

بسم الله الرحمن الرحيم



نشانی از مطالب

سرمقاله / علی معجزاتی

تشبیه اصابع در مصافحه / حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی

ماهیت ماه و مسئله رؤیت هلال / آیت الله العظمی سید محمد باقر شیرازی

ایدئولوژی اسلامی / آیت الله سید حسن فقیه امامی

عرفان چیست و عارف کیست؟ / آیت الله سید جعفر سیدان

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

عرفان قرآنی / علامه محمد تقی جعفری

حکمت بوعلی سینا / علامه حائری سمنانی

رابطه ی دین و فلسفه / پروفیسور فلاطوری

اثبات توحید و بطلان وحدت وجود / حسن میلانی

فتوحات هلنیکی – میراث اسکندرانی / یاسر فلاحی

نقد عرفان و فلسفه رایج / سید جعفر موسوی اصفهانی

پیشینه ی صوفی گری / عباس جلالی

عرفان دروغین / رضا قربانیان

خطبة الیابان / سید هادی موسوی

خواندن کتب صوفیه / حجت الاسلام سید محمد باقر میر شفتی

عقول عشره / علامه سید علی موسوی بهبهانی

ماهیت تصوف / مهدی عمادی

ویژگی های فکری جریان فرعی

مکتب فلسفی اصفهان / دکتر فتحعلی اکبری – علیرضا محمدی

نظرها و اعترافها

معرفی کتاب



سرمقاله

«علی معجزاتی»

آنان که به حکم «بل هو آیات بینات فی صدور الذّین او تو العلم و ما یجد بآیاتنا الا الظّالمون» (۱) حقیقت قرآن را در سینه ها دارند، باید یگانه مرجع بشریت در هدایت های علمی و معرفتی باشند.

از بزرگ ترین و سخت ترین ستم ها که بر این چهارده نور مقدس می رود این است که آنان را از اصلی ترین منصب الهی شان که همانا هدایت و تعلیم و تربیت است، کنار زده و نه تنها در بعد سیاست و حکومت بلکه در بعد هدایت و تعلیم و تربیت و معارف دینی، دیگران را علّم کردند و بدین ترتیب معادن علم الهی و مخازن اسرار خداوندی را از حیاتی ترین و بدیهی ترین جایگاهشان که هدایت بشریت است ساقط نمودند اما آیا فقط مخالفین؟ نه، بلکه به اصطلاح دوستان و موافقین هم.

البته این که اهل سنت، در معارف دین، به غیر اهل بیت (علیهم السلام): مراجعه می کنند، طبیعی است، زیرا آنان اساساً عترت را علی رغم حدیث متواتر ثقلین و متواترات دیگر کنار زده اند، ولی شیعه که امامان (علیهم السلام) را به عنوان خلفای الهی و عدل قرآن قبول دارد وقتی، به سراغ غیر ائمه اطهار (علیهم السلام): برود (اعم از صوفیه، عرفا، فلاسفه و... مانند ملاصدرا، مولوی، شمس، ابن عربی، حلاج و...) پدیده ای شگفت و بسیار شرم آور و خسارت بار بوده که هم اکنون در حوزه های علمیّه شیعه (به ویژه در قم) و در دانشگاه ها و در سطح عموم مردم ادامه دارد. آری این است بزرگ ترین ستم بر صادق آل محمد (علیهم السلام).

خداوندا، اقرار و اعتراف می کنیم که در عرصه معرفت خوب و درست مسلمانی نکرده ایم و به مقتضای ایمان به قرآن و عترت عمل نکرده و نمی کنیم و ما (شیعه) صدها سال غفلت و اشتباه و کوتاهی کرده و با داشتن مادری آسمانی همچون ثقلین به دایگی افکار و اوهام فردی خود یا امثال خود پناهنده شده ایم.

مظلومیّت اهل بیت (علیهم السلام): این است که امروز که بیش از هزار سال از تأسیس حوزه ی نجف و بیش از هشتاد سال از تأسیس حوزه ی علمیّه قم و بیش از سی سال از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران می گذرد، طلاب، نه درس اصلی حدیث و نه تفسیر روایی نه معارف و حیانی هیچکدام را ندارند، این در حالیست که احادیث از آن جهت که

متضمن تفسیر و بیان و تأویل قرآن و مشتمل بر مسائل و فروع و جزئیات معارفی و اخلاق عملی و حتی رشته های علوم تجربی مانند طب و کیهان شناسی است، معدن علوم و معارف حقّه و سرمایه واقعی و اصلی بشریت است.

مظلومیّت آل الله (علیهم السلام) اینست که کسانی که باید به حکم «یاکمیل لاتأخذ الاّ عنّا تکن منّا»: ای کمیل معارف را فقط از ما بگیر تا از ما باشی»، مدرّس و شاگرد و پیرو تمام عیار این خاندان و مکتب تعلیم و تربیت آنها باشند، داد «عقل گرایی» و «معرفت جویی» و «خداخواهی» سر داده عملاً ناقل و مقلّد غیر معصوم و نافی جایگاه معرفتی قرآن و عترت و ضایع کننده ی این حقوق اند.

مظلومیّت امام صادق و امام زمان (علیهم السلام)، تنها تخریب بقیع نیست، که آن در مقابل این بزرگتر نیست، بلکه اینست که در حوزه ی قم که از خوان پر احسان امام زمان (علیهم السلام) ارتزاق می کند و باید مرکز و خاستگاه و مهد ولایت و نفی معارف اغیار باشد در زمینه خدانشناسی و عرفان، هذیانات گمراهان و خزعبلات ژاژخایان و برخی کتب مخالفین شیعه (مانند مصباح الانس و فصوص الحکم که مؤلفین هر دو به شهادت کتب رجال و تراجم و متون فقهی و اعتقادی اعلام، سنّی بوده اند) تدریس و تدرّس می شود. و فهم قرآن، را متوقّف بر دانستن اختراعات فکری ارسطو و ملاصدرا و امثال اینها می دانند و شاگردی آنان را سند فرهیختگی و فرزاندگی خود می شمارند و شماری هم نادان تر از همه رکیک ترین اهانت ها به خداوند متعال را عین توحید می دانند، این در حالی است که حتی یک درس از توحید و الهیات و عرفان قرآن و عترت در مراکز علمی و در سطح جامعه به چشم نمی خورد.

آیا شیعه با اهل بیت (علیهم السلام) در بعد علمی و معرفتی، همان نکرده است که مخالفین و دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) در بعدهای دیگر با آنان کردند؟

آیا در قیامت که حساب ما با این خاندان است» و حسابهم علیکم «در آن عرصه و انفسا چه عذر و توجیهی برای وانهادن معارف قرآن و عترت خواهیم داشت؟؟! تقصیر و خطایی که شیعه صدها سال مرتکب شده است و امروز هم می شود.

برای چنین مظلومیّتی و چنین ظلمی از ناحیه ی خودی ها و چنین فقر و انحراف و فاجعه باید خون گریست و سزاوار است که انسان قالب تهی کند.

«اللّٰهُمَّ اَنَا نَشْكُو اِلَيْكَ فَقْدَ نَبِيِّنَا وَ غِيْبَةَ وَلِيِّنَا وَ كَثْرَةَ عَدُوِّنَا وَ قَلَّةَ عِدَدِنَا وَ تَظَاهِرَ الزَّمَانِ عَلَيْنَا».

پی نوشت ها:

۱- عنکبوت : ۴۲



تشبیه اصابع در مصافحه

«مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی»

سؤال:

صوفیه در مصافحه با دو دست و بوسیدن دست‌ها پس از مصافحه اهمیت بسیار می‌دهند، و در این راستا به این حدیث از «عیون اخبار الرضا (علیه السلام)» اشاره می‌کنند: «عقد البيعة هو من أعلى الخنصر إلى أعلى الإبهام و فسخها من أعلى الإبهام إلى أعلى الخنصر» و به روایت «سلیم بن قیس» از «سلمان فارسی» اشاره می‌کنند که در آن «سلمان» نقل می‌کند: «چون مردم با ابوبکر بیعت کردند، خدمت امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمدم در حالی که آن حضرت مشغول غسل دادن بود عرض کردم: ابوبکر بر منبر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) قرار گرفته و مردم با او بیعت می‌کنند و راضی نیست که با یک دست بیعت کنند.» و غرض این است که بگویند در صدر اسلام، مصافحه با دو دست بوده است و همچنین به حدیث «تشبیه اصابع» در هنگام مصافحه به این لفظ «شبک أصابعه فی أصابعه» اشاره کرده و می‌گویند: چون مقصود از «تشبیه»، چنگ کردن همه انگشتان نیست و در هیچ تاریخ و خبری نرسیده است، پس نزدیک‌تر به اخبار همان مصافحه‌ای فقری است؛ و در مورد بوسیدن دست هم به خبر «ابی خالد قماط» از حضرت باقر (علیه السلام) استشهاد می‌کند که فرمود: «انَّ المؤمنین اذا التقوا و تصافحوا ادخل الله يده ايديهما فصافح اشدَّهما حباً لصاحبه.» که ظاهراً مقصودشان این است که چون خدا دست خود را میان دو دست آن‌ها می‌برد، باید آن دست را که خدا با آن مصافحه کرده ببوسند.

جواب:

راجع به مصافحه: اما روایت عیون اخبار الرضا (علیه السلام) و حدیث سلمان در مورد بیعت است و به مصافحه مؤمنین با یکدیگر ارتباط ندارد؛ و با روایات بسیاری که دلالت بر انجام مصافحه با یک دست دارند از جهت مورد، جدا هستند.

اما حدیث «تشبیه اصابع»: مراد از آن یا همان اخذ اصابع به اصابع است، و یا وارد کردن اصابع در اصابع می‌باشد و معیار دیگری از آن استفاده نمی‌شود. اما این که گفته است: در هیچ تاریخ و خبری نرسیده است که مقصود از تشبیه، چنگ زدن همه انگشتان مانند پنجه گرفتن باشد، جوابش این است که: معنای لغات را باید از کتب لغت و اهل لسان گرفت، و غیر از معنایی که ذکر شد، معنای دیگر در این جا از اهل لغت نقل نشده است.

اما حدیث حضرت باقر (علیه السلام) و جمله‌ی «أدخل الله يده بين أيديهما فصافح أشدهما حباً لصاحبه»: اگر مقصود استناد به آن برای استحباب مصافحه به دو دست باشد، به ملاحظه «ایدیهما»، جواب همان است که مجلسی (رحمه الله علیه) فرمود و به فرموده‌ی استاد فن، شیخ رضی (رحمه الله علیه) نیز استناد کرده است و در قرآن مجید در مثل این مورد از جمیع، تشبیه اراده شده است؛ و از این رو در «فاقطعوا أيديهما» گفته نشده است هر دو دست سارق یا سارقه باید قطع شود.

اگر مقصود، استحباب بوسیدن دست پس از مصافحه است، از آن به هیچ یک از دلالات ثلاث استفاده نمی‌شود، ولی تأدباً با توجه به مثل این فضیلت، خوب است.

به هر حال، این مطالب جزئی، مطالب مورد ایراد به صوفیه نیست. ایرادات در فرقه سازی و بعضی عقاید فاسده و قطب و مرشد تراشی آنهاست و اشعار کفرآمیز و کلمات خلاف نصوص قرآن و سنت که از آنها صادر شده و به آن افتخار می‌کنند و شطحیات می‌نامند، مشرکانه یا ملحدانه است؛ که البته ما به هر کس که خود را صوفی می‌داند آن را نسبت نمی‌دهیم؛ ولی مسالک آنها، مسالکی است که در اصل قابل تطبیق با شرع نیست و تفرقه و جدایی از راه اهل بیت (علیهم السلام) و کتاب و سنت است. ایراد این است که چرا باید وقتی آن پیرمرد، فرزندش جانشین او شود و بعد از او هم فرزندش، و بعد از او عمویش؟ به صورتی که معلوم است می‌خواهند این دستگاه را رها نکنند و این خلق بیچاره را در اشتباه نگه دارند. این کارها به چه دلیل است و چه مجوزی دارد؟

مصافحه فقری و این اصطلاحات یعنی چه؟ اسلام فقیر و غیر فقیر ندارد. «یا ایها الناس أنتم الفقراء إلى الله» (۱)؛ همه نسبت به خدا فقیرند؛ همه مصافحه می‌کنند.

این و آن و مشرف شده و نشده ندارد. این برنامه تشرف و این اعمالی که مثل «کیوان قزوینی» - که عمرش را به قول این‌ها در فقر گذرانده بود و در فضل و اطلاعات آن، معاصرش را شاگرد خود محسوب نمی‌نمود - آن‌ها را نقل کرده همه را به باد رد و انتقاد گرفته، از کجا و چه منبعی اخذ می‌شود؟

مسأله روشن‌تر از این است که محتاج به بیان و تکرار بیان ایرادات و اضلال این مرآشد و اقطاب باشد. با این همه کتاب‌هایی که علما و محدثین و حاملان علوم و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) در ردّ این طایفه و فرق آن‌ها و اثبات انحرافشان و حتی کفر بسیاری از سران آن‌ها نوشته‌اند، برای کسی جای سخن نمانده است.

این شخص که می‌گوید اخبار ذمّ، مربوط به صوفیه سنی است، به او باید گفت: بیشتر این افرادی که شما از آن‌ها دم می‌زنید از اهل سنت‌اند. همین شجره نامه خنده‌دار و مضحکی که اخیراً یک فرد عامی برای شما نوشته و... بیشترشان از اهل سنت و مریدان حتی معاویه هستند. چرا باید انسان این قدر چشم انصافش را ببوشاند و حقایق را انکار کند؟



ماهیت ماه و مسئله ی رؤیت هلال

«مرجع عالیقدر شیعه آیت الله العظمی سید محمد باقر شیرازی»

قال الله تعالى: «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً و قدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب» (۱)

یکی از مسائل مهمی که در بشریت از سالیان دراز بلکه از آغاز خلقت بین دانشمندان مورد بحث و تبادل نظر بوده و هست مسئله ی ماه است هم از جهات تکوینی و هم از جهات تشریعی.

زمانی عده ای بسیاری از فلاسفه ماه را عقل عاشر حساب نموده و راز علم خلقت و آفرینش را با قانون پوسیده و جعلی خود که «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» به نظر خود حل نموده و مدت زیادی فکر بشر را به آن مشغول نمودند و تا الان هم کم و بیش مشغول داشته و دارند و حال آن که اندک اثری به مقصد خود نداشته و ندارد، و این حقاً کمال بی عقلی و کوتاه فکری است، ماه هر چه هم رتبه و آثار و مقامی تکویناً و تشریعاً داشته و دارد مع ذلک یک کره خاکی کوچکی بیش نیست و او را عقل عاشر حساب نمودن و رابط بین خالق و خلقت سایر مخلوقات دانستن از موارد غلو روشن می باشد و شباهت زیادی به غلو درباره ی حضرت عیسی (علیه السلام) و حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) دارد و یک سبب برای عدم پیشرفت در اکتشافات و علوم همین اوهام بوده و هست، و حقاً همان قسم که نویسندگان در کتاب مغز متفکر جهان اسلام حضرت صادق (علیه السلام) بیان کرده اند حدود هزار سال بلکه بیشتر درهای آسمان را با فکر بطلمیوسی و افلاک پوست پیازی و امثال آن بستند (و به بیان مرحوم آقا سید جمال الدین اسدآبادی: «فلاسفه خردها را محروم ساختند و آنها را به عقول عشره و افلاک تسعه و به خزعبلات مشغول ساختند») و موجب پیشرفت ننمودن در اکتشافات و نیازمند بودن به ملل غرب شدند.

این بحث که آیا ماه از کرات آسمانی است یا متعلق به زمین و از توابع آن است؟ و آن چه در آیات و روایات وارد شده که شیاطین قبل از ولادت حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) به آسمانها دسترسی داشتند و اما پس از آن

ممنوع گردیدند آیا شامل ماه هم می گردد؟ و به استناد این مطلب، همزمان با رفتن به کره ماه بعضی از علمای سنی و وهابی رفتن به کره ی ماه را انکار کردند و گفته اند خلاف قرآن و بیان؛ «و لقد جعلنا فی السماء بروجاً و زیناها للناظرین * و حفظناها من کل شیطان رجیم» (۲) و بیان «و انا کنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن یستمع الآن یجد له شهاباً رصداً» (۳) می باشد. اینجانب در همان زمان در کتاب «الفقه الاسلامی و سیر الزمن» به نحو اساسی و با ادله و براهین امکان بلکه وقوع آن را از نظر شرع اثبات نموده بلکه مقتضی آیه شریفه «یا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فنفذوا لاتنفذون الا بسطان» (۴) امکان بالاتر و بیش از آن هم می باشد و به مقتضی آیه شریفه؛ «و من آیاته خلق السموات و الارض و ما بث فیهما من دابة و هو علی جمعهم اذا یشاء قدیر» (۵) و بنا بر احتمال آن که مراد جمع بین کرات و زمین در همین دوران باشد و با روایاتی که در مورد میدان حکومت و فرمانروایی حضرت حجت (علیه السلام) وارد شده است که منحصر به این کره نیست بلکه شامل سایر کرات و سیارات هم می باشد، مؤید آن می باشد که شرح و تفصیل آن موکول به محل دیگر است.

مسئله ی دیگر آیه ی شریفه ی «اقتربت الساعة و انشق القمر» (۶) است و آن که همان معجزه ی شق القمر پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که اخیراً بعض رسانه های ماهواره هم نقل کردند که به علامت و نشانه ی نیم کره شدن کره ی ماه از بین تمام اجرام آسمانی برخورد نمودند، یا آن که مراد همان قرب و نزدیکی عالم قیامت است که بحث آن هم به محل خود موکول می شود.

مسئله ی دیگر آن است که شکی نیست که سال رسمی اسلامی سال قمری است و تمام احکام و موازین شرعی بر همان سال قمری است و دلالت آیه ی شریفه «ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فی کتاب الله یوم خلق السموات و الارض منها اربعة حرم ذلک الدین القیم فلا تظلموا فیهن انفسکم» (۷) واضح و روشن است و ادله ی فراوان دیگر هم بر آن می باشد و تا قبل از رضاخان ملعون و استعمار انگلیس نسبت به عراق و مانند آن هم در تمام بلاد اسلام و مسلمین سال قمری بود و با اختلاف مذاهب شدید و اختلافات سیاست های فراوان مع ذلک دولت عثمانی و ایران از صفوی و قاجاری و قبلاً هم حتی بنی امیه و بنی عباس و اسپانیا و اندلس تمام هجری قمری بود. رضاخان آمد و تبدیل به شمسی کرد.

بلی از نظر شرعی در بعضی موارد که میزان درآمدها به حسب عالم خلقت و تکوین بر سال شمسی است بعضی از بزرگان نظر داده اند که می شود به سال شمسی محاسبه نمایند که آن که درباره ی زنان و مدت حمل و سن بلوغ و یأس تماماً سال قمری است که آن که اکنون مسیحیان هم با آن اختلافات شدید مع ذلک در سال رسمی یکی است.

اما با کمال تأسف در بلاد اسلامی مختلف است خاصه قسمت بسیاری از دول عربی سال میلادی را رسمی نموده اند و به دست خود طوق بندگی و عبودیت و بردگی را بر گردن خود نهاده اند و عجب آن است که شخصیت کم نظیر در دیانت و تقوی و محدث عالی مقام حاج شیخ عباس قمی (ره) در خصوص روز آخر ذی الحجه می فرمایند آخر سال عرب است و بسیار تعجب است از ایشان که با مسلمیت مطلب و روشن بودن آیه ی شریفه و سیره ی مسلمین این بیان از ایشان ظاهر گردیده و البته «الجواد قد یکبوا» و عصمت هم مختص به اهلش می باشد.

و انصاف مطلب و آن چه به نظر اینجانب است آن است که استعمال میلادی به تنهایی حرام است و جایز نیست و اما شمسی هجری، احسن و اولی بلکه احوط آن است که به تنهایی استعمال نمایند و از نشانه های ارزنده وحدت همین وحدت در تاریخ است.

مسئله ی رؤیت هلال

مسئله ی دیگر مسئله ی رؤیت هلال است که از مسائل مهم دینی است و با این که امید بود با پیشرفت های علمی و اکتشافات بسیار شایان، مسئله ی رؤیت هلال بسیار روشن و خالی از اختلافات محقق شود، اما با کمال تأسف اختلافات پدید آمده در تاریخ اسلام سابقه ندارد تا آنجا رسید که این اختلافات به سه روز بلکه بعض اوقات به چهار روز کشیده شد. به هر حال اهمیت موضوع و انصاف مطلب آن است که سزاوار و بسیار نیکو و لازم است که بزرگانی از فقها و اهل فن جلساتی مفصل منعقد نموده با هم مشورت نمایند و با استمداد از ذات باری تعالی و برکات حضرت ولی عصر ارواحنا فداه سعی نمایند که اختلافات برطرف شود یا لااقل کم و به قسمی شود که حلاوت و شیرینی ماه رمضان و عید فطر از بین نرود و مبدل به تلخی نگردد.

اینجانب در پنجاه سال قبل نکات تازه ای نسبت به این مسئله به نظر رسید و پس از مشورت با بزرگان فقه و اهل فن، دوستان در همان زمان با قبول و تحسین، در مکتب اسلام و در رساله آثار تازه پدید، و... نشر گردید و مورد قبول و تأیید اکثر مراجع و بزرگان آن زمان هم واقع شد بلکه نسبت به بعضی از آن بزرگان موجب تبدل رأی شد.

و اکنون خلاصه ای از آن را بیان می نمایم و شرح تفصیل آن را به رساله ی رؤیت هلال محول می نمایم:

اما مسائل عمده ی این مبحث:

- ۱- آیا میزان در رؤیت هلال رؤیت در خود بلد است مانند طلوع فجر و غروب و دلوک شمس.
- ۲- اگر رؤیت در خصوص بلد شرط نیست آیا در جاهای دیگر تا چه اندازه حجت است و آیا فقط نسبت به اماکن متفق الافق حجت است؟ و آیا میزان در اتحاد افق زماناً و مکاناً چه مقدار است و آیا اتفاق و اختلاف افق به حسب فصول، مختلف می گردد و آیا رؤیت هلال در بلدی برای تمام کره ی زمین حجت است یا فقط نسبت به بلادی که یک مقداری در شب اتحاد و شرکت داشته باشند حجت است و آیا رؤیت قبل از زوال هم کافی است برای آن که همان روز، اول ماه باشد.

و اما به حسب موازین و شرایط دیگر نیز دارای مسائلی است:

- ۱- آیا استهلال واجب است عیناً یا کفایتاً.
- ۲- بر هر شخص تفحص از ثبوت هلال آیا لازم است یا نه؟
- ۳- اگر در نقطه و شهری هلال ثابت شد، اصل اتحاد افق است و اگر اتحاد افق ثابت شد تفحص لازم است و گرنه لازم نیست، و آیا تحقیق در اتحاد و اختلاف افق لازم است یا نه؟
- ۴- آیا میزان در رؤیت، دیدن با چشم عادی است یا دیدن با چشم مسلح هم کافی است، و آیا در غیر رؤیت عادی فرقی بین دوربین و تلسکوپ هست یا نیست؟
- ۵- آیا افق عمودی حکم زمین را دارد که اگر در هواپیما و ارتفاع بلند ببیند اما در زمین احدی نبیند، دیدن در آن ارتفاع کافی است یا نه؟

اما مسئله ی دوم:

به حسب موازین و مستفاد از ادله اگر چه در شبهات موضوعیه، فحص کامل نیست لکن به مقدار متعارف لازم است لذا در باب خمس و زکات و استطاعت حج و رؤیت فجر و امثال آنها بررسی به نحو متعارف لازم است و نمی توان بدون هیچ بررسی اصل عدم را جاری نمود.

اما مسئله ی اول:

باید گفت اگر چه عده ای از بزرگان قائل به عدم وجوب استهلال می باشند، لکن آن چه به نظر می رسد آن است که استهلال لازم است ولو بالتسبیب و کفایت.

اما مسئله ی سوم:

رؤیت هلال به سبب ادله ی مسلمه، در بلد و مکان دیگر کافی است زیرا اولاً چون در زمان ائمه (علیهم السلام) آمریکا و استرالیا کشف نشده بود لذا اختلاف شبانه روز و تفاوت زیاد در بلاد نبود و اکنون اختلاف زیاد است لکن بسیاری از احکام بر غروب هلال ماه شوال توقف دارد لذا کافی بودن درک جزئی در شب را هم نمی توان ملتزم شد و قدر مسلم آن است که لااقل رؤیت، ملازم با درک تمام یا اکثر شب باشد.

و اما در صورت شک در اتحاد و اختلاف افق، پس احوط و انسب به موازین، آن است که حکم به اتفاق افق شود و به مقدار متوسط تحقیق و جستجو از اصل رؤیت و از اتحاد و اتفاق افق بگردد.

و اما مسئله ی چهارم:

رؤیت با چشم غیر عادی هم احوط، اعتبار آن است و همچنین افق عمودی.

و لکن در هر حال کفایت دو شاهد عادل در رؤیت هلال خاصه در صورت صاف بودن هوا محل اشکال است و قدر مسلم باید شهادت چهل، پنجاه نفر را هم مراعات نمایند.

۱- یونس/ ۵

۲- حجر/ ۱۶ و ۱۷

۳- جن/ ۹

۴- الرحمن/ ۳۳

۵- شوری/ ۲۹

۶- قمر/ ۱

۷- توبه/ ۳۶



ایدئولوژی اسلامی (قسمت چهارم)

«آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی»

سوال: اگر دین فطری است چرا بسیاری از انسانها به هیچ دینی پایبند نیستند؟

جواب: ممکن است در نوع غرایزی که انسان دارد به جهت ابتلاء به یک بیماری، آن غرایز تضعیف یا برای مدتی تعطیل گردد. مانند مریضی که در اثر پاره ای از بیماریها حس گرسنگی را از دست می دهد یا ممکن است در اثر مبارزه با یکی از تمایلات فطری، آن غریزه را در مزاج خویش خفه و خاموش نماید. ولی این مبارزه نمی تواند هرگز واقعیت فطری را از میان ببرد. مثلاً تمایل جنسی یک واقعیت فطری انکار ناپذیر بشری است، ولی در طول قرنهای متمادی میلیونها مردم به نام تارک دنیا در اروپا و به نام مرتاض در هند با این تمایل مبارزه کرده اند و با زور و فشار آن را در خود خفه نموده اند و به دست فراموشی سپرده اند. آیا می شود با این عمل، واقعیت فطری تمایل جنسی را نابود کرد؟

آیا در این صورت کسی حق دارد وجود تمایل جنسی را در بشر انکار نماید؟

بنابراین ممکن است افرادی تحت تأثیر شرایط مسموم محیط یا تبلیغات ضد مذهبی قرار گیرند، یا گرایش به مذهب را سدّ راه آزادی بی حدّ و مرز خود ببینند و دین را نپذیرند.

