجسته تألیف و این بار، با کلام معصوم، کلام معصوم را تفسیر و تبیین نموده است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الإمام أمير المؤمنين (علوات الله وسلامه عليه):

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ، وَلَا يُخْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ، وَلَا يُوَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّمْ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ النَّظِنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ، وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ، فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ، وَنَشَرَ الرِّيحَ بِرَحْمَتِهِ، وَتَدَّ بِالصُّخُورِ مَبْدَانَ أَرْضِهِ. أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتَهُ، وَكَمَالَ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وَكَمَالَ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالَ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالَ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ

الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ
وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ
حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ قَالَ «فِيمَ» فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ «عَلَامٌ» فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ.
كَأَنَّ لَاحِدًا عَنْ حَدِيثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ
شَيْءٍ لَا بِمُقَابَلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَةِ، بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورٌ إِلَيْهِ مِنْ
خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِقَفْدِهِ، أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً
وَأَبْتَدَاهُ، ابْتِدَاءً بِلَا رُويَةٍ، أَجَالَهَا، وَلَا تَجْرِبَةَ اسْتِفَادَهَا، وَلَا حَرَكَةَ اخْتِنَانِهَا، وَلَا
هَمَامَةَ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا، أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَرْقَاتِهَا، وَلَا مَ بَيْنَ مُخْتَلِفَاتِهَا، وَعَزَزَ
عَرَائِزَهَا، وَأَلْزَمَهَا أَشْبَاحَهَا، عَلَا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا، مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَأَنْتِهَائِهَا،
عَارِفًا بِقَرَانَتِهَا وَأَخْنَانِهَا»^{۱۱}

سیاس خداوندی را که سخنوران از ستودن او عاجزند و حساسیگران از شمارش نعمت‌های او ناتوان و تلاش‌گران از ادای حق او درمانده‌اند خدایی که افکار زرف اندیش، ذات او را درک نمی‌کنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید. پروردگاری که برای صفات او حد و مرزی وجود ندارد و تعریف کاملی نمی‌توان یافت، و برای خدا وقتی معین و سرآمدی مشخص نمی‌توان تعیین کرد. مخلوقات را با قدرت خود، آفرید و با رحمت خود بادها را به حرکت درآورد و به وسیله کوه‌ها اضطراب و لرزش زمین را به آرامش تبدیل کرد.

سراغاز دین خداشناسی است و کمال شناخت خدا باور داشتن او، و کمال باور داشتن خدا شهادت به یگانگی اوست و کمال توحید «شهادت بر یگانگی خدا»، اخلاص، و کمال، اخلاص خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است؛ زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند او را به چیزی نزدیک کرده و با نزدیک کردن خدا به چیزی دو خدا مطرح شده، و با طرح شدن دو خدا اجزایی برای او تصور، نموده و با تصور نمودن اجزا برای خدا او را

نشناخته است و کسی که خدا را نشناسد به سوی او اشاره می‌کند، و هر کس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، به شمارش آورد. و آن کس که بگوید خدا در چیست؟ او را در چیز دیگری پنداشته است، و کسی که بپرسد خدا بر روی چه چیزی قرار دارد؟ به تحقیق جایی را خالی از او در نظر گرفته است، در صورتی که خدا همواره بوده و از چیزی به وجود نیامده است. با همه چیز هست نه اینکه همنشین آنان باشد، و با همه چیز فرق دارد نه اینکه از آنان جدا و بیگانه باشد انجام دهنده همه کارهاست بدون حرکت و ابزار و وسیله.

بیناست حتی در آن هنگام که پدیده‌ای وجود نداشت، یگانه و تنهاست؛ زیرا کسی نبوده تا با او انس گیرد و یا از فقدانش وحشت کند. خلقت را آغاز کرد و موجودات را بیافرید بدون نیاز به فکر و اندیشه‌ای، یا استفاده از تجربه‌ای بی آنکه حرکتی ایجاد کند و یا تصمیمی مضطرب در او راه داشته باشد. برای پدید آمدن موجودات وقت مناسبی قرار داد و موجودات گوناگون را هماهنگ کرد و در هر کدام گزینه خاص خودش را قرار داد و غرایز را همراه آنان گردانید. خدا بیش از آنکه موجودات را بیافریند از تمام جزئیات و جوانب آنها آگاهی داشت و حدود و پایان آنها را می‌دانست و از اسرار درون و بیرون پدیده‌ها آشنا بود.

شماری از ویژگی‌های خدای متعال

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَذْحَجَهُ الْقَائِلُونَ»

ستایش خدایی را که مدحت و ثناگویی حضرتش را گویندگان نمی‌توانند آن چنان که بایست به آن برسند.

این جمله، اول توجه دادن به این حقیقت است که همه گویندگان و سخن دانان نمی‌توانند خدا را به گونه‌ای که بایسته است مدح کنند.

زیرا انسان در صورتی می‌تواند چیزی را آن چنان که هست مدح کند که احاطه بر آن داشته باشد و همه ابعاد و مسائل مربوط به آن را مطلع و به کنه ذات آن واقف باشد تا بتواند حق مطلب را ادا کند. چون نسبت به ذات مقدس حضرت حق، احاطه بر حضرت حق امکان ندارد، و عقول را به کنه ذات مقدس حضرتش راهی نیست؛ پس مدح شایسته‌ای که کنه ذات مقدس حضرت حق را بخواهد تبیین کند، امکان ندارد.

آنچه هست این است که ذات مقدس حضرت حق خود را توصیف کرده است، لذا انسان با همان بیش می رود و به اندازه ای هم که می تواند می فهمد.

«وَلَا يُحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ».

ستایش خدایی را که شمارش کنندگان نمی توانند نعمت های او را بشمارند.

همان طور که قرآن کریم می فرماید: «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا»^{۱۱} «و اگر نعمت خدا را

شماره کنید، نمی توانید آن را بشمار در آورید.»

از نظر عقلی هم مسئله از همین قرار است، هر چه قدرت عقل انسان در تکاپو باشد و جدیت کند، می بیند که نمی تواند نعمت ها را بشمارد؛ چه اینکه می فهمد نعمت هایی هست که نسبت به آنها درکی ندارد، اصلاً بخشی از نعمت ها را برخورد ندارد، نعمت هایی را هم که برخورد دارد همین طور نمی تواند بشمارد، چه نعمت هایی که در وجود خود انسان است، و چه نعمت هایی که در خارج از وجود انسان است (همه کائنات و موجودات که در ارتباط با سودرسانی به انسان اند، زمین و آسمان و آنچه در آسمان است و آنچه می دانیم و آنچه نمی دانیم).

روشن است که شمارش این نعمت ها برای کسی امکان ندارد.

«وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ».

و در نتیجه، هرکس هر چند تلاش کند که بخواهد حق پروردگار را ادا کند مشخص است که امکان ندارد؛ زیرا ذات مقدس فوق تصور و فوق تعقل ما است، لا یتناهی است (نه به معنای اینکه لاینتهای مقداری که متر بگذاریم جلو برویم) اندازه ندارد، از همه تحدیدهای عقلانی برتر و بالاتر است.

هر کس هرچه تلاش کند ولو هیچ تقصیری هم در تلاشش ننماید، حق کار را نمی تواند ادا

کند، چه اینکه برای عظمت خدا حدی نیست.

«الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْضُ الْفِطْنِ».

این دو جمله بیشتر در ارتباط با مباحث خاص توحیدی است.

«الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّ» همت، عزم راسخ و جدی است، اراده جدی را همت گویند.

بعضی از شارحان نهج البلاغه گفته اند؛ وقتی کسی تصمیم گیری و توجه و اراده اش در ارتباط

با مسائل مهمه و عالیه باشد، گفته می شود دارای همت عالی است.^{۱۲}

۱- ابراهیم، ۳۴، نحل، ۱۸۱.

۲- «قال: فلان بعيد الهمة إذا كانت إرادته تتعلق بعلیات الأمور دون محقراتها»، شرح نهج البلاغه ۱/ ۱۵۷.

«لَا يَدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّ» یعنی همت‌هایی که مطالب دور از اذهان و مطالب عالیه را مورد توجه قرار می‌دهند از رسیدن به ذات مقدس حضرت حق عاجزند.

«وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ».

غوص به معنای فرو رفتن در شیء است. إذا ذهب في قعر الماء، گفته می‌شود غاص. حرکت در عمق شیء، غوص گفته می‌شود.

فکر بخواهد در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق حرکت داشته باشد، هرگز نمی‌رسد. یعنی زیرکی‌های بسیار مهم و قدرت‌های مهم عقلانی نمی‌تواند نیل به ذات مقدس حضرت حق داشته باشد.

در ارتباط با این جمله، در نهج البلاغه عبارت دیگری در خطبه نود و چهار آمده است: «فَتَبَارَكَ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بَعْدَ الْهَمِّ، وَلَا يَنَالُهُ حَدْسُ الْفِطْنِ» عبارت خطبه اول با این عبارت اندکی تفاوت دارد: آنجا «الْحَمْدُ لِلَّهِ» اینجا «فَتَبَارَكَ اللَّهُ»، بعضی از نسخه‌ها «اللَّهُ» ندارد. «فَتَبَارَكَ الَّذِي است»، آن خطبه، «وَلَا يَنَالُهُ حَدْسُ الْفِطْنِ» است. اینجا «وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ» بود. به جای «غوص» «حدس» است.

اینجا «تبارک» دارد که یا از «بورک» گرفته شده و یا از «برکت»، بورک به معنای بقاء و ثبات است. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ» یعنی ذات مقدس حضرت حق که ثبات و بقاء دارد و تغییری در او نیست، و اشاره است به عدم تغییر و تغیر در ذات مقدس حضرت حق. اما اگر از برکت گرفته شده باشد به معنای فزونی و زیادی است. در این صورت، «فَتَبَارَكَ اللَّهُ» به احسان، انعام و تفضل حضرت حق بر خلایق اشاره دارد.

بنابراین، «فَتَبَارَكَ اللَّهُ» در ارتباط با معنای «بورک»، یعنی ذات مقدس حضرت حق، دائم، باقی، ثابت، ازلی و ابدی است؛ اما در ارتباط با معنای «برکت»، یعنی همه خیرات، همه حسنتات، و همه تفضلات از ناحیه ذات مقدس حضرت حق است.

تعبیر دیگری که با عبارت خطبه اول تفاوت دارد این است: «وَلَا يَنَالُهُ حَدْسُ الْفِطْنِ». بعضی از نسخه‌ها «حصن الفطن» دارد، بعضی از نسخه‌ها «حدس الفطن» دارد.

حدس، جودت ذهن است در ارتباط با انتقال از مطلبی به مطلبی فکر، عبارت است از حرکت ذهن انسان از مطالب به میادی و از میادی به مطالب.

تفکر، ترتیب مقدمات است، ترتیب صغرا و کبرا و حدّ وسط پیدا کردن و بعد نتیجه گرفتن است. ولی در حدس چنین زحمتی برای ترتیب صغرا کبرا و رسیدن به حدّ وسط و نتیجه را پیدا کردن در کار نیست، بلکه به سرعت، ذهن از مطلبی به مطلبی دیگر منتقل می‌شود.

به خاطر فوق العادگی در استعداد، شخص با حدسش به مطالب مهمه‌ای می‌رسد. در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق، بعد الهمم و همچنین حدس زیرکان و ادکیاء راه ندارد، ذات مقدس حضرت حق از همه افکار و اذهان و حدس‌ها و از همه تعلقات دور است.

شرح ملاً صالح مازندرانی در ارتباط با این جملات، عبارت لطیفی دارد:

«فسبحان الذی کلّ ذی همه بعیده فی أنوار کماله حریق، و کلّ ذی فطنة غائصة فی بحار جلاله غریق»^(۱).

هر همت عالی‌ه‌ای که مشکل‌ترین مطالب را غور می‌کند، در ارتباط با انوار کمال حضرت حق که برخورد می‌کند، آتش می‌گیرد و نمی‌تواند راه به جایی برد. و همچنین هر زیرکی با حدس زیرکانه اش در ارتباط با حضرت حق که قرار می‌گیرد، غرق می‌شود و راه به جایی نمی‌برد.

نفی محدودیت از صفات خدای متعال

«الذی لیس لصفته حدّ محدود».

ذات مقدس حضرت حق، حقیقتی است که برای صفاتش حد اندازه دار نیست.

این جمله شریفه به وجوه مختلفی معنا شده است:

معنای اول

بعضی گفته اند مقصود از صفت، یعنی کُنه ذات و حقیقت حضرت حق، «لیس لصفته آی لیس لکنه حقیقه حدّ محدود» یعنی برای کُنه حقیقت حضرت حق، تعریفی - که اندازه دار باشد و کسی بخواهد کُنه ذات مقدس حضرت حق را با آن تعریف کند - وجود ندارد.

چه اینکه هر حد و تعریفی اگر اصطلاحی باشد باید مرکب از جنس و فصل باشد، در حالی که ذات مقدس حضرت حق را جنس و فصلی نیست، او مرکب نیست.

در این احتمال - که این ابی الحدید انتخاب کرده - صفت به معنای حقیقت ذات گرفته شده است.

عبارت این ابی الحدید چنین است:

«الذی لیس لصفته حدّ محدود فإنه یعنی بصفته هاهنا کنه و حقیقه، یقول:

لیس لکنه حدّ فیعرف بذلك الحدّ قیاساً علی الأشياء المحدودة»^(۲).

۱- شرح الکافی ۴/۱۳۶.

۲- شرح نهج البلاغه ۱/۶۰.

معمولاً اشیاء را با حدّ، تعریف می‌کنند؛ اما برای حضرت حق، حدّی - که برای تعریف اشیاء می‌آوردند - نیست، چون «لأنّه لیس بمرکّب» ذات مقدّس حضرت حق، مرکّب نیست تا جنس و فصلی داشته باشد و به جنس و فصل (یعنی حدّ کامل و تام) تعریف شود. و نیز این‌گونه نیست که حدّ ناقصی در تعریف حضرت حق آورده شود؛ چون ترکیب، به هیچ وجه در حضرت حق راه ندارد.

بنابراین، ذات مقدّس حضرت حق نه تعریف به جنس و فصل دارد، و نه تعریف به لوازم. که رسم و حد ناقص گویند - دارد.

معنای دوم

معنای دوم اینکه: «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مُخَدَوْدٌ» یعنی برای صفات ذاتی خداوند (نه حقیقت و کُنه ذات)، مانند علم و قدرت، حدّ محدودی نیست؛ زیرا صفات حضرت حق عین ذات اوست، پس حدّ بر نمی‌دارد؛ یعنی علم و قدرت خداوند متعال، چون عین ذات مقدّس حضرت حق است (و زائد بر ذات مقدّس نیست)^{۱۱۱} محدود به حدّی نمی‌باشد.

در شرح ابن میثم - که از شروح قوی است و تدبّر بیشتری در جملات خطبه‌های حضرت در آن شده - آمده است:

«أقول: لیس لمطلق ما تعبّره عقولنا له من الصفات السلبیة والإضافیة نهایة معقولة تقف عندها فیکون حدّاً له»^{۱۱۲}

برای صفات حضرت حق (چه صفات سلبی که می‌گوییم عاجز نیست، جاهل نیست، و چه صفات اضافی ثبوتی که می‌گوییم عالم است، قادر است) که نزد عقول خلق معتبر است، حدّی نیست.

بنابراین، علم خداوند متعال اندازه ندارد، قدرت او اندازه ندارد، عدم عجز او اندازه ندارد، عدم جهل او اندازه ندارد و....

حدّ محدود هم که گفته شده، از باب مبالغه است^{۱۱۳} و گرنه، خود حدّ، مطلب را می‌رساند.

۱- اگر برای خداوند سبحان صفتی زاید بر ذات، باشد پس ذات او با چیزی فریب شده است که لازمه‌اش ترکیب است. و ترکیب هم با محدودیت و معلولیت ملازم است؛ و این با قائم بالذات بودن منافات دارد. ابن میثم در این خصوص می‌گوید «المراد أنّه لیس له صفة فتحدّ إذ هو تعالی واحد من کل وجه متزّه عن الکثرة برجه ما فیستع أن یکون له صفة تزید علی ذاته کما فی سائر الممكنات». شرح نهج البلاغه / ۱ / ۱۱۵.

۲- شرح نهج البلاغه / ۱ / ۱۱۵.

۳- و أمّا وصفه الحدّ بکونه محدوداً فللمبالغة. شرح نهج البلاغه / ۱ / ۱۱۵.

معنای سوم

معنای سوم این است که: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مُخَدُّودٌ»؛ برای محامد و صفات کمالیه حضرت حق اندازه ای نیست؛ لذا هر چه بخواهیم برای حضرت حق کمالاتی را در نظر بگیریم آن کمالات به اندازه در نمی آیند و معدود و محدود نمی شوند.

علامه مجلسی رحمته الله در تبیین این خطبه، بیانات بسیاری دارند، احتمالات ضعیف، بعید، قریب، قوی، و گوناگون را نقل می کنند، و منتخب خودشان را هم معمولاً می گویند، به گونه ای که جایی برای حرف دیگری باقی نمی گذارند.^(۳۱)

یکی از احتمالات در بیانات ایشان همین است که: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مُخَدُّودٌ»؛ در مقام توصیف خداوند متعال، حدّ محدودی نیست؛ یعنی محامد و صفات پسندیده الهی را اندازه ای نمی باشد.

عبارت ایشان چنین است:

«ويمكن أن يكون المعنى أنه ليس لتوصيفه تعالى بصفات كماله حدّ ينتهي إليه بل محامده أكثر من أن تحصى».^(۳۲)

یعنی کمالات حضرت حق قابل توصیف نیستند، لذا هر قدر هم که ذات مقدّس حضرت حق را توصیف کنیم باز هم نمی توانیم او را - آن چنان که شایسته است - توصیف نماییم. ایشان - طبق این احتمال - صفت را به معنای توصیف گرفته اند، یعنی برای خداوند متعال حدّ محدودی نیست که با آن بخواهد توصیف بشود.^(۳۳)

معنای چهارم

معنای چهارم این است که: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مُخَدُّودٌ»؛ متعلّق صفات ذات مقدّس حضرت حق (مانند عالم و قادر)، محدود نیست، یعنی آنچه را که حضرت حق به آن علم دارد، محدود نیست، و نیز حدّی برای متعلّق قدرت حضرت حق نمی باشد.

این احتمال را هم این میثم نقل کرده است.^(۳۴)

۱- نگاه کنید به: بحار الأنوار / ۴ / ۲۴۸ - ۲۵۳.

۲- بحار الأنوار / ۴ / ۲۴۸.

۳- «و يحتمل أن يكون الصفة بمعنى التوصيف أي لا يمكن توصيفه بحد»، بحار الأنوار / ۴ / ۲۴۸.

۴- «وقيل: معنى قوله ليس لصفته حدّ أي ليس لها غاية بالنسبة إلى متعلقاتها كالعلم بالنسبة إلى المعلومات والقدرة إلى المقدورات».

شرح نهج البلاغة / ۱ / ۱۱۵.

معنای پنجم

این احتمال هم داده شده که به طور کلی سالبه منتفی به انتفاء موضوع است؛ یعنی اصلاً خدا را صفتی نیست، یک حقیقت است که به اعتبارات مختلف، مفاهیم مختلف، بر حضرت حق اطلاق می‌شود.

به اعتبار مکشوف بودن همه چیز برای حضرت حق، عالم گفته می‌شود. به اعتبار مقدور بودن همه چیز برای حضرت حق، قادر گفته می‌شود.^{۱۱}

همه متفق اند در اینکه خداوند سبحان یک حقیقت واحد بدون ترکیب است، و هیچ نوع ترکیبی (نه ذهنی، نه عقلی، نه وهمی، و نه خارجی) در ذات مقدس حضرت حق راه ندارد. اینها هر کدام وجهی دارد، ولی آنچه بیشتر به نظر می‌رسد که مطلوب باشد همان نفی صفات زائد بر ذات است که در سطرهای بعدی این خطبه، به گونه‌ای مطرح می‌شود.

بنابراین، معنای عبارت این می‌شود که: «الَّذِي لَيْسَ لِيَصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ» برای حضرت حق صفتی که این صفت حدّ محدودی داشته باشد (یعنی زائد بر ذات باشد) نیست؛ یعنی مثل ما - که صفات ما زائد بر ذات ماست - نمی‌باشد. چون صفات ما حدّ محدودی دارد، و غیر از ذات ماست.

این احتمال، اقرب به نظر می‌آید.

«وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ»^{۱۲}

طبق احتمالاتی که در مورد عبارت: «الَّذِي لَيْسَ لِيَصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ» بیان شد، «نعت موجود» هم چند گونه معنا می‌شود؛ یک معنا این است که: «نعت موجودی» نیست، یعنی صفتی زائد بر ذات نیست.

سخن ابن میثم

نسبت به «نعت موجود»، ابن میثم مطلبی دارند که مناسب با معنای دوم از معانی عبارت: «الَّذِي لِيَصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ» است.

عبارت ایشان چنین است:

«قوله: ولا نعت موجود، سلباً للنعت عن ذاته سبحانه إذ التقدير ليس له

صفة تحد ولا نعت»^{۱۳}

۱- این احتمال، برگرفته از مبنای مرحوم قاضی سعید قمی است. ایشان در موارد مختلف و متعدد، به این معنا تصریح کرده‌اند از جمله آنها این عبارت است: «و نظام توحيد الله نفى الصفات عنه؛ أي الذي ينتظم به التوحيد الحقيقي وبصير به العارف بالله موحدا حقيقيا. هو نفى الصفات عنه بمعنى إرجاع جميع صفاته الحسنى إلى سلب تقاضها ونفى مقابلاتها» شرح توحيد ۱/۱۱۶.

۲- نهج البلاغه/ ۳۹، خطبه ۱.

۳- شرح نهج البلاغه/ ۱۱۵/۱.

یعنی این‌گونه نیست که بتوانیم صفتی - که جامع تمام صفات پروردگار باشد - برای خداوند متعال در نظر بگیریم، بلکه صفات و نعوت او را حدی نیست، زیرا صفات او عین ذات اوست، و ما توان نعت ذات مقدس حضرت حق را - آن‌گونه که شایسته است - نداریم.

نفی زمان از خدای متعال

«وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ»^{۱۱}

برای ذات مقدس حضرت حق، وقت معدودی نیست، یعنی برای خداوند سبحان زمان و وقتی نیست که شمرده شود (ده سال، صد سال، میلیون سال).

و نیز برای ذات مقدس حضرت حق، اجل ممدود (یعنی مدت کش داری) هم نمی باشد.

«وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ» را بعضی از شارحان، مربوط به گذشته دانسته‌اند؛ یعنی از نظر ازل، وقت معدودی برای حضرت حق نیست، که به جایی برسیم.

و «اجل ممدود»، را مربوط به آینده دانسته‌اند؛ یعنی برای حضرت حق نهایتی در کار نیست، یعنی این‌گونه نیست که از نظر آخر، برای خداوند سبحان، زمانی باشد که آنجا تمام شود.^{۱۲}

سخن ابن میثم

درباره «وقت معدود» و «اجل ممدود» و اینکه برای خدای سبحان زمان نیست (نه زمانی ازلی و نه زمانی ابدی)، استدلال‌های متعدد گفته شده است، یکی از آنها استدلالی است که ابن میثم بیان کرده است.

عبارت ایشان چنین است:

«... و بیان ذلك من وجهين: أحدهما أن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فلما كان الباري سبحانه منزها عن الجسميّة استحال أن يكون في زمان، الثاني أنه تعالى إن أوجد الزمان وهو في الزمان لزم كون الزمان متقدما على نفسه وإن أوجد بدون أن يكون فيه كان غنيا في وجوده عنه فهو المطلوب»^{۱۳}.

اجل و مدتی برای خداوند سبحان نیست، یعنی وقت ندارد، زیرا:

۱- «والفرق بينهما باعتبار الابتداء و انتهاء أي ليس له وقت معدود من جهة الأزل ولا أجل مؤجل ممدود من جهة الأبد».

بحار الأنوار / ۴ / ۲۴۹.

۲- بحار الأنوار / ۴ / ۲۴۸.

۳- شرح نهج البلاغة / ۱ / ۱۱۵ - ۱۱۶.

اولاً، زمان از لواحق و لوازم حرکت است، و حرکت نیز از لوازم و لواحق جسم است، یعنی چیزی به وقت و زمان متصف می‌شود که جسم باشد، در حالی که خداوند سبحان منزّه از جسمیت است، لذا وجود زمان برای خداوند متعال محال است.

و ثانیاً، اگر برای خداوند سبحان، وقت فرض کنیم یکی از دو حالت پیش می‌آید: یک، خودش در وقت بوده؛ این فرض، محال است، چون اگر خودش در وقت بوده، پس یک چیزی با خدا - اولاً - بوده، در نتیجه، برای خداوند سبحان شریک پدید می‌آید. در حالی که ادله توحید، فرض شریک برای خداوند سبحان را نفی می‌کند. دو، خودش در وقت نبوده؛ اگر در وقت نبوده و ایجاد وقت کرده است، پس، بی‌نیاز از وقت است، نتیجتاً چون غنی از وقت است، مطلوب همین است که بگوییم وقتی برای خداوند سبحان نیست، و نیاز به وقت ندارد.

سخن ابن ابی الحدید

ابن ابی الحدید یک احتمال دیگر هم برای جمله: «وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٍ، وَلَا أَجَلٌ مَّمْدُودٌ» می‌دهد و آن این است که می‌گوید: این جمله، بیانگر نفی رؤیت حضرت حق و نفی رسیدن به کنه ذات الهی در قیامت است. بعد می‌گوید: جمعی از اهل سنت معتقدند به اینکه خدا در دنیا شناخته نمی‌شود، ولی در آخرت کنه ذات مقدّس حضرت حق شناخته می‌شود؛ اما این عبارت، این مطلب را نفی می‌کند.

بنابراین، برای خداوند سبحان «وقت معدود» و «اجل ممدود» نیست که وقتی به آن اجل ممدود برسیم، از آنجا به بعد کنه ذات حق شناخته شود.^(۱)

آفرینش کائنات

«فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ».

کائنات و موجودات را به قدرتش آفرید.

«بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(۲) (پدید آورنده آسمان‌ها و زمین) در همین راستاست و آیات متعدّدی در قرآن در ارتباط با اینکه خداوند متعال همه چیز را آفریده است، وجود دارد.

۱- «وقت معدود و لا أجل ممدود فيه إشارة إلى الرد على من قال إننا نعلم كنه البارئ سبحانه لا في هذه الدنيا بل في الآخرة فإن القائلين برؤيته في الآخرة يقولون إننا نعرف حينئذ كنهه فهو»^(۱) رد قولهم و قال إنه لا وقت أبداً على الإطلاق تعرف فيه حقيقة و كنهه لا الآن ولا بعد الآن و هو الحق» شرح نهج البلاغه / ۱ - ۶۰ - ۶۱.

۲- بقره، ۱۱۷.

فَطَرَ يَعْنِي خَلَقَ، در آیه «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در بیان کلمه «فاطر» در موارد مختلف، همین معنا مطرح شده است «أَي خَالِقِهَا وَمَبْتَدِئِهَا»^{۱۱}

«قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ أَنْتُمْ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{۱۲} بگو آیا غیر از خدا- پدید آورنده آسمان ها و زمین - سرپرستی برگزینم؟
با مراجعه به لغت، مشخص است که «فطر» به معنای خَلَقَ، اَبْتَدَعَ و اَخْتَرَعَ است.

یادآوری مهم درباره خلق «لا من شیء»

اینجا یک مسئله بسیار اساسی و مهم - که باید مورد توجه قرار بگیرد - این است که حضرت حق و کائنات چه وضعیتی را دارند؟ آیا ایجاد به معنای خَلَقَ «لا من شیء» است؟ یا یک حقیقت است و آن حقیقت، متطور و متشأن شده و اطوار مختلف پیدا کرده است (همان دو مثال دریا و موج، و موم و اشکال مختلف)؟
این تصویر که خدا و کائنات یک حقیقت است و تطورات آن، بطلان آن خیلی روشن است (هم از نظر عقل و هم از نظر نقل).

خاطره

یک وقتی با یک کسی در این زمینه صحبت مان شد که از معاریف این فن بود. در مباحث نظری قوتی نداشت، اما در مباحث عملی. فوق العاده مورد توجه اهل فن این مسیر بود. تا آنجا که گفت: بله، مالک می شود، مملوک می شود، کنار کوچه می نشیند، گدا می شود، پول که به دست گدا گذاشتید گفته می شود که پول را دست خدا دادید، دست تان را بیوسید!
من گفتم: من هم خدا هستم؟ گفت: بله. گفتم: چطور نمی فهمم که خدایم؟ بعد دو سه تا اشکال دیگر هم گفتم.

گفت: جوابش این است که از کثرت ظهورش، مخفی شده است.

گفتم: این مطلب که از کثرت ظهور مخفی شده، وقتی صحیح است که چند چیز مطرح باشد، آن وقت کسی می گوید نور هم هست؟ می گوئیم: بله، نور هم هست، اما از کثرت ظهورش مخفی شده، ولی اگر یک چیز باشد، اینکه از کثرت ظهور مخفی شده، معنا ندارد.
گفت: عقل تو قلدر است، من کمی شوخی کردم. گفتم: عقل تو قلدر است! تو چی هستی؟ تو یعنی چه؟ وقتی تو منی، من توام!

۱- «فَطَرَ اللهُ الخَلْقَ، أَيْ خَلَقَهُمْ، وَابْتَدَأَ صِنْعَةَ الْأَشْيَاءِ، وَهُوَ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، كتاب العين ۷ / ۴۸.

از نظر شرع هم معلوم است؛ اصل تکلیف و امر و نهی و تنبیه و تشویق و بهشت و دوزخ و «خُدُوهُ قَعْلُوهُ» ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوُهُ»^{۱۱} (بگیرید او را و در غل کشید، آنگاه میان آتشش اندازید) بی معنای می‌شود.

و این جمله امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقض این معناست، می‌فرماید: «فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ» خلایق را ایجاد کرده است.

در روایات فراوانی توضیح داده‌اند که خلق «لا من شیء» است نه اینکه از چیزی خلق کرده باشد. خداوند متعال از چیزی اشیاء را خلق نکرده است. چه اینکه خلق از عدم هم نگویید چون عدم، چیزی نیست که مایه خلقت شود.

فقط یک مورد در دعا «يَا مَنْ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعَدَمِ»^{۱۲} آمده است، اما در دیگر دعاها و روایات، خلق «لا من شیء» است. از این رو، این یک مورد هم - به قرینه موارد فراوان - بر همان خلق «لا من شیء» حمل می‌شود.

البته مقصود اصل خلقت است، نه خلقت‌های بعدی که ما هم از موجوداتی که خدا خلق کرده چیزهایی را می‌سازیم، خدا هم خلق می‌کند.

صحیح در اساس خلقت است. اساس خلقت «خلق لا من شیء» است، نه خلق از شیء، و نه خلق از لاشیء.

یک حدیث در توحید صدوق صریح در همین معنا است؛ شخصی خدمت حضرت باقر علیه السلام آمد، گفت: سؤالی دارم. از اصناف مختلف پرسیدم پاسخ درستی نشنیدم. حضرت فرمودند: سؤالت را مطرح کن.

گفت: پرسیدم که اول ما خلق الله چیست؟ بعضی گفتند: قدرت، بعضی گفتند: علم...

حضرت فرمودند: «مَا قَالُوا شَيْئاً» چیز درستی نگفتند. بعد فرمودند:

«أَخْبِرْكَ أَنَّ اللَّهَ - عِلًّا ذِكْرُهُ - كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ» خداوند بود هیچ چی نبود «وَكَانَ عَزِيزاً وَلَا عَزْرٌ لَأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ عَزْرِهِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ»^{۱۳}، وَكَانَ خَالِقاً وَلَا مَخْلُوقاً».

از اینجا شاهد مسئله ما است.

«فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ».^{۱۴}

۱- حافه: ۳۰ و ۳۱.

۲- البلد الأمين والدرع الحصين/ ۴۹، دعای جوشن کبیر.

۳- صفات: ۱۸۰.

۴- التوحید/ شیخ صدوق/ ۶۷، باب التوحید ولفی التشبیه.

«فَقَالَ السَّائِلُ: فَالْشَّيْءَ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَاشَيْءٍ؟» خدا چیزی را که خلق کرد از چیزی خلق کرد؟

حضرت هر دوی آن را کنار زدند (نه خلق من شیء، نه خلق من لاشیء) بلکه خلق «لا من شیء» است. «فَقَالَ: خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَمَا قَبْلَهُ» پس نه «خلق من شیء» نه «خلق من لا شیء» بلکه «خلق لا من شیء» است.

بعد حضرت استدلال کردند: اگر خدا اشیاء را از یک چیزی خلق کرده باشد، یا تسلسل لازم می‌آید و یا وجود شریک برای باری.

«وَلَكِنْ كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ» خداوند متعال بود و چیزی هم با خدا نبود «فَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ» خلق کرد، یعنی چیزی را اختراع و ابتداع کرد که همه چیز از آن است و آن «ماء» است.

آنچه در وحی است این است که حضرت حق «کان ولا شیء معه، ثم فطر الخلق، کان ولا شیء معه من زمان و مکان و شیء آخر» و خلق «لا من شیء» مطرح است.

به خطبه‌های دیگر و روایات دیگر که مراجعه کنیم، تصریح شده به اینکه «خلق لا من شیء» نه از چیزی؛ یعنی چیزی نبوده که خدا در آن تصرف کند، ابداع و اختراع «لا من شیء» است. در احادیث استدلال شده که اگر «خلق من شیء» باشد، اگر آن شیء قدیم بوده، پس شریک خداست و با ادله توحید سازگار نیست، اگر آن شیء حادث بوده پس علت دیگری دارد و از آن به وجود آمده و تسلسل پیش می‌آید، این است که خلقت «خلق لا من شیء» است.

روایات خلق «لا من شیء»

در کتاب شریف «بحار الأنوار» در این زمینه، روایات فراوانی آمده است.

حدیث اول:

یکی از آن احادیث این است که امام باقر (ع) فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ»^{۱۱}

استدلال آن هم روشن است، چون آن شیء دیگر باید ازلی و قدیم بوده باشد، و خودش وجوب وجود داشته باشد، پس شریک الباری می‌شود؛ «لَأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيمًا مَعَهُ فِي أَرْزَلِيَّتِهِ وَهُوَ يَتَّبِعُهُ كَانَ ذَلِكَ أَرْزَلِيًّا بَلْ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لَا مِنْ شَيْءٍ»^{۱۲}

۱- بحارالانوار ۷۶/۵۴

۲- همان.

البته منظور ما خلقت ابتدائی است و الا ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ﴾^(۱) می فرماید ما شما را از خاک خلق کردیم. مراد امثال این آیه، خلق تقدیری است که بعد از خلقت ابتدائی می باشد.

حدیث دوم:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ، وَالْخَالِقِ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ، الَّذِي لَمْ يَزَلْ قَائِمًا دَائِمًا إِذْ لَا سَمَاءَ ذَاتَ أَمْجَاجٍ، وَلَا حُجُبَ ذَاتَ أَرْتَاجٍ، وَلَا لَيْلَ دَاجٍ، وَلَا بَحْرَ سَاجٍ، وَلَا جَبَلٍ ذُو فِجَاجٍ، وَلَا فَيْحٌ ذُو اغْوِجَاجٍ، وَلَا أَرْضٌ ذَاتَ مَهَادٍ، وَلَا خَلْقٌ ذُو اعْتِمَادٍ، ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَوَارِثُهُ، وَإِلَهُ الْخَلْقِ وَرَازِقُهُ.»^(۲)

منظور این جمله است: «ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَوَارِثُهُ، وَإِلَهُ الْخَلْقِ وَرَازِقُهُ.»

حدیث بعد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعِبَادِ وَسَاطِحِ الْمِهَادِ» تا اینکه: «هُوَ الْأَوَّلُ لَمْ يَزَلْ وَالْبَاقِي بِلَا أَجَلٍ»^(۳) إلى قوله ﴿قَبْلَ كُلِّ غَايَةٍ وَمُدَّةٍ وَكُلِّ إِخْضَاءٍ وَعِدَّةٍ﴾. جمله شاهد این است: «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَرْزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلِ أَبَدِيَّةٍ»^(۴) اشیاء را از اصول ازلی خلق نکرده است. «بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ» بلکه خلق کرده آنچه را که خلق کرده است طبق آنچه که خواسته.

حدیث سوم:

صریح تر از احادیث قبل، این حدیث است:

«إِنَّ اللَّهَ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عَلَى غَيْرِ مِثَالِ كَانٍ، وَابْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَلَا أَرْضُونَ.»^(۵)

حدیث چهارم:

در این حدیث نیز مطلب به صراحت بیان شده است:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَوْنُ الْأَشْيَاءِ فَكَانَتْ كَمَا كَوْنُهَا.»^(۶)

۱- طه، ۵۵.

۲- بحار الأنوار ۳۰/۷۴.

۳- همان ۲۷/۵۴.

۴- همان ۸۵/۵۴.

۵- همان ۸۱/۵۴.

حدیث پنجم:

وجود مقدس حضرت رضا (ع) می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مَبْتَدِعِهَا ابْتِدَاءً بِقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ»^(۱)

صراحت دارد که «لا مِنْ شَيْءٍ»، ایجاد کرده است.

حدیث ششم:

امیر مؤمنان علی (ع) می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَخْدِ الصَّنَدِ الْمُتَقَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ»^(۲)

«لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ» خودش از چیزی درست نشده، «لَمْ يُولَدْ»^(۳) است. «وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» آنچه را هم که خلق کرده از چیزی خلق نکرده است.

«إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ: كُنْ فَكَانَ، ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالِ سَبِقٍ»^(۴) آنچه را که آفریده است، نقشه قبلی هم نبوده تا از روی آن برداشته باشد.

بنابراین، مشخص و روشن است «فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ» (با توجه به این روایاتی که گفته شد) به معنایی است که به عرض رسید.

حدیث هفتم:

وجود مقدس حضرت جواد (ع) فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَقَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ»^(۵)

پس آنچه از وحی استفاده می شود و به صراحت تردید ناپذیر است، این است که ما سوی الله «لَمْ تَكُنْ فُكَّانَتِ، وَكُونَ الْأَشْيَاءِ فُكَّانَتِ كَمَا كُونَ، وَكَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ، وَخَلَقَ لَا مِنْ شَيْءٍ».

در این مورد، دو نظریه دیگر هست: نظریه اول، بلکه مخلوط نظریه اول و دوم این است که ذات مقدس حضرت حق وجود دارد و آنچه در خارج است همه از صقع ربوبی تنزل کرده است، با

همین کلمه «تنزل»، کلمه «ترشح»، کلمه «كالظل»، کلمه «عكوس» با این تعبیرات مختلف آمده است و اینها چیزی نیست که ما بتوانیم از وحی استفاده بکنیم.

۱- همان ۵۴/۱۶۱.

۲- همان.

۳- اخلاص، ۳.

۴- بحار الأنوار، ۵۴/۱۶۴.

۵- الکافی ۱/۴۴۱، حدیث ۵، باب مولد النبی (ع).

اگر در قبال این حرف از مدارک و حیانی روایاتی به نظر برسند و متشابهاتی باشد، پاسخ بایسته خود را دارد.

خلق به معنای ایجاد و ابداع

«فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ»^{۱۱}

این تعبیر، در موارد دیگر هم آمده است؛ مانند:

«فَطَرَ أَجْنَاسَ الْبَدَائِعِ»^{۱۲}

«فَطَرَ أَجْنَاسَ الْبَرَايَا عَلَى غَيْرِ أَصْلِ وَلَا مِثَالِ سَبَقَهُ فِي إِتْشَانِهَا»^{۱۳}

همه اینها مفادش مشخص است که ایجاد است.

در مسئله خدا و کائنات، مستفاد از وحی، از مدارک قرآنی و حدیثی فراوان و معتبر به گونه‌ای تردیدناپذیر به دست می‌آید که خلقت، خلقت ایجادی است و «خلق لا من شیء» است. خداوند از چیزی چیزها را خلق نکرد، عدم هم که نمی‌گوییم، برای اینکه ایهام این نشود که عدم که عدم است و مایه چیزی نمی‌شود لذا تعبیر دقیق و صحیح «خلق لا من شیء» است که به وضوح از مدارک و حیانی استفاده می‌شود.

بزرگان هم این مطلب را فراوان تذکر داده‌اند که هرچه غیر از خداست (من الأنوار والأجسام، من العلوّیات والسفلیات) مسیوق به عدم حقیقی است، یعنی نبود و ایجاد شد، و این چنین نیست که قدمت داشته باشد.

آن قدر این تعابیر فراوان است که علامه مجلسی^(رحمات الله تعالی علیه) تعبیرات خاصی در این مورد دارند.

بیان علامه مجلسی^(رحمات الله تعالی علیه)

علامه مجلسی^(رحمات الله تعالی علیه) بعد از نقل مطالبی (که در ارتباط با تثبیت همین مسئله است) می‌فرماید: «فأقول: إذا أمنت النظر فيما قدّمناه وسلك الإنصاف؛ نسبت به روایات و مطالبی که قبل گفتیم اگر نیک بنگرید و با انصاف بررسی کنید «و نزلت عن مطیة التعتت والاعتساف»؛ و از مرکب به مشقت انداختن و بی‌انصافی پیاده شوید، «حصل لك القطع من الآيات المتظافرة والأخبار المتواترة الواردة بأساليب مختلفة» قطع پیدا خواهید کرد که به صورت‌های مختلف رسیده و بعضی از آنها را اشاره کردم: «خلق لا من شیء»، «كان الله ولم يكن معه شيء» و «كان واحداً متفرداً ثم خلق»، «ثم تكلم بكلمة فصارت نوراً».

۱- نهج البلاغه / ۳۹، خطبه ۱.

۲- بحار الأنوار / ۹۴ / ۳۱۵.

۳- همان / ۲۵ / ۲۶.

«وعبارات متفننة» عبارات گوناگون «من اشتمالها على بيانات شافية وأدلة وافية بالحدوث بالمعنى الذى أسلفناه» همه دلالت می‌کند به حدوث حقیقی (نه آن معنای اصطلاحی که درست شده) یعنی واقعاً نبوده، بعد خدا ایجاد کرده.

«ومن تتبع كلام العرب وموارد استعمالهم وكتب اللغة، يعلم أن الإيجاد والإحداث والخلق والفطر والإبداع والاختراع والصنع والإبداء لا تطلق إلا على الإيجاد بعد العدم»^(۱۱) این نظر علامه مجلسی رحمته الله است، استنباط ایشان از روایات که به تصدیق مخالف و مؤالف شخصیتی کم نظیرند، شایان توجه است.

ایشان می‌گوید: همه این الفاظ اطلاق می‌شود به ایجاد بعد العدم (یعنی مسبوق به عدم حقیقی) بنابراین، در ارتباط با خلقت، کلمه «فطر»، «أبدع»، «أبدأ» و... همین است که خدا اشیاء را بعد العدم ایجاد کرد، یعنی همه اینها مسبوق به عدم‌اند.

در ارتباط با این مسئله شواهدی را ایشان بیان می‌کنند. بعضی از مشاهیر بشری هم همین را گفته‌اند.

«ونقل في الملل والنحل عن «ثاليس الملقى» أنه قال: الإبداع هو تأسيس ما ليس بأشياء؛ فإذا كان مؤسس الأشياء فالتأسيس لا من شيء متقادم»^(۱۲)

بنابراین، تأسیسی از شیء متقادمی نیست، بلکه ایجاد کرده است.

«ومن تتبع الآيات والأخبار لا يبقى له ريب في ذلك كقولہ: لا من شيء»^(۱۳)

«فلا يصح الابتداع» این گونه نیست که یک ماده‌ای قبلاً بوده، از او درست کرده که باز ابتداع معنا ندارد و حال آن که در بیانات معصومان علیهم السلام تصریح به این است که: «خلق لا من شيء» است.

«مع أنه قد وقع التصريح بالحدوث بالمعنى المعهود» به همین که لم یکن فکان «فی اکثر النصوص المتقدمة بحيث لا يقبل التأويل» در حدی است که قابل تأویل نیست، «و بانضمام الجميع بعضها مع بعض يحصل القطع بالمراد» برای کسی که وارد این مسائل شود یقین پیدا می‌شود.

«ولذا ورد أكثر المطالب الأصولية الاعتقادية كالمعاد الجسماني وإمامة أمير المؤمنين عليه السلام وأمثالهما في كلام صاحب الشريعة بعبارات مختلفة وأساليب شتى ليحصل الجزم بالمراد من جميعها»^(۱۴)

۱- بحار الأنوار ۵۴/ ۲۵۴.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان.

و لذا می‌گویند که دأب دین هم بر این است که مطالب را با عبارات مختلف، با تعبیرهای گوناگون به صورت‌های مختلف بیان می‌کنند تا اینکه اگر کسی یک تعبیر را می‌خواهد تأویل کند، آن تعبیر دیگر را می‌بیند که با آن مناسب نیست، آن تعبیر را می‌خواهد تأویل کند، می‌بیند آن تعبیر دیگر را نمی‌تواند تأویل کند که در مجموع، مطمئن می‌شود.

در بحث معاد، مدارک این‌گونه رسیده، در بحث‌های مختلف اعتقادی مطالب این چنین رسیده، در این بحث هم که ایجاد خلقت است، و کائنات (ما سوی الله) به معنای حقیقی حادث و مسبوق به عدم است، به این تعابیر بیان شده است.

«مع آنها اشتملت علی أدلة مجملة» به اضافه اینکه تنها به بیان خود مطلب اکتفا نکردند. دلیل هم آوردند، یعنی فرمودند عالم حادث است و مسبوق به عدم است، نه تنها مدعا را گفتند، بلکه در روایات دلیل هم آوردند.

در بحث توحید در قرآن، گاهی فقط مدعا گفته می‌شود، گفته می‌شود: «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ»^{۱۱}، هیچ دلیلی کنارش نمی‌آید، گاهی کنارش دلیل می‌آید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا»^{۱۲} «اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت قطعاً [زمین و آسمان] تباہ می‌شد.

«مع آنها اشتملت علی أدلة مجملة من تأمل فیها يحصل له القطع بالمقصود» اینجا هم به اضافه بیان مطلب، دلیل هم آورد شده است که با آن ادله هم باز مطلب بیشتر تثبیت می‌شود.

«ألا ترى إلی قولهم ﴿قَدْ﴾ فی مواضع لو كان الکلام قديماً لكان إلهاً ثانياً» در بحث مسئله کلام پروردگار - که بعضی گفتند کلام خدا قدیم است - حضرات معصومان علیهم‌السلام قراوان فرمودند: «لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا»^{۱۳} اگر قدیم باشد، اله ثانی می‌شود؛ چون اگر قدیم شد ایجاد نشده و همواره بوده، چیزی که ایجاد نشده و بوده، خدای دو می‌است.

«وقولهم: وكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه» چطور می‌شود که چیزی را که همیشه با خدا بوده بگوییم خدا او را خلق کرده است.

«وقولهم: وكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه» چیزی که همیشه با خدا بوده نمی‌شود که خدا خالق او باشد.

«إشارة إلی أن الجعل لا يتصور للقديم»^{۱۴} جعل، ابداع، اوجد، فطر، یا قدیم سازگار نیست.

۱- اخلاص: ۱.

۲- انبیاء، ۲۲.

۳- نهج البلاغه/ ۲۷۴.

۴- بحار الأنوار، ۵۴/ ۲۵۴ - ۲۵۵.

بعد می‌فرمایند: حق و انصاف این است که این حدوث ذاتی - که در فلسفه برای عالم می‌خواهند ثابت کنند - نمی‌تواند کاری صورت بدهد.

چه اینکه نه تنها از وحی اسلامی و بیانات معصومان علیهم السلام بلکه از همه مذاهب الهی استفاده می‌شود که عالم حادث به معنای مسبوق به عدم واقعی است؛ یعنی نبوده و درست شده است.

سؤال: خداوند متعال چه زمانی عالم را آفرید؟

جواب: صحبت از زمان غلط است، زمانی در کار نیست، زمان از وقتی معنا پیدا می‌کند که خلق درست شد، حدوث زمانی به معنای حادث فی الزمان غلط است، بلکه مقصود از حدوث زمانی یعنی مسبوق به عدم.

نادرستی دیدگاه ابن عربی درباره خلق و مخلوق

در مقابل، دو حرف دیگر از مشاهیر بشر نقل شده است:

نظریه اول این است که یک حقیقت است که متطور به اطوار مختلف و متشأن به شؤون مختلف شده است.

گاهی گویند: فرق بین خالق و مخلوق به اطلاق و تقیید است؛ وجود به عنوان یک حقیقت مطلق - صرف نظر از تعینات - حضرت حق است؛ با تعینات می‌شود کائنات و موجودات.

عبارت کتاب ممد الهمم

این مسئله که تفاوت خالق و مخلوق به اطلاق و تقیید است و خلق، تعین حق و تقیید مطلق است و طبعاً صرف الربط به مطلق خواهد بود، در کتاب «ممد الهمم» - که شرح فصوص است - آمده است.

بعد می‌گویند که جناب آخوند ملا صدرا در اوائل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است؛ یعنی وقتی که خالق، مطلق لحاظ شود همان وجود مطلق بی قید است، اما وقتی با لحاظ تعینات در نظر می‌گیریم، زمین و آسمان و شمس و قمر و انسان و موجودات مختلف گفته می‌شود.

بعد در تتمه آن هم این گونه بیان می‌شود که: از این روی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«والذی نفس محمد بیده لو أنکم دلیتم بحیل إلى الأرض السفلی، لهیط

على الله»^(۱)

۱- سنن ترمذی ۷۸/۵، حدیث ۳۳۵۲، سوره الحدید.

قسم به کسی که جان پیامبر در دست اوست، اگر به ریسمانی به سوی پایین‌ترین قسمت زمین آویخته شوید، بر خدا فرود می‌آید.

بعد هم می‌گویند این حدیث را ترمذی به تفصیل در کتابش می‌آورد و عارفی به این نکته دقیق چنین اشاره دارد:

عاشقی دیدد از دل پرتاب	حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش گرفت آن غمخیز	که ندارم من از تو دست دگر

عاشقی خدا را خواب دید، دامن خدا را قرص گرفت.

چون درآمد ز خواب خوش درویش دید محکم گرفته دامن خویش^{۱۱}

مانند مومی است که به اشکال مختلف درآید، عاقل می‌فهمد که این همان موم است که به شکل شیر، درخت و انسان است. یک حقیقت است به اشکال مختلف. متن این سخن در کتاب «ممد الهمم» چنین است:

«بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم؛ در شکل شیر، چندین اسم است مانند سر، گوش)، اما عاقل داند که به غیر از موم چیز دیگری موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و به اعتبارات آمده است. به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قدر عنامی شناسم

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود، و حیات یک صفت است از صفات این وجود، و علم یک صفت است از صفات این وجود، و ارادت و قدرت و جمله صفات را این چنین می‌دان و سماء یک صورت است از صور این وجود، و ارض یک صورت است از صور این وجود، و جماد یک صورت است از صور این وجود، و نبات و حیوان و جمله صور را این چنین می‌دان، و «الله» اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است، این است معنای لا اله الا الله.»^{۱۲}

۱- ممد الهمم/ ۷۱- ۷۲.

۲- ممد الهمم/ ۲۹.

می‌گوییم: اینها باطل است، صحیح این است که ایجاد است: «فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ»، «فَطَرَ أَجْنَاسَ الْبَرِيَاءِ عَلَى غَيْرِ أَصْلِ وَلَا مِثَالٍ سَبَقَهُ فِي إِنْشَائِهَا»^{۱۱}، «خَلَقَ لَا مِنْ شَيْءٍ»، «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولِ أَرْثِيَّةٍ»^{۱۲}.

مستفاد از وحی ایجاد است، این گونه نیست که یک شیء و تطوّر آن باشد، و گاهی تعبیر می‌شود که بقیه اشیاء و موجودات از صقع ربوبی تنزل یافته و ترشح پیدا کرده است که صحیح نیست.

نظریه دوم اینک: گفته‌اند یک حقیقت است که مراتب مختلف دارد که هر مرتبه‌ای غیر از مرتبه دیگر است.

نظریه اول این بود که یک حقیقت است و تطوّر آن؛ یعنی همه‌اش یکی است، دیگر «غیر» هم گفتنی نیست، اعتباری محض است، یک شیء است و تعینات آن.