بی توجهی این گونه افراد یا احیاناً مخالفتشان با مذهب، دلیل فطری نبودن دین نیست و انحراف آنان از صراط مستقیم فطرت، این حق را به ایشان و دیگران نخواهد داد که فطری بودن مذهب را انکار نمایند.

سوال: آیا عقل می تواند ما را از وجود دین بی نیاز سازد؟

جواب: چگونه ممکن است عقل بتواند ما را از دین بی نیاز نماید در صورتی که عقل پاسخگوی همه ی مجهولات و مشکلات بشر نیست و بسیاری از حقایق از دیدگاه تیزبین عقل پنهان است و عقل را یارای درک همه ی رموز و اسرار خلقت و توان قضاوت در همه ی رویدادهای اجتماعی و غیره نیست.

چگونه عقل ما را بی نیاز می سازد؟ در حالی که عقل مصونیت ندارد و احتمال خطاء و اشتباه ولو ضعیف از اعتبار وی می کاهد و سندیت آن را ساقط می سازد چگونه عقل ما را بی نیاز می سازد؟ با این که عقل ها از هماهنگی کامل برخوردار نیستند و گاهی این ناهماهنگی و اختلاف تا سر حد تناقض پیش می رود، آن گاه حکم به صحت همه آن افکار را غیر ممکن می سازد.

با توجه به این مسائل تصدیق خواهیم کرد که با وجود عقل، از دین بی نیاز نمی باشیم. همچنان که دین نیز از عقل بی نیاز نیست و دانشمندان در این رابطه دین را به چراغ و عقل را به چشم تشبیه کرده اند که در رؤیت اشیاء هر یک به دیگری نیازمند است.

سوال: آیا با پیشرفت معجزه آسای علم و دانش باز به دین نیازمندیم؟

جواب: عده ای از دانشمندان عقیده دارند که اصولاً قلمرو علم و دین از یکدیگر جدا است و هر یک مرزی جدا گانه و خط سیری منحصر به خود دارند. علم، ما را به آن چه که هست آگاه می کند و دین ما را به آن چه باید باشد مطلع می سازد (نقل از انیشتین)، و باز می گویند علم، بشر را بر طبیعت مسلط می سازد و دین، او را بر خویشتن ولی چون دانشمندان، به ویژه دانشمندان غربی سخت گرفتار غرور علمی شدند، مرزها را از یکدیگر باز نشناخته و زمزمه های گوناگونی را آغاز کردند و از خود می پرسیدند،

آیا علم نمی تواند جای دین را بگیرد؟

آیا دانشگاه نمی تواند جای مسجد را بگیرد؟

آیا مسائل علمی و استدلالی و مطالعه ی علوم طبیعی نمی تواند خلا مذهب را پر کند؟

و یا از خود می پرسیدند که آیا با ترقی روز افزون علم باز هم دست انسانیت به طرف انبیاء و روحانیت دراز است؟ و بالاخره گفتند بشر به نسبتی که در علم پیشرفت می کند از دین بی نیاز می گردد و می گفتند درست است که پیامبران به دانش و فرهنگ بشر خدمت بسیار کرده اند اما این خدمت در روزگاری بود که دست بشر از سرمایه علم تهی بود ولی الآن مجالی برای مکتبشان باقی نمانده.

مثلاً در زمانی که بشر آفتاب و ماه را معبود خویش می دانست و گرفتگی خورشید و ماه را به خشم و غضب معبود تفسیر می کرد و برای تحصیل رضای وی، گریه و زاری و بندگی و اظهار ذلت می کرد، در آن زمان انبیاء بر اساس یکتاپرستی مردم را به معبود حقیقی آشنا کردند و پرستش ماه و خورشید را تخطئه کردند و از این رهگذر به علم، فرهنگ و بالاخره به بشریت خدمت کردند و الاً اگر هنوز همان افکار بر بشر حاکم بود.

مگر می توانست به فکر تسخیر کره ای بیفتند که آن را خدا می دانست؟!

مگر می توانست موشک روی سینه خدا پیاده کند؟!

خلاصه تمدن بشر امروز، مرهون خدمات دیروز انبیاء است. اما امروز که بشر با محاسبات دقیق ریاضی و غیره، این نوع مسائل را حل کرده نیازی به انبیاء ندارد! ولی یک مرتبه به خود آمدند و به این نتیجه رسیدند که انسان امروز با همه ی پیشرفت های چشمگیری که در ناحیه علوم به دست آورده از لحاظ مردمی و انسانیت گامی به پیش نرفته بلکه گرفتار زشت ترین سیئات اخلاقی و سیاه ترین دوران تاریخ بشری گردیده است.

بشر امروز با این که از نظر فکری پا به جایی نهاده که آهنگ سفر افلاک کرده و سقراطها و افلاطونها باید افتخار شاگردیش را بپذیرند اما از نظر روح و خوی و منش زنگی مستی است که تیغ بران به دست گرفته و نیروهای عظیم طبیعت را به قدرت علم تسخیر نموده ولی وجدان اخلاقی را به کلی از دست داده. او استعداد خویش را در راه تکامل علمی به اثبات رسانده ولی در جهت انسانیت آن چنان سجایا و فضایلش را از دست داده که خویش را در

ردیف درنده ترین حیوانات قرار داده. اینجا بود که همه ی دانشمندان گفتند؛ اولین باری که اتم شکافته شد، زنگ خطر به صدا درآمد که «علم بشر منشأ انقراض بشر گردید.»

در این جهت در مغرب زمین که زادگاه تفکر ضد دینی بود، چون تلخی خلأ دینی را چشیدند و به این نتیجه رسیدند که زندگی منهای دین زندگی نیست بلکه جهنمی سوزان است، بسیاری از دانشمندان و دانشجویان مجدداً از دین و مذهب استقبال نموده، زمینه را برای رشد مذهب فراهم ساختند.



عرفان چیست و عارف کیست؟

«آیت الله حاج سید جعفر سیدان»

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ، إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ، فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»

در ارتباط با معرفت حداقل معرفت پروردگار طبق حدیثی بیان شد که «ادنی المعرفة چیست؟» به عرفان های انحرافی هم پرداخته خواهد شد البته در حد توضیح صحیح. چون مهم این است که در مسائل مختلف انسان حق را بیان کند تا حقیقت روشن شود.

نیازی نیست که از باطل ها یکی یکی صحبت بشود، بلکه اگر انسان در هر مسئله ای دانست که «حق» چیست، به همهی «تیسیم ها» و «مکتب ها» و تفکرات گوناگون اندیشه های مختلف از قدیم و جدید هم که برخورد کند گرچه الفبای آنان را هم ندیده و فاقد اطلاعات باشد هنگامی که حق برایش آشکار شود خوب می فهمد که به چه نحوی وارد شود، خارج شود و چگونه پاسخگو باشد. مهم آن شناخت حق و خبرویت پیدا کردن در جهت حق است.

در جهت معرفت پروردگار گفتیم اصل اثبات حضرت حق، مسئله ای است بسیار مشخص که نیازی به اثبات ندارد و آن قدر روشن است که باید گفت: «أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ». و دو، سه، حدیث خواندیم از جمله: حدیث «ادنی المعرفة» یعنی آن معرفتی که در سطح ابتدایی می باشد. در همین زمینه از وجود مقدس امیرمؤمنان علی (علیه السلام) حدیثی در کتاب شریف کافی، جلد اول، ص ۸۵، نقل شده است که چنین فرموده: «قال: سئل امیرالمؤمنین (علیه السلام) بما عرفت ربك؟ قال: بما عرفتني نفسه، قيل: وكيف عرفتك نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال: شيء فوقه امام كل شيء ولا يقال له امام داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره و لكل شيء مبتدأ»

بیاناتی که این بزرگواران در هر موردی فرموده اند به حقیقت شگفت انگیز است. بیانات اخلاقی شان، بیانات اجتماعی شان، بیانات اقتصادی شان و بیانات اعتقادی شان کامل و پُر مغز است، تا آنجایی که قابل مقایسه با هیچ سخنی جز سخن پروردگار نیست.

حالا که به فضل پروردگار، همه ی ما به این توفیق دست یافته ایم و در جریان این مکتب قرار گرفته ایم بسی جای سپاسگزاری دارد و شکرش بدین صورت است که هر چه بیشتر به کلامشان توجه و تعهد داشته باشیم؛ چرا که در یک سطر سخن شان، یک دنیا حکمت نهفته است و حیف است آدم جای دیگر برود و عمرش را باطل کند. از فرمایشات مولا امیرالمؤمنین (علیه السلام) - که در تحف العقول آمده - این است: «الْعِلْمُ قَائِدٌ وَ الْعَمَلُ سَائِقٌ وَ النَّفْسُ حَرُونٌ». «قائد» یعنی جلودار. «سائق»، سوق دهنده، یعنی راننده. «حرون» یعنی چموش و توضیح بیشتر این که اگر مقصد طولانی باشد و انسان هم قرار باشد به این مقصد برسد، برای حرکت نیاز به مرکب دارد. اگر مرکب رام باشد کار آسان می شود. سوار بر مرکب می شود، حرکت می کند و به مقصد می رسد. هیچ مشکلی هم پیش نمی آید. اما گاهی شده که یک بز چموشی می کند. کار مشکل می شود. می خواهد راهش ببرد، نمی شود.

حالا چنانچه مقصد دور باشد و مرکب انسان هم چموش باشد، چگونه می تواند به مقصد برسد؟! نفس اماره ی انسان، چموش چموش است. نفس انسان «امارة بالسوء»؛ چموشی می کند، چگونه؟! این انسان اگر تربیت نشده باشد، برای مختصر منافع دنیوی خودش، چقدر عصیانگری ها می نماید، چقدر از اوقات بوده که اگر خدا کمک نکند آدم با «الحمد لله» غیبت می کند، صحبت از یک کسی می شود، می گوید ما که الحمد لله این طور نیستیم. یعنی فلانی

که صحبتش بود، این گونه است. با تواضع، تکبر می کند؛ مثلاً صحبت از یک آقای می شود که در منطقه ی خودش در زمینه ی دین و دیانت و همه ی شئون نمونه است و به مردم بسیار فایده می رساند آن وقت می گوید: «فلانی را می گویند؟! بله، ماشاءالله خیلی موفق است و همان هفت، هشت، ده سال قبل هم که پیش ما درس می خواند معلوم بود که خیلی عالی و مستعد است.» یعنی او سالهای گذشته، نزد من چیزی می خوانده. در مسائل مختلف اقتصادی، اجتماعی و... تا تربیت نشده، سرکش است.

حالا این نفس چموش مرکب است، انسان راکب و مقصد هم تکامل. یعنی حاکمیت ایمان بر همه چیز؛ بر حسد، بر کبر، بر طمع، بر حرص و بر همه رذائل. حاکمیت ایمان بر همه ی شئون زندگی انسان که این هدف است، اما نفس هم سرکش است. با الحمدلله غیبت کردن و با تعریف کردن از دیگران، تعریف از خود کردن و امثال ذلک. حالا آدمی باید چه کار کند؟ راهکارش را حضرت به او تعلیم داده اند که؛ هر چه می تواند بیشتر آگاه شود، بفهمد و علم پیدا کند. البته چیز فهم ی تنها کفایت نمی کند. چه این که علم تنها، بدون این مطلب بعدی که حضرت فرمودند نفس چموش، انسان را با همه چیز فهمی هایش به زمین می زند و همه ی آن دانشش را در استخدام جهل قرار می دهد.

یک آقای می گفت: شبی در مجلسی، یک غیر معمم سخنرانی می کرد حدود یک ساعت در بدی شراب گفت. خیلی خوب صحبت کرد. آیه و حدیث هم خواند از بعد اقتصادی، اجتماعی، مسائل بهداشتی و... در این زمینه بحث کرد. سخنرانی که تمام شد ما چون خیلی فیض برده بودیم خواستیم از ایشان تشکر کنیم ولی چون مجلس شلوغ بود، گفتیم باشد برای وقت دیگر. زمانی در یکی از خیابان های تهران داشتم می رفتم، همین آقا را دیدم، از پشت سر شناختمش. گفتم حالا وقت تشکر است. جلو که رفتم، دیدم دارد تلوتلو می خورد. مثل این که مست باشد! جلوتر رفتم، گفتم شبی شما یک ساعت در بدی شراب اینقدر خوب سخنرانی کردی؟! حالا مثل این که خودت هم مستی؟! گفت همان شبی هم که آمده بودم کمی شراب خورده بودم! او علمش را دارد اما چون عمل ندارد، گرفتار است.

لذا مولا علی (علیه السلام) فرمودند: «العلم قائد و العمل سائق»؛ یک راننده هم داشته باشد و آن راننده عمل است. انسان تا حق را فهمید و برایش درست و غلط روشن شد، دیگر موظف می شود که به دانسته هایش عمل کند.

تا فهمید که تواضع، احسان به زیر دست و گره گشایی از کار مردم خوب و پسندیده است و اذیت کردن دیگران بد و ناپسند است، باید به انجام خوبی ها و ترک بدی ها جامه ی عمل بپوشاند. با عمل «راکب» و علم «جلودار»، مرکب «= نفس انسان» هر چند هم چموش باشد بالاخره مجبور است رام شود.

هنگامی که یک جلودار آگاه دهنه ی اسبی چموش را گرفته و راکب هم سوار بر اسب است تا این اسب می خواهد یک مقدار بیراهه برود و به حرف آن قائده و جلودار آگاه گوش نکند، از پشت سر شلاق می خورد. آن موقع این مرکب با همه چموشی اش دیگر چاره ندارد، کم کم رام و آرام می شود.

از آقا امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) سؤال شد:

«بما عَرَفْتَ رَبَّكَ؟» به چه چیز خدا را شناختید؟ «قال: بما عَرَفَنِي نَفْسَهُ» حضرت فرمودند: به آنچه خود خدا خودش را به من شناساند. که این کار را خدا در سطوح مختلف برای همه انجام داده، یعنی خودش را به همه شناسانده، فقط سطوحش مختلف است. «قیل؛ و كيف عَرَفَكَ نَفْسَهُ» چگونه خداوند خودش را به شما شناساند؟ که آن وقت حضرت شناخت خدا را توصیف کردند تبیین کننده مطلب شخصیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْغَطَا مَا ازددتُ يَقِينًا» اگر همه پرده ها هم کنار برود در یقین من تفاوتی به وجود نمی آید و یقین من زیاد نمی شود، یعنی؛ به اوج کمال نائل شده ام. همچنین گویای شخصیتی است که؛ «لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ» و کسی که مصداق امام مبین است و مصداق «و كل شيءٍ أَحْصِيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مَبِينٍ» فرمودند: «لَا يُشْبِهُ صُورَةَ» هیچ صورتی، از هر شیءای که دارای یک صورت و اندازه ای است در ارتباط با حضرت حق شباهتی ندارد.

«وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِ» با هیچ یک از حواس انسان حس نمی شود. این خداشناسی که به لطف حق همه دارا هستیم و می دانیم که او به هیچ صورتی تشبیه نمی شود و به هیچ چیزی که دارای اندازه است با چشم مان دیده نمی شود، با گوش مان شنیده نمی شود، می فهمیم با این حواس ظاهر بوییدنی نیست، چشیدنی نیست، لمس شدنی نیست. با حواس باطن مان هم درک نمی شود، یعنی نه با قدرت توهم و نه با قدرت تصورمان.

و به بیان دیگر مولا امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: (تیزترین قدرت های توهم و پر اوج ترین حرکت های عقلانی نسبت به ساحت مقدس حضرت حق سقوط می کند).

این جور نیست که اگر کسی در مباحث عقلی وارد است در عقلش ذات مقدس حضرت حق، راه داشته باشد. هرگز! هر کس می خواهد باشد، گاهی من این اشتباه را از بعضی از مشاهیر دیده ام که گفته اند این نهی ها در ارتباط با تفکر در ذات مقدس حضرت حق ارشادی است و مربوط است به کسانی که ورودی در معقول ندارند!!! نه خیر اینجور نیست به طور کلی هیچ کس، عقل نابغه ترین نوابغ و قدرت متفکرترین متفکرین در ارتباط با ذات مقدس حق ساقط است.

به همین دلیل وقتی ما حسابش را می کنیم متوجه می شویم که نمی دانیم ذات مقدس حق تعالی، چگونه است؟! می دانیم که خدا هست و ناقص نیست و همه ی کمالات از آن اوست اما ذات او را نمی فهمیم. خیلی هم افتخار می کنیم که راحت بگوییم نمی فهمیم.

«وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ» غیب مطلق است: «ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب» غیب مطلق از حواس ظاهر و حواس باطن است. «و با یُقَاسُ بِالنَّاسِ» ذات مقدس حضرت حق به احدی قیاس نمی شود. «قَرِيبٌ فِی بُعْدِهِ» درعین این که بعید است قریب می باشد و درعین این که قریب و نزدیک است، بعید می باشد. یعنی قریب و بعیدی که ما از اشیاء می فهمیم در مورد او صدق نمی کند و هر چه قریب و بعید مکانی و زمانی تصور کنیم آنجا غلط است. هر چیزی که قریب است دیگر بعید نیست و هر چیزی که بعید و دور است، دیگر نزدیک نیست، اما او «قَرِيبٌ فِی بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِی قُرْبِهِ» است.

«فَوْقَ كُلِّ شَیْءٍ وَ لَا یُقَالُ شَیْءٌ فَوْقَهُ» او فوق همه چیز است و غالب بر همه چیز اما چیزی بر او غالب نیست.

«امام کل شیء و لا یقال له امام» او پیشاپیش همه چیز است و چیزی جلو او نیست.

«دَاخِلٌ فِی الْأَشْیَاءِ لَا کَشْیٌ دَاخِلٌ فِی شَیْءٍ» او داخل در اشیاء است اما نه مثل داخل بودن گُل در گُل، نه مثل داخل بودن آب پرتغال در پرتغال، نه مثل داخل بودن نور در برق، به هیچ صورتی با هر آنچه در تصور ما آید از ورود شیء ای در شیء و دخول شیء ای در شیء تناسب ندارد.

«داخل فی الاشیاء لا کَشِیءٌ داخل فی شیءٍ و خارج من الاشیاء لا کَشِیءٌ خارج من شیءٍ» بیرون از اشیا است، نه بیرون یعنی ده متر آن طرف تر، نه بیرون یعنی با فاصله، مثل این که می گوئیم فلانی بیرون از منزل است، خیر. نه خودش در اشیا و دخولش در اشیا به مانند چیزی است که ما فکرش را بکنیم نه خروجش از اشیا به مانند چیزی است که ما فکرش را بکنیم.

یعنی هر آنچه از صفات موجودات و اشیا به نظر ما بیاید در ارتباط نزدیکی و دوری و داخل بودن و خارج بودن این گونه نیست مطلب چیز دیگری است یعنی نمی فهمیم که چگونه است تبیین این عبارات برای این است که ما از مطلق تشبیه بیرون بیاییم.

من بعضی از نوشته ها را دیده ام که تکامل انسان به گونه ای است که: «وقتی انسان کامل می شود مثل قطره ای است که به دریا وارد و متصل به دریا می شود و بعد با او نحو اتحادی پیدا می کند» که این صحبت ها اشتباه است و به هیچ وجه در آن جا تناسب ندارد، بلکه مطلب از این قرار است که؛ آن ذات مقدسی که ادراک ما هرگز آن را نمی فهمد و هیچ چیزی از ذات او برای حواس ما، محسوس نیست و هیچ یک از جوانب و ذات مقدس او را، مدارک ظاهر و باطن ما او را درک نمی کند که مولا علی (علیه السلام) با این تعبیرات رسا بیان فرمودند و سپس اشاره به همین جهت کردند که ذات او منزله از هر تشبیه است و فرمودند:

«سبحان من هو هکذا و لاهکذا غیره» منزله است ذات مقدس حضرت حق که این چنین است و جز او چیزی این چنین نیست یعنی جز او چیزی این چنین نیست که قریب فی بعد و بعید فی قربه باشد. پس در ارتباط با معرفت پروردگار نتیجه این شد که؛ می دانیم که او را نمی توانیم بشناسیم و شناخت حضرت حق یعنی عجز از شناخت ذات او. البته آثار او می بینیم و متوجه و معتقد هستیم که این آثار بر ذات او کاملاً دلالت می کند. سبحان من هو هکذا و لاهکذا غیره.

یک زمانی معلم کمونیستی سر کلاس درس به یکی از شاگردانش می گوید که انشایت را بخوان. آن بچه هم در ابتدا می گوید: «به نام خدا». کمونیست می پرسد: «خدایی را که گفתי دیده ای؟ شاگرد می گوید: نه. چشیده ای؟ نه. بوییده ای؟ نه. لمس کرده ای؟ نه. شنیده ای؟ باز نه. خوب پس دیگر نگوئی به نام خدا! چیزی را که حس نکردی رهایش کن و دیگر صحبتش را نکن» شاگرد جواب داد: «جناب معلم، شما عقلتان را دیده اید؟ و معلمش پاسخ می دهد: نه. عقلتان را چشیده اید؟ نه. عقلتان را لمس کرده اید؟ نه.» پرسش و پاسخ به اینجا که می رسد، دانش آموز می گوید: «بچه ها معلم به گفته ی خودش عقل ندارد، چون عقلش را حس نکرده است.»

پس عقل درمی یابد که او هست، ولی به صورتی که در حدیث از مولا علی (علیه السلام) آمده و آخر حدیث هم فرمودند: «وَلِكُلِّ شَيْءٍ مَبْتَدَأٌ» هر چیزی اولی دارد و فقط اوست که ازلی است و اولی برای او نیست. حتی برای نور مقدس خاتم الرسل اشرف الخلائق، حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه وآله)، هم ابتدایی است، ابتدا به معنای حادث بالذات برای همه موجودات جز ذات مقدس حضرت حق، اولی و ابتدایی است. تنها اوست که ازلی است، بوده است و بوده است و بوده است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَفَرِّدًا فِي وَحْدَانِيَّتِهِ» حتی گفتیم نور پیغمبر هم ابتدایی دارد: «ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَآلِيَّاهُ وَفَاطِمَةَ»

حالا می خواهیم به نشانه های یک عارف بالله برسیم و راه رسیدن به آن نشانه ها. البته روی این موضوع خیلی باید کار شود تا انسان واجد آن مقام معرفت شود و به جایی برسد که قلب سلیم پیدا کند به طوری که جز حق، چیزی در قلب او نتواند تأثیرگذار باشد. آزاد از همه چیز شود جز حق. آن عارف بالله، از همه ی اسارت ها بیرون آمده؛ اسیر قدرت، شهوت و ثروت نیست. اسیر هیچ هوسی از هوس ها و شأنی از شئون این عالم نیست. همه ی اینها را مانند شیء ای پست کنار زده آدم تا کی اسیر شش مثقال پول باشد؟! تا کی، اسیر هوی و هوس و شئون زودگذر این عالم باشد که با یک سگته با یک تصادف، با یک کسالتی همه اش تمام است. انسان باید به معنی واقعی کلمه آزاد بشود آن وقت عارف بالله می شود.

اگر به عرفان درستی دست پیدا کند، لازمه ی آن عرفان درست، این است که به همه ی این مسائلی که اشاره کردیم برسد و موفق شود.

به عنوان این که یک نمونه ی کوتاه از آن را گفته باشم؛ یکی از نشانه های کسانی که در ارتباط با خدا عرفان پیدا کردند در کتاب شریف «تحف العقول» از مولا امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین است. گاهی صحبت از عرفان است و گاهی رسیدن به عرفان است، صحبت عرفان را خیلی ها می توانند بکنند لذا می بینیم که گاهی افراد از نظر دانش و علوم مختلف در وضعیتی شگفت انگیز قرار دارند، ولی در عین حال از واقعیت دورند. **یافتن واقعیت، پذیرفتن واقعیت وجدان و سرسپردن به آن، مسئله دیگری است.** مثلاً همین غزالی که فهرست حرفهایش گیج کننده است، وقتی در بحث ها وارد می شود غوغایی به پا می کند. تشقیق و شقوق و شقوق و شقوق، آدمی متحیر می شود. آن

وقت می بینید همین غزالی در روشن ترین مسئله - که واقعاً مثل دو دو تا، چهارتاست - مانده. در مسئله ولایت آن طرف افتاده، بیچاره ی بیچاره است. انسان باید از خدا بخواهد که صحیح حرکت کند.

در کتاب شریف تحف العقول، مولا علی (علیه السلام) درباره ی یکی از نشانه های عارف بالله در بیان کوتاهی می فرماید: «ثِقَ بِاللّٰهِ تَكُنْ عَارِفًا» تکیه ات به خدا باشد، آن وقت عارف بالله می شوی. یعنی یکی از آثار عرفان خداوند این است که انسان به خدا تکیه کند، نه به هیچ قدرت دیگر. به هیچ چیزی تکیه نکرده باشد، در عین این که در همه ی کارها، اسباب عادی را که خود خدا خواسته در نظر بگیرد؛ اگر می خواهد به پول برسد کار کند. می خواهد به علم برسد درس بخواند. مریض شده به طبیب مراجعه کند، که اینها در جای خودش طبق دستور او محفوظ است و خود او فرموده اما باید در عین حال آن اطمینان دل و تکیه گاه حقیقت قلب انسان، فقط خدا باشد: «لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم» بداند که همه ی اینها وسایلی است که او تنظیم کرده، اگر او اراده نکند همه اش هیچ و پوچ است.

آدم باید به کسی تکیه کند که احتمالش نرود که شاید فردا سخته کند، شب بخوابد و صبح بیدار نشود. خدا رحمت کند یک آقایی بود به قول ما مشهدی ها «دش» بود. در آن زمانی بود که کندی را ترورش کرده بودند. گفت: «یک مریضی نزد طبیب رفت و طبیب به او گفت حریره بخور. او نمی دانست حریره چیست؟ گفت نمی توانم حریره درست کنم. طبیب دلش به حال او سوخت. گفت: می گویم برایت درست کنند، دو ساعت دیگر بیا بگیر و برو. مریض آمد و بشقاب حریره را از جناب طبیب گرفت. چون بیمار بود دستش می لرزید و حریره هم تکان می خورد. مریض گفت: جناب طبیب این خودش را نمی تواند نگه دارد، من را می خواهد نگه دارد؟! سپس داش گفت این جناب (یعنی رژیم سابق) تکیه اش به کندی بود خدا خواست بگوید کندی خودش را نمی تواند نگه دارد تو به او تکیه می کنی؟!»

«ثِقَ بِاللّٰهِ تَكُنْ عَارِفًا» وقتی این حقیقت را آدم فهمید آن گاه تکیه می کند به حقیقتی که: «اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ». سخنانی چون؛ حالا برو، وقت نداریم، فعلاً می خواهیم استراحت بکنیم، امکانات نیست و بعداً مراجعه کن؛ در کارش نیست. همه وقت، همه ی امکانات برای او هست. همه وقت هر چه بخواهد با تکیه ی به او، انجام می دهد و آن وقت است که انسان لذت می برد.



محی‌الدین در آینه‌ی فصوص

«آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی»

ادامه گزارش روزنامه شرق: ... روایتی از سخنرانی‌های دکتر شهرام پازوکی و دکتر سید جواد طباطبایی را برگزیدیم

نگاه: اینک عبارت‌هایی را از متن سخنرانی‌های جناب دکتر سید جواد طباطبایی که به موضوع بحث من مربوط است برمی‌گزینم و درباره شان بحث می‌کنیم:

کربن با وجود این که کاتولیک بود آشنایی دقیق با خاستگاه‌های پروتستانی داشت.

نگاه: این اولین شرط این مأموریت‌هاست. زیرا نه فکر بسته «ارتدکسی» می‌تواند این کار را بکند و نه روح کم تعصب پرتستانی.

در طول تاریخ نیز کاتولیک‌ها بیشتر رهبری جنگ‌های صلیبی، جنگ‌های اندلس، کشیدن چنگیز به ممالک اسلامی را به عهده داشتند. به ویژه برنامه «تخریب فرهنگی» که لجنه اسقف‌های کاتولیک اسپانیا تنظیم کرده است که هنوز هم در عرصه فرهنگی روی ریل «تهاجم فرهنگی» و هم در عرصه دیپلماسی و سیاسی، نسخه عملی زنده است. همگی مال کاتولیک‌ها بوده و هست.

از جانب دیگر مطابق مثل «سیلی خورده بیش از سیلی زننده، مزه‌ی آن را می‌فهمد» یک کاتولیک بهتر می‌فهمد که پروتستانت چگونه پیدایش یافته و چگونه توانست بر کاتولیک غلبه کند، او بهتر می‌تواند یک پروتستانتیسم دیگر در درون تشیع، به راه بیندازد. خود آقای طباطبایی در بین سخنانش می‌گوید: کربن با وجود این که کاتولیک بود آشنایی دقیقی با خاستگاه‌های پروتستانی داشت.

پیش از آمدن کربن مردم ایران یک جامعه تشیع، شناخته می‌شدند. کربن کاری کرد که اکنون در جایگاه ذهنی (بیشتر ناخودآگاه) حوزه و دانشگاه رسوب شده که ایران و ایرانی خواه در عصر تسنن و خواه در دوران تشیع، همیشه صوفی ارسطویی بوده‌اند چیزی که در گوشه و کنار ایران به صورت چند گروه کوچک، وجود داشت یک فرهنگ و اندیشه عمومی و مطلق انگاشته شد. به حدی که کتاب «تذکره الاولیا» ی عطار، انبان خرافی‌ترین خرافات که تاریخ بشر در خرافت مانند آن را ندیده است، اساس فرهنگ و اندیشه ایران قلمداد شد. از جانب دیگر هانری کربن، با دقت تمام عنصر «ایران باستان پرستی» را طوری در مشی و مسلک خود جای داده که امروز «من» ایرانی از طرفی به کتاب عطار بهای وافی می‌دهد و از طرف دیگر آن را برخاسته از فرهنگ عرب‌ها می‌داند، نه ایرانی با بیان دیگر: هر وقت روح صوفیانه آقای فلانی گل می‌کند تذکره الاولیاء، عین فرهنگ ایرانی می‌شود، و هر وقت روح دانشمندانه‌اش تحرک می‌یابد، تذکره الاولیا غیرایرانی می‌شود. این تضاد درونی بین دانشگاهیان ما شدیدتر است.

کربن کار بزرگی کرد به طوری که یک جامعه شناس به وضوح نوعی «آوارگی فرهنگی» در جامعه ایران مشاهده می‌کند. اگر هر اهل دانش کمی به شخصیت فرهنگی خود بنگرد و به ضمیر ناخودآگاه خود توجه کند این بلا تکلیفی را در می‌یابد.

با فردوسی چه کند؟ در درون خود میانه‌اش با فردوسی چه طور است؟ با تصوف چه کند؟ اگر تصوف فرهنگ ایرانیان است چرا خود آقا با معیارهای صوفیانی مثل عطار و ابوسعید زندگی نمی‌کند؟ معیارهای زندگی غربی است اما فرهنگ نظری آقا فرهنگ تصوف است. در مدح صوفیان بزرگ داد سخن می‌دهد به شوق و شغف می‌آید اما زندگی عملی خودش از موی سر تا ناخن پا بر ضد تصوف است؟ به کشف و شهود سخت باور دارد اما در عمل منکر اساس چنین چیزی است.

گویی آن فرهنگی که معتقد است فرهنگ ایران و ایرانی است (و ایران غیر از آن فرهنگی نداشته) تنها برای ابراز فضل در کنفرانس‌ها، میزگردها و پایان نامه‌ها و تز دکتری خوب است و بس.

وقتی که انسان با عقیده خود «صداقت» نداشته باشد قهراً دچار تضاد درونی می‌گردد بل چنین روشی که امروز طیف گسترده یافته، هم شخصیت خود فرد را و هم شخصیت جامعه را دچار نوعی روان پریشی می‌کند که کرده است، اگر اندیشمندان دقت کنند.

دوستی می‌گفت: یک اروپایی به فلسفه و فرهنگ کلاسیک یونان ارزش قائل است و این لازم نگرفته که او در زندگی عملی نیز مانند افلاطون و ارسطو عمل کند.

عرض می‌کنم نکته در همین جاست آنان افلاطون و ارسطو را در جایگاه تاریخی‌شان ارزشمند می‌دانند. اما دست‌اندرکاران اندیشه فکری و فرهنگی ما تصوف عطار و مولوی را برای زیست امروزی ما نسخه لازم و ضروری می‌دانند مردم را به تصوف می‌کشاند خودشان در عمل ذره‌ای به آن ارزش نمی‌دهند به مردم می‌گویند در سفال‌های موزه‌ها غذای فرهنگی بخورید خودشان در استیل اروپایی میل می‌فرمایند.

بدیهی است «تضاد درونی» هرگز نمی‌تواند عمر زیادی کند پایانیست از بین خواهد رفت و جامعه از آن خواهد رهید، آن روز اگر یک ایرانی به پشت سر خود نگاه کند خواهد دید:

تشیع را با فرهنگ التقاطی و فرسوده «ارسطویی - صوفی» از بین برده و اینک نه شیعه است نه صوفی نه ارسطویی. و یک نگاه به موجودیت فرهنگی خود خواهد کرد: فاقد هویت مشخص فرهنگی، فقدان که اگر خودش را با مردم مالزی - که تا دیروز در میان جنگل‌ها بالای درخت‌ها زندگی می‌کردند هنوز هم عده‌ای از آنان همچنان

زندگی می‌کنند - مقایسه کند آنان را با فرهنگ معین، و پوکی خود را لمس خواهد کرد که در کجای فرهنگ مردمان جهان قرار دارد، در خسروانی مغانی؟ در تصوف؟ در اسلام تسننی؟ در تشیع؟ در این التقاط هانری کربنی؟ هیچکدام. فرد پوک در جامعه پوک.

فقط مکلف هستیم در امروزمان در پشت تربیون به هنگام اظهار فضل و دانش، خوش باشیم؟ هیچ تکلیفی برای فرهنگ آینده نداریم؟ هانری کربن همه اندیشمندان ما را برای «گور کُنی» استخدام کرده است بیل و کلنگ به دستمان داده گورها را می‌کنیم اسکلت‌های فسیل شده را در می‌آوریم و بر فرهنگ مردم قرن ۲۱ ایران حاکم می‌کنیم. این چه ارتجاع است؟! که باید نامش را «ارتجاع دانشمندانه» گذاشت.

ای کاش تنها یکی از این همه فرهنگ - که کربن آن‌ها را در هم آمیخته - را برمی‌گزیدیم و به آن عمل می‌کردیم مثلاً ای کاش هم عملاً و هم نظراً صوفی می‌شدیم، یا خسروانی ادعایی را می‌پذیرفتیم که دست کم تکلیف درونی فرد و جامعه روشن می‌شد و این تضاد خطرناک از بین می‌رفت.

شرق: طباطبایی برای آن که مقصود خود را بیشتر روشن کند گفت که کربن را نه ایران شناس به معنای دقیق کلمه می‌داند و نه اسلام شناس. بلکه او یک فیلسوف قرن بیستم اروپایی است که اگر کاری انجام می‌دهد در ادامه سنت اصیل فلسفه اروپایی است از سقراط آغاز می‌شود و تا هایدگر ادامه می‌یابد. و نیز به عقیده طباطبایی کربن نخستین فیلسوف جدید ایرانی است که به نحو تناقض آمیزی فرانسوی بود.

نگاه: ۱ - فرمایشات دکتر طباطبایی خیلی مهم است و به ویژه نظر به این که ظاهراً با کربن رفت و آمد خانوادگی هم داشته خیلی خوب تشخیص داده است. اما ایشان باید توجه کنند که کربن چرا «به نحو تناقض آمیزی هم ایرانی بود و هم فرانسوی»؟ اندیشمند هوشمندی مانند او چرا باید «دو شخصیت» باشد؟ آن هم به دو شخصیت متعارض بل متناقض. پس او یا یک بیمار روانی به معنی تام بوده و یا یکی از دو شخصیت مصنوعی و صرفاً ژست ظاهری بوده که با توجیهات علمی آرایش می‌یافته است. این قیافه برای ارسطویی - افلاطونی (و از این رهگذر) برای صوفی کردن ما بود.

۲- دکتر طباطبایی در مورد اول نیز باید لفظ «تناقض» را می‌آورد. زیرا چگونه می‌شود یک اندیشمند هم قرن بیستمی باشد و هم متعلق به عصر سقراط باشد؟

یک نگاه به هایدگر و کربن، تفاوت میان آن دو را به ما نشان می‌دهد، هایدگر یا هر محقق دیگر باید به افکار دیرین توجه کند و شاید نیز تأثیراتی از آن‌ها داشته باشد و هایدگر چنین است. اما کربن درب یخچال طبیعت را باز می‌کند و دست‌پخت افلاطون و ارسطو را در همان قالب دیرین برمی‌دارد و در درون دیگ آتش که در بالا گفتم می‌گذارد کاملاً مونتازی، آشی که به معنای دقیق کلمه مصداق «مجمع الاضداد» است. این کار دانشمندانه است؟ یا دقیقاً یک برنامه مأمورانه؟

شرق: طباطبایی ... توضیح داد که از دکتر سید حسین نصر شنیده بود که در سال ۴۶ روزی با کربن روی تپه‌های استراسبورگ در مرز فرانسه و آلمان بوده‌اند: جایی که کمی آن سوتر جنگل سیاه و اقامت‌گاه هایدگر قرار داشت. نصر از کربن نقل می‌کند که از تپه مشرف به آلمان گفته بود «از زمانی که فلسفه ایرانی را شناختم دیگر نیازی نداشتم که از این مرز بگذرم».

نگاه: از این سخن برمی‌آید که دکتر نصر (ساده لوحانه) این سخن کربن را باور کرده است هم‌چنان که کربن در مقدمه کتابش گزارش می‌دهد که با دکتر نصر به توافق اصولی رسیده بود.

کربن باید کاسه داغ‌تر از آش و دایه مهربان‌تر از مادر می‌بود و بود تا کاری کند که دکتر نصرها پایه‌های فرهنگی خود را از دست‌های محبت‌آمیز و ایران دوست کربن بگیرند، شخصیت ایران و ایرانی را از عینک او ببینند.

به یاد کریم کشاورز افتادم. روزی در محفلی کتاب «اسلام در ایران» پترشفسکی و کتاب «تاریخ ماد» دیاکونوف که کشاورز آن‌ها را ترجمه کرده بود، مورد بررسی بود. آدم فهمیده‌ای گفت: من کاری با صحت و سقم محتوای این کتاب‌ها ندارم هر چه هست هم پترشفسکی و هم دیاکونوف زحمت کشیده‌اند و هم کریم، هر کدام نیز با انگیزه و علاقه خود. من می‌گویم: آیا آقای کشاورز خودش نمی‌توانست یک کتابی را در همین موضوع و با این روش تحقیقی بنویسد؟ چرا ما ساندویچ‌خوار شده‌ایم؟ دوست داریم همیشه به خوردمان بدهند، دوست داریم مانند کودک یتیم از پستان این و آن شیر بمکیم.

دیگری گفت: نه ما طفل بی‌مادر و یتیم نیستیم، طفل شاهزاده‌ایم که باید با شیر دایه تغذیه شویم نه شیر مادرمان.

آن قدر یتیم، بی سواد، بی استعداد هستیم که باید کربن بیاید ایران و فرهنگ ایران را برای ما شرح دهد؟ بلی من نیز می دانم باید از زحمات هر محققى بهره جست اما بهره جویی محققانه با «بلعیدن بی ملاحظه» فرق دارد. روح منفعل بیمار است، روح فعال سالم است. چرا با کربن و کارش منفعلانه برخورد می کنیم و هم چنین با هر محقق غربی با صداقت و بی صداقت، که نشانه اش گلایه شرق است از آن همه سخنرانان که چرا همگی به توصیف کربن پرداختند و هیچ انتقادی از او نکردند. البته با عنوان امتنان باید بگوییم: من از سخنان طباطبایی و پازوکی بهره بردم محظوظ شدم.

شرق: طباطبایی گفت: ... کربن تاکید داشت که کتاب مقدس به طور توتالیتزر نازل نمی شود بلکه به طور فردی نازل می شود (در مقابل تفسیر توتالیتزر کاتولیکی، لوتر قرار داشت که راهبی اگوستینی بود و با مکتب رسمی تومائی بد بود) و تأکید داشت که کلام الهی و لاغیر، و این کلام الهی را فرد است که می فهمد.

نگاه: محققین اروپایی بهتر می دانند که از ویژگی های اساسی تشیع در میان مذاهب اسلام، امامت و حکومت است - بر خلاف آن تعداد از دست اندرکاران علوم انسانی که معتقدند نهادی به نام «دولت» لزومی ندارد زیرا مفاسدش بیش از مصالح آن است و اساساً جنگ نهروان برای همین مسئله بود.

خوارج پیشینه عرب عدنانی را در نظر داشتند که قرن ها بدون دولت زیسته بودند، از جانب دیگر کشتارهای جنگ جمل و صفین را مشاهده می کردند و به این نتیجه رسیدند که «اسلام آری، دولت نه» و شعار «إِن الْحَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ» را سر دادند. علی (علیه السلام) در مقابل شان فرمود «لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ». فکر خوارج به سرعت نظر (به اصطلاح) (۱) روشن فکران زمان که جنگ جمل و صفین بهانه و زمینه ی خوبی برای شان فراهم آورده بود - را به خود جلب کرد اگر تبیینات و توضیحات و اقدام علی (علیه السلام) نبود، در اثر غلبه اندیشه خوارجی، حتی دولت اموی و عباسی نیز زمینه پیدایش نمی یافتند.

اما تعدادی از اروپاییان در رأس شان هانری کربن: سعی دارند اسلام و مسیحیت را به اصطلاح به یک چوب برانند و حکوت را از محور تشیع براندازند تا شیعه به دولت لیبرال مبتنی بر «اصالت فرد» راضی شود. دولتی که اگر

سکولار نباشد دست کم مسئولیت دینی نداشته باشد. غربیان هم در نظر و هم در عمل طوری می‌اندیشند که یا توتالیتار بر اساس اصالت جامعه، و یا دولت لیبرال بر اساس اصالت فرد، و چیزی از «امر بین‌الامرین» شیعه در این مسئله نمی‌فهمند.

ما خودمان نیز این موضوع را نشکافته‌ایم تنها در مباحث کلامی اشعری و معتزلی به محور جبر و اختیار، در قالب قرن سومی سخنی از امر بین‌الامرین می‌گوییم. گویا این را نیز باید غربیان شروع کنند پس از آن که مطلب را مسموم کردند از آنان بگیریم.

وقتی که یک اندشمند کاتولیک (نه پیرو پروتستانت) در نظر ایرانیان شیعه، توتالیتار را فراز کرده و به نفی آن می‌پردازد: اولاً؛ به طور القایی در ضمیر آن‌ها می‌کارد که هر نوع اندیشه «ضرورت دولت» در عرصه فکر فلسفی دینی منجر به «توتالیتاریسم» می‌شود.

ثانیاً؛ بدین وسیله آنان را به تصوف که کاری با «دولت» ندارد، سوق دهد که داد.

و در همین نکته و نقطه است که از نو می‌رسیم به شعار کربن: «شیعه از اول صوفی بوده و صوفیان نیز از اول شیعه بوده‌اند». سخنی که تحکم‌آمیزتر از آن در تاریخ بشر نیامده است گرچه عده‌ای از اندیشمندان ما کودک‌وار آن را پذیرفتند.

اگر آن تعداد از دانشمندان اروپایی که دولت را نفی می‌کنند پیروز می‌شدند، کربن‌هایی به میان ما می‌فرستادند که به ما بفهمانند: اسلام و تشیع همان است که خوارچ می‌گفتند. شاید باز عده‌ای از دانشمندان ما باورشان می‌شد، زیرا تحکم‌آمیز بودن این سخن هرگز بیشتر از تحکیم‌آمیز بودن سخن بالا نیست. آخ چه دردناک و خسارت‌آور است گول خوردن دانشمندان؟! کربن همیشه در پشت میز تدریس پشت تریبون در آثار و نوشته‌هایش در صحبت با دوستان (!) ایرانی، سعی بلیغ داشته که شیعه را باطنی‌تر از همه گروه‌های باطنی در اسلام، جلوه دهد باطنی‌تر از صوفیان. خیال‌پردازتر از ابن عربی. تا مبادا در فکر اجرای ظاهر شریعت باشند. بل باید همه شیعیان فقط به طریقت

بیندیشند و با تسامح بزرگوارانه لیبرالانه، شریعت را به دنیاداران ظاهربین واگذارند خودشان نیز به تسامح و اباحه‌گرایی پیردازند به عبارت زیر توجه کنید:

شرق: شهرام پازوکی ... کربن که در مطالعاتش به روش هرمنوتیک و پدیدار شناسی متکی بود معتقد شد که تشیع باطن اسلام است.

نگاه:

یعنی تشیع متصوف‌تر از تصوف است و فرقه‌های تصوف بچه‌های ریز تشیع هستند. و نیز یعنی: تشیع باطن اسلام و نظام بنی‌امیه و بنی‌عباس و... ظاهر اسلام هستند و هر دو «حق» هستند همان طور که هم بینش نظری تصوف است و هم روش و سنت عملی تاریخی تصوف است. در حالی که شیعه همیشه مدعی حکومت و امامت بوده است.

شرق: طباطبایی: چیزی که در این تفسیرهای ظاهری از ادیان (در مقابل تفسیر باطنی‌ای که او در فلسفه ایرانی می‌یافت...) به عقیده کربن می‌تواند به توتالیتاریسم منجر شود یعنی اگر نهادی یا شخصی متعهد امانتداری وحی و باطن دیانت باشد به توتالیتاریسم می‌انجامد .

شرق می‌افزاید: البته در این جا طباطبایی گفت که با کربن مرزبندی دارد.

نگاه: پس کربن به عنوان یک عقیده، کاملاً القا می‌کرد که تشیع باطن‌گرایی محض است و اگر روزی یک نهادی «دولتی» یا شخصی (مثلاً مانند ولی فقیه) خود را امانت‌دار دین و وحی بداند بی‌تردید توتالیتاریست خواهد بود.

شرق: پازوکی: او [کربن] در آثار خود به ویژه در «اسلام ایرانی» تشیع را جزء ذات اسلام می‌داند.

نگاه: اگر مردم عوام و افراد غیر محقق این ادعای کربن را بپذیرند شاید جای شگفتی نباشد به طوری که اگر عوام نمی‌پذیرفتند هرگز تصوف از هند به ایران سنی، وارد نمی‌شد. و اگر عوام نمی‌پذیرفت تصوف برای اولین بار در قرن

۸ توسط سید حیدر آملی به تشیع نفوذ نمی‌کرد. اما کدام اهل دانش و محقق است که نداند تصوف کالای صادراتی هندیان و وارداتی عده‌ای از ایرانیان دوران تسنن ایران، بوده است.

شگفت این است: چرا محققان و اندیشمندان جامعه ما این حقیقت و واقعیت را به زبان و قلم نمی‌آورند، در این پنهان کاری چه انگیزه‌ای دارند؟!؟! تنها به این جهت که غریبان می‌خواهند این واقعیت برای همیشه پنهان بماند و دانشمندان ایرانی چیزی را که غرب امضا نکند به زبان و قلم نمی‌آورد. این روحیه هم ناخودآگاه ما را ساخته است و هم برخورد آگاهمان مسلط است.

اما این سبک ناخودآگاهانه و آگاهانه مصداق «تعهد بر خیانت به علم، دانش، فرهنگ یک ملت» نیست؟! تا کی هم فیس و افاده دانشمندانه خواهیم داشت و خودمان را یک سر و گردن از مردم شیعه بالاتر دانسته و به آنان فخر فروشی خواهیم کرد اما سبک مغزانه دنباله رو غریبان خواهیم بود؟ که اگر این دنباله روی باز در مورد دانشمندان با صداقت غربی بود شاید به نوعی توجیه می‌شد و از دردناکی آن کاسته می‌شد اما دنباله روی از کرین که «دو شخصیتی» او و منافقت بازی او و دو چهرگی او کاملاً روشن است، سخت دردناک، حقارت‌آمیز و شرم‌آور است.

(البته آقای بازوکی در ظاهر این عبارت، کرین را تایید نمی‌کند و جای امتنان است که او را بهتر می‌شناساند).

غریبان به یک عنصر یا عناصر وارداتی تاکید می‌کنند:

غریبان کالای وارداتی تصوف را پنهان می‌کنند در عوض می‌کوشند عناصری از اصول تشیع را «دخیل» بدانند که از زمینه و اندیشه‌های ایرانی قبل از اسلام به میان مسلمانان نفوذ کرده و تشیع را به بار آورده است.

آنان دقیقاً این بهتان‌های علمی را به طور دانسته به تشیع افتراء می‌بندند و با ژست محققانه به وصله و پینه کردن می‌پردازند از دامادی امام حسین (علیه السلام) برای ایرانیان گرفته تا «فرّ خاندان» و توارث حاکمیت و... را به عنوان دلیل می‌آورند. آیا غریبان که تشیع را فلسفی‌ترین مذهب اسلامی می‌دانند به استدلال‌های شیعه در مورد امامت توجه ندارند؟ یعنی آنان شیعه را میراث‌خوار واقعی ایران باستان می‌دانند؟! آنان آگاه‌تر از این هستند که واقعاً چنین بیندیشند می‌بینند که:

۱- ایرانیان ۹ قرن تمام همگی سنی بودند (غیر از ساوه، قم و کاشان) و شیعه در میان‌شان به طور جسته و گریخته یافت می‌شد.

۲- آن همه شیعیان مصر که خلافت فاطمی را بنا نهادند شیعیان لبنان، تونس، الجزایر، عراق و... که ایرانی نبودند چه طور شیعه شده بودند.

اروپاییان ماهیت مکتب جعفر صادق (علیه السلام) را خیلی خوب فهمیده‌اند خیلی بهتر از دانشمندان ما، در عرصه فکر و اندیشه و فرهنگ بیش از هر فکر و اندیشه از مکتب تشیع می‌ترسند و لذا آشپزوار زحمت کشیده و می‌یزند و گارسون‌وار روی میز ما می‌گذارند که بخورید خوش‌مزه است. اما در دلشان می‌دانند که چه غذای مسمومی را به خورد ما می‌دهند.

ما باید به روشنی بفهمیم:

در غرب هیچ کار تحقیقی علمی در عرصه علوم انسانی بر خلاف جهت جریان سیاسی وجود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و غربیان این قدر احمق نیستند.

با هر کشوری از جهان سوم «انجمن تحقیقاتی» مشترک تأسیس کرده‌اند و چه دلسوزی مادرانه‌ای! چرا از این قبیل انجمن‌ها در علوم تجربی وجود ندارد؟! مرکز استراسبورگ و دانشگاه سوربن چه ماموریتی دارند غیر از هدایت افکار مردمان دیگر در جهتی که خودشان می‌خواهند-؟! حتی در امور داخلی‌شان نیز اکثر دانشمندان‌شان سر در آخور سیاست دارند.

شرق: شاهد مهم دیگر کربن (به گفته پازوکی) بر ربط تشیع و تصوف و البته بر معنوی و باطنی بودن تشیع این است که کربن می‌گفت: شاید حتی یک بحث باطنی وجود نداشته باشد که امامان شیعه آن را آغاز نکرده باشند و در خواندن آثار عرفای بزرگی چون ابن عربی و علاء الدوله سمنانی اگر در بعضی مواقع ندانیم که نویسنده کیست فکر می‌کنیم شیعه است.

نگاه:

۱- گفته‌اند دروغگو حافظه ندارد به همین جمله اخیر «اگر ندانیم که نویسنده کیست فکر می‌کنیم که شیعه است» توجه کنید که همه سخنان خود را نقض کرده است: همه بحث‌های صوفیانه را امامان شیعه آغاز کرده‌اند اما صوفیان بزرگ شیعه نیستند!!!

یا آن چه گفت: «صوفیان از اول شیعه بوده‌اند و شیعه نیز از اول صوفی بود» اینک ندانسته می‌گوید دانه درشت‌های صوفیان شیعه نیستند!!!

۲- (علاوه بر نقص مذکور) آغاز با انجام فرق دارد عیسی (علیه السلام) مسیحیت را با توحید محض آغاز کرده بود، پولس و دیگران آن را سرانجام به تثلیث رسانیدند. اینک غربیان با تمام توان می‌کوشند از نو تفسیر توحیدی از مسیحیت ارائه دهند و می‌دهند.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امامان شیعه حقایق را بیان کرده‌اند، صوفیان گوشه‌هایی از آن تبیینات را برگرفته و به سوی خود و به نفع خود امتداد داده‌اند، و تصوف غیر از این مستمسکی بر ادعای اسلامی بودن خود ندارد. کرین توقع دارد که صوفیان اعلام کنند که با قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) کاملاً مخالف‌اند.