لکن **نظریه دوم** بیان می‌دارد که از نظر حقیقت یکی است، اما مراتب - به شدت و ضعف - مختلف‌اند، مرتبه لایتناهی شدتاً و مدتاً لایتناهی است، بعد مراتب بعدی است که محدودیت دارند، یعنی همان حقیقت واحده، ضعیف می‌شود و ضعیف می‌شود تا به مرتبه هیولا (که صرفاً قابلیت پذیرش صور مختلف را دارد) می‌رسد؛ و در تمام مراتب، مابۀ الاشتراک، عین مابۀ الامتیاز است.

بت پرستی در دیدگاه ابن عربی عین خدا پرستی است

از چیزهایی که بسیار شگفت‌انگیز است این است که در ارتباط با این آیه شریفه «يَا بَنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^{۱۳} (ای فرزندانم به خدا شرک می‌آور که به راستی شرک ستمی بزرگ است)، ابن عربی در فصوص می‌گوید: «ظلم عظیم» یعنی «جهل عظیم»، به خاطر اینکه جهل مشرک - که این بت را خدا می‌انگارد - عظیم است؛ زیرا مشرک گفته این بت خداست، بعد گفته این شریک خداست. در حالی که این (بت) خود خداست، جهل مشرک از این جهت بزرگ است که عین شیء را شریک خودش قرار داده است، و این خیلی نفهمی است.

عبارت ابن عربی چنین است:

«وَأَمَّا حِكْمَةُ وَصِيَّتِهِ فِي نَهْيِهِ إِتْيَاءَ أَنْ «لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»

والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام و هو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا

عينه وهذا غاية الجهل.»^{۱۴}

۱- بحار الأنوار ۲۶/۲۵.

۲- همان ۲۷/۵۴.

۳- لقمان: ۱۳.

۴- فصوص الحکم ۱/۱۹۰.

حکمت اینکه حضرت لقمان به فرزندشان چنین نصیحتی «پسرم! چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است» کردند، این است که مشرک، به مقام وحدت حضرت حق - که همه چیز اوست - ظلم می‌کند؛ چون برای او تقسیم قائل شده و می‌گوید: «حق و شریک حق». در حالی که حضرت حق، چیزی است که شریک پیدا نمی‌کند، چون همه چیز خود اوست؛ از این رو «بت» خود حق است نه شریک او؛ بنابراین، جهل مشرک - که عین حضرت حق را شریک او قرار داده - جهل عظیمی است.

در شرح فارسی آن به نام «ممد الهمم» چنین آمده است:

«این تشبیه به فرزند او و هر کسی که این کلام را می‌شنود می‌باشد بر اینکه شریک در نفس عین، منتفی است [عین شیء که دیگر خودش است شریک ندارد] زیرا امر واحد احدی ظاهر در جمیع صور است [حضرت حق به جمیع صور ظاهر شده، همه صور صوری است که او ظهور پیدا کرده در این صور، ظاهر در جمیع صور است] پس قرار دادن یکی از دو صورت را شریک صورت دیگر، شریک قرار دادن شیء با نفس و ذات خود اوست و این ظلم عظیم است [که شیء را با خودش شریک قرار داده این خودش است، اصلاً این شریک او نیست خودش است].»^{۱۱}

در همین بحثی که در قم داشتم و به عنوان سختیت و عینیت و تباین مطرح شده، به وضوح این مسائل و مسائل دیگر آمده است.

بیان آیت الله حکیم رحمته

دیگران هم از مطلب، همین را فهمیدند، مرحوم آیت الله العظمی حکیم (یک دنیا ادب در گفتار و رفتار و فوق العادگی‌های خودشان را داشتند) به این بحث که می‌رسند، در حاشیه عروه، می‌گویند که: «أقول: حسن الظنّ بهؤلاء القائلین بالتوحيد»^{۱۲} اینهایی که قائل به توحید خاص اند (اقسام توحید که گفته می‌شود بعد توحید خاص) «والحمل علی الصّحة»^{۱۳} با خوش گمانی برخورد کنیم و حمل بر صحت بکنیم که مأموریم شرعاً که حمل بر صحت بکنیم «المأمور به شرعاً» حسن ظن و حمل بر صحت «یوجبان حمل هذه الأقوال علی خلاف ظواهرها» یعنی بگوییم که یک چیز دیگر می‌گویند که ما آن را نمی‌فهمیم «والأ فكيف يصح علی هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق والأمر والمأمور والراحم والمرحوم»^{۱۴} این حرف‌ها معنا نمی‌دهد، و بنابر این حرف‌ها خالق و مخلوقی نیست، عابد و معبودی نیست، امر و مأموری نیست، راحم و مرحومی نیست.

۱- ممد الهمم در شرح قصص الحكم / ۵۰۸ - ۵۰۹، فص حکمة احسانية في كلمة لقمانية.

۲- مستمسک العروة الوثقی / ۱ / ۳۹۱.

۳- همان.

۴- مستمسک العروة الوثقی / ۱ / ۳۹۱.

این عبارات، کاملاً غلط است، پس چرا همین عبارات تثبیت می‌شود، نشر داده می‌شود؟!

بیان علامه جعفری (ع)

مرحوم علامه جعفری در «مبدأ اعلی» این‌گونه می‌گویند:

«اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب‌های بی‌جوازکنار بگذاریم، و از دریچه بی‌غرض خود حقیقت مقصود را بررسی کنیم، در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا، در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی اگر با جدیت فوق‌العاده و تلاش‌های غیرمستقیمی به تأویل کلمات این عده بپردازیم بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنان را نمی‌توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم؛ یعنی در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد.»^{۱۱}

بیان شهید مطهری (ع)

و باز در ارتباط با همین مسئله عبارت انسان کامل شهید مطهری، شایان توجه است، ایشان در ارتباط با این مسئله می‌گوید: اگر کسی بررسی کند در عرفان کار به اینجا می‌رسد که افراد تکامل پیدا می‌کنند و انسان کامل خود خدا می‌شود. عبارت ایشان چنین است:

«عرفا همیشه مستی را - به آن معنا که خود می‌گویند - بر عقل ترجیح می‌دهند. آنها حرف‌های خاصی دارند. توحید نزد آنها معنی دیگری دارد، توحید آنها وحدت و جود است... در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود.»^{۱۲}

عبارت کتاب «درر الفوائد»

حقیقت امر بر اساس مبانی فلسفی این است که: «کل ممکن، زوج ترکیبی من الماهیة والوجود» هر ممکنی، مرکب از ماهیت و وجود می‌باشد. بر مبنای حکمت متعالیه ماهیت امر اعتباری محض است «کسرآب بقیعة یخسبهُ الظَّمانُ ماءً»^{۱۳} «مثل یک سرابی است که - در عین اینکه هیچ چیز نیست - شخص تشنه، آن را آب پندارد.» پس چون ماهیت، چیزی نیست، صحبت از حدوث و قدم آن، غلط است، و اما وجودات، هر چند تحقق دارند، ولی چون از صُقع ربوبی تنزل و ترشح کرده‌اند، پس در حقیقت، همان صُقع ربوبی است، از این رو، قدمت آن مشخص است.

۱- مبدأ اعلی / ۷۲.

۲- انسان کامل / ۱۰۸ ، مجموعه آثار شهید مطهری / ۱۶۸.

۳- نور، ۳۹.

بنا بر این سالبه به انتفاء موضوع است؛ چون هر چه هست وجودات است، و وجودات هم که از صُقع ربوبی است که قدمت آن معلوم است.

عبارت «درر الفوائد» - در این زمینه - چنین است:

«ومحصّله أنّ العالم بمعنى ماسوی الله من مجرداته ومادیاته، علویّاته وسفلیّاته، مرکّب من الوجود الإمكانی والماهیة الاعتباری حیث إنه ممکن، وکلّ ممکن، زوج ترکیبیّ مرکّب من وجود وماهیة؛ أمّا الماهیّات فهی لِمکان کونها أموراً اعتباریة کسرّاب یقیعة یحسبه الظمان ماء؛ لیس لها حقیقة ولا أثر»^{۱۱}.

ماهیت که - بنا بر این مبانی - هیچ حقیقت و اثری ندارد.

«فلیست إلاّ أسماء سمّیتموها ما أنزل الله بها من سلطان بل النازل من صقعه [صقع ربوبی] لیس إلاّ الوجود، فالماهیّات لیست شیئاً حتّی یبحث عن حدیث قدمها أو حدوثها».

ماهیت، چیزی نیست تا بحث کنیم که حادث است یا قدیم است.

«وأمّا الوجودات فهی وإن كانت متحقّقات [وجودات هستند و متحقّق اند] إلاّ أنّها لیست خارجه عن الصُقع الربوبی [الاّ اینکه از صقع ربوبی نازل شده اند، و چیز دیگری نیستند] لأنّها تنزّلات وجود الحق [اینها تنزّلات وجود حق اند] وتجلّیاته ورشحاته وعکوسه وأظلاله والفرق بینهما بالتشکیک لا بالتباین».

وجودات، حقیقت دارند، لکن از صقع ربوبی اند؛ «والفرق بینهما بالتشکیک»؛ فرق بین وجودات و حضرت حق، به تشکیک است؛ یعنی مرتبه فرق می کند، شدّت و ضعف فرق می کند و الاّ از نظر حقیقت، یک حقیقت است «لا بالتباین».

این حدیث را هم متأسفانه اینجا آورده اند و خیلی بد معنا شده: «والی هذا یؤمی المروی عن مولی الموالی - روح من رواه فناء - بالبینونة الصفتی لا العزلی».

حضرت امیرالمؤمنین (ع) - در فرق بین خدا و خلق - فرموده اند: «بِیْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بِیْنُونَةَ عَزَلَةٍ»^{۱۲}. معنای حدیث آن است که ذات مقدّس حضرت حق و خلق بینونت دارند، حضرت، بینونت را هم بیان می کنند، بینونت را هم بیان می کنند که بینونت عزلی نیست (که ما این طرف و خدا آن طرف باشد)، بینونت صفتی است؛ یعنی از نظر توصیف، بینونت دارند، چون از نظر حقیقت، دو حقیقت اند (یک حقیقت، وجوب وجود، یک حقیقت، عدم وجوب وجود)، لذا بینونت میان خدا و خلق، حقیقی است.

۱- درر الفوائد (شیخ محمد تقی آملی) / ۱ / ۲۶۲.

۲- بحار الأنوار / ۴ / ۳۵۳.

این را ایشان به معنای بینونت مرتبه‌ای گرفته‌اند که کاملاً مطلب به عکس است. «و غرض المصنّف من الاستشهاد به هو إثبات تلك الجملة: أعني إرجاع الوجودات إلى الصّنع الربوبي، وعلى هذا فلا يبقى للبحث عن الحادث موضوع حتى يبحث عن حدوثه»^{۱۱}. «فلا يبقى للبحث عن الحادث موضوع»: چیزی نیست تا بگوییم حادث است یا نه (ماهیات که چیزی نیست، وجودات هم که (خود حضرت حق است)

مظاهر رحمت و حکمت الهی

«وَنَشَرَ الرِّيحَ بِرَحْمَتِهِ».

به رحمتش باده‌ها را منتشر ساخت که وسیله حیات موجودات و رشد آنها و منافع مختلف برای آنهاست. در قرآن کریم هم آمده است: «أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ»^{۱۲}؛ «او ست آن کس که باده‌ها را نویدی پیشاپیش رحمت خویش فرستاد. «وَوَتَدُّ بِالصُّخُورِ مِيدَانَ أَرْضِهِ».

تحرک زمین، اضطراب زمین را با قرار دادن کوه‌ها در زمین آرامش داد. در قرآن کریم هم آمده است: «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ»^{۱۳}، «وهمجین: «وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا»^{۱۴}. این تعابیر بسیار بلند در توصیف ذات مقدس حضرت حق، حقایقی را به ما تعلیم می‌دهد و مؤیدات آن هم در قرآن کریم به وضوح آمده است.

معنای دین و معرفت خدای متعال

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ».

أَوَّلُ دِينٍ مَعْرِفَةُ خُدَايَسْت.

دین به معنای متعدّدی در استعمالات مختلف آمده است، شاید حدود سی معنای برای کلمه دین، در بیانات مختلف دینی، روایی و در استعمالات عرب آمده است.^{۱۵} در این مورد، مقصود از دین، مجموعه حقایقی است که از طرف خداوند متعال به وسیله پیامبر گرامی اسلام ﷺ ابلاغ شده است،^{۱۶} مجموعه‌ای از عقائد، اخلاق، احکام^{۱۷} و مسائل گوناگونی که در سعادت زندگی دنیوی و اخروی جامعه انسانی کاملاً تأثیر گذارند و برنامه رستگاری است.

۱- در الفوائد، شیخ محمد تقی آملی / ۱ / ۲۳۳.

۲- فرقان: ۴۸.

۳- نحل: ۱۵.

۴- نیا: ۷.

۵- نگاه کنید به: شرح المصطلحات الكلامية / ۱۴۹، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي / ۱ / ۵۹۵، مصطلحات الإمام الفخر

الرازي / ۳۳۴، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء / ۲ / ۱۸۸، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم / ۱ / ۸۱۴.

۶- هـ الدين في الشرح: كل ما يدعو اليه نبينا محمد ﷺ، رسائل الشريف المرتضى / ۳ / ۲۷۰.

۷- «هو ما يدان به من الطاعات مع اجتناب المحرمات»، شرح المصطلحات الكلامية / ۱۴۹.

دین - در استعمالات و حیاتی - به معنای جزاء،^(۱) به معنای روش^(۲) (و نیز معنایی که گفته شد)، بیشتر مورد استعمال است.

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» یعنی آغاز و ابتدای دین، شناخت خداست، تمام مسائل بعدی وابسته به شناخت حضرت حق است.

مسائل تکلیف، امر و نهی، ارسال رسل و انزال کتب، بهشت و دوزخ، کیفر و ثواب و عقاب، همه اینها در ارتباط با این است که خدایی هست، پس آغاز این دین معرفت خداست. «و كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ»^(۳)

این معرفتی که آغاز این دین است، کمالش به تصدیق خداست. چه تفاوتی در این دو جمله هست؟ احتمالات متعددی گفته شده است:

یک: اینکه ابتدا معرفت اجمالی است، بعد معرفت تفصیلی حاصل می شود و در نتیجه تصدیق در آغاز، تصدیق اجمالی است.

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» یعنی توجه دارد به اینکه خدایی هست، مبدئی باید باشد، و این موجودات باید به حقیقتی که آن حقیقت مبدأ اینها است برسند.

این شناخت، معرفت اجمالی است. «و كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ» یعنی معرفت تفصیلی و از صرف توجه به این حقیقت و اجمال معرفت برون آمدن، و با بسط بیشتری به این حقیقت تصدیق داشتن.

دو: وجه دیگری گفته شده که «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» «أَيُّ بِالْفِطْرَةِ» «و كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ» «أَيُّ بِالْأَدْلَةِ».

در معرفت فطری، صورت استدلالی مطرح نیست. انسان به اصل علم علاقه دارد، بسیاری از چیزها در وجود اوست، این علاقه منهای استدلال برای فطرت انسان ثابت است.

گاهی گفته می شود: مسائل فطری همه جایی است، این گونه نیست که در بعضی از زمان ها و در بعضی از افراد باشد و در بعضی از زمان ها نباشد، بلکه همه جایی و همگانی و همیشگی است، به خلاف چیزهایی که بر اثر عادت یا بر اثر اکتساب و استدلال به وجود می آید.

بیان علامه مجلسی رحمته الله علیه

این دو احتمال را علامه مجلسی رحمته الله علیه در بیاناتشان آورده اند:

«قوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ «و كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ» الفرق بينهما إِمَّا بحمل المعرفة

۱- «الدِّينُ: الجزاء، و منه قوله تعالى مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ»، مجمع البحرين ۶/ ۲۵۱.

۲- «الدِّينُ: الطريقة و الشريعة»، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين / ۱۴.

۳- همان.

على الإذعان بثبوت صانع في الجملة، والتصديق على الإذعان بكونه واجب الوجود أو مع سائر الصفات الكمالية».

که من با این تعبیر گفتیم: شناخت اجمالی و شناخت تفصیلی: «أو بحمل الأوّل على المعرفة القطرية والثاني على الإذعان الحاصل بالدليل»^{۱۱}. نیز ایشان و دیگران گفته‌اند: مقصود از جمله اول، معرفت ناقص است و مقصود از جمله بعد، معرفت بالاتر از آن، که به نسبت معرفت اجمالی، معرفت کامل می‌شود، در عین اینکه اکمل از او هم هست.

کمال تصدیق خدای متعال و کمال توحید و کمال اخلاص

«وَكَمَالُ التَّصْديقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ»^{۱۲}

بعد از تصدیق به اینکه یک حقیقت قائم بالذاتی بایستی باشد، و این موجودات ما را به حقیقت قائم بالذات راهنمایی می‌کند (و سوفسطایی نیستیم که اینها همه خیالات است) کمال تصدیق به این خداوند، یکتا دانستن او و یگانگی او را پذیرفتن است. توحید به معنای اینکه غیر قابل تجزیه و تقسیم است، و نیز برای او نظیر و شبیهی نیست. کمال تصدیق به حضرت حق این است که از انواع مختلف شرک، انسان خارج شود و خدا را یگانه بدانند.

«وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ».

کمال توحید پروردگار اخلاص برای خدا، و خالص دانستن خداست. خالص دانستن حضرت حق یعنی از همه آنچه که در ارتباط با ممکنات است او را خالص نمودن، و تنها آنچه را که شایسته حضرت حق است معتقد بودن.

«وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

کمال اخلاص هم باز به این است که صفات زائد بر ذاتی قائل نباشیم؛ یعنی نگوییم ذات مقدس است و علم، ذات مقدس است و قدرت، ذات مقدس است و حیات، که در نتیجه مرکب باشد. بعضی قائل اند به اینکه خداوند متعال صفات زائد بر ذات دارد (از قبیل علم و قدرت و حیات) سپس این مجموع را حضرت حق می‌دانند. خیر اگر صفت و موصوف شد و صفتی زائد بر ذات شد، دو تا می‌شود و لازمه آن این است که نمی‌تواند خدا باشد.

۱- بحار الأنوار ۴/۲۵۱، باب ۴ جوامع التوحید.

۲- نهج البلاغه/۳۹، خطبه ۱.

اشتراک معنوی وجود از نظر میرزا آقا تهرانی

استاد محمد بیابانی اسکویی



استاد محمد بیابانی متفکر معاصر و از ارکان مکتب تفکیک در روزگار ماست که با تسلط بر مباحث معرفت‌شناسی به بررسی دقیق و موشکافانه میراث علمی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان ایشان پرداخته و پس از نقد دقیق و تبیین تغییرها و تبیین‌های الهیات بشری با الهیات الهی، وجوه ایجابی و اثباتی مکتب معارفی خراسان را به خوبی بررسی کرده است. ایشان مؤلف آثار متعدد در تبیین عقاید و معارف است. اثر مهم ایشان شرح رساله ابواب الهدی میرزا مهدی اصفهانی است که مانیفست مکتب معارف خراسان به شمار می‌رود.

چکیده:

اشتراک معنوی وجود مبتنی بر مفهوم داشتن وجود است. در این‌که آیا وجود غیر از حقیقت، مفهومی نیز دارد یا خیر؟ و اینکه مفهوم آن، بدیهی است یا نه؟ میان صاحب نظران اختلاف است. میرزا جواد آقا تهرانی رحمه‌الله بر این باور است که وجود و موجود (هستی و هست) مفهومی سلبی دارد و آن خارج کردن شیء از بطلان، نفی و تعطیل است.

همه مفاهیم، از اموری گرفته می‌شوند که انسان پیش از مفهوم، با آن امور آشنا می‌شود. برخی از مفاهیم، عیناً در خارج و عالم عین، تحقق دارند و رابطه برخی مفاهیم - در رأس آنها مفهوم وجود -، با عالم عین، رابطه اشاره با مشارالیه است و به تعبیر دیگر، مفهوم وجود، نماد وجود عینی است.

وجود، یا رابطی است یا نفسی. وجود رابطی، یا وجود ناعتی است یا وجود به معنای حرقی. در مقابل، وجود نفسی، یا «فی نفسه لِنفسه» است یا «فی نفسه لغيره» و یا «فی غیره لغيره».

حتی از نظر کسانی که به مفهوم داشتن وجود قائل‌اند، اطلاق مفهوم وجود به این اقسام، در پاره‌ای از موارد، به اشتراک لفظی است نه معنوی. هر کدام از اشتراک لفظی و معنوی، لوازمی دارد که بنا بر ادعای برخی، با بعضی از معارف بدیهی و ضروری عقلی، در تنافی است.

در باره اطلاق وجود به خلق و خالق، در میان صاحب نظران، پنج قول اساسی وجود دارد. اما بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، اشتراک خدا و خلق در اسما و صفات، لفظی است نه مفهومی.

کلید واژگان: اشتراک معنوی وجود، اشتراک لفظی وجود، مفهوم وجود، میرزا جواد آقا تهرانی رحمه‌الله.

۱. معنای اشتراک معنوی و لفظی

به لفظی که بر افراد و مصادیق متعدّد به وضع واحد دلالت کند، مشترک معنوی گفته می‌شود و به لفظی که بر افراد و مصادیق متعدّد به وضع های متعدّد دلالت کند، مشترک لفظی گویند. به عنوان مثال، دلالت لفظ انسان بر افراد آن، به وضع واحد است و واضح به هنگام وضع لفظ انسان، برای افرادش به جهت اشتراک تمام افراد با صرف نظر از جهت تمایز آنها از دیگر حیوانات، توجه کرده و آن را به همان جهت اشتراک وضع می‌کند و چون آن جهت اشتراک، در تمامی افراد وجود دارد، پس استعمال این لفظ در همه آنها صحیح و حقیقی است. یعنی وقتی ما زید را انسان می‌نامیم، به خاطر وجود آن جهت مشترک، استعمال انسان، در او صحیح و حقیقت خواهد بود.

باید دانست که آن جهت مشترک، در اینجا یک امر جزئی خارجی عینی نیست؛ بلکه یک مفهوم عامی است که از آن، به «ماهیت» و «کلی طبیعی» تعبیر می‌شود و گفته می‌شود «کلی طبیعی»، به وجود افرادش در خارج، موجود است. گاهی اوقات، آن مفهوم مشترک، یک امر انتزاعی است که از آن، به «معقول ثانی فلسفی» تعبیر می‌شود؛ مانند لفظ وجود و موجود که به جهت انطباق بر تمامی افراد خارجی بر همه آنها صدق می‌کند.

اما در اشتراک لفظی، واضح به هنگام وضع لفظ، جهات تمایز فرد را از دیگران مورد توجه قرار می‌دهد و لفظ را در مقابل آن، وضع می‌کند. البته در اینجا نیز از حالات او صرف نظر می‌کند؛ مثلاً «زید» را به همان موجود خارجی با خصوصیات فردی، وضع می‌کند؛ بدون این که به زمان و مکان و حالات او از نظر کمی و کیفی زمان وضع لفظ او توجه داشته باشد.

بعد دوباره همین لفظ را در مقابل شخص یا اشخاص دیگر به همین صورت، وضع می‌کند. پس چون لفظ زید، وضع های متعدّد در مقابل اشخاص متعدّد دارد و در وضع به جهت تمایز هر کدام از آنها نظر شده است، بنا بر این، دلالت آن بر آنها به مفهوم واحد نیست؛ بلکه مفاهیم هم، به تبع افراد خارجی متعدّد است^(۱) و در این صورت، استعمال آن، در هر یک از افراد باید به قرینه خاص صورت گیرد. توجه به این نکته هم لازم است که در اشتراک لفظی، لازم نیست لفظ در مقابل یک شخص خاص باشد؛ بلکه ممکن است یک لفظ به دو کلی طبیعی متمایز از هم، به دو وضع جداگانه وضع بشود؛ مانند لفظ شیر که هم برای شیر جنگل و هم برای شیر خوردنی، وضع شده است.

۲. معنای «مفهوم»، «مدلول»، «معنا» و «ماهیت»

آیت الله خوئی رحمته الله در تقریرات دروس آیت الله نائینی می‌نویسد:

«معنا» به معانی مجرّد عقلی گفته می‌شود که همه آثار و لوازم ماده

۱- البته منظور از مفهوم لازم نیست حتماً وجود ذهنی باشد؛ بلکه می‌توان همان جهت مشترک یا تمایز - که انسان در مصادیق مشاهده می‌کند - باشد، در ادامه در این زمینه بحث خواهد شد.

از آنها تجرید شده است. به عنوان مثال، «زید» خارجی - که همه آثار خارجی بودن از او تجرید شود -، معنای آن است؛ اعم از این که لفظی بر آن، وضع شده باشد یا نه لفظی در آن استعمال شده باشد یا نه. و به هنگام استعمال، این معنای مجزّد به توسط لفظ، به عالم وجود خارجی، تنزل پیدا می‌کند. گویا این که متکلم با تلفظ به لفظ زید، آن معنای مجزّد عقلی را از نفس خود، به خارج القا می‌کند. به همین جهت است که گفته شده است: هر چیزی دارای نحوه‌هایی از وجود است که یکی از آنها وجود لفظی است. پس زید، یک قوس صعودی دارد و یک قوس نزولی. در قوس صعودی، وجود خارجی زید به حس مشترک و از آن، به خیال و از آن، به عالم عقل، صعود می‌کند و در نزول به همان مراتب باز می‌گردد.

اما مفهوم یا مدلول به همان معنا اطلاق می‌شوند به اعتبار فهمیده شدن آن، از لفظ یا دلالت لفظ بر آن.^{۹۱}

آیه الله خوبی رحمته در باورقی، استدراکی دارد و در آن، یاد آوری می‌کند که اطلاق لفظ «معنا»، به مدرکات مجزّد عقلی، به خاطر آن است که آنها به هنگام استعمال، مورد توجه و قصد قرار می‌گیرند و اما به آن امور مجزّد، بدون جهت قصد معنا گفته نمی‌شود. بدیهی است آنچه ایشان درباره قوس صعود و نزول ذکر کرده، در ارتباط با امور مادی محسوس در عالم ماده است. اما حقایقی که به علم حضوری، و یا به عقل به صورت مستقیم و بدون واسطه درک می‌شوند، این گفتار در مورد آنها صدق نمی‌کند؛ یعنی این امر، فقط در مفاهیم ماهوی - که از آنها به کلیات طبیعی یا معقولات اولی تعبیر می‌شود - جاری است. اما در مورد معقولات ثانی منطقی نظیر نوع، جنس و ... و نیز در مورد معقولات ثانی فلسفی مانند وجود، کثرت، وحدت و ... جاری نیست.

آیه الله جوادی آملی در فرق معنای مفهوم و ماهیت می‌نویسد:

معنا، آن چیزی است که در ظرف ادراک و تصوّر انسان قرار می‌گیرد و قصد و آهنگ را به همراه دارد.

ماهیت در اصطلاح... چیزی [است] که در پاسخ از چیستی اشیا حمل می‌شود. خصیصه ماهیت قابلیت نقل و انتقال آن، از خارج به ذهن و از یک ذهن به ذهن دیگر است... در ذات و ذاتیات ماهیات - که در

پاسخ از چیستی اشیاء بیان می‌شود - هستی و وجودی خاص لحاظ نمی‌شود تا با دگرگونی نحوه هستی، اصل ماهیت عوض شود... مفهوم آنگاه که در مقابل ماهیت، استعمال می‌شود، معنایی است که گرچه در خارج، محکی و مصداق دارد و لیکن فاقد فرد است. بنا بر این مفهوم همانند ماهیت نیست که به دو وجود مختلف عینی و ذهنی بتواند یافت شود؛ بلکه وجود آن همواره ذهنی و مصداق آن خارجی است.^(۶)

این مطالب، بر پایه قول به دو نحو وجود برای موجودات خارجی، استوار است؛ یکی وجود ذهنی و دیگری وجود خارجی. بنا بر این، کسی که در این اساس و مبنا اشکال داشته باشد و آن را نپذیرد، این تقسیم بندی برای او معنایی ندارد. میرزا جواد آقای تهرانی رحمته الله علیه در این باره می‌نویسد: مخفی نماند اساس جمیع اقوال مختلفه حکما در علم حصولی، همانا وجود ذهنی است و گفته‌اند؛ که برای هر شیئی سوای وجود خارجی اش، وجود آخری است که آن، وجود ذهنی او باشد و این وجود ذهنی، همان وجود معلوم بالذات است که گفته‌اند؛ وجود المعلوم بالذات فی نفسه عین وجوده للعالم.

و نیز مخفی نماند، مشهور، مدرک کلیات را نفس دانسته و صورت آنها را حاصل در نفس و قائم بدان دانسته‌اند؛ ولی مُدرک جزئیات را قوای ظاهریه و باطنیه گفته و صورت جزئیات را حاصل در قوا دانسته‌اند. و ذهن بنا بر این در واقع، در ادراک کلیات، خود نفس و در ادراک جزئیات، قوای باطنیه دماغ خواهد بود. اما صدرالمتألهین مُدرک کلیات و جزئیات، همه را نفس دانسته است.^(۷)

ایشان در ادامه ادله قول به وجود ذهنی را مطرح و همه آنها را نقد و ابطال کرده و در نهایت می‌نویسد: و چون این اساس - که وجود ذهنی اصطلاحی باشد - ثابت نگردید؛ پس کلیه مطالب و سخنانی که بر روی این پایه و اساس است، معلوم می‌شود که بی پایه است.^(۸)

ایشان، پس از ذکر برخی لوازم و آثار قول به وجود ذهنی و بناهایی که بر آن مبنا صورت گرفته و رد آنها، به بحث از حقیقت ادراک و علم به اشیا پرداخته و درباره آن در چند مقام به بحث پرداخته است:

۱- ریحیق مخنوم بخش اول / ۲۷۸.

۲- میزان المطالب / ۲۷۷.

۳- همان / ۲۷۸.

مقام اول، بحث از «مدرک» است. او معتقد است که به حکم وجدان، مدرک در همه موارد اعم از کلیات و جزئیات، نفس انسانی است؛ گرچه به وسیله آلات و قوا باشد.

مقام دوم، بحث از «مُدْرک» است به اعتقاد ایشان. مدرکات دو گونه اند؛ مدرکات عالم حضور و شهادت و مدرکات عالم غیب از حواس. وی با این بیان نتیجه می‌گیرد که مدرک، صورت حاصله عند المدرک نیست.

مقام سوم، بحث از «ظرف مدرکات» است. او ظرف مدرکات عالم حضور را خارج و همان محلی می‌داند که خود مدرک، در آن واقع است و ظرف مدرکات عالم غیب از حواس و امور معدوم را هم خارج از نفس و بدن می‌شمارد. او معتقد است هر چند مدرکات عالم غیب، از مرتبه شهود و حس خارج هستند اما ظرف آنها خارج از عالم ماده نیست.

مقام چهارم، بحث درباره «ما به الإدراک» است. از نظر مرحوم تهرانی در همه معلومات و مکشوفات - اعم از معلومات عالم غیب و آخرت و به طور کلی همه مشهودات و معقولات و متصورات و متخیلات و متوهمات - ما به الإدراک، نور علم است. او تصریح می‌کند که نور علم، غیر از نفس و روح انسان است.^{۱۱}

پس، از نظر میرزا جواد آقای تهرانی رحمته‌الله علیه در ادراک امور، نه قوس صعودی وجود دارد و نه قوس نزولی. اشیا نیز دو نحوه یا نحوه‌هایی از وجود ندارند. او بر این باور است که نفس انسانی، به واسطه دارا شدن به نور علم و فهم و شعور، هر یک از اشیا را در موطن و جایگاه خودش درک می‌کند. معنا و مفهوم و مدلول الفاظ همان حقایق، خارجی در عالم شهادت یا غیب هستند؛ نه وجود خیالی و عقلی آنها. نیز معلوم بالذات برای انسان. خود حقایق خارجی اند؛ نه وجود عقلی آنها. برای روشن شدن مطلب، عبارتی از شیخ مجتبی قزوینی رحمته‌الله علیه - که در این جهت، با میرزا جواد آقای تهرانی اشتراک نظر دارد نقل می‌شود ایشان می‌نویسد:

الفاظ کتاب و سنت مقدسه در مقام بیان، اشاره به نفس حقایق موجوده در خارج و واقع می‌باشد. به عبارت آخری، لفظ آب و خاک و غیره، موضوع برای همین حقایق خارجیّه - که موجود است و واقعیت دارد، - می‌باشد؛ نه آن که متصور از آب و خاک و غیره، موضوع له آن الفاظ باشد، و این که گفته شده: «الفاظ وضع شده‌اند برای معانی

ذهنیه؛ یعنی، امور تصویری و تخیلیه، اگرچه واقعیت نداشته باشند و اعتبار و انتزاع ذهنی باشد،^۱ از مطالب اصطلاحی است و مربوط به استفاده مقاصد کتاب و سنت نمی‌باشد؛ و همچنین به طوری که سابقاً گفتیم، تأویل آیات و روایات منصوصه یا ظاهره که نوع عقلای اهل زبان، آن را می‌فهمند - اگرچه احتمال خلاف هم داده شود -، باطل و خلاف وجدان و حکم عقل است. خصوص تأویل کلام متکلمی که در مقام بیان مراد و مقاصد خود باشد. پس از توجه به آنچه ذکر شد، می‌گوییم: لفظ علم و عقل، از الفاظی است که در کتاب و سنت، ذکر شده و اشاره به حقیقتی است که در خارج، موجود و واقعیت دارد. تصوّرات و خیالات علم و عقل نیست. علم و عقل را تعریف نتوان کرد و نتوان شناخت مگر به آثار یا وجدان آن.^۲

با این بیان معلوم می‌شود که مراد از لفظ علم و عقل و نظایر آنها همان حقایقی هستند که انسان آنها را به نحوی خاص وجدان می‌کند و به هیچ وجه، معقول و معلوم نمی‌شوند. یعنی آنها وجود و صورت ذهنی ندارند؛ همان طور که الفاظ آب، خاک، انسان نیز از وجود و صورتی خاص در ذهن حکایت نمی‌کنند. اما از آنجا که لفظ آب، به همین آب موجود خارجی، بدون لحاظ خصوصیات فردی وضع شده است. پس استعمال آب در هر یک از افراد آن، استعمال در موضوع له خواهد بود. همین طور در لفظ زید، چون به شیء خاص خارجی، بدون لحاظ حالات زمانی و مکانی و کیفی و کمی او وضع شده است، استعمال آن، در تمام این حالات، برای او استعمال در موضوع له خواهد بود.

۳. بداهت مفهوم وجود و دشواری حقیقت آن

بداهت، وجود همانند اشتراک معنوی وجود، بحث دراز دامنی دارد که از فلسفه یونان شروع شده و در فلسفه و کلام اسلامی هم مورد توجه فیلسوفان و متکلمان است. همان طور که در اشتراک معنوی وجود میان دانشمندان اختلاف است، بحث بداهت مفهوم وجود و دشواری رسیدن به حقیقت آن هم دچار همین مشکل است. استاد مطهری رحمته الله علیه بداهت مفهوم وجود را همچون اشتراک معنوی آن، یکی از مسائل فلسفی دانسته است که در فلسفه ارسطو نیز مطرح بوده است. ایشان، ملاک بدیهی و نظری بودن را به این صورت بیان می‌کند:

۱- بیان الفرقان/ ۱۰۷ و نیز راک: مناهج البیان ۴/ ۲۲۲، توحید الإمامیه/ ۵۳، أبواب الهدی/ ۱۳۵ - ۱۴۰ و ۲۶۹ و ۲۷۴.

هر تصوّر که بسیط باشد و از مجموع چند تصوّر دیگر، ترکیب نشده باشد، یک تصوّر بدیهی است.^{۱۱}

و در مقابل، نظری تصوّری است که مرکب از چند تصوّر است که اصل ترکیب آنها معلوم و روشن است؛ اما این که به چه اجزایی منحل می‌شود، معلوم نیست تا روشن شود که در چه مقوله‌ای و ستونی قرار می‌گیرد.^{۱۲}

ایشان در ادامه متذکر شده است که منظور از بسیط بودن نیز غیر قابل تعریف بودن نیست؛ بلکه بی‌نیاز از توضیح و تجزیه و تحلیل است. وی بر خلاف ملا هادی سبزواری^{۱۳} و دیگر فیلسوفان، حقیقت وجود را خارج از دسترس نمی‌شمارد؛ بلکه می‌گوید:

اینها که می‌گویند: کنه وجود، در غایت خفا است؛ یعنی اگر ما بخواهیم وجود را از راه تصوّر و از راه علم حصولی و از راه فکر درک کنیم، غیرممکن است. و لذا بعضی اساتید ما می‌گفتند که همین تعبیر حاجی^{۱۴} هم تعبیر نارسایی است؛ زیرا تعبیر کُنه به این نحو است که وجود یک کنه‌ی دارد که ما نمی‌توانیم به آن برسیم اما مقصود حاجی روشن است... یعنی... خود وجود را می‌شود به نحو علم حضوری درک کرد.^{۱۵}

البته باید توجه داشت وجودی که به علم حضوری برای انسان، قابل درک است، همان وجود خاص خود اوست؛ نه حقیقت وجود مطلق. پس مفهوم وجود - چنان که در مباحث بعدی خواهیم گفت -، از همین وجود خاص انتزاع می‌شود و بعد ذهن، در آن، تصرف می‌کند و محدودیت‌های ماهیت انسانی را از آن بر می‌دارد و یک مفهوم عام می‌سازد که حتی به وجود مطلق از قید اطلاق نیز قابل انطباق باشد. وجودی که عین علم و قدرت و حیات است؛ وجودی که به هیچ نحو نمی‌توان بدان دسترسی پیدا کرد جز از طریق همین مفهوم، این، در حالی است که خود این مفهوم، به واسطه نفس انسان عاقل ساخته شده است و در حد فکر اوست؛ اما با وجود این، قابل انطباق به امری شده است که به هیچ فکری قابل درک نیست. به همین جهت است که میرزا مهدی اصفهانی^{۱۶}، در این باره می‌فرماید:

۱- ر.ک: مجموعه آثار ۳۱/۹.

۲- همان/۲۴.

۳- منظور او این سخن صاحب منظومه است که می‌نویسد: مفهومه من أعراف الأشیاء / و کینه فی غایة الخفاء. (شرح منظومه ۲/ ۱۵۹)

۴- مجموعه آثار استاد مطهری ۳۸/۹.

«انّ من أبدّه المفاهيم المتصورّة عندهم مفهوم الوجود، ومن أبدّه التصديقات عندهم امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما. و من نفس توهم المفهوم الحقيقة الوجود يظهر غلطهم؛ فإنّ الوجود الذي هو بديهی عند كلّ أحد وهو تقيض العدم ذات الوجود و حقیقتّه، وهو الظاهر بذاته، ولا مفهوم له؛ فإنّ الفهم بالوجود، والفهم لا یصیر مفهوماً لأنه خلاف ذاته بل الوجود بنفسه ظاهر لكلّ أحد ظهوراً ذاتياً. فقول القائل: «مفهومه من أعراف الأشياء / و كنهه فی غاية الخفاء» غلط؛ بل ینبغی أن یقال: مفهومه من أغلظ الأشياء و كنهه فی غاية الجلاء؛ إذ الأمر الثوری الظاهر بذاته والمُظهر لغيره یناقض المغفولية والمعقولة»^{۱۰}

از بديهی ترین مفاهیم، نزد آنان، مفهوم وجود است و از بديهی ترین تصدیقات، نزد آنان امتناع اجتماع نقيضين و ارتفاع آنهاست. از خود توهم مفهوم برای حقیقت وجود، اشتباه آنها روشن است؛ زیرا وجودی که نزد همه بديهی است و نقيض عدم است، ذات وجود و حقیقت آن است که ذاتاً ظاهر است و مفهومی برای آن وجود ندارد؛ چون فهم به خود همین وجود تحقق پیدا می کند و فهم خودش نمی شود مفهوم گردد؛ زیرا مفهوم شدن وجود خلاف ذات آن است؛ بلکه وجود به خودی خود برای همه ذاتاً ظاهر است. پس کسی که می گوید: «مفهوم وجود، از روشن ترین شناخته شده هاست و حقیقت آن، در نهایت خفاست»، درست نیست. بلکه باید گفته شود: «مفهوم وجود از روشن ترین اشتباهات و حقیقتش در نهایت روشنی است»؛ زیرا چیزی که ذاتاً نور و روشن و روشن کننده دیگر امور است یا معقول و مفعول شدن در تناقض است.

ایشان معتقد است که حقیقت وجود، همچون حقیقت علم، ذاتاً برای همگان ظاهر است و آنچه طرد عدم هم می کند خود حقیقت وجود است؛ نه مفهوم وجود. زیرا مفهوم وجود، طارد عدم واقعی نیست. پس اگر درک حقیقت وجود در شدت خفا باشد، پس حکم به امتناع ارتفاع یا اجتماع نقيضين هم در شدت خفا خواهد بود؛ در حالی که همه آن را بديهی می دانند و تردیدی در آن نیست.

شیخ مجتبی قزوینی رحمته در توضیح حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین - که به کشف واقع نظر دارد نه به آنچه در ذهن است - می نویسد:

بدیهی است کمال انسان، به نور علم است و از جمله کمالات علمی انسان، علم به معدومات و ممتنعات است؛ مانند علم به امتناع اجتماع ضدین و نقیضین و امتناع شریک از برای خداوند، یا نبودن ضدّ و ندّ از برای ذات مقدس. واضح است که از برای معدومات احکام نفی و اثبات می باشد و نیز واضح است که این احکام، احکام واقعیه حقیقیه است نه صرف اعتبار و امر انتزاعی. بدیهی است که واقعیت ثبوتی و وجودی در معدومات و ممتنعات، محال و خلف است؛ زیرا فرض در معدومات و ممتنعات می باشد. پس واقعیت این احکام، به نفس لا واقعیت آنها باشد نه به واقعیت موضوع و محمول در نفس. واضح می شود که نفس لا واقعیت و عدم و ممتنع به نور علم، مکشوف و ظاهر است در مرتبه عدم واقعیت، به تعبیر دیگر، همان طور که واقعیت و وجود و ثبوت، به نور علم ظاهر است، نقیض و عدم و لا واقعیت نیز به وی مکشوف است. و این، از کمال نور علم است که واقع و لا واقع و وجود و عدم در مرتبه واحده به او مکشوف و روشن است.^{۱۱}

همین امر باعث شده است که علامه محمد تقی جعفری رحمته، از بدهات مفهوم وجود، به گونه ای سخن بگوید که گویا همه آنان که تا به حال ادعای بدهات آن را داشته اند، هرگز متوجه نشده اند که از چه سخن می گویند. او می نویسد:

یک لفظ هستی (وجود)، تمامی آرمان افکار شرقی را بر می آورد. کدامین وجود؟ وجودی که مفهومش بدیهی ترین اشیا و در عین حال هزاران کتابها و مقالات و مباحث در همین مفهوم بدیهی، افکارشان را اشغال نموده و از خوشبختی یا از بدبختی، هنوز معلوم نشده است که این کلمه

۱- بیان الفرقان / ۱، ۱۸۰. تسامحی که در این عبارت شیخ مجتبی قزوینی دیده می شود، این است که ایشان، استحالّه اجتماع و ارتفاع نقیضین را - که مکشوف به نور عقل است -، به خود عقل، بلکه حتی به خدای تعالی نیز تعمیم داده است. در صورتی که روشن است مکشوف به نور عقل حتی در رتبه خود عقل نیست تا چه رسد به خدای تعالی که خالق عقل است. این مطلب را شیخ مجتبی قزوینی در بیان الفرقان / ۱۴۴ تصریح کرده است که در بخش بعد خواهد آمد.

وجود - که ای کاش در لغت وضع نمی شد -، چه مفهومی را به عهده دارد. وجودی که حقیقت آن، در غایت خفا و شناسایی آن، محال است.^{۱۱}

ایشان در ادامه، مباحث مربوط به وجود را به شدت مورد انتقاد قرار داده، می نویسد:

چنان که گفتیم یک مفهوم وجود - نه حقیقت آن زیرا ادعای استحاله وصول به کنه آن شده است - تمامی شناسایی های وحدت موجودی ها را تشکیل می دهد؛ ولی وجودی که هیچ گونه آثار تحقیقی ندارد. این وجود، امر مقداری نیست؛ کیفیت ندارد؛ زمان و زمانی هم نیست؛ قابل اشاره و فعل و انفعال و حدوث و قدم هم نیست. به عبارت روشن تر، خطوط این سکه خوانده نمی شود؛ جنس و فصل هم ندارد (ماهیت ندارد)؛ ولی محور تمامی ارزش های شناسایی ها همین وجود است و پس، و در اثبات خیالی بودن این مفهوم و هسته مرکزی قرار دادن آن بر تمامی مسائل فلسفه، کفایت می کند این مقدار که قرن های متوالی ده ها مباحث از حیث مفهوم و حقیقت و نسبت اتحاد و معایرت آن با ماهیت و این که اصیل وجود است یا ماهیت... و غیر از اینها از مباحث، افکار عده ای از شرقی ها را به خود مشغول نموده و از حل نهایی سرباز زده است.^{۱۲}

ایشان معتقد است مفهوم وجودی که انسان، در مورد ممکنات و مخلوقات به کار می برد، امری است که از حرکت مواد و صور از کون به فساد، انتزاع می شود. وی می نویسد:

نه مقصود از کلمه موجود در [خداوند موجود است] مفهوم «هست» بوده که یکی از دو طرف حرکت مواد و صور از کون به فساد و از فساد به کون انتزاع گشته است.^{۱۳}

ایشان قبول دارد که مفهوم، وجود بدیهی است؛ اما مفهومی که از وجودات موجود قابل تغییر و حادث، درک می شود. ایشان وجود خدا را هم بدیهی می داند؛ اما نه به مانند بدهاتی که در مخلوقات قائل است؛ بلکه بدهات در وجود خدا را یک سنخ دیگر از بدهات می شمارد که هیچ ارتباطی با بدهات وجود خلق ندارد.

۱- مبدأ علی / ۸۱.

۲- همان / ۸۵ - ۸۶.

۳- همان / ۲۴.

محمد نعیم طالقانی^۱؛ هم از جمله کسانی است که بداهت وجود به معنای «هستی» را قبول ندارد او می‌نویسد:

«إن الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه باللغة الفارسية بـ «بودن» لاشك أنه كذلك [أى انه بديهى التصور] ولكن ليس الكلام فيه وأما الوجود بمعنى منشأ الآثار الذى قد يعبر عنه فى الفارسية بـ «هستى» ففى بداهة تصوّره وكونه انتزاعياً كليهما كلام»^۲

وجود به معنای مصدری - که در فارسی از آن به «بودن» تعبیر می‌شود -، شکی نیست که تصوّر آن، بديهی است؛ اما موضوع سخن آن نیست. ولی وجود به معنای منشأ آثار - که از آن، در فارسی به «هستی» تعبیر می‌شود -، در بداهت تصوّر آن و انتزاعی بودن آن جای بحث وجود دارد.

پس از نظر ایشان، وجودی که فهم آن برای انسان‌ها بديهی است، غیر از وجودی است، که فلاسفه آن را بديهی می‌شمارند. او نه تنها در بداهت وجود مورد نظر فلاسفه اشکال دارد؛ بلکه حقیقت انتزاعی بودن آن را نیز دچار اشکال می‌داند. محقق تهرانی^۳ نیز به تفاوت بین دو اطلاق وجود، تذکر داده، می‌نویسد:

إن الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة والشعور رتبة خارجة عن جميع التحققات و غيره تعالى ليست بوجود بهذا المعنى فإنها تحقق و ثابتات ومقومات بالوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة... فوجود ولدك إن تولد من أمها فموجود بمعنى متحقق و ثابت فى الخارج وإلا فمعدوم؛^۴

وجودی که عین علم و قدرت و حیات و شعور است، رتبه آن از همه تحقق‌ها خارج است و غیر از خداوند متعال وجود به این معنا نیست؛ زیرا آنها همه تحقق و ثبوت و تقوّم شان به وجودی است که عین علم و قدرت و حیات است... پس وجود فرزند تو آنگاه که از مادرش متولد می‌شود، موجود است؛ یعنی تحقق و ثبوت در خارج دارد و در غیر این صورت معدوم است.

۱- منتهیانی از آثار حکمای الهی ایران ۴۵۵/۳.

۲- حقایق الفقه ۲۷/ ۱۸۴.

ایشان این معنا را که وجود، نزد فلاسفه عین علم است، مستند به این کلام صدر الدین شیرازی (ع) می‌کند^{۱۱} که می‌گوید:

إِنَّ الوجودَ فِي كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُ العِلْمِ والقُدْرَةِ وَسائرُ الصِّفَاتِ الكَماليَّةِ لِلموجودِ
بِمَا هُوَ موجودٌ وَلكنْ فِي كُلِّ موجودٍ بِحسبِهِ؛^(۱۲)
همانا وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و دیگر صفات کمالی بر موجود،
به جهت موجودیتش است. اما در هر موجودی به حسب خودش.

از این سخن، فهمیده می‌شود وجودی که مفهوم، آن بدیهی است، همان ثبوت و تحقق اشیا در خارج است. اما وجودی که عین علم و قدرت و... است، مفهومی برای آن وجود ندارد و تنها ذات خداوند متعال، عین این وجود است. وجود به این معنا چون عین علم و قدرت و سایر کمالات وجودی است، مقابلش عدم نیست؛ همان طور که مقابلش جهل و عجز هم نیست. بلکه آن، وجودی خاص است که تنها به خودش شناخته می‌شود، تعبیر: «موجود لا عن عدم»، در روایات نورانی اهل بیت (ع) نیز به همین نکته نظر دارد؛ یعنی قید «لا عن عدم»، در حقیقت احترازی است. به این معنا که خداوند، موجود است؛ اما نه به وجودی که نقیض آن، عدم است. وجود خداوند متعال، عین ذاتش است و عدم برای او بی‌معناست. همان طور که در عبارت محقق تهرانی (ع) ذکر شد، مفهوم «عدم» در مقابل وجود، به معنای ثبوت و تحقق، به کار می‌رود که از تحقق اشیا خارجی بعد از معدوم بودن آنها انتزاع می‌شود.^{۱۳}

۴. بداهت وجود از نظر میرزا جواد تهرانی

ایشان پس از ذکر ادله اشتراک معنوی وجود و یادآوری این نکته که اگر بنا بر مجادله باشد، همه ادله اقامه شده بر اشتراک معنوی وجود بین خالق و مخلوق، دچار مشکل است، می‌نویسد:

انصاف این است که هر کس به وجدان خود، مراجعه نماید، می‌یابد که در جمیع مواردی که وجود و موجود یا مرادف آن را در فارسی (هستی و هست) اطلاق می‌کند همه جا به یک معنا و مفهوم، مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم، تنها به لحاظ خارج نمودن شیء از حد بطلان و عدم و نفی و تعطیل می‌باشد و انکار آن، مکابره است.^{۱۴}

۱- همان ۲۸ / ۵۱

۲- الشواهد الربوبية / ۱۱

۳- در بحث از اقوال درباره اشتراک معنوی با لفظی وجود ذکر خواهیم کرد که اقوال متعددی در چگونگی دلالت مفهوم وجود بر حقایق عینی خارجی وجود دارد که خود همین اختلاف، حاکی از آن است که مفهوم وجود آن گونه که پنداشته می‌شود، بدیهی هم نیست.

۴- عارف و صوفی چه می‌گویند؟ ۲۳۱.

ایشان پس از ذکر مباحثی درباره اشتراک معنوی و آثار آن می‌نویسد:

آدمی به فطرت سلیم خود، از مجرد حکم به موجودیت دو شیء، وحدت حقیقت آن دو را استنباط و وجدان نمی‌نماید، و حکم به موجودیت دو شیء را مستلزم و دلیل وحدت حقیقت آن دو نمی‌یابد.^{۱۱}

این‌که میرزا جواد آقا رحمته‌الله بحث از مفهوم وجود را به معنای سلبی برمی‌گرداند و از آن طریق می‌خواهد اشتراک مفهومی بین خدا و خلق اثبات کند، نکته‌ای دارد که در مباحث بعدی، به آن پرداخته خواهد شد. آنچه در اینجا مهم است، نظر ایشان دربارهٔ بدیهی و وجدانی بودن مفهوم مشترک وجود است. شاید برای کسی که توجهی دقیق به معرفت خداوند متعال ندارد و با مراتب وجودی مختلف خلایق آشنا نیست، چنین سخنی به سادگی قابل قبول باشد. اما با توجه به حقیقت خدای تعالی و حقایق مخلوقات الهی نمی‌توان چنین امری را پذیرفت؛ زیرا بر اساس آنچه پیش‌تر از میرزا جواد تهرانی رحمته‌الله در بحث فرق میان معنا و مفهوم ... نقل شد، نظر ایشان در مفهوم و معنا با دیدگاه معروف و مشهور بین علما، متفاوت است و ایشان بر خلاف مشهور، ذهن را موطن معنا و مفهوم نمی‌داند.