۳- یعنی کرین که سنی بودن ابن عربی را نتوانسته انکار کند، آیا در حد مرید خودش (جلال آشتیانی) نفهمیده است که محی‌الدین دشمن تشیع نیز بوده و به ویژه شیعه امامیه؟!!

آشتیانی مدعی است که کشف و شهود کرده: «کرین در حال مرگ گفته است: السلام علیک یا حجة الله» (!)(!)(!) صاحب این کشف و شهود می‌گوید: ابن عربی دشمن سرسخت شیعه امامیه بود (۲) و به دنبال آن با تعبیراتی از قبیل «شیخ اکبر» و «شیخ اعظم» به توصیف مدارج عرفانی ابن عربی می‌پردازد. (۳) مثل این که همه‌مان مرگ ماهی خورده‌ایم و گیج‌مندانه روی آب حرکت می‌کنیم و نمی‌توانیم به عمق برویم.

مرگ ماهی: دارویی است گیاهی، آن را کوبیده با خمیر مخلوط می‌کنند و به آب می‌اندازند ماهی با خوردن آن دچار نفخ کیسه کوچک که در درون بدنش دارد می‌شود و روی آب می‌آید و چون دیگر نمی‌تواند به عمق برود با سرعت به هر سمت حرکت می‌کند از حال که می‌افتد دست خوش دست صیاد می‌شود.

کرین و کرین‌ها همین کار را با اندیشمندان و محققین ما می‌کنند که خودمان به عمق آب‌های خودمان نمی‌توانیم برویم، تنها کارمان شناخت چگونگی روال کاری غربیان است.

هدف کربن به وحدت رسانیدن تشیع و تصوف بود و تلخ‌ترین چیز برای او و برای برنامه او ناسازگاری ماهیت تشیع و تصوف بود، ببینید:

شرق: اما توهم این جدایی از آن‌جا ناشی شده که تشیع از اصل خود دور شده و موجب شده علمای خود شیعه مقابل این جبهه باطنی موضع بگیرند، و در مقابل تصوف هم مدارک شیعی‌اش را نشان نمی‌دهد.

نگاه:

۱- جمله را ببینید «توهم این جدایی»، یک واقعیت بزرگ و مسلم تاریخی را با آوردن لفظ «توهم» تا چه حد تحریف می‌کند؟! کربن یک جدایی با تضاد کاملاً ما هوی را «توهم» می‌نامد. این سخن و این تحریف بزرگ از زبان یک محقق تاریخ، دلیل ماموریت او نیست؟ پس چیست؟ یک سخن کاملاً احمقانه! آیا کربن این قدر احمق بود؟!

۲- به جمله دیگر او توجه کنید: «تشیع از اصل خود دور شد.»

اینگ روی سخنم با آن عده از حوزویان مثل خودم است:

صدرائیان (صوفیان نو پدید) اکنون بیاپید هر خاکی را که شما می‌پسندید بر سرمان کنیم، هالوتر از ما کسی در جهان پیدا می‌شود؟ با این همه ناز و کرشمه عالمانه‌مان، عالم را گرفته است. خودمان واقعاً به ریش خودمان می‌خندیم. کربن دین و مذهب و ایمان ما را انحرافی می‌داند، ما کشف و شهود می‌کنیم که او بهترین شیعه بوده و هنگام مرگ دین کاتولیک خود را رها کرده و تشهد گفته است آن هم نه تشهد اول و دوم بل تشهد سوم، گفته است: «اشهد انّ المهدی (عجل الله تعالی فرجه) هو الحق الحی الذی یملاء الارض بقسط.»

این چه بلایی است؟! این چه گرفتاری است؟! این چه نکبت است؟! تنها یک فرد به نام کربن همه چیز ما، عقل و مغز، قلب و ایمان و... ما را به باد فنا داد. و ما (آن عده محدود) چه قدر دچار حقارت شخصیتی هستیم که با اشاره یک مامور غربی خودمان را باختیم و با احساس «من آنم که کربن غربی تایید می‌کند» دچار جنون فکری شدیم.

۳- جمله «تصوف هم مدارک شیعی‌اش را نشان نمی‌دهد»: یعنی تشیع به حدی منحرف شد که صوفیان ننگ دانستند مدارک شیعی خود را ابراز کنند.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- نه یک محقق دانشگاهی و نه یک محقق حوزوی کاری در این زمینه نکرده‌اند و خوارج را «خشک مقدسان بی‌فهم» شناسانیده‌اند. زیرا کودک یتیم بی‌مادر یا طفل شاهزاده‌ایم که منتظریم پستان اروپاییان این موضوع را نیز با غلط و آمیزه به خوردمان بدهد. علی (علیه السلام) با این که انحراف خوارج را خطری بزرگ می‌داند و برخورد با آنان را یکی از کارهای بزرگ خود می‌داند «دانا فقت عین الفتنة»، اما آنان را افراد متفکر که در اندیشه اشتباه کرده‌اند می‌داند نه «خشک مقدس» که می‌فرماید: بعد از من خوارج را نکشید زیرا آنان در صدد رسیدن به حقیقت بودند دچار اشتباه اساسی شدند مانند جبهه معاویه نبودند که فقط به دنبال دنیاداری خود هستند.
- ۲- رجوع کنید: شرح قیصری بر فصوص، مقدمه جلال آشتیانی.
- ۳- همان.

اشاره:

سخنان ذیل قسمت‌هایی از درس‌های فیلسوف و متفکر جریان شناس، استاد علامه محمد تقی جعفری در دانشگاه صنعتی شریف است که برای اولین بار به طبع می‌رسد، این سخنان ما را به شناخت عرفان قرآنی و برهانی و سیر و سلوک انبیایی و اوصیایی دلالت و راهنمایی می‌نماید و فرق عرفان راستین را از عرفان‌های اصطلاحی و سیر و سلوک‌های التقاطی به ما می‌نمایاند. امید است که رهنمودهای علامه فقید چراغی باشد برای سالکان عرفان و جویندگان راه حق.



عرفان قرآنی

«علامه محمد تقی جعفری»

... قطعی است که اگر بی قراری و شیفتگی (وسیله هایی برای رسیدن) که اساسی ترین مختص عرفانی است موضوعیتی برای حضرت علی (علیه السلام) داشت، یعنی اگر آن حضرت عرفان را برای خود عرفان می خواست (وسیله را به جای هدف می نشاند) نه برای شهود جمال و جلال خداوندی (!) نه موفق می گشت و نه فروغ ربانی در دل او تجلی می یافت.

آنان که «أنا الحق» یا «لیس فی جُبتی سِوای الله» نیست اندر جُبهام الا خدا) و یا «سبحانی ما أعظم شأنی» پاک است وجودم چه با عظمت است مقام من) سر دادند، بدون تردید من آنان از به فعلیت رسیدن نوعی گسترش ذهنی بر هستی برخوردار گشته و در آن حالت غیر معمولی، به جای صعود بر قله های مرتفع در مسیر جاذبه ی کمال، با تعین دادن به هویت [من] خود که ضمناً محدودیت حق تعالی را هم نتیجه می داد از حرکت باز ایستادند و آیینه ای پیش رو نهاده، آن من گسترده را که در آیینه دیدند، حق و کمال مطلق انگاشته اند.

اینان یعنی در نیمه ی راه ماندگان (البته اگر راهی رفته بودند) نتوانستند ما بین آتش محض و آهن تفتیده فرق بگذارند.

اگر گویندگان جملات فوق من خود را درست به جای می آوردند، اولی به جای «أنا الحق» می گفت: «أنا من الحق و بالحق و الی الحق» و دومی به جای «لیس فی جُبتی الا الله» می گفت: «ان ما فی جُبتی من الله و لله و بالله و الی الله» و سومی به جای «سبحان ما اعظم شأنی» می گفت: «سبحانک ما اعظم شأنک و قد اکرمتنی و شرفتنی و جعلتنی منک و لک و بک و الیک» ریاضت ها هر چه باشد بعدی از تجرد روح را که گسترش آن بر هستی است تقویت می نماید. شخص مرتاض اشراف و احاطه ای بر خود احساس می کند و در نتیجه به جای دریافت عظمت بی نهایت الهی بر روی خویشتن خویش خم شده و خود را در صفت ربوبی می بیند و ناگهان و یا به تدریج دعوی خدایی می نماید.

رنگ آتَش دارد الا آهن است	آن منم خُم خود انا الحق گفتن است
ز آتشی می لافد و خامُش وش است	رنگ آهن محو رنگ آتَش است
پس انا النار است لافش بی زبان	چون به سرخی گشت هم چون زرّ کان
گویـد او من آتشم من آتشم (۱)	شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

پی نوشت:

۱- دفتر دوم مثنوی

حکمت بوعلی سینا

«علامه حائری سمنانی»



طریقه حکما در اقسام موجودات

و اما طریقه حکما پس چنین است، موجود چون التفات به او شود از حیث ذاتش بدون التفات به سوی غیرش پس یا به حیثیتی است که واجب است وجود برای او فی نفسه یا چنین نیست اگر واجب است پس او حق بذاته واجب الوجود از ذات خویش است و او است قیوم واحد حقیقتی که به هیچ وجهی از وجوه کثرت ندارد نه به حسب اجزاء مهیت چون جنس و فصل و به حسب اجزاء وجود چون هیولی و صورت و نه به حسب اجزاء مقدار چون امتداد و نه به حسب جزئیات چون انسان منقسم به افرادش و نه بحسب صفات زیرا او را صفاتی زائد بر ذاتش سبحانه نیست

(و نیز ممکن است گوییم و نه به حسب افعال و ما امرنا الا واحده کلمه بالبصر چنان که این مدعا را در نوشته جات خود تسجیل نمودیم چه ترتب موجودات و اختصاص و وقوع هر یک در ظرف خود و مرتبه خویش طبق علم ازلی به آن جزئیات مترتبه و مختصه به زمان معین و مکان معین و وضع و شکل و غیرها یا موجودات مجرده علی مراتبها متوقف هر تعدد و ترتب ایجاد آنها نیست

زیرا:

ابداع و انشاء آنها مؤنه ای ندارد جز علم و قدرت و اراده که عین اختیار و مشیت و تعدد معلوم و مقدور و مراد و مختار و مشیئی محتاج به تعدد علم و قدرت و اراده و اختیار به یک علم جمله را با همان خصوصیات ازلا می داند و به یک قدرت بر آنها قادر است و به یک جعل آنها را انشاء و ابداع و احداث می نماید و هر کدام به محل و مرتبه و موقف خود اختصاص حاصل می نماید و هر یک مرهون مرتبه خود به یک تأثیر می گردد،

مانند: حلقات یک سلسله که به یک تحریک تا آخرین حلقه حرکت می کند و حرکت هر حلقه مخصوص به همان حلقه است به همان تحریک واحد نه آن که هر کدام را جدا جدا تحریکی به حرکت آورده یا مستقیماً یا به واسطه تحریک حلقات یکدیگر را، تازه اگر بالواسطه باشد باز به یک تحریک هر کدام متحرک و محرک ما بعد خود شدند.

حتی مثال دیگر: برای تقریب به وهم پاشیدن دانه های یک تسبیح است مثلاً که هر کدام به جایی می افتد و چنین نیست که هر کدام محتاج به عمل جداگانه ای باشد و بالجمله جمع و تفریق و تحریک و تسکین به یک عمل حاصل می شود.

مثال دیگر: قالبی که منقوش به نقوش متعدده باشد به یک ضربت تمامت نقوش در مواضع خود منتقش گردد و همچنین ورق چاپ سنگی به یک مرتبه نقش سطور صفحه را می گیرد شیشه عکاسی هر صورتی را به جای خود به یک مواجهه تصویر نماید بلکه افعال الهی را نمی توان قیاسی به افعال ما نمود چه تعدد مفعولات در ممکنات ملازم با تعدد افعال است

مانند: کتابت که هر حرف و هر کلمه ای محتاج به فعل مستقل است و در مثال هایی که یاد شده افعال متعدده قبلاً حاصل شده مثلاً در قالب ابتدایی چند فعل صورت گرفته آنگاه از مجتمع آثار به یک عمل مجتمع دیگری منعکس

می شود نیز فعل الهی چون مجرد از زمان و مکان و سایر احوال و اوضاع مادی است نسبتش به متقدم و متأخر یکی است حالت منتظره برای وصول به متأخر ندارد بلکه به نظر دقیق باید گفت، موجودات مترتبه که هریک مرهون مرتبه و موقف و صقع خویش است در صفحه وجود مجتمع و همدیگر را گویا می بینند و باهم تکلم می کنند زیرا زمان برحسب وهم است که تشکیل فاصله می دهد و گر نه حقیقتاً بین دو موجود چیزی نیست و عدم مضاف در نظری که محدود و بسته به وجود اول است.

موجب عدم مشاهده موجود متأخر است و گر نه در نظر محیط مجرد بدون احتیاج به وجود دهری نه تنها دفعه ی واحده مشهود است بلکه مجتمع است نه منفصل از هم غایه الامر به ظهورات و اشکال گوناگون رشته اتصال وجود موجوده لاحق محفوظ است.

مثلاً: فرزند به شکل نطفه در صلب است آن گاه علقه و مضغه تا آخر نظیر وحدتی که از طفولیت تا پیری منحفظ است و این مثال تقریبی است و گر نه فاصل حقیقی در خط ماورای زمان و مکان که محیط به زمان و مکان و غیرهما است در همین زمان و مکان نه عالم دهری و سرمدی درمیان نیست فقط عدم مضاف لاحق در مرتبه وجود سابق معنایی است واقعی، که صلاحیت وجودهای دیگر دارد که اگر حاصل شود موجود لاحق البته عقب تر خواهد بود. و به همین معنی حدوث حقیقی که عبارت از مسبقیت به عدم صریح واقعی است حدوث عالم درست می شود بدون تخلف علت از معلول و انقطاع فیض و گر نه هیچ ذی شعوری ازلیت را نمی تواند برای وجود ممکن معلول حتی صادر اول دوش به دوش ازلیت واجب درست کند و هرگز عقلی ازلیت وجودی برای ممکن نخواهد گفت و ازلیت واجب از خصائص او سببانه است که معقول نیست مکافی در ازلیت بلانهایت داشته باشد.

و اما معیت واجب با متقدم و متأخر به نسبت واحده و احاطه به همه چیز بدون انفکاک پس ربطی به قدیم بودن ندارد چه سخن در لفظ قدیم نیست چه قدیم آن است که ازلیت لانهایتیه را مستوعب و واجد باشد نه آن که از مرتبه ی خود سوی جانب ازل نتواند بالا رود و از برای ابداع موجودات دیگر باصقه های لایتناهی محفوظ باشد و هر فکری چون اعتبار بالاتری کند آن صادر اول را در طول ازل نیابد یعنی او را معدوم به عدم مضاف واقعی ببندد و در عین حال واجب ازلی به آخرین نقطه حوادث محیط است و با او معیت دارد و آن را از ازل با آنچه موجودات به یک ایجاد و جعل موجود ساخته و همه سو به یک علم با همان خصوصیات عالم بوده و هست.

و اما مراتب علمی که حکما و عرفا درست کردند و موجودات را بعینها مراتب علم الهی دانند پس مسئله دیگری است و بالجمله وحدت نسبت ازلیه واجب تعالی به متقدم و متأخر و وحدت علم او به معلومات و وحدت قدرت او

بر مقدورات با وحدت فعل وضع و تأثیر او در جمیع مصنوعات ملازم و متحد الطریق است و حدوث عالم هم از همین راه واضح می شود.

دنباله اقسام موجودات

دنباله اقسام موجودات به طریقه حکما و اگر واجب نیست پس ممکن است پس اگر محتاج به موضوع نیست و آن آنست که متقوم کمال نیست پس جوهر است و الاّ عرض است و جوهر یا محل جوهر دیگر است پس هیولی است و هیولی و موضوع مندرجند تحت محل و هیولی اگر مقترن به صورتی است که جائز از آن مفارقت نماید به بدل یعنی به صورت دیگر و آن هیولای عناصر و هیولای کون و فساد است و اگر مقترن به صورتی است که مفارقتش از آن جائز نیست به سوی بدل و صورت دیگر را آن هیولای افلاک است یا حال است در جوهر دیگر و آن صورت است و صورت و عرض مندرجه تحت حال و صورت اگر شامل جمیع اجسام است، صورت جسمیه و صورت مشترک است و اگر مشترک و شامل همه نیست بلکه مختص به بعضی دون بعضی است صورت نوعیه نامیده شود.

یا مرکب از هر دو یعنی از ماده و صورت است و آن جسم طبیعی است و آن یا جسم اول است و آن اجسام عالیه است که افلاک و کواکب باشد یا جسم غائی است و آن اجسام عالم کون و فساد است و آن در جوف فلک قمر است و این اجسام یا بسائط است و آن عناصر اربعه است نار و هوا و ارض و باد یا مرکبات است و آن موالید است که عبارت است از معادن و نبات و حیوان و معادن یا غیر ذائب است بالفعل یعنی مایع فعلا نیست و آن اجساد سبیه است،

و آن عبارت است از ذهب و فضه و نحاس و سرب و حدید و قلع و خارصینی (که نوعی از نحاس است) یا ذائب است بالفعل و آن ارواح نفوس و غیرهما است و ارواح چون زیبق و نفوس چون زرنیخ و کبریت و غیر این ها چون عقاقیر مانند املاح و زاج ها است و نبات اگر ساق دارد شجر است و الاّ نجم است» و النجم و الشجر یسجدان «و هر یک از این دوها مثمر است یا غیرمثمر و حیوان یا ناطق است و آن انسان است یا ناطق نیست و آنها بهائم و سباع و وحوش و طیور و هوام و حشرات و غیرها است و یا نه محل است و نه حال مرکب از هر دو آن نامیده شود به مجرد و مجرد یا مدبر اجسام و متصرف در آنها است و آن نفس می باشد اعم از نفس فلکیه که متعلق به افلاک

است یا نفس انسانی که متعلق با بدانست و یا مدبر نیست و آن عقل است و عقل نزد حکما ده عقل است که آخرین آنها فعال و واهب الصور است و بعضی در عقول و نفوس اعراضی ثابت نمایند و آن را روحانی نامند.

اقسام اعراض

و اما عرض پس یا اقتضای قسمت لذاته کند و آن کم است یا اقتضای نسبت نماید و آن اعراض نسبی است و یا نه قسمت را و نه نسبت را و آن کیف است و کم اگر بین اجزاء مفروضه در آن حد مشترک است کم متصل است و گرنه کم منفصل است و کم متصل یا قارالذات است به این معنی که اجزائش با هم موجود شود و آن خط است اگر منقسم در یک جهت فقط باشد و سطح است اگر منقسم در دو جهت باشد و جسم تعلیمی است اگر منقسم در هر سه جهت باشد یا غیر قارالذات است و آن زمان است که عبارت از مقدار حرکت است و کم منفصل عدد است.

و کیف چهار نوع است:

۱ - کیفیات محسوسه به یکی از حواس پنج گانه اما به بصر پس الوان و اضواء (روشنی ها) است و اما به سمع پس اصوات و حروف است و اما به ذوق پس طعوم است که یاد شد و اما بشم پس روائح است و اما بلمس پس حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و ثقل و خفت و صلابت و لین و غیرها است.

۲ - کیفیات نفسانی است و آن اگر سریع الزوال باشد حالت است چون فروغ و غم و خجالت و حزن و غضب و شهوت و غیرها و اگر بطیء الزوال است ملکه است چون اخلاق حمیده و ذمیمه مانند عفت و رضا و بخل و حسد و غیرها...

۳ - تهیو است و یا برای دفع چیزی و آن قوت است چون مصحاحیت یا برای قبول اثری و آن لاقوت است چون ممرضیت (پس شخص قوی سالم بالقوه آماده و مهیا برای دفع مرض و برای بقای صحت است و بدن او آلت صحت است به خلاف شخص ضعیف فاقد قوت دفع آماده برای انفعال و تأثیر است و بدن او آلت و جایگاه تأثیر امراض و مکاره است).

۴ - کیفیاتی است که مختص به کمیات است اما به کم متصل پس چون انحاء و استقامت و تربیع و تثلیث و اما به کم منفصل پس چون ترکیب و اولیت در عدد (اولیت آن است که آن را واحد عد کند و ترکیب آن است که آن را واحد و غیر واحد عد نماید مثلاً اثنین آن را فقط واحد عد کند و اربعه را احد اثنان عد نماید و سته را واحد و اثنان و ثلثه عد کند) و جمیع کیفیات قابل شدت و ضعف است (این معنی در کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه و در قوت و لا قوت واضح است و در بعض اقسام دیگر واضح نیست بلکه مخدوش است).

و اعراض نسبی هفت است:

- ۱- اضافه و آن نسبت مکرره است میان دو چیز که هر یک را قیاس به دیگری حاصل شود چون ابوت و بنوت و اخوت و سفلیت و علویت و غیرها
- ۲- این است و آن نسبت متمکن است به مکان
- ۳- متی است و آن نسبت اشیاء زمانی به زمان یا به طرف زمان که آن باشد
- ۴- وضع است و آن نسبت بعض اجزاء چیزی است به بعض دیگر و به اموری که خارج از او است چون جلوس و قیام و مانند آن
- ۵- ملک و آن نسبت چیزی است به آنچه محیط به او است و منتقل شود به انتقال او چون تلبس و تعیم تختم
- ۶- ان یفعل است و آن تأثیر است چون قطع و کسر
- ۷- ان ینفعل است و آن تأثر است چون انقطاع و انکسار بنابر این اجناس عالییه برای موجودات نزد حکما ده چیز است جوهر و کم و کیف و این و متی و وضع و ملک و ان یفعل و ان ینفعل و در این بیت جمع است

قمر عزیز الحسن الطف مصره لو قام یکشف عمتی لا اثنینی

و اما نقطه و وحدت پس نزد بعضی موجود نیست (چه آن عبارت از فناء خط است چنان که در شفا این تعبیر از آن شده لکن منتقض است به خط چه آن هم فناء سطح است و ظاهراً معنای طرف و ابتداء خط معنایی است وجودی) و نزد بعضی موجود است لکن مندرج تحت جنسی نیست پس نقضی نخواهد بود و نزد متکلمین اکثر این اقسام موجود نیست و نزد محققین جمله گوی موجود است بعضی در اعیان بعضی در اذهان انتهی مترجما فوائد زائده مهمه تقسیم لفظ غم و حزن در هر کدام استعمال می شود و لفظ کرب و کابت واسی و جوی و وجد و اسف و بث در غم و حزن استعمال شده و البته بی فرق نیست در فروق اللغه گوید:

[قیل الغم ما لا يقدر الانسان على ازالته كفوت المحبوب و الهم ما يقدر الانسان على ازالته كالافلاس مثلاً قلت و يؤيده قوله تعالى في وصف اهل النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها فانهم لم يكونوا بقادرين على ازالة ما بهم من العذاب و قيل الهم قبل نزول الامر و يطرد النوم و الغم بعد نزول الامر يجلب النوم و اما الحزن فهو لاسف على مافات انتهى].

و در سرّ الادب در باب ۱۸ در فصل ۲۵ در تفصیل اوصاف حزن گوید:

[الکمد حزن الاستطاع امضائه - البث اشد الحزن - الكرب الغم الذی یاخذها بالنفس - السدم هم فی ندم الاسی و اللهف حزن على الشيء يفوت - الوجوم حزن يسكت صاحبه - الاسف حزن مع غضب من قوله تعالى و لمارجع موسى الى قومه غضبان اسفا - الکابة سوء الحال و الانخزال من الحزن - الترح ضد الفرح انتهى].

از مفاد این سند لغوی معتبر پیدا است که غم و حزن و سائر اسامی مذکور و آنچه ذکر نشده از مراتب یک کیفیت است و نظر حکیم در ذکر این دو لفظ دو کیفیت است و ما چون دو کیفیت را به دست آوریم در بند لفظش نخواهیم بود و تحقیق آن است که غم یک نوع انقباض قلب و انعقاد فؤاد و فشار مخصوصی است که قلب را فرا گیرد چنان که از مشتقات کلمه غم در لغت معلوم است اعم از آن که بر وقوع امری باشد یا به سبب ترقب مکروهی بود حتی آن که ممکن است حالت حزن و اندوه منضم به این کیفیت نباشد بسا می شود گرفتگی رخ می دهد بر وقوع امری یا انتظار امری بدون اندوه و گاهی مجتمع با حزن شود و در قرآن به معنای انقباض مکرر استعمال شده و نیز به لفظ

ضیق تعبیر شده و رقت قلب که منشأ گریه می شود باز اعم از حزن است چه از سرور هم گریه حاصل شود و قساوت هم کیفیت دیگری است و تنگدلی که در قرآن تعبیر به ضیق شده کیفیت دیگری است و محمودش از پیغمبر و مؤمنین است بر عدم ایمان قوم و مذمومش ضیق صدر کفار است.

کانما یصعد فی السماء و بالجمله غم در مقابل انشراح صدر و فرج بجیم است و حزن مقابل سرور و فرح به جای مهمله است و اجتماع غم و حزن و پاره ای از کیفیات دیگر موجب وحدت کیفیت نیست و تفکیک این حالات البته در نهایت غموض و دقت است و شیخ در رساله کوچکی که در مهیت حزن و اسبابش پرداخته حزن را بر ما تفسیر فرموده کسی را خالی از آن ندانست و چون این رساله مختصر و مخطوط می باشد لازم است عیناً آن را در دسترس گذاریم و این نسخه جزء مجموعه ای از مسائل شیخ است که در ۶۲۷ نوشته شده (این است).

رساله مهیت حزن

[فنقول ان الحزن الم نفسانی يعرض لفقد المحبوبات و قوت المطلوبات لا يكاد يعرى احد من هذه الاسباب اذ ليس يوجد احد لا يفقد شيئاً من محبوباته او ينال مطلوباته اذ كان محبوبات الانسان في هذا العالم معرضة للزوال و الفساد و ليس شيء منها بثابت و كذلك مطلوباته الدنيائية و لا مطلوبات الامور العالمية الزائلة (ای لیست منحصره فیها) بل الامور العقلية الثابتة الدائمة فان تلك لاتفقداذ لايد لغاصب عليها و لا تنالها الافات و لا ايضا يفوتنا المطلوبات منها (یعنی اذا حصلت لم تفت بل تبقى في النفوس بعد الموت) و هي بخلاف الامور الدنيائية الموقوفات على كل احدالتي لايمكن تحصينها و لا يؤمن فسادها و زوالها و تبدلها ثم انه ينبغي ايضاً لمن اراد ان لايعرض له الحزن ان يتصور محبوباته الدنيائية و مطلوباته العاجلية كماهي من اول و ما جبلت عليه الفساد فلا يطلب منها ما ليس من طبعها الثبات و البقاء و الدوام بل لا يستعظم تبدلها و انتقالها و فوتها عند طلبه اياها و يحقق من امرها هذه الحالة فلايأسى على فقد محبوب و لا يغتم بفوت مطلوب بل يأخذ منها قدر الحاجة و يتسلى عنها اذا فقدها و لا يستقبلها بالطلب الحثيث و التمنى العظيم اذا ارادها و لا يشغل الفكر لفقدها فان ذلك من اخلاق جملة الملوك فانهم لا يتلقون مقبلا و لا يشبعون ظاعنا و ضد ذلك من اخلاق صغار العامة و ذوى الدنائة فانهم يتلقون كل مقبل و يشبعون كل ظاعن و ايضا فانه ينبغي له ان يتصور انه ان وجب ان يحزن بشيء فيجب ان يحزن دائماً و ذلك انه لا حالة في عيشه و ايام حياته الا و يفقد فيها محبوبا ماويفوته مطلوب ما فيستشعر انه لا يجب ان يحزن بل يرضى بكل حال يكون فيه فيسلم من الم الحزن ان شاءالله و الحمد لله رب العالمين.]

تقسیم دیگر که در مسلک الافهام از بعض فضلا یاد نموده

تقسیم دیگری ابن ابی جمهور از بعض فضلا در مسلک الافهام نقل نموده قال و لبعض الفضلاء تقسیم الاشياء الموجودة علی سبیل البسط علی رای الحکماء و هو تقسیم لطیف و ترتیب حسن ینتفع به السامع این است لفظ شیء گفته شود یا بر آنچه خطور به خاطر کند که آن را معنی گویند یا بر آنچه خطور به خاطر نماید و نامی در اصطلاح قوم ندارد و معنی یا تعبیر از او می شود و آن را منطوق به گویند یا تعبیر از آن نشود و آن را غیر منطوق به خوانند و منطوق یا عینیت دارد و آن را موجود گویند یا عینیت ندارد و آن را معدوم نامند و معدوم یا قیدی ندارد و آن را معدوم مطلق خوانند یا قیدی دارد که آن را معدوم مضاف گویند و موجود یا لازم نیاید از عدم غیرش عدم او و آن را واجب لذاته گویند یا لازم آید از عدم غیرش عدمش و آن را ممکن لذاته خوانند و ممکن لذاته یا موجود است نه در موضوع و آن را جوهر گویند یا موجود است در موضوع و آن را عرض نامند و جوهر یا کثرتی در آن نیست و آن را بسیط خوانند یا دارای کثرت است و آن را مرکب نامند و بسیط یا مبدأ برای مرکب نیست و آن را مفارق گویند یا مبدأ بر مرکب است و آن را مقارن خوانند و مفارق یا مجرد از ماده و علائق ماده است و آن را عقل گویند و یا مجرد از ماده است نه از علائق ماده و آن را نفس خوانند و مقارن یا مقوم است و آن را صورت گویند یا مقوم است و آن را ماده خوانند و مرکب یا قبول خوف و فساد نکند و آن را اجسام عالیه گویند و یا قبول کند و آن را اجسام سافله خوانند و اجسام عالیه یا نیر است و آن را کواکب نامند یا غیر نیر است و آن را فلک خوانند و کواکب یا قبول سیر نکند و آن را ثابت گویند و تمامت ثوابت در فلک هشتم است.

و آن در رصد و احکام یک هزار و بیست و سه کوکب است باستثنای کید و آن لطفه (لکه ایست) مؤثر و دیده نمی شود و بعض منجمین گوید آن نوبهر است برای بعض افلاک و باستثنای عنتره زیرا کواکب بسیار و از شماره بیرون است و یا خفیف السیر است و آن را سیار گویند و سیار یا اعظم است و آن شمس است و یا اصغر است و آن عطارد است و یا متوسط است و متوسط اگر بالحس و العیان اعظم است قمر است،

و اگر اصغر است زهره است و گر نه آن را عالی نامند و عالی اگر تلو شمس است مریخش گویند و اگر تلو ثوابت است زحلش نامند و اگر متوسط میان این دو است مشتری است و فلک اگر شامل است فقط آن را فلک الافلاک

گویند و اگر مشمول است فقط آن را فلک قمر خوانند و اگر هم شامل می باشد و هم مشمول، پس اگر تلو محیط است آن را فلک البروج گویند.

و آن فلک ثامن است و اگر تلو محاط او است فلک عطارد می باشد و اگر متوسط میان این دو است فلک مریخ است و اگر متوسط بالا است پس اگر تلو مافوق خویش است فلک مشتری می باشد (چه دانستی مشتری بین زحل است که تلو ثوابت است و بین مریخ است که تلو شمس است) و الا فلک زحل است (و آن تلو ثوابت است) و اگر پائین تر از او و تلو او است فلک شمس است و الا فلک زهره است.

(مؤلف گوید توضیح مقام طبق مبانی قدیمه آن است که پس از آن که قدماء اثبات افلاک تسعه نمودند در وجه ترتیب و کیفیت تنفیذ آنها چنین مقرر داشتند که اعلاى افلاک را که فلک نهم است برای حرکت اظهر که حرکت یومیه است تعیین نمودند چه حرکت یومیه شامل جمیع افلاک است پس باید فلکش حاوی افلاک دیگر باشد تا حرکت دهد آن چه را که در ضمن او است لذا آن را فلک الافلاک نامیدند و چون کوکبی ندارد آن را فلک اطلس گفتند و هو کاسمه غیر مکوکب و تالیش را که فلک ثامن است برای حرکت اخفی که خفیت از جمیع حرکات است قرار دادند و آن را مکان جمیع ثوابت گرفته به فلک البروج و فلک ثوابت نامیدند اما وجه تسمیه آن فلک البروج است پس آن است که بروج حادث شود در سطح فلک اعلى از توهم و فرض قاطع شده منطقه فلک ثامن عالم را و به عبارت دیگر دایره بروج حادث شود بر فلک اعلى از توهم قطع منطقه حرکت فلک ثامن فلک اعلى را که قطع آن عالم است و همین دایره است که آن را منطقة البروج نامند.

زیرا مرور کند باواسط بروج مانند منطقه و کمر بند و بعد از دایره معدل دومین دایره از دوایر عظام است از این بیان ظاهر می شود که تسمیه فلک ثوابت بفلک البروج مجاز است کما صرح به بعض الفن اگر چه از محقق طوسی در تذکره و از نیشابوری در شرح تذکره تجوز در این تسمیه بر نمی آید.

و اما وجه تسمیه آن به فلک ثوابت است پس یا به سبب قلت حرکت کواکب ثابته است و یا برای ثبات اوضاع آن کواکب است به طور ابدی زیرا ابعادی که میان آنها است به یک حالت است و هرگز اختلاف در منظر ندارد و همچنین عرضه ای آنها از منطقه حرکتشان ثابت است و به این دو صفت گویا ساکن بر جسم واحد است آن گاه افلاک سبعة باقی مانده را برای سیارات سبعة قرار دادند از روی ترتیب خسوف بعضی از بعضی و از روی اختلاف منظر پس

اقصای این افلاک هفتگانه را که زیر فلک ثوابت است برای زحل و تالی آن را برای مشتری و تالیش را برای مریخ قرار دادند و این سه کوکب را علویه نامند و ادنای افلاک را برای قمر گرفتند و مافوق ، فلک قمر فلک عطارد و مافوقش فلک زهره است و شمس را در فلک وسط بین این سه و آن سه نهادند با آنکه شمس منکسف نشود مگر به قمر و این سه علوی که زحل و مشتری و مریخ باشد به وجهی و دو سفلی که عطارد و زهره باشد به وجهی و قمر به وجهی دیگر پس فلک هفتم برای زحل و فلک ششم برای مشتری و فلک پنجم برای مریخ و فلک چهارم برای شمس و سوم برای زهره و دوم برای عطارد و اول برای قمر است و وجه این ترتیب یکی از دو چیز است اختلاف منظر و خسف و اختلاف منظر در ما تحت فلک شمس موجود است زیرا نصف قطر زمین را قدر محسوسی است.

نسبت به این افلاک و وجود اختلاف منظر دلالت بر قرب به ما دارد و عدمش دلیل بعد است و در خسف هر چه لونس برای ما ظاهر شود نزدیکتر به ما است و اختلاف منظر عبارت از اختلاف موقع دو خط است که یکی از آن دو خط خارج شود از مرکز عالم و دیگری از موضع ابصار یعنی سطح ارض به سوی فلک البروج که فلک ثامن است و هر دو خط مرور نمایند به مرکز کوکب چه کوکب بعد از زمین مانند علویه یا برایش اختلاف منظری اصلاً نیست یا اختلاف منظرش کمتر است از اختلاف منظر اقرب مانند شمس که اختلاف منظرش کمتر از اختلاف منظر قمر و عطارد و زهره که اقرب به زمین هستند می باشد زیرا بعد از زمین موجب شود که زمین را قدر محسوسی نباشد گویی دو خط مزبور مختلف نیستند و گویا یک خطند به حسب حس به حسب حقیقت و این دو راه که برای ترتیب افلاک مذکور شد در همه موجود است الا در عطارد و زهره نسبت به شمس زیرا قمر کاسف شمس و خمسه ی متحیره است که سه علوی و دو سفلی باشند.

و چون این پنج کوکب را سرعت و بطوء و استقامت و اقامت و رجوع است که گویا در سیر خود متحیرند به متحیره نامیدند و نیز قمر کاسف بعض ثوابتی است که در ممر او واقع است پس قمر باید تحت همه کواکب باشد و زحل کاسف بعض ثوابت است پس تحت ثوابت خواهد بود و مشتری کاسف زحل است پس تحت زحل است و مریخ کاسف مشتری است پس تحت مشتری است پس افلاک این سه علوی به همین ترتیب تحت فلک ثوابتند و زهره کاسف مریخ است و عطارد کاسف زهره است پس تحت زهره خواهد بود و اما شمس پس چون اختلاف منظر فی الجمله دارد اگر چه قلیل است به خلاف ثوابت و علویه که اختلاف منظر ندارند پس شمس باید زیر سه کوکب علوی باشد تنها شک در کره این دو کوکب است باکره شمس آیا شمس زیر این دو است یا فوق این دو چه راهی به این

مطلب نیست نه از روی اختلاف منظر و نه از روی خسف اما پس برای آنست که این دو کوکب بوجه ظهور به نصف النهار نمی رسند و دائماً در حوالی شمسند.

پس آلتی که وضع شده برای تشخیص اختلاف منظر که عبارت از ذات الشعبتین است و در سطح دایره نصف النهار منسوب می شود در اینجا قابل استفاده نیست نفیاً و اثباتاً و زهره و عطارد در اینجا دیده نمی شوند چه شمس در این هنگام فوق افق است و زهره و عطارد بعد کثیری از شمس ندارد بلکه دائماً خود شمس دور زنند.

از جمله قوسهای اختلاف منظر است و آن قوسی از دایره ارتفاع که محصور است بین دو موقع از دو خط مرور نمایند به مرکز کوکب و منتهی شوند نور البروج بلکه به سطح اعلائی فلک اعظم و یکی از دو خط خارج شود از مرکز عالم و دیگری از سطح ارض که منظر ابصار است و این اختلاف منظر در ما تحت فلک شمس یافت شود در فلک شمس قلیل است و در ماورای فلک شمس یافت نمی شود زیرا زمین را نسبت به ماورای فلک شمس قدر محسوسی نیست بلکه قدر محسوسی نسبت به افلاک که تحت فلک شمس است دارد چه نصف قطر زمین نسبت به افلاک تحتانی را برای مقدار محسوسی است به خلاف نسبتش به فلک شمس زیرا اگر شمس در بعد اقرب است مقدار مطلوب زیاده از سه دقیقه نشود و در بعد ابعد قریب یک دقیقه است و اما اختلاف منظر نسبت به ماورای فلک شمس پس حساً یافت نشود و خط مرکز مهر و خط موضع ابصار در حس یکی می شود چنان که اشاره شد مؤلف).

و اما دوم پس برای آن است که محترق می گردند هنگام قرآن لذا عدول باستحسان در تعیین جایگاه فلک شمس نمودند چه کواکبی که یک رباط با شمس دارد در یک جانب شمس است که فوق باشد و کواکبی که رباطات مختلفه دارد چون سفلین و قمر در جانب دیگر است که تحت باشد و این نزد ایشان تأیید یافته به آن که بعد شمس را از زمین مناسب با این وضع یافتند.

ابطه ی دین و فلسفه

«پرفسور فلاطوری»



سوال: اگر تفکری این قدر دارای انسجام نباشد اصلاً به آن توجه نمی کنیم. ما که احوال پریشان و تناقض آلوده را فلسفه نمی دانیم. اما در نقد هر دستگاه فلسفی حداقل از دو جهت بدان می نگریم: یکی انسجام و سازگاری درونی اجزای آن دستگاه و دیگر این که آن دستگاه بر چه مبانی و اصولی مبتنی است.

آیا آن اصول و مبانی قابل اثباتند یا نه؟ آیا آن مبانی به مرگ خود فتوا نمی دهند؟ با بدیهیات عقلی در تعارض نیستند؟

جواب: نه، این مبانی قابل اثبات نیست. من افلاطون را به همین دلیل مثال زدم. کیست که امروز بیاید مبانی فلسفه افلاطون را اثبات کند؟ ما اصلاً دنبال این کار نمی رویم. همین مطلب است که من می خواهم آن را از شما بگیرم. شما هرگز در پی این نباشید که مبانی، حقیقت باشد. فلسفه افلاطون این معنا را خوب روشن می کند. افلاطون توانست با اختراع آن ایده ها، جهان آن روز را تبیین کند با این که اصلاً چنین ایده هایی وجود ندارد.

سوال: همین که می گوئید آن ایده ها وجود ندارد یک پایه اش را خراب کرده ایم.

جواب: بله، اگر بخواهیم بگوییم که حقیقت این است، پایه اش را خراب کرده ایم.

سوال: پس این فلسفه از بیرون قابل نقد است.

جواب: اصلاً شما به دنبال چه می گردید؟ اگر می خواهید بگوئید که فلسفه ی او بیان حقیقت است، مسأله حقیقت نباید مطرح باشد.

سوال: همه حرف همین است که پیروان فلسفه صدرایی می گویند: فلسفه ی صدرایی عین حقیقت و واقع را بازگو می کند.

جواب: خوب، بگذارید آنها بگویند.

سوال: بحث سر همین است که اگر کسی بگوید که عناصر تشکیل دهنده و حتی پایه های این فلسفه از قبیل نظریه ماده و صورت و قول به هیولای اولی و عقول عشره و قاعده ی الواحد و منفعل بودن ذهن به هنگام شناخت و حضور عین ماهیت شیء خارجی در ذهن به هنگام ادراک شیء و نظریه جوهر و عرض با توجه به تعیین مصداق آن از سوی خود حکیمان و...

امروز غیر قابل اثبات و بعضاً ابطال شده است، خوب در آن صورت تمام آن بحث هایی که مبتنی بر اینهاست فرو می ریزد و دیگر جایی برای قول به واقع نمایی این دستگاه فلسفی نمی ماند.

جواب: توجه کنید! من می خواهم همین را بگویم که شما و دیگران اصلاً این تصور را از ذهن خود بیرون کنید که ما در فلسفه به دنبال واقعیت و حقیقت گویی هستیم.

اگر این تصور از بین برود، آن گاه می توان گفت که هر یک از فلسفه ها نوعی تبیین از آن جهانی است که آن فیلسوف جهان را بدان گونه می دیده است و اگر بیان آن فیلسوف در این تبیین منسجم بوده، سیستم او موفق است و اگر منسجم نبوده موفق نیست.

حال اگر شما از اول بخواهید مسأله ای را در فلسفه وارد کنید که اصولاً خارج از آن است، در این صورت اشکال از شماست و آن هم این است که شما از اول وظیفه فلسفه را بیان واقعیت نفس الامری بدانید، یعنی آن واقعیتی که حضرت باری تعالی آن را آفریده است. اگر این را بگویید، این چیزی است که شما داخل فلسفه کرده اید اما با از بین رفتن این، پایه ی فلسفه از بین نمی رود.

سوال: اگر این را بپذیریم که فلسفه مبین واقعیت نیست، در آن صورت سیستمی می سازیم که جهان را تبیین کند. این سیستم همین قدر که بی تعارض و منسجم باشد برای ما کافی است؟.....

جواب: برای ما یعنی برای نتایجی که می گیریم. فلسفه که برای شعر خوانی نیست. آن که می نشیند و فکر می کند می خواهد نتیجه عملی بگیرد. اگر فلسفه عملی نداشته باشد، خوب، شعر است.

سوال: نتیجه عملی اش چیست؟ اگر ما گفتیم که فلسفه مبین واقعیت نیست....

جواب: من که هیأت بطلموس و کپرنیک را برایتان مثال زدم. آنها فایده شان این بود که توانستند بسیاری از پدیده های طبیعت را بیان کنند، منتها هیأت بطلموسی نتوانست بسیاری از مسائل را بیان کند و تا وقتی که هیأت کپرنیکی مشخص نبود همه معتقد بودند که واقعیت همان است که بطلموس گفته است؛ زیرا نتایجی که از آن می گرفتند درست بود.

ما باید بیشتر به نتایج اندیشه ها توجه کنیم. اگر اندیشه ای نتواند چیزی را بیان کند برای خود صاحب اندیشه خوب است، همان طور که اگر شعری انسجام شعرین نداشته باشد، دیگر نه شعر، بلکه، معر است.

سوال: آیا شما علم و فلسفه را از این جهت متمایز نمی دانید که در علم، ما بیشتر به دنبال فایده عملی هستیم، همان طور که در مورد هیأت بطلیموسی فرمودید؛ ولی فلسفه که فایده عملی ندارد.

جواب: چرا فلسفه فایده عملی ندارد؟ فلسفه ای که فایده عملی نداشته باشد اصلاً فلسفه نیست.

سوال: پس فایده عملی فلسفه صدرایی چیست؟

جواب: این را باید از علمای فلسفه صدرایی پرسید.

سوال: آنها می گویند فلسفه صدرایی مبین واقعیات نفس الامری است و رابطه خدا و خلق را آن چنان که هست بیان می کند و....

جواب: خوب، خدا این عزیزان را حفظ کند.

سوال: برای خروج از وضعیت فعلی، آموزش فلسفه در ایران چه راه حلی به نظر شما می رسد؟

جواب: به نظر من قبل از هر چیز، توجه به یک نکته ضروری است و آن نکته این است که اصلاً امروز، دیروز و فردا را کنار بگذاریم. همین طور این را هم کنار بگذاریم که یک حقیقت نفس الامری وجود دارد و وظیفه ی فلسفه این است که آن را بشناسد.

ما باید به این نکته توجه کنیم که در مقابل سلسله ای از مسائل دنیای امروز قرار گرفته ایم و باید برای آن ها راه حلی پیدا کنیم. برای حل این مسائل نوعی مبانی فکری انتخاب می کنیم و بر اساس آنها پاره ای از راه حلها را به بحث می گذاریم.

اگر آن راه حل ها با آن مبانی متلائم و هماهنگ بود، آن تبیین قابل تحسین است. بنابراین، ما در فلسفه به دنبال حقیقت نفس الامری نیستیم.

سؤال از حقیقت نفس الامری مربوط به حوزه ی دین است نه فلسفه. و این سؤالات دینی از اول هم در فلسفه مطرح نبوده است و بزرگانی چون افلاطون و ارسطو نیز هرگز چنین داعیه ای نداشته اند. بنابراین، امروز هم فلسفه افلاطون و ارسطو قابل بحث است و اصلاً مسأله قدیم و جدید و برتر و بهتر مطرح نیست.

این که گفتید چه کار بکنیم. یکی از کارهای لازم این است که ببینیم فیلسوفان بزرگ از قبیل افلاطون و ارسطو خودشان مدعی چه چیزی هستند و خواسته اند چه چیزی را بشناسند و چه مقدار به آن خواسته خود نزدیک شده اند. و به عبارت جامع تر باید در اینجا ابتدا چرایی فلسفه و یا فلسفه ی فلسفه را بیاموزیم. این بهترین راهی است که باید برویم. البته همه اینها نوآوری های ارزشمندی داشته اند و جای آنها محفوظ است.

ملاصدرا و ابن سینا جایشان محفوظ است و ما گاهی در فلسفه ی آن ها به نکاتی برمی خوریم که هنوز زنده است. ما در آلمان بر روی ترجمه لاتینی «شفا»ی بوعلی کار می کنیم و آن را با اندیشه های امروز تطبیق می دهیم و می بینیم که در بسیاری از موارد تحلیل های فکری ابن سینا، منطبق با فرمول های منطق ریاضی است. پس توجه داشته باشیم که اصلاً مسأله این نیست که چیزی کهنه شده و باید آن را دور انداخت. نه خیر، همه این ها، همیشه در حد ذات خودشان تازه اند.

اگر شما بتوانید این را بفهمانید، این فتح بابی در جهان فلسفه و اندیشه ما خواهد شد. ما الآن نمی توانیم کار دیگری بکنیم. اگر ما امروز این کار را کردیم، یعنی دانش فلسفه را با توجه به سیر تاریخی آن مورد نقد و بررسی قرار دادیم، آنگاه نسل های آینده می توانند بر اساس اندیشه های ما چیزی بسازند. والا تا زمانی که به درستی حدود و ثغور این فلسفه را مشخص نکنیم، کاری از پیش نمی بریم. فلسفه صدرایی هم که یکی از آن فلسفه هاست، البته هنر عظیمی است.

صدرالمتألهین واقعاً خیال می کرد که فلسفه بیان حقیقت نفس الامری مخلوق الهی است و بر اساس این اعتقاد فکر کرد و سیستمی از اندیشه پدید آورد.

فکر او قابل تحسین است؛ اما آن نیست که آدم بنشینند و برای آن سینه بزند و بگوید تمام حقیقت در این خلاصه شده است.

حال اگر کسی هم بیاید و این ها را ترجمه کند اشکالی ندارد، اما حالا خیال نکنند که اگر این کتاب ها ترجمه شود و به مغرب زمین برود و آن ها این کتاب ها را بخوانند تکانی میخورند و خیال میکنند که این کتاب ها از آسمان افتاده است.

این تخیلاتی است که برخی از فرنگی ها در ذهن این علمای ما به وجود آورده اند و این ها هم وجود و اهمیت خودشان را فراموش کرده اند. آیا اصلاً مایه خجالت نیست که ما بیاییم استحکام آیات قرآن را با استناد به اقوال فیلسوفان تأکید کنیم؟

سؤال: به نظر می‌رسد که عدم آشنایی با سیر تفکر فلسفی غرب منشأ چنین توهمی شده است و حال آن که بسیاری از مطالبی که حکیمان ما مطرح کرده‌اند در فلسفه‌ی توماس اکوئینی و خصوصاً در فلسفه تومایی جدید کم و بیش مطرح شده است. فی‌المثل، این‌ها خیال می‌کنند که در غرب «علیت» را فقط به همان معنای «علیت اعدادی» می‌شناسند و اگر ما «علیت ایجاد» را برای آنها توضیح دهیم، آن‌ها مشکلاتشان حل خواهد شد. در حالی که این مباحث همه از سوی حکیمان متأله آن‌جا مطرح شده است. این‌ها از غرب بیش از همه راسل و امثال او را می‌شناسند و گمان می‌کنند که حرفه‌ای ما برای آن‌ها کاملاً جدید است و اگر آن‌ها از مطالب ما آگاه شوند به راه می‌آیند و حقانیت آن‌ها را تصدیق می‌کنند.

جواب: انشاءالله که ترجمه کنند و موفق شوند. ما که مناع‌الخیر نیستیم. خوب بگذارید در همین جا بحث را خاتمه دهیم.

از لطف شما بسیار سپاسگزاریم.



اثبات توحید و بطلان وحدت وجود

«استاد محقق حاج شیخ حسن میلانی»

آیا عالم آفریده خداوند است؟ یا این که خود خداوند به صورت زمین و آسمان و انسان و جن و فرشته و سنگ و چوب و... پیوسته در رقص و نمود و تجلی و ظهور است؟

در این باره دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد:

دیدگاه دهریان: وجود، حقیقتی ازلی و ابدی است که پیوسته به صورت‌های مختلف در می‌آید و آفریننده‌ای در کار نیست.

دیدگاه فیلسوفان: عالم، صادر (پدید آمده) از ذات خداوند است.

دیدگاه اهل عرفان (وحدت وجودیان): جهان هستی، همان حقیقت وجود خداوند است که هر لحظه به صورتی درمی‌آید و در حقیقت، خالق و مخلوقی در کار نیست.

عقیده اهل برهان و ادیان: جهان هستی، مخلوق و آفریده خداوند متعال است و اشیاء نه صادر و پدید آمده از ذات خداوندند، و نه مرتبه یا جلوه یا اجزای وجود او.

نمونه‌هایی از سخنان اهل فلسفه و عرفان:

در کتاب «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» آمده است:

تعیّن بر دو وجه متصور است یا بر سبیل تقابل، و یا بر سبیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می‌کنند، و امر امتیاز از این دو وجه بدر نیست... حال گوییم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است زیرا که در مقابل او چیزی نیست و او در مقابل چیزی نیست تا تمیّز تقابلی داشته باشد... تعین و تمیّز متمیّز محیط و شامل به مادونش، چون تمیّز کلّ از آن حیث است که کل است به صفتی که برای کلّ است و از اُسماء متأثره اوست و خارج و زائد از او نیست، بلکه به وجود او متحقّق و به عدم او منتفی است. و چون هیچ جزء مفروض کلّ بدان حیث که کلّ است منحاز از کلّ نیست زیرا که کلّ نسبت به مادونش اُحدیّت جمع دارد، لاجرم تمایز بین دو شیء نیست بلکه یک حقیقت متعین به تعین شمولی است و نسبت حقیقة الحقایق با ماسوای مفروض چنین است. (۱)

و در رساله «إنه الحق» آمده است:

تمثیلی که به عنوان تقریب در تشکیک اهل تحقیق می‌توان گفت آب دریا و شکن‌های اوست که شکن‌ها مظاهر آبند و جز آب نیستند، و تفاوت در عظم و صغر امواج است نه در اصل ماء. (۲)

بلکه رساله «نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور» بر اساس عقیده وحدت وجود شیطان را به شکر رازقش اندر سجود!! و همه حسن، و همه عشق، و همه شور، و همه وجد، و همه مجد، و همه نور، و همه علم، و همه شوق، و همه نطق، و همه ذکر، و همه ذوق دانسته، می نویسد:

بقای موجودات به هویت الهیه است که در همه ساری است ... لذا هر جا که این هویت است، عین حیات و علم و شعور و دیگر اسماء جمالی و جلالی است ... پس این هویت ساریه که به نام وجود مساوق حق است، عین ذکر است و خود ذاکر و مذکور است....