همچنین وی معتقد است که قوای ادراکی انسان، از رسیدن به حقیقت خدای سبحان عاجز و ناتوانند. پس این مفهوم مشترک بین خدا و خلق - که وجدانی انسان‌هاست - باید غیر از آن امری باشد که انسان به واسطهٔ قوای ادراکی خویش بدان می‌رسد. در آن صورت، دیگر نمی‌توان چنین مفهومی را بدیهی و وجدانی شمرد.

۵. کیفیت انتزاع مفهوم وجود

مفهوم وجود، از مفاهیمی است که از آنها به عنوان معقول ثانی، تعبیر می‌شود. معقول ثانی، در مقابل معقول اولی، به مفاهیمی گفته می‌شود که مستقیماً از خارج انتزاع نمی‌شوند. بر عکس معقولات اولی به طور مستقیم با خارج در ارتباط هستند و منشأ انتزاع آنها خارج است. ابتدا از طریق حواس صورتی حسی در مدارک حسی نقش می‌بندد؛ بعد ذهن در آن عملی دیگر انجام می‌دهد در قوه دیگری از نفس که خیال نامیده می‌شود، صورت دیگری متناسب با مرتبهٔ خودش از این صورت حسی می‌سازد. صورت خیالی، عین صورت حسی نیست؛ بلکه مثل آن است که در ظرف خیال، ساخته شده است.

سپس عمل دیگری در صورت‌های مکرر خیالی انجام می‌شود؛ نظیر آنچه خیال با صورت محسوسه می‌کرد. در اینجا است که صورت خیالی به صورت عقلی، تعالی پیدا می‌کند. مثلاً

سفیدی در حس تعالی می‌باید و در خیال، صورت خیالی پیدا می‌کند و صورت خیالی با تعالی، صورت عقلی می‌یابد. این، نظریه حکمت متعالیه است. اما بنا بر نظریه ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، اعمالی که توسط ذهن، روی صورت‌های حسی انجام می‌گیرد، در حقیقت تجرید است. یعنی صورت‌ها را مقایسه کرده، جهات امتیاز آنها را کنار زده و جهات اشتراک آنها را حفظ می‌کنند. به صورتی که توسط ذهن، کلی شده و صورت عقلی یافته، ماهیت، کلی طبیعی و معقولات اولی گفته می‌شود؛ مانند معنای لفظ سفید، انسان، حیوان و امثال آنها.

در مقابل این مفاهیم، دو سنخ دیگر از مفاهیم وجود دارند که از آنها به معقولات ثانیة منطقی و معقولات ثانیة فلسفی تعبیر می‌شود. تفاوت اساسی این معقولات با معقولات اولی در این است که اینها بر عکس معقولات اولی، مسبوق به حس نیستند؛ یعنی اصلاً صورت حسی و خیالی ندارند. تفاوت دیگر، آن است که معقولات اولی، داخل یکی از مقولات ده گانه اند؛ یعنی یا جوهرند یا عرضی از اعراض نه گانه. اما معقولات ثانیة، داخل هیچ کدام از این مقولات ده گانه نیستند.

معقولات ثانیة منطقی ذهنی محض اند. ظرف وجودشان و همه چیزشان در ذهن است و تنها به تبع معقولات اولی نوعی ارتباط با خارج دارند؛ مانند معنای لفظ جنس، نوع و امثال آنها. نوعیت، عارض انسانی می‌شود که در ذهن است نه در خارج.

معقولات ثانیة فلسفی با این که مانند معقولات ثانیة منطقی مستقیماً از خارج به واسطه حواس درک نشده اند؛ اما بر خلاف معقولات ثانیة منطقی بر اشیا در خارج صدق می‌کنند؛ مانند معنای لفظ وجود که اشیا خارجی هم، به آن وصف می‌شوند.^(۱)

معقولات ثانی فلسفی، از جهت اتصاف اشیا خارجی به واسطه آنها مانند معقولات اولی هستند و از جهت این که عروض آنها در ذهن است، مانند معقولات ثانی منطقی اند.^(۲)

درباره کیفیت پیدایش مفهوم وجود و مقابل آن عدم و به طور کلی معقولات ثانی فلسفی، تبیین‌های مختلفی وجود دارد. استاد مصباح در این باره می‌نویسد:

هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی، مثلاً ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود، ذهن، مستعد می‌شود که از حالت اول، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم، مفهوم «عدم ترس» را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت مفهوم‌های مطلق «وجود» و «عدم» را به دست می‌آورد.^(۳)

۱- مجموعه آثار استاد مطهری ۹/۳۶۱-۳۶۹.

۲- آموزش فلسفه ۸/۲۲۸.

۳- همان/۳۱۲.

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

ما هر مفهومی را درک می‌کنیم، اولین بار آنها را از امور مادی و از محیط زندگی فرا می‌گیریم؛ حتی مفهوم وجود را ابتدا از حضور و غیبت اشیای مادی انتزاع می‌کنیم. پس مصداق اولیه این مفاهیم، اشیای محدود مادی است و نمی‌توان آنها را به واجب تعالی نسبت داد. اما ذهن با قدرت خدادادی خود می‌تواند این مفاهیم را چنان از خصوصیات مادی تجرید کند و آنها را تعمیم دهد که شامل امور غیرمادی و غیرمحدود نیز بشود.^(۱)

علامه محمد تقی جعفری رحمته‌الله هم می‌نویسد:

مفاهیمی را که الفاظ معمولی در اذهان بشری ایجاد می‌کند بدون تردید از معانی مدرکه انتزاع گشته و با عقول و احساسات متعارف، اندازه گیری شده‌اند... اگر بگوییم: «خداوند، موجود است»، در این قضیه، سه کلمه «خداوند»، «موجود» و «است» دارای مفاهیمی هستند که اگر با الفاظ و مفاهیم معمولی به هر یک از آنها توجه کنیم، از مقصود اصلی دور گشته معنای صحیح و مطلوبی بر آن قضیه نتوان تصور کرد؛ زیرا نه از کلمه خداوند، آن مفاهیم متصوره - که ساخته عقل و پندار آدمی است - اراده شده، و نه مقصود از کلمه موجود، مفهوم «هست» بوده که از یکی از دو طرف، حرکت مواد و صور از کون به فساد و از فساد به کون، انتزاع گشته است.^(۲)

پس با توجه به مطالب یاد شده، در حقیقت معنا و مفهوم وجود از کون و تحقق اشیای مادی خارجی، انتزاع می‌شود. این امر، برای همه قابل مشاهده است و همه ما هر روز، موجوداتی را می‌بینیم که از بین می‌روند و موجودات دیگری به جای آنها پدید می‌آیند و تحقق پیدا می‌کنند و ما از این تحقق‌ها و از بین رفتن‌ها مفهوم وجود و عدم را انتزاع می‌کنیم. مفهوم وجود نیز همین تحقق است و لذا عدم در مقابل آن قرار می‌گیرد. پس هم وجود و هم عدم، هر دو مفهومی هستند که انسان، به واسطه قوای ادراکی خویش آنها را درک کرده و می‌فهمد و به عقل خویش، میان آن دو مفهوم، حکم به تناقض می‌کند. پس رتبه مفهوم وجود و عدم،

۱- شرح، اسفار، تقریرات دروس استاد مصباح ۱/۱۴۲.

۲- مبدأ علی/ ۲۴.

حتی در رتبه خود عقل نیست تا بتوان مفهوم وجود را شامل عقل دانست، زیرا اگر این مفاهیم را معقول به عقل بدانیم، دیگر نمی‌توانیم آن را با خود عقل، در یک رتبه قرار دهیم. به عبارت دیگر، نمی‌توان مفهومی را که توسط عقل کشف می‌شود و معقول به عقل است، بر خود عقل نیز قابل انطباق دانست و اگر عدم وجود را که هر دو معقول به عقل اند، با عقل در یک رتبه و بلکه عین آن بدانیم، دیگر حکم به تناقض بین آن دو امکان نخواهد داشت.

با این بیان، روشن می‌شود که مفهوم وجود - که معقول به عقل است - شامل خداوند متعال - که خالق عقل است - نمی‌شود و چنین مفهومی نه تنها نمی‌تواند حاکی از وجود خداوند باشد؛ بلکه از وجود خود عقل نیز حکایت نمی‌کند. پس چنان که از سخنان محمد تقی جعفری رحمته‌الله و میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله و نیز از بیانات مرحوم مجتبی قزوینی رحمته‌الله - که پیش از این نقل شد - استفاده می‌شود نحوه شناخت وجود خداوند متعال، به گونه‌ای دیگر است و وجودی که به خداوند متعال حمل می‌شود، غیر از آن است که توسط عقل و قوای ادراکی انسانی، از امور مادی انتزاع می‌گردد. شیخ مجتبی قزوینی رحمته‌الله به این امر تصریح کرده و می‌نویسد:

در حقیقت علم و عقل ذکر شد که معقولیت، خلاف ذات عقل است،
اشیا معقول اند به عقل و عقل معقول نگردد؛ چه رسد به ذات مقدس
باری تعالی که خالق عقل می‌باشد.^{۱۱}

۶. رابطه مفهوم وجود و موجود عینی خارجی

همه در این جهت اتفاق دارند که مفهوم وجود، امری است که ذهن انسانی، آن را از وجودات خارجی انتزاع می‌کند. راه کسب مفهوم و صورت ذهنی وجود با راه کسب مفاهیم و صور ماهوی اشیای خارجی، متفاوت است. زیرا صورت ماهوی اشیای خارجی، عیناً به ذهن منتقل می‌شود؛ یعنی ماهیت ذهنی انسان، با ماهیت خارجی آن، عیناً یکی است. اما وجود ذهنی انسانی با وجود خارجی او متفاوت است. پس از نگاه یک فیلسوف، ماهیت در ذهن با ماهیت خارجی، اتحاد دارد. اما بین مفهوم ذهنی وجود و وجود خارجی، چنین اتحادی برقرار نیست. مثلاً وجود ذهنی آتش با وجود خارجی آن، متفاوت اما ماهیت آتش در ذهن، همان ماهیت خارجی آن است. خود وجود، چون ماهیت ندارد، مفهومی که از آن در ذهن می‌آید، از چنین رابطه‌ای برخوردار نیست. حال این سؤال، مطرح است که اگر چنین رابطه‌ای بین مفهوم وجود، با حقیقت وجود، برقرار نیست، پس مفهوم وجود با خود وجود خارجی، چه رابطه‌ای

دارد؟ استاد مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

مفاهیم انتزاعی در خارج نیستند؛ بلکه مفهوم انتزاعی، شبیه رمز و اشاره یا به تعبیر امروزی، «سمبول»ی است از وجود خارجی. در واقع، رابطه مفهوم اعتباری یا خارج، رابطه اشاره با مشار الیه یا رابطه یک امر تمادین با یک حقیقت عینی است... مفهوم [وجود]، تنها وجه و حیثیتی از حقیقت وجود است.^{۱۱}

استاد جوادی آملی هم می‌نویسد:

رابطه بین مفهوم و مصداق همانند رابطه ماهیت ذهنی و عینی نیست... مفهوم و مصداق نسبت به هم مغایر و دوگانه‌اند؛ با این ویژگی که یکی از آن دو با ارائه، دیگری حکایت و نمود آن است.^{۱۲}

استاد محمد تقی جعفری هم مفهوم وجود را خیالی بیش نمی‌پندارد و می‌نویسد:

مفهوم وجود... تمام شناسایی‌های وحدت موجودی‌ها را تشکیل می‌دهد؛ ولی وجودی که هیچ‌گونه آثار تحقق‌ی ندارد این وجود امر مقداری نیست؛ کیفیت ندارد؛ زمان و زمانی هم نیست؛ قابل اشاره و فعل و انفعال و حدوث و قدم هم نیست؛ ... جنس و فصل هم ندارد (ماهیت ندارد)؛ ولی محور تمامی ارزش‌های شناسایی‌ها همین وجود است و بس.

در اثبات خیالی بودن این مفهوم... کفایت می‌کند این مقدار که قرن‌های متوالی ده‌ها مباحث از حیث مفهوم و حقیقت... و غیر از اینها از، مباحث، افکار عده‌ای از شرقی‌ها را به خود مشغول نموده و از حل نهایی سرباز زده است.^{۱۳}

میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله - همان طور که بیشتر نقل کردیم -، برای وجود، مفهومی قائل نیست و لفظ «وجود» را علامت و نشانه حقیقت عینی و خارجی وجود می‌شمارد. ایشان همچنین برای ماهیات نیز، مفهومی قائل نیست و معتقد است که انسان با الفاظ، به حقایق

۱- شرح، اسفار، تقریرات دروس استاد مصباح یزدی / ۱ / ۱۴۷.

۲- ریح مختوم، بخش یکم / ۱ / ۲۷۹.

۳- مبدأ اعلی / ۸۵ - ۸۶.

خارجی اشاره می‌کند.^(۱۱) اما حقایق خارجی، هیچگاه به صورت دقیق و کامل، مورد لحاظ واقع نمی‌شوند. انسان، هر قدر هم در اشیای خارجی دقیق شود، باز هم نمی‌تواند تمام جهات و خصوصیات آنها را درک کند. بنا بر این در اطلاق الفاظ آنها نیز، هیچگاه تمام خصوصیات آنها را لحاظ نمی‌کند.

ظاهراً میرزا جواد آقای تهرانی رحمته نیز نظریه استاد خود را پذیرفته و بر همین اساس، تمام ادله وجود ذهنی را رد می‌کند. ایشان در مورد کلی می‌نویسد:

ممکن است واقع «کلی»، همان جزئی باشد باغمض عین از خصوصیات.^(۱۲)

۷. اقسام وجود

هر چند از نظر فیلسوفان، مفهوم وجود مفهوم عامی است و بالاتر از آن، مفهومی وجود ندارد؛ ولی برای آن، اقسامی ذکر شده است که حتی مفهوم عام وجود، شامل آن اقسام نیز نمی‌شود. بلکه دو مفهوم متباین از یکدیگر دارند و اطلاق وجود به آنها به اشتراک لفظی و یا به صورت مجازی است. یکی از این اقسام، وجود رابط و رابطی است. صدرالدین شیرازی قائل است که بین این دو وجود، اشتراک لفظی است. وی در کتاب اسفار، بعد از توضیحی درباره این دو نحوه وجود می‌نویسد:

على أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ الْإِتِّفَاقَ بَيْنَهُمَا فِي مَجْرَدِ اللَّفْظِ.^(۱۳)

استاد جوادی آملی در شرح این قسمت می‌نویسد:

وجود رابطی، دارای دو اطلاق است؛ اول از آن دو، وجود رابط است که مقابل وجود فی نفسه می‌باشد... از آن، به عنوان معنای حرفی یاد می‌شود...^(۱۴)

دومین معنا از وجود رابطی، وجود ناعتی است که بر خلاف معنای اول، وجود فی غیره نیست؛ بلکه وجود فی نفسه لیکن لغیره است.^(۱۵)

۱- این مطلب که معنا در حقیقت، همان حقایق و اعیان خارجی‌اند و در نفس انسانی برای حقایق خارجی مفهوم وجودی نیست، امری است که از روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به روشنی قابل استفاده است. این مطلب در جای خود باید به تفصیل مورد بحث قرار گیرد.

۲- میزان المطالب / ۲۵۲.

۳- اسفار / ۱ / ۷۹.

۴- ریح مخنوم بخش اول / ۵۲۱/۱.

۵- همان / ۵۲۴.

وجود نفسی نیز - که در مقابل آن دو قرار می‌گیرد - به دو قسم تقسیم می‌شود. استاد جوادی آملی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

وجود نفسی، از آن جهت که در مقابل وجود رابطی است، به تبع تقسیم وجود رابطی، به دو قسم تقسیم می‌شود. چون تعبیر وجود رابطی، مشترک لفظی بین آن دو قسم است، تعبیر وجود نفسی نیز، مشترک لفظی برای دو قسم مقابل آن خواهد بود.

معنای اول از وجود نفسی، آن است که در برابر وجود رابطی به معنای اول قرار دارد و شامل وجود فی نفسه‌ای که لذاته است؛ نظیر واجب تعالی و وجود فی نفسه و لغیره‌ای که برای نفس خود نبوده، بلکه از برای غیر است؛ نظیر اعراض و صور، می‌گردد.

معنای دوم از وجود نفسی در برابر وجود رابطی، به معنای دوم است که شامل وجودات نعتی، یعنی وجوداتی که فی نفسه لغیره هستند، نمی‌شود؛ بلکه تنها وجوداتی را که فی نفسه لغیره هستند، در بر می‌گیرد.^{۱۱}

بنا بر این، وجود یا وجود محمولی و مستقل و فی نفسه است و این، دو گونه است. یا فی نفسه و لنفسه است؛ مانند وجودی که بنا بر دیدگاه مشائیان به خداوند متعال و جواهر، حمل می‌شود. یا وجود فی نفسه و لغیره است؛ مانند وجود اعراض محمول بر جواهر. از این قسم، به وجود ناعتی و رابطی هم تعبیر می‌شود. به عنوان مثال، در «زید قائم است» قیام وجودی فی نفسه دارد؛ اما لغیره است.

سوم وجودی است که فی غیره و لغیره است. از این وجود، به وجود رابط هم تعبیر می‌شود و آن، در مقابل وجود محمولی است؛ مانند وجود ربط (است)، در جمله «زید قائم است» در این جمله، سه وجود جمع شده است:

اول؛ وجود زید که در صورت محمول واقع شدن، گفته می‌شود: «زید موجود است».

دوم؛ وجود قیام که آن را می‌توان دو گونه در نظر گرفت: **اول** «قیام موجود است»

مثل «سفیدی موجود است». دوم حمل قیام برای زید، یعنی قیام موجود را حمل بر زید کرده و وجود محمولی مرکب درست کنیم.

سوم: وجود رابط در حمل وجود قیام به زید که در فارسی با کلمه «است»، به آن اشاره می‌شود «است» از خود، هیچ وجودی برای خود ندارد و وجود آن، در حقیقت از آن غیر و برای غیر است. از این وجود، به معنای حرفی هم تعبیر می‌شود. استاد مطهری درباره این تقسیم می‌نویسد:

وجود، بر دو قسم است: وجود محمولی، وجود رابط، وجود محمولی، وجودی است که خودش استقلال دارد... چیزی است که او را به موضوع نسبت می‌دهیم؛ یعنی قابل حمل شدن است، مانند اینکه می‌گوییم: «انسان موجود است»...

ولی ما یک نوع وجود دیگر داریم که وجود محمول قرار نمی‌گیرد؛ بلکه رابط میان موضوع و محمول است. مثل آنجا که می‌گوییم: «زید قائم است» در «زید قائم است» وجود را بر زید حمل نکرده‌ایم؛ بلکه قیام را حمل کرده‌ایم بر زید. محمول ما در اینجا قیام است. پس «است»... رابط میان زید و قیام است.

در برخی موارد، هم وجود محمولی داریم هم وجود رابط؛ مثلاً اگر گفتیم: «جسم سفید است»، در اینجا سفیدی خودش وجود محمولی دارد؛ یعنی سفیدی از خودش وجودی مستقل دارد... و در عین حال، اینجا یک وجود رابط هم داریم....

پس وقتی می‌گوییم: «جسم ابیض است»، یک وجود جسم داریم، یک وجود بیاض داریم و یک وجود رابط میان جسم و بیاض داریم.^{۱۱}

بنا بر این، روشن شد وجود فی نفسه - اعم از این که «لنفسه» باشد یا «لغیره» - با وجود «فی غیره لغیره»، دو سنخ وجود متباین از هم هستند که هیچ جامع مشترکی بین آنها وجود ندارد تا بتوان اشتراک میان آنها را اشتراک معنوی شمرد. استاد جوادی آملی می‌نویسد:

وجود رابط، در حکم ادوات و حروف بوده و هرگز به صورت مستقل و به حسب ذات خود، مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد و در مقابل وجود رابط - که وجود فی غیره است -، وجود فی نفسه قرار دارد.

وجود فی نفسه به لحاظ ذات خود، دارای حقیقت بوده و از تحقق برخوردار است و به دو قسم: لنفسه و لغیره، تقسیم می‌گردد.^{۱۲}

۱- مجموعه آثار ۲۹۹/۹ - ۴۰۰.

۲- ریحی مختوم ۲۸۹/۱ بخش ۴.

ایشان تصریح می‌کند که بر اساس تصریح صاحب اسفار، بین وجود رابط و وجود مستقل، یعنی وجود فی غیره و وجود فی نفسه، با دو قسمش اشتراک لفظی است.^{۱۰} این در حالی است که صاحب اسفار با توجه به فقر امکانی که برای ممکنات قائل است، وجود همه ممکنات را وجود رابط می‌شناسد. او می‌نویسد:

إِنَّ الْمُمْكِنَ لَا يُمْكِنُ تَحْلِيلَ وَجُودِهِ إِلَى وَجُودِ وَنَسْبَةِ إِلَى الْبَارِي، بَلْ هُوَ مُنْتَسِبٌ بِنَفْسِهِ لَا بِنَسْبَةِ زَائِدَةٍ مُرْتَبِطَةٌ بِذَاتِهِ لَا بِرَبِّطٍ زَائِدٍ فَيَكُونُ وَجُودُ الْمُمْكِنِ... رَابِطاً عِنْدَنَا.^{۱۱}

استاد جوادی آملی در شرح این عبارت می‌نویسد:

در حکمت متعالیه، با توجه به امکان فقری وجودات خاصه همه موجودات، چون در قیاس با مبدأ تعالی قرار می‌گیرند، فاقد نفسیت بوده و ربط محض به او می‌باشند و بر این اساس، تقسیم سه‌گانه تنها در صورتی صحیح است که موجودات امکانی با صرف نظر از واقعیت فقیرانه و حیثیت فی غیره - که در قیاس با واجب دارند-، با یکدیگر سنجیده شوند؛ زیرا در این هنگام، برخی از آنها «فی نفسه لِنفسه» و بعضی دیگر «فی نفسه لغيره» و بعضی «فی غیره» می‌باشند.^{۱۲}

پس تقسیم سه‌گانه وجود، در صورتی صحیح است که قائل به امکان فقری نباشیم. اما اگر به امکان فقری معتقد شویم، در این صورت، وجود دو قسم بیشتر نیست؛ وجود فی نفسه و وجود فی غیره. البته وجود فی غیره در اینجا یا وجود فی غیره در تقسیم قبلی فرق دارد. چون ربط در آنجا رابط بین موضوع و محمول بود و در این جا ربط به خداست. از این ربط، به ربط اشراقی تعبیر می‌شود.^{۱۳}

در این‌که این قسم از وجود رابط، یعنی وجود فی غیره یا وجود فی نفسه، وحدت مفهومی دارند یا نه، بحثی دیده نمی‌شود؛ اما با توجه به بحث اشتراک معنوی بین وجود واجب و ممکن - که در حکمت متعالیه مطرح شده است -، می‌توان به این نتیجه رسید که نظر صاحب اسفار در این مورد، بر خلاف وجود رابط محمولی است.

۱- همان/ ۲۸۷.

۲- اسفار/ ۱/ ۳۲۰.

۳- ریح مختوم ۱/ ۳۹۴، بخش ۴.

۴- ر.ک. همان/ ۳۹۵.

علی رغم تصریح ایشان، بر اشتراک لفظی بین وجود رابط مقولی با وجود فی نفسه، استاد جوادی آملی، بر این عقیده است که مراد ایشان از اشتراک لفظی، تباین مفهومی میان آن دو نیست؛ بلکه مراد اختلاف بسیار و شدید میان آن دو است. ایشان می‌نویسد:

اشتراک لفظی، دو معنای وجود رابطی و مقولی با مبادی حکمت متعالیه، یعنی وحدت مفهوم وجود و تشکیک حقیقت آن، ناسازگار است و در توجیه آنچه در این فصل آمده است، گفته شد که قول به تباین و اشتراک لفظی برای نشان دادن شدت بُعد بین این دو نوع از وجود است.^{۱۱}

اما سید جلال الدین آشتیانی (رحمته الله علیه) در مقدمه الشواهد الربوبیه در عین اشتراک معنوی، قائل به اشتراک لفظی و مجاز عرفانی می‌شود:

وجود به اعتبار مفهوم کلی، مشترک معنوی است و به اعتبار صدق بر حقیقت وجود حق تعالی و ظل و سایه وجود ممکنات در عین اشتراک معنوی، مشترک لفظی است و اطلاق وجود بر ممکن، مجاز است؛ ولی مجاز عرفانی نه مجاز لغوی.^{۱۲}

ظاهراً نظر مرحوم آشتیانی هم خارج از نظریه حکمت متعالیه نیست و در حقیقت، توضیح آن است. بنا بر این به نظر نمی‌رسد مبنایی که استاد جوادی آملی برای حکمت متعالیه ذکر می‌کند نظر نهایی باشد.

این موضوع، با توجه به تقسیم مراتب وجود در نظر صاحب اسفار، باز هم قابل بحث و بررسی است ایشان می‌گوید:

الأشیاء فی الموجودیة ثلاث مراتب:

أولها: الموجود الّذی لا یتعلّق وجوده بغيره والوجود الّذی لا یتقید بقید والمسمی عند العرفاء بالهویة الغیبیة و غیب الهویة والغیب المطلق والذات الأحدیة، وهو ذات الحق تعالی باعتبار اللاتعیّن والتنزیه الصرف یرجع إلی هذه المرتبة و هو الّذی لا اسم له ولا رسم ولا نعت ولا یتعلّق به معرفة وإدراک، إذ کل ماله اسم و رسم و نعت و تعلّق به معرفة وإدراک و خیر کان مفهوماً من المفهومات الموجودة فی العقل والوهم، وهو لیس كذلك، فهو الغیب المجهول المطلق.....

۱- ریح مختوم ۵۳۱/۱، بخش اول.

۲- الشواهد الربوبیه/۷۷.

المرتبة الثانية: الموجود المتعلق بغيره، وهو الموجود المقيّد من العقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصّة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومّه على سبيل الكليّة... وهذا الوجود المنبسط لا ينضبط في وصف خاص ونعت معيّن من القدم والحدوث والتقدّم والتأخّر والكمال والنقص؛ بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّنًا بجميع التعيّنات الوجوديّة والتحصيلات الخارجيّة؛ بل الحقائق الخارجيّة يتبعث من مراتبه وأحدها تعيّناته وتطوّراته... واعلم أنّ هذا الوجود غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العامّ البديهي والمتصوّر الذهني الذي هو من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتباريّة...!^(١)

اشياء در موجوديت سه مرتبه اند؛

مرتبه اول: موجودی است که وجودش به دیگری تعلق پیدا نمی‌کند و به هیچ قیدی مقید نمی‌شود و نزد عارفان به «هویت غیبی» و «غیب الهویّ» و «غیب مطلق» نامیده می‌شود. و ذات احدیت - که ذات حق تعالی است - به اعتبار عدم تعین و تنزیه صرف، به این مرتبه باز می‌گردد. و آن را اسمی و رسمی و نعتی نیست و هیچ معرفتی و ادراکی، بدان تعلق پیدا نمی‌کند؛ زیرا هر آنچه اسم و رسم و نعت دارد و معرفت و ادراک و خبری، بدان تعلق گیرد، مفهومی از مفهومات عقلی یا و همی خواهد بود و ذات حق تعالی چنین نیست. پس او غیب مجهول مطلق است.....

مرتبه دوم: موجود متعلقی به غیر است که عبارت است از: موجود مقید اعم از عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات اعم از انسان، حیوان، گیاه، جماد و دیگر موجودات خاص.

مرتبه سوم: وجود منبسط مطلق است که عمومیتش به صورت کلی نیست... و این وجود، وصف و نعتی خاص ندارد، قدیم، حادث تقدّم، تأخّر، کمال و نقص، وصف آن نمی‌شود؛ بلکه با توجه به ذاتش و بدون انضمام چیز دیگر به همه تعینات وجودی و تحصّلات خارجی، متعین می‌شود؛ بلکه همه حقایق خارجی از مراتب و نحوه‌های تعین و تطوّر آن هستند.....

و بدان این وجود، غیر از وجود انتزاعی اثباتی عام بديهی متصور ذهنی است که از معقولات ثانی و مفهومات اعتباری است....

روشن است اطلاق وجود به مرتبه اول - که هیچ اسمی و رسمی ندارد و به هیچ وجه قابل ادراک و معرفت عقلی نیست -، هیچ گاه به اشتراک معنوی نخواهد بود. ایشان در ادامه می نویسد:

اعلم أنّ لفظ الوجود يطلق بالاشترک علی معان:

الأول: ذات الشيء و حقیقته، وهو الذی یطرد العدم وینافیهِ؛ و الوجود بهذا المعنی یطلق علی الواجب تعالی.

الثانی: المعنی المصدری الانتزاعی المعبر فی لغة الفارسی به «هستی» و «بودن»، والوجود بهذا المعنی لا یطلقه أحد من العقلاء علی ذات أصلاً فضلاً عن أن یطلق علی ذاته تعالی الذی هو مبدء الذوات... فإن هذا المعنی من الوجود، لا وجود له فی الخارج مع تقييده بالخارج. والثالث: معنی الوجدان...

وقولنا: «وجود» هو للتفهيم لا أنّ ذلك اسم حقیقی له بل اسمه عين صفته و صفته عين ذاته و کماله نفس و جوده الذاتی الثابت له من نفسه لامن ما سواه! ^(۱)

بدان لفظ وجود به اشتراک، بر چند معنا اطلاق می شود:

اول: ذات شیء و حقیقت آن. وجود به این معنا، طارد عدم و منافی آن است. این وجود بر خدای تعالی هم اطلاق می شود.

دوم: معنای مصدری انتزاعی که در لغت فارسی از آن، به «هستی» و «بودن» تعبیر می شود. وجود به این معنا را احدی از عقلا بر هیچ ذاتی اطلاق نمی کند تا چه رسد به ذات خدای تعالی که مبدء ذوات است...؛ زیرا وجود به این معنا در خارج باقید خارجیت وجود ندارد. و سوم: به معنای وجدان است.

و تعبیر ما از خدای تعالی به وجود، برای تفهیم است نه اینکه آن اسم حقیقی خدا باشد؛ زیرا اسم خدا عین صفت اوست و صفت او عین ذات اوست و کمال او نفس وجود ذاتی اوست که به خودی خود، ثابت است نه از چیزی غیر از خودش.

در این تعبیر هم دیده می‌شود که ایشان، لفظ وجود را به ظاهر در سه معنای متفاوت، به اشتراک لفظی پذیرفته است. به نظر می‌رسد ایشان در این موارد، به هیچ وجه، نظر به مفهوم وجود عام انتزاعی ندارد؛ بلکه ناظر به بحث از حقیقت وجود است. اما تعبیر ایشان صریح است که اطلاق وجود به این معانی، به اشتراک لفظی است نه معنوی.

برای وجود، تقسیمات دیگری نیز ذکر شده است؛ مانند وجود ذهنی و وجود عینی، وجود لفظی و وجود کتبی، اما از آنجا که در بحث ما تأثیری ندارد، از طرح آنها صرف نظر می‌شود. پس نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود، این است که اصل این بحث مفهوم وجود، یک مفهوم عامی است که قابلیت انطباق بر همه اقسام وجود دارد. جای بحث و گفتگو دارد و چنین مفهوم عام بدیهی نداریم.

۸. آثار و لوازم قول به اشتراک لفظی یا معنوی وجود

۸/۱. آثار و لوازم قول به اشتراک لفظی

قائلان به اشتراک معنوی وجود، بر این باورند که قول به اشتراک لفظی وجود، آثار و لوازمی را به دنبال دارد که با وجود آنها نمی‌توان ملتزم به اشتراک لفظی شد.

۸/۱/۱. آخوند خراسانی^(۱)، در رد نظریه مرحوم صاحب فصول در قول به اشتراک لفظی یا مجاز در صفات الهی می‌گوید:

فلا وجه لما التزم به فی الفصول من نقل الصفات الجارية علیه تعالی عما هی علیها من المعنی كما لا یخفی. کیف: ولو كانت بغير معانیها العامة جاریة علیه تعالی كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنی، فإن غیر تلك المفاهیم العامة الجارية علی غیره تعالی غیر مفهوم ولا معلوم إلا بما یقابلها. ففی مثل ما إذا قلنا: «إنه تعالی عالم» إما أن یعنی ینکشف لیدیه الشیء فهو ذاك المعنی العام أو أنه مصداق لما یقابل ذاك المعنی فتعالی عن ذلك علواً كبيراً وإما أن لا یعنی شیئاً فتكون كما قلنا من كونها صرف اللقلقة وكونها بلا معنی كما لا یخفی؛^(۲)

بر کسی پوشیده نیست که آنچه صاحب فصول بدان ملتزم شده، وجهی ندارد. او معتقد است که صفاتی که به خدای تعالی حمل می‌شوند، از معنایی که دارند، نقل شده‌اند. اگر صفات خدای تعالی با

همان معانی عامی که دارند، بر خدای تعالی جاری نشوند، جز لقلقه زبان و الفاظی بی معنا نخواهند بود. زیرا صفات بدون مفاهیم عامی - که بر غیر خدای تعالی جاری اند -، با آنچه در مقابلشان است، معلوم و مفهوم اند. مثلاً در «خدا عالم است» یا مقصود از آن، کسی است که چیزی برای او مکشوف است؛ در این صورت، خارج از معنای عام چیز جدیدی نیست یا مقصود از آن، امری است که مصداق مقابل معنای عام علم است که خداوند، از آن، متعالی و منزّه است و یا هیچ چیزی از آن مقصود نیست. در این صورت، صرف لقلقه زبان و لفظ بدون معنا خواهد شد.

استاد ملکی میانجی (ع) در جواب از این اشکال می نویسد:

إِنَّ أَهْلَ الْفَلْسَفَةِ لَا يَعْرِفُونَ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَةِ سُبْحَانِهِ إِلَّا الْمَعْرِفَةَ بِالرَّجْحِ وَقَالُوا: إِنَّ الْمَفَاهِيمَ الْعَامَّةَ الْمَعْقُولَةَ الْمَتَّصِرَةَ لِلْأَلْفَاظِ وَجِهَ لَهَا تَعَالَى وَلِكَمَالَاتِهِ فَيَسْبَحُونَهُ وَيَمَجِّدُونَهُ بَوَسَايَةِ تِلْكَ الْمَفَاهِيمِ الْعَامَّةِ الْمَعْقُولَةِ، فَلَوْ انْسَدَّ بَابُ إِيقَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ عِنْدَهُمْ بَابُ الْمَعْرِفَةِ وَبَابُ الْأَذْكَارِ وَالْأَوْرَادِ وَالْحَالِ أَنَّهُ تَعَالَى عَرَفَ إِلَى عِبَادِهِ نَفْسَهُ بِحَقِيقَةِ التَّعْرِيفِ وَهُوَ فَعَلَهُ تَعَالَى وَلَا كَيْفَ لِفَعْلِهِ وَإِيقَاعِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ عَلَيْهِ تَعَالَى إِنَّمَا هُوَ يَعِدُ تَعْرِيفَهُ تَعَالَى نَفْسَهُ إِلَى عِبَادِهِ...! (۱)

فیلسوفان، راهی برای معرفت خدای متعال جز معرفت به وجه نمی شناسند و معتقدند مفاهیم عام تصویری عقلی برای الفاظ وجه خدای تعالی و کمالات اوست. پس او را به واسطه همین مفاهیم عام معقول، تسبیح و تمجید می کنند. پس در نظر آنان اگر باب اطلاق اسما [با همین مفاهیم] بر خداوند متعال بسته شود، باب معرفت و باب ادکار و اوراد نیز بسته خواهد شد. در حالی که معلوم است که خداوند، نفس خویش را به بندگانش به معرفت حقیقی، تعریف کرده است و تعریف فعل اوست و فعل او را طور و کیفیتی قابل تصور نیست و اطلاق اسما و صفات بر خدای تعالی بعد از آنکه خدای متعال، نفس خویش را به بندگان تعریف کرد، صورت می گیرد...

نکته مهمی در این جواب وجود دارد که قابل تأمل است و آن این که پیش‌تر، بیان شد تمام مفاهیمی که درباره امور واقعی به کار می‌روند، یا مستقیماً از خارج گرفته می‌شوند یا به واسطه، به اتفاق همه صاحب نظران، این مفاهیم برای کسی که با خارج و واقع ارتباطی ندارد، بی‌معناست.

اگرچه میرزا جواد تهرانی رحمته‌الله و دیگر شاگردان میرزای اصفهانی رحمته‌الله همچون خود ایشان، بر این باورند که الفاظ، بدون هیچ گونه واسطه مفهومی و ذهنی، نشانه واقعیت عینی خارجی می‌شود. صرف نظر از این موضوع، اگر بپذیریم که مفاهیم در نهایت باید با خارج مرتبط باشند، این سؤال پیش می‌آید که اگر خدا وجود او را - که عین ذات اوست - از طریق این مفهوم بشناسیم، پس خود مفهوم وجود را از چه طریقی به دست آورده‌ایم؟ و اگر آن را در ارتباط با خارج به دست آورده‌ایم، پس پیش از مفهوم باید با آن خارج، ارتباط معرفتی و ادراکی برقرار کرده باشیم.

ممکن است گفته شود: این مفاهیم با این که از موجودات خارجی اخذ شده‌اند، اما انسان به علم حضوری، فقط وجود خودش - و نه همه موجودات - را می‌شناسد و بعد از آن، مفهومی در ذهن خویش انتزاع می‌کند و سپس آن را به تمام موجودات، از جمله خداوند متعال، منطبق می‌کند؛ چون وجود آنها را همانند وجود خودش می‌شمارد. اما بحث اینجاست که او از کجا می‌داند که سایر موجودات، از جمله خداوند متعال نیز، وجودی همانند وجود خودش دارند؟ در مباحث بعدی درباره این سؤال، بحث خواهیم کرد.

میرزا جواد آقای تهرانی رحمته‌الله درباره معرفتی که ملکی میانجی رحمته‌الله طرح کرده، می‌نویسد:

آیا هنگام قرائت قرآن مجید، با توجه و تدبیر در آیات آن و یا پس از تکبیرات و تسبیحات و تحمیدات و استغفار و توبه و انابه در نماز و یا غیر نماز، تاکنون برای شما گرچه یک دقیقه و یا کمتر از آن نشده است که به تمام کنه ذات و هویتتان، ناگهان به تشبث و تعلق حقیقی متشبث و متعلق به یک ذات مقدس شده باشید؟ آیا در آن حال به که تضرع و التجا می‌نمودید؟ و برای که به کنه ذات خودتان و به شرشر وجودتان خاضع و خاشع بودید؟

آیا در آن حال، شیئی می‌یافتید که شما به او تضرع و التجا نموده و برای او خاضع و خاشع بودید یا نه؟ خواهید گفت: آری؛ شیء می‌یافتیم و لکن نه مانند سایر اشیا و مانند یافتن آنها.

آیا شیء و ذات حی می یافتید یا میت؟ خواهید گفت: ذات و شیء حی می یافتیم که بدو ملتجی می شدیم نه میت. ولی ذات حی بدون شبیه، و حیات بدون کیف.

آیا آن ذات را قادر می یافتید یا عاجز؟ خواهید گفت: عاجز نه، قادر، ولی بدون مثل، و قدرت بدون کیف...

آیا راستی در آن حالت، نسبت به آن ذات مقدس و کمالات او به کلی بی شک و ریب نبودید؟

آری آن حالت، هنگام اقبال حق متعال بود. آن حالت، هنگام جذبۀ عزیز قدوس بود. آن حالت، نمونه ای از لقا و وصل ذات مقدس بود... آن حالت، حالت شهود و وجدان ذات حق قدوس بود به ذات مقدسش. آن حالت، هنگام معرفی ذات مقدس حق بود به ذات مقدس خودش. آن حالت، نمونه ای از زیارت و رؤیت حق متعال بود به حقیقۀ الایمان.^{۱۱}

پس روشن است بحث از معرفت خدای متعال و صفات و کمالات او، معرفت به واسطه مفاهیم و صور عقلی عام نیست؛ بلکه سخن از معرفت شهودی و وجدانی حق متعال و کمالات اوست. پس بحث این است که معرفتی نسبت به خداوند متعال و کمالات او به صورت مستقیم و بدون واسطه وجود دارد که بدون آن اسما و صفات بی معنا و لقلقه زبان می شوند. مفهوم تنها، بدون شناخت واقع و حقیقت، چه معرفتی برای انسان نسبت به واقع ایجاد می کند؟ و اصلاً اگر ما راهی به واقع نداشته باشیم، از کجا می توانیم این مفاهیم عام ذهنی را وجه و عنوان و رمز اشاره و سمبل آن قرار دهیم؟

۸/۱/۲. سید جلال الدین آشتیانی درباره مسئله اشتراک معنوی وجود می نویسد:

این مسئله از امهات مسائل حکمی است. وضعاً و طبعاً مقدم بر مسائل دیگر وجود است. و به اعتبار شرافت نیز تقدّم بر مباحث وجود دارد. قول به اشتراک معنوی، به منزله قول به وحدت وجود و توحید خاص است. انکار اشتراک معنوی، مآلاً انکار توحید حقیقی است.... در جای خود بیان شده است که مفهوم و معنای واحد، از حقایق متباینه، انتزاع نمی شود.^{۱۲}

۱- میزان المطالب / ۸۳-۸۲.

۲- منتخبانی از آثار حکمای الهی، ایران / ۱ / ۱۲۵ باورقی.

ایشان معتقد است که حقیقت وجود خداوند متعال، یعنی وجود واقعی و عینی خداوند متعال، نه مفهوم آن، با وجود واقعی خلق، یکی است و از همان سنخ وجود اوست و در حقیقت، وجود اوست که در مرتبهٔ خلق، ظاهر شده است و خلق، وجودی غیر از وجود خداوند متعال ندارد. بر این اساس، مفهوم آن هم واحد خواهد بود و وحدت مفهوم، حاکی از وحدت حقیقت است و اگر مفهوم، متعدد باشد، حاکی از تعدد حقیقت خواهد بود. تعدد در حقیقت نیز، مساوی با نفی توحید و قائل شدن به وجودی در قبال وجود خداوند متعال است و این یعنی انکار توحید. اما ایشان غافل از آن است که قائلان به اشتراک لفظی وجود هم، به جهت تحفظ بر توحید و تبیین خلق با خالق، از قول به اشتراک معنوی دوری کرده‌اند. پیش از این نیز گذشت که حتی از نظر ملاصدرا اشتراک بین وجود رابط با وجود مستقل، لفظی است؛ اما آیا چنین اعتقادی، توحید و یگانگی ذات خداوند متعال را دچار مشکل می‌کند؟

۸/۱/۳. علامه مجلسی می‌گوید:

صفات المخلوقات مشوبة بأنواع النقص والعجز، والله تعالى متصف بها معرّی عن جهات النقص والعجز...، ولما كان علمه سبحانه غير متصور لنا بالكنه ورأينا الجهل فينا نقصاً فنفيناه عنه فكأننا لم نصور من علمه تعالى إلاّ عدم الجهل، فإنباتنا العلم له تعالى إنما يرجع إلى نفي الجهل لأننا لم نصور علمه تعالى إلا بهذا الوجه. وإذا وفيت في ذلك حقّ النظر وجدته ناقياً لما يدعيه القائلون بالاشتراك اللفظي في الوجود وسائر الصفات، لا مثبتاً له. وقد عرفت أنّ الأخبار الدالة على نفي التعطيل ينفي هذا القول.^{۱۱}

صفات مخلوقات، با انواع نقص و عجز، در هم آمیخته است و خدای تعالی متصف به آن صفات است بدون جهات نقص و عجز... و چون ما نمی‌توانیم کنه علم الهی را تصور کنیم و جهل را در خود نقص می‌یابیم؛ لذا آن را از خدای تعالی نفی می‌کنیم و گویا از علم الهی، فقط عدم جهل را تصور می‌کنیم. پس هرگاه اثبات علم برای خدا می‌کنیم، به نفی جهل بر می‌گردد؛ زیرا ما علم خدای تعالی را به این صورت، تصور می‌کنیم. و اگر خوب نظر کنی، می‌یابی که این مطلب، ادعای کسانی را که قائل به اشتراک لفظی در وجود و دیگر صفات هستند، نفی می‌کند نه اینکه آن را اثبات کند. و فهمیدی که روایاتی که تعطیل را نفی می‌کنند، این قول را نفی می‌نمایند.

سید علی خان مدنی (ع) هم می‌گوید:

إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَمَّا رَأَوْا أَنَّ مَفْهُومَاتِ الصِّفَاتِ مُتَغَايِرَةٌ، ظَنُّوا أَنَّ تَغَايِرَهَا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَالْمَفْهُومِ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْحَيْثِيَّاتِ الوجودِيَّةِ، فَذَهَبُوا إِلَى نَفْيِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ عَنْ ذَاتِهِ، وَجَعَلُوا الذَّاتَ الْأَحَدِيَّةَ خَالِيَةً عَنْ هَذِهِ النُّعُوتِ الْكَمَالِيَّةِ؛ لَكِنْ جَعَلُوهَا نَائِبَةً مَنْابَ تِلْكَ الصِّفَاتِ فِي تَرْتِبِ الْأَثَارِ فَيَلْزِمُ عَلَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ أَنْ تَكُونَ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ كُلُّهَا مَجَازَاتٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى وَ أَنْ لَا تَكُونَ ذَاتَهُ مُصَدِّقًا لِشَيْءٍ مِنْ مَعَانِي الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، وَهَلْ هَذَا إِلَّا تَعْطِيلٌ مُحَضٌّ.^{۱۱}

بیشتر مردم، آنگاه که تغایر بین مفاهیم صفات را می‌بینند، گمان می‌کنند که تغایر مفهومی و معنوی آنها موجب اختلاف حیثیت‌های وجودی می‌شود. لذا علم و قدرت و دیگر صفات را از ذات خدای تعالی نفی کرده و در ذات احدی هیچ کمالی را نمی‌پذیرند و ذات را بدون هیچ صفتی در آثار مترتب بر صفات نایب مناب صفات قرار می‌دهند. لازمه قول آنها این است که اسما و صفات، به طور کلی در حق خدای تعالی مجاز بوده و ذات خدای تعالی مصداق هیچ یک از معانی اسما و صفات نباشد. و این جز تعطیل محض، چیز دیگری نیست.

این دو سخن هم، مانند آنچه در دو بحث قبلی ذکر شد، حول محور معرفت مفهومی و عنوانی از خدای تعالی می‌گردد. اما همان طور که پیش‌تر بیان شد، معرفت مفهومی، نه تنها معرفت خدا محسوب نمی‌شود؛ بلکه انحراف از حقیقت معرفت اوست. زیرا آن عناوین و مفاهیم، از موجودات مدرک به قوای حسی و یا با علم حضوری نفس انسانی به وجود خودش انتزاع گشته است. پس در حقیقت، قیاس خالق به مخلوق خواهد بود که نتیجه‌اش جز تحدید ذات خدای تعالی چیز دیگری نیست. بنا بر این، چاره‌ای نیست جز این که راه دیگری برای معرفت خدای واقعی عرضه شود. این امر - چنان که تذکر داده شد -، توسط میرزا جواد آقای تهرانی (ع) طرح و با استناد به آیات و روایات فراوان، اثبات شده است. البته پیش از ایشان، استاد بزرگوارشان میرزا مهدی اصفهانی (ع) به این بحث پرداخته و پیش از او نیز در آثار عالمان بزرگ شیعی، به صورت‌های مختلف، بیان شده است که در این مختصر نمی‌توان به تبیین تفصیلی آن پرداخت.

۱- ریاض السالکین ۱/ ۳۵۹ و نیز، رک بدایع الحکم ۱/ ۲۹، مجموعه آثار استاد مطهری ۹/ ۱۴۵ شرح منظومه ۲/ ۸۳.

ما به طور تفصیل، اشتراک معنوی وجود و سایر مفاهیم را ثابت کردیم؛ چون قول به اشتراک لفظی، مستلزم نفی سنخیت بوده و منجر به نفی علیت و معلولیت گردیده و ملازم با صحت اجتماع نقیضین و عدم استحاله ارتفاع نقیضین است.^{۱۱}

این مطلب را استاد مصباح یزدی، به این صورت، تقریر می‌کند:

اگر معنای وجود در مورد خدای متعال، غیر از معنای آن در مورد ممکنات می‌بود، لازمه اش این بود که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد؛ زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند، مثلاً هر چیزی یا «انسان» است و یا «لانیسان» و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر وجود، به همین معنای مقابل عدم، به خدا نسبت داده نشود، باید نقیض آن (عدم) به آفریدگار نسبت داده شود، و وجودی که به او نسبت داده می‌شود، در واقع از مصادیق عدم باشد!^{۱۲}

روشن است نقیض هر چیزی، رفع همان است. نقیض وجود مخلوق، رفع وجود آن است نه اثبات وجود دیگر. یعنی نباید از رفع چیزی، مفهوم اثباتی نسبت به امور دیگر برداشت شود. بر این اساس گفته می‌شود: وجودی که به خدای تعالی نسبت داده می‌شود، وجودی نیست که معقول شده باشد تا در مقابل بتوانیم برای آن، نقیض تصویر کنیم؛ بلکه وجود او عین ذات اوست و ذات او هم نقیض بردار نیست. اما وجودی که به خلق، نسبت داده می‌شود، چون در حد لحاظ عقلی و ذهنی قرار می‌گیرد، پس عقل همان طور که وجود آن را کشف می‌کند، نقیض آن را نیز کشف می‌کند. به همین جهت، حکم به استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌کند.

اما این که قول به اشتراک لفظی موجب نفی سنخیت بین خدا و خلق می‌شود، این سخن، چیزی نیست که بتوان به واسطه آن، قائلان به اشتراک لفظی را تخطئه کرد؛ زیرا حتی در میان قائلان به اشتراک معنوی هم، کسانی هستند که علی رغم قول به اشتراک معنوی، هیچ گونه سنخیتی در مصادیق قائل نیستند. اما از آنجا که انتزاع مفهوم واحد از دو شیء متباین از تمام جهات، امری بر خلاف درک و فهم بدیهی است؛ لذا آنان مجبور شده‌اند مفاهیم اثباتی را به سلبی

۱- هستی از نظر فلسفه و عرفان ۴۵/ نیزک، شرح منظومه ۸۳/۱.

۲- آموزش فلسفه ۱/ ۲۸۷.

تبدیل کنند. این امر، در کلام میرزا جواد آقا تهرانی رحمته الله علیه، به روشنی بیان شده است. ایشان می نویسد:

مهم ترین دلیل بر وحدت وجود، همان است که... بعد از اختیار اشتراک معنوی در مفهوم وجود، می گویند: چون ممکن نیست از حقایق متخالفه بماهی متخالفه (بدون جهت وحدتی بین آنها که آن جهت واحد در حقیقت، محکمی عنه و منتزَع منه مفهوم واحد گردد)، مفهوم واحد انتزاع نمود. پس منتزَع منه - که مصداق وجود است -، باید حقیقت واحد بوده باشد و تنها تکثر حقیقی - که در ذات آن است -، تکثر تشکیکی و مراتبی است که منافی و مصادم با وحدت حقیقت نمی باشد.

مؤلف می گوید: راستی فقر علمی و محدودیت مدارک از درک حقایق، چه مطالبی را به نام علم و حکمت برای ما جلوه داده و موجب شده که به چه اموری دل خوش نموده و خود را کاشف حقایق عالم بدانیم. بشر در حالی که حقیقتی را که درباره آن می خواهد حکم به وحدت کند، هرگز ادراک ننموده و مدارک او قاصر و ناتوان از ادراک آن حقیقت است، از داشتن یک مفهوم انتزاعی پیش خود، به این فکر افتاده است که عقلاً چون نمی توانم مفهوم واحد را از منتزَع منه مختلف، انتزاع نموده باشم، پس لابد از حقیقت واحد، انتزاع نموده ام و منتزَع منه که درهای ادراکم به سوی او بسته است، از واجب تعالی گرفته تا ذره جامد مرده بی شعور، همه یک سنخ حقیقت و واقعیت، و مراتب حقیقت واحد هستند و از این راه هم دسته ای به وحدت موجود منتهی گشته و خدا را عین همه موجودات (گرچه بدون حصر و تجافی از مقام شامخ ذات) دانسته و به همین مقوله قائل شده اند که: سبحان الذی أظهر الأشیاء وهو عینها.

تو دیده نداری که بینی او را ورنه همه اوست دیده ای می باید

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

با اینکه روی همین حکم عقلی، که مفهوم واحد باید از جهت و امر واحد انتزاع شود، بر این دلیل یکم بر وحدت وجود، اشکال دور می باشد. زیرا حقاً علم به داشتن مفهوم واحد انتزاعی، خود متوقف

است بر علم به وحدت منتزَع منه، یعنی شخص منتزَع (آدمی) باید قبلاً عالم به وحدت منتزَع منه باشد تا بتواند از آن، مفهوم واحد، انتزاع کند.

پس در مقام استدلال بر وحدت حقیقت وجود به وحدت مفهوم وجود، که علم به وحدت حقیقت (یعنی علم به وحدت منتزَع منه) متوقف بر علم به وحدت مفهوم می‌شود، همانا دور است.

آری؛ حق در مطلب، همان است که از بیانات گذشته در مسئله قبل به دست آمد که:

منتزَع منه را ما قبلاً آگاهییم که آن تنها جهت خارج بودن اشیا از حدّ نفی و عدم است، و در واقع از همین جهت، مفهوم واحد وجود و موجود را انتزاع کرده و بر اشیا حمل و حکم می‌کنیم که موجودند.

و این مقدار آگاهی به اشیا و انتزاع این مفهوم واحد از آنها و حمل آن بر اشیا به دانستن وحدت سنخ و حقیقت اشیا و وحدت حقیقت خالق و مخلوق، هرگز بستگی ندارد و چنین وحدت مفهوم وجود که گفتیم، مستلزم وحدت حقیقت نمی‌باشد و توحید عرفانی را هرگز به بار نمی‌آورد.^(۱)

روشن است که برگرداندن مفهوم ثبوتی وجود به طرد عدم، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا چنان که گفتیم نقیض هر وجودی رفع آن است، اگر وجود خداوند متعال هیچ جهت اشتراکی با وجود خلق به هیچ وجه ندارد، پس طرد عدم مقابل آن هم غیر از طرد عدمی خواهد بود که مقابل وجود مخلوق است.

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

این راست است که از حقایق متخالفه بماه‌ی متخالفه و از حیث تخالف آنها مفهوم واحد نمی‌توان انتزاع نمود، عنوان و حاکی واحد معنون و محکمی عنه واحد می‌خواهد. پس موجود (به فرض اشتراک معنوی و وحدت مفهوم) که مثلاً بر ممکن و واجب اطلاق می‌شود، باید جهت وحدتی بین واجب و ممکن باشد که آن در واقع منتزَع منه و محکمی عنه مفهوم واحد موجود باشد. ولی آن جهت وحدت، تنها

همان جهت خارج بودن واجب و ممکن از حد تعطیل و نفی و عدم است نه وحدت در حقیقت و سنخ واقعیت.

ما همین که دانستیم واجب و ممکن از حد نفی و عدم خارج اند و دو امر واقعی می باشند؛ بدون این که هیچ گونه توجه به سنخیت و عدم سنخیت و وحدت حقیقت و عدم وحدت حقیقت آن دو داشته باشیم درباره آنها حکم به موجودیت می کنیم.

بلکه با فرض تغایر و تباین حقیقت واجب و ممکن و فرض عدم تشکیک و عدم سنخیت در حقیقت، آنها به وجدان و فطرت عقلی درک می کنیم که حکم موجودیت بر آنها صحیح است و بین فرض مغایرت و عدم سنخیت با حکم به موجودیت هیچ منافاتی نمی یابیم.

پس می گوئیم: آدمی به فطرت سلیم خود، از مجرد حکم به موجودیت دو شیء، وحدت حقیقت آن دورا استنباط و وجدان نمی نماید، و حکم به موجودیت دو شیء را مستلزم و دلیل وحدت حقیقت آن دو نمی یابد.^(۱)

۸ / ۱ / ۵ . ملاحادی سبزواری می گوید:

وَأَنَّ كَلِمَةَ الْجَلِيلِ وَخَصْمَنَا قَدْ قَالَ بِالْتَعَطِيلِ^(۲)

و در توضیح آن می گوید:

إِنَّ كَلِمَةَ الْمَوْجُودَاتِ الْآفَاقِيَّةِ وَالْأَنْفُسِيَّةِ آيَةُ الْجَلِيلِ - جَلْ جَلَالِهِ - وَعَلَامَتُهُ كَمَا قَالَ فِي كِتَابِهِ الْمَجِيدِ: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^(۳) وَعَلَامَةُ الشَّيْءِ لَا تَبَيَّنُهُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بَلْ يَكُونُ كَالْفِيءِ مِنْ الشَّيْءِ وَهَلْ يَكُونُ الظُّلْمَةُ آيَةُ النُّورِ وَالظَّلُّ آيَةُ الْحَرُورِ؟ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْوُجُودُ مَشْتَرِكًا بَيْنَ الْمَوْجُودَاتِ لَمَا كَانَتْ آيَاتُهُ تَعَالَى وَالْحَالُ أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ بِمَا هِيَ مَوْجُودَاتٌ آيَاتٌ لَهُ تَعَالَى...^(۴)

همانا همه موجودات آفاقی و انفسی، آیه و علامت خداوند متعال اند؛ چنان که در قرآن مجیدش می فرماید: «آیات خویش را در آفاق و در نفوس خودشان به آنها ارائه می کنیم تا برایشان روشن شود که او حق است» و علامت شیء، نمی شود از همه جهات با خود آن شیء در تباین باشد؛ بلکه مانند سایه شی باید باشد و نمی شود ظلمت،

۱- همان/ ۲۳۳.

۲- شرح منظومه ۲ / ۷۷.

۳- فصلت، ۵۳.

۴- شرح منظومه/ ۸۲، ۸۳.

علامت روشنایی و سایه، علامت حرارت باشد. در حالیکه موجودات، از آن جهت که موجودند آیه خدای تعالی هستند....

این مطلب، در حقیقت از فروعات مطلب سنخیت است که پیش از این، ذکر شد. اما به جهت این که در قرآن و روایات، تعبیر به آیه شده است، به نظر می‌رسد به عنوان خاص، مطرح شده است. استاد حسن زاده آملی هم، این مطلب را به سنخیت برگردانده، می‌نویسد:

ولمکان حکم السنخية بين العلة والمعلول كان كل واحد مما سواه تعالی آیه وعلامة له. و آیه الشیء تحاکی عنه من وجه ولا تباينه من جميع الوجوه ونسبتها إليه كظلل إلى ذیه، ولولا حکم السنخية لما یصح كون الموجودات الآفاقية والانتفسیة أعنی ماسواه آیات له! ^{۱۱}

و چون سنخیت بین علت و معلول هست، همه ماسوای خدای تعالی آیه و علامت او هستند و آیه شیء از جهتی حاکی از آن است و از تمام جهات، تباین با آن ندارد و نسبت آیه به آن، مانند نسبت سایه به صاحب سایه است و اگر سنخیت نباشد، نمی‌شود موجودات آفاقی و انفسی یعنی ماسوای خدای تعالی آیه او باشند.

استاد مطهری هم می‌نویسد:

چرا مخلوقات آیت حق هستند؟ زیرا نمایانگر کمال او هستند و اگر این حقایق، به دو معنا بود، دیگر یکی آیت و نشانه آن دیگری نبود. مخلوقات از جنبه صفات منفی، خود ملاک تنزیه هستند و از جنبه صفات وجودی خود آیت او هستند. ^{۱۲}

میرزا جواد آقا تهرانی رحمته الله در جواب این مطلب می‌نویسد:

آیه شیء، به معنای علامت و دلیل بر شیء است نه به معنای نمونه شیء؛ پس مستلزم هم سنخی آن با ذوالعلامة نیست؛ زیرا کراراً اشاره شد که از شیء به ضد و مابین آن اجمالاً می‌توان پی برد. ^{۱۳}

و نیز می‌نویسد:

لازمة آیتیت شیئی بر شیئی - که به معنای دلیل و علامت و نشانه بر

۱- همان/ ۸۲.

۲- مجموعه آثار/ ۹/ ۴۶.

۳- عارف و صوفی چه می‌گویند؟/ ۲۴۴.

شیء است نه به معنای نمونه شیء -، هرگز هم سنخی و مشابهت نیست.^{۱۱}

استاد مطهری در دلالت آیات و مخلوقات بر خدای تعالی می‌نویسد:

نکنه قابل توجه این است که قرآن کریم، آثار و مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند و توجهی که از این راه پیدا می‌شود، «تذکر» و یادآوری می‌نامد.

قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبّه و بیداری فطرت قرار دهد؛ یعنی قرآن، مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل، قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات، تنبّه و تذکر است نه استدلال و استنتاج.^{۱۲}

از نظر میرزا جواد آقا و دیگر معارفیان خراسان، دلالت مصنوع بر صانع، از باب برهان آن منطقی نیست و شناخت صانع، مقدم بر شناخت مصنوع است. و مصنوع، آیه و علامتی است که انسان را به یاد صانع انداخته و معرفت او را در انسان زنده می‌کند، البته چون معرفت، حاصل تعریف خداست، خودش را به انسان، پس زنده شدن معرفت در انسان و به یاد او افتادن هم موقعی برای انسان، حاصل خواهد شد که بنده خود را در طریق تعریف الهی قرار دهد. در این صورت است که خداوند متعال، طبق سنت خویش بر بنده خود تجلی کرده، معرفت خویش را در دل او زنده می‌سازد و اطاعت بنده و توجه او به خدایش هر قدر بیشتر و شدیدتر و مستمرتر باشد، تجلی الهی هم برای او روشن‌تر و واضح‌تر خواهد بود. پس صحیح است که مطالعه در آیات تذکر و یادآوری معروف فطری است؛ ولی فطرت، نه آن است که با عنوان کردن راه دل یا راه فطرت، به توضیح آن پرداخته و می‌گوید:

مقصود ما از عنوان بالافطرت عقل نیست؛ مقصود ما فطرت دل است فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است در انسان خداجویی و خداخواهی و خدا پرستی به صورت یک، غریزه نهاده شده است؛ همچنان که غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است.^{۱۳}

۱- همان/ ۲۲۴.

۲- مجموعه آثار ۶/ ۹۳۴.

۳- همان.

اما فطرت در آیات و روایات، عبارت است از معرفی خدای تعالی خودش را به انسان که در مواقف مختلف صورت گرفته و می‌گیرد. روشن‌ترین این مواقف، موقف عالم ذر است که خداوند متعال، ارواح انسان‌ها را همراه با بدن ذری در آن عالم مرکب ساخته و خود را به همه آنها معرفی کرده و حجت را بر همه آنها تمام نموده است. این انسان، به تعریف خداوند، حامل معرفت الهی شده است؛ ولی هنگامی که می‌خواهد قدم در این دنیا نهد، موقف آن معرفت و عهد و میثاقی که داده، به فراموشی سپرده و اصل آن معرفت، در کمون ذات او ثابت و استوار گشته است. خدای تعالی به لطف و احسان خود در این دنیا به صورت‌ها و راه‌های گوناگون انسان را طبق سنت خویش، بدان متذکر و متنبه کرده، معرفت خویش را دوباره در او زنده می‌کند. یکی از این راه‌ها مطالعه و دقت و تفکر و تدبر در آیات و مخلوقات الهی است. پس معرفت، فعل خداست و ربطی به انسان ندارد. کار انسان، فقط پذیرش تعریف الهی و تسلیم در مقابل آن و خضوع و خشوع و افتادگی در مقابل عظمت پروردگار متعال، و عدم انکار و استکبار و برتری جویی در قبال اوست. در این صورت است که عنوان «تذکر»، معنا پیدا کرده و معنای مذکر بودن پیامبران و آیات الهی برای انسان، روشن می‌شود.

انسان که خود بیگانه محض از خداست و هیچ راهی از خود، برای شناخت خدا ندارد جز این که خدا خودش را به او معرفی کند؛ چگونه می‌شود غریزه خداجویی - خدایی که هیچ گونه شناختی از او ندارد -، در او وجود داشته باشد؟! چگونه می‌شود انسان، هیچگونه شناختی از کسی یا چیزی نداشته باشد و در خود، هیچ احساس نیاز به او نداشته باشد و با وجود، این خواهان او بوده باشد؟! آیا خود این، حاکی از یک نوع شناخت سابق از خدای تعالی به تعریف خود او نیست؟!

ایشان در معنای «آیه» بودن مخلوقات الهی، با را از آنچه در اینجا نقل شد، فراتر گذاشته، می‌گوید:

قرآن، مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند. در این تعبیر، نکته‌ای هست و آن این‌که اگر کسی مخلوقات را آن چنان که هست، ادراک کند، خداوند را آن چنان در آنها ادراک می‌کند که در آینه اشیا را می‌بیند. یعنی: حقیقت آنها عین ظهور و تجلی ذات حق است. راغب در مفردات القرآن می‌گوید: ... «آیه» نشانه پیداست. و حقیقتش برای هر چیز نمایانی است که همراه چیز دیگر است که آن اندازه ظهور ندارد، و هرگاه ادراک کننده‌ای آن چیز نمایان را ادراک کند، دانسته می‌شود که خود به خود، آن چیز دیگر را نیز ادراک کرده است.

فرق است میان دلالتی که یک مصنوع معمولی بر صانع خود می‌کند... و میان دلالتی که مثلاً عکس و صورت بر صاحب عکس می‌نماید. در مورد اول، دلالت کننده سبب انتقال فکر از مصنوع به صانع می‌شود؛ یعنی نوعی تفکر و استدلال، ذهن را از موجودی به موجود دیگر، منتقل می‌نماید، ولی در مورد دوم، ذهن مستقیماً از دلیل به مدلول عبور می‌کند و احیاناً خود دلیل مفعولِ عنه واقع می‌شود. از این جهت، شبیه آینه است که صورت را نشان می‌دهد و هیچ گونه تفکر و استدلالی و ساطت ندارد....

البته از نظر عامه مردم، حتی اهل فکر و فلسفه معمولی، دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوع‌های معمولی بر صانع آنهاست؛ یعنی این دسته فقط در این حدود، ارتباط را ادراک می‌کنند. اما از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته‌اند و مخصوصاً مسائلی «وجود» را آن چنان که باید ادراک کرده‌اند، دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند نه چیزهایی که ظاهرکننده خداوندند. یعنی ظهور و نمایش و آینه بودن، عین ذات آنهاست.^{۱۱}

چنان که می‌بینیم بحث از مذکر بودن و یادآور بودن آیات و مخلوقات، فراتر رفته و آنها مظهر و مجلای حق متعال شمرده شده‌اند که هر کس در آنها چنان که هستند، بنگرد، خدا را در آنها ظاهر خواهد دید؛ بلکه آنها را عین ظهور و نمایش ذات خدا خواهد دید، سؤالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که کسی که مخلوقات را چنان که هست، ادراک کند، مگر نه این است که در چنین حالی نیز، آنها را مخلوق و مصنوع، درک می‌کند. منتهی مصنوع بودنشان را به وضوح و روشنی درک می‌کند. در این صورت، آیا می‌توان گفت: وضوح و روشنی درک مخلوق بودن، حقیقت درک مخلوق را عوض کرده و تبدیل به درک صانع و خالق می‌کند؟! این حرف، در صورتی معنا می‌دهد که بگوییم: خداوند متعال، در این حال، او را به خود متوجه ساخته و از آیات و مخلوقات، منقطع می‌کند. در این صورت نیز، شناخت مخلوق به شناخت خالق، تبدیل نشده است؛ بلکه شناخت خالق - که سابق بر شناخت مخلوق در انسان وجود دارد - به وسیله شناخت مخلوق ظهور و بروز پیدا کرده و انسان به آن متذکر شده است.

اگر ما قائلیم که میان خالق و مخلوق، هیچ گونه مشارکت و مشابهتی وجود ندارد و بینونت و جدایی آن دو بینونت صفتی است، و آنچه در مخلوق یافت شود، در خالق ممتنع شود و آنچه در مخلوق ممکن باشد در خالق محال باشد، و خالق تهی از خلق و خلق تهی از خالق است، و وجود خالق و مخلوق، دو وجود جدا از هم و مباین است... با این حرف‌ها دیگر نمی‌توان گفت: مخلوقات، عین ظهور و نمایش ذات خدایند، چون در مخلوق چیزی از خالق وجود ندارد و هیچ شباهت و مشارکتی میان آن دو نیست. پس حقیقت امر، این است که آیات و مخلوقات فعل خدایند و فعل خدا غیر خدا و مذکر و یادآور اوست، و طبق سنت الهی، موجب بروز و ظهور معرفت خداست.

۸/۲. آثار و لوازم قول به اشتراک معنوی وجود

۸/۲/۱. کسی که قائل به اشتراک معنوی وجود می‌شود، قطعاً بر این باور است که مفهوم وجود - که معقول ثانی فلسفی است و جایگاه اصلی آن، ذهن است و ذهن انسانی، آن را ایجاد کرده است-، وجه و عنوانی است بر خدای تعالی. اما این که این مفهوم، چگونه انتزاع می‌شود، پیش‌تر مقداری درباره آن بحث شد و گفتیم که انسان، مفهوم وجود را در ارتباط با حقیقت وجود باید انتزاع کند تا آن را وجه و عنوان آن قرار دهد، و چون حقیقت وجود، به هیچ حسی قابل دسترسی نیست، دستیابی به آن، به علم حصولی امکان پذیر نمی‌باشد؛ زیرا حقیقت وجود، من جمیع الجهات بسیط و مجرد است؛ ترکیبی در آن، راه ندارد؛ جزء و جنس و فصل ندارد؛ جوهر و عرض نیست و به طور کلی، چیزی نیست که انسان بتواند به قوای ادراکی خویش به آن، دسترسی پیدا کند و آن را در دام خویش گرفتار کند. لذا می‌گویند: جز به علم حضوری نمی‌توان آن را درک کرد و برای این امر، از علم حضوری انسان، به وجود خود استفاده می‌کنند و معتقدند انسان، وجود خویش را درک می‌کند بعد صورتی از آن، در نفس او حاصل می‌گردد که از آن، به مفهوم وجود تعبیر می‌شود. این مفهوم، بر همه وجودات دیگر نیز قابل انطباق است و چون وجودات دیگر، به علم حضوری درک نمی‌شود، در نتیجه همین وجود، عنوان و وجهی برای آنها نیز می‌شود.

در اینجا چند مشکل وجود دارد:

اول این که علم حضوری من به وجود خودم، اگر تبدیل به علم حصولی شود، دیگر علم به وجود خودم نیست؛ بلکه امر دیگری است. استاد دکتر مهدی حائری یزدی در این باره می‌نویسد:

علم ما به خود، علم حضوری است و میان علم ما و خود ما تفاوتی

وجود ندارد. ما یعنی علم ما، و علم ما یعنی خود ما. هر جا که علم، عین معلوم باشند، به آن علم حضوری می‌گویند.^{۱۱}

وی در جای دیگر می‌نویسد:

«من» حقیقی آن است که فکر می‌کند نه آنچه مورد تفکر قرار می‌گیرد. به محض اینکه «من» را در قالب فکر در آورید، من مورد اندیشه واقع شده، دیگر «من» نیست. به بیان دیگر، اگر «من» مورد تفکر و بازتابی قرار گیرد، ماهیت خود را از دست خواهد داد.^{۱۲}

بنا بر این، اگر ما از علم حضوری خارج شویم و آنچه را به علم حضوری معلوم شده، به علم حصولی تبدیل کنیم، یعنی مورد تفکر و تأمل ذهنی قرار دهیم، در حقیقت از حقیقت آن معلوم، خارج شده و امر دیگری را مورد بررسی قرار داده‌ایم.

پس در اینجا سؤالانی برای ما مطرح می‌شود:

آیا می‌شود علم حضوری، تبدیل به علم حصولی شود؟ مثلاً من به عقل و علم و خدا - که نور محض است -، معرفت حضوری پیدا می‌کنم و معرفت آنها نیز راهی غیر از علم حضوری نداشته باشد. در عین حال بتوانم بعد از علم حضوری، او را به علم حصولی هم درک کنم. آیا در حقیقت ماهیت و حقیقت علم حضوری را تغییر نداده‌ام؟ آیا در حقیقت معلوم به علم حضوری، تغییری قائل نشده‌ام؟ به همین جهت است که گفته می‌شود: مفهوم وجود، مفهوم علم، مفهوم خدا به هیچ وجه، خود وجود و علم و خدا نیست؛ بلکه وجهی از آن و عنوانی برای آن است. حال، سخن این است که این عنوان و وجه، چه نسبتی با آن دارد؟ و چگونه می‌شود که جنبه حکایت‌گری از آن پیدا می‌کند؟ اینها سؤال‌هایی است که در نظریه اشتراک معنوی بی‌پاسخ مانده است؟

از این سخت‌تر و دشوارتر، آن است که بخواهیم این علم حضوری را نسبت به امور دیگری - که هیچ ارتباط حضوری با آنها نداریم -، تعمیم دهیم. استاد مطهری در جواب این سؤال که آیا بین آن علم حضوری نفس به خودش و حقایق خارجی سختی است، می‌گوید:

بله، سختی است و این سختی از طریق اتصال است؛ یعنی همین طور که از خودش جدا نیست، خودش به خودش و امور وابسته به

۱- سفر نفس/ ۲۰.

۲- همان/ ۴۰.

خودش - مثل قوا و نیروها و تأثرات و تألمات - علم حضوری دارد؛ و اینها چون در متن واقعیت به یکدیگر وابسته‌اند، همان حقیقت وجود آنها را درک می‌کند و اگر حرف عرفا را بپذیریم که از طریق درون خودش، یک اتصال واقعی با تمام عالم هستی دارد (که قطعاً همین جور است)، می‌توانیم بگوییم که انسان می‌تواند حقیقت همه اشیا را درک کند. آنها می‌گویند: این «خود» و این «من» ی که تو الآن داری، در زیر این من، من‌های دیگری خفته است که آن من‌ها از این من جدا نیستند؛ منتها تو باید با عمل خودت، به اصطلاح از این شعور آگاهت بروی به درون شعور ناآگاهت، این «خود» ی که تو الآن می‌بینی، «خود» فردی توست. این که الآن می‌گویی: «من» این «خود» طفیلی است که درک می‌کنی. اگر خوب در خودت فرو بروی، به آن منی می‌رسی که آن «من» همه اشیا است؛ یعنی منی است که بر همه اشیا احاطه دارد. آن وقت است که تو «آئی انا الله» می‌گویی، ائانه اینکه این منی که الآن تو می‌شناسی، همان الله باشد. مثلاً بایزید که می‌گوید: «ای انا الله» نمی‌خواهد بگوید آن «أنا» ای که قبلاً من می‌گفتم «أنا» و تو هم حالاً آن را می‌گویی «أنت»، این الله است؛ قطعاً این حرف را نمی‌گوید. او می‌خواهد بگوید آن «أنا» ای که در آن وقت بود، دیگر حالا رفت. آن انا دیگر الآن در کار نیست. من رسیده‌ام به جایی که آن کسی که می‌گوید. انا، همان است که به موسی گفت: «آئی انا الله»، چون می‌خواهد بگوید این «من» من دیگری در باطنش هست که اگر این «من» فانی شود از خودش، آن «من» تجلی می‌کند و ظاهر می‌شود.^{۱۱}

مشکل سوم - که دشوارتر از همه است - این که بخواهیم وجود خداوند متعال را نیز در حد همین مفهوم، تنزل داده و آن را مصداق همین امر ذهنی معقول قرار دهیم. و چه خوب گفت صدر الدین شیرازی که:

لا يتعلق به معرفة وإدراك؛ إذ كل ماله اسم و رسم و نعت و تعلق به معرفة
و إدراك و خيرٌ كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل والوهم؛ وهو
ليس كذلك؛^{۱۲}

۱- مجموعه آثار ۳۹/۹

۲- ایفاط النائمین / ۵.

ابه مرتبه اول وجود که غیب مطلق است [معرفت و ادراکی نمی‌رسد؛ زیرا هر چیزی که اسم رسم، و نعت دارد و معرفت و ادراک و خبر بدان می‌رسد مفهومی از مفاهیم موجود در عقل و و هم می‌شود؛ در حالی که او این گونه نیست.

وی در جای دیگر می‌نویسد:

إن وجود كل شيء نفس هويته العينية و حقيقته الخارجية فلا يمكن العلم بها إلا بالمشاهدة الحضورية و الانكشاف النوري؛ إذ كل ما حصلت صورته في الذهن فهو أمر كلي و إن تخصصت بمخصصات كثيرة و الوجود هوية عينية متخصصة بذاته صادرة عن هوية جاعله إياه جعلاً بسيطاً فلا يمكن انكشافه و حضوره إلا من جهة حضور هوية جاعله. و هذا المفهوم العام المشترك الانتزاعي الإبتائي وجه من وجوهه و هو بمعزل عن الهوية الخارجية؛^(۱) وجود هر چیزی، نفس هویت عینی و حقیقت خارجی آن است. پس علم به آن، ممکن نیست؛ مگر به مشاهده حضوری و انکشاف نوری. زیرا هر چیزی که صورتش در ذهن می‌آید، امری کلی است؛ اگرچه با مخصص‌های فراوانی هم تخصیص زده شود. و وجود، هویت عینی و خاص ذاتی است که صادر می‌شود از هویت جاعلش که آن را به جعل بسیط جعل می‌کند. پس انکشاف و حضورش امکان ندارد؛ مگر از ناحیه حضور هویت جاعلش. و این مفهوم عام مشترک انتزاعی اتبائی، وجهی از وجه‌های آن است. و این مفهوم انتزاعی، خیلی از هویت خارجی بیگانه است.

استاد مصباح یزدی این مطلب را به صورت دیگری بیان می‌کند و می‌نویسد:

معرفت به کنه خدا مجال است؛ اما «معرفت ذات بوجه» از یک دریچه خاص، از دیدگاه محدود و در یک رابطه محدود ممکن است؛ ولی این هم تنها از راه دل، حاصل می‌شود. عقل حتی در این حد هم راه ندارد؛ چون عقل فقط کارش درک مفاهیم است. اینجا صحبت از شناخت مصداق است؛ شناخت خود ذات است.^(۲)

۱- تفسیر القرآن الکریم ۵۲ / ۱.

۲- معارف القرآن / ۹۵.

سپس ایشان یادآور می‌شود که معرفت حضوری نسبت به هر شخصی، تنها در علم حضوری به وجود نفس حاصل می‌شود و چون نفس، امری مجرد است، شناخت حضوری آن نیز، برای همگان میسر نیست؛ لذا این نوع شناخت فقط برای اولیا حاصل می‌شود:

اگر منظور از معرفت ذات، معرفتی است که از راه دل و با شهود قلبی، برای اولیای خدا و عارفان حقیقی حاصل می‌شود؛ اما معرفتی محدود و در شعاع ارتباط وجودی خود عارف، آری، در این حد، ممکن است.^(۱)

وی سپس به روایتی تذکر می‌دهد که در آنها شناخت خدا به واسطه عقول انسانی، نفی شده است؛ اگرچه عقول مفاهیمی با دقیق‌ترین معانی درست کنند. ایشان درباره معنای این روایت می‌نویسد:

معنایش این است که ذات خدا، از راه مفهوم شناخته نمی‌شود؛ زیرا معلوم، چیزی است ساخته ذهن‌ها. گرچه این مفهوم ابتدا از یک مصادیقی گرفته شده است؛ اما هر کس به همان اندازه که مصداق را شناخت، می‌تواند مفهوم را مرآت و سمبل بر آن مصداق قرار بدهد. اگر کسی اصلاً با ذات خدا آشنا نشده و معرفت حضوری پیدا نکرده است، هر چه بگوید، همه مفاهیم است که حواله به غیب می‌دهد.^(۲)

بنا بر این، معلوم است که شناخت مفهومی در حقیقت، باید توجه و تذکر پیدا کردن به شناخت حضوری باشد و چون در مبنای عرفانی شناخت حضوری خدا به خود خدا صورت نگرفته و عارف وجود خودش را به عنوان وجود خدا فرض کرده است. پس در حقیقت، شناختی نسبت به خدا صورت نگرفته و سمبل و مرآت هم اسمی است بی معنا.

۸/۲/۲. اشتراک معنوی، منحصر به اشتراک در مفهوم نیست؛ بلکه اشتراک در حقیقت نیز لازمه آن است. هر چند برخی از قائلان به اشتراک معنوی، این سخن را نپذیرفته‌اند و کسانی را که اشتراک معنوی را موجب اشتراک در حقایق دانسته‌اند، به خلط بین مفهوم و مصداق، متهم می‌کنند. از نظر این گروه، اشتراک در مفهوم، موجب اشتراک در حقیقت و مصداق نیست؛ بلکه رابطه میان مصادیق تباین است. اما این نظریه در حقیقت، همان اشتراک لفظی است که با عنوان اشتراک معنوی مطرح می‌شود. مفهومی که هیچ گونه حکایتی از جهت اشتراک مصادیقش نداشته باشد، چگونه مفهوم مشترک میان آنها خواهد بود؟ آیا این، جز اشتراک در لفظ و اسم است؟ به همین جهت، کسانی که به تحقیق به اشتراک معنوی قائل شده‌اند،

۱- همان.

۲- همان/۹۶.

معتقدند که از مصادیق متباین از همه جهات نمی‌توان مفهوم مشترک انتزاع کرد. حتی میرزا جواد آقا تهرانی رحمته هم - که سنخیت بین خالق و مخلوق را در کمالات نوری قبول دارد - این مطلب را پذیرفته که انتزاع مفهوم واحد از افراد متعدد و متباین به تمام معنا، ممکن نیست. او می‌نویسد:

این راست است که از حقایق متخالفه بماهی متخالفه و از حیث تخالف آنها مفهوم واحد نمی‌توان انتزاع نمود، عنوان و حاکی واحد معنون و محکمی عنه واحد می‌خواهد.^(۱)

اما از آنجا که ایشان معتقد است بین خدا و خلق هیچ جهت تشابهی وجود ندارد، مفاهیم ثبوت محمول بر خدا و خلق را به مفاهیم سلبی بر می‌گردانند تا از محظوظ تشبیه، خارج شود. پیش‌تر از ملاحادی سبزواری نقل کردیم که می‌گوید:

لأن معنى واحداً لا ينتزع مما لها توحد ما لم يقع.^(۲)

ملا محمد تقی آملی نیز می‌گوید:

اعلم أن انتزاع مفهوم واحد عن المتعدد يتصور على وجه:
الأول: أن يكون المتعدد بما هو متعدد من غير جهة مشتركة هو المنشأ
لانتزاع، وهذا هو الذي ادعى بدهاة حكم العقل على استحالتة؛
بدان انتزاع مفهوم واحد از متعدد، به چند نحو قابل تصور است؛
اول این که متعدد از آن جهت که تعدد دارد، بدون این که جهت
اشتراکی داشته باشد، منشأ انتزاع باشد. این صورت، ادعا شده است
که به حکم بدیهی عقل، محال است.

وی در ادامه دو قسم دیگر ذکر می‌کند و یکی را باطل شمرده و در مورد قسم دیگر می‌نویسد:
الثالث: أن يكون المنشأ هو نفس جهة مشتركة بين المتعدد، وهذا هو الحق
فيكون المنتزع واحداً و منشأته أيضاً واحداً؛^(۳)
سوم این که منشأ انتزاع، همان جهت مشترک بین متعدد باشد. در
این صورت، هم مفهوم انتزاع شده، واحد است و هم منشأ انتزاع، و این
سخن، حق است....

۱- عارف و صوفی چه می‌گویند؟/ ۲۳۳.

۲- شرح منظومه ۱۰۴/۲.

۳- درالفاوائد ۱/ ۲۲۵-۲۴۶.

آقا علی مدزنی زَنُوزی رحمته هم می نویسد:

بدان که دو حقیقت متباینه، از آن جهت که متباین اند، خواه جهت اشتراک و اتحاد نیز داشته باشند یا نه، مصداق و محکی عنه معنی واحد نمی توانند شد و به عبارت دیگر، دو هویت متباینه و دو انیّت متمایزه - که متباین و متمایزند - منتزَعُ منه مفهوم واحد و معنُونُ عنه عنوان فارد و محکمی عنه حکایت واحده نمی توانند شد و الا لازم می آید که حیثیت تباین، عین حیثیت اتحاد و جهت تمایز، عین جهت اشتراک باشد. و به عبارت دیگر، لازم می آید که از همان جهت که متباین اند، از همان جهت نیز متحد باشند و از این جهت که متمایزند، از همان جهت نیز اشتراک به هم رسانند و این معنی فی الحقیقه اجتماع متناقضین است و او فطری الاستحاله و بدیهی البطلان است.^(۱)

سید جلال الدین آشتیانی نیز می نویسد:

از دو حقیقت متباین من جمیع الجهات، معنای واحد انتزاع نشود مگر آنکه بین آن دو، جهت اشتراکی باشد. صدر المتألهین، عدم جواز انتزاع معنای واحد را از حقایق متباینه، بدیهی دانسته است.^(۲)

آیت الله شیخ لطف الله صافی می نویسد:

فطرت سلیم، قاضی و حاکم است به این که امور متخالفه به حیثیت تخالفی که دارند و بدون حیثیت جامعه ای، هر یک مصداق از برای حکم واحد و مفهوم واحد نخواهند شد.^(۳)

پس با این بیان، روشن شد قول به اشتراک معنوی وجود بین خالق و مخلوق، نیاز به جهت اشتراک واقعی بین آن دو دارد، به همین جهت، قائلین به اشتراک معنوی، اشکال نفی سنخیت بین عالم و معلوم [= خدا و خلق] را متوجه قول به اشتراک لفظی دانسته اند که پیش تر در این مورد بحث شد، اما بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام و فطرت سلیم، خدا با خلق هیچ جهت اشتراک و سنخیتی ندارد.

۱- بذایع الحکم / ۲۰۷ و رک، رشحات البحار / ۱۵۶، لمعات الهیة / ۱۳۰ و ۱۵۴ -

۲- هستی از نظر فلسفه و عرفان / ۱۱۹ اسفار / ۱، ۳۵، المبدأ والمعاد / ۲۳ -

۳- الهیات در نهج البلاغه / ۱۳۹ -

استاد مطهری، این سنخیت و اشتراک را به این صورت، بیان می‌کند:

آیا صدق یک مفهوم بر یک مصداق، ملاک می‌خواهد یا بدون ملاک است؟ اگر صدق معانی و مفاهیم بر مصداق، بدون ملاک است، پس هر مفهومی در عالم باید بر هر مصداقی قابل صدق باشد و این امر، محال است... پس این، یک اصل کلی است که اینها برای همیشه می‌پذیرند که یک معنای عام و کلی، محال است بر مصداق‌هایی صدق کند که هیچ وجه مشترکی نداشته باشند.^(۱)

۸/۲/۳. بین مفاهیم تخالف وجود دارد و ممکن نیست، مفهومی با مفهوم دیگر، عیناً در آن جهت که مفهوم است، اتحاد داشته باشد؛ مثلاً مفهوم علم، غیر از مفهوم وجود و مفهوم قدرت، غیر از آن دو و مفهوم حیات، غیر از آن سه است و همین طور. بنا بر آنچه در بحث قبلی بیان شد، لازم می‌آید همین اختلاف، به مصداق و منشأ انتزاع هم سرایت کند و منشأ انتزاع هم جهات کثیر پیدا کند. در عین حال، به اتفاق همگان، خداوند، یگانه و واحد است و هیچ جهت کثرتی در او نیست. علامه طباطبایی (ع) می‌نویسد:

والمعانی المحددة يدفع بعضها بعضاً لظهور كون كل مفهوم خلوا عن المفهوم الآخر كمعنى العلم عن معنى القدرة، فإننا حين ما نتصور العلم نصرف عن القدرة فلا تجد معناها في معنى العلم، وإذا تصورنا معنى العلم وهو وصف من الأوصاف تنعزل عن معنى الذات وهو الموصوف، فهذه المفاهيم والعلوم والإدراكات تقصر عن الانطباق عليه - جل شأنه - حتى الانطباق و عن حكاية ما هو عليه حتى الحكاية فتمس حاجة المخلص في وصف ربه إلى أن يعترف بنقص لا علاج له و عجز لا جابر دونه فيعود فينتفي ما أثبتته وبتبه في حيرة لا مخلص منها؛^(۲)

معانی محدود، همدیگر را دفع می‌کنند؛ زیرا روشن است که هر مفهومی از مفهوم دیگر، خالی است؛ مانند خالی بودن معنای علم از قدرت. ما آنگاه که علم را تصور می‌کنیم، از قدرت، منصرف می‌شویم و معنای آن را در علم نمی‌یابیم و آنگاه که علم را به عنوان و صفی از اوصاف نگاه می‌کنیم، از معنای ذات - که موصوف به علم است - معزول می‌شویم. پس، این مفاهیم و علوم و ادراکات از انطباق کامل،

۱- مجموعه آثار ۱۹۸/۶ - ۱۹۹.

۲- تفسیر المیزان ۹۳/۶ و ر.ک: الرسائل التوحیدیه/۹ و ۱۹ و ۲۸.

بر خدای تعالی و حکایت از او قاصرند. بنا بر این کسی که در وصف خدایش اخلاص دارد، باید به نقصی که عاجی ندارد، اعتراف کند و به عجزی که جبران آن ممکن نیست، معترف شود. پس در مقام اخلاص، همه آنچه بیش تر اثبات کرده بود، نفی می‌کند و در حیرتی سرگردان می‌شود که از آن خلاصی ندارد.

ایشان یا دقت در مباحث مفهومی، به حق، متوجه این نکته شده است که مفاهیم از انتقال انسان به حقیقت ناتواناند؛ بلکه اگر کسی مفاهیم را آینه و حکایت‌گر واقعیات قرار دهد از واقعیات‌ها منحرف گشته، به حاقی واقع نخواهد رسید. انسانی که از شهود وجود حق تعالی به دور باشد، چگونه می‌تواند با این مفاهیم ناقص و مختلف و متعدد، به او منتقل شود و یا او را به دیگران بشناساند.

ایشان تصریح می‌کند که مفاهیم در حقیقت، میزانی هستند که وجود خارجی و واقعی با آنها ارزیابی و میزان می‌شوند؛ در حالی که مفاهیم محدودیتی دارند که هیچگاه از آن جدا نمی‌شوند. پس نمی‌توان با آنها چیزی را که خارج از حد و نهایت است، میزان و ارزیابی کرد:

فهی حدود محدودة لا تنزل عن هذا الشأن و إن ضمنا بعضها إلى بعض،
و استمددنا من أحدها للآخر، لا یغترف بأوعيتها إلا ما یقاربها فی الحد.
فإذا فرضنا أمراً غیر محدود ثم قصدناه بهذه المقایس المحدودة لم نل منه
إلا المحدود وهو غیره، و كلما زدنا فی الإمعان فی نیله زاد تعالیا و ابتعاداً.
فمفهوم العلم مثلاً هو معنی أخذناه من وصف محدود فی الخارج نعدّه
کمالاً لما یوجد له، و فی هذا المفهوم من التحدید ما یمنعه أن یشمل القدرة
و الحیاة مثلاً، فإذا أطلقناه علیه تعالی ثم عدلنا محدودیته بالتقید فی نحو
قولنا: علم لا کالعلوم

فهب أنه یخلص من بعض التحدید، لکنه بعد مفهوم لا ینزل عن شأنه و
هو عدم شموله ما وراءه (و لکل مفهوم وراء یقصر عن شموله) و إضافة
مفهوم إلى مفهوم آخر لا یؤدی إلى بطلان خاصة المفهومیة، و هو ظاهر.

۹. اقوال در اشتراک وجود و عدم آن بین خالق و مخلوق

میان عالمان دینی اعم از متکلمان، محدثان، اصولیان، مفسران و فلاسفه، معروف و مشهور است که وجود بین خلق و خالق، مشترک معنوی است. اما در مقابل، قول به اشتراک لفظی هم، طرفداران فراوانی در میان عالمان دینی دارد، غیر از این دو نظر، اقوال دیگری نیز در این باره وجود دارد که به اختصار، به همه اقوال در این باب، اشاره می‌شود:

۱-۹. اشتراک معنوی با دو نظریه متفاوت

چون این قول، معروف و مشهور است، لذا از نقل صاحبان آن، صرف نظر می‌شود. در این قول، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد. یکی اشتراک معنوی را ناشی از اشتراک و سنخیت بین خدا و خلق می‌داند و دیگری با وجود قول به اشتراک معنوی بین خدا و خلق، سنخیتی و اشتراکی قائل نیست.

میرزا جواد آقا تهرانی^{۱۱} بر این باور است که خدا و خلق، از همه جهات با هم در تباین هستند و هیچ جهت اشتراک و سنخیتی، به طور واقعی میان آنها وجود ندارد. در عین حال معتقد است که وجود به یک مفهوم واحد، بر هر دو اطلاق می‌شود. او برای این که دچار قول به انتزاع مفهوم واحد از متعدد به جهت تعدد نشود، ناگزیر مفهوم وجود را به معنای سلبی برگردانده و تصریح کرده است که خدا و خلق در مفهوم طرد عدم، اشتراک دارند و این را امری وجدانی شمرده؛ ولی در مورد کیفیت انتزاع این مفهوم و چگونگی آشنایی انسان با آن، توضیحی نداده است.

روشن است که مفهوم عدم در تقابل با وجود، شناخته می‌شود. بنا بر این، وقتی از طرد عدم، صحبت می‌شود، در حقیقت، سخن از وجود نیز پیش می‌آید. با اندکی تأمل روشن می‌شود که عدم مطلق در خارج به هیچ وجه، تحقق و واقعیتی ندارد؛ زیرا عالم واقع و حقیقت، هرگز از حق تعالی خالی نبوده و نخواهد بود. اما عدم مخلوق در عالم واقع، تحقق و عینیت داشته و در افراد همیشه قابل صدق است. بنا بر این، روشن است که در مقابل وجود خداوند متعال در عالم واقع، عدمی نیست؛ ولی در مقابل وجود خلق عدم واقعیت دارد. پس وقتی در مورد خداوند متعال، طرد عدم استعمال می‌کنیم با طرد عدم در مورد خلق متفاوت خواهد بود. و اگر منشأ انتزاع واحد در حقیقت مفاهیم باشد، در طرد عدم نیز بین خالق و مخلوق در حاق واقع باید اتحاد باشد و چون طرد عدم، مقابل وجود است، پس باید نحوه وجود در خالق و مخلوق در حاق واحد دارای اشتراک بوده باشند.

اضافه بر این که وجود خداوند متعال، عین علم و عین قدرت و عین حیات است؛ در حالی که همین وجود در خلق، عین قدرت و عین حیات و عین علم نیست. پس اگر بپذیریم که تعدد و اتحاد مفهوم، حاکی از تعدد و اتحاد واقع است و از طرف دیگر، معتقد باشیم که در واقع، وجود خدا عین علم و قدرت و حیات اوست. در نتیجه، دچار تهافت در گفتار خواهیم شد؛ زیرا ناچار باید بپذیریم که مفهوم طرد عدم با مفهوم نفی جهل و نفی عجز و نفی موت، یکی است و بتوانیم بگوییم که: «موجود؛ یعنی ایس بجاهل یا ایس بعاجز»؛ در حالی که هیچگاه در مقابل علم، نفی

عدم یا نفی عجز به کار نمی‌بریم. پس معلوم می‌شود نفی عدم، مفهومی محدود و اثباتی است نه عدمی و سلبی. به علاوه، نفی عدم مفهومی است که در موطن ذهن و در حد فهم عقلی صورت می‌گیرد و تمام مفاهیمی که به ذهن می‌آیند، محدود به حد فهم انسانی می‌شوند و چون این فهم، محدود است، نمی‌توان آن را بر خدای تعالی حمل کرد.

ممکن است گفته شود: مراد از نفی عدم، مانند نفی حد است؛ یعنی چنان که نفی حد، از خدای تعالی هر چند در محدوده فهم انسان است، اما موجب محدودیت خدا نمی‌شود و شما حدی را که در مخلوق می‌فهمید، از او نفی می‌کنید. نفی عدم نیز، موجب محدودیت خدا نخواهد شد.

در پاسخ می‌گوییم: در حد هرگز مفهوم عامی که هم شامل خدا و هم شامل خلق شود، وجود ندارد تا نفی آن، برای خدا محدودیت ایجاد کند؛ به خلاف عدم که در موطن ذهن و عقل مفهوم عامی برای آن، در نظر گرفته شده است که قابل انطباق و اطلاق بر خدا و خلق شده است. و چون این امر، در موطن ذهن و عقل آدمی است، پس محدود به ذهن و عقل او خواهد بود و خداوند از هر گونه حدی - حتی از حد مفهومی -، خارج است.

۲-۹. اشتراک لفظی

ممکن است مراد برخی از قول به اشتراک لفظی، تباین مفهومی بین وجود خدا و خلق باشد؛ یعنی وجود را در خالق و مخلوق، دارای دو مفهوم متباین بدانند. اما نظریه دیگری نیز در این باره وجود دارد. بر اساس این نظریه، لفظ وجود در مورد خالق و مخلوق به کار می‌رود؛ بدون این که در مورد خالق، مفهومی از وجود به ذهن آید، در مورد خلق نیز، ممکن است مفهومی ذهنی داشته باشد یا بدون هیچگونه مفهوم ذهنی، انسان را به حقیقت خارجی منتقل سازد. پس گمان نشود که نزاع در اشتراک معنوی و لفظی، صرفاً در تباین مفهومی میان خدا و خلق است. خیر، امر فراتر از آن است و ممکن است در قول به اشتراک لفظی نفی مفهوم نیز در نظر باشد. روشن است که وجود خدا و وجود خلق، حقیقت جدا و متباین از هم هستند و هیچ یک مفهومی در ذهن ندارند تا بگوییم مفهوم آنها مشترک است یا متباین. شناخت وجود، به خود وجود است نه به مفهوم آن، تا بحث از اشتراک مفهومی به معنای مصطلح مطرح شود. انسان با لفظ وجود، به حقیقت آن نظر دارد. با این مقدمه، به ارائه دیدگاه‌های برخی از قائلان به اشتراک لفظی - در حدی که در جستجو به آن رسیدیم -، می‌پردازیم.

صاحب فصول،^(۱) ملارجبعلی تبریزی،^(۲) میرزا حسن لاهیجی،^(۳) محمد رفیع پیرزاده،^(۴) ملا محمد نعیم طالقانی،^(۵) میرزا مهدی اصفهانی،^(۶) میرزا محمد باقر ملکی،^(۷)

۳-۹. ترادف

شیخ احمد احسایی معتقد است که اسما و صفات حق متعال، که اشتراک لفظی دارند و نه اشتراک معنوی و همه اوصاف او به معنای واحد بر خدای تعالی اطلاق می شوند.^(۸) شاگرد وی میرزا حسن، مشهور به گوهر نیز، چنین عقیده‌ای دارد.^(۹)

۴-۹. مجاز

قول به مجاز، به صورت های مختلف مطرح شده است.

۱-۴-۹. مجاز در خلق و حقیقت در خدا

در این نظریه، مجاز لغوی مطرح نیست؛ بلکه منظور، مجاز عرفانی است.^(۱۰)

۲-۴-۹. حقیقت در خلق و مجاز در خدا

این قول را غزالی در احیاء العلوم مطرح کرده، می نویسد:

واضع اللغة إنَّما وضع هذه الأسماء أولاً للخلق فإنَّ الخلق أسبق إلى العقول والأفهام من الخالق فكان استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل.^(۱۱)

واضع لغت، این اسامی را ابتدا برای خلق وضع کرده است؛ زیرا که عقول و افکار، ابتدا به خلق متوجه است. پس استعمال این اسامی در حق خالق، به طریق استعاره و مجاز و نقل است.

۱- کفایة الأصول / ۵۸ به نقل از فصول.

۲- منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران / ۱/ ۲۳۹، رساله اثبات واجب.

۳- همان / ۳/ ۳۸۱، رساله زواهر الحکم.

۴- همان / ۲/ ۵۱۶-۵۱۷.

۵- همان / ۳/ ۴۵۷، کتاب اصل الاصول.

۶- معارف القرآن / ۱۳۰ و ۱۶۱ (نسخه صدرزاده)، أبواب الهدی / ۲۸۴ - ۲۸۵.

۷- توحید الأمامیة / ۶۴.

۸- شرح فوائد / ۱۰۸، شرح مشاعر / ۱۱، رسائل الحکمة / ۵۰۰، جوامع الکلم / ۲/ ۷۸ - ۸۰.

۹- الرسائل المهمة في التوحيد والحکمة / ۹، شرح حیوة الأرواح / ۲۲ و ۲۳.

۱۰- مبدأ و معاد / ۱۵۶، شرح مقدمة قیصری / ۱۱۷، تحریر تمهید القواعد / ۲۲۵.

۱۱- احیاء العلوم / ۴/ ۴۷۴.

البته مجاز به صورت‌های دیگری نیز مطرح شده است؛ از جمله قول به معانی نزد معتزله و نظریهٔ دوانی در تنظیر انتساب و وجود به ممکن با شیر به لابن. اشاعره نیز به جهت مبنای خاصی که در اتحاد اسم با مسمّا دارند، نظریه خاصی در اشتراک لفظی مطرح کرده‌اند که به علت عدم ابتلا از طرح اقوال یادشده، پرهیز می‌شود.

۱۰. اشتراک اسما و صفات در آیات و روایات

بر اساس معارف قرآنی، خداوند در همهٔ جهات، یگانه است و نظیر و شبیهی ندارد و هیچ نسبتی و سنخیتی و تشابهی در هیچ جهتی از جهات بین او و خلق نیست. این حقیقت، به صورت‌های مختلف در آیات قرآن کریم بیان شده است و هیچ یک از علمای دینی، در این جهت، اختلافی ندارند. همه قبول دارند که حقیقت خدای تعالی، در هیچ جهتی با خلق شباهتی ندارد. اگر چه برخی بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی، ناگزیر به تشبیه در عین تنزیه قائل شده و خدا را در رتبهٔ خدایی از همهٔ خلق منزّه شمرده و در عین حال، وجود خلق را از وجود خالق جدا و متمایز نمی‌دانند؛ اما با صرف نظر از این مبانی خاص و بر اساس فهم مستقیم و بدون آرایش به مبانی دیگر احدی، در تباین بین خالق و خلق، به خود شک و تردید راه نمی‌دهد. این اصل، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز، به روشنی تمام بیان شده و راه تأویل و توجیه را بر همگان بسته است.

در روایات فراوانی، تصریح شده است که عقل و و هم انسانی، قاصر از آن است که بتواند وجود خداوند متعال را درک و دربارهٔ او بحث و تأمل کند و به تفکر بپردازد. در برخی روایات نیز، به صراحت بیان شده که خداوند، بر خلاف آن چیزی است که به عقل، درک می‌شود. «هو خلاف ما یعقل»^۱ و تصریح شده که آنچه را به و هم خود آوردید، او را بر خلاف آن توهم کنید «ما توهمتم من شیء فتوهوا الله غیره»^۲ و نیز آمده است: «فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالق و کل ما یمکن فیہ یمتنع من صانع»^۳ نیز از تفکر در ذات حق متعال به شدت نهی شده است.^۴ در برخی روایات به روشنی بیان شده که «خدا از خلق، خالی است و خلق از خدا تهی است».^۵

همچنین در روایات، از اشتراک اسم و معنا در خلق و خالق نیز سخن به میان آمده و تصریح شده که اشتراک، فقط در اسم است نه در معنا. روشن است که مراد از اسم، همین اسامی لفظی است و مراد از معنا خود خدای تعالی است؛ نه این که مراد از اسم لفظ و مفهوم آن باشد تا اشتراک در اسم، اشتراک در مفهوم را شامل شود. در برخی روایات، تصریح شده است که اگر

۱- الکافی ۱/ ۸۲.

۲- همان/ ۱۰۱.

۳- التوحید صدوق/ ۴۰.

۴- الکافی ۱/ ۹۲، التوحید صدوق/ ۴۵۷؛ تفسیر القمی ۲/ ۳۲۸.

۵- الکافی ۱/ ۸۲-۸۳.