چو یک نور است در عالی و دانی	غذای جمـــــله را این نور دانی
در این خوان کرم از دشمن و دوست	همه مرزوق رزق رحـــــمت اوست
زین سفره چه شیـــــطان و چه آدم	به اذن حق غـــــذا گیرند با هم
چو رزق هر یکـــــی نور وجود است	به شـــــکر رازقش اندر سجود است
همه حـــــسن و همه عشق و همه شور	همه وجد و همه مجـــــد و همه نور
همه حـــــی و همه علم و همه شوق	همـــــه نطق و همـــــه ذکر و همه ذوق

و چون به سرایت ذکر در جمیع عبد آگاهی یافتی بر آن باش که یکپارچه ذکر باشی و به ذکرت ذاکر که خودت ذکر و ذاکر و مذکور خودی ... و به تعبیر دیگر وحدت شخصیه حقه حقیقه این وجود است، و به عبارت دیگر بسیط الحقیقه کل الأشياء ...

کدام ذره‌ای را با او بینونت شیء یعنی بینونت عزلی است.(۳)

رساله «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» از ابن عربی نقل می‌کند:

إن الحق المنزه ، هو الخلق المشبه.(۴)

همانا خداوند منزّه، همان خلق تشبیه شده و دارای همانند است.

نیز وحدت وجودیان می‌گویند:

صمد تویی که جز تو پری نیست، و تو همه‌ای که صمدی! (۵)

واجب الوجود کل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء. (۶)

واجب الوجود همه چیزهاست، هیچ چیز از او بیرون نیست .

هو وجود الأشياء كلها. (۷)

خداوند، وجود و هستی همه چیزها می‌باشد .

سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها. (۸)

منزه آن که اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آن‌ها است .

... من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فأنه على صورة خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته. (۹)

... هر کس خود را این گونه بشناسد پروردگار خود را شناخته است، زیرا او به صورت خلق خود می‌باشد، بلکه عین هویت و حقیقت خلق خود است .

إنها [الذات الإلهية] هي الظاهرة بصورة الحمار و الحيوان. (۱۰)

تحقیقاً آن [ذات الهی] به صورت خر و حیوان ظاهر است.

آنان که طلب کار خداید خداید بیرون ز شما نیست شماiid شماiid

اسمید حروفید و کلامید و کتابید جبریل امینید و رسولان شماiid

در خانه نشینید مگردید به هر سوی زیرا که شما خانه و هم خانه خداiid

ذاتید و صفاتید و گهی عرش و گهی فرش درعین بقایید و منزه ز فناiid (۱۱)

غير متناهی که صمد حق است ... لا یخلوا منه شیء و لا یشدّ منه مثقال عشر عشر أعمار ذره (۱۲)

الوجود و الموجود منحصرة فی حقيقة واحدة شخصية، لا شریک له فی الموجودية الحقيقية و لا ثانی له فی العین، و لیس فی دار الوجود غیره دیار... فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی؟ (۱۳)

وجود و موجود، منحصر به حقیقت شخصی واحدی است که در موجودیت حقیقی اصلاً شریکی ندارد. و در خارج، فرد دومی برای آن در کار نیست، و در صفحه وجود غیر از او احدی وجود ندارد...

[بنابراین «عالم»، خیال است و وجود واقعی ندارد].

رجعت العلیة و الإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره. (۱۴)

معنای «علت بودن» و افاضه خداوند به این باز می‌گردد که خود او به صورت‌های مختلف و گوناگون در می‌آید. وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلاً داشته باشند...

بدین ترتیب سراسر هستی را سلسله‌ای از وجودهای عینی تشکیل می‌دهد که قوام هر حلقه‌ای به حلقه بالاتر ... تا برسد به مبدأ هستی. (۱۵)

إنّ الظاهر فی جمیع المظاهر و الماهیات و المشهود فی کلّ الشؤن و التعینات لیس إلا ... الوجود الحقّ... بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهیات أزلاً و أبداً و الموجود هو ذات الحقّ دائماً و سرمداً... فإذن لا موجود إلا الله... و كتب العرفاء كالشيخین العربی و تلمیذه، صدرالدین القنوی مشحونة بتحقیق عدمية الممكنات و بناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهدة و العیان. (۱۶)

آن چیزی که در همه مظاهر و ماهیات ظاهر، و در همه شؤن و تعینات مشهود و آشکار است چیزی جز ... وجود حق نمی‌باشد ... بلکه ازلاً و ابداً ممکنات ذاتشان باطل و ماهیتشان هالک است، و آنچه پیوسته و دائماً موجود است همان ذات حق است...

بنابراین هیچ موجودی جز خدا در کار نیست ... و کتب عرفا مانند شیخ عربی و شاگردش صدرالدین قونوی پر از تحقیق درباره عدمی بودن ممکنات است، و بنای اعتقادات و مذاهب ایشان بر مشاهده و عیان است. شک نیست که هیئت مجموعه و صور احاطیه‌ای که اشیا راست برای آن‌ها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آن‌ها نیست. (۱۷)

إن الاطلاق الذاتی لا یشذ عن شیء و لا یشذ عنه شیء. (۱۸)

همانا اطلاق ذاتی چنان است که هیچ چیزی از آن بیرون نبوده، و آن نیز از هیچ چیزی خارج و جدا نیست.

إن الله سبحانه موجود مطلق لا یعزب عن شیء و لا یعزب عنه شیء. (۱۹)

همانا خداوند سبحانه موجود بدون حدّ و مرز و مطلق است که از هیچ چیز جدا نبوده، و هیچ چیزی از ذات او خارج نیست.

لیس الموجود الازلی إلا واحداً مطلقاً غیر محدود، فلا غیر هناك حتی تباین معه، إذا لا مجال للغير فی تجاه الموجود الغير المتناهی. (۲۰)

موجود ازلی جز واحد بدون قید نامتناهی نیست، پس غیر از او چیزی وجود ندارد که با آن مبائن باشد، زیرا در مقابل موجود بی‌انتهای، مجالی برای وجود غیر آن باقی نمی‌ماند.

المعلول قائم بعلته المفیضة لوجوده و ما هذا شأنه لایكون خارجاً عن وجود علته ... فلازم الوقوع فی حیطة و عدم الخروج عنها کون الاشياء کلها حاضرة لدى ذاته. (۲۱)

وجود معلول به وجود علت آفریننده خود قیام دارد، و هر چیزی که این گونه باشد از وجود علت خود خارج نیست، ... پس لازمه واقع شدن در دایره وجودی آن و خارج نبودن از آن، این است که همه اشیا در ذات او حضور داشته باشند.

چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است. (۲۲)

إن وحدة الوجود إن لم یکن صحیحة فیلزم أن یكون الحق تعالی محدوداً. (۲۳)

إن أمتن البراهين على توحيد الله سبحانه، هو أنه موجود مطلق غير مقيد بشيء و لا نهاية لوجوده، فحينئذ لا مجال لفرض إله آخر ... حيث إن غير المتناهي قد ملا الوجود كله ... فأين المجال لفرض غيره. (۲۴)

محکم ترین برهان بر توحید خداوند سبحان این است که او موجودی مطلق و رها از هر قید و بند است، و وجود او را هیچ نهایی نباشد، لذا جایی برای فرض معبودی دیگر باقی نمی ماند ... چه این که «غیر متناهی» تمامی وجود را پر کرده است ... پس مجال فرض وجود غیر آن کجاست؟

العلة هي تمام المعلول. (۲۵)

«علت»، تمام و کمال معلول است .

و تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه. (۲۶)

و «تمام بودن»، به معنای نفس همان شیء و زائد بر آن بودن است .

إن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء. (۲۷)

عارف کسی است که حق را در همه چیز ببیند؛ بلکه عارف او را عین هر چیز می بیند .

(فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا) لأن ذواتنا عين ذاته، لا مغايرة بينهما إلا بالتعین و الإطلاق ... و (إذا شهدنا) أى الحق (شهد نفسه) أى ذاته التى تعينت و ظهرت فى صورتنا. (۲۸)

هنگامی که ما خداوند را شهود می کنیم خودمان را شهود کرده ایم، زیرا ذات ما عین ذات اوست، هیچ مغایرتی بین آن دو وجود ندارد جز این که ما متعینیم و او مطلق ... و هنگامی که او ما را شهود می کند، ذات خودش را - که تعین یافته و به صورت ما در آمده و ظهور کرده است - مشاهده می کند.

و العارف المکمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه، و لذلك سمّوه کلهم إلهها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو انسان أو کوکب ملک. (۲۹)

عارف کامل آن است که هر معبودی را نموداری بداند که حق در آن پرستیده می شود، و به همین جهت است که همه ایشان آن را «اله» نامیده اند، گرچه نام آن یا سنگ است و یا درخت، و یا حیوان است و یا انسان، و یا ستاره است و یا فرشته.

اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کسی است بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است. بت را هم حق کرده و آفریده است، و هم حق گفته که بت پرست باشند ... و هم حق است که به صورت بت ظاهر شده است ... و چون او به صورت بت متجلی و ظاهر گشته است، خوب و نکو بوده است ... چون فی الحقیقه غیر حق موجود نیست، و هر چه هست حق است. (۳۰)

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است (۳۱)

أَنْ الْمَعْبُود هُوَ الْحَقُّ فِي أَى صُورَةٍ كَانَتْ، سَوَاءَ كَانَتْ حَسِيَّةً كَالْأَصْنَامِ، أَوْ خَيَالِيَّةً كَالْجِنِّ، أَوْ عَقْلِيَّةً كَالْمَلَائِكَةِ (۳۲)
معبود در هر صورتی که باشد - چه حسی مانند بت‌ها، و چه خیالی مانند جن، و چه عقلی مانند ملائکه - همان حق است.

كيف لا يكون الله سبحانه كل الأشياء، و هو صرف الوجود الغير المتناهي شدة و غنى و تماماً؟ فلو خرج عنه وجود، لم يكن محيطاً به لتناهي وجوده دون ذلك الوجود! تعالى عن ذلك. بل إنكم لو دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله. (۳۳)

چگونه خداوند سبحان تمامی اشیا نباشد در حالی که وجود او هیچ حدی نداشته، و از جهت شدت و غنا و تمامیت، نامتناهی است؟! اگر وجودی از ذات او خارج باشد، او به آن محیط نبوده، وجودش محدود به نبودن آن چیز می‌شد! و خداوند برتر از آن است بلکه اگر شما ریسمانی را به زمین هفتم فرو فرستید باز هم بر خدا فرو خواهد افتاد. «وحدت وجود مطلبی است عالی و راقی، کسی قدرت ادراک آن را ندارد ... من نگفتم؛ «این سگ خداست.» من گفتم: «غیر از خدا چیزی نیست» [کاملاً دقت شود...!]

وجود بالإصالة و حقيقة الوجود در جميع عوالم ...

اوست تبارک و تعالی، و بقیه موجودات هستی ندارند و هست نما هستند. (۳۴)

معیت حق سبحانه با بنده نه چون معیت جسم است با جسم، بلکه چون معیت آب است با یخ، و خشت با خاک، چون تحقیق وجود یخ و خشت کنی غیر از آب و خاک هیچ نخواهی یافت، و خواهی دانست که آنچه تو او را یخ و خشت می خوانی توهمی و اعتباری بیش نیست، توهم و اعتبار، عدم محض. اینجا بشناس که حقیقت تو چیست. (۳۵) سالک ... توجه به نفس خود بنماید تا کم کم تقویت شده به وطن مقصود برسد که حتی در حین تلاوت قرآن بر او منکشف شود که قاری قرآن خداست جل جلاله ... تمام افعال، در جهان خارج استناد به ذات مقدس او دارد، و می فهمد که فعل از او سر نمی زند بلکه از خداست ... در این مرحله سالک جز خدا را نخواهد شناخت، بلکه خدا خود را می شناسد و بس [کاملاً دقت شود!] ذات، ذات مقدس حضرت خداوند است. (۳۶)

معنای وحدت وجود به کلی معنای تعدد و تغایر را نفی می کند و در برابر وجود مقدس حضرت احدیت تمام موجودات متصوره را جزء موهومات می شمارد و لیس فی الدار غیره دیار. (۳۷)

سالک از هر چه در قید تعین آید اعراض نماید و نفی همه کند، و علی الدوام متوجه ذات حق باشد تا ... ببیند که همه عالم خود اوست و همه با وی قائمند، و جسمانیات و روحانیات بالکل مظاهر اویند و او را در هر جا به نوعی تجلی و ظهور است. (۳۸)

ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق، هستی ما (۳۹)

بلکه در نهایت همانند سوفسطائیان می‌گویند:

العالم متوهم ما له وجود حقیقی. (۴۰)

«عالم»، توهم است و وجود واقعی ندارد.

الحق هو المشهود، و الخلق موهوم. (۴۱)

آن چه دیده می‌شود همان حق است؛ و خلق، و هم و خیال می‌باشد.

جملة المحسوسات عدم و هباء. (۴۲)

تمامی محسوسات، هیچ و پوچ‌اند!

اسفار می نویسد:

کل ما فی الـکون و هم أو خیال أو عکوس فی المرایا أو ظلال

هر چه در صفحه وجود است یا وهم و خیال است و یا عکس‌های آینه‌ای و یا سایه‌ها می‌باشد.

خلاصه مدعای وحدت وجودیان این است که:

تفاوت وجود آفریدگار و معبود عالمان با مخلوقات و آفریده‌های او مانند تفاوت «اجزای یک شیء با کل» آن، و مانند نسبت بین کل دریا با تک تک امواج آن است. بنابراین حقیقت وجود خالق - تبارک و تعالی - چیزی جز وجود مجموع اشیا و خصوصیات آن‌ها نیست.

نقد و اشکال

اشکال اول: ذات خداوند متعال اصلاً دارای اجزا نبوده، و فراتر از آن است که به ویژگی‌ها و صفات و خصوصیات مخلوقات خود - که دارای اجزاء و قابل زیاده و نقصان می‌باشند - وصف گردد.

تقسیم صحیح این است که گفته شود:

موجود، بر دو قسم است:

۱- موجود مخلوق و حادث، که دارای اجزای مختلف می‌باشد.

۲- موجود فراتر از داشتن جزء و کل و مقدار و عدد.

در مورد قسم دوم - که همان ذات اقدس خداوند است - تصور جزء و کل کاملاً نادرست است، زیرا او - جل و اعلا - موجودی است فراتر از داشتن زمان و مکان و شکل و صورت و مقدار و اجرا. وجود او با وجود سایر اشیا که مخلوقات اویند تباین ذاتی داشته، و تصور معنای جزء و کل و احاطه وجودی و داخل یا خارج بودن اشیا از ذات او از اساس نادرست است.

درون بودن یا بیرون بودن از ویژگی‌های (ملکه و عدم) موجودی است که مخلوق و عددی و دارای اجزا و شکل و صورت باشد و توصیف ذات خداوند متعال به احاطه وجودی و جزء و کل و درون و بیرون داشتن صحیح نیست.

اهل فلسفه و عرفان بر این پندارند که هر چیزی به تنهایی محدود به حدی است، و مجموعه اشیا به طور نامحدود و نامتناهی وجود خداوند را تشکیل می‌دهند.

پاسخ این اندیشه نادرست این است که وصف «تناهی و عدم تناهی»، مانند «ملکه و عدم» خاصیت شیء دارای جزء و کل و مقدار، و ویژگی موجود دارای قابلیت زیاده و نقصان است، و خداوند متعال مباین با چنین موجودی بوده، ذاتاً قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی نمی‌باشد. تناهی و عدم تناهی هیچ معنایی غیر از کوچکی و بزرگی و کمتری و بیشتری ندارد. - گذشته از این که حقیقتی که ذاتاً مقداری و قابل زیاده و نقصان است، در هر حدی که موجود شود باز هم محدود خواهد بود، و هرگز نامتناهی نمی‌شود. (البته اعتقاد به موجود نامتناهی‌ای که هم «جزء و کل» نداشته، ذاتاً قابل زیاده و نقصان نباشد، و هم همه چیزها - کل الأشياء - باشد به خودی خود متناقض است).

اهل فلسفه و عرفان چنین می‌اندیشند که اشیا یا باید از ذات خدا منفصل و جدا شده باشند و یا این که تطور و ظهور و تجلی و صورت دگرگون شده ذات او باشند ایشان خیال می‌کنند به دلیل این که منفصل شدن اشیا از ذات خدا باطل است پس حتماً باید اشیا صورت‌های خود ذات خداوند باشند. در حالی که یک شخص الهی که بر اساس برهان و تعالیم مکتب وحی می‌اندیشد، اساس تفکرش با نحوه تفکر فیلسوفان متفاوت است.

یک شخص الهی، همان طور که جدا شدن اشیا از ذات خداوند را باطل می‌داند، تغیر و تطور و صورت پذیری ذات خداوند به صور اشیا را نیز باطل و محال می‌داند، یک شخص موحد حقیقی و پای‌بند حکم عقل و برهان، اشیا را مخلوق خداوند یکتا می‌داند و می‌گوید اشیا نه جدا شده از ذات خداوندند، و نه تطورات و صورت‌های ذات او، بلکه همه چیز مخلوق خداوند جلّ و اعلا است که آن‌ها را بدون سابقه و مایه وجودی آن‌ها ایجاد فرموده و از نیستی به هستی آورده است. مضافاً بر این که اهل فلسفه که وجود را دارای مراتبی می‌دانند که صرفاً اعتباری است و به گونه‌ای می‌باشد که اصلاً موجب تعدد حقیقی نمی‌گردد، هرگز عقیده‌ای غیر از آنچه اهل عرفان می‌گویند ابراز نداشته‌اند، چنان که رساله «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» اعتراف می‌کند که:

... و این [اعتقاد به شدت و ضعف وجود] بعینه کلام اهل الله یعنی عارفان بالله است چه این که آنان بر این مبنا اند که وجود به اعتبار تنزّلش در مراتب اکوان، و ظهورش در حظائر امکان، و به اعتبار کثرت وسائط، خفای آن اشتداد

می‌یابد، لذا ظهور کمالاتش ضعیف می‌شود و به اعتبار قلّت وسائط خفای آن اشتداد می‌یابد و ظهورش قوی می‌گردد ... لذا اطلاق وجود بر قوی اولی از اطلاقش بر ضعیف است. (۴۳)

دیگری نیز معترف است که:

نه آن که وحدت شخصی ابن عربی وحدت خام باشد و با تعقل و فلسفی ناسازگار، بلکه عقل ناب بعد از عبور از سر پل تشکیک و ارجاع آن به مظاهر و تنزیه حقیقت هستی از هر گونه تعدد، ولو تعدد مراتب، به آن نایل می‌گردد. (۴۴)

بر آستان وحی

در این جا به نصوصی چند از علوم آسمان اشاره می‌کنیم، تا با تأمل در آن‌ها کاملاً معلوم شود که وحدت خداوند متعال «وحدت حقیقی» می‌باشد نه «وحدت اعتباری و مجموعی»، و وجود او دارای اجزا و زمان و مکان و اوصاف مخلوقات او نیست؛ و در نتیجه کاملاً آشکار آید که «برهان و وحی» در بیان «تباین وجود خالق و خلق» و نفی وحدت وجود هم صدا بوده، و اشیا را آفریده‌های حقیقی خداوند متعال معرفی می‌نمایند، نه اجزای تشکیل دهنده و وجود او؛ و خداوند متعال را آفریننده همه چیز می‌دانند نه مجموعه همه چیزها!!

در تعلیمات مکتب وحی و عصمت الهی می‌خوانیم:

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِي، وَاللَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ لَا مُتَجَزِي وَ لَا مُتَوَهَّم بِالْقَلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ وَ كُلِّ مُتَجَزِي أَوْ مُتَوَهَّم بِالْقَلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ. (امیرالمؤمنین علیه السلام) ((۴۵))
همانا جز خداوند یگانه همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزا و نه قابل فرض پذیرش کمی و زیادی می‌باشد. هر چیزی که دارای اجزا بوده، یا قابل تصور به پذیرش کمی و زیادی باشد مخلوق است و دلالت بر این می‌کند که او را خالق می‌باشد.

لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبرته تجسیما، و لا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا، بل کبر شأنًا و عظم سلطانا. (امیرالمؤمنین علیه السلام) ((۴۶))

بزرگی او این گونه نیست که جوانب مختلف، وجود او را به اطراف کشانده باشند و گرنه تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته‌ای؛ و عظمت او چنان نیست که همه اطراف به او پایان یافته باشند و گرنه در این صورت تو او را تنها جسدی بزرگ پنداشته‌ای؛ بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است.

... همان خداوندی که هنگامی که ستمگران او را به خلقی که دارای اجزا و صفات محدود، و دارای مکان و مراتب مختلف می‌باشد تشبیه کردند، - در حالی که او عز و جل موجود به نفس خویش است نه به ادات و اجزای وجودی - معلوم شد او را آن چنان که باید شناخته‌اند. (۴۷)

هو الذی لم یتفاوت فی ذاته، و لم یتبعض بتجزئة العدد فی کماله. (امیرالمؤمنین علیه السلام)) (۴۸)
او آن است که در ذاتش اجزای گوناگون وجود ندارد، و کمالش تجزیه عددی و شمارشی نمی‌پذیرد.

و من جزأه فقد جهله. (امیرالمؤمنین علیه السلام)) (۴۹)
و هر کس دارای اجزایش بداند او را شناخته است.

و من جزأه فقد و صفه، و من وصفه فقد ألحد فیه. (امیرالمؤمنین علیه السلام)) (۵۰)
و هر کس او را دارای اجزا بداند موصوفش دانسته، و هر کس او را وصف کند نسبت به او الحاد ورزیده است.

ما تصوّر فهو بخلافه. (امیرالمؤمنین علیه السلام)) (۵۱)
هر چه در تصور آید، خداوند بر خلاف آن است.

و لا تناله التجزئة و التبعض. (امیرالمؤمنین علیه السلام)) (۵۲)
جزء داشتن و قسمت پذیرفتن را به ذات او راه نیست.

کیف یجری علیه ما هو أجراه، أو یعود فیه ما هو أبداه؟! (امام رضا علیه السلام)) (۵۳)
چگونه بر او جریان یابد آنچه خودش آن را جاری نموده، یا به او باز گردد آنچه که او آن را آفریده است؟!

کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، و کل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه ... إذا لتفاوتت ذاته و لتجزأ کنهه. (امام رضا) علیه السلام)) (۵۴)

هر چه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی‌شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده اش ممتنع است ...، وگرنه وجود او دارای اجزای متفاوت می‌شد.

إن الله تبارک و تعالی خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه، و کل ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله عز و جل فهو مخلوق، و الله خالق کل شیء، تبارک الذی لیس کمثله شیء (امام صادق) علیه السلام)) (۵۵)
همانا خداوند - تبارک و تعالی - جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آن که هیچ چیز مانند او نیست.

هو القدیم و ما سواه محدث، تعالی عن صفات المخلوقین علوا کبیرا. (امام کاظم) علیه السلام)) (۵۶)
تنها او ازلی است و جز او همه اشیا حادث و مخلوقند، فراتر است از داشتن صفات مخلوقات و همانندی با آن‌ها فراتری بزرگی.

هو اللطیف الخبیر السميع البصیر الواحد الأحد الصمد الذی لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا أحد، منشی الأشياء، و مجسم الأجسام، و مصور الصور، لو کان کما یقولون لم یعرف الخالق من المخلوق، و لا المنشی من المنشأ، لکنه المنشی فرق بین من جسمه و صورّه و أنشأه إذ کان لا یشبهه شیء، و لا یشبه هو شیئا. (امام رضا) علیه السلام)) (۵۷)

اوست خداوند غیر قابل شناخت آگاه شنوای بینای یکتای یگانه بی‌مانندی که هیچ چیز از او صادر نشده، و او خود نیز از چیزی پدید نیامده، و هیچ مانند او نیست. آفریننده اشیا و خالق اجسام، و پدید آورنده صور است. اگر چنان بود که ایشان می‌پندارند خالق و مخلوق و آفریننده و آفریده شده تفاوتی نداشتند، در حالی که او آفریننده و خالق است. فرق است بین او و اجسام و صوری که او آن‌ها را آفریده است، زیرا هیچ چیزی مانند او نیست، و او نیز مانند هیچ چیزی نمی‌باشد.

ما سوى الله فعل الله... و هي كلها محدثة مربوبة، أحدثها من ليس كمثله شيء هدى لقوم يعقلون، فمن زعم أنهم لم يزلن معه فقد أظهر أن الله ليس بأول قديم و لا واحد... قالت النصارى فى المسيح: إن روحه جزء منه و يرجع فيه، و كذلك قالت المجوس فى النار و الشمس: إنهما جزء منه و ترجع فيه. تعالى ربنا أن يكون متجزيا أو مختلفا، و أنما يختلف و يأتلف المتجزى، لأن كل متجزى متوهم، والقلة و الكثرة مخلوقة دال على خالق خلقها... قد كان و لخلق و هو كما كان إذ لخلق. لم ينتقل مع المنتقلين... إن الأشياء كلها باب واحد هي فعله... و يحك، كيف تجترى أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال و إنه يجرى عليه ما يجرى على المخلوقين؟! سبحانه، لم يزل مع الزائلين، ولم يتغير مع المتغيرين. (امام رضا) عليه السلام)) (۵۸)

جز خداوند متعال، همه اشیا فعل و خلق و آفریده او هستند... و همه آنها حادث و تحت تدبیر می باشند، آنها را آن کسی که هیچ همانندی ندارد ایجاد فرموده است تا راهنما و هدایتی باشد برای کسانی که تعقل و اندیشه می کنند.

پس هر کس گمان کند که اشیا ازلی اند خداوند را قدیم یکتا ندانسته است...

مسیحیان درباره عیسی می گویند که روح او جزء خداست و به وجود او باز می گردد.

مجوسیان نیز بر آنند که آتش و خورشید جزء خداوندند و به او باز می گردند.

والا تر است پروردگار ما از این که متجزی یا دگرگون باشد. همانا تنها چیزی دارای ذات ناهمگون یا همگون است که دارای جزء باشد، زیرا هر موجود دارای جزئی، قابل تصور و توهم است. کمی و زیادی، مخلوق بوده و دلالت می کند بر این که خالق آن را پدید آورده است...