مراد از اسم، همین حروف و کلمات باشد، آنها مخلوق اند و قدیم نیستند و اگر منظور از اسم‌ها حقیقت آنها باشد، خداوند متعال، آن حقیقت را داراست و غیر او نیست.^{۱۱}

امام صادق (ع) در پاسخ به شخصی که پرسید: خدا چیست، فرمود:

هو الربّ وهو المعبود وهو الله؛ وليس قولی: الله، إثبات هذه الحروف: الف و لام و هاء و لا راء و لا باء؛ ولكن أرجع إلى معنی و شیء خالق الأشياء و صانعها و نعت هذه الحروف وهو المعنی سَمِيَّ به الله و الرحمن و الرحيم و العزيز و أشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود جل و عزّ؛^{۱۲}

او پروردگار است. او معبود است و او الله است. این که می‌گویم: «الله» منظورم اثبات این حروف: الف و لام و ها و راء و باء نیست؛ بلکه با این حروف به معنا و شئی که خلق‌کننده و صانع اشیا و نعت و صفت این حروف است، ارجاع می‌دهم؛ یعنی مقصودم معناست که به لفظ الله، رحمن، رحیم، عزیز و مانند آن از اسمی‌اش نامیده می‌شود و اوست معبود متعال.

حضرت در اینجا به روشنی بیان می‌کند که این الفاظ و اسامی - که مرکب از حروف است -، برای ارجاع و انتقال به همان حقیقت است که مورد عبادت و پرستش، قرار می‌گیرد، پس مقصود از معنا در روایات، خود خداست و مقصود از اسم و صفت، همین الفاظ هستند که نشانه و آیه و علامت برای او هستند.

در حدیث دیگر، راوی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که گروهی گمان می‌کنند دیدن خدا قابل فهم و معقول است. حضرت در جواب می‌فرماید:

تعالی الله اتما يعقل ما كان بصفة المخلوق و ليس الله كذلك؛^{۱۳}

خداوند برتر و متعالی است؛ به درستی که تنها آنچه دارای صفت مخلوق باشد، معقول می‌شود و خداوند، این چنین نیست.

از این روایت، استفاده می‌شود که دیدن، شنیدن، دانستن، توانایی و هستی خدا، از معقولات ثانی فلسفی نیست؛ زیرا در آن، دیدن و شنیدن به معنای معقول، نفی شده است. وجود خدا عین علم و قدرت اوست و اگر وجود او از روشن‌ترین مفاهیم و معقول باشد، علم و قدرت و دیدن و شنیدن او نیز باید همین‌طور باشد. حال آنکه این امر، در روایت فوق، به صراحت نفی شده و ما را از معقول کردن خدا و کمالات او بر حذر می‌دارد.

۱- الکافی / ۱ / ۸۴.

۲- همان / ۱۱۶.

۳- همان / ۱۰۸.

کتاب نامه

قرآن کریم

۱. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، تهران: امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸ ش.
۲. آیات الهدی، محمد مهدی اصفهانی، ترجمه و تحقیق و تعلیق حسین مفید، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۷ ش.
۳. أجدود التقریرات، ابوالقاسم خوئی، قم: مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۱۹/ق/ ۱۳۷۷ ش.
۴. إحياء العلوم، محمد بن محمد غزالی، بیروت: دار الیهادی، ۱۴۱۲/ق/ ۱۳۷۰ ش.
۵. أسفار الأربعة، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی (ملاصدرا)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م / ۱۳۶۰ ش.
۶. اصل الأصول، محمد یغما طالقانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ ش.
۷. الهیات در نهج البلاغه، لطف الله صافی، [تهران] بنیاد بعثت، ۱۳۶۱ ش.
۸. ایقاعات النائمین، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.
۹. بیان الفرقان، محتسب قزوینی خراسانی، قم حدیث امروز، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. تحریر تمهید القواعد صائغ الدین علی بن محمد التکره، عبدالله جوادی آملی، [تهران]: الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. تفسیر القرآن الکریم محقق بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، تصحیح: محمد خواجوی قم بیدار، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. تفسیر اللمی، علی بن ابراهیم قمی، تصحیح: طیب الموسوی الجزائری، بیروت: دار السور، ۱۴۱۱/ق/ ۱۳۷۰ ش.
۱۳. التوحید، محمد بن علی ابن بابویه، تصحیح: هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶/ق/ ۱۳۷۴ ش.
۱۴. توحید الامامیه، محمد باقر ملک، مباحثی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۵/ق/ ۱۳۷۲ ش.
۱۵. جوامع الکلم، احمد بن زین الدین احسایی، چاپ سنگی.
۱۶. حقائق الفقه فی شرح شرائع الإسلام، محمد رضا محقق تهرانی، قم: محمد رضا محقق تهرانی، ۱۴۰۸/ق/ ۱۳۶۶ ش.
۱۷. در الفوائد، محمد تقی آملی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۸. حقیق مختموم، عبدالله جوادی آملی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۴۱۷/ق/ ۱۳۷۵ ش.
۱۹. الرسائل التوحیدیه، محمد حسین طباطبایی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷/ق/ ۱۳۷۵ ش.
۲۰. رسائل الحکمة، احمد بن زین الدین احسایی، بیروت: دار العالمیه، ۱۴۱۴-ق.
۲۱. الرسائل المهمه فی التوحید والحکمة (المخازن واللمعات والبراهین الساطعه)، حسن بن علی گوهر قراچه داغی، تصحیح: حسین الشعالی، [بی جا] [بی نا].
۲۲. رساله اثبات واجب، رجعی تبریزی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. رشحات البحار، محمد علی شاه آبادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین صلوات الله علیه، علیخان بن احمد، مدنی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳/ق/ ۱۳۷۷ ش.
۲۵. زواهر الحکم، حسن لاهیجی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. سفر نفس، تقریرات استاد مهدی حائری یزدی، به گوشش، عبدالله نصری، تهران: نقش جهان، ۱۳۸۰ ش.

۲۷. شرح اسفار [محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی] اسلسله درس های استاد محمد تقی مصباح یزدی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۲۸. شرح اصول کافی، ملا صالح مارندران، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه اسلامیة.
۲۹. شرح العرشية صدرالدین شیرازی، احمد بن زین الدین احسائی، کرمان: چاپخانه سعادت.
۳۰. شرح المنظومة، هادی بن مهدی سیزواری، تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر تاب، ۱۳۸۲.
۳۱. شرح حبوة الأزواج، حسن بن علی گوهر قراجه داغی تبریز، دارالطباعة الرضائي، ۱۳۷۶ ق/ ۱۳۲۶ ش.
۳۲. شرح رسالة المشاعر ملاصدرا، محمد جعفر بن صادق لاهیجی، تصحیح و تحقیق جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۶.
۳۳. شرح فوائد، احمد بن زین الدین احسائی، چاپ سنگی.
۳۴. شرح مشاعر، احمد بن زین الدین احسائی، چاپ سنگی.
۳۵. شرح مقدمة فیصری بر فصوص الحکم [محبی الدین ابن عربی] قم: جلال الدین آشتیانی، نشر ایدان، ۱۳۸۶.
۳۶. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، با حواشی ملاحادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۲.
۳۷. عارف و صوفی چه می گویند؟ بحثی در مبادی و اصول تصوف و عرفان، جواد تهرانی، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۷.
۳۸. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲-۱۳۶۵.
۳۹. کفایة الاصول، محمد کاظم بن حسین آخوند خراسانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق/ ۱۳۷۲ ش.
۴۰. لمعات الهیة، عبدالله بن بزمقلى باباخان زنوزی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۴۱. مبدأ و معاد، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۴۲. مبده اعلی، بایشیبا نیهای بشر، محمدتقی جعفری تبریزی، (تهران) محمد تقی جعفری تبریزی، ۱۳۳۷ ش.
۴۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، قم، تهران: صدرا، ۱۴۲۲ ق/ ۱۳۸۰ ش.
۴۴. مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق/ ۱۳۶۲ ش.
۴۵. المعارف الالهية، محمد رفیع پیرزاده، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. معارف القرآن، محمد مهدی اصفهانی، نسخه علی اکبر صدرزاده.
۴۷. مناہج البیان في تفسير القرآن، محمد باقر ملکی میانجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۶ ق/ ۱۳۷۴ ش.
۴۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران: از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ ش.
۴۹. میزان المطالب جواد تهرانی، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۴ ش.
۵۰. میزان في تفسير القرآن، محمد حسین طباطبائی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق/ ۱۳۵۲ ش.
۵۱. الهدایا الشیعة أئمة الهدی، شرح اصول الکافی، شرف الدین محمد مجذوب تبریزی، تحقیق: محمد حسین درابنی، غلام حسین فیضیه ها، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق/ ۱۳۸۷ ش.
۵۲. هستی از نظر فلسفه و عرفان، جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۲ ش.

میرزا مهدی اصفهانی از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان

سید مقداد نبوی رضوی



چکیده:

دکتر سید مقداد نبوی رضوی پژوهشگر ممتاز تاریخ تفکر و اندیشه‌های دینی در ایران. در کتاب خود به نام «میرزا مهدی اصفهانی از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان» به بررسی‌ای جامع و مستند از ادوار حیات فکری و مشی علمی و سلوک عملی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی پرداخته و آن را در ۶ فصل به انضمام اسناد و مدارک عرضه نموده است. حجة الاسلام و المسلمین. استاد مهدی انصاری قمی از فضلاء محقق حوزه

علمیه قم و نجف اشرف که خود از اساتید و پژوهشگران حوزه تاریخ نگاری تشیع است، در گفتگو با راقم این سطور گفته‌اند: «برخی آثار دکتر نبوی رضوی را در دیدارهایی که با حضرت آیت الله العظمی سیستانی در نجف داشتم برای معظم له می‌بردم، از جمله کتاب بسیار مهم، «اندیشه اصلاح دین در ایران» و نیز کتاب «مهدویت در اندیشه اصلاح دین» بود که محضر ایشان تقدیم کردم و معظم له ضمن تجلیل از نویسنده، فرمودند: کتاب‌های ایشان خوب است، کتاب میرزا مهدی اصفهانی را که به قلم ایشان است از آمریکا برای من فرستاده‌اند و مطالعه کرده‌ام، بسیار کتاب خوبی است و خیلی خوب تحقیق کرده و زحمت کشیده و شخصیت میرزا مهدی را خوب تحقیق کرده، ایشان همچنین از کتاب «اندیشه اصلاح دین در ایران» خیلی تعریف کردند و فرمودند: «ما بایم ایشان را ببینم، اگر آمدند عراق ایشان را بیاورید ببینم، سپس برای دکتر نبوی رضوی دعا کردند.»

از این گزارش استاد انصاری قمی در خصوص نظر حضرت آیت الله العظمی سیستانی به عنوان شخصیتی بر مطالعه و مختلف خوان در دنیای امروز آن هم در مقام مرجعیت، در مورد کتاب میرزا مهدی اصفهانی تألیف دکتر سید مقداد نبوی رضوی، پیداست پژوهش فوق مورد توجه و علاقه طریف وسیعی از نخبگان حوزوی و دانشگاهی بوده چنانچه ضوابط و معیارهای تحقیق نویسنده بخصوص مورد عنایت حضرت آیت الله العظمی سیستانی قرار گرفته است. در این شماره از فصلنامه نورالصادق بخش اول از این پژوهش که توسط نویسنده برای فصلنامه نورالصادق ارسال شده به عنوان برشی مستند از تاریخ اندیشه و عمل در یکصد سال اخیر در اختیار اهل علم قرار می‌گیرد.

پیشگفتار

میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی

(۱۳۰۳ تا ۱۳۶۵ ق - ۱۳۶۴ تا ۱۳۲۵ ش.)



یکی از فقیهان نامدار شیعی مذهب در قرن چهاردهم هجری است. وی به سبب مخالفت با فلسفه و عرفان و نیز اندیشه‌هایی ویژه که در فقه اعتقادی مذهب تشیع داشت و آنها را در حوزه

علمیه مشهد به شاگردانش منتقل کرد عالمی شناخته شده بوده و موافقان و مخالفانی دارد. اندیشه‌های او از زمان حیاتش و نیز دهه‌هایی پس از وفاتش در برخی حوزه‌های علوم دینی و سپس جمعی از صاحبان تحصیلات جدید مورد بررسی قرار می‌گرفت؛ با این حال، پس از چاپ مقاله مکتب تفکیک به سال ۱۳۷۱ ش.^(۱) و سپس کتابی با همان نام به سال ۱۳۷۵ ش.^(۲) از سوی آقای محمدرضا حکیمی - که دانشمند و نویسنده‌ای سرشناس بوده و خود به آن آموزه‌ها دل بسته است - توجه بسیاری از صاحب نظران حوزه‌ی و دانشگاهی ایران را به خود کشاند. از آن زمان تا کنون، مکتوبات زیادی در نقد یا جانبداری از آموزه‌های میرزا مهدی اصفهانی و شاگردانش نگاشته شده که نمودی از آنها را در پژوهشی که با عنوان کتابشناسی توصیفی مکتب تفکیک در ۴۹۲ صفحه به سال ۱۳۹۲ ش. منتشر شد می‌توان دید. آن پژوهش - که فهرستی از آن مکتوبات همراه با شرحی گذرا بر آنهاست - گویای گستره بالای توجه به اندیشه‌های میرزا مهدی اصفهانی در سال‌های اخیر بوده و نشان‌گر آن است که آن اندیشه‌ها اکنون به عنوان یک مکتب فکری شناخته شده است. از این روست که بررسی تحلیلی زندگانی و نیز مؤلفه‌های مختلف ساختار فکری میرزا مهدی اصفهانی در نگاه به آموزه‌های اعتقادی مذهب تشیع - که به نام «مکتب تفکیک» شناخته شده و در این پژوهش با عنوان «مکتب معارف خراسان» یاد می‌شود - تلاشی درخور را شایسته است.

نگارنده این کتاب از سال‌های ابتدایی پژوهش‌های خود درباره «اندیشه اصلاح دین در ایران» - که نمودی از آن را در کتابی با همان نام آورده^(۳) - آگاهی‌هایی از اختلاف‌های بنیادین یکی از داعیان نامدار آن اندیشه، سید جمال‌الدین افغانی، با فقیه و مرجع تقلید بزرگ آن روزگار،

۱- محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، گیهان فرهنگی، س ۹، ش ۱۲، زمستان ۱۳۷۱ ش.

۲- محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵. این کتاب در سال‌های بعد به چاپ‌های مکرر

رسید.

۳- سید مقداد نبوی رضوی، اندیشه اصلاح دین در ایران، مقدمه‌ای تاریخی، تهران، انتشارات شیواژه کتاب‌ها، ۱۳۹۶ ش.

میرزا محمدحسن شیرازی، به دست آورده بود و از آن جهت، به شخصیت او توجه داشت. این نگاه در تابستان سال ۱۲۸۳ ش.، به سبب برخورد با گفتاری از سید مصلح‌الدین مهدوی درباره او و حوزه درسی اش در شهر سامراء به تدریج صورتی جدی یافت، چرا که چنان می نمود که در کنار سلسله داعیان اندیشه اصلاح دین در ایران - که نمودارش در جایی دیگر آورده شده^(۱) - سلسله ای نیز در تقابل با مؤلفه های گوناگون آن دیدگاه وجود داشت که بنیادش را در شهر سامراء باید جست.^(۲) از این روی، آنچه به حوزه علمیه سامراء و عالمان دینی برخاسته از آن مربوط می شد، پیوسته در نظر بود.^(۳)

گذشته از این ویژگی - که در جای خود به گونه ای مبسوط باید بررسی شود - برخی از آنچه در این پژوهش میراث حوزه علمیه سامراء در جامعه شیعی مذهب معاصر ایران و عراق دانسته می شود، در چند مورد زیر قابل بررسی است:

۱. بی گیری و حفظ مکتب اصولی شیخ مرتضی انصاری؛
۲. فتوای تحریم تنباکو و نگاه به ضرورت پیش گیری از نفوذ تدریجی بیگانگان در ایران؛
۳. مخالفت با اندیشه اتحاد اسلام و انضمام ایران به عثمانی؛
۴. مکتب سلوکی سامراء؛
۵. رواج بیشتر آموزه های مهدویت شیعی.

میرزا محمدحسن شیرازی (۱۲۳۰ تا ۱۳۱۲ ق.) در زمان شیخ مرتضی انصاری (د. ۱۲۸۱ ق.) پس از حاج سید علی شوشتری (د. ۱۲۸۳ ق.) - که در میان اطرافیان آن استاد جایگاهی ویژه و

۱- نک. پیشین، ج ۲، پیوست شماره ۱.

۲- سید مصلح‌الدین مهدوی، بیان سبل الهدایة فی ذکر أعقاب صاحب الهدایة یا تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر ۱/ ۲۵۵، چند خصیصه از شاگردان مکتب سامراء؛

۱. توجه مخصوص آنان به مقام ولایت مطلقه و بالآخر نسبت به امام زمان علیه السلام؛

۲. عموماً تصلب در امر دین داشته و در امر به معروف و نهی از منکر حتی المقدور کوشا بوده اند؛

۳. شجاع و ترس و دلیر در برابر حوادث و بیش آمده ها بوده و از هیچ رویدادی نمی فرسایدند؛

۴. مقاوم و مبارز و مدافع حقوق ستم دیدگان و بی چارگان به مراسم و عنوان بوده اند؛

۵. مخالفت با نفوذ بیگانگان و استعمارگران و سودجویان و عمال داخلی آنان از هر طبقه و هر کشور، به خصوص روس و انگلیس؛

۶. آشنا بودن به اوضاع زمان و سیاست روز. این محقق سپس (ج ۱، ص ۳۵۶) برخی عالمان دینی را که «در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم» در موضوع مهدویت شیعی مکتوباتی نگاشتند نام برده است.

۲- در این زمینه به پژوهشی که در همان سال ها از سوی آقای حسین مفید با عنوان باورداشت امامت - مهدویت در مکتب سامراء انجام شد می توان نظر داشت. نگارنده در برخی بخش های تحقیقی خود درباره مکتب سلوکی سامراء و نیز یافتن برخی منابع دست اول از دیدگاه های این پژوهش بهره برده است.

ممتاز داشت و مراد او و وصیش بود. همراه با آقا حسن نجم‌آبادی (د. حدود ۱۲۸۴ ق.) و حاج میرزا حبیب‌الله رشتی (د. ۱۳۱۲ ق.) در میان برترین شاگردانش شناخته می‌شد. وی در سامراء به آرا و نظریات استاد خود تعلق خاطر بسیار داشت و از دیدگاه‌های او به‌آسانی نمی‌گذشت. می‌توان گفت دیدگاه‌های اصولی شیخ مرتضی انصاری در حوزه سامراء به شکلی خالص بی‌گیری شد اما در نجف با نظریه‌های جدید ملا محمد کاظم خراسانی روبه‌رو گشت؛ نظریه‌هایی که گاه با آن دیدگاه‌ها همراهی نداشت. این دو گونه نگاه به شکل‌گیری «مکتب اصولی سامراء» و «مکتب اصولی نجف» انجامید و در سال‌های پس از درگذشت ملا محمد کاظم خراسانی، با گسترش آموزه‌های میرزا محمد حسین نائینی - که از برخاستگان مکتب اصولی سامراء بود - در نجف به تفوق آن مکتب منتهی شد.

بررسی دیدگاه‌های موافقان و مخالفان فتوای تحریم تنباکو و قضاوت درباره آثار آن در ایران به پژوهشی گسترده نیاز دارد؛ با این حال، آنچه از دیدگاه‌های موافقان آن در اینجا قابل اشاره است، جایگاه پیش‌گیرانه‌اش نسبت به حرکت آرام و بلندمدت دستگاه سیاسی بریتانیا برای نفوذ کامل در ایران و تبدیل آن به مستعمره‌ای چون هندوستان است.

همان‌گونه که در جایی دیگر نشان داده شده، سید جمال‌الدین افغانی در زمان مرجعیت گسترده میرزا محمد حسن شیرازی در سامراء که هیچ‌گاه مورد پسندش نبود و - به خلاف آنچه شهرت یافته - نه تنها در تحریک او به واکنش در برابر امتیاز انحصار تجارت توتون و تنباکو نقشی نداشت که از همان زمان تا آنجا مورد بی‌مهری او بود که اجازه نیافت به دیدارش برسد. سید جمال‌الدین در سال‌های جنبش اتحاد اسلام نیز در نگاه میرزای شیرازی با عنوان کسی که نابودی استقلال ایران (تنها کشور شیعی مذهب جهان) را در سر داشت شناخته می‌شد و حتی نامه‌هایش به او بی‌پاسخ می‌ماند. رویکرد سخت میرزای شیرازی به سید جمال‌الدین آن زمان تا آنجا بود که صرف همراهی قلبی و نه عملی با او را نیز برای خلع شاگردان برجسته و وکیلان مشهور خود از وکالت کافی می‌دانست. در نگاه این پژوهش، شدت نزاع میرزای شیرازی و سید جمال‌الدین در آن سال‌ها تا آنجاست که آن دسته روایت‌هایی که بر مسموم شدن وی و قتلش با دستور سید جمال‌الدین از سوی میرزا رضا کرمانی دست گذاشته‌اند، به‌آسانی قابل کنار گذاشته شدن نیستند گو این که اثبات‌شان نیز تمام نیست.^{۱۷}

۱- نک: سید مقداد نبوی رضوی، روابط سید جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) و میرزای شیرازی در سال‌های تحریم تنباکو و جنبش اتحاد اسلام؛ همو، اندیشه اصلاح دین در ایران، مقدمه‌ای تاریخی، ج ۲، بیوست شماره ۳.

با این ترتیب، چنان می‌نماید که میرزا محمدحسن شیرازی در سال‌های تحریم تنباکو و سال‌های جنبش اتحاد اسلام از موفقیت دو تکاپوی مهم در خدشه وارد کردن به استقلال ایران - که نخستین آنها به پادشاهی بریتانیا بازمی‌گشت و دومین شان نیز از دستگاه خلافت عثمانی بروز می‌یافت - پیش‌گیری کرد.

گذشته از اقامت میرزای شیرازی در سامراء (مکان ولادت و غیبت امام دوازدهم شیعیان) که خودبه‌خود به توجهی بیشتر به ساحت امام دوازدهم می‌انجامید، از مکتب سلوکی سامراء نیز - که بر پایه دیدگاه‌های ملافتحعلی سلطان‌آبادی بر تبعیت نظری و عملی خالص از نصوص دینی دست می‌گذاشت و اساس سیرت خود را نیز بر توجه به ساحت امام دوازدهم قرار می‌داد - عالمانی برخاستند که در بسط اندیشه مهدویت کوشش‌های مهمی صورت دادند که در صدر ایشان به میرزا حسین نوری طبرسی می‌توان نظر داشت.

با این ترتیب، در نگاه این پژوهش، حوزه علمیه سامراء و جایگاه آن در تاریخ شیعه را در تحلیل تکاپوهای سه شخصیت مهمش، میرزا محمدحسن شیرازی، ملافتحعلی سلطان‌آبادی و میرزا حسین نوری طبرسی می‌توان شناخت.

بر این اساس، نگارنده که به جایگاه مهم سید اسماعیل صدر در مقام جانشینی میرزا محمدحسن شیرازی رسیده^{۱۱} و از سرپرستی علمی و سلوکی او بر میرزا مهدی اصفهانی هم آگاه شده بود،^{۱۲} در بهار سال ۱۳۸۸ ش. در یک روز، ابتدا برای آگاهی از نسبت میرزا مهدی اصفهانی با مکتب سلوکی سامراء به منزل آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند وی و از استادان مکتب معارف خراسان) رفت و سپس، برای آگاهی بیشتر از تاریخ حوزه سامراء، به دیدار آقای حاج سید رضی حسینی شیرازی (نواده میرزا محمدحسن شیرازی و از عالمان دینی تراز اول تهران) شتافت تا پرسش‌های خود را با آنان در میان گذارد.

آن دیدار - که حلقه ارتباطی میرزا مهدی اصفهانی با مکتب سلوکی سامراء را بر نگارنده آشکار ساخت - به آغاز پژوهش‌هایی درباره زندگانی و اندیشه‌های او با خواست و نظارت فرزندش انجامید و از آن روی که آن فرزند، بجز نکات مهمی که از پدر خود به یاد دارد، با اغلب شاگردان نزدیک وی (راویان آگاه زندگانی او) از نزدیک مربوط بوده و نزد برخی بزرگان شان نیز

۱- این نکته را نگارنده در تابستان سال ۱۳۸۵ ش. در گفت‌وگو با آقای عبدالحسین حائری (۱۳۹۵.۵) ش. دانشمند نسخه‌شناس و رئیس پیشین کتابخانه مجلس شورای اسلامی - که به سبب بستگی به خاندان حاج شیخ عبدالکریم حائری بزدی آگاهی‌های مهمی از تاریخ حوزه علمیه سامراء داشت - شنید. تعبیر وی آن بود که «عبای میرزای شیرازی بر دوش آقای صدر قرار گرفت.»

۲- مدرک آن زمان، محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک / ۲۱۳.

درس خوانده است،^(۱) آگاهی‌ها و اسناد مهمی را در اختیار نگارنده گذاشت که در تحلیل زندگانی و اندیشه‌های میرزا مهدی اصفهانی و نیز تاریخ مکتب معارف خراسان کارگشااست.^(۲) نگارنده پیش‌تر بر آن بود تا مجموعه پژوهش‌های خود درباره «جایگاه حوزه علمیه سامراء در تاریخ شیعه» را در سال‌های بعد به صورت کتابی ميسوط به چاپ برساند؛^(۳) با این حال، بر آن شد تا چکیده بخشی از آن را که با زندگانی میرزا مهدی اصفهانی پیوند می‌خورد در پژوهشی مقدماتی به دست دهد.

فصل نخست این پژوهش «مکتب سامراء و بنیادهای فکری میرزا مهدی اصفهانی» نام گرفته و بر آن است تا با بررسی مؤلفه‌هایی از آن مکتب سلوکی، نشان دهد سید اسماعیل صدر - که یکی از بزرگان آن مکتب بود - جایگاهی بنیادین در شکل‌گیری شخصیت میرزا مهدی اصفهانی داشت. در نگاه این پژوهش، سرآغاز آنچه با عنوان «بسط اندیشه مهدویت» از سوی میرزا مهدی اصفهانی انجام شد و بعدها در گستره ایران گسترش یافت را در آن مکتب سلوکی باید جست. فصل دوم با عنوان «جایگاه فقهی و اصولی میرزا مهدی اصفهانی» به تحصیلات عالی او در فقه احکام مذهب تشیع و اصول آن پرداخته و جایگاهش نزد میرزا محمدحسین نائینی (مجدد علم اصول فقه) و دیگر ققبهان بزرگ آن روزگار را نشان داده است. فصل سوم دل‌بستگی میرزا مهدی اصفهانی به مکتب سلوکی نجف، حیرت و سرگشتگی او در یافتن راه درست در معرفت دینی و سرانجام، روایت اصحاب مکتب معارف خراسان در چگونگی نظام

۱- وی در حوزه علمیه مشهد، پس از خواندن ادبیات عرب نزد شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری (ادیب دوم)، کتاب قوانین الأصول را نزد حاج میرزا احمد مدرس بزدی خواند و کتاب‌های شرح اللعنة دمشقیة، المکاسب، فرائد الأصول و کفایة الأصول را از حاج شیخ هاشم قزوینی فراگرفت و سپس، مقداری از درس‌های خارج حاج سید یونس اردبیلی، میرزا حسین فقه سبزواری و حاج میرزا احمد کفایی را شرکت کرد و همچنین، در درس‌های معارفی - کلامی حاج شیخ محسنی قزوینی و میرزا جواد آقا تهرانی حضور یافت. پس از آن، به قم رفت و به مدت پنج‌سال درس‌های خارج فقه حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی، خارج اصول امام خمینی و فلسفه حاج سید محمدحسین طباطبایی درباره دو کتاب اشارات (نوشته ابن سینا) و اسفار (نوشته صدرالمتألهین شیرازی) را دریافت. یکی از حاضران آن محفل فلسفی - که آن زمان تنها حضور هشت تن (حاج شیخ مرتضی مطهری، حاج شیخ حسینعلی منتظری، سید جلال‌الدین آشتیانی و ...) را شاهد بود - به هم‌درسی با او اشاره داشته و از «قهمی بالا» برخوردارش گفته است. (شیخ محمد واعظ‌زاده خراسانی، نقد مکتب تفکیک/ ۱۵۳ و ۱۵۴) وی پس از اقامت پنج‌ساله در قم به تهران آمد و دوره‌کارشناسی علوم معقول و منقول را در دانشگاه تهران گذراند. او که از سال‌های جوانی در مشهد با برخی تقریرات حاج شیخ محمود حلبی از درس‌های معارف پدر خود آشنایی داشت، در نقد آموزه‌های بهائی نیز در زمره شاگردان او جای گرفت و پس از آغاز درس‌های معارفی اش هم به آن حلقه درسی وارد شد (۱۳۵۲ تا ۱۳۵۷ ش.) و سپس در میان شاگردان درس معارف خصوصی او (د. ۱۳۷۶ ش.) - که تا حدود یک‌سال پیش از وفاتش ادامه داشت - برگزیده شد.

۲- آن سال‌ها تدوین کتاب احیای حوزه خراسان با نظارت آقای مدرس غروی آغاز شد و نگارنده نیز بدین واسطه با گروه پدیدآورندگان آن مرتبط شد و ضمن یاری به ایشان در نظیم‌دهی به ساختار آن، برخی مواد پژوهشی خود را در اختیارشان گذاشت که بیشتر در فصل‌های آغازین آن مورد استفاده قرار گرفت.

۳- نگارنده درباره آن طرح تحقیقی در مقاله‌ای که در معرفی کتاب The Shi'a of Samarra: The Heritage and Politics of a Community in Iraq نگاشته و آن را در فصلنامه نقد کتاب ایران و اسلام (ش ۵ و ۶) به چاپ رسانده نیز سخن گفته است.

بخشیدن به اندیشه‌های اعتقادی جدیدش را بررسی کرده و از این روست که «میرزا مهدی اصفهانی و راه درست در معرفت دینی» نام گرفته است. او پس از اقامت در مشهد و جای گرفتن در مقام یک مدرس سرشناس، حوزه علمیه آن شهر را در دو بخش اصول فقه و فلسفه دگرگون کرد و به بسط اندیشه مهدویت در آنجا پرداخت. تحلیل این کوشش‌ها در فصل چهارم (آثار سه‌گانه میرزا مهدی اصفهانی در مشهد) انجام شده است. از آن روی که این پژوهش تحقیقی مقدماتی بوده و نیز از منظر مکتب سلوکی سامراء به حیات میرزا مهدی اصفهانی می‌نگرد، در میان پی‌گیرندگان اندیشه‌های او تنها به حاج شیخ محمود حلبی می‌پردازد. این از آن روست که او نه تنها یکی از مهم‌ترین نمایندگان مکتب معارف خراسان پس از بنیان‌گذارش بود، که مهم‌ترین پی‌گیرنده دیدگاه‌های آن استاد در بسط اندیشه مهدویت (مؤلفه بنیادین سلوک سامرائیان) نیز دانسته می‌شود. بر این پایه است که فصل پنجم این پژوهش «حاج شیخ محمود حلبی و آموزه‌های میرزا مهدی اصفهانی» نام گرفته است. فصل ششم نیز به جمع‌بندی نکات فصل‌های پنج‌گانه پیشین و نتیجه‌گیری از آنها پرداخته است.

آنچه یادآوری‌اش در اینجا بایسته می‌نماید، رویکرد این پژوهش در تحلیل انتقادهای تاریخی است که برخی محققان در بررسی زندگانی میرزا مهدی اصفهانی به‌دست داده‌اند. تعداد قابل توجهی از آن انتقادهای در این پژوهش آورده شده و اعتبارسنجی شده است؛ با این حال، تحلیل برخی دیگر از آنها در آینده باید صورت گیرد. در این پژوهش مدار بررسی آن دیدگاه‌های تاریخی منتقدانه آثار اندیشمندی چون حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی (د. ۱۳۷۴ ش. برجسته‌ترین نماینده معاصر مکتب عرفانی نجف)، سید جلال‌الدین آشتیانی (د. ۱۳۸۴ ش. فیلسوف سرشناس و استاد فقید دانشگاه فردوسی مشهد)، حسن انصاری (عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات عالی پرینستون)، سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی (عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام) و حاج شیخ محمد حسن وکیلی (از فضلاء حوزه مشهد و پیروان مکتب عرفانی نجف) بوده است.

نگارنده، ضمن سپاس از مطلعانی که آگاهی‌های تاریخی خود درباره حوزه علمیه سامراء و نیز زندگانی میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان او را برایش بازگفتند و نیز تشکر از مؤسسه معارف اهل بیت در قم که صورت پیش از انتشار کتاب شناخت‌نامه فقیه اهل بیت، آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (مجموعه مکتوبات چاپ شده درباره او) را در اختیارش گذاشت، امیدوار است با این پژوهش توانسته باشد در بررسی تحلیلی بخشی از تاریخ اندیشه معاصر شیعی گامی برداشته باشد، چرا که مکتب معارف خراسان، هم از نظر موافقان و هم از دیدگاه مخالفان، اکنون یکی از مکاتب فکری اثرگذار شیعی بوده و طبیعی است که شناخت بنیان‌گذارش حتی در تحلیل آموزه‌های آن نیز کارگشا است.

سید مقداد نبوی رضوی

آبان‌ماه ۱۳۹۶ ش

دوره‌های تحصیلات میرزا مهدی اصفهانی

برای بررسی سیر تحصیلات میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ تا ۱۳۶۵ ق.)، دو بخش را می‌توان در نظر داشت: بخش نخست، آموختن دانش‌های مرسوم در حوزه‌های علمیه شیعی (فقه، اصول فقه، فلسفه و عرفان) است که در دو فصل آغازین این پژوهش بررسی شده و بخش دوم، به دست آوردن مبانی علمی «مکتب معارف خراسان» است که به گونه‌ای گذرا در فصل سوم این پژوهش آمده و شرح مبسوطش تحقیقی دیگر می‌خواهد.

فراگیری مقدمات علوم دینی در اصفهان

متون تاریخی و نیز روایت‌های شفاهی قابل اعتنا از زندگانی میرزا مهدی اصفهانی گویای آنند که وی تا سن ۹ سالگی با سرپرستی پدر خود - که با وجود برخورداری از لباس عالمان دین به کار ملک‌داری مشغول بود - به فراگیری مقدمات علوم دینی در اصفهان می‌پرداخت و آن زمان، با درگذشت پدر، آن مسیر آموزشی را با نظارت دوست خانوادگی اش، حاج آقا رحیم ارباب (۱۳۹۷ تا ۱۳۹۶ ق.)، - که از طلاب حوزه علمیه اصفهان بود و بعدها در میان عالمان تراز اول آن شناخته شد - پی‌گرفت.

زمانی که میرزا مهدی اصفهانی به سن ۱۲ سالگی رسید، حاج آقا رحیم ارباب نامه‌ای به فقیه بزرگ آن زمان، سید اسماعیل صدر، نگاشت و یا معرفی وی، از او خواست تا سرپرستی اش را عهده‌دار شود.^{۱۱} بر همین اساس بود که میرزا مهدی اصفهانی به گرینار رفت و ارتباط خود با آن استاد را آغاز کرد.

۱- پژوهش یکی از محققان گویای آن است که میرزا مهدی اصفهانی در اصفهان محضر سید محمدباقر درجه‌ای را در فقه و اصول و محضر جهانگیرخان قشقایی و ملا محمد کاشی را در فلسفه دریافت و سپس به تهران رفت و پس از سال‌ها تحصیل در آنجا، در مشهد سکونت گزید و به تدریس پرداخت. سید مصلح‌الدین مهدوی، دانشمندان و بزرگان اصفهان ۱/۳۶۰ و ۳۶۱ (از آن سوی، نگارنده، از دوتن از نزدیکان حاج شیخ محمود حلبی - که یکی از ایشان آقای محمد اسماعیل مدرس غروی است - از قول او شنید که میرزا مهدی اصفهانی در ۱۲ سالگی به عراق رفت و تحت سرپرستی سید اسماعیل صدر قرار گرفت. همچنین، حاج میرزا حسعلی مروارید در مکتوبی که درباره زندگانی استاد خود نگاشته، تحصیلات ابتدایی او را به اجمال برگزارد کرده است، «مولد ایشان در اصفهان و پس از تحصیلاتی در اصفهان به نجف اشرف مهاجرت نموده و از محضر بزرگان، من جمله مرحوم سید اسماعیل صدر - که علاوه بر مرجعیت واحد خصوصیات در جهات معنوی نیز بود - بهره‌مند [شدند]...» (مکتوب حاج میرزا حسعلی مروارید، مندرج در: شیخ عزیرالله عطاردی فوجانی، فرهنگ خراسان ۷/ ۴۶۸) در تحلیل آنچه آمد، باید گفت، آن محقق، نه تنها برای گفتار خود سندی نیاورده، که به مهم‌ترین بخش تحصیلات میرزا مهدی اصفهانی - که اقامت در گرینار و نجف و سامراء بود و بازه‌ی زمانی طولانی مدتی را دربرداشت، نیز نپرداخته و به جای آن به نادرستی تحصیل طولانی مدت او در تهران را آورده است، این انداختگی مهم همراه با آن اشاره‌ی نادرست آگاهی اندک او نسبت به زندگانی میرزا مهدی اصفهانی را گویاست. از سوی دیگر، حاج شیخ محمود حلبی - که در نگاه این پژوهش از مطلع‌ترین آگاهان درباره زندگانی میرزا مهدی اصفهانی بود، بر سن ۱۲ سالگی او در زمان عزیمتش به عراقی دست گذاشته و حاج میرزا حسعلی مروارید نیز - که از

جایگاه سید اسماعیل صدر در شکل‌گیری شخصیت میرزا مهدی اصفهانی

در نگاه این پژوهش، سید اسماعیل صدر (۱۲۵۸ تا ۱۳۳۸ ق.)^{۱۱} بیشترین نقش را در شکل‌گیری مؤلفه‌های گوناگون شخصیت میرزا مهدی اصفهانی در بخش نخست تحصیلاتش داشت و از آن روی که این بخش مقدمه‌ای مبنایی در ورود او به بخش دوم آن مسیر دانسته می‌شود، وی را در تمام دوره حیات علمی میرزا مهدی اصفهانی صاحب اثر باید دانست. نمودهای مختلف آن جایگاه را در نکات زیر می‌توان دید:

۱. سرپرستی میرزا مهدی اصفهانی در آموختن فقه و اصول در کربلا؛
۲. راهنمایی میرزا مهدی اصفهانی به مسیر سلوک شرعی - غیرعرفانی اصحاب سامراء؛
۳. دخالت در بروز ویژگی توجه بسیار به ساحت امام دوازدهم در میرزا مهدی اصفهانی؛
۴. هدایت میرزا مهدی اصفهانی به شرکت در حوزه درسی ملا محمدکاظم خراسانی در نجف؛
۵. راهنمایی‌های اندازی به میرزا مهدی اصفهانی در زمان ورودش به مسیر سلوک شرعی. عرفانی اصحاب نجف؛

۶. حرکت دادن میرزا مهدی اصفهانی به سامراء برای بهره‌مندی از درس میرزا محمدتقی شیرازی؛

۷. هدایت میرزا مهدی اصفهانی به مکتب اصولی میرزا محمد حسین نائینی. از این روست که شناخت و ویژگی‌های سید اسماعیل صدر دریچه‌ای به آگاهی از فضای شکل‌گیری شخصیت میرزا مهدی اصفهانی است.

برای آگاهی از دو مؤلفه علمی و عملی شخصیت سید اسماعیل صدر، شناخت «حوزه علمیه سامراء» و «مکتب سلوکی سامراء» بایسته می‌نماید. این از آن روست که او، از یک سوی، در میان برترین شاگردان میرزا محمد حسن شیرازی (بنیان‌گذار حوزه سامراء) بود و سرانجام به جانشینی‌اش رسید و از سویی دیگر، در میان نزدیک‌ترین شاگردان ملا فتحعلی سلطان‌آبادی (استاد اصحاب سلوکی سامراء) جای داشت.

—>>

شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی به‌شمار می‌رفت. به آن استادان اصفهان اشاره‌ای ندارد و این در حالی است که جایگاه بلند آنان در فقه و اصول و فلسفه یادشدن‌شان در سرگذشت میرزا مهدی اصفهانی را گریزناپذیر می‌کند؛ بنابراین، در نگاه این پژوهش، گفتار آن محقق درست نیست و بزرگان یادشده اصفهان را در میان استادان میرزا مهدی اصفهانی نمی‌توان دانست و از این روست که بر همان سن ۱۲ سالگی‌اش در زمان خروج از اصفهان باید نظر داشت.

۱- الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، طیقات اعلام الشیعة ۱/۱۳، ۱۱۵۹، السید محسن الامین، اعیان الشیعة ۵/ ۲۱۹، الشیخ محمّد حرّالدين، معارف الرجال ۱/ ۱۱۵.

میرزا محمد حسن شیرازی و حوزه سامراء (۱۲۹۱ تا ۱۳۱۲ ق.)



شهر سامراء به عنوان بارگاه امام دهم شیعیان، علی بن محمد الهادی، و امام یازدهم ایشان، حسن بن علی العسکری، و نیز مکان ولادت و غیبت امام دوازدهم، محمد بن الحسن العسکری، در نگاه آنان جایگاهی مهم را داراست؛ با این حال، از ابتدای ورود امامان به آنجا در دوره

عباسیان تا این زمان، جز در برهه‌ای کوتاه، اغلب در نفوذ اهل سنت بود، به گونه‌ای که حتی آداب زیارتی شیعیان نیز گاه با مانع‌هایی تا حد قتل و غارت روبه‌رو می‌شد.^(۱) آن برهه کوتاه، بازه زمانی بیست ساله‌ای بود که مرکزیت مذهب تشیع در سامراء قرار گرفت.

در سال ۱۲۹۱ ق. که ده سال از درگذشت شیخ مرتضی انصاری (بزرگ‌ترین عالم اصولی شیعی معاصر) گذشته بود، شاگرد برجسته‌اش، میرزا محمد حسن حسینی شیرازی، به سامراء رفت و در آنجا سکونت گزید.^(۲) اقامت او در سامراء سبب شد عالمان و دانشجویان علوم دینی زیادی برای بهره‌مندی از درسش به آن شهر بروند. این مهاجرت به برپایی حوزه علمیه سامراء انجامید. میرزای شیرازی، با سکونت در سامراء، نه تنها به برپایی حوزه درسی پرداخت که حرکتی را برای گسترش مذهب تشیع در آن شهر آغاز کرد. او بر این مسیر، به ساختن مدرسه علمیه‌ای با گنجایش دویست طلبه، حسینیه، بازار، پل، دو حمام برای مردان و زنان،^(۳) کتابخانه،^(۴) دارالایتام^(۵) و نیز خانه‌هایی برای بسیاری از شیعیان مهاجر به سامراء پرداخت^(۶) و در حرم مقدس آن شهر هم کارهایی چون آینه‌کاری رواق، جای‌گذاری درها و پنجره‌های جدید، سنگ‌فرش کردن صحن، تهیه پرده‌های مناسب برای درها و نصب ساعتی گران قیمت را صورت داد.^(۷) این تلاش سبب شد شیعیان زیادی به سامراء بروند و موجب شوند آنجا - که پیش‌تر

۱- الشیخ محمد امین الإنصاری الخوئی، مرآة الشریع، ۶۳/۱: حسین سعادت نوری، حاج محمد حسن شیرازی، آشتیانی، وکیل الدوله/۲۰۴.

۲- السید حسن الصدر، تکملة أمل الأمل، ۳۴۶/۵ تا ۳۴۸.

۳- علی الوردی، لمحات اجتماعية من تاریخ العراق الحديث، ۱۱۶/۳.

۴- مرتضی مدرسی، تاریخ روابط ایران و عراق، ۳۴۲.

۵- حسین سعادت نوری، حاج محمد حسن شیرازی، آشتیانی، وکیل الدوله/۲۰۵.

۶- شیخ آقا بزرگ نهرانی، میرزای شیرازی، ملاحقات، ۲۲۵.

۷- پیشین/۲۲۴ و ۲۲۵.

یک ده آن هم با خانه‌هایی گل ساخته بود- به شهری آباد مبدل شود.^{۱۱} بر همین اساس، حوزه علمیه سامراء نیز پذیرای دانشجویان فقه شیعی از عرب و فارس و هندی و قفقازی و ... شد.^{۱۲} با وجود رویکرد دوستانه و هم‌زیستانه‌ای که میرزای شیرازی نسبت به اهل سنت سامراء داشت، بسیاری از ایشان و به‌ویژه دستگاه حکومت عثمانی - که بر عراق مسلط بود و بغداد (شهر نزدیک به سامراء) را دومین شهر مهم قلمرو وسیع خود می‌دانست - به این کوشش در مجموع با نگاهی مثبت نمی‌نگریستند. در مؤسسه «بایگانی نخست‌وزیری عثمانی»^{۱۳} در شهر استانبول سندهایی موجود است که نگرانی ایشان از توسعه مذهب تشیع در عراق را به سال‌های اقامت میرزای شیرازی در سامراء گویاست. از همین روی، یکی از عالمان سنی مذهب به نام شیخ محمدسعید نقشبندی، با همراهی حکومت عثمانی، به سامراء آمد و در آنجا تلاش‌هایی مانند کوشش‌های میرزای شیرازی را شروع کرد تا از نفوذ شیعیان در آن شهر جلوگیری کرده باشد. استقبال اهل سنت سامراء از او تا آنجا بود که گفته شده: گویا مهدی موعود بر ایشان وارد می‌شد؛ «کأنه ظهر المهدي عليهم بقدمه».^{۱۴}

با این حال، میرزای شیرازی چنان با آنان هم‌زیستی کرد که حتی پس از کشته شدن پسر بزرگ و عالمش به دست برخی از ایشان، درخواست دخالت انگلیسیان برای صلح را برتافت و آن نزاع را «دعوایی خانوادگی» - که میان اهلس باید تمام شود - خواند. او با این کار، سیاس بسیاری از اهل سنت سامراء را آن‌گونه برانگیخت که برخی از ایشان تا دهه‌ها پس از وفاتش خود را «مُطْلَاق» و آزادشدگانش می‌گفتند.^{۱۵} او به تنگ‌دستان اهل سنت سامراء کمک مالی می‌کرد و زندگانی‌شان را نظم می‌داد^{۱۶} و همچنین، با هدیه دادن به آنان، توانست بسیاری از ایشان را به خود متمایل کند. به سبب همین کارها بود که گروه زیادی از اهل سنت در سامراء و بغداد و نواحی اطراف آن نسبت به او خضوع و خلوص عقیدت یافتند.^{۱۷} شیعیان در سامراء به عزاداری ماه محرم می‌پرداختند،^{۱۸} عزاداری که یکی از مداحان آن شیخ عبدالکریم حائری یزدی بود^{۱۹} -

۱- علی الوردی، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ۱۱۶/۳.

۲- الشيخ محمدمأمین الإمامی الخوئی، مرآة الشرق ۴۹۵/۱.

۳ - Başbakanlık Osmanlı Arşivi.

۴- علی الوردی، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ۱۱۷/۳.

۵- نگارنده امیدوار است بحت مسووط و مستند این گفتار را در آینده به دست دهد.

۶- شیخ آقابزرگ تهرانی، میرزای شیرازی، ملحقات/ ۲۲۵.

۷- الشيخ محمدمأمین الإمامی الخوئی، مرآة الشرق، ۴۹۵/۱ و ۴۹۶.

۸- پیشین/ ۴۹۳ و ۴۹۴.

۹- سید موسی شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا ۴۷/۳.

که بعدها در میان مراجع تقلید بزرگ شیعیان جای گرفت. در نگاه یکی از محققان، تأثیر عاطفی این مراسم سبب می‌شد تا اهل سنت سامراء نیز مانند شیعیان به عزاداری بپردازند و به تدریج به تشیع نزدیک شوند.^{۱۱}

جایگاه میرزای شیرازی در میان شیعیان - که به سبب دانش فقهی و اصولی کلان او در ترازى بالا قرار داشت - با انتشار فتوای معروف تحریم تنباکو و استقبال کم‌مانند مردم از آن دوچندان شد. به‌گونه‌ای که می‌توان گفت سامراء در سال‌های ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۲ ق. پایتخت معنوی جهان تشیع شناخته می‌شد؛^{۱۲} با این حال، گروهی از اهل سنت و به‌ویژه، دستگاه حکومتی عثمانی - که همواره از گسترش مذهب تشیع در مرکز عراق ناراضی بودند - آن حرکت را برنمی‌تافتند. این رویکرد به بروز «فتنه سامراء» در ماه‌های پایانی حیات میرزای شیرازی و درگیری‌های برخی اهل سنت و شیعیان آن شهر و سرانجام درگذشت مشکوک او به سال ۱۳۱۲ ق. انجامید.^{۱۳}

نماز دفن میرزای شیرازی را ملافتحعلی سلطان‌آبادی (استاد اصحاب سلوکی سامراء) خواند^{۱۴} و پس از آن، جسد وی تا نجف بر دوش مردم برده شد و در جایی که پیش‌تر در حرم مقدس آن شهر در نظر گرفته شده بود به خاک سپرده شد.

آغاز زعامت دینی سید اسماعیل صدر (۱۳۱۲ ق.)

شاگردان میرزای شیرازی پس از دفن وی، به سامراء بازگشتند تا کوشش‌های او در برپایی حوزه فقه شیعی آن شهر را پی‌گیرند. در میان برگزیدگان ایشان، سید اسماعیل صدر، هم از نگاه مردم و هم از نگاه برخی عالمان دینی، جایگاه بالاتری یافت به‌گونه‌ای که جانشین میرزای

۱- علی‌الوردی، لمحات اجتماعية من تاریخ العراق الحديث ۱۱۶/۳ و ۱۱۷.

۲- نگارنده امیدوار است بحث مبسوط و مستند این گفتار را در آینده به دست دهد.

۳- نگارنده در بهار ۱۳۸۸ ش. از آقای حاج سید رضی حسینی شیرازی (نتیجه میرزای شیرازی) - که در میان عالمان دینی تراز اول تهران جای دارد - شنید که پس از درگذشت میرزای شیرازی، شهرت مسموم شدنش در سامراء بر سر زبان‌ها افتاد. او آن شهرت را از قول یکی از اقوام خود اخوهر مرجع تقلید فقید، حاج سید عبدالهادی حسینی شیرازی) - که آن زمان در سامراء بود - بازمی‌گفت. برخی تاریخ‌نگاران برآنند که میرزای شیرازی، به سبب مخالفتش با سیاست اتحاد اسلام حکومت عثمانی در خلع ناصرالدین‌شاه قاجار و ضمیمه کردن ایران به قلمرو خود، یا دستور داعی ارشد آن سیاست، سید جمال‌الدین افغانی، به دست میرزا رضا کرمانی مسموم شد و به قتل رسید. میرزا رضا کرمانی یک‌سال بعد به تهران رفت و دیگر مخالف بزرگ سیاست اتحاد اسلام، ناصرالدین‌شاه قاجار، را کشت. نگارنده امیدوار است در آینده به تحلیل «فتنه سامراء» و روایت‌های مسموم شدن و قتل میرزای شیرازی بپردازد. برای آگاهی از کوششی گروهی که سرانجام به کشته شدن ناصرالدین‌شاه قاجار انجامید، نک: «سید مقداد نبوی رضوی، تاریخ مکتوم، فصل سوم: «دربار شاهی و قتل ناصرالدین‌شاه».

۴- المیرزا محمد مهدی اللکهنوی، تکملة نجوم السماء ۱۵۱ / ۲.

شیرازی دانسته شد. روایتی مهم نیز گویای آن است که میرزای شیرازی، خود، نیز به جانشینی او نظر داشت.^{۱۱}

گزارشی که برای دولت ایران نگاشته شده چنان می‌نماید که آن زمان، «در مسئلهٔ علمیت و تقلید»، «محتمل» بود که «رجوع کلی علمای سامره به آقای صدر بشود، چرا که قلوب غالباً متوجه به ایشان» بود و همچنین، در تمام حوزه‌های علمیة عتبات، «احتمال کلی» می‌رفت که «علمای سامره، خاصه جناب آقای سید اسماعیل صدر، گوی سبقت ... از دیگران ببرند چون قلوب عامه بیشتر مایل به ایشان است.»

گذشته از این، دوتن از بزرگان تراز اول حوزه‌های عتبات که «مقام علمی و معنوی‌شان



مورد اتفاق کل بود و هیچ‌کس دربارهٔ آنان حرفی نداشت، علم برداشته بودند» که او مرجع تقلید اعلم است. آن دو، ملا فتحعلی سلطان‌آبادی و میرزا حسین نوری طبرسی بودند.^{۱۲} شخص نخست، یکی از چهار اهل کرامت مشهور در آن زمان بود^{۱۳} و بر میرزای شیرازی^{۱۴} و اصحاب سلوکی سامراء سمت

ارشاد داشت و سرانجام بر جسد او نماز گزارد و شخص دوم، دستگاه مرجعیت گستردهٔ میرزای شیرازی را سرپرستی می‌کرد.^{۱۵} او در پاسخ به پرسش گروهی از شیعیان دربارهٔ مرجع تقلید اعلم، با اشاره به سید اسماعیل صدر، نوشت: «هرکه را درد دین است، متعین همین است.»^{۱۶}

از آن سوی، خانوادهٔ میرزای شیرازی نیز وجوهات هنگفت شرعی - که در اختیار او بود - را به سید اسماعیل صدر دادند^{۱۷} و جایگاه او چنان شد که دو مدرس بزرگ نجف، ملا محمد کاظم

۱- السيد حسن الصدر، بغية الوعاة في طبقات مشايخ الاجارات / ۱۵۴۳، «... وكان حجة الإسلام الميرزا بقدمه على سائر الأعلام من أهل دورته ويقول: «لا نظير لي بغيره» وكان يرجع إليه في حياته ولا يرى أحداً أرجح منه و صار بعده مرجعاً بلا مدافع والخواص لا يعرفون غيره ...» صاحب این گفتار، خود از شاگردان برجستهٔ میرزای شیرازی در سامراء بود.

۲- سید موسی شبیری زنجانى، جرعه‌ای از دریا / ۲ / ۲۸۹.

۳- پیشین / ۲ / ۳۸۰.

۴- به روایت یکی از آگاهان، «موقعی که مرجعیت میرزای شیرازی عظمت پیدا کرد و تقریباً منحصر به فرد شد، در جلسهای که سلام و صلوات خیلی زیاد بود، بعد از رفتن افراد، ملا فتحعلی می‌آمد و میرزا را موعظه می‌کرد تا اسم دنیوی این سلام و صلوات‌ها گرفته شود.» سید موسی شبیری زنجانى، جرعه‌ای از دریا / ۲ / ۲۸۰ و (۲۸۱).

۵- سید موسی شبیری زنجانى، جرعه‌ای از دریا / ۳ / ۳۲۵.

۶- الشيخ محمد أمين الإمامي الخوئي، مرآة الشرق / ۸ / ۸۰.

۷- سید کاظم حسینی حائری، زندگانی و افکار شهید صدر / ۲۲.

خراسانی و سید محمدکاظم طباطبایی یزدی - که حمایت مالی‌شان پیش‌تر از سوی میرزای شیرازی بود - برای ادامه آن به سامراء نزد سید اسماعیل صدر رفتند^(۱) و شخص دوم او را مرجع تقلید اعلم گفت.^(۲) حوزه درسی وی در سامراء نیز از وسعت برخوردار بود به‌گونه‌ای که حدود هفت صدتن در درسش شرکت داشتند.^(۳)

مهاجرت سید اسماعیل صدر از سامراء (۱۳۱۴ ق.)

با این حال، به سبب اختلاف‌های زیادی که میان گروه‌هایی از طلاب علوم دینی در سامراء پدید آمد و نیز از آن روی که گروه‌هایی از اهل سنت و حکومت عثمانی به پی‌گرفته‌شدن راه میرزای شیرازی در آن شهر رضایت نداشتند، وضعیت به گونه‌ای شد که حدود یک‌سال و هفت‌ماه پس از درگذشت او، سید اسماعیل صدر و میرزا حسین نوری طبرسی سامراء را ترک کردند. گزارشی دیگر چنان می‌نماید که با مهاجرت آن دو از سامراء، «وضع آن شهر» به‌کلی تغییر یافت و «بدطوری» شد. آن مهاجرت، یا وجود خواست سید اسماعیل صدر بر ماندن عالمان دینی در سامراء، سبب شد تا بیشتر عالمان و طلاب علوم دینی از آن شهر بروند^(۴) و تنها میرزا محمدتقی شیرازی - که از بزرگان حوزه علمیه سامراء بود - در آنجا بماند و محفل درسی معتبر اما محدود خود را پی‌گیرد. این مهاجرت آغاز افول هشتادساله حوزه علمیه سامراء تا زمان انحلالش از سوی حکومت بعثی عراق دانسته می‌شود.

سید اسماعیل صدر سرانجام به کربلا رفت و تا سال‌های نزدیک به درگذشتش - که ۲۴ سال بعد، به سال ۱۳۳۸ ق. رخ داد - در آنجا اقامت داشت و تدریس خود را پی‌می‌گرفت. جایگاه علمی و اجتماعی او در همان زمان‌ها نیز تا آنجا بود که هرگاه عنوان «حجة الاسلام» به صورت

۱- سید موسی شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا ۲/ ۴۵۸. این رخداد را نگارنده در بهار ۱۳۹۶ ش. از حاج آقا علی صدر، به نقل از پدر خود، حاج سید صدرالدین صدر (فرزند سید اسماعیل صدر و فقیه و مرجع تقلید برجسته)، نیز شنید.

۲- گفتار سید موسی صدر (نوه سید اسماعیل صدر و پیشوای شیعیان لبنان)، مندرج در: علی ابوالحسنی امتدرا، فراتر از روش آزمون و خطا/ ۲۸ و ۲۹، «پس از فوت میرزای شیرازی اول، اوایل امر، بر مرجعیت جد ما، آقا سید اسماعیل صدر، اتفاق شد و مرحوم سید [محمدکاظم یزدی] هم وقتی که از وی راجع به اعلم سؤال می‌کردند، می‌گفت: «لا ائمة الا سید اسماعیل صدر». اما چندی بعد، این وضع تغییر کرد. خود آسید اسماعیل صدر می‌فرمود: «بهبان یزدی و بهبان خراسانی که با هم کشتی گرفتند، ما را زمین زدند».

۳- این ویژگی را حاج شیخ محمود حلی در درس دوازدهم از دومین دوره درس‌های توحید خود بازگفته است.

۱. سید کاظم حسینی حائری، زندگانی و افکار شهید صدر/ ۲۲.

۲. نگارنده امیدوار است در آینده اسباب مهاجرت سید اسماعیل صدر از سامراء و نیز تاریخ آن حوزه در دهه‌های بعد را با شرح بیشتری به دست دهد.

مطلق گفته می‌شد، به او بازمی‌گشت.^{۱۱} تصویر آرامگاه وی در حرم مقدس کاظمین در پایان این پژوهش آورده شده است.

اقامت میرزا مهدی اصفهانی در کربلا (۱۳۱۵ ق.)

حدود یک سال پس از آن مهاجرت، میرزا مهدی اصفهانی، در حالی که ۱۲ ساله بود، به کربلا رفت و با سید اسماعیل صدر - که اینک ۵۷ سال داشت - مرتبط شد. روایت یکی از نزدیکان میرزا مهدی اصفهانی آن است که او در کربلا «تحت سرپرستی علمی و سلوک روحانی» آن استاد «واقع گردیده و علاوه بر تحصیلات فقه و اصول، با مبانی معنوی و عوالم روحانی» او - که «از خواص اصحاب اسرار حاج ملا فتحعلی اراکی بود» - آشنا شده و از عوالم معنویات و اخلاقیات و سیر و سلوک‌های شرعی «ایشان بهره‌مند گردید».^{۱۲}

مکتب سلوک شرعی - غیرعرفانی سامراء

ملا فتحعلی سلطان‌آبادی (اراکي) (حدود ۱۲۴۰ تا ۱۳۱۸ ق)^{۱۳} تمام سال‌های تدریس شیخ مرتضی انصاری در نجف را دریافته و پس از آن در میان شاگردان میرزا محمدحسن شیرازی جای داشت.^{۱۴} وی، همراه با میرزا حسین نوری طبرسی و شیخ فضل‌الله نوری نخستین کسانی بودند که به سامراء رفته و به میرزای شیرازی پیوستند.^{۱۵} در این میان، او با دستور میرزای شیرازی امامت جماعت شیعیان سامراء را برعهده گرفت^{۱۶} و - چنان که گذشت - سرانجام بر پیکر آن مرجع تقلید برجسته نیز نماز خواند.^{۱۷}

بر پایه برخی روایات، وی در سامراء درس‌هایی در تفسیر قرآن داشت و در آن دانش از دیدگاه‌هایی قابل توجه برخوردار بود. آنچه یکی از فقیهان بزرگ دوره‌های بعد از قول یکی از

۱- السید محمد مهدی الموسوی الإصفهانی الکاظمی، أحسن الودیعة فی تراجم مشاهیر مجتهدی الشيعة/ ۱۷۱، پ ۱، تعلیفة المصحح، «کان يعرف» حجة الإسلام» فی زمانه وهو المقصود عند الإطلاق فی ذلك الوقت علی ما أفاده بعض المؤلفین.»

۲- شیخ محمود حلبی خراسانی، یادى از عالمی ربانی/ ۲۱ و ۲۲. در این مکتوب به شهر محل ارتباط میرزا مهدی اصفهانی و سید اسماعیل صدر اشاره‌ای نیست اما در ادامه، به حرکت میرزا مهدی اصفهانی یا دستور سید اسماعیل صدر به نجف پرداخته شده است؛ بنابراین، از آن روی که محل اقامت آن استاد در کربلا بود، باید گفت آن دو در آن شهر با یکدیگر آشنا شدند. جدای از این، آقای محمد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی)، به نقل از حاج شیخ محمود حلبی، کربلا را جای آشنایی آن دو با یکدیگر می‌گفت.

۳- نگ: منوچهر صدوقی سنها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر/ ۲۴۰ و ۲۵۳.

۴- پیشین/ ۲۴۰.

۵- السید حسن الصدر، تکملة أمل الأمل/ ۵/ ۳۴۷.

۶- السید محسن الأمين، أعيان الشيعة/ ۱۳/ ۵۵.

۷- العیرزا محمد مهدی الکهنویسی الکشمیری، تکملة نجوم السماء/ ۲/ ۱۵۱.

شاهدان آگاه درس تفسیر او آورده، گویای آن است که وی در حدود سی جلسه حدود سی تفسیر برای عبارت قرآنی «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ» گفت.^{۱۱} یکی از عالمان بزرگ حوزه اصفهان نیز که تفسیری بر قرآن نوشته بود، سیاهه مکتوبات خود را نزد او فرستاد تا اگر مورد پذیرش قرار گرفت آن را بی‌گیرد.^{۱۲}

از سویی دیگر، به نظر می‌رسد ملا فتحعلی سلطان‌آبادی در سامراء درس‌هایی درباره‌ی اعتقادات شیعی نیز داشت. این از آن روست که یکی از شاگردانش نوشته که در آن شهر «معارف و اسرار توحید» را از وی آموخته است.^{۱۳} شاگرد دیگری نیز به یاد آورده که در سامراء هرکه به «تفسیر و معارف» نیاز داشت نزد او می‌رفت.^{۱۴}

با این حال، آنچه شهرت ملا فتحعلی سلطان‌آبادی را بیشتر سبب شده، سرپرستی او بر «مکتب سلوکی سامراء» است. در میان استادان او کسانی هستند که به نظر می‌رسد وی در این سلوک از ایشان بهره برده بود. نخست، سید محمّد سلطان‌آبادی است که وی در جوانی محضرش را دریافت.^{۱۵} دومین شخص، ملا علی خلیلی تهرانی است که از فقیهان برجسته و عابدان زمان خود دانسته می‌شد^{۱۶} و سومین استاد - که بهره‌مندی او از محضرش با گمانی

۱- السید محسن الطباطبائی الحکیم، حقائق الأصول / ۱ و ۹۵ و ۹۶، او این رخداد را ذیل عنوان «بطون القرآن» از قول «بعض الأعظم» آورده است. آن‌گونه که نگارنده در زمستان ۱۳۹۴ ش. از حاج میرزا جعفر غروی نائینی (نوه میرزا محمّد حسن نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم) شنید، آن «بعض الأعظم» میرزای نائینی بود. «حدث بعض الأعظم - دام‌تابیده - أنه حضر يوماً منزل الأخوند ملا فتحعلی - قدس سره - مع جماعة من الأعيان منهم السید إسماعیل الصدر، والعماد النوری صاحب المستدرک، والسید حسن الصدر - دام‌ظله - فلما الأخوند، قوله - تعالی: «وَأَعْلَمُوا أَنْ فِیْكُمْ رَسُولٌ اللَّهُ لَوْ طِغْمَكُمْ فِی كَثِیرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَسْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ» وَرَزَّاهُ فِی قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» [الحجرات: ۷] اثم شرع فی تفسیر قوله - تعالی - فیها: «حبّ إلیکم...» وبعد بیان طویل فسرهای معنی لثما سمعوه منه استوضحوه واستفروا من عدم انتفالهم إلیه قبل بیانه لهم فحضروا عنده فی الیوم الثانی ففسرها معنی آخر غیر الأول فاستوضحوه أيضاً وتعجبوا من عدم انتفالهم إلیه قبل بیانه ثم حضروا عنده فی الیوم الثالث فكان مثل ما كان فی الیومین الأولین ولم یزالوا علی هذه الحال كلما حضروا عنده یوماً ذکر لها معنی إلی ما یقرب من ثلاثین یوماً فذكر لها ما یقرب من ثلاثین معنی وكلمنا سمعوا منه معنی استوضحوه وقد نقل التفات لهذا التفسیر کرامات - قدس الله روحه.»

۲- آن عالم دینی، شیخ محمّد حسین نجفی اصفهانی (برادر شیخ محمّد تقی نجفی اصفهانی مشهور به آقاجناب) بود. وی تفسیر خود را - که مجد البیان فی تفسیر القرآن نام دارد - به میرزا محمّد حسین نائینی داد تا با خود به سامراء برده و به ملا فتحعلی سلطان‌آبادی نشان دهد تا در صورت پذیرش او، نگارشش را بی‌گیرد. بذریفته شدن آن مکتوب از سوی ملا فتحعلی سلطان‌آبادی سبب شد تا ادامه آن تفسیر نیز نگاشته شود. گفت‌وگوی نگارنده با حاج میرزا جعفر غروی نائینی، نوه میرزای نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم، زمستان ۱۳۹۴ ش. این تفسیر مدنی است که از سوی مؤسسه شمس الضحی به جناب مجدد رسیده است.

۳- زندگی‌نامه خودنوشت حاج سید ابوالقاسم حسینی دهکردی، مندرج در: سید محمّد علی روضائی، زندگانی حضرت آیه الله چهارسوقی/ ۱۳۳.

۴- المیرزا محمّد الطهرانی العسکری، إجازة المیرزا محمّد الطهرانی العسکری للشیخ محمّد علی الأردوبادی/ ۲۲۲.

۵- المیرزا حسین النوری الطبرسی، دارالسلام فیما يتعلق بالرؤیا والمنام، ۲/ ۲۶۶ و ۲۶۷.

۶- منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر/ ۲۴۱.

قریب به یقین است - حاج سید علی شوشتری (فقیه بزرگ و سالک نامدار و وصی شیخ مرتضی انصاری) است.^{۱۱}

برخی شاگردان برجسته ملا فتحعلی سلطان آبادی نیز بدین قرارند: میرزا حسین نوری طبرسی، سید اسماعیل صدر، شیخ فضل الله نوری، سید محمد طباطبایی فشارکی، میرزا محمدتقی شیرازی، شیخ حسن کربلایی، شیخ حسنعلی تهرانی، سید حسن صدر، میرزا محمد حسین نائینی و ... اینان همگی از بزرگان حوزه علمیه سامراء یا از فضلاء آن بودند.^{۱۲} در میان آنچه از خاطرات اصحاب سلوکی سامراء باقی مانده، به دفتری از شیخ فضل الله نوری می توان اشاره داشت که در آن نکاتی را درباره بزرگان سلوک شرعی چون سید محمد مهدی بحر العلوم، حاج سید علی شوشتری و «مکاشف کامل، آخوند ملا فتحعلی [سلطان آبادی] - ضاعف الله فتوحاته و من علینا بطول التشرف بخدمته» می توان یافت.

درباره روش سلوکی ملا فتحعلی سلطان آبادی به سه ویژگی اساسی و مبنایی می توان نظر داشت:

۱. انحصار توجه به نصوص دینی (قرآن و روایات شیعی) در رویکردهای نظری بدون نگاه به

متون فلسفی و عرفانی؛

۲. تطبیق یافته های شهودی با روایات شیعی؛

۳. توسل زیاد به ساحت امام دوازدهم.

ملا فتحعلی سلطان آبادی با نگاه های فلسفی و عرفانی موافقت نداشت به گونه ای که حتی به ملا حسینقلی همدانی - که از بزرگان سلوک شرعی آن زمان بود و خود و برخی شاگردانش در نجف کم و بیش آن نگاه را داشتند - منتقد بود^{۱۳} به گونه ای که نه تنها «با هم مناسبات و مراوداتی نداشتند» که «قدری هم روابط شان تیره بود.»^{۱۴}

۱- با توجه به آن که ملا فتحعلی سلطان آبادی خود اهل سلوک شرعی بود و سال ها محضر درسی شیخ مرتضی انصاری (شاگرد و مرید حاج سید علی شوشتری در اخلاق) را دریافت بود و همچنین، مدت ها با ملا حسینقلی همدانی (شاگرد برجسته حاج سید علی شوشتری) ارتباط نزدیک داشت، بهره نبردنش از درس اخلاق و سلوک شرعی حاج سید علی شوشتری دور از ذهن می نماید. گذشته از این، نگارنده در بهار ۱۳۶۶ ش. شاگردی او نزد حاج سید علی شوشتری را از حاج آقا علی صدر (نوه سید اسماعیل صدر) شنید.

۲- منوچهر صدوقی سه‌ا، تاریخ حکماء و عرفای متأخر / ۲۴۴ تا ۲۴۷.

۳- شیخ علی زاهد قمی در شرح دوستی نزدیک و نخستین ملا حسینقلی همدانی و ملا فتحعلی سلطان آبادی و جدایی بعدی ایشان گفته بود: «دلیل آن بوده است که سرکار آخوند ملا حسینقلی عارف می بود و سرکار آخوند ملا فتحعلی زاهد.» (منوچهر صدوقی سه‌ا، تاریخ حکماء و عرفای متأخر / ۱۲۳۹) این سخن روایتی قابل اعتناست چرا که گوینده اش بزرگان هردو مکتب سلوکی سامراء و نجف را دریافتند و خود نیز از شناختگان سلوک شرعی بود. گذشته از این، ارادات بسیار زیاد میرزا حسین نوری طبرسی -

<<<

شاگرد برجسته وی، میرزا حسین نوری طبرسی، نوشته که او «دقایق آیات و نکات اخبار» را به گونه ای که «حیرت عقول» را برمی انگیزد به دست می داد و این در حالی بود که آن نکات با «ظواهر و نصوص دینی» همسان بود.^{۱۱} یکی از آگاهان، با اشاره به «عرفان مربوط به ملا فتحعلی سلطان آبادی»، «افکار و عقاید» بیرون او را «همان عقاید کتاب و سنت» خوانده و «تمرین عرفان شان» را «در حصار مکارم اخلاق» و «تقید به مستحبات» یاد کرده است.^{۱۲}

در میان شاگردان ملا فتحعلی سلطان آبادی، میرزا حسین نوری طبرسی نیز چنین نگاهی داشت. به عنوان نمونه، وی صدرالمتألهین شیرازی را «حکیم متأله فاضل» و «محقق مطالب حکمت و مروج دعای صوفیه» گفته و سیرتش بر «طعن به فقهاء و حمله دین» و «تجهیل ایشان و خارج دانستن شان از میان عالمان» را همراه با تجلیلش از شیخ محیی الدین بن عربی و قرار دادن او در میان «اوحدی از علمای راسخین» برناتافته و کتاب شرحش بر کافی را دارای «اوهام عجیبه» دانسته است.^{۱۳}

-->>

که جز به روایات شیعی نظر نداشت - به ملا فتحعلی سلطان آبادی گویای چنین مسیری برای اوست. یکی از شاگردان مشترک آن دو درباره آن ارادت نوشته: «جمال العارفين ومصباح المتهجدین، العالم العامل والإنسان الكامل الزاهد العابد، المولی فتحعلی السلطان آبادی، كان مریباً للعلماء العاملين ومن وصل إلى مرتبة یقین وكنت أرى شیخنا المحدث الأستاذ العلامة الطبرسی (صاحب المستدرک) - مع ما كان علیه من الاخطال والتبحر فی جمیع العلوم، عند الاستفادة منه كالطفل بین بدی معلمه وكان ربما یخدمه بنفسه حضراً وسعراً متقرباً إلى الله تعالى. یخدمه وقال فی حقه: «أخذ من كل علم جوهرة» وأشار إلى جملة من كرامته فی كتابه دارالسلام و الكلمة الطیبة. المیرزا محمد الطهرانی العسکری، إجازة المیرزا محمد الطهرانی العسکری للشیخ محمد علی الأزدوبادی/ (۲۷۲)

۵- سید محمد حسین حسینی طهرانی، مهر تابان / ۱۳۹ و ۱۴۱، تعلیم [حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی]، مرحوم آخوند ملا فتحعلی سلطان آبادی، بانام ریاضات و مکاشفات و مقاماتی که از ایشان نقل می شود، گویا در مراحل و منازل توحید ذات حق متعال [عرفان] نبوده اند. علامه [حاج سید محمد حسین طباطبائی]، مثل این که ایشان در مسایل مجاهدت های نفسانی بوده و در رشته توحید [عرفان] نبوده اند و چون با مرحوم آخوند ملاحسینی همدانی هم عصر و هم زمان بوده و مرحوم آخوند در رشته ی توحید حق - تبارک و تعالی - بی نظیر بوده اند، لذا با هم مناسبات و مراوداتی نداشته اند و قدری هم روابط آنها تیره بود ... مرحوم حاج سید مرتضی [رضوی کشمیری] از اوتاد وقت و از زهاد معروف ... اما رشته ایشان رشته مرحوم آخوند ملا حسینی، یعنی رشته توحید و عرفان، نبوده است.

۱- گفتار میرزا حسین نوری طبرسی، مندرج در: الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشریعة ۱۳/۷.

۲- گفتار حاج شیخ محمد رضا جعفری اشکوری (۱۳۱۰ تا ۱۳۸۹ ش.) در شرح زندگانی خود، وی - که متولد نجف بود و بعدها در شمار شاگردان برجسته زعیم وقت حوزه آنجا، حاج سید ابوالقاسم خوبی، جای گرفت - در روایت مشرب های فکری نجف در آن زمان، به «فلسفه»، «عرفان مربوط به ملاحسینی همدانی» و «عرفان مربوط به ملا فتحعلی سلطان آبادی» پرداخته است. نوار تصویری این گفتار نزد نگارنده موجود است.

۳- المیرزا حسین النوری الطبرسی، خاتمة مستدرک الوسائل ۸/ص ۵۱۶ تا ۵۱۸.

روش سلوکی سید مرتضی رضوی کشمیری - که با اصحاب سامراء چون سید اسماعیل صدر و میرزا حسین نوری طبرسی رابطه‌ای نزدیک داشت^{۱۱} و خود به مقامی بلند در سلوک شرعی شناخته می‌شد^{۱۲} - نیز «فقط آداب و سنن» و توجه به آموزه‌های امامان شیعیان بود.^{۱۳} وی با رویکردهای صوفیانه و عرفانی برخاسته از آموزه‌های کسانی چون شیخ محیی‌الدین بن عربی و جلال‌الدین محمد بلخی «تبیانی بعید» داشت و حتی نمونه آوردن از سخنان‌شان را نیز بر نمی‌تافت.^{۱۴}

با این ترتیب، می‌توان گفت: کسانی که به سلوک شرعی ملا فتحعلی سلطان‌آبادی به صورت کامل دل می‌بستند، چه از رویکرد نظری و چه از نگاه عملی به صرف آموزه‌های دینی نظر داشتند و از توجه به دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی دوری می‌جستند.

از آن سوی، سکونت در سامراء، به عنوان مکان ولادت و غیبت امام دوازدهم، به خودی خود، موجب می‌شد شیعیان ساکن در آنجا به ساحت او توجه بیشتری داشته باشند. این ویژگی در میان اصحاب سلوکی سامراء تا آنجا بود که می‌گفتند مرشد و راهتما، حتی در عصر غیبت، کسی جز امام دوازدهم نیست و اهل سلوک باید با توسل واقعی به او مورد عنایت و راهنمایی‌اش قرار گیرند.^{۱۵}

۱- نک: السید عبدالحسین شرف‌الدین، بغية الراغبين في سلسلة آل شرف‌الدین/ ۲۹، پ ۱ و سید موسی شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا/ ۳/ ۳۹۸.

۲- سید موسی شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا/ ۳/ ۳۹۷.

۳- پیشین/ ۲/ ۳۹۷.

۴- سید محمد حسین حسینی طهرانی، مهر تابان/ ۱۹: «مرحوم [سید علی] قاضی نیز سالیان متمادی ملازم و هم صحبت مرحوم عابد زاهد ناسک، و حیده عصره، حاج سید مرتضی کشمیری - رجوان الله علیه- بوده‌اند، البته نه به عنوان شاگردی، بلکه به عنوان ملازمت و استفاده از حالات و تماشای احوال و واردات و البته در مسلک عرفانیه بین این دو بزرگوار تباینی بعید وجود نداشته است.» گفتاری از سید علی قاضی طباطبایی درباره سید مرتضی رضوی کشمیری چنین است: «او مردی آرام و موقر بود که با صدای آرام و در نهایت محال سخن می‌گفت. هرگز از ذکر خدا باز نمی‌ایستاد و دایم در حال ستایش از او و قرائت قرآن و درود فرستادن بر پیامبر و خاندان پاکش بود... هرگاه سخنی از صوفیان یا عرفا از قبیل ابن الفارض و ابن عربی با ملای رومی به میان می‌آمد، خشم و غضب او نسبت به ایشان بالا می‌گرفت و صدایشان بلند می‌شد و شاهد آوردن از گفته‌های ایشان را مورد سرزنش قرار می‌داد و می‌گفت که، با وجود فرمایشات معصومین علیهم‌السلام که از منابع صحیح می‌باشند و از نظر سندیت و دلالت و هم‌سویی با قرآن و سیره علما و فقهای مسلمان و بزرگان و نوکان و مؤمنان پرهیزگار می‌توان آنها را شاهد آورد، چه لزومی دارد که از گفته متصوفه و عرفا استفاده نماییم، البته صرف نظر از مفاهیم مخالف یا موافقی که در آنها آمده است.» سید محمد حسن قاضی، آیت حق/ ۱/ ۲۷۷.

۵- این ویژگی را نگارنده در بهار ۱۳۸۸ ش. از آقای محمد اسماعیل مدرس غروی از قول استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، که آگاهی‌های سلوکی زیادی داشت - شنید. نمونه‌ای از این رویکرد را در گفتاری از حاج شیخ محمود حلبی می‌توان دید، «... مکمل مریی یا بلاواسطه افراد را تربیت می‌کند یا مع‌الواسطه، بلاواسطه مثل بیغمیر سلمان را و علی بن ابی‌طالب کمیل را و امام حسن اصحاب خاضی را و همین‌طور بیا تا امام دوازدهم [که] الان قطعاً و یقیناً ... عده‌ای را تکمیل می‌کند، نهایت این که «اولیائی تحت قیامی لا یعرفهم دونی.» آنها را خدا می‌شناسد و بر کسی هم که می‌داند حرام است برده را بالا بزند ... آن تربیت بلاواسطه بود و اما تربیت مع‌الواسطه، مثل شماها که به وسیله اخبار و ابرار از علما و حجج‌الیه تربیت می‌شوید و آنها به وسیله حجت‌های جلوتر تا برسند به علی بن ابی‌طالب ... الان هم امام زمان - سلام الله علیه - همین کار را می‌کند. قطع و یقین بدانید که نظر امام زمان مریی بعضی اشخاص است [که به توجه خود ایشان را به ترقی معنوی سوق می‌دهد] و اینجا دکان و دستگاهی نیست.» (شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۲۲/ ۵۲۹ و ۵۳۰).

از همین روست که در میان ایشان کسانی بودند که توجه به ساحت امام دوازدهم و توسل به او را بخشی مهم از سیره زندگی خود می‌دانستند. به عنوان نمونه، شیخ فضل الله نوری کتابی با عنوان صحیفه مهدویه و میرزا محمد عسکری تهرانی نیز کتابی با همان عنوان نگاشتند و دعاهای مربوط به امام دوازدهم را گرد آوردند. در نامه‌هایی که شخص دوم به شاگرد خود، سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی، نگاشته، توجه ویژه‌اش به ساحت امام دوازدهم آشکار است.^(۱)

نمود مهم این ویژگی اصحاب سلوکی سامراء را در کتاب تکالیف الأنام فی غیبة الإمام می‌توان دید. نویسنده این کتاب، شیخ علی‌اکبر صدرالاسلام همدانی، - که از شاگردان نزدیک میرزا حسین نوری طبرسی بود - آنچه را که وظایف شیعیان دوران غیبت نسبت به امام دوازدهم می‌دانست در آن آورده و نسخه‌ای مهم در آن مسیر به دست داده است. اثرپذیری بسیار زیاد او از آن استاد را - که از بزرگان مکتب سلوکی سامراء و از نزدیک‌ترین شاگردان ملا فتحعلی سلطان‌آبادی بود - در آن کتاب می‌توان دید. وی نوری طبرسی را بی‌وسه با عنوان‌هایی چون «استاد اعظم» و «مولای معظم» یاد کرده^(۲) و او را در مسیر توجه به ساحت امام دوازدهم، نه تنها از «محبان» و «عاشقان» که از «کاملان» و «واصلان» دانسته^(۳) و از آثارش چون نجم ثاقب در احوال امام غایب و دار السلام فی ما يتعلق بالرؤیا والمنام نکاتی آورده است.^(۴)

میرزا حسین نوری طبرسی نسبت به استادش، ملا فتحعلی سلطان‌آبادی، نگاهی چون نگاه صدرالاسلام همدانی به خود داشت و با اوصافی بلندش یاد می‌کرد. به عنوان نمونه، او آن استاد را آشناترین کسان به «طریقه ائمه هدی» - که در زندگانی خود دیده - گفته و از دانش‌های برگرفته از «بئر معطله» (چاه پرآب متروک) و «قصر مشید» (کاخ برافراشته) بهره‌مندش خوانده است.^(۵) این دو عبارت قرآنی^(۶) در فرهنگ تفسیری روایی شیعیان به امام دوازدهم و بهره‌مند نشدن شایسته مردم از دانش الهی او در دوران غیبتش یازمی‌گردد.^(۷) با این ترتیب، می‌توان گفت میرزا حسین نوری طبرسی - که در شناخت روایت‌های شیعی از برجستگان بود

۱- نگارنده امیدوار است بحث مبسوط و مستند درباره ویژگی‌های اصحاب سلوکی سامراء را در آینده به دست دهد.

۲- شیخ علی‌اکبر صدرالاسلام همدانی، بیوند معنوی با ساحت قدس مهدوی (تکالیف الأنام فی غیبة الإمام)، ۳۶/۱، ۸۳، ۱۰۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۴.

۳- پیشین/۳۹.

۴- پیشین/۳۶، ۸۳، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۴.

۵- المیرزا حسین النوری الطبرسی، دار السلام فی ما يتعلق بالرؤیا والمنام ۳۶۶/۲.

۶- قرآن، سوره‌ی حج، ۴۵.

۷- السید هاشم الحسینی الجرجانی، البرهان فی تفسیر القرآن ۸۱۳/۳ تا ۸۱۵.

- ملا فتحعلی سلطان‌آبادی را مورد عنایت‌های ویژه امام دوازدهم می‌دانست اما با به‌کار بردن آن عبارت قرآنی به‌گونه‌ای غیرمستقیم از آن سخن می‌گفت.

این عالم دینی سرشناس - که دستگاه مرجعیت گسترده میرزا محمدحسن شیرازی در سامراء را سرپرستی می‌کرد^{۱۱} - در حوزه اندیشه مهدویت شیعی دارای سه کتاب مهم است:

۱. جنة المأوی فی ذکر من فاز بلقاء الحجة أو معجزته فی الغيبة الكبرى؛

در نگاه او، برخی حکایات دیدار با امام دوازدهم از سوی شیخ محمدمباقر مجلسی در کتاب بحار الأنوار آورده نشده بود. از این روی، او این کتاب را به سال ۱۳۰۲ ق. در سامراء نگاشت^{۱۲} تا هم آن کسان را شناسانده باشد و هم معرفی کسانی دیگر را که با این ویژگی در زمان‌های پس از مجلسی می‌شناخت به دست دهد. در نگاه او، کسانی که در این کتاب شناسانده شده‌اند، یا امام دوازدهم دیدار داشتند یا معجزه‌ای از او دیده و یا با چیزی که گویای وجود او بود روبه‌رو شده بودند. بر همین مبناست که ۹۳ حکایت در این کتاب گنجانده شده و در پایان درباره اصل امکان دیدار با امام دوازدهم در دوران غیبت کبری و نیز شرح کارهایی که مداومت بر آنها به آن دیدار می‌انجامد سخن گفته شده است.

۲. نجم ثاقب در احوال امام غایب؛

این کتاب با دستور میرزای شیرازی به سال‌های ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ ق. در سامراء به قلم آمد^{۱۳} و با تقریظ او همراه شد. میرزای شیرازی در مکتوب خود آن کتاب را بی‌مانند و «در نهایت تمامیت و متانت و جامعیت و حسن ترتیب و جودة تهذیب» خواند و نوشت که بر «متدین» لازم است تا برای «دفع شبهه و تصحیح عقیده» به خواندنش بپردازد. میرزا حسین نوری طبرسی در این کتاب به ولادت، حالات، نام‌ها، لقب‌ها، کنیه‌ها و نیز ویژگی‌های امام دوازدهم پرداخته و به «ذکر اختلاف مسلمین در وجود» او رسیده است. سپس، بر آن است تا نشان دهد مهدی موعودی که اهل سنت و شیعیان به آن باور دارند در وجود امام دوازدهم نمود می‌یابد. او در ادامه، چهل حدیث در «اثبات امامت» امام دوازدهم «از روی معجزات» آورده و به نقل صد حکایت در ارتباط با وی پرداخته است. گفتار بعدی‌اش نیز درباره امکان دیدار با امام دوازدهم در دوران غیبت کبری بوده و در بخش پایانی به آنچه وظایف شیعیان نسبت به او می‌دانست رسیده است.

۱- سید موسی شبیری زنجانی، جردهای از دریا ۳/۳۲۵.

۲- المیرزا حسین النوری الطبرسی، جنة المأوی/ ۱۷۹.

۳- میرزا حسین نوری طبرسی، نجم ثاقب در احوال امام غایب/ ۳۶.

۳. کشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار؛

این کتاب در پاسخ شعر یکی از عالمان اهل سنت بغداد در انکار وجود امام دوازدهم است که به سال ۱۳۱۷ ق. در نجف نوشته شد.^(۱) میرزا حسین نوری طبرسی با استناد به آثار اهل سنت، ۴۰ تن از بزرگان ایشان را که به ولادت امام دوازدهم باور داشتند شناسانده است.^(۲) سپس به این که امام دوازدهم همان مهدی موعود اسلام است رسیده^(۳) و در پایان نیز به ثمره وجود او در دوران غیبتش پرداخته است.^(۴)

در میان شاگردان میرزا حسین نوری طبرسی به سید ابوالقاسم حسینی دهکردی نیز باید نظر داشت. او - که بعدها در میان عالمان دینی تراز اول اصفهان جای گرفت - در زندگی نامه خود شهر سامراء را در زمان میرزا محمد حسن شیرازی «انمودج شهر جابلقا و جابلسا» گفته و نوشته که جدا از تحصیل فقه و اصول نزد آن فقیه سرشناس، «اکثر استیناس»ش «در اقتباس معارف و اسرار توحید با عالم ربانی، حاج ملا فتحعلی سلطان آبادی، و [نیز] زین المجاهدین و سراج طریق السالکین و قطب المحدثین، حاجی میرزا حسین نوری ...»^(۵) در ازمنه متمادیه بود به گونه ای که «الحق از آن بزرگوار مستفیض» شد.^(۶) وی در جایی دیگر، آن استاد را محدث بارع، عالم ربانی، شبیه ترین مردم در سیرت زندگانی به امامان و اصحاب ایشان،^(۷) زین المجاهدین و الزاهدین، رئیس العلماء و المحدثین و تیز ولی صفی^(۸) گفته و در وصیت نامه خود نیز او را همراه با برخی دیگر از بزرگان نجف و سامراء در زمان خود در سلسله عالمان گذشته که دوست شان می دارد، و به «منهاج» شان «مقتدی» است و بر «حق مبین» شان می داند گفته است.^(۹)

۱- المیرزا حسین النوری الطبرسی، کشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار/ ۴۴۶.

۲- پیشین/ ۱۳۷ تا ۲۳۱.

۳- پیشین/ ۲۳۱ تا ۳۱۷.

۴- پیشین/ ۳۸۷ تا ۳۹۷.

۵- عبارت نقطه چین بدین قرار است: «که شیخ او هم در معارف و توحید حاجی ملا فتحعلی - آنرا الله برهانه - بود» (زندگی نامه خودنوشت حاج سید ابوالقاسم حسینی دهکردی، مندرج در: سید محمدعلی روشنی، زندگانی حضرت آیه الله چهارسوقی / ۱۹۳) وی در جایی دیگر، ملا فتحعلی سلطان آبادی را این گونه یاد کرده است: «یکی از اولیاء الله را مدتی ملاقات و مصاحب بودم که نسبت به بندگان خدا مظهر رأفت و رحمت خداوند متعال بود و او را می دیدم در میان خواص شیعیان که به منزله لقمان بود در عصر خود [و] بسی کلمات حکمت آمیز از او تلقی نمودم ...» (سید ابوالقاسم دهکردی، منیر الوسیله ۸۶۲/۲)

۶- زندگی نامه خودنوشت حاج سید ابوالقاسم حسینی دهکردی، مندرج در: پیشین/ ۱۹۳.

۷- تصویر اجازه روایتی حاج سید ابوالقاسم حسینی دهکردی به سید شهاب الدین مرعشی نجفی، مندرج در: السید محمود المرعشی، المسلسلات فی الإجازات/ ۲۹، ۳۰ ... و منها ما عن المحدث البارع العالم الربانی أئمة الناس مسلکاً بأصحاب الکبار و الموالی الأئمة المعصومین، صاحب المؤلفات المنیفة، الحاج میرزا حسین النوری نورالله مرقدده عن الحجة الباری الشیخ مرتضی الأنصاری النحلی ...»

۸- سید ابوالقاسم دهکردی، منیر الوسیله ۵۴۴/۱ و ۵۴۵: «آخرینی اجازه شیخ اجازتی ثقة الإسلام و المسلمین و زین المجاهدین و الزاهدین، رئیس العلماء و المحدثین، الولی الصغی، الحاج میرزا حسین النوری عن العبد المصالح الصغی النقی الحاج علی البغدادی ...»

۹- پیشین/ ۵۵۶ و ۵۵۷.

از آن سوی، دربارهٔ سید ابوالقاسم دهکردی گفته شده که در درس‌های فقهی و اصولی خود به‌گونه‌ای بی‌وسه به تربیت اخلاقی شاگردان خود می‌پرداخت.^{۱۱} یکی از آن شاگردان سید محمدتقی موسوی اصفهانی (فقیه احمدآبادی) است که از وی به دریافت اجازهٔ روایت و اجتهاد موفق شد.^{۱۲} این عالم دینی در حوزهٔ اندیشهٔ مهدویت سه رسالهٔ وظیفهٔ الأنام فی زمن غیبة الإمام، کنز الغنائم فی فوائد الدعاء للقائم، نور الأبصار فی فضیلة الانتظار و نیز کتاب مبسوط مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم را نگاشت.^{۱۳} او در آن کتاب روایات گوناگون شیعی را مورد استناد و استنباط قرار داده و از جهات بسیار به اهمیت دعای شیعیان برای ظهور امام دوازدهم و آنچه از آن برای دعاکننده به دست می‌آید رسیده است.^{۱۴}

از آن روی که نویسندهٔ این آثار به‌گونه‌ای درخور از محضر سید ابوالقاسم دهکردی (از برخاستگان مکتب سلوکی سامراء) بهره برده و در خلال درس‌های فقهی و اصولی او از رویکردهای اخلاقی‌اش نیز آگاهی می‌یافت و رساله‌ی نور الأبصار فی فضیلة الانتظار را هم با تقریظ او به چاپ رساند،^{۱۵} می‌توان گفت تعلق خاطرش به اندیشهٔ مهدویت برگرفته از رویکرد بنیادین آن مکتب در توجه به ساحت امام دوازدهم بود.^{۱۶} و بر این اساس، آثار او، به‌ویژه کتاب مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم را نیز مانند کتاب تکالیف الأنام فی غیبة الإمام نمودی بالا از سلوک برخاسته از نگاه سامرائیان می‌توان گفت. این گمان با آگاهی از اسنادهای او در آن مکتوبات به آثار مهدوبیتی میرزا حسین توری طبرسی چون نجم ثاقب در احوال امام غایب^{۱۷} و

۱- سید محمدعلی مبارک‌ای، گزیدهٔ دانشوران و رجال اصفهان / ۲۳، ۲۴، در مجالس درس بسیاری از مراتب اخلاقی را به شاگردان خود تعلیم می‌فرمود و از قصص علما و اولیا و زهاد راجع به زهد و تقوا بیان می‌کرد و در حقیقت مجلس درس او چون محفل مسیح و جویون بود که از کلمات خدایی و ذکر آغاز و انجام خالی نبود.

۲- سید محمدعلی الروضانی، آثار النقی / ۱۲.

۳- الشیخ اغابزرگ الطهرانی، طبقات أعلام الشیعة / ۱۳، ۲۵۸.

۴- این کتاب - که به زبان عربی است - به زبان فارسی نیز برگردانده شده و چاپ‌های زیادی یافته است.

۵- سید محمدتقی موسوی اصفهانی، نور الأبصار فی فضیلة الانتظار / ۲۳، «بسم الله الرحمن الرحیم، این مجموعهٔ شریفه که مأخوذ از اخبار معتبرهٔ مأثوره از اهل بیت عصمت و طهارت - صلوات الله علیهم أجمعین - است، بسیار مفید و نافع [بوده] و امید است که عامل به آن منظور نظر امام عصر - (رحمته الله) - باشد. سید ابوالقاسم دهکردی، فی سنة ۱۳۲۳ [الهجرية القمرية]

۶- حاج شیخ علی‌اکبر مهدی‌پور (از عالمان دینی حوزهٔ علمیه قم) - که در میان صاحب‌نظران بحث مهدویت شناخته می‌شود - در گفت‌وگو با نگارنده (بهار ۱۳۹۴ ش) نویسندهٔ کتاب مکیال المکارم را با یک واسطه به اصحاب سامراء متصل می‌دانست و رویکردهای مهدوبیتی‌اش را نیز از آن مسیر می‌گفت.

۷- نک: سید محمدتقی موسوی اصفهانی، نور الأبصار فی فضیلة الانتظار / ۳۶، همو، مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم،

جنة المأوى في ذكر من فاز ببقاء الحجة في الغيبة الكبرى^(۱) و همچنین، تجلیل های فراوانش از او^(۲) یقینی می شود.

برخی آگاهان برآنند که اقامت میرزا محمدحسن شیرازی در سامراء سبب شد تا آثار زیادی درباره‌ی امام دوازدهم به نگارش آید. به عنوان نمونه، حاج شیخ علی اکبر مهدی پور - که از محققان صاحب نظر در حوزه مهدویت شیعی است و درباره‌ی کتاب های چاپ شده آن حوزه نیز به پژوهش پرداخته^(۳) - چنین دیدگاهی دارد.^(۴) سید مصلح الدین مهدوی هم - که از تاریخ نگاران برجسته اصفهان بود - سکونت میرزای شیرازی در سامراء و «تربیت روحی و معنوی» که او به «شاگردان و نزدیکان خویش» می داد را سبب ساز نگارش آثار زیادی درباره‌ی امام دوازدهم خوانده، گذشته از آن که سکونت او در آن شهر را، به خودی خود، در توجه بیشتر بزرگان مذهب تشیع به ساحت امام دوازدهم مؤثر دانسته است.^(۵)

در متون تاریخی نمونه هایی را می توان یافت که نشان می دهند برخی شیعیان میرزا محمدحسن شیرازی را از عالمان دینی مورد توجه امام دوازدهم می دانستند. در یکی از آن آثار، با آوردن رخدادی درباره‌ی دستگیری امام دوازدهم از شخصی و ارجاعش به میرزای شیرازی،

۱- نک: السید محمدتقی الموسوی الإصفهانی، مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم ۱/ ۱۳۶، ۱۳۹ و ۲/ ۳۵۱، ۳۹۹.
 ۲- وی در کتاب مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم (ج ۱، ص ۱۴۷)، هنگام نشانی دادن به کتاب جنة المأوى، نوشته، «ويعجنني هنا نقل واقعة مما ذكره العالم الفاضل الرباني الحاج ميرزا حسين النوري - ضاعف الله له النور وأعلى درجته في دار السورور - في كتاب جنة المأوى في ذكر من فاز ببقاء الحجة أو معجزته في الغيبة الكبرى...» همچنین، هنگام بحث درباره‌ی امکان دیدار با امام دوازدهم (ج ۱، ص ۱۳۶) به دو کتاب نجم ثاقب و جنة المأوى نشانی داده و نوشته، «... وان شئت ما يكفيك فانظر في كتاب النجم الثاقب و كتاب جنة المأوى الذین ألھما العالم الربانی المستفیض بالفیض القدسی الحاج میرزا حسین النوری الطبرسی. رحمه الله تعالی». وی هنگام نشانی دادن دیگری به کتاب جنة المأوى (ج ۱، ص ۱۳۹) نوشته، «الواقعة الثالثة: ما فی جنة المأوى تألیف العالم الجلیل الحاج میرزا حسین النوری - ضاعف الله تعالی له النور وأعلى درجته في دار السورور...» هنگام بحث از صحت یکی از روایات (ج ۱، ص ۲۱۶، با نوشتن) نیز در ضرورت رجوع به کتاب مستدرک الوسائل نوشته، «... وعلیک بالرجوع إلی کتاب مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل تألیف العالم الربانی الجامع بین مرتبتي العقم والعمل الحاج میرزا حسین النوری - ضاعف الله تعالی له النور وأعلى درجته في دار السورور.» همچنین، هنگام بحث درباره‌ی وثاقت یکی از روایان حدیث (ج ۱، ص ۲۳۵) دیدگاه او را بر نظر شیخ محمدباقر مجلسی برگزیده: «... والأقرب عندي تبعاً للعالم المحقق النوری فی مستدرک الوسائل کونه ثقة...» او در جای دیگری از آن کتاب (ج ۲، ص ۱۳۸) دعایی را از کتاب نجم ثاقب، نوشته «المحقق النوری - رحمه الله تعالی» آورده و هنگام بحث درباره‌ی دو روایت منقول درباره‌ی فراری از دعای نذبه (عرجت به إلی سمانک/ عرجت بروهه إلی سمانک، ج ۲، صص ۹۱ و ۹۲) نیز روایت نخست را بر پایه نسخه «العالم الربانی الحاج میرزا حسین النوری» برگزیده و روایت دوم را تصحیف و خطای نگارشی دانسته و در جاهایی دیگر (ج ۲، صص ۱۰۶، ۳۲۲، ۳۵۱ و ۳۹۱) نیز او را «الفاضل المتبحر النوری»، «العالم المحدث النوری»، «العالم المحدث المتتبع الحاج میرزا حسین النوری» و «العالم النوری» گفته است.

۳- وی در این زمینه کتابی را با نام کتابنامه حضرت مهدی (عج) به سال ۱۳۷۵ ش. به چاپ رساند.

۴- گفت وگویی نگارنده با حاج شیخ علی اکبر مهدی پور، بهار ۱۳۹۴ ش.

۵- سید مصلح الدین مهدوی، بیان سبل الهدایة فی ذکر أعقاب صاحب الهدایة یا تاریخ علمی واجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر ۱/ ۳۵۴ و ۳۵۵.

به هدیه داده شدن یک حلقه انگشتری از سوی امام دوازدهم به او در شب پانزدهم شعبان پرداخته شده است.^{۱۱} در زمان تحریم تنباکو نیز مکتوبی از سوی یکی از عالمان دینی در تهران پخش شد که در آن میرزای شیرازی را «از خواص بندگان امام همام علیه السلام» خوانده و از «توقیعات رفیعه» وارد «بر این عالم ربانی [که] داخل در مرتاضین و اهل الله و خواص اولیاء الله است» سخن گفته و غیبت کبری را «منافی با ورود توقیع بر خواص» ندانسته بود.^{۱۲}

با این ترتیب، دانسته می‌شود که مکتب سلوک شرعی غیرعرفانی سامراء، چه در نگاه نظری و چه در رویکرد عملی، خارج از نصوص مذهب تشیع گام بر نمی‌داشت و اساس سلوک را در توجه به ساحت امام دوازدهم می‌دانست. طبیعی است که سید اسماعیل صدر نیز - که از «خواص اصحاب اسرار» ملا فتحعلی سلطان‌آبادی بود^{۱۳} و یا وی و میرزا حسین نوری طبرسی مصاحبت نزدیک داشت^{۱۴} - به چنین رویکردی ملتزم باشد. از این روست که می‌توان گفت شخصیت فکری میرزا مهدی اصفهانی - که در ۱۲ سالگی «تحت سرپرستی علمی و سلوک روحانی» او قرار گرفت - در فضای فکری مکتب سلوکی سامراء رشد کرد. وی در این مسیر، گذشته از آن استاد، با میرزا حسین نوری طبرسی نیز مرتبط شد و روش سلوکی سامرائی را از او نیز دریافت^{۱۵} و همچنین، با توجه به آن که سه سال پیش از درگذشت ملا فتحعلی سلطان‌آبادی به کربلا رفت و آن استاد نیز در آن شهر بود، می‌توان گمان داشت محضر او را نیز دریافته باشد.

دو حکایتی که حاج شیخ محمود حلبی، به‌عنوان یکی از مطلع‌ترین آگاهان از زندگانی میرزا مهدی اصفهانی، درباره ارتباط او با سید اسماعیل صدر آورده، گویای اهتمام بسیار آن استاد به تربیت معنوی شاگردش است. حکایت نخست، دقت نظر سید اسماعیل صدر در چگونگی انجام تجرید و خلع بدن از سوی میرزا مهدی اصفهانی را نشان داده و حکایت دوم نیز توجه

۱- ملا علی واعظ خیابانی تبریزی، علماء معاصرین/ ۴۸ و ۴۹. آنچه در این کتاب از قول امام دوازدهم در ارجاع آن شخص به میرزا محمدحسن شیرازی آورده شده این است: «قل للمیرزا: یقول لك الرجل الفلانی لم غفلت عن السید الفلانی؟ فإن قال لك، من ذا قال لك هذا؟ فقل الذي أعطاك الخاتم ليلة النصف من شعبان.»

۲- شیخ حسن کربلایی، تاریخ دخانیه/ ۱۴۹ تا ۱۵۱.

۳- شیخ محمود حلبی خراسانی، یاد از عالمی ربانی/ ۲۲.