خداوند وجود داشت و هیچ خلقی نبود. هم اکنون نیز او همان گونه است که هیچ خلقی وجود نداشت (۵۹) و با خلق دارای انتقال و دگرگونی خود، متغیر و دگرگون نشده است... همه اشیا از یک بابند و آن این است که همه فعل پروردگارند... وای بر تو، آیا چگونه جسارت می ورزی که پروردگار خود را موصوف به تغیر از حالی به حال دیگر بدانی، و آنچه را که بر مخلوقات بار می شود بر او بار کنی؟! منزّه است او، نه با موجودات قابل زوال دگرگونی می پذیرد، و نه با مخلوقات متغیر، تغیر پذیر است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن‌زاده، حسن، صص ۶۴-۶۶، ۱۳۷۹.
- ۲- یازده رساله فارسی، حسن‌زاده، حسن، رساله «إنه الحق»، ۲۷۷.
- ۳- نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور، حسن‌زاده، حسن، ۴۸.
- ۴- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن‌زاده، حسن، ۷۶.
- ۵- الهی‌نامه، حسن‌زاده، حسن.
- ۶- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن‌زاده، حسن، ۳۶۸/۲.
- ۷- شرح اصول کافی، ملاصدرا، شرح حدیث اول از باب اول.
- ۸- فتوحات، ابن‌عربی، ۴۵۹/۲.
- ۹- فصوص الحکم، ابن‌عربی، فص شعیبی: ۲۸۶.
- ۱۰- شرح قیصری بر فصوص الحکم، ۲۵۲.
- ۱۱- دیوان شمس، غزلیات، ۲۶۹، ۱۳۷۷، انتشارات صفی علی‌شاه.
- ۱۲- انه الحق، حسن‌زاده، حسن، ۴۶.
- ۱۳- اسفار، ملاصدرا، ۲۹۲/۲ (۱۴) مشاعر، ملاصدرا، ۸۳.
- ۱۴- مصباح یزدی، محمدتقی:
- ۱۵- آموزش فلسفه، ۳۹۰-۳۹۱/۱.
- ۱۶- ملاصدرای شیرازی: اسفار، ۳۳۹-۳۴۲/۲.
- ۱۷- حسن‌زاده آملی، حسن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۴-۶۶.
- ۱۸- جوادی آملی، عبدالله: علی بن موسی الرضا ۷ و الفلسفة الالهية، ۲۶.
- ۱۹- همان، ۳۳.
- ۲۰- همان، ۴۶.
- ۲۱- سبحانی، جعفر: تلخیص الالهیات (تلخیص علی ربانی گلیایگانی)، ۱۲۸-۱۲۹.
- ۲۲- حسن‌زاده آملی، حسن: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۰۷.
- ۲۳- حسن‌زاده آملی، حسن: انه الحق، ۶۶-۶۷.
- ۲۴- جوادی آملی، عبدالله: علی بن موسی الرضا ۷ و الفلسفة الالهية، ۳۶.
- ۲۵- طباطبایی، محمد حسین: نهاية الحکمة، ۱۶۹.
- ۲۶- طباطبایی، محمد حسین: نهاية الحکمة، ۱۷۷.
- ۲۷- فصوص الحکم، ابن‌عربی، انتشارات الزهراء، چاپ اول، سال ۱۳۶۶، ۱۹۲.
- ۲۸- شرح فصوص الحکم، ۳۸۹.
- ۲۹- فصوص الحکم، ابن‌عربی، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶، ۱۹۵.

- ۳۰- شرح گلشن راز لاهیجی، محمد، ۶۳۹-۶۴۷.
- ۳۱- شرح گلشن راز لاهیجی، محمد، ۶۴۱.
- ۳۲- شرح فصوص الحکم قیصری، ۵۲۴.
- ۳۳- عین الیقین، فیض کاشانی، محسن، ۳۰۵.
- ۳۴- روح مجرد، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۵۱۵ و.
- ۳۵- روجی، شمس الدین محمد: مجله معارف، ش ۴۴.
- ۳۶- رساله لب اللباب، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۱۵۴-۱۵۸.
- ۳۷- رساله لب اللباب، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۱۴۷.
- ۳۸- شرح گلشن راز لاهیجی، محمد، ۱۵۸.
- ۳۹- مولوی.
- ۴۰- اسفار، ملاصدرا، ۲/۲۹۲.
- ۴۱- شرح فصوص الحکم، ۲۴۴.
- ۴۲- روح مجرد، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۴۴۸.
- ۴۳- حسن زاده آملی، حسن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۰.
- ۴۴- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، جلد ششم، ۲۰۱.
- ۴۵- التوحید، ۱۹۳؛ کافی، ۱/۱۱۶؛ بحارالانوار، ۴/۱۵۳.
- ۴۶- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ بحارالانوار، ۴/۲۶۱.
- ۴۷- بحارالانوار، ۴/۲۷۷؛ التوحید، ۵۵.
- ۴۸- کافی، ۸/۱۸؛ التوحید، ۷۳؛ بحارالانوار، ۴/۲۲۱.
- ۴۹- نهج البلاغه، خطبه اول.
- ۵۰- التوحید، ۳۴؛ عیون الاخبار، ۱/۱۴۹؛ تحف العقول، ۱۶۱؛ بحارالانوار، ۴/۲۲۹.
- ۵۱- بحارالانوار، ۴/۲۵۳؛ احتجاج، ۱/۱۹۸.
- ۵۲- بحارالانوار، ۴/۳۱۹؛ نهج البلاغه، خطبه ۸۵.
- ۵۳- التوحید، ۳۸، باب التوحید و نفی التشبیه.
- ۵۴- بحارالانوار، ۴/۲۳۰؛ التوحید، ۴۰.
- ۵۵- بحارالانوار، ۴/۱۴۹؛ التوحید، ۱۰۵؛ کافی، ۱/۸۳.
- ۵۶- التوحید، ۷۶؛ بحارالانوار، ۴/۲۹۶.
- ۵۷- التوحید، ۱۸۵؛ عیون اخبار الرضا، ۷/۱۲۷؛ بحارالانوار، ۴/۱۷۳.
- ۵۸- الاحتجاج، ۴۰۵-۴۰۸؛ بحارالانوار، ۱۰/۳۴۴.
- ۵۹- اشاره به این که هم اکنون نیز که خداوند اشیا را آفریده است، ذات او نسبت به مخلوقاتش متصف به اقتران، معیت، دخول، خروج، قرب، بعد و... نشده است، و هیچ گونه ربط و پیوند ذاتی بین او و مخلوقاتش وجود نداشته، فرض هر گونه تغیر و تحول در ذات او محال می باشد.



فتوحات هلنیکي – میراث اسکندرانی

«یاسر فلاحي»

نقدی بر «فص حکمه عصمتیه فی کلمه فاطمیه» از کتاب ممدالهم

دین شریف اسلام و مذهب تشیع در اصول و فروع خود قائم به ذات و خود بنیاد است و برای اثبات مبادی و تبیین مبانی خود مبتنی بر عقل و وحی و معصوم است و لذا نیازی به هیچ یک از بافته‌های بشری و محصولات تفکر بشری

خصوصاً اصطلاحات فلسفی و عرفانی نداشته و ندارد. بدیهی است چون هر مکتبی قائم بر شخصیت‌های طراز اول آن مکتب می‌باشد، مکتب تشیع نیز قائم بر دو معجزه‌ی بزرگ دین اسلام و دو انسان مافوق به نام‌های فاطمه و علی (علیه السلام) است و بهترین معرفی که بتوان آن را معرفی جامع از شخصیت این دو سراج منیر دانست معرفی قرآن و معرفی پیامبر (صلی الله علیه و آله) از شخصیت علی و فاطمه است.

پس همان گونه که در تبیین اصول و عقاید و فروع این دین آسمانی از فلسفه و عرفان بی‌نیازیم برای معرفی چهره‌های بی‌نظیر این مکتب نیز کوچک‌ترین نیازی به استمداد از اصطلاحات کهنه و مهجور فلسفه و عرفان و نیز نبش قبر فلاسفه سلف نداریم.

آنچه که انگیزه‌ی نوشتن این مقال شد، نقد گفتار «استاد حسن‌زاده آملی» است در شرحی که ایشان بر «فصوص الحکم» شیخ محی‌الدین عربی نگاشته‌اند، در پایان کتاب ایشان که عنوان «ممد الهمم» را دارد به ابتکار خود فصی موضوعه به فصوص اضافه کرده‌اند تحت عنوان «فَصُّ حُکْمَةِ عَصْمَتِهِ فِي كَلِمَةِ فَاطِمَةَ» و در آنجا حضرت علی و فاطمه (علیهما السلام) را با دو وصف «عقل کلی» و «نفس کلی» ستوده‌اند، حال آنچه ما در این گفتار درصدد طرح آن هستیم بررسی اعتبار این دو وصف «عقل کلی و نفس کلی» از نظر اصطلاحی، فرهنگی و تاریخی و نیز بررسی محذورات عقلی قول به اثبات این دو واژه است و سپس بررسی این موضوع که اعتقاد به چنین باوری حتی اگر بر سبیل مجاز باشد چه عوارض و توالی را در بر دارد.

مدعای اصلی ما در این گفتار دلالت به این مطلب است که اصولاً جهان‌بینی تشیع با جهان‌بینی فلسفی مابینت کامل دارد و این مسئله در مبانی نظری تشیع یعنی قرآن و سنت و نیز سیره‌ی عملی امامان معصوم که حتی در مقام وضع اصطلاحات و تعریفات و بیان اصول موضوعه به عنوان معلمان جامعه‌ی بشری و امام‌دار فلسفه و اصطلاحات آن و دانش‌های بشری و خاکی نبودند و بلکه اعراض هم داشتند به خوبی مشهود و مبین است، زیرا مبداء علوم و معارف ائمه و حیانی است و غیربشری و از سنخ «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا» می‌باشد ولی منشأ دانش‌های فلاسفه غیرو حیانی و غیرالهی و تازه به قدر طاقت بشری است. حال که هدف از تدوین این گفتار مشخص شد به بررسی متن کتاب «ممد الهمم» می‌پردازیم:

در صفحه ۶۶۶ پاراگراف چهارم از کتاب «ممد الهمم» فصّ فاطمی آمده است: (انسان کامل اگر مرد باشد مظهر و صورت عقل کل است و اگر زن باشد مظهر و صورت نفس کل است بنابراین سید اوصیا و سرّ پیامبران و رسولان حضرت علیّ عالی اعلای صورت و مظهر عقل کلی به تمام‌ترین وجه ممکن است و حقیقت اُمّ الکتاب، سیده‌ی نساء عالمین فاطمه زهرا ی بتول صورت و مظهر نفس کلی بر وجه اتمّ است»

کلید واژه ها:

۱- عقل کلی

۲- نفس کلی

تعریف نفس کلی و عقل کلی در فرهنگ اصطلاحات عرفان:

(الف) نسبت عقل اول به عالم کبیر عیناً نسبت روح انسانی است به بدن و قوای او نفس کلیّه قلب عالم کبیر است. (۱)
(ب) نفس کلی، عبارت است از نفس فلکی و نفس جهان هستی. اهل ذوق گویند این عالم از محیط فلک اعلای تا به مرکز تحت الثری یک شخص است که او را عالم کبیر خوانند و نفس کلی او را روانی است که در جسم او یک فعل می‌کند. بعضی گویند نفس کلی حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) است و او را عقل کل می‌نامند. (۲)
در تعریف نفس کلی و عقل کلی که خود عرفا به دست داده‌اند به خوبی مشاهده می‌کنیم که دو تعریف در یکدیگر ممزوج و مخلوط است و از هیچ‌کدام تعریف دقیقی ارائه نشده، نه از عقل کلی تعریف قابل قبولی ارائه شده، نه از نفس کلی و تازه نویسنده‌ی فرهنگ اصطلاحات عرفانی در تعیین مصداق عقل کلی و نفس کلی نیز با جناب استاد حسن‌زاده اتفاق ندارند یکی حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) را مصداق دانسته آن هم، هم مصداق عقل کلی و هم مصداق نفس کلی و دیگری حضرت علی (علیه السلام) را مصداق عقل کلی و حضرت فاطمه (سلام الله علیه) را مصداق نفس کلی دانسته است.

این که عقل کلی و نفس کلی اصلاً واقعیت دارند و نفس الامر هستند یا نه و این که آیا عقل کلی و نفس کلی در ترمینولوژی فلسفه امروز، محلی از اعتنا دارند یا نه؟ مسأله‌ای است جداگانه که بررسی جامع آن مجال وسیع‌تری می‌طلبد ولی اجمالاً باید دو نکته را به جناب استاد یادآوری نمود و آن این که:

اولاً: بنابر نظر متفکران بزرگی نظیر ابن خلدون چون ذاتیات عقول عشره شناخته نیست راهی برای اقامه‌ی برهان در این جا نیست یعنی راهی برای رسیدن به جنس و فصل حقیقی این عقول که از آن دو حد تام تشکیل می‌شود وجود ندارد و عقول قابل تعریف به حد نیستند و در واقع دو مفهوم پا در هوا و غیر قابل تعریف هستند پس چگونه حضرت استاد این چنین عقولی را بر وجود معصوم منطبق می‌دانند؟

و ثانیاً: آیا جناب استاد علم به رضایت معصوم (علیهما السلام) از این نوع معرفی و توصیف و این نوع ارائه (با اصطلاحات عقل کلی و نفس کلی) دارند؟

آیا حضرت علی و فاطمه (علیهما السلام) راضی به چنین اوصافی و معرفی شدن با چنین اوصافی هستند؟

حال اگر بخواهیم به بررسی پیشینه تاریخی و فرهنگی این اصطلاحات پردازیم لازم است یک بار دیگر ادوار تاریخی اندیشه فلسفی را مرور نمائیم و بعد ببینیم وضع این دو اصطلاح و اعتقاد به آن دو از کدام دوره آغاز و تا چه دوره‌هایی در تاریخ اندیشه فلسفی ادامه داشته است.

ادوار تاریخ اندیشه فلسفی به طور کلی به سه دوره تقسیم می‌شود:

۱- عصر اصالت کیهان‌شناسی (cos mologisme) که فلسفه افلاطونی، ارسطویی حوزه‌های مگارا، کلیان و رواقیان و نیز نوافلاطونیان را در بر می‌گیرد.

۲- عصر الهیات مبتنی بر نظریه عقل تکوینی (theologic cores pondance) که فلسفه‌های تومیستی در غرب و نیز مَشاء، کلام، تصوف و اشراق در عالم اسلامی را در بر می‌گیرد.

۳- عصر اصالت انسان‌شناسی مبتنی بر خود بنیادی هستی بشری که خود بر سه دوره تقسیم می‌شود:

(الف) عقل گرایی (rationalisme) که از دکارت تا هگل را در بر می‌گیرد.

(ب) اصالت جامعه‌شناسی (sociologisme) که از آگوست کنت تا مارکس را در بر می‌گیرد.

(ج) تفکر پدیدار شناختی و اگزیستانسیالیستی که از نیچه تا فوکو را در بر می‌گیرد.

حال آنچه از بررسی تاریخی و فرهنگی این دو اصطلاح بر می آید ما را به این نتیجه رهنمون می سازد که اصطلاح عقل کلی از زمان ارسطو (عصر اصالت کیهان شناسی) دایر و رایج بوده و در دوره ی نوافلاطونی نُزج گرفته و اصطلاح نفس کلی نیز محصول تفکر نوافلاطونی است.

به هر حال می توان نتیجه گرفت:

دو اصطلاح عقل کلی و نفس کلی ساخته دوران افلاطون و ارسطو و پرداخته تفکر افلوپینی است. سنتی که در فلسفه افلوپین راه یافته بود سنتی بود که می توان آن را جاندار انگاری جهان نامید و نماینده ی آن بخصوص رواقیان بودند در این سنت نفس به مثابه نیروی سازمان دهنده ای شمرده می شود.

و اعتقاد به این که همه چیز زنده و صاحب نفس است همراه با این تصور که نفس واقعیتی فوق طبیعی است از همین جا سرچشمه می گیرد. برای روشن شدن این مطلب باید یادآور شویم که افلوپین به سه ذات یا اُقنوم مهم یعنی اَحد و عقل و نفس کلی قائل است و ارتباط این سه اُقنوم با یکدیگر در فلسفه افلوپین بدین صورت است که: اَحد مبدع عقل است، عقل نیز به نوبه خود نفس کلی را به وجود می آورد.

در نظام فلسفی افلوپین این نفس کلی اُقنوم سوم است و باز هم چنان که عقل پیکر اَحد است نفس هم با منشأ خود که عقل است همین نسبت را دارد یعنی نفس پیکر عقل یا صورت مرآتی اوست و چون پیکر یا صورت مرآتی هر چیز با عین آن چیز شباهت دارد نفس نیز با عقل شباهت دارد.

در مورد کیفیت پیدایش عقل از اَحد باید گفت که این اُقنوم بر اثر فیضان مبدأ صادر می شود و بلافاصله به مبدأ خود نظر می افکند چون عقل بدین منظر روی آورد یعنی به مبدأ خود متوجه شد همانند او می شود و از پرتو این همانندی فعل او را که همان فیضان و آفریدن است تکرار می کند و نفس را به وجود می آورد.

این خلاصه ای از دیدگاه افلوپین و باورمندان به عقل کلی و نفس کلی است.

در همان زمان یعنی معاصر افلوپین نظریه ای مشابه نیز با انسجامی کمتر رواج داشت. این نظر از هبوط نفوس از آسمان به زمین و این که این نفوس چگونه از جوّ ثوابت و حلقات سیارات عبور کرده اند و این سیارات چه تأثیری در آن ها داشته اند حکایت می کند و از طریق آن ها است که علم به احکام نجوم و کف شناسی نیز دست کم از لحاظ تأثیری که برای کواکب قائلند به ما رسیده است.

حال که نگاهی گذرا و کوتاه به اندیشه‌ی افلوپینی عقل کلی و نفس کلی که متعلق به دوره‌ی اول اندیشه‌ی فلسفی است داشتیم با طرح چند سؤال از جناب استاد حسن‌زاده چگونگی تطبیق اندیشه‌ی کیهان مدار و تثلیث باور نوافلاطونی را بر جهان‌نگری انبیائی و اوصیائی تشیع جویا می‌شویم.

آیا توصیف قرآن و پیامبر(صلی الله علیه وآله) از مقام عصمت و مقام ولایت اتم و اصف نبوده که حال باید از اصطلاحات فلسفی و عرفانی مدد بگیریم و تشیع را در برابر آکادمی افلاطون قربانی نماییم؟

برای یادآوری اهمیت گفتار قرآن و رسول(صلی الله علیه وآله) در معرفی و تبیین مقام علی(علیه السلام) کافست بدانیم که خطیب بغدادی (ابوبکر احمد بن علی) از اسماعیل بن جعفر راوی موثق از ابن عباس نقل کرده است که:

«در قرآن سیصد آیه درباره‌ی علی بن ابی‌طالب نازل شده» برخی از قدما مانند طبری و ابونعیم، رساله‌هایی به نام «ما نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي عَلِيٍّ (علیه السلام)» تألیف کرده‌اند، هم‌چنین ابن حجر و شبلنجی از ابن عساکر از ابن عباس موضوع سیصد آیه را درباره‌ی علی(علیه السلام) نقل کرده‌اند که آیه تطهیر و آیه ولایت و نیز آیه ی ۳۷ سوره ی بقره «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ...» از جمله این آیات است.

در حدیث نیز قاضی اسماعیل، نسایی و نیشابوری می‌گویند: «درباره‌ی هیچ‌یک از صحابه روایاتی با اسناد صحیح مانند علی وارد نشده است»

حال از این دریای بی‌کران به ذکر یک نمونه اکتفا می‌کنیم:

«پیامبر(صلی الله علیه وآله) می‌فرماید: هر کس بخواهد به آدم در علمش بنگرد و به نوح در تقوایش و به ابراهیم در بردباریش و به موسی در هیبتش و به عیسی در عبادتش، بنگرد به علی بن ابی‌طالب» حال با این توصیفات بی‌نظیر و فرمایشات بی‌بدیل قرآن و حضرت رسول(صلی الله علیه وآله) که ملائم با فطرت‌های خداجوی و خداشناس است دیگر عقل کلی و نفس کلی بودن برای کسانی که صاحب مقام لولاک هستند و خانه‌شان منزل‌گاه جبرائیل امین است چه شأنی و چه فضیلتی تواند بود؟ به راستی فلسفه و عرفان ما در معرفی الگوهای ناب و در عین حال ملموس و در دسترس برای تربیت انسان‌ها و پرورش انسانیت‌های والا ناتوان و عاجزند.

گذشته از مطالب مذکور باید توضیح بیشتر و موشکافانه‌تری از عقل کلی و کلیت عقل کلی و معنای کلیت داشتن عقل از منظرها و دیدگاه‌های مختلف ارائه نمود تا بهتر بتوانیم اولاً؛ امتناع عقلی عقل کلی را دریابیم، ثانیاً؛ محال بودن انطباق این معنا را با حقایق جاویدان و فرا زمان مکتب تشیع دریابیم به عبارتی به نقد عقلانی عقل کلی بپردازیم:

کلیت برای عقل می‌تواند واجد سه معنا باشد:

- ۱- معنای نخست برای کلیت عقل: جامعیت شناخت عقلی از رهگذر ساختارهای استدلالی و برهانی
 - ۲- معنای دوم برای کلیت عقل عبارتست از جامعیت عقل نسبت به معقول .
 - ۳- معنای سوم برای کلیت عقل عبارتست از جامعیت عقل نسبت به استقرائات جزئی
- در معنای اول کلیت عقل، با نظر به رشد و تکوین فلسفه‌ی تحلیل منطقی و وجود تعارض‌های بنیادین در نظام برهان ذهن که مشخصاً با نظریه پارادوکسیکال راسل در منطق ریاضی و اثبات شکاف در تکوین ایده‌های بنیادین منطق که امکان وصول به یک برهان جامع را محال می‌گرداند، توسط «گودل» مردود دانسته شد.
- در معنای دوم کلیت عقل با نظر به مقوله احاطه به معقولی که یا مجردترین امور است یا انضمامی‌ترین شکل نفس الامر، امری یاوه به نظر می‌رسد از آن رو که احاطه‌ی قوه‌ی عاقله به خالق فرض برپاور مؤلف به اثبات وجود باری تعالی امری است دچار محذور عقلی چرا که احاطه‌ی صفر به بی‌نهایت را لازم می‌آورد و این محال است.
- در معنای سوم کلیت عقل، تکوین عقل نسبت به استقرائات فی‌الجمله امریست قابل قبول تا بدان‌جا که حوزه‌ی تحلیل و ترکیب عقلانی را در ساحت پدیدارهای تجربی منکشف به ذهن ارزیابی کنیم که در این وجه تعمیم عقل در معنای سوم به ساحت وجود باری تعالی نظر به خالقیت او و با امعانِ نظر به این معنا که خالق از رهگذر تصدیق تجربی و مُحصل فراجنگ نمی‌آید امریست مردود.

حال اگر وحدت عقل و عاقل و معقول ملاصدرایی مطمئن نظر باشد مراد از کلیت عقل چیست؟

در معنای نخست عقل در هاوویه‌ی تعارض گرفتار خواهد شد - در معنای دوم مستلزم کفر است - و در معنای سوم عقل چنین صلاحیتی برای وحدت ندارد.

شاید هم استاد مفهوم عقل کلی فیضانی ابن عربی را مطمح نظر داشته باشند که در این صورت با این سه محذور مواجه خواهیم بود:

۱- یا عقل از رهگذر حیث التفاتی به معقول توجه می‌یابد که بنا بر سرشت این حیث شناخت جزئی از معقول حاصل می‌کند که به هیچ روی قابلیت انطباق با معقول را ندارد.

۲- اگر مراد مکاشفه‌ای باشد که با معنای تکوینی عقل در حکمت خالده یکسان گرفته شده که در این معنا ناگزیر ابن عربی یا هر صوفی دیگری نظیر او که ما به الاّ دعای چنین مکاشفه‌ای را داشته باشد صاحب همان علم قدسی خواهد بود که مقام نبوت از آن برخوردار است که این امر نیز با ختم نبوت توسط حضرت رسول در تعارض است.

۳- اگر مراد عقل تکوینی ولایی باشد که «ترمذی» در رساله ختم الولایه مدعی آن است، یا فقط ائمه اطهار در تشیع از چنین عقلی برخوردارند که در این صورت بهره گرفتن از مفهوم عقل کلی با توجه به احادیث و روایاتی که به طور دقیق معنای شناخت در چارچوب سنت دینی (تشیع) را امکان‌پذیر می‌سازد بی‌معناست. و یا اگر چنین عقل تکوینی جز ائمه در اختیار دیگران نیز هست که ناگزیر باید میان عقاید شیعی و جهان‌بینی شیخ سالارانه تصوّف به خصوص حکمت ابن عربی که مبتنی بر تکثر اولیا است یکی را برگزید.

مدعای پیروان غربی و بعضاً وطنی عرفان نظری ابن عربی اینست که تجربه امر قدسی امریست خود بنیاد و مستقل از سنت دینی که از رهگذر مکاشفه فردی به دست می‌آید که در آش در هم‌جوش تأویل از کتاب و سنت نیز جایی برای خود می‌یابد و این در حالیست که هرگونه تجربه دینی باید براساس نصوص صریح در سنت اسلامی و منوط بر تبعیت فرد از احکام معین شرعی باشد.

حال علم الاسماء ابن عربی که مبنای تقریرات حضرت استاد واقع شده است، خود بر هم نهاده‌ای از اندیشه‌های عرفانی ابن باجه، ابن طفیل که از هر حیث با جهان‌نگری شیعی بیگانه‌اند و معارف اسکندرانی یهودی که در عصر ابن عربی به واسطه‌ی «حارانبام» (۳) در شمال آفریقا و آندلس شیوع تام داشته است و دیگر تفکر «گنوستیک

الحادی» که قائل به قدم رئوس ثمانیه بر الوهیت است می‌باشد که از دل این چنین الهیاتی استخراج جهان‌بینی مفهومی و انتزاعی فاقد پیوند با سنت شیعی البته امکان‌پذیر است.

ولی اگر معنای علم به آن گونه‌ای که در این سنت خاص مورد تبیین است پذیرفته شود و از دیگر سو تکامل عقل نوعی بشر از سده‌ی سیزدهم میلادی به بعد را که یکسر مفاهیم مونیستی الهیات ابن‌عربی و نظایر آن را یاوه کرده است بپذیریم دیگر توجیه جهان‌بینی شیعی با صور منسوخ الهیات مبتنی بر مفهوم احدیت (به گونه‌ی مجرد آن) که به هیچ روی مثبت خالقیت نیست امری است که نه تنها محذور عقلی دارد بلکه گونه‌ای ناخودآگاهی دینی را نیز در بر دارد و نشان دهنده‌ی از خود بیگانگی متفکر در برابر مکاتب «گنوستیکی و هلنیکی» است که رهایش از آن‌ها برای اهل سنت به واسطه‌ی «غزالی» و «ابن تیمیه» به معنای سلفیت است و برای شیعه به مثابه بازگشت به مبانی امام معصوم است.