۴- یکی از شاگردان میرزا محمدحسن شیرازی در سامراء، که با میرزا حسین نوری طبرسی انس و الفت زیادی داشت، هنگام یادکرد از بزرگان حوزه سامراء، آن سفتن را در ارتباطی بسیار نزدیک با یکدیگر آورده است: «... كان [المیرزا حسین النوری] هو والأخوند المعظم [إليه المولى فتحعلی السلطان آبادی] كلفسى رهاً غالباً فى منزل واحد ومجتمعین ومصاحبین ... كما أن السید المعظم [السید اسماعیل الصدر] ... كان مصاحباً معهما وقريباً منهما فى الأخلاق والأحوال ...» (الملا زین العابدین النعمی الكلپایگانى، مصباح الطالبین لكشف حالى وأحوال المعاصرین/ ۲۹۰)

۵- حاج شیخ محمود حلبی در شرح حیرت‌ها و سرگشنگی‌های معرفتی میرزا مهدی اصفهانی گفته: «... یک‌دسته سامراه‌ای‌ها مثل سید اسماعیل صدر و حاج میرزا حسین نوری - که شاگردان آخوند ملا فتحعلی بودند - نیز او را به وادی دیگر می‌کشاندند ...» (شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۲۸، ص ۶۰۰)

زیادش به دور داشتن او از مدعیان دروغین سلوک را گویاست.^(۱) حاج شیخ محمود حلی - با آگاهی‌های علمی و سلوکی زیادی که داشت^(۲) - در میان استادان میرزا مهدی اصفهانی برای سید اسماعیل صدر جایگاهی ویژه را معتقد بود و با دست گذاشتن بر «تشریح بسیار زیاد» او، برترین شاگرد میرزا محمدحسن شیرازی‌اش می‌دانست و چنان می‌گفت که اگر او در پی مرجعیت بود، به آسانی از تمام هم‌گنان خود و از جمله ملا محمدکاظم خراسانی (نویسنده کفایه الأصول) پیشی می‌جست. وی همچنین، بر آن بود که سید اسماعیل صدر در سلوک شرعی مقامی بسیار بلند داشت اما جایگاه معنوی‌اش، به سبب اصرارش بر پنهان داشتن آن، هنوز هم بر همگان شناخته شده نیست.^(۳)

۱- شرح و بسط این دو حکایت به پژوهشی دیگر نیاز دارد. حکایت دوم - که حاج شیخ محمود حلی آن را در درس دوازدهم از دومین دوره درس‌های توحید خود بازگفته - بدین قرار است: «یک وقتی مرحوم میرزا - رضوان الله علیه - ... می‌خواستند ما را هوشیار کنند که رکاب ندهیم به این درویش مسلک‌ها ... مرد یخته‌ای بود میرزا مهدی، رضوان الله تعالی علیه! می‌فرمود: «یک وقتی اگر آمدند اخباری از قلب شما هم کردند، گول نخورید؛ این یک صنعتی است!» آن وقت می‌فرمود: «در تحف، یک روزی یک مطلبی لقا شد در نفس من. یک اشکالی راجع به یک مطلبی. خیلی هم قوی بود. من در اندیشه این بودم که این اشکال جوابش چیست و چه جوری باید مرقوع شود؟ یکی دو روزی در اندیشه این مطلب بودم. روز دوم یا سوم ... یکی رسید به من و گفت: فرزند! جواب این اشکال این است. بهتم زد که این چه احاطه وجودی‌ای بر سرپای من دارد! او از باطن قلب من اطلاع دارد!» یک بزرگی که میرزا اوایل امر زیر نظر او بوده است، رضوان الله علیه و قدس الله سره! مرحوم صدر اصفهانی - اعلی الله مقامه ... مرحوم آقا سید اسماعیل صدر، مرد بزرگواری بوده است او. خیلی بزرگواری بوده. ایشان اوایل امر و عمر به امر مرحوم آقا رحیم ارباب ... که نوشته بود به مرحوم صدر: «میرزا مهدی می‌آید، این را مراقبتش باشید، بچه طلبه است» و اینها، مرحوم صدر دست روی سر این گذاشته بود و خود مرحوم صدر هم بی سیر و سلوک نبوده است. خیلی هم متشرع بوده است. صدر خیلی متشرع بود. اگر او می‌خواست آقایی و ریاست بکند، اخوند ملا محمدکاظم و اینها را همه را ... [کنار گذاشته بود] ... بزرگ‌ترین شاگرد میرزای شیرازی بزرگ بوده است. درس می‌گفته، شش صد هفت صد نفر که جمع می‌شده‌اند، یک مرتبه ول می‌کرده ... بعد می‌دیدند روزها عیایش را به گله‌اش می‌کشد، می‌آید و می‌رود پشت بام مدرسه سامراه برای چهارتا بچه تبریزی شرایع درس می‌گوید برای نفس‌کشی [تا] هوا [و هوس] او را بر ندارد، ریاست و آقایی از جا نکند. در این وادی‌ها بوده مرحوم صدر، رحمة الله علیه! مرحوم صدر ... رسیده و گفته بود: «فرزند! اگر یک وقتی از قلب تو خبر دادند، مبادا خیال کنی او احاطه وجودی دارد. او اشکال را خودش القا کرده، بعد می‌آید این حرف را می‌زند [که تو را به سوی خودش بکشاند]!»

۲- وی از نزدیک‌ترین شاگردان سالک مشهور آن زمان، حاج شیخ حسنعلی اصفهانی بود به گونه‌ای که کارهای دفنش را نیز انجام داد. درباره دانش فقهی و اصولی او و نیز شهرتش به «شیخ بهائی زمان» در حوزه علمیه مشهد در بخش‌های بعدی این پژوهش نکاتی آمده است.

۴- گفت‌وگوی نگارنده با آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول حاج شیخ محمود حلی، تابستان ۱۳۹۶ ش. وی در یکی از سخنرانی‌های خود، هنگام روایت رخداد یادشده در پانوش پیشین، سید اسماعیل صدر را بدون آن که نامش را بیاورد - این‌گونه یاد کرده است: «... همان بزرگ اولی که این استاد من زیر سایه او بوده است، از آیات عظام، از کسانی که شب‌زنده‌دار بوده، از کسانی که نماز شبش ترک نمی‌شده، از کسانی که روزه و تعبدیانش و ظواهر شرعیش یک سر سوزن کم و کاستی نداشته است ... رسید و فرمود، مبادا گوئند! بزنند! خودشان مطلب را در مغز تو لقا می‌کنند و بعد می‌آیند جواب می‌دهند!» گفتار حاج شیخ محمود حلی، مسجد النبی قزوین، ۲۹ جمادی الثانی ۱۳۹۰ ق.

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

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



مقدمه

از صدر اسلام همواره نزاع عمیقی بین فیلسوفان و دیگر اصحاب فکر و اندیشه در جامعه اسلامی وجود داشته است. در میان آثار یاران ائمه طاهریین علیهم‌السلام، 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.^۱

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.^۲

۱- طوسی، اختیار معرفة الرجال ۳۰/۲. کان یحیی بن خالد البرمکی قد وجد علی هشام بن الحکم شیئا من طعنه علی الفلاسفة، وأحب أن یغری به هارون ویضربه علی الفتل.

۲- انصاری، کتاب الطهارة ۱۴۱/۵. والسیره المستمرة من الأصحاب فی تکفیر الحکماء المنکرین لبعض الضروریات.

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

«بسیاری هم مخالفت نمودند و اینها اکثریت بودند. اعم از فقهاء و متکلمان و متشرعان و اخباریون و دیگران که تا آنجا که در توان داشتند مخالفت کردند.»^{۱۹} و: «کسانی که با تاریخ فقه و فلسفه اسلامی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که بین فقهاء و فلاسفه هرگز صلح و آشتی برقرار نبوده»^{۲۱}

این نزاع دیرین تا عصر حاضر نیز همچون گذشته استمرار یافته و در مواردی نیز ژرف‌تر و چشمگیرتر شده است. برخورد قاطعانه مرجع بزرگ معاصر، حضرت آیت الله العظمی بروجردی با حضرت علامه طباطبایی - رحمه‌الله - از نمونه‌های مهم آن در تاریخ معاصر است. در دهه سی خورشیدی، با فاصله‌ای نسبتاً کوتاه دو برخورد تند بین مرجع بزرگ وقت حضرت آیت الله العظمی بروجردی و علامه طباطبایی - قدس سرهما - واقع شد. خاستگاه هر دو برخورد، مخالفت آیت الله بروجردی با عقائد فلسفی - عرفانی بوده است. مورد اول، جلوگیری آن بزرگوار از چاپ تعلیقات علامه طباطبایی بر مجلدات نخست بحارالانوار بود. تعلیقات تند علامه طباطبایی بر برخی نظرات علامه مجلسی، که برخاسته از تفاوت مشرب فکری آن دو بود، اعتراض عالمان حوزه‌های مقدسه علمیه را برانگیخت. آیت الله بروجردی که هتک حرمت علامه مجلسی را هرگز بر نمی‌تافت، مانع از ادامه انتشار تعلیقات شد. آزرده‌گی آن مرجع والا مقام از صاحب تعلیقات، به حدی رسید که پیغام داده بود فلانی در مجلدات بعدی اصول فلسفه و روش رئالیسم، نام محمد حسین طباطبائی را طوری بنویسد که با حسین طباطبائی [بروجردی] اشتباه نشود.^{۲۲} حوزه مقدسه نجف و بزرگان آن همچون آیت الله العظمی شاهرودی، آیت الله العظمی سید عبدالهادی شیرازی و علامه امینی^{۲۳} نیز مواضع سختی در این میان اتخاذ کردند. آیت الله شاهرودی با صدور فتوایی چاپ تعلیقات علامه طباطبائی بر بحارالانوار را حرام اعلام نمود^{۲۴} و گفته شده است که آقا سید عبدالهادی شیرازی طی اعلامیه‌ای که در قم پخش شد، علامه را تقریباً تکفیر کرد.^{۲۵}

۱- قیاضی، سرشت و سرنوشت / ۳۲۷.

۲- آبراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۲، ۲۷۸.

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

۴- مرحوم استاد دوانی آورده‌اند که مرحوم علامه طباطبایی با نهایت تأثر گفتند: حالا آقای امینی (مؤلف الغدیر) هم بر آقایان دیگر نجف اضافه شده، بگو برادر آقای امینی شما دیگر چرا؟^{۲۶} رگ، دوانی، همان.

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

مورد دوم، برخورد آیت الله بروجردی با تدریس اسفار 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^{۱۱} - بیان 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 طباطبایی را از تدریس اسفار منع کرد.

مرحوم علامه، در هر دوی این موارد ابتدا مقاومت نمود. در خصوص تعلیقات در پاسخ به عده‌ای که ایشان را توصیه به ملاحظه کرده بودند گفت «یا نمی‌نویسم یا همین جور می‌نویسم»^{۱۲} و درباره تدریس فلسفه نیز گفته بود «ترک نمی‌کنم هر چه با اباد»^{۱۳} پایان این نزاع اما به سود آن بزرگوار نبود. تعلیقات پس از مدتی برای همیشه متوقف شد و تدریس اسفار نیز حداقل تا زمان رحلت آیت الله بروجردی ممنوع باقی ماند و تنها به شکل جلساتی خصوصی و با ایماء و اشاره برگزار می‌شد.

این تعصب و غیرت دینی آیت الله بروجردی، کام برخی از شیفتگان فلسفه و عرفان را تلخ کرده و ایشان را به واکنش‌هایی در تحریف این مسلمات تاریخ معاصر فقهات شیعی و اداشته 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 اخباری‌گری در زمان ما» قلمداد کرده‌اند^{۱۴} به دلیل سبکی بیش از حد آن بگذریم، واکنش دو چهره دیگر در این خصوص درخور توجه است:

۱- شادروان استاد سید جلال الدین آشتیانی:

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

۲- سید محمد حسین لاله‌زاری طهرانی:

لاله‌زاری در اصل نقل داستان از علامه طباطبائی، انصاف بیشتری نسبت به آشتیانی به خرج داده و اصل حکایت را نقل کرده است؛ جز آن که در تمهه 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!

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

۲- فیضی، سیرت و سرتوش/ ۲۴۶.

۳- دوانی، همان.

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

عملکرد آقای طهرانی توسط سردمداران جریان ایشان ادامه یافته است. فرزند او، محسن طهرانی، سخنانی مفصل را در این باره به علامه طباطبایی نسبت داده که حتی پدرش نیز آنها را ادعا نکرده بود. همچنین، محمد حسن (یاور) و کیلی، نیز در مقام نقل برخی گزارش‌ها دست به تحریف و تقطیع زده است که به هر دو این موارد پرداخته خواهد شد. در نوشتار پیش رو، پس از ذکر مقدماتی، به تفصیل به داستان تعطیلی 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 فقاهت مثال زدنی ایشان، دیگر ابعاد علمی آن بزرگوار را تحت الشعاع قرار داده بود. از جمله علمی که ایشان تسلطی بسیار به آن داشتند، فلسفه بود که آن را در جوانی از محضر دوتن از بزرگترین فلاسفه زمان آموخته بودند. دیلاً به نمونه‌هایی در این خصوص اشاره می‌شود:

۱-۱- 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.»^(۱)

۱-۲- 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 این که سر درس، کمتر وارد مباحث معقول می‌شدند؛ ولی گاهی که بحث پیش می‌آمد، خیلی جالب، مانند یک فیلسوف متبحر در معقولات، بحث می‌کردند.»^(۲)

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

۲- احمدی و دیگران، همان/ ۱۷۱.

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

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

و همچنین:

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

ایشان همچنین فرموده‌اند:

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

۲- ارادت اهل عرفان و فلسفه به آیت الله بروجردی

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

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

- ۱- دکتر مهدی حائری یزدی، ایشان در باره سال ۱۳۳۰ شمسی که در آن هنگام ۲۸ ساله بودند گفته است: «بعد از این که به کلی بی‌نیاز شدم از تحصیلات اسلامی، حتی احساس کردم که دیگر احتیاجی به هیچ یک از مراجع ندارم، احتیاجی به اساتید بزرگ ندارم و خودم را از نظر قدرت علمی در همان هنگام برتر از تمام مدرسین و تمام مراجع و اساتید فن فقه و اصول و حتی معقول می‌دانستم. چون از تحصیلات حوزه سلب احتیاجم شده بود آمدم به تهران، «رک» حائری یزدی، خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی / ۲۳.
- ۲- حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی / ۶۴. تأکید در عبارات از خود استاد حائری است.
- ۳- حائری یزدی، «تاملاتی گذرا در باره امام خمینی زعامت دینی و حکمت اسلامی» / ۳۸۵.

«کلید باغ دست آشیخ حسنعلی نبود، آشیخ حسنعلی با آن مقامش، مریدی 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.»^{۱۱}

۲-۲- آیت الله علوی بروجردی نیز درباره مرحوم نخودکی آورده‌اند که «ایشان سال‌ها قبل از رحلت مرحوم آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی مقلد مرحوم آیت‌الله بروجردی بود و اظهار می‌داشت من از راه علوم غریبه کشف کرده‌ام که ایشان اعلم است.»^{۱۲}

۲-۳- مرحوم سید جمال الدین گلپایگانی نیز گفته بودند که «اگر قرار بود تقلید کنم، از آقای بروجردی تقلید می‌کردم.»^{۱۳}

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.»^{۱۴}

۲-۴- آیت الله سید مصطفی خوانساری نیز از سید جمال الدین گلپایگانی چنین نقل می‌کند: «به حاج آقا حسین سلام مرابرسانید 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 آیت‌الله حاج آقا حسین بروجردی را دیدیم، از مرحوم نائینی یادمان رفت.»^{۱۵}

۲-۵- حجت السلام محمد علی قربانی، از شاگردان استاد سید جلال الدین آشتیانی، درباره رساله‌ای از مرحوم استادش که تقریر بحث‌های اصولی آیت‌الله العظمی بروجردی است می‌گوید: «استاد سید جلال الدین آشتیانی آنچنان نسبت به مقام مرجعیت و فقاہت شیعه خصوصاً حضرت آیه الله العظمی بروجردی خاضع است که در چندین جای این رساله و جیزه که در علم اصول فقه است و من نامش را اصول الحکیم گذاشتم، با تعبیر روحی له الفداء یاد می‌کند خصوصاً در آخر این کتاب می‌نویسد: هذا تمام الکلام فی هذا المقام و آخر بحث سیدنا الاستاذ روحی و جسمی له الفداء. و در جای دیگر می‌نویسد: قال استاذنا و شیخنا و سیدنا و من الیه سندنا فی العلوم ادام الله

۱- شبیری زنجان، جرعه‌ای از دریا ۲/ ۵۷۹.

۲- احمدی و دیگران، چشم و چراغ مرجعیت/ ۴۲ - ۴۳.

۳- شبیری زنجان، همان ۱/ ۵۸۵.

۴- شبیری زنجان، همان ۲/ ۵۷۱ - ۵۷۲.

۵- احمدی و دیگران، همان ۲۹/ ۸۰.

علوه و مجده و در جای دیگر می فرمایند: واعلم انه قد اطال الاستاذ علیه من السلام البحث... و به خاطر دارم که بارها از حضرت آیه الله بروجردی با عظمت و نهایت خضوع یاد می کردند.^(۱)

۳ - آیت الله بروجردی و مخالفت با فلسفه

آیت الله العظمی بروجردی در عین اشراف و تسلط بر فلسفه، میانه خوبی با آن - خصوصاً با فلسفه صدرایی - نداشت. به نمونه هایی از سیره ایشان در این خصوص اشاره می شود:

۳-۱- آیت الله صافی گلپایگانی ضمن خاطرات خود از مرحوم آیت الله العظمی بروجردی نوشته اند: در یکی از روزها، جمعی از اساتید دانشگاه به اتفاق مرحوم سید محمد مشکات، شرفیاب محضر ایشان شده بودند.

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

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

شما گمان کرده اید که کار خوب یا خدمتی کرده اید؟» بیشتر از این چیزی نفرمودند، ولی معلوم بود که استفهام انکاری است.

ایشان بر حسب مذاق و دریافت خودشان، آنچه به حکمت متعالیه نامیده شده و مطالب اسفار را در آنچه ارتباط با عقاید اسلامیه دارد، متضمن اشتباهات و عدول هایی از هدایت قرآن مجید و معارف اهل بیت علیهم السلام می دانستند و در آن جلسه چون سکوت خود را معرض توهّم قبول می دیدند به این مقدار، نظر خود را اظهار کردند.^(۲)

۳-۲ - آیت الله صافی گلپایگانی در مصاحبه ای درباره آیت الله بروجردی فرموده اند:

«در این راه [سیر و سلوک] معتقد به ارشادات شرعی بودند. غیر از تعالیم ماثوره و شرعیه را معتبر نمی شمردند. در عرفان و خداشناسی و سیر و سلوک، هیچ خط و حرفی را معتبر نمی شناختند، و برنامه های به اصطلاح عرفانی متصوفه و غلوا میز را شدیداً تخطئه می کردند. به حفظ حریم توحید و نفی شرک اهمیت بسیار می دادند. خلاصه در

۱- صدرای زمان / ۹۵.

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

عرفان و سیر و سلوک، همان خط و راه مستقیم بزرگان اصحاب و علما، مانند شیخ طوسی، علامه مجلسی و سایر فقهاء و محدثین عالیقدر را یگانه خط نجات می‌دانستند... افکار صوفیانه و اعمال و حالتی را که چه بسا برخی نادانان برای پیروان طریقت، فضیلت و کرامت اخلاقی و نشانه اعراض از دنیا و صفای 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 بر زبان نمی‌آوردند.»^(۱)

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 محمدرضا سعیدی - شهید آیت الله سعیدی - که با فلسفه مخالف بود در اطراف این موضوع در نزد آیت الله بروجردی فعالیت می‌کرد. اما وساطت آقای بهبهانی و دیگر آقایان از عملی شدن این کار جلوگیری نمود.»^(۲)

۳-۴ - سال‌ها پیش از منع آیت الله بروجردی از تدریس اسفار علامه طباطبایی، 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، آیت الله بروجردی «در فاصله کوتاهی محترمانه ترتیبی دادند که ایشان به تهران برگشت و درس تعطیل شد.»^(۳)

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

«[آشتیانی] از آن زمان نیز یاد می‌کرد که... آیت الله بروجردی به فلسفه مشاء علاقه‌ای داشت، اما به ملاصدرا به هیچ وجه! به او گفته بودند: شفا بخوان، این صوفی بازی‌ها را نه! و البته منظور از «صوفی بازی» اسفار ملاصدرا بوده است.»^(۴)

۱- مصاحبه با آیت الله صافی گلپایگانی، مجله حوزه، ش ۴۲ و ۴۴، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

۲- ملکی میانجی، علامه مجلسی اخباری با اصولی/ ۸۵.

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

۴- صدرای زمان / ۱۷۲.

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

«آقای بروجردی نظر مساعدی به اینکه طلاب فلسفه بخوانند نداشت زیرا می‌گفت وقت طلبه‌ها گرفته می‌شود و از فقه و اصول باز می‌مانند. آنچنان که مرحوم آشتیانی نقل می‌کرد می‌فرمود مرحوم بروجردی به این خاطر طلبه‌ها را از خواندن فلسفه باز می‌داشت که از فقه و اصول باز می‌ماندند... [آشتیانی] به آقای بروجردی به شدت ارادت داشت حتی تا آخر عمرش و تا آخر از ایشان تعریف می‌کرد اما نسبت به این 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.»^(۱)

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

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

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

۴- نقد یک برداشت اشتباه

بسیاری از شیفتگان فلسفه و عرفان، از آنجا که مخالفت حضرت آیت الله بروجردی را با مواضع خویش بر نمی‌تابند، تسلط آن مرحوم بر فلسفه و شاگردی نزد فلاسفه بزرگ را دلیل بر اعتقادات 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

۱- صدرای زمان / ۸۱- ۸۲. آقای کامران 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 حلبی حضور داشته است.

۳- جمعی از نویسندگان، همان.

صلاحیت، به انگیزه‌های گوناگون رواج داشته است. به نمونه‌هایی از این امر که مشخصاً در حوزه مقدسه خراسان رواج بسیاری داشته اشاره می‌شود:

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 فرا گرفته بود و شاگردانی برای فهم فلسفه و سپس رد برخی مسائل آن تربیت کردند و بر جو عمومی حوزه تأثیر گذاشتند.»^(۱)

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 طلاب آشنا شوند و نظریات مختلف را بخوانند و خواندن چیزی به معنای اعتقاد کامل به آنها نبود.»^(۲)

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

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

۴-۴- این امر اختصاصی به آیت الله بروجردی یا بزرگان خراسان نداشته است. بلکه در طی قرون و اعصار، سیره بسیاری از عالمان شیعه چنین بوده است. از جمله علامه حلی، شخصیتی جامع معقول و منقول که بسیاری از فلاسفه نیز به ناروا ایشان را همسو با اعتقادات خویش

۱- مدیر شانه چی، «آینه‌های آگاهی»، ۲۰/۱.

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

۳- کوثری، همان/۴۹۲-۴۹۳.

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^{۱۱} حتی در فتوایی کوبنده، جهاد با فیلسوفان را واجب قلمداد کرده است.^{۱۲} 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 لاله زاری در مشهد، در یادداشتی که در خصوص تعطیلی اسفار منتشر کرده و نام مقاله را نیز بر آن نهاده^{۱۳}، در تلاش جهت اثبات ادعای عدم مخالفت آیت الله بروجردی با فلسفه، نوشته است که «آن مرحوم حاشیه‌ای بر اسفار نگاشته‌اند»^{۱۴} در منبع مورد اشاره ایشان، صرفاً چنین عبارتی آمده است:

«تعليقة على الأسفار، لملاصدرا، كتبها على نسخة من الكتاب»
(تعليقه‌ای بر اسفار ملاصدرا، که آن را بر نسخه‌ای از کتاب نوشتند).^{۱۵}

این نسخه، چنان‌که آقای عقیقی بخشایشی آورده و استاد رضا استادی نیز از ایشان نقل کرده است، نسخه چاپی کتابخانه شخصی آیت الله بروجردی بوده است.^{۱۶} اکنون این مدعی باید پاسخ دهد که آیا نوشتن تعلیقاتی بر یک نسخه چایی 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 غیبتی 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 اسفار

اکنون به بحث اصلی این نوشتار پرداخته و آن را در دو بخش ارائه می‌دهیم. در بخش

۱- به عنوان مثال، علامه حلی ذیل مبحث اعتقادی، پس از بیان نظری که عقیده فیلسوفان است، می‌گوید: «وهذا هو الکفر الصریح، إذ الفارق بین الإسلام والفلسفة هو هذه المسألة، «ک- حلی، نهج الحق و کشف الصدق/ ۳۵».

۲- ایشان در کتاب شریف تذکرة الفقهاء فرموده‌اند: «الذین یجب جهادهم قسماً، مسلمون خرجوا عن طاعة الإمام و بقوا علیه، و کفار، وهم قسماً، أهل کتاب أو شبهة کتاب، کالیهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أسناف الکفار، کالدهرية وعباد الأوثان والبرجان، و منکری ما یعلم نبوته من الذین ضرورة، کالفلاسفة وغيرهم.» حلی، تذکرة الفقهاء، ۴/۹.

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

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

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

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

اول، گزارش عالمان و بزرگانی را که خود افتخار شاگردی علامه طباطبایی و آیت الله بروجردی و در موارد بسیاری هر دو ایشان را داشته‌اند در خصوص تعطیلی تدریس اسفار ذکر کرده و پس از آن به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم. در بخش دوم، دو گزارش متفاوت را از آقایان سید جلال الدین آشتیانی^۱ 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 اسفار توسط آیت الله بروجردی^۱

۱- پروفسور غلامحسین ابراهیمی دینانی

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

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

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 عللی که شاید در اینجا لازم به توضیح آن نباشد، درس اسفار ایشان تعطیل شد. یعنی دستور داده شد که ایشان اسفار نگویند. البته تعطیلی درس ایشان با عکس‌العمل طلاب مواجه شد. طلاب نزد آقایان مراجع شکایت کردند و می‌گفتند در مقابل مارکسیست‌ها باید کسانی باشند که این امور را بدانند و شبهات را برطرف کنند. پس از این بیانات اجازه داده شد که ایشان به جای اسفار، شفا تدریس کنند.»^۳

۱-۳ «وقتی درس اسفار علامه به دستور آیت الله العظمی بروجردی بر اثر فشارهایی تعطیل شد، ایشان دوباره درس شفا را شروع کرد. البته همان زمان هم که درس علامه تعطیل شد، من شاگرد ایشان بودم، بعد کم‌کم جلسات شیان هم شروع شد که شرکت می‌کردم.»^۴

۱-۴ - استاد همچنین در گفتگویی فرموده‌اند:

اگر وجه مفسری علامه نبود هیچ کس به وی اجازه نمی‌داد مسیر فلسفی خود را در حوزه ادامه بدهد... کسی که بعد از تعطیلی درس

۱- نام استاید و عالمان بزرگوار، بر اساس حروف الفبا تنظیم شده است.

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت. گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی/ ۲۲۶.

۳- نصری، آینه‌های فیلسوف/ ۳۶.

۴- دینانی، روایت عقل و عشق/ ۷۷.

علامه، از آیت الله بروجردی اجازه درس فلسفه علامه طباطبایی 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 نقوذی که داشت رضایت آیت الله بروجردی را گرفت و درس شفا علامه در حوزه دوباره راه افتاد.^{۱۱}

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

فرموده‌اند:

«مجلس درس اسفار اربعه علامه طباطبایی که بنده در آن حاضر بودم به دستور علامه بروجردی تعطیل شد. در آن روزها آقای جزایری که در حال حاضر دوران کهنولت خود را می‌گذرانند، در معیت آقای موسی صدر نزد آقای آیت الله بهبهانی رفتند تا مگر ایشان وساطت کنند و جلسات تدریس مجدداً برقرار شود. آیت الله بهبهانی این موضوع را با مرحوم آقای فلسفی در میان گذاشتند. هر دوی بزرگواران از کیاست بالایی برخوردار بودند. در آن روزها کمونیست‌ها در ایران به شدت فعالیت می‌کردند. کتاب‌های زیادی هم با صیغه ماتریالیستی به چاپ رسانده بودند. مرحوم فلسفی تعدادی از این کتب را ابداع کردند 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 کردند. علامه بروجردی پرسیدند که راه مبارزه با چنین تفکرانی چیست و چه باید کرد؟ مرحوم فلسفی بلافاصله گفتند که پادزهرش همین جلسات فلسفه علامه طباطبایی است که اگر صلاح بدانید از سر گرفته شود. به هر حال اطرافیان علامه بروجردی به ایشان فشار می‌آوردند و مخالفت‌ها داشتند. به هر تقدیر تدریس دوباره آغاز شد، اما ایشان به جای اسفار با تدریس کتاب شفای ابن سینا موافقت کردند.»^{۱۲}

۱- گفتگو با خیراندین، ۲۳ آبان ۱۳۸۹، کد خبر ۱۰۸۲۹۶ (افایل صوتی سخنان استاد دینانی نیز در همین سایت موجود است).

۲- روزنامه اعتماد ملی، ش ۵۶۵، ۱۱/۳/۱۳۸۷، ص ۸.

استاد دینانی در موارد دیگری نیز به این قضیه پرداخته‌اند که جهت رعایت اختصار از ذکر آن خودداری می‌شود.^(۱)

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.

۲-۱- گزارش اول:

«آقای بروجردی از جانب مخالفان فلسفه تحت فشار قرار گرفت و گاهی در جلسات خصوصی اظهار ناراحتی می‌کرد. یکی از فضلاء اصفهانی که خود در درس اسفار علامه شرکت کرده بود، گفت آقای بروجردی مرا احضار کرد و در جلسه خصوصی از رونق گرفتن درس اسفار آقای طباطبایی و فشارهای وارده اظهار نگرانی کرد. عرض کردم می‌توانید پیشنهاد کنید درس اسفار 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 بدانند نظر ایشان را بر نظر خودم ترجیح می‌دهم. خدمت آیت الله بروجردی رسیدم و جریان مذاکره با علامه و سخن او را نقل کردم، خوشحال شد.

اتفاقاً در آن زمان علامه مریض و درس اسفار تعطیل بود. با فرا رسیدن ماه مبارک رمضان تعطیلی درس ادامه یافت. شنیده شد که در این زمان بعضی علمای بزرگ تهران برای آقای بروجردی پیام فرستادند که تعطیل کردن درس فلسفه در دانشگاه‌ها عکس العمل خوبی نداشته است و صلاح نیست. بعضی فضلاء قم نیز همین مطلب را خدمت ایشان عرض کردند. چندی بعد آقای بروجردی به وسیله حاج احمد خادمی به علامه پیام فرستاد که من با اصل فلسفه مخالف نیستم و خودم در اصفهان فلسفه خواندم، شما می‌توانید به جای اسفار کتاب شفا را تدریس کنید، خیلی هم علنی نباشد. درس اسفار ممکن است

۱- از جمله رجوع کنید به گفتگوی ایشان با ماهنامه بشری در آبان ماه ۱۳۸۷، که سایت تبیان در ۲۹/۱۰/۱۳۸۷ خلاصه‌ای از آن را منتشر نموده‌است.

برای بعضی طلاب بدآموزی داشته باشد، چون برایشان قابل فهم نیست. ولی علامه دوست نداشت درس اسفار تعطیل شود. کتاب شفاء را قبلاً تدریس کرده بود و گویا در همان زمان هم به تدریس آن مشغول بود. چند ماه بدین متوال گذشت.

روزی من به اتفاق آقای جوادی آملی خدمت علامه رسیدیم و عرض کردیم: گمان می‌کنیم برای شروع درس اسفار مانعی نباشد اگر صلاح بدانید شروع کنید. او قبلاً میل داشت درس اسفار را دوباره شروع کند ولی مردد بود. تصمیم گرفت استخاره کند. اتفاقاً استخاره خوب آمد، قرار شد درس را شروع کند ولی به دوستان اطلاع ندهیم.^(۱)

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 جنابعالی و اینکه شما را زعیم حوزه می‌دانم نظر جنابعالی را بر نظر خودم مقدم می‌دانم. به هر حال درس اسفار تعطیل شد و به جای آن تدریس کتاب الهیات شفا بوعلی سینا را شروع کردند، ولی به قرار مسموع چندی بعد آیت‌الله بهبهانی از تهران برای آیت‌الله بروجردی 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 انظار عمومی را تحریک نکند. پیرو آن تدریس اسفار را دوباره شروع کردند.»^(۲)

۱- امینی، خاطرات آیت‌الله ابراهیم امینی/ ۱۳- ۱۴.

۲- امینی، همان/ ۱۶۶.

۳- دکتر احمد بهشتی

۳-۱- در زندگی نامه مندرج در سایت رسمی ایشان^(۱) چنین آمده است:

«مقارن ورود آیت الله بهشتی به قم در سال ۱۳۲۸، درس اسفار علامه تعطیل شده بود، دربارہ علت این تعطیلی در مصاحبه با رادیو فرهنگ چنین می‌گویند: سال ۱۳۲۸ که آمدم قم... مرحوم علامه طباطبایی مواجه شده بود با یک وضعیت خاصی. مرحوم آقای بروجردی به خاطر فشار زیادی که در حوزه بوده، دستور داده بودند که علامه طباطبایی درس فلسفه (اسفار) را تعطیل کنند.»

بعد از تعطیل شدن درس اسفار، مرحوم علامه، تدریس الهیات شفا را البته برای عده‌ای محدود در مسجد سلماسی قم آغاز می‌کند، و آیت الله بهشتی یکی از این افراد بوده است. ناگفته نماند که این تلمذ و تدریس با مشقاتی مانند نبود کتاب درسی نیز همراه بوده است. در مصاحبه با «کتاب ماه فلسفه» 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 طباطبایی درس شفا را تعطیل و دوباره درس اسفار را در مسجد فاطمیه شروع می‌کند و در این مرحله نیز آیت الله بهشتی از محفل درس و بحث علامه بهره‌مند می‌شوند.»

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

پیش از اینکه ما به قم بیاییم کلاس درس ایشان تعطیل شده بود، بعدها دوستان گفتند که آقای طباطبایی در همان مسجد سلماسی الهیات شفا می‌گویند، برویم.»^(۲)

۳-۳- ایشان همچنین در مصاحبه با سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران فرموده‌اند:

«من سالی که از شیراز آمدم قم، درس اسفار علامه طباطبائی تعطیل شده بود، یعنی به خاطر بعضی از سیاست‌های حوزوی تعطیل کرده

۱- www.ahmadbeheshti.ir

۲- بهشتی، «ایمان وحی و عقل»/ ۵.

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

۴- آیت الله جوادی آملی

«در سال ۱۳۳۵ یا ۱۳۳۶ شمسی، با حساسیت‌هایی که نسبت به علوم معقول پدید آمده بود، دروس حضرت علامه طباطبائی تعطیل شد. پس از چندی در شبی بارانی به اتفاق بعضی از اعظم درس فلسفه به منزل علامه رفتیم. ایشان در کوچه آرک نزدیک منزل آیه الله سید احمد زنجانی «شیری» 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، بر این اساس عزم ایشان جزم شد و ادامه درس را پی گرفت.^{۱۳)}

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 جادویی که داشت، به خوبی از عهده منظومه بر می‌آمد و این خیلی امیدبخش بود. طلاب زیادی شرکت می‌کردند. به طوری که تمام مدرسه پر می‌شد و حتی عده‌ای در بیرون می‌ایستادند، اما متأسفانه درس منظومه دوام نیاورد. چون بعضی از افرادی که ضد فلسفه بودند و یا اغراض دیگری داشتند، نزد آیت الله بروجردی رفتند و ایشان را شدیداً تحت تأثیر قرار دادند، به طوری که آقای منتظری درس منظومه را تعطیل

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

۲- جوادی آملی، شمس الوحی تبریزی/ ۲۲۲ - ۲۲۴.

کرد. علامه طباطبائی هم با اینکه درس فلسفه‌اش را تعطیل نکرد، اما آن را محدود کرد.»^(۱)

۶- آیت الله حسین حقانی زنجانی

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

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

این موج در زمان مرحوم آیه الله بروجردی از نجف اشرف به همراهی عده‌ای در قم با انتشار اعلامیه‌ای علیه آن مرحوم شروع گردید به این بهانه که او مدافع فلسفه بوده و در پاورقی بحارالانوار دفاع از فلسفه نموده و اسفار و شفاء تدریس می‌کردند تا آنجا که ایشان مجبور شد اسفار صدرالمتألهین را که یک درس فلسفه عالی بوده، برای مدتی تعطیل کنند. خوشبختانه با توجه به شناختی که مرحوم آیه الله بروجردی از مرحوم طباطبائی داشتند با کمک عده‌ای از بزرگان مثل مرحوم آیه الله سید احمد زنجانی و غیر آن این توطئه نه تنها اثری نیخشید 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 سلمانی همراه برخی از بزرگان و شیفتگان فلسفه استفاده کردم.»^(۲)

۷- آیت الله خامنه‌ای

آیت الله خامنه‌ای در سال ۱۳۳۷ برای ادامه تحصیلات دینی به قم رفته و در درس آیت الله بروجردی و علامه طباطبائی حاضر شده است.^(۳)

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

گفته‌اند:

۱- گریاسچی، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران / ۱ / ۲۷.

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

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

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

۸- آیت الله سید هادی خسروشاهی

«در زمان ما در حوزه علمیه قم، بیشتر منظومه سبزواری در منطق و حکمت تدریس می‌شد، ولی متأسفانه تدریس اسفار ملاحظه‌اندرا، چه توسط امام خمینی و چه علامه طباطبایی، با عکس العمل‌های منفی، حتی تا مرز تکفیر! و آب کشیدن لیوان فرزند امام به خاطر تدریس فلسفه توسط پدر! روبرو شد... تا اینکه امام تدریس فلسفه را رها کرد و علامه طباطبایی هم مدتی آن را به صلاح حدید آیت الله بروجردی متوقف ساخت.»^{۱۱}

۹- آیت الله خوشوقت

آقای علی اکبر رشاد (رئیس شورای حوزه‌های علمیه استان تهران) در تاریخ ۲۸/۱۰/۱۳۸۹، گفتگویی تحت عنوان «قصه ارباب معرفت» با آیت الله خوشوقت انجام داده‌اند که متن 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 نباید 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 اسفار خوانده‌ام اما اینطور راضی نیستم. فشار آوردند و تعطیل کردند، حتی درس آقای منتظری را هم تعطیل کردند 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 تفصیل واقعه تعطیلی درس اسفار علامه طباطبائی بوده، از بزرگانی است که این واقعه را با بیشترین جزئیات نقل کرده است. به گفته ایشان، «علامه طباطبائی دو برخورد ناجور با آیت الله بروجردی پیدا کرد و هر دو هم کوتاهی از ایشان و حق با آیت الله بروجردی بود.» استاد دوانی سپس به ماجرای تعلیقات علامه طباطبائی بر بحارالانوار پرداخته و پس از آن می‌نویسد:

«هنوز ماجرای نوشتن 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 معرکه بودند، از آن هراس داشتیم نکند آیت الله بروجردی سختی در منبر یا جلسه استفتا بگویند، و آن راکش 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 ضرر 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 تشکیل داد، و بعدها به موازات انتشار مجلدات آن، بقیه را هم تدریس کردند، و نویسندگان نیز مانند بسیاری دیگر در هر دو درس استاد شرکت داشت و حاضر و ناظر بود.

جو سازی بر ضد علامه طباطبائی به جای حادی رسیده بود. این وضع تنی چند از ما را بر آن داشت که دست به کار شویم و به حمایت از علامه طباطبائی جلوی واقعه را قبل از وقوع بگیریم، زیرا از آن بیم داشتیم و می‌ترسیدیم بر اثر جو سازی‌هایی که شده بود، آیت‌الله بروجردی سخنی بگویند و رنود آن را دامن زده و برای علامه طباطبائی سخت‌گراَن 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 یا دو سه نفر از فضلا رفتیم خدمت امام و دیدیم که طبق معمول خود با قلم نی و دوات مرکبی قدیمی و خط خوش و زیبا مشغول نوشتن درس هستند که همان اوقات تدریس می‌کردند. نمی‌دانم فقه بود یا اصول، سلام کردیم و نشستیم.

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

یکی 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، فعلاً هم آقای طباطبائی پیشرو استادانی است که در حوزه فلسفه تدریس می‌کنند.

شنیده‌ایم در نزد آیت‌الله بروجردی بر ضد ایشان جو سازی شده و ممکن است تصمیم حادی بگیرند و عکس‌العملی نشان دهند که به زبان آقای طباطبائی تمام شود.

و خلاصه از ایشان خواستیم که هر طور است با آیت‌الله بروجردی ملاقات نموده و اگر بتوانند ایشان را متوجه غرض ورزی‌های اطرافیان یا ساده اندیشان بکنند.

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

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

بعد امام افزودند: آقای طباطبائی مرد بزرگی است. حفظ ایشان با این مقام علمی لازم است. ولی من شنیده‌ام که این روزها خیلی‌ها به درس فلسفه ایشان می‌روند. بنده عرض کردم: بله، فرمودند: مثلاً چقدر؟ عرض کردم: صبح‌ها در مسجد سلماسی اسفار می‌گویند و بنده هم می‌روم، حدود دویست سیصد نفر هستند.

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

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

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

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

بعد فرمودند: وقتی من در صحن حضرت معصومه علیها السلام حکمت درس می‌گفتم، حجره‌ای انتخاب کرده بودم که حدود ۱۷ نفر جا داشت. عمداً چنان جایی را انتخاب کرده بودم که بیشتر نیایند. به آنها که می‌آمدند و افراد خاص و شناخته شده‌ای بودند هم می‌گفتم درس مرا بنویسید بیاورید، اگر دیدم فهمیده‌اید، اجازه می‌دهم بیایید 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 فلائی فلسفه خوانده‌ایم.

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

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 شرایط 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 سر و 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، جوانی نکن! با مرجع مسئول حوزه نمی‌شود طرف شد، خطرناک است، بشنو!

ما هم برخاستیم و خداحافظی 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 خیراندیش هم به منظور خود نرسیدند.^(۱)

۱۱ - آیت الله شبیری 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 محمدرضا سعیدی هم دنبال کرد. آقای بروجردی هم جلوی درس عمومی اسفار آقای طباطبائی را گرفت. به آقای خمینی هم مراجعه کردند، ایشان هم فرموده بود که حق با آقای بروجردی است، این درس‌ها نباید عمومی بشود.»^(۲)

۱- دوانی، زندگانی زعمیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی / ۳۸۲ - ۳۸۹.

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

۱۲ - صالحی نجف آبادی

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

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

آیت الله منتظری می‌گفت: من یک روز نزد آقای بروجردی رفتم و به ایشان گفتم که چرا دستور داده‌اید شهریه کسانی که اسفار می‌خوانند قطع بشود؟! این اثر بدی در حوزه گذاشته، و آقای 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 اسفار نخوانند. گفتم که چرا اسفار نخوانند؟ گفت که اسفار افکار درویشی را القاء می‌کند. این افکار درویشی، فلسفه نیست و طلبه‌ها چون قوی نیستند و نمی‌توانند 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 بدهم 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.^(۱)

۱- کرباسچی، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران / ۱ - ۲۷ - ۲۰۸.

۱۳- آیت الله علی عراقچی

«یادم هست یک شب درس فلسفه در منزل شهید بهشتی بود، وقتی وارد منزل شدم و نشستیم، 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 خواهیم رفت. منظورشان درس عمومی فلسفه بود که در مسجد سلماسی داشتند، بعد معلوم شد ایشان با آقای بروجردی صحبت کردند و آقای بروجردی فرموده بودند؛ حالا که می‌خواهید تدریس کنید، حداقل اسفار را مدتی تعطیل کنید و فعلاً 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 مکاشفه 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.»^{۱۱}

۱۴- آیت الله گرامی

«آقای بروجردی در اصفهان فلسفه تدریس می‌کردند، استاد ایشان در فقه، آقای درجه‌ای 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 زیر فشار جو نجف و مشهد قرار داشت، به آقای طباطبائی پیغام داد که ببینید، من با شما کار دارم، آقای طباطبائی هم خودش فهمیده بود که قضیه از چه قرار است. آقای طباطبائی فرمود: من نزد ایشان رفتم و مجموعه‌ای از نامه‌هایی که از داخل و خارج کشور داشتم و سؤالاتی که درباره اصول عقاید و غیره بود، همراه خود بردم و جلوی آقای بروجردی ریختم و گفتم اینها را با چه چیزی باید جواب بدهیم، آیا می‌شود با «صلات» حاج آقا رضا و با «صاحب جواهر» جواب داد. مرحوم بروجردی فرموده بود: من قبول دارم ولی خودم از جای دیگر تحت فشار هستم. تصور ما این بود که ایشان هم از نجف، به خصوص از طرف آقای اصطهباناتی و گروه او و هم از مشهد و از طرف کسانی مثل شاگردان مرحوم میرزا مهدی تحت فشار بودند. لایذ 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 حرف‌ها را تکرار می‌کنید. به هر حال آقای طباطبائی به خواست ایشان درس اسفار را تعطیل کردند و کتاب «شفای» ابن سینا را شروع کردند.^(۱)

۱۵ - آیت الله علی اصغر مروارید

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

«به خاطر سر و صداهایی که راجع به بحار به وجود آمد، درس فلسفه تعطیل شد.»^(۲)

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

۱۶ - آیت الله مظاهری

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

«عرفا را معمولا شما آقایان قبولشان ندارید مخصوصاً نجفی‌ها. من هیچ فراموش نمی‌کنم خاطره تلخی برای ما جلو آمد. ما اسفار

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

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

می‌خواندیم پیش استاد عزیزمان علامه طباطبائی و نجف نگذاشت این اسفار ما تمام بشود جلد معادش مانند 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 محیی الدین 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 داشتند آهسته آهسته دو دفعه شروع کردند به جوری که سر و صدا درست نشود حرف آقای بروجردی هم زمین نخورد.^(۱)

۱۷ - آیت الله منتظری

۱-۱۷ - مصاحبه با مجله حوزه:

حوزه: مشهور است: آیه 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 بدهید.

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 بگوئید منظومه را تعطیل کند و بیاید پیش من.» من رفتم بیت آیت الله بروجردی، آقای حاج محمد حسین گفت: آقا فرمودند: «به آقای منتظری بگو: اسامی شاگردان علامه طباطبائی را بنویسید تا شهریه آنان قطع شود.» من، تعجب کردم گفتم: این مطلب غیرممکن است. این چه تصمیمی است. آقای حاج محمد حسین گفت: من هم به این نتیجه رسیده‌ام که این تصمیم غلط است. گفتم پس برویم پیش آقا، رفتیم با همان صراحت لهجه‌ای که داشتیم، گفتم: آقا این چه تصمیمی است؟ فلسفه علمی است که دانشگاه‌های دنیا روی آن حساب می‌کنند، فقه و اصول ما، موضوعش 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.»

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

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

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

طلبه‌ها شهریه می‌خواهند و فقه و اصول باید بخوانند، شما شفا را شروع کنید، به مناسبت، نظریه‌های خود را نیز بگویید. مرحوم علامه پذیرفت. وقتی این خبر را به آیت الله بروجردی دادم، خیلی خوشحال شدند.^{۱۱}

۱۷- ۲- آقای منتظری سال‌ها پس از این مصاحبه، در کتاب خاطراتش این مطلب را با تفصیل بیشتری نقل کرده است. از جمله، دو بار نقل می‌کند که آقایان از مشهد فشار آورده‌اند؛ همچنین در پایان سخنانشان گفته‌اند:

«در اینجا یک نکته را یادآور می‌شوم: ظاهراً مرحوم میرزا و شاگردان ایشان در مشهد با اصل خواندن فلسفه مخالف نبوده‌اند بلکه با بسط آن در میان کسانی که درک عمیق ندارند و ممکن است آرای فلاسفه را وحی منزل بدانند و بسا به انحراف کشیده شوند مخالف بوده‌اند و لذا بعضی آقایان در خود مشهد مقدس به تدریس فلسفه اشتغال داشتند. شاید نزد آقایان وانمود شده بود که در حوزه قم تدریس فلسفه عمومی و بی‌کنترل می‌باشد 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 نمی‌دادند و شرکت در درس فلسفه ایشان متوقف بر استجازه از ایشان بود.»^{۱۲}

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،

۱- منتظری، «مبانی و سبک استنباط آیت الله بروجردی»، ۲۵۴/۸ - ۲۵۵.

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

در «مسجد سلماسی»، اسفار درس می دادند. جمعیت زیادی در درس ایشان شرکت می کردند. آقای بروجردی به امام خمینی گفتند که شما با این مقام علمی که دارید، حیف است فقط اسفار درس بگویید. بهتر است صبح ها، درس فقه بگویید و عصرها درس اصول». ایشان هم پذیرفتند. آقای بروجردی می خواستند امام خمینی را از تدریس فلسفه باز دارند. امام هم فلسفه را کنار گذاشتند و صبح ها فقه گفتند و عصرها اصول، ولی باز هم مطالب فلسفی را در بحث های اصولی مطرح می کردند.

علامه طباطبایی در مدرسه فیضیه، اسفار می گفت. آقای بروجردی پیغام داد: «در مدرسه فیضیه، اسفار درس ندهید. بروید جای دیگر، اسفار درس بدهید». آقای بروجردی نگفتند که فلسفه حرام است. ایشان مراقب بودند که فلسفه با فقه مخلوط نشود. علامه طباطبایی هم پذیرفت و درس خود را به خانه اش منتقل کرد. من اسفار را پیش ایشان خواندم. ایشان خیلی محتاط بودند. علامه طباطبایی خیلی به آیت الله بروجردی ارادت داشت؛ هرگاه به منزل آیت الله بروجردی می آمد، مثل شاگردی دبیرستانی در حضور معلمش، رو به روی آیت الله بروجردی می نشست.^{۱۱}

بررسی و تحلیل گزارش های فوق

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

نکته اول:

چنانکه ملاحظه شد، به تصریح بسیاری از آقایان، علامه طباطبایی پس از تعطیل شدن درس اسفار، به تدریس شفا روی آورد. از خود آیت الله بروجردی نیز نقل شد که فرمودند: «شفای بوعلی باشد؛ کتاب های دیگر باشد، اما اسفار نباید باشد». چنانکه به مرحوم آشتیانی نیز درباره اسفار فرموده بودند: «شفا بخوان، این صوفی بازی ها را نه!» علت این امر را می توان در تفاوت فلسفه مشاء و صدرایی جستجو کرد. استاد حکیمی در این باره فرموده اند:

«سرانجام آیت الله العظمی بروجردی فرمودند: «ایشان [علامه طباطبایی] «شفا» بگویند. چون محتوای «شفا» - به هر حال - مفاهیمی است - اغلب - منطقی، نه مبتنی بر کشف ادعایی و وحدت 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 «وحدت وجود» نکرده‌اند.^{۱۱}

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 ابوعلی سینا تجلیل کرده و او را در فن برهان و استدلال فلسفی از ملاصدرا قوی‌تر دانست.»^{۱۲}

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

«حقیقتاً این سینا یک سر و گردن از همه فیلسوفان بالاتر است. ما نظیر این سینا را در جهان اسلام نداریم. یعنی او در رأس هرم تفکر فلسفی است... این سینا از همه متفکران عقلی جهان اسلام یک سر و گردن بالاتر است. این چیزی است که صادقانه به شما می‌گویم.»^{۱۳}

چنانکه آیت‌الله جوادی آملی نیز فرموده است:

«من در فلسفه مردی به عظمت بوعلی... ندیده‌ام.»^{۱۴}

نکته دوم:

عبارات مشابهی چون ادامه درس رایی گرفتن، درس را محدود کردن، مدتی آن را متوقف ساختن، بعدها آقای طباطبایی همچنان به کارش ادامه داد، آهسته آهسته دو دفعه شروع کردن و انصراف آیت‌الله بروجردی به معنای عدم تعطیلی درس اسفار نیست، بلکه بایازگشت به محکمت و نصوص و تصریحات 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. آیت‌الله دکتر احمد بهشتی در این خصوص تصریح روشنی دارند:

«درس الهیات شفای علامه طباطبایی را مرتب می‌رفتیم، بعد قضایایی اتفاق افتاد از جمله رحلت مرحوم آقای بروجردی و علامه طباطبایی

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

۲- غیانی کرمانی، «آقیانوس حکمت»، در مرزبان وحی و خرد / ۹۶.

۳- فیضی، سرشت و سرنوشت، گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی / ۳۴۹ - ۳۴۰.

۴- مهر استاد / ۱۳۴.

هم درس الهیات شفا را تعطیل کردند و دوباره اسفار را در مسجد فاطمیه شروع کردند.^(۱)

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

ب) برخی دیگر مربوط به استمرار جلسات اما به صورت خصوصی است. می دانیم که علامه طباطبایی جلسات خصوصی اسفار نیز داشته اند که تنها برای برخی افراد خاص برگزار می شده است. چنانکه علامه حسن زاده آملی درباره مرحله ششم اسفار گفته اند:

«جناب استاد ما علامه طباطبائی صاحب تفسیر المیزان^(۵) این مرحله اسفار را تدریس نمی فرمود که حلقها را تنگ و حلقها را در جنگ دید، و معاد اسفار را هم به نحو عام متعارف درس نمی فرمود مگر با تنی چند محرمانه که این کمترین نیز مشارکت داشت تدریس فرمود و آن هم به ایماء و اشاره می گذشت.»^(۶)

این جلسات به گفته استاد دینانی، تا سال ۱۳۴۵ شمسی ادامه داشت.^(۷)

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

می دانیم که علامه طباطبایی از سال ها پیش از این واقعه، دروس مختلفی از فلسفه را تدریس می کردند. آیت الله جوادی آملی که در سال ۳۴ خورشیدی برای ادامه تحصیلات به قم رفته، در این باره گفته است که «در دروس مرحوم علامه از اسفار، الهیات شفا و سپس برهان

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

۲- شادروان استاد علی دوائی اگرچه در ملحقات کتاب زندگی آیت الله بروجردی تاریخ واقعه را با تردید سال ۳۹ دانسته، اما در گزارشی دیگر از همین داستان، به صراحت تاریخ سال ۳۸ را ذکر کرده اند. رگ، سلسله موی دوست (خاطرات دوران تدریس امام خمینی) ۹۷/.

۳- «ایشان در خانه زیر کرسی نشسته بودند اتفاقاً چند روز هم بود مریض بودند، اواخر ماه رجب بود» رگ، منتظری، بخشی از خاطرات حضرت آیت الله العظمی منتظری/ ۳۸.

۴- لازم به یادآوری است که سخن آیت الله جوادی آملی که واقعه را در سال ۳۵ یا ۳۶ دانسته اند بدون تردید سهواست. زیرا داستان تعطیلی اسفار مربوط به پس از داستان تعلیقات بر بحار الانوار است. وقضیه تعلیقات به پس از سال ۳۶ مربوط می شود؛ چراکه مجلدات اول بحار با تعلیقات علامه طباطبایی- همه در سال ۱۳۷۶ قمری ۱۳۳۶ شمسی انتشار یافته اند. از طرفی بیشتر نیز گفته شد که آیت الله خامنه ای که درس اسفار علامه را درک کرده، در سال ۳۷ به قم رفته اند و واقعه تعطیلی درس اسفار مربوط به پس از این سال است.

۵- دومین یادنامه علامه طباطبایی/ ۲۲.

۶- نصری، آینه های فیلسوف/ ۹.

شفا و نیز عرفان شرکت می‌کردیم.»^{۱۱} استاد شهید مطهری تیز آورده که از سال ۲۹ شمسی در درس فلسفه بوعلی و فلسفه مادی علامه شرکت می‌کردند.^{۱۲}

مسلم است که اصل درس فلسفه تعطیل نشد، بلکه از تدریس اسفار و مطالب دیگر، محدود منحصر به کتاب شفا (یا محدود به جلسات خصوصی) شد. بنابراین ادعای انصراف آیت الله بروجردی که در سخنان آقای خوشوقت آمده نیز به همین معنا خواهد بود.

نکته سوم:

نباید از نظر دور داشت که علی‌رغم اشتراک گزارش‌ها در بحث تعطیلی درس اسفار، در جزئیات آنها تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود که البته خللی در اصل قضیه و وجه اشتراک همه آنها وارد نمی‌کند. روشن است که تمام بزرگان نیز از جهت یادآوری مطالب پس از حدود نیم قرن، در یک سطح و توانایی نیستند. از همین رو، اگر برخی جزئیات نقل شده برخلاف مطالبی باشد که انتسابشان به آیت الله بروجردی ثابت شده، آن جزئیات مورد پذیرش نخواهند بود، قابل توجه است که در برخی از نقل‌ها، سهوهایی آشکار نیز به کار رفته است که به مناسبت، به یک نمونه اشاره می‌شود.

آیت الله عراقچی که سخنانی نیز از 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:

«نه اینکه ایشان ضد فلسفه بوده باشد، خیر، این حرف درستی نیست. ایشان در دوران جوانی قسمت زیادی از مثنوی را حفظ کرده بود. پس چطور می‌تواند ضد فلسفه بشود.»^{۱۳}

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.»^{۱۴}

مورد نخست نقل شده در فرمایشات ایشان صحیح نیست. آیت الله بروجردی قسمت زیادی از مثنوی را حفظ نداشتند! بلکه برعکس، داستان مشهوری که از آیت الله صافی و آیت الله فاضل لنکرانی از خود ایشان نقل شده، گواه این است که آیت الله بروجردی هنگام مطالعه مثنوی، صدایی شنیده است که به ایشان گفته است که «[مولوی] راه را گم کرده است.» یا «مطالعه

۱- مهر استاد/ ۱۱۸.

۲- مطهری، علل گرایش به مادی‌گری/ ۱۱.

۳- عراقچی، بی‌تو آفتاب، خاطرات حضرت آیت الله حاج شیخ علی عراقچی/ ۱۳۲.

۴- عراقچی، همان/ ۱۳۲.

مثنوی را رها کن، تو را به جایی نمی‌رساند»^{۱۱} و به همین دلیل آن بزرگوار مطالعه مثنوی را رها کردند؛ همین مطالعه نیز بنا به نقل مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی، مربوط به دقایقی بعد از صرف ناهار ایشان بوده و ناگفته پیداست که با مدتی مطالعه که روزانه از چند دقیقه نیز تجاوز نمی‌کرده است، نمی‌توان قسمت زیادی از کتابی چون مثنوی را حفظ کرد.

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

مورد دوم نقل شده در سخنان ایشان نیز ارتباطی به فضای مخالفت آیت‌الله 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 یازده سال پیش از آن و آغاز حضور آیت‌الله بروجردی در قم باز می‌گردد. ضمن آن که تنها یک بار توسط شیخی مقدس که امام خمینی نیز به او بی‌علاقه نبود اتفاق افتاده^{۱۲} و استعمال فعل «می‌کشیدند» درباره آن مناسب نیست. امام خمینی، این داستان را در زمان «خردسالی» فرزند بزرگوارشان دانسته‌اند.^{۱۳} خود آیت‌الله عراقچی نیز در همین خاطرات، دو بار فرموده‌اند که این اتفاق مدت کوتاهی پس از ورود آیت‌الله بروجردی به قم بوده است.^{۱۴}

کوتاه سخن آن که خطا و سهو در جزئیات مطالب طبیعی و قابل انتظار است، آن چه اهمیت دارد، وجوه 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 غیر علنی شفا رضایت

۱- تعبیر اول از آیت‌الله صافی و تعبیر دوم از آیت‌الله فاضل لنکرانی است. رگ: احمدی و دیگران، چشم و چراغ مرجعیت، صص ۱۶۱ و ۱۷۰. جالب توجه است که آیت‌الله شبیری زنجانی پس از نقل کلام آیت‌الله صافی، فرموده‌اند که «جای دیگر دیدم که آقای فاضل برخلاف این نقل، نقل کرده است.» (شبیری زنجانی، حرعه‌ای از دریا ۱۵۸۸/۱) حال آن که چنان که نقل شد، تعبیر آیت‌الله فاضل هرگز برخلاف آیت‌الله صافی نبوده است. به نظر می‌رسد که آیت‌الله شبیری مطلب را در منبعی خوانده‌اند که در آنجا به نادرست نقل شده است.

۲- 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 حقه‌بازی نیست.» (منتظری، بخشی از خاطرات حضرت آیت‌الله العظمی منتظری ۱۹۸/۱).

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

۴- عراقچی، همان/ ۱۵۸ و ۱۶۳.

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 انظار عمومی را تحریک نکند. واضح است که در یکی از این دو گزارش سهو رخ داده است. یا 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 بوده را با عباراتی چون «به قرار مسموع» و «شنیده شد» آورده‌اند. مورد شنیده شده در گزارش دوم مورد خدشه است. چرا که دخالت و وساطت آیت‌الله بهبهانی که دو بار در برخورد آیت‌الله بروجردی با علامه طباطبایی انجام شده بود،^{۱۱} 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، عکس‌العمل برخی اساتید دانشگاه - بر فرض صحت - بدون تردید برای آیت‌الله بروجردی اهمیتی نداشته است. بیشتر از آیت‌الله صافی گلپایگانی خاطره‌ای نقل کردیم که آیت‌الله بروجردی چگونه در جمع اساتید دانشگاه، به ترجمه فارسی اسفار معترض شده بودند.

بنابراین از دو گزارش آیت‌الله امینی، موارد قطعی آن که از قضا در راستای دیگر گزارش‌ها نیز می‌باشد مورد پذیرش است.

نکته پنجم:

فشار جو نجف و مشهد، بر فرض صحت، منافاتی با عقیده خود حضرت آیت‌الله بروجردی ندارد. آیت‌الله، زعیم عالم تشیع بود و شأنی اجل از آن داشت که کسی برای ایشان تعیین تکلیف کند، یا در موضوعاتی به این اهمیت، تحت تأثیر یک جریان خاص قرار گیرد. شبیه به محال است که مردی که حتی ملاحظه ستمگری چون رضاخان را نمی‌کرد،^{۱۲} صرفاً به دلیل گفتار دیگران به چنین کار مهمی مبادرت کند. مگر آن که خود نیز یا آنان هم رأی باشد.

۱- بیش از بحث تدریس اسفار، مرحوم بهبهانی در داستان تعطیلی تعلیقات علامه بر بحار نیز وساطت کرده بودند. استاد ملکی میانجی در این زمینه نوشته‌اند: «از یکی از افاضل درگذشته، که از تلامذه مرحوم میرزا محمد علی سرایی در نجف بود شنیدم که آقای بهبهانی و دستگاه حکومتی و سلطنتی وقت، از تهران به تعدیل مخالفت آیت‌الله العظمی بروجردی با علامه طباطبایی هست گماشتند.» رگ، ملکی میانجی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی ۸۵/۴.

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

بخش دوم: آشتیانی و لاله زاری و گزارش هایی متفاوت

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

۱- استاد سید جلال الدین آشتیانی

آشتیانی، از چهره های نامدار فلسفه در ایران معاصر است. او طی سالیان و در آثار مختلف خویش، منتقدان و مخالفان فلسفه را مورد حملات سخت خود قرار داد^{۱۱} و در این راه مرتکب اشتباهات بسیاری در نسبت مطالب به دیگران و... شد که در مقالات مختلفی مورد واکاوی قرار گرفته است.^{۱۲}

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

«بسیاری از مطالبی را که استاد آشتیانی آورده اند مبتنی بر حافظه شان است و مرجع و منبعی مبنی بر اینکه این مطالب را از چه کسی شنیده اند یا از کجا نقل می کنند وجود ندارد.»^{۱۳}

آقای دکتر سید حسن اسلامی نیز چنین آورده اند:

«استاد نقدهای خود را به گونه ای گذرا و مجمل بیان می دارد و از بیان دقیق مسئله و لوازم آن خودداری می کند و حتی آدرس سخنانی را که نقل می کند به دست نمی دهد و حتی گاه متنی را که می آورد بی ترجمه است؛ گویی بر این باور است که در خانه اگر کس است یک حرف بس است.»^{۱۴}

۱- به تعبیر استاد حکیمی: «ایشان سال ها علیه تفکیک و بزرگان شلتاق کردند.» الیهیات الهی و الیهیات بشری (مدخل) / ۲۷۴
 ۲- به عنوان مثال رجوع کنید به مقاله «ایرادهایی که به علامه مجلسی وارد نیست» از استاد رضا مختاری اجمع بریشان، دفتر اول / ۴۹ - ۶۵ و مقاله «نقدی بر نقد» از استاد علی ملکی میانجی آکیمیان اندیشه، شماره ۶، خرداد و تیر ۱۳۶۵، حصص ۶۵ - ۸۳. ملاحظه این مقالات نشان می دهد که استاد آشتیانی در نسبت ها و سخنان ناصواب علیه دیگر اصحاب فکر و اندیشه، در برخی موارد هیچ امکانی برای حمل بر صحت نیز باقی نگذاشته اند.

۳- آقای معرفت در سپهر معنویت / ۱۳۳.

۴- اسلامی، «آشتیانی و سنت فلسفه سنجی» در جلال حکمت و عرفان / ۴۹۷، لازم به ذکر است که آقای اسلامی در باز نشر همین مقاله در یکی از آثار اخیر خود، فقره مورد نظر را احتمالاً به احترام استاد آشتیانی - به کلی حذف کرده اند؛ رک، اسلامی، سودای تفکیک / ۲۶۷. همچنین گفتنی است که منظور از نقدهای استاد آشتیانی در سخن آقای اسلامی، مطالب ایشان در نقد تهافت غزالی است، اثری که به تعبیر بجای آقای اسلامی، غزالی در آن بستری است تا استاد نقدهای خود را متوجه مخالفان گوناگون فلسفه از گذشته و حال کند. از این رو گاه همزمان به نقد غزالی، مجلسی، معتزله و میرزا مهدی اصفهانی می پردازد. «رک، اسلامی، همان».

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

«راجع به درس اسفار مرحوم علامه طباطبایی و مخالفت آیه الله العظمی بروجردی^{۱۱} با ادامه آن درس، باید عرض کنم که نه آقای بروجردی درس اسفار ایشان را تحریم نمودند و نه شهریه شاگردان درس اسفار را قطع کردند و نه آقای بروجردی دستور دادند که شفا تدریس شود نه اسفار. از آقای علم الهدی مشهدی (دو برادر بودند برادر بزرگتر) نقل کردند که حضرت آقا فرمودند درس اسفار تعطیل شود. بنده شخصاً در قم نزدیک گذر خان آقای علم الهدی را دیدم و گفتم چرا چنین حرف بی اساس را از آقا نقل کردی؟ او بسیار نگران شد و گفت من در خواب دیدم که آقا فرمودند در قم اسفار تدریس نشود و من خواب خود را نقل کردم. مرحوم آقای طباطبایی قدری ناراحت شدند و احتمال صدق در کلام شخص مذکور را دادند؛ یکی از شاگردان خود را نزد آیه الله بروجردی فرستاده کسب تکلیف کردند و آقا فرموده بودند اگر آقای حاج میرزا محمد حسین تکلیف شرعی خود می دانند که اسفار تدریس نمایند چه اشکالی دارد. خدمت آقا عرض شده بود که نظر شما را پرسش می نمایند. فرموده بودند به تکلیف شرعی خود عمل نمایند. نه شهریه کسی قطع شد و نه کسی را از درس اسفار منع نمودند و نه زمانی بود که مرجع دینی جامع و متبحری مانع تدریس اسفار شود. برخی از طلابی که در درس اسفار می آمدند در فید حیاتند؛ از جمله بنده حقیر نه کسی بنده را منع از حضور به درس اسفار نمود و نه شهریه بنده قطع شد و نه آقای طباطبایی فرمودند حتماً باید اسفار تدریس شود نه شفا، بلکه ایشان به واسطه ضعف مزاج و تسریع در امر تفسیر المیزان به اختیار خود درس اسفار را ترک نمود نه از ناحیه دیگر. اینکه آقا سید محمد حسین لاله زاری نوشته اند مرحوم آقای بروجردی درس اسفار را تحریم نمود بی اساس است. مرحوم آقای طباطبایی آن چنان محترم و با تقوا بود که نمی شد تکلیف شرعی برای او تعیین کرد.»^{۱۲}

در بررسی سخنان استاد آشتیانی چندین نکته قابل ذکر است:

۱- آشتیانی، «نکاتی درباره فلسفه و عرفان»، ۳۶/۵.

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 منعشان 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.»^۱

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:

شگفت‌آور 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 حجت الاسلام 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 متقاعد کند که ایشان تدریس اش را بکند و بالاخره تأثیر هم کرد و مرحوم علامه به تدریس اش ادامه داد.»^۲

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 بی‌اساس است. دستور آیت‌الله بروجردی به تعطیلی درس اسفار، متواتراً از جانب شاگردان مختلف ایشان و علامه طباطبایی نقل شده و با ارائه چنین داستان بی‌اعتباری نمی‌توان آن را به یک خواب تنزل داد! ضمن آن که ظاهر این داستان چنین است که قضیه خواب مورد نظر و برخورد آقای آشتیانی و

۱- فیضی، سرشت و سرنوشت/ ۲۸۷.

۲- صدرای زمان / ۸۱ - ۸۲.

آقای علم الهدی، در زمان بحث تعطیلی اسفار و کسب تکلیف علامه طباطبایی از آیت الله بروجردی (بنابر ادعای آقای آشتیانی) بوده است؛ حال آن که اساساً در آن زمان استاد آشتیانی در قم نبوده‌اند.

نکته چهارم:

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

«آقای طباطبایی گوش شنوا داشت. ما هر چه می‌گفتیم گوش 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. روشش درست مثل روش رفیعی قزوینی بود تا روش آقای طباطبایی.»^۲

استاد دینانی همچنین در زمینه تعصب و وابستگی آشتیانی به ملاصدرا تعبیر نامطلوبی به کار برده‌اند که در اینجا به جهت رعایت احترام استاد آشتیانی از نقل آن صرف نظر می‌شود.^۳

همچنین آقای سید محمد عیسی نژاد نیز در یادنامه استاد آشتیانی در بیان دفاع ایشان از حکمت متعالیه و ترویج آن گفته است:

«[آشتیانی نشان می‌دهد که] مراجعت و بازگشت به شفای ابن سینا و ترویج آن، بدون توجه به تحقیقات صدرالمتألهین، سیر قهقرایی و ضد عقلانیت است. حتی مرحوم آشتیانی، رگه‌هایی ضعیف از این تفکر را در تفکر فلسفی مرحوم علامه طباطبایی و حلقه فکری ایشان می‌دید. مرحوم علامه طباطبایی تلاش داشت حکمت صدرایی را در پرتو قواعد مشایی بازخوانی و تفسیر کند لذا ایشان منتقد مرحوم علامه طباطبایی نیز بود.»^۴

بنابراین، چنین دلبستگی به فلسفه صدرایی، نقد هر انتقادی به آنان - حتی از جانب دیگر

۱- محقق داماد، «داداده حکمت»، ۶۳/۱.

۲- افق معرفت در سپهر معنویت/ ۱۳۱ - ۱۲۲.

۳- همان/ ۲۶.

۴- صدای زمان/ ۱۴۶ - ۱۴۷.

فیلسوفان - و تبعیت از روش اساتیدی که امکان طرح هیچ حرفی خلاف ملاصدرا با آنان وجود نداشت، موجب شده تا آقای آشتیانی مطالب متواتری را که از بسیاری از همفکران بزرگوار خود ایشان نیز به صراحت نقل شده، 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 محمد حسین طهرانی و وابستگان

۱-۲- آقای سید محمد حسین لاله زاری طهرانی نیز از افرادی است که این واقعه را نقل کرده، اما در فقره پایانی آن، از جانب خود مطالبی 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 کردم، و طلاب بر درس گرد آمدند و قریب به یکصد نفر در مجلس درس حضور پیدا می کردند؛ حضرت آیه الله بروجردی^(ع) اولاً دستور دادند که شهریه طلابی را که به درس «أسفار» می آیند 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 آمده اند و فقط ممر معاش آنها شهریه است چه کنند؟ و اگر من بخاطر شهریه طلاب، تدریس «أسفار» را ترک کنم لطمه بسطح علمی و عقیدتی طلاب وارد می آید؟!

همینطور در تحیر بسر می بردم، تا بالاخره یک روز در اطاق منزل از دور کرسی می خواستم برگردم چشمم به دیوان حافظ افتاد که روی کرسی اطاق بود؛ آن را برداشتم و تفأل زدم که چه کنم؟ آیا تدریس «أسفار» را ترک کنم، یا نه؟ این غزل آمد:

من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم

محتسب داند که من این کارها کمتر کنم

[الی آخر] باری، دیدم عجیب غزلی است؛ این غزل می فهماند 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» می خواندیم ولی مخفیانه؛ چند نفر بودیم، و خفیه بدرس ایشان می رفتیم، 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 درس های متعارف و رسمی را مانند فقه و اصول، ما هم خوانده ایم؛ و از عهده تدریس و تشکیل حوزه های درسی آن بر خواهیم 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 خقیبه به درس مرحوم جهانگیرخان می‌رفتند، طلاب و قاطبه مردم بحمدالله مؤمن و دارای عقیده پاک بودند؛ و نیازی به تشکیل حوزه‌های علنی «أسفار» نبود؛ ولی امروزه هر طلبه‌ای که وارد دروازه قم می‌شود با چند چمدان (جامه‌دان پر از شبهات و اشکالات وارد می‌شود) و امروزه باید بدرد طلاب رسید؛ و آنها را برای مبارزه با ماتریالیست‌ها و مادیین بر اساس صحیح آماده کرد، و فلسفه حقه اسلامی را بدانها آموخت؛ و ما تدریس «أسفار» را ترک نمی‌کنیم. ولی در عین حال من آیه‌الله را حاکم شرع می‌دانم؛ اگر حکم کنند بر ترک «أسفار» مسأله صورت دیگری بخود خواهد گرفت. علامه فرمودند: پس از این پیام؛ آیه‌الله بروجردی دیگر به هیچ وجه متعرض ما نشدند، و ما سال‌های سال به تدریس فلسفه از «شفاء» و «أسفار» و غیرهما مشغول بودیم. و هر وقت آیه‌الله بر خوردی با ما داشتند بسیار احترام می‌گذارند، و یک روز یک جلد قرآن کریم که از بهترین و صحیح‌ترین طبع‌ها بود بعنوان هدیه برای ما فرستادند.^(۱)

بررسی

با توجه به نقل‌های متواتر پیشین، این سخنان نیازی به نقد و بررسی چندانی ندارد. اگرچه اکثر قسمت‌های آن صحیح و اجمالاً در دیگر گزارش‌ها نیز بیان شده است، اما فقره آخر آشکارا اضافه خود ایشان و خلاف نقل‌های متواتر دیگران است. علامه طباطبایی شخصیت بزرگی است و دفاع از ایشان نیازمند جعل و تزویر نیست؛ بلکه این سخنان که با دیگر نقل‌ها نمی‌سازد، خود بی‌احترامی به ایشان خواهد بود.

ریشه چنین تحریفاتی را می‌توان در غلو شدیدی که آقای طهرانی به آن دچار بودند جستجو کرد. ایشان مقام اساتید خود را در حد عصمت و گاه نزدیک به الوهیت می‌دانستند. به عنوان مثال، درباره شخص علامه طباطبایی چنین گفته‌اند:

«علامه طباطبائی فردی است که ملائکه بدون طهارت و وضوء نام او را بر زبان نمی‌برند. او در افقی است که از وصف و نعت بیرون است، و از تعریف و تمجید خارج؛ فعل او در وصف نمی‌آید تا به این نعوت و اوصاف توصیف گردد!»^(۲)

۱- طهرانی، محمدحسین، مهر تابان / ۱۳۲ - ۱۳۶.

۲- طهرانی، محسن، حریم قدس / ۱۳۲. آقای محسن طهرانی همچنین درباره پدرش گفته است: «مرحوم علامه طهرانی از اساتید خود به پیامبران الهی تعبیر می‌کردند؛ شخصی که بدون جنبه تشریح و وحی، در همان مرتبه اشرف و احاطه بر نفوس و خدایان قرار دارد، و امیر او امر خدای تعالی و دستور او مانند دستور پیامبر الهی واجب الاتباع می‌باشد.» (همان / ۱۳۱) برای ملاحظه برخی از تعبیرات خود آقای محمدحسین طهرانی در این باره نیز رجوع کنید؛ طهرانی، روح مجرد / ۶۸۳.

بی‌گمان، روح علامه طباطبایی از این سخنان بیزار است؛ وانگهی کسی که تصوّرانی چنین غالیانه دارد، در راستای معتقدات خویش باکی از تحریف وقایع تاریخی نخواهد داشت.

۲ - ۲ - آقای محسن طهرانی، فرزند آقای محمد حسین لاله‌زاری طهرانی، در داستان سرایی از پدر خویش نیز پیشی گرفته و گزارش بامزه‌ای در این زمینه نقل کرده است:

«با مرحوم علامه طباطبایی - رضوان الله علیه - در یک مجلسی بودیم، ایشان می‌فرمودند: وقتی که من درس فلسفه می‌گفتم مرحوم آیت الله بروجردی بنا بر بعضی از مصالحی مرامع کردند از تدریس فلسفه. بیغایمی 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 وجوهاتی می‌گردد که این وجوهات از افرادی می‌آید که آنها شرط می‌کنند صرف این وجوهات 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 طباطبایی می‌گفتند: غلط می‌کند آن شخصی که می‌آید به یک مرجع، به یک حاکم شرعی وجوهات را بپردازد، آن بیاید تعیین تکلیف برای مرجع بکند، حق ندارد. آن وظیفه‌اش این است که بیاید این مال را بپردازد. حالا آن حاکم شرع می‌خواهد این مال را به دریا بریزد، دیگر به او چه مربوط است؟ اصلاً او چه کاره است که بیاید بگوید: آقا! من این مال را به شما می‌پردازم شما در فقه و اصول خرج کنید؟ به طلبه‌هایی بدهید که این طلبه‌ها در فقه و اصول باشند؟ حق ندارد، آن وظیفه‌اش این است که بلند شود بیاید، دست یک حاکم شرع، مجتهد، دستش را ببوسد بعد هم بگذارد سرش را پایین بیندازد و بگوید خدا حافظ شما. حالا آن دلش می‌خواهد توی جوی بریزد، دلش می‌خواهد فرض بکنید که برای طلبه‌ها خرج کند، دلش می‌خواهد برای فقراء خرج کند، دلش می‌خواهد برای افراد عادی خرج کند، در هر موردی می‌خواهد خرج کند بر طبق مدرکات خودش، از مبانی و از روایات، بر طبق آن باید انجام بدهد. آن حق ندارد. لذا آقای بروجردی دیگر حرفی نزدند.»^{۱۱}

بررسی:

سخنان ایشان صرف نظر از ناسازگاری با دیگر گزارشات، هیچ شباهتی به جزئیات نقل‌های

۱- طهرانی، محسن، متن سخنرانی‌های شرح حدیث، عنوان بصری/۱۷۴.

دیگر نیز ندارد. با توجه به علاقه مفرط پدر آقای لاله‌زاری به مرحوم علامه طباطبایی، در صورت صحت چنین نقلی، حتماً در گزارش خود آقای لاله زاری نیز می‌آید، نه آن که ایشان کلیات مطالب دیگران را نقل کرده و ناچار از اضافه نمودن فقره‌ای به آن شوند.

اساساً ادبیات هتاکانه و غیر محترمانه‌ای که در این متن به کار رفته، هیچ‌سختی 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 نمی‌کنند و بسیاری از نوشته‌ها و گفته‌های ایشان آکنده از توهین و جسارت است.

به عنوان یک نمونه، آقای محسن لاله زاری مدتی پیش از درگذشتنشان، در سخنرانی علیه عید نوروز^{۱۱}، به معتقدان به این مناسبت مورد تأیید اسلام و مرحوم محدث قمی رحمته الله علیه، اینگونه می‌تازد:

« علف از توی زمین در می‌آید 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 آن‌شوخ عباس قمی که همه دردسرهای ما از ایشان است، که آمده در این کتاب مفاتیح این مسئله نوروز و روایت معلی بن خنیس را ایشان نقل کرده...»

۲- ۳ - آقای محمد حسن (یاور) وکیلی، از رهبران جریان لاله زاری در مشهد، در ماه رجب سال ۱۴۳۵، دو یادداشت با عنوان «آیت‌الله بروجردی و فلسفه» نگاشته‌اند که در پایگاه رسمی ایشان موجود است. نویسنده در این دو یادداشت هیچ‌وقعی به قواعد پژوهشی و روشی تحقیق ننهاد و صرفاً مطالبی را به دنبال هم آورده و در موردی حتی نام نویسنده اثر مورد استناد خود را نیز ذکر نکرده است^{۱۲}

راقم این سطور اکنون قصد پرداختن به تمام اغلاط متعدد روشی و پژوهشی این دو یادداشت را ندارد و آن را به فرصتی دیگر وا می‌گذارد و تنها جهت نشان دادن استمرار سنت نکوهیده تزویر و عدم امانت‌داری در جریان فکری آقای طهرانی، به نمونه‌ای از خیانت‌های آقای وکیلی در یادداشت دوم ایشان می‌پردازد:

۱- فیلم این سخنرانی به صورت گسترده در شبکه‌های مختلف پخش شد و عمیقاً موجبات وهن مقام روحانیت و حمله اسلام‌ستیزان به دین و متدینان را فراهم آورد.

۲- به نظر می‌رسد که این موارد و مشابه آن که فاقد ارجاع دقیق کتابشناختی هستند، اساساً از خودنویسنده آن دو یادداشت نیست بلکه برگرفته از نوشته‌های دیگران است. لازم به یادآوری است که آقای وکیلی در این خصوص مهارت قابل توجهی دارند و تنها به عنوان یک نمونه، می‌توان به کتاب اخیر ایشان درباره حقیقة الشيعة اشاره کرد که از ۵۶ صفحه این کتاب، تقریباً ۲۰۰ صفحه کپی برداری از نوشته‌های جناب آقای عادل زاده در وبلاگ «آثار» و مصداق 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 خاطر نشان کرده‌اند. رجوع کنید:

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 کرده اند، بی آن 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^(۱) است. آقای وکیلی که گویا برقرار بودن این عبارات را به صلاح نمی دیده، آنها را حذف کرده و از قرار دادن علامت نقطه چین (...) که نشان از تقطیع در نقل است نیز خودداری نموده و به این ترتیب به پیروی از اسلاف خود، مرتکب مغالطه شده است.

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 بر نمی تافت. چرایی مخالفت ایشان با تدریس فلسفه را سوای نگرش شخصی آن بزرگوار، حداقل در چند امر دیگر می توان جستجو کرد:

اول: رسالت اصلی حوزه های مقدسه علمیه که همان تربیت فقیه و مجتهد بوده است. خواندیم که امام خمینی در تأیید موضع گیری آیت الله بروجردی فرموده بودند که وضع حوزه برای فقه و اصول و حدیث است. همچنین از خود آیت الله بروجردی نیز نقل شد که تدریس اسفار به حوزه که بنایش بر تدریس فقه و اصول است ضربه می زند.

این امر حتی مورد عنایت فقیهانی که تدریس فلسفه را حرام نمی دانستند نیز بوده است. از جمله، استاد محقق داماد (نوه آیت الله شیخ عبدالکریم حائری)، در گفتگویی درباره جد بزرگوارشان چنین فرموده اند:

«وقتی با ایشان راجع به علوم عقلی صحبت شد، فرموده اند: در حال حاضر رسالت ما تربیت مجتهد است. نسبت به علوم عقلی مشتری زیاد است، اما ما باید مجتهد و فقیه تربیت کنیم.»^(۲)

از همین رو بود که امام خمینی نیز چنانکه در گزارش ها نقل شد، افراد شایسته خواندن فلسفه بدون خوف انحراف را کم می دانست و صراحتاً حق را به آیت الله بروجردی می داد، یا آن که خود فیلسوفی بزرگ بود.

دوم: اشتغال به فلسفه آن هم در عنقوان جوانی، چنان که بسیاری از شاگردان اسفار علامه طباطبایی جوان بوده اند، می تواند ذوق عرفی فقیه را خدشه دار و مبانی استنباط او را در آینده دستخوش تغییر سازد. از این رو، بزرگانی که خود از چهره های نامدار فلسفه و عرفان نیز بوده اند،

۱- حسینی خامنه ای و دیگران، «تحلیل اندیشه های صدرالمآلین» ۲۲۰.

چون جنبه فقهاتی ایشان از ابتدا مستحکم شده بود، همواره مرزبندی‌ها 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^۱، درباره لزوم حفظ این مرزها بر این باور بود: «امام خمینی) نوعاً این حرف را می‌زدند که آقایان (علماء گذشته) بیخود مسائل فلسفی را به مسائل اصولی کشیده‌اند... گاهی که طلبه‌ها یک سؤال فلسفی می‌کردند ایشان توی درس جواب نمی‌داد. گاهی می‌فرمود که اینها را برای اهلش بگذارید، اینجا جای این حرفها نیست. ایشان می‌فرمود: در این زمان اسلام نیاز به فقه دارد و ما باید کارمان را در فقه متمرکز کنیم.»^۲

همچنین درباره ایشان گفته شده است:

«در درس فقه اصلاً دم از فلسفه نمی‌زد. حتی در درسش اگر کسی راجع به فلسفه حرفی می‌زد ایشان اعتنا نمی‌کرد و پاسخ نمی‌داد.»^۳

این در حالی است که همه افراد چنین نیستند. آیت‌الله مهدوی کنی در این رابطه گفته‌اند: «امام خمینی] در فقه خیلی عرفی برخورد می‌کردند و مسائل فلسفی را با فقه مخلوط نمی‌کردند... یعنی فیلسوف معمولاً وقتی وارد مسائل می‌شود فیلسوفانه وارد می‌شود که ما الان در بین فقها داریم، ولی امام اینگونه نبودند.»^۴

به نظر می‌رسد تعبیر «الآن در بین فقها داریم»، اشاره به فقیهانی باشد که در آن روزگار، اشتغال اصلی‌شان به جای فقه، فلسفه بوده است. این همان نگرانی امثال آیت‌الله العظمی بروجردی بود. **سوم**؛ توجه به فلسفه، صرف نظر از مطلب پیشین، می‌توانست طلبه را از دروسی که وظیفه اصلی خود او بود دور کند. این اتفاق خصوصاً در حوزه‌های امروز که برخی بیش از هر درس واجبی به فلسفه اهمیت می‌دهند چشمگیر است، یا این وجود، در گذشته نیز اثرات سوئی داشته که ذکر دو نمونه از آن بی‌مناسبت نیست.

نمونه اول؛ پروفیسور دینائی 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،

۱- پروفیسور سید حسین نصر در این باره گفته است: «مرحوم دکتر خائری بزدی اسفار اربعه را نزد مرحوم آیت‌الله خمینی خوانده بودند و همیشه می‌گفتند که ایشان در تدریس اسفار به جنبه‌های عرفانی بیش از جنبه‌های استدلالی توجه داشتند» رک: افاق حکمت در سپهر سنت/ ۱۸۱.

۲- سلسله موی دوست/ ۲۶، به نقل از آیت‌الله امینی.

۳- همان/ ۸۲، به نقل از حجت الاسلام اسدالله خادمی.

۴- مهدوی کنی، خاطرات آیت‌الله مهدوی کنی/ ۱۰۳.

از این درس‌ها دور شدم و بیشتر تمرکز و مطالعاتم در فلسفه شد. البته کارهای فقهی هم انجام داده‌ام ولی الان تقریباً متروک است و حافظه فقهی من زنگ گرفته است.^(۱)

ایشان با وجود آن که مدعی است در جوانی به مرتبه اجتهاد رسیده است^(۲) اما در کمال شگفتی، چند سال قبل در سخنرانی معروفی که فیلم آن منتشر شده و زبان یاوه سرایان را نیز به مقام منبع فقاہت و فقیهان باز و دراز کرده است چنین گفته‌اند:

«غربی‌ها 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 بر آن بوده است جعلی می‌داند و حتی معنای آن را نیز درنیافته است! مقاد این قاعده، زوال اثر کارهای دارای زبان 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!

لازم به ذکر است که دوری از فقه و فقاہت، تنها به جنین موردی ختم نمی‌شود؛ بلکه این استاد مسلم فلسفه که به هراتوی «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» از همگان آشناتر است، در اظهار نظری شگفت‌تر، فرموده که شیخ صدوق پس از شیخ طوسی می‌زیسته است، حال آن که شیخ طوسی پس از رحلت شیخ صدوق یا به جهان گذاشته است:

«پس از حرکت شیخ طوسی در تدوین فقه شیعه نیز برخی از علمای شیعی بر مسلک اخباری‌گری خویش باقی ماندند و تنها بر اخبار ائمه اظهار به عنوان سند معتبر برای تکلیف دینی خود تاکید کردند. به عنوان مثال می‌توان از شیخ صدوق و علامه مجلسی نام برد.»^(۳)

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 اجتهاد خوانده بودیم» (رک: فیضی، سرشت و سرنوشت/ ۲۸۸) 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: «طبیعی است که یک مجتهد نباید تقلید کند. امام فرمودند: طلبه‌ای که معانی روایات و قرآن را می‌فهمد نباید تقلید کند بلکه باید رحمت بکشد و خود حکم خدا را بفهمد و فرمودند طلبه‌ای که مراحل را طی کرده حق ندارد دیگر تقلید کند. من هم به تبعیت از حرف ایشان دیگر از آن زمان تاکنون از کسی تقلید نکردم.» (رک: خبرگزاری خیرآلین، «دکتر دینانی از خط امامی‌هایی می‌گوید که مخالف عرفان بودند و جلسه تفسیر سوره حمد را تعطیل کردند»، ۱۰ خرداد ۱۳۹۱، کد خبر: ۲۷۳۳۲۹)

۳- آفاق معرفت در سپهر معنویت/ ۱۳۸.

نمونه دوم: آقای محمد حسین لاله زاری طهرانی، شخصیتی است که در آغاز جوانی مدعی اجتهاد بوده^(۱) و در اوائل حضور خود در نجف نیز در صحبت با آیت الله العظمی خوئی مدعی اعلمیت بر ایشان شده بود!^(۲) 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.^(۳)

چهارم: جاذبه کاذب فلسفه، برای طلابی که در آغاز راه بودند می‌توانست مضر باشد و بنیان اعتقادات ایشان را متزلزل کند؛ استاد سید مصطفی محقق داماد که خود از طرفداران نامدار فلسفه هستند، در این باره می‌گویند:

«درس فلسفه و طبیعت این علم همیشه یک جاذبه کاذبی داشته است. کاذب که می‌گویم برای این است که عده‌ای بدون اینکه فلسفه را بشناسند، سینه چاک فلسفه‌اند و وقتی آشنای شوند، یک مرتبه رهامی‌کنند... بزرگان حوزه احساس مسؤلیت می‌کردند که می‌باید یک عده بروند و شبهات را بشنوند و ذهن خود را پر از شبهه کنند، آن وقت نیمه کاره و پاسخ نشتیده برگردند. اینطور فلسفه خواندن، هیچ سودی ندارد و کاش فقط سودی نداشته باشد، در تضعیف عقاید و ایمان مردم بسیار اثر منفی دارد.»^(۴)

این تضعیف عقاید و اسیر شبهات شدن، به خصوص درباره فلسفه صدرایی که بر بنیان مکاشفات استوار است صادق است؛ آن هم مکاشفاتی که در بهترین حالت، تنها برای صاحب کشف حجتند نه دیگران، و دلیلی غیر از خودشان برای آنها وجود ندارد^(۵)، و همان مکاشفات نیز سرشار از تناقض و اضطرابند.^(۶)

۱- آقای طهرانی گفته است: «هنگامی که از قم حرکت کردم برای نجف اشرف بعضی از اساتید ما نظر می‌دادند که من مجتهدم.»
رک: طهرانی، محمد حسین، وظیفه فرد مسلمان در حکومت اسلام/۱۵.

۲- طهرانی، محسن، حریم قدس/۱۱۰.

۳- این داستان مربوط به روایاتی درباره زیارت امام رضا (ع) است که در ابواب مهم فقهی در کتاب الحج کافی، تهذیب و وسائل آمده و همچنین در کتب معتبر دیگری همچون مصباح المنتهجد، 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.

۴- حسینی خامنه‌ای و دیگران، «تحلیل اندیشه‌های صدر المتألهین»/ ۲۲۰.

۵- چنان‌که صاحب اسفار پس از آن که در برخی مباحث، بوعلی را به عجز از درک نسبت می‌دهد می‌گوید: «واعلم ان هذه الدقیقة و امانتها من احکام الموجودات لا یمكن الوصول إليها الا بمکاشفات باطنیة و مشاهدات سریة و معاینات وجودیة» (رک: الحکمة المتعالیة ۱۱۰۸/۵). استاد دینانی نیز از محمد علی حکیم شیرازی، صوفی زولیده‌ای که استاد دینانی یک دوره فصوص الحکم را در خانقاه 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/ ۲۳۲).

۶- استاد اشعریانی درباره مکاشفات ابن عربی که پیشوای ملاصدراست گفته است: «مکاشفات او نیز مانند واردات قلبی او متنوع و الفئات او گاهی محطرب است و خالی از نشوین نیست و حتی در مکاشفاتش تناقض هست.» (مقدمه شرح فصوص الحکم/ ۱۳).

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 زبانی و به صورت کاملاً علنی، احساس مسئولیت می‌کردم.»

در پایان، ذکر نکته‌ای درباره فرمایش علامه طباطبایی 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.

سخن و غیرت دینی علامه طباطبایی شایسته تقدیر اما قابل خدشه است. چنین نبوده که این شبهات تنها در زمان تدریس اسفار علامه طباطبایی پدید آمده باشند و در زمان جوانی آیت‌الله بروجردی وجود نداشته باشند؛ گرایش به مادی‌گرایی، مربوط به پیش از اسلام و همه طبقات اجتماع بوده است.^{۱۱}

اما به صورت یک مکتب، در قرون اخیر گسترده شده و شدت گرفته است. برخلاف فرمایش علامه طباطبایی، در زمان جوانی آیت‌الله بروجردی و بلکه حتی پیش از آن، مادی‌گرایان در ایران فعالیت گسترده‌ای داشتند و از قضا برخی از ایشان سابقه تحصیلات دینی نیز داشتند؛ میرزا آقا خان کرمانی یکی از آنان بود که در یوشش پایت به نشر تفکرات الحادی می‌پرداخت؛ فتحعلی آخوندزاده که مطالب خلاف شرع فراوان و اندیشه‌های ماتریالیستی را در آثارش منعکس می‌کرد در دوران خردسالی آیت‌الله بروجردی درگذشته است؛ نمونه دیگر، حیدرخان عمو اوغلی است که رسماً ریاست حزب کمونیست ایران را بر عهده داشت و حدود چهل سال پیش از تعطیلی درس اسفار علامه طباطبایی از دنیا رفت. همچنین، بسیاری از روشنفکران و حتی طبقه کارگر و مردم عادی در آن سال‌ها تحت تأثیر فلسفه ماتریالیستی حزب سوسیال دموکرات روسیه واقع شده بودند. خلاصه آن که جریان‌هایی با فلسفه ماتریالیستی و مارکسیستی، پس از انقلاب مشروطه حضور فعالی در ایران و میان ایرانیان داشتند و صرف آن که در زمان تشرف علامه طباطبایی به قم، فعال‌تر شده بودند، به معنای نفی و انکار پیشینه گسترده آنان نخواهد بود و البته راه مقابله علمی با جریان‌های الحادی ماتریالیستی و مارکسیستی منحصر در فلسفه (آن هم فلسفه صدرایی) نیست و روش علمی و محتوایی و حیاتی می‌طلبد.

فهرست منابع

الف) کتاب ها:

- ۱- آفاق حکمت در سپهر سنت، گفتگوی حامد زارع با سید حسین نصر، نشر ققنوس، چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۸.
- ۲- آفاق معرفت در سپهر معنویت، گفتگوی حامد زارع با غلامحسین ابراهیمی دینانی، نشر ققنوس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۸.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، نشر طرح نو، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۷.
- ۴- احمدی، مجتبی، «و دیگران»، چشم و چراغ مرجعیت، مصاحبه‌های ویژه مجله حوزه با شاگردان آیت الله بروجردی، بوستان کتاب، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۸.
- ۵- اسلامی اردکانی، سید حسن، سودای تفکیک، جستارهایی در سنت فکری، روش‌شناسی و شخصیت‌های مکتب تفکیک، نشر کرگدن، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۷.
- ۶- امینی، ابراهیم، خاطرات آیت الله ابراهیم امینی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۲.
- ۷- انصاری، شیخ مرتضی، کتاب الطهارة، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشيخ الاعظم، مجمع 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، زندگی‌نامه آیت الله سید علی حسینی خامنه‌ای، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، تهران، ۱۳۹۱.
- ۱۰- جلالی، محمدرضا، المنهج الرجالی و العمل الرائد فی الموسوعة الرجالية السيد الطائفة آية الله العظمی البروجردی، تصحیح مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، بوستان کتاب، قم.
- ۱۱- جمعی از نویسندگان، احیاگر حوزه‌ی خراسان، نشر آفاق، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۴.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحی تبریزی، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، مرداد ۱۳۸۶.
- ۱۳- حائری یزدی، مهدی، خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی، به کوشش حبیب لاجوردی، نشر کتاب نادر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۴- -----، کاوش‌های عقل عملی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
- ۱۵- حقانی، حسین، شرح نه‌ایة الحکمة، نشر دانشگاه الزهراء، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۶- حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، نشر دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶.
- ۱۷- -----، الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، نشر دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۸.
- ۱۸- حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، تحقیق مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، قم، ۱۴۱۴.
- ۱۹- -----، نهج الحق و کشف الصدق، به تحقیق سید رضا صدر و تعلیق شیخ عین الله الحسنی الامروی، نشر موسسه الطباعة والنشر دار الهجرة، قم، ۱۴۲۱.
- ۲۰- خسروشاهی، سید هادی، خاطرات مستند سید هادی خسروشاهی درباره علامه سید محمد حسین طباطبایی، سید هادی خسروشاهی، کلبه شروق، قم، چاپ اول، ۱۳۹۱.
- ۲۱- خمینی، روح الله، صحیفه امام، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول ۲۲- دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، صدراي زمان، یادنامه حکیم متاله سید جلال‌الدین آشتیانی، معاونت پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، مشهد، اردیبهشت ۱۳۸۴.

- ۲۳ - دوانی، علی، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی، نشر مطهر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲.
- ۲۴ - سلسله موی دوست، خاطرات دوران تدریس امام خمینی، به کوشش مجتبی فراهانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- ۲۵ - شیرازی، سید موسی، جرعه‌ای از دریا، جلد اول، مؤسسه کتاب شناسی شیعه، چاپ ششم، قم، ۱۳۹۵.
- ۲۶ - -----، جرعه‌ای از دریا، جلد دوم، مؤسسه کتاب شناسی شیعه، چاپ چهارم، قم، ۱۳۹۴.
- ۲۷ - شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریة، داراحیاء التراث العربی، 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، قخر دوران: نکوداشت استاد اعظم و زعیم بزرگ جهان اسلام مرحوم آیت الله العظمی بروجردی اعلی الله مقامه، قم، دفتر نشر آثار حضرت آیت الله العظمی صافی، چاپ اول، تابستان ۱۳۹۱.
- ۳۰ - طوسی، محمد بن الحسن، اختیار معرفة الرجال، به تحقیق سید مهدی رجائی، نشر مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۴.
- ۳۱ - طهرانی، محمدحسین، روح مجرد، انتشارات علامه طباطبایی، چاپ نهم، مشهد، ۱۴۲۷.
- ۳۲ - -----، مهر تابان، نشر علامه طباطبایی، چاپ پنجم، مشهد، ۱۴۲۳.
- ۳۳ - -----، وظیفه فرد مسلمان در حکومت اسلام، چاپ اول، مشهد، بی تا.
- ۳۴ - طهرانی، محمد محسن، حریم قدس، نشر مکتب وحی، چاپ اول، قم، ۱۴۲۸.
- ۳۵ - -----، متن سخنرانیهای شرح حدیث عنوان بصری، بی تا، بی تا.
- ۳۶ - عراقچی، علی، برتو آفتاب: خاطرات حضرت آیت الله حاج شیخ علی عراقچی، تدوین عبدالرحیم ابادری، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^{۱۹}، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- ۳۷ - عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، فقهای نامدار شیعه، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۲.
- ۳۸ - فیضی، کریم، سرشت و سرنوشت: گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات اطلاعات، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۹۵.
- ۳۹ - قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴۰ - کرباسچی، غلامرضا، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران (جلد اول)، نشر بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران با همکاری معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ۴۱ - کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه طباطبایی، دومین یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- ۴۲ - کوثری، علی اکبر، شناخت نامه فقیه اهل بیت آیت الله میرا مهدی اصفهانی، تحقیق مؤسسه معارف اهل بیت، نشر معارف اهل بیت، چاپ اول، قم، ۱۳۹۶.

- ۴۳ - گرامی، محمد علی، خاطرات آیت الله محمد علی گرامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
- ۴۴ - مرزبان وحی و خرد؛ یادنامه مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی (قدس سره)، بوستان کتاب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۱.
- ۴۵ - مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، چاپ بیست و یکم، تهران، ۱۳۸۰.
- ۴۶ - ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری با اصولی؟، انتشارات دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۵.
- ۴۷ - منتظری، حسینعلی، بخشی از خاطرات حضرت آیت الله العظمی منتظری، بی تا، چاپ اول، بهار ۱۳۷۹.
- ۴۸ - موسوی کرمانی، سید حسین، خاطرات آیت الله سید حسین موسوی کرمانی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- ۴۹ - مهدوی کنی، محمدرضا، خاطرات آیت الله مهدوی کنی، تدوین غلامرضا خواجه سروی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷.
- ۵۰ - مهر اسناد، 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، «تکاتی درباره فلسفه و عرفان»، کیهان اندیشه، فروردین اردیبهشت ۱۳۶۷، شماره ۱۷، صص ۲۷ - ۳۶.
- ۲ - استادی، رضا، «آثار و تألیفات آیه الله بروجردی»، حوزه، فروردین اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۲۸۷ - ۳۰۶.
- ۳ - کدیور، محسن، «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم»، کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۷۱، ش ۴۴، صص ۱۴ - ۳۷.

ج) مصاحبه‌ها

- ۱ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «روایت عقل و عشق»، کیهان فرهنگی، فروردین ۱۳۸۳ - شماره ۲۱۰، صص ۱۷ - ۵.
- ۲ - بهشتی، احمد، «آموزش فلسفه اسلامی به روایت دکتر احمد بهشتی»، کتاب ماه فلسفه، خرداد ۱۳۹۲، شماره ۶۹، صص ۳ - ۱۱.
- ۳ - -----، «ایمان وحی و عقل»، کیهان فرهنگی، فروردین اردیبهشت ۱۳۷۵، شماره ۱۲۶، صص ۱۰ - ۴.
- ۴ - حائری یزدی، مهدی، «تأملاتی گذرا درباره امام خمینی، زعامت دینی و حکمت اسلامی»، پژوهشنامه متین زمستان ۱۳۷۷، شماره ۱، صص ۳۸۳ - ۲۸۸.
- ۵ - حسینی خامنه‌ای و دیگران، «تحلیل اندیشه‌های صدرالمتألهین» کیهان اندیشه، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۵۷، صص ۳ - ۲۵.
- ۶ - صافی گلپایگانی، لطف الله، «مصاحبه با آیت الله صافی گلپایگانی»، مجله حوزه، فروردین 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، «آینه‌های آگاهی»، کیهان فرهنگی، اردیبهشت ۱۳۸۷، شماره ۲۵۹، صص ۱۶-۲۱.
- ۹- منتظری، حسینعلی، «میانی و سبک استنباط آیه‌الله بروجردی»، مجله حوزه، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۲۴۵-۲۵۸.

د) سخنرانی‌ها:

- ۱- خامنه‌ای، سید علی، سخنرانی در دیدار گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹

ه) پایگاه‌های اینترنتی:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «به آزاد اندیشی او ندیده‌ام!» سایت تبیان، یکشنبه، ۱۳۸۷/۱۰/۲۹.
- ۲- «چه کسی از آیت‌الله بروجردی اجازه درس فلسفه علامه طباطبایی را گرفت؟» گفتگو با خیرآنلاین، ۲۳ آبان ۱۳۸۹، کد خبر ۱۰۸۲۹۶.
- ۳- «دکتر دینانی از خط امامی‌هایی می‌گوید که مخالف عرفان بودند و جلسه تفسیر سوره حمد را تعطیل کردند»، خبرگزاری خیرآنلاین، ۱۰ خرداد ۱۳۹۱، کد خبر: ۲۱۷۳۳۹.
- ۴- بهشتی، احمد، مصاحبه سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران با آیت‌الله آقای دکتر احمد بهشتی، تاریخ: ۱۳/۸/۸۰ شماره ردیف مصاحبه: ۵۷۵، تاریخ انتشار: ۱۳۹۷/۱۰/۲۹.
- ۵- خوشوقت، عزیرالله، «قصه ارباب معرفت»، پایگاه اینترنتی مدیریت حوزه علمیه استان تهران، ۱۳۸۹/۱۰/۲۸.
- ۶- وکیلی، محمدحسن، «آیت‌الله بروجردی و فلسفه (۱) و (۲)»، تاریخ انتشار: ۲۸ دی ماه ۱۳۹۸.
- ۷- پایگاه اینترنتی مدرسه فقاہت.
- ۸- پایگاه رسمی آیت‌الله دکتر احمد بهشتی.



**Quarterly Periodical
Noor al-Sadegh**

Philosophy and Theosophy

Daralsadegh Isfahan, Vol 1, No 4 / winter 1403

Registration number with the Ministry of Culture and Islamic Guidance: **96004**

License Holder and Responsible Manager: Ayatollah- Haj shikh ali safi Isfahani

Head secretary: Yasser Fallahi

Paging up and technical director: Ms.Roozbahani

Translator: Ms.Roozbahani

Scientific editor: Yasser Fallahi

Writer group: Sayyed Ali Ayatollahi, Sayyed Meghadad Nabavirazavi,
Abbas Shamansoori, Yasser Fallahi

Printing and Binding: **Parsian**

Date of print: Esfand1403 (March 2025)

Number of Pages: **184** pages

Price: **200,000** Toman

Email: Daralsadegh@gmail.com

central office of Nooralsadegh seasonal magazine:

Isfahan, Daralsadegh Institiute, No. 70, Alley No.9 (daleh), saghir street Isfahan

Tel: **03132317981**