محذورات عقلی قول به اثبات عقل کلی

۱- محذور اول: از جمله نقادی‌های وارد به مفهوم عقل کلی عبارتست از این معنا که قائل شدن به یک نظریه کل‌گرایانه در باب مفهوم عقل ضرورت منطقی پذیرش «راسیونالیسم» (اصالت عقل) را فراهم می‌آورد که قاعدتاً با مبادی توحیدی جهان‌بینی شیعی در تعارض است. از دیگر سو پذیرش نظریه تام‌گرایانه از مفهوم عقل مستلزم پذیرش یکی از دو شقّ تجربه‌گرایی یا ماده‌گرایی می‌باشد که این امر نیز در تعارض آشکار با مبادی توحیدی دیانت اسلام است. به بیان ساده‌تر یا عقل را مبدأ می‌دانیم یا ابزار اگر مبدأ باشد قدیم است که در این صورت با توحید متعارض است و اگر عقل را ابزار ترکیب و تحلیل مفاهیم ناشی از تراکم انطباعات حسی بدانیم در این صورت عقل امریست حادث و ابزار گونه که صلاحیت ورود به چنین مباحثی در حوزه‌ی الهیات را نخواهد داشت به این دلیل که عقل تجربی به هنگام ورود به مباحث استعلایی دچار گزاره‌های جدلی الطرفین شده که امکان قضاوت نقاد در باب آن گزاره‌ها را ندارد به دیگر سخن آن گزاره‌ها نه قابل اثباتند نه قابل انکار.

یعنی در واقع ادعای جناب استاد در باب یگانگی وجود امام با عقل کلی مصداق بارز این گونه گزاره‌های جدلی الطرفین است بدین جهت که مفهوم عقل کلی یا راجع است به معنای عقول ما تقدم بر خود که در این صورت دور لازم خواهد آمد که عقلاً محال است و یا راجع است به شهود که در آن صورت سه سؤال مطرح می‌شود:

- اولاً چگونه معنایی معقول از بطن مکاشفه صادر می‌شود؟
- ثانیاً آیا می‌توان شهود این چنین معنایی را برای غیرمکاشف حجت دانست؟
- ثالثاً آیا این چنین شهودی آن چنان بی‌بنه‌ای در اختیار دارد که ادعای استاد را ثابت کند؟

۲- محذور دوم: اگر عقل کلی یک مقوله صاحب جامعیت و مانعیت است به این معنا که نظیر مونا (جوهر فرد) جزء لایتجزاً فرض شده است - فرض بر اثبات این معنا - در این صورت قول به اتمیسم (ذره‌گرایی) لازم می‌آید که یا به انتزاعیت صرف راجع خواهد شد یا به طبیعت‌گرایی صرف که در هر دو حال با جهان‌بینی اسلامی در تعارض است.

می‌دانیم متکلمان اشاعره به جزء لایتجزاً قائلند بدین معنی در تقریر توحید دچار تخاصم عقلی می‌شوند و اگر عقل کلی را مقوله‌ای از باب قوه‌ی تکوینی الهی بدانیم که انطباق میان خالق و مخلوق دارد در نهایت ره به اندیشه‌ی بنیادین معتزله می‌برد و عقل را به عنوان یک مرجع شناخت کامل و برهانی از نصوص دینی مستقل و قائم به ذات می‌نماید که این امر نیز با سنت شیعی سازگاری ندارد و در عین حال با توجه به انتقادهای مطرح در باب معانی سه‌گانه عقل دچار محذور نظری نیز هست حال جناب استاد تعیین بفرمایند مرادشان از عقل کلی با توجه به مطالب مذکور چیست؟

و در ثانی به نقادی‌های سه‌گانه در باب معنای عقل که بناست با وجود اظهر امام (علیه السلام) یکسان گرفته شود چگونه پاسخ می‌دهند؟

۳- محذور سوم: عقل کلی در مفهوم تکوین تاریخی آن معادل ایده یا «لوگوس» افلاطونی است که خود امریست مستقل و قائم به ذات و قدیم.

حال جناب استاد عقل کلی را متقدم بر وجود امام می‌گیرند یا بعکس؟ در اینجا مراد ما از عقل کلی در مفهوم لایشرط آن است نه در معنای بشرط لا یا بشرط شیء.

شناخت جناب استاد از انطباق عقل کلی با وجود امام (علیه السلام) از طریق چه بینه‌ای حاصل شده است؟ این بینه یا محصول استدلال برهانی ایشان است یا از رهگذر شهود شخصی حاصل آمده و یا ایشان تعبیری از کتاب و سنت دارند که در لفافه اصطلاحات نوافلاطونی ابن عربی تقریر شده است، بر ایشان واجب است که بینه خویش را بر اثبات انطباق تام عقل کلی با امام تشریح نمایند، که قاعدتاً پاسخ ایشان باید بر بنیان مرصوص قرآنی و بالمآل عقلانی قرار داشته باشد.

باید گفت یکی از گرفتاری‌ها و محذورات نظری جناب استاد عقل‌زدگی ایشان است عقل‌زدگی عبارت است از محبوس کردن واقعیت در یک سیستم منسجم و هر آن‌چه در واقعیت ناقص این سیستم منسجم باشد نادیده گرفته شده و به منزله توهم کنار گذاشته می‌شود در واقع عقلانیت و عقل‌زدگی سرچشمه مشترک دارند ولی در فرآیند توسعه خود به ضد یکدیگر تبدیل شده‌اند. در واقع عقل‌زدگی گونه‌ای هذیان ذهنی است که ناشی از خود بنیاد انگاری انسان است در برابر حقیقت مطلق که در واقع از رهگذر انسجام مطلق در ساختارهای ذهنی حاصل می‌آید بی آن که امکان نقد درونی عقل را از رهگذر توسل به تجربه بپذیرد.

حال پرسش بنیادین این است که آیا نطق محوری افلاطونی که در صور گوناگون در فلسفه دوران باستان و قرون وسطی باز تولید شده است و اصطلاحاتی نظیر عقل کلی و نفس کلی از مستظہرات این نطق محوری به شمار می‌آید آیا راهی به شناخت وجود معصوم از دید جهان‌بینی اسلامی می‌گشاید؟ یا در نهایت از گونه‌ای مراد سالاری و شیخ باوری سر بر می‌آورد که اوج انحراف آن را در چهار سو می‌توان مشاهده نمود:

نخست در تسلسل تاریخی تصوف و دیگر در مکتب شیخیه و دیگر در فرقه ضالّه بهائیت و در نهایت ظهور انواع محافل «نوماسونی» از حلقه «ارانوس» گرفته تا محفل «کریم آقا خان محلاتی» (مروج تشیع به روایت گراندلر اسکاتلند) که معنای ولایت را به چیرگی اقتصادی و استحاله در وضع موجود سرمایه‌داری مبدل کرده است.

جویندگان معارف امام معصوم که پیراسته از «لوگوس افلاطونی» اند چه نسبتی می‌توانند با وضع موجود و تحمیل هزار و یک فلاکت بر انسان از خود بیگانه‌ی معاصر داشته باشند؟ اگر حکمت را به علم به روابط ضروری میان اشیا و عمل به مقتضای آن علم تعریف کنیم مقتضای عملی حکمت جناب استاد در چیست؟ آیا باز تولید همان هفتواتی

است که از زبان نوماسون‌های به ظاهر مروج اسلام در غرب می‌شنویم؟ یا این که مقتضای حکمت استاد مقابله با چیرگی ستم عمومی بر نوع بشر است؟

ظاهراً آن کسی که جناب استاد مقوله‌ی عقل کلی را بر وجود ایشان منطبق می‌دانند در سوی دوم این معادله ایستاده است و به نظر می‌رسد که تعریف انسان به عنوان موجود مولد (۴) بدان گونه که اسیر مناسبات قاهر و ستمگرانه نباشد واجب‌تر از تأملات درون ذهنی است که مقوله‌ای انتزاعی و منسوخ در تاریخ فلسفه را که عقل کلی نام دارد با وجود تام و حقیقی امام معصوم یکسان می‌پندارد.

صانعیتی (۵) تابع خالقیت نه متقدم بر آن معنایی است که هر آینه از اندیشه متعارف فلسفه و عرفان نظری به دور بوده است، چنان که متأخرین فلسفه در غرب نطق محوری و ایده پردازی افلاطونی را چونان دروغی دو هزار و پانصد ساله انگاشتند. نه تنها عقل یونانی و وحی اسلامی وجه مشترکی نداشتند بلکه الله نیز هیچ وجه مشترکی با معتقدات یونانیان و یونانی مسلکان نداشت. دمیورژ یا خدای افلاطون صانع است نه خالق و به عبارت دیگر مهندس است. خدای ارسطو هم محرک نامتحرک است که البته در متافیزیک ارسطو و متعاقباً فلسفه مشاء نه یک محرک نامتحرک بلکه پنجاه و پنج محرک نامتحرک تعریف شده است، که این امر هیچ شباهت واقعی با خدای واحد اسلام ندارد.

حال آیا بر متفکر مسلمان نیست که این چنین دروغ دو هزار و پانصد ساله را بر وجودی تاریخ‌مند، حقیقی و تام به ظهور یکسان نگیرد؟؟؟

پی‌نوشت‌ها:

۱- فرهنگ اصطلاحات عرفانی دکتر سجادی، ص ۵۸۶

۲- فرهنگ اصطلاحات عرفانی دکتر سجادی، ص ۷۶۸

۳- حارانبام: متأله یهودی که کوشش در انطباق متافیزیک افلاطونی با متون قبّالایی داشته است که این آیین مهم‌ترین نحله ی تصوف در آیین یهود است که خود از فاصله گیری و تحریف تاویل گرایانه تورات و تلمود ناشی شده است و از دستاوردهای عصر تمدن اسکندرانی است، لازم به ذکر است که قبّالا از مبانی نظری ماسونیسیم نیز می‌باشد. برای مطالعه بیشتر در این باب بنگرید به مکاتب بزرگ عرفانی در آئین یهود گرشام شولم (ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۵)

۴- در نگاه ارسطو و مشائیان که بر جهان‌بینی فلسفی ایشان عملاً از فارابی تا ملاصدرا یک جهان‌بینی مونوفیزیستی شبه اسلامی غالب است تمایز میان انسان و سایر موجودات در قوه‌ی ناطقه درآگه است و این در حالیست که بر اساس انسان‌شناسی مدرن این تمایز در نحوه‌ی ساختار بندی و کارکرد صناعی و تولیدی انسان نهفته است، به دیگر سخن انسان از لحظه‌ی آغاز تولید ابزار و وسایل معاش خود از سایر جانداران متمایز می‌شود.

این معنا ما را به مفهومی ذیل عنوان موجود صانع و مؤلّد رهنمون می‌شود که آشکارا ماتقدم بر هرگونه نطق و ایده برداری متافیزیکی است، این معنا در امر تولید معاش منافاتی با فطرت الهی و رشد تألهی آدمی ندارد بلکه به معنای رد مفهوم نطق هلنیک است.

۵- جناب استاد که در اصطلاح پردازی خویش متمسک به مشرب نوافلاطونی در تمدن اسلامی هستند فراموش می‌کنند که مقوله‌ی عقل کلی یا نفس کلی بر ساخته متفکرانی است که هیچ گونه صفت مطلق برای خداوند قائل نمی‌باشند از جمله اساس خالقیت را منکرند و صرفاً خداوند را به عنوان صانع و مبداء نظام سلسله مراتبی کیهانی در نظر می‌گیرند که کارکرد نهایی آن حفظ اصالت عقل (بدین معنا که سلسله‌ی عقول به حد یقینی ختم شود) است نه اثبات مبدأیت و شارعیّت - (شارعیّت اولاً و بالذات که منظور، شارعیّت خداوند است).

منابع و مأخذ:

۱- اتولوجیا، افلوپین، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

۲- فلسفه‌ی افلوپین: دکتر نصرالله پور جوادی، ص ۳۸ و ۳۹

۳- تاریخ روان‌شناسی: ف. ل. مولر، ترجمه‌ی دکتر علیمحمد کاردان، ص ۱۰۴-۱۰۶.

۴- فرهنگ اصطلاحات عرفانی: دکتر سید جعفر سجادی، ص ۵۸۶ و ۷۶۸.

۵- فواعد، منوچهر صدوقی سها، نشر آفرینش، تهران ۱۳۸۳.

۶- پوزیتویسم منطقی، بهاء‌الدین خرمشاهی.

۷- کارناپ، آرن نائس، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، خوارزمی ۱۳۵۲.

۸- شرح تجرید، ملاعلی قوشچی، باب امامت، ص ۴۷۴.

- ۹- صواعق محرقه، ابن حجر عسقلانی، ص ۷۶.
- ۱۰- تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، چاپ بیروت، ج ۶، ص ۲۲۱.
- ۱۱- وحدت وجود از نگاه ابن عربی و اکهارت، قاسم کاکایی، هرمس.
- ۱۲- علی در کلام خالق و مخلوق، محمد تقی جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- ۱۳- ابن عربی تجدیده، تجده و تطوره، محمود الغراب، انتشارات مدبولی قاهره.
- ۱۴- ممدالهمم، شرح فصوص الحکم، حسن حسن‌زاده آملی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۵- فضائل الخمسة، فیروزآبادی، ج ۱، ص ۲۹۹ الی ۳۱۷. در توضیح آیه مبارکه‌ی (فتلقى آدم من ربه کلمات) اکثر مفسرین اهل سنت، کلمات را عبارت از محمد، علی، حسن و حسین (ع) و فاطمه می‌دانند.
- ۱۶- شرح مقدمه‌ی قیصری، سید جلال آشتیانی، چاپ دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۱۷- متافیزیک ارسطو، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، انتشارات حکمت.
- ۱۸- الهیات الهی، الهیات بشری (نظرها)، محمدرضا حکیمی.
- ۱۹- نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت، سید حسین نصر، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۵.
- ۲۰- رسائل اخوان الصفا، دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر.



نقد عرفان و فلسفه رایج (قسمت سوم)

«آیت الله سید جعفر موسوی اصفهانی»

جرأت فلاسفه در تکلم پیرامون ذات خدای تعالی

شاید بتوان گفت مهم ترین ایرادی که به فلاسفه وارد است این که: چگونه به خود اجازه و جرأت داده‌اند پیرامون ذات و کنه و حقیقت و کیفیت ذات و صفات الهی هم چون علم و قدرت و اراده و... با فکر ناقص بشری - که بارها اعتراف کرده‌اند - سخنانی موهوم و متضاد و مخالف با وحی و عقل بگویند؟ خصوصاً آن گروه از فلاسفه که خود را مسلمان و شیعه و پیرو مکتب اهل بیت (علیهم السلام) می‌دانند. با توجه به نهی صریح از تفکر و تکلم پیرامون ذات و صفات خدای تعالی در مدارک معتبر و مکرر دینی گذشته از منبع عقلی. به عنوان مثال ملاصدرا در جلد ۶ اسفار صفحه ۱۱۰ می‌گوید: واجب الوجود (خدای تعالی) همه‌ی اشیاء و همه‌ی موجودات است! ... فهو کل الوجود كما أنَّ كَله الوجود یعنی: پس خدای تعالی همه‌ی هستی است همان گونه که همه‌ی او (حقیقت او) هستی است!

علامه‌ی طباطبائی در نه‌ایة الحکمة بارها همین سخن ملاصدرا را تکرار و تأیید نموده از جمله در صفحه ۳۳۸ نه‌ایة الحکمة می‌گوید: در فصل‌های گذشته روشن شد حقیقت واجب (خدای تعالی) عین وجودی است که ماهیت و اجزاء عدمی ندارد پس واجب (خداوند) هستی محض است! این گفتار - که خدا عین وجود است - بارها در کلمات فلاسفه ذکر شده و نزد بسیاری از آن‌ها جزء مسلّمات است. حال باید دید دلیل این گفتار چیست؟ آیا عقل چنین می‌گوید یا شرع؟!

«تفکر و تکلم پیرامون ذات خداوند عقلاً و شرعاً ممنوع است»

ما قبل از بررسی سخن مذکور باید عرض کنیم اساساً اصل سخن گفتن پیرامون کنه و حقیقت ذات پروردگار متعال عقلاً و شرعاً ممنوع است مگر به آن مقدار که عقل سلیم و صریح درک کند یا خود حق متعال توسط انبیاء و اوصیائشان (علیهم السلام) - به نقل معتبر - بیان کرده باشد.

اما توضیح ممنوعیت عقلی: عقل سلیم می‌گوید من وسیله‌ی درک و شناخت هستم ولی اولاً خود مخلوقم - زیرا مسبوق به عدم هستم و خالق مرا آفریده است - پس معنی ندارد نسبت به خالقم احاطه‌ی علمی پیدا کنم. او محیط بر من است چون خالق من است و اگر من بر او احاطه پیدا کنم و او را درک کنم، محیط بر او می‌شوم و این تناقض و تضاد است و باطل علاوه بر این که بالوجدان می‌فهمم که او را درک نمی‌کنم.

ثانیاً من نسبت به بسیاری از مخلوقات مثل خودم درک و شناخت ندارم از جمله حقیقت خودم و روح و رؤیا و بسیاری از مخلوقات دیگر. آن وقت چگونه امکان دارد نسبت به خالق جهان هستی احاطه‌ی علمی داشته و او را درک نمایم؟!

جز این که می‌دانم او هست و حقیقت دارد و نباید دارای صفات مخلوق باشد.

توضیح مطلب:

درست است عده‌ای به نام فیلسوف و دانشمند پیرامون حقیقت عقل و روح و خدا و... سخنانی گفته‌اند ولی این دلیل نمی‌شود که آن‌ها حقیقت را درک کرده باشند به این جهت است که سخنان آن‌ها پیرامون این امور با یکدیگر اختلاف فاحش داشته در حالی که حقیقت هر چیز یک مطلب بیشتر نیست و دلیل قاطع و قانع کننده هم بر سخنان خویش اقامه نکرده‌اند چرا که اگر این دلیل بود اختلاف معنی نداشت.

جالب توجه این که: ملاصدرا که سر آمد فلاسفه متأخر است در جلد ۱۷ اسفار صفحه‌ی ۱۱۸ تصریح می‌کند: بزرگان بشر از درک حقایق آسمانی و زمینی (طبیعیات) ناتوانند!

اما خود او و غیر او از فلاسفه متأسفانه در اسفار و غیر آن در امور مختلف از موضوعات ماوراء طبیعت هم چون ذات و صفات باری تعالی و معاد و روح و عقل و... چنان فرورفته و قلم فرسایی می‌کنند که گویا خود خدا مستقیم با آن‌ها ارتباط برقرار نموده و آن‌ها را مطلع کرده است!

مثلاً درباره‌ی حقیقت علم الهی که از صفات ذات الهی است و سخن پیرامون آن یعنی تکلم در ذات الهی، ملاصدرا پس از نقل هفت نظر از فلاسفه راجع به حقیقت علم الهی می‌گوید: «من این اقوال و سخنان را بررسی کرده و ایرادات آن‌ها را بیان می‌کنم و حقی را که از سوی خدای عزیز وهّاب بر من وارد شده - پیرامون علم الهی - ذکر می‌کنم!!» (۱)

اهل فضل و انصاف دقت کنند و تناقض گویی ملاصدرا را در این سخن و امثال آن - که مکرر از او صادر شده - با سخنی که از خود او قبلاً نقل کردیم مبنی بر عجز بزرگان بشر از درک طبیعیات (۲) مشاهده کنند و عبرت بگیرند.

اگر شما از درک طبیعیات عاجزید هر چند از بزرگان علمی باشید چه طور جرأت می کنید به طور قاطع پیرامون امور متعدد ماوراء طبیعی سخن بگویید!!

آلبرت انشتین دانشمند مشهور آلمانی که نظریات او موجب تحولات عظیمی در علوم روز گشته، می گوید:

«مذهب من تکریم جوهر اعلای بی حد و انتهایی است که در هر جزیی ترین چیزی که ما با عقل ناچیز و ضعیف خود درک می کنیم تجلی می کند.»

آنچه که من از خدا تصور می کنم همین علم و یقین به وجود یک نیروی عاقله‌ای بالاتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است که در دنیای بیرون از فهم ما مشهود است!

چیزی وجود دارد که ممکن نیست ما به کنه آن پی ببریم! و به صورت بالاترین کمال‌ها و خیره کننده ترین جمال‌ها تجلی می‌کند و حال آن که استعدادهای ما جز به درک مقدماتی ترین و ساده ترین صور این جمال و کمال قادر نیستند.» (۳)

وان. یو. اولت - دکتر در فلسفه از دانشگاه کلمبیا نیویورک و عضو انجمن ژئوفیزیک و انجمن زمین شناسان آمریکا - می گوید:

«در عصر حاضر علم وسعت یافته و بسیاری از موضوعات با اصول علمی تحت مطالعه قرار دارد. ولی اعتقاد به وجود خدا را نمی‌توان مستقیماً با اصول علمی تحت مطالعه قرار داد؛ زیرا هم‌چنان که می دانیم، خدا نیروی مادی و محدود نیست و فکر تجربه‌ی محدود بشر نمی تواند آن را تعریف و تحدید کند ایمان و اعتقاد به هستی خدا، یک کار قلبی است.» (۴)

فلا ماریون - دانشمند فلکی - می گوید:

«ما فکر می کنیم اما همین فکر چیست؟ و راه می رویم اما این عمل عضلانی چیست؟ هیچکس آن را نمی داند ... من می توانم ده سال از مجهولات سؤال کنم و شما هیچ یک از آن ها را نتوانید جواب داد.»

ویلیام جمس از دانشمندان طبیعی می گوید:

«علم ما هم چون قطره است ولی جهل ما یک دریای عظیم!» (۵)

و...

این دانشمندان بزرگ با این صراحت و شجاعت از جهالت و نادانی خویش حتی پیرامون طبیعت محسوس و مادی سخن می گویند آن وقت چگونه ملاصدرا و سایر فلاسفه و عرفا به خود جرأت می دهند و درباره‌ی امور ماوراء طبیعت هم چون ذات و صفات باری تعالی به طور قاطع اما مهمل و متضاد به نام دلیل عقلی! سخن می گویند؟!

نتیجه‌ی سخن: عقل به طور قاطع و صریح از درک کنه و کیفیت و ذات و صفات باری تعالی اظهار عجز می کند.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- اسفار جلد ۶ صفحه ۱۸۰
- ۲- جلد ۷ اسفار صفحه ۱۱۸
- ۳- جهان و انشتین نوشته‌ی لینکن بارنت صفحه ۱۲۲
- ۴- اثبات وجود خدا صفحه ۲۳۰
- ۵- آفریدگار جهان صفحه ۲۸۹

پیشینه‌ی صوفی‌گری

«عباس جلالی»

در عصر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نه تنها نام و نشانی از صوفی و افکار و مرام و مسلک صوفی‌گری وجود نداشته بلکه آن حضرت با شعار «لا رهبانیه فی الاسلام» (۱) بر ریاضت کشی و انزواگری، خط بطلان کشیده و اسلام را دین جهاد و تلاش و مسؤولیت معرفی نموده است. پس از رحلت آن بزرگوار به دلیل محروم شدن مردم از نور ولایت و انحراف مسیر خلافت، رفته رفته افکار و اندیشه‌های نادرست و غیراسلامی میان مسلمانان راه یافت که این خود سبب پدید آمدن عده‌ای زاهدنما شد که در زهد و ترک دنیا و گریز از اجتماع به افراط و زیاده روی کشیده شدند و در اوائل قرن دوم هجری ابراز وجود نموده و به تدریج آداب و رسوم برای خود ایجاد و نام صوفی بر خویش نهادند و به عبارتی روشن تر، راه خود را به گونه‌ای از سایر مسلمانان جدا کردند.

زهد و بی‌رغبتی به دنیا که در آیات و روایات بر آن تأکید فراوان شده در اثر بی‌توجهی و عدم شناخت صحیح آن، می‌توانست به افراط و زیاده روی انجامیده و به صورت ریاضت‌های نامطلوبی جلوه گر شود چنان که نمونه‌ایی از آن را در زمان حیات نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امیرمؤمنان (علیه السلام) در سرگذشت معروف عثمان بن مظعون و عاصم بن زیاد سراغ داریم که افراد یاد شده به شدت مورد نکوهش و اعتراض این بزرگواران قرار گرفته و خرّقه‌ی ریاضت افکندند.

با نگاهی گذرا به حالات صوفیان اولیه نظیر: حسن بصری، فضیل بن عیاض، محمد بن واسع، مالک بن دینار، حتی سفیان ثوری که رسماً صوفی شناخته شده و صوفیان سند خرّقه به آنان می‌رسانند در کتبی چون «حلیة الاولیاء و طبقات شعرانی و ...» می‌بینیم صوفیان اولیه سخن از بهشت و جهنم بر زبان می‌رانند و از نظر فکرو اندیشه به صوفی‌هایی چون بایزید و حلاج و شبلی و مولوی و... شباهتی نداشته‌اند با این که بنا به روایت منقول از امام صادق (علیه السلام)، ابوهاشم کوفی نخستین کسی است که نام صوفی بر خود نهاد ولی صوفی‌گری به معنای رایج آن با طرح موضوعاتی چون «حلول و اتحاد و جذب و سقوط تکلیف و دم زدن از عشق ...» از دوران ذوالنون مصری و سپس بایزید بسطامی آغاز شد. رموز و اسرار طریقت تصوّف در کتب و نوشتارهای فراوانی تبیین شده که می‌توان از الهی نامه و دیگر سروده‌های عطار نیشابوری، آثار سنایی، نوشته‌های عین القضاة همدانی، احمد و محمد غزالی به ویژه

کتاب «احیاء العلوم» آثار نجم‌الدین کبری، کتب خواجه عبدالله انصاری، تألیفات سهروردی، روزبهان شیرازی، قشیری و ده‌ها مُرشد و پیر و صوفی دیگر، افزون بر نوشته‌های ابن عربی عربی که خود را خاتم الاولیاء دانسته، به عنوان فرهنگ مکتوب صوفیان نام برد.

حمایت سیاسی فرمانروایان و موقوفات و کمک‌های مالی صاحبان قدرت و ثروت، تصوّف را به صورت قطب‌های قدرت و ثروت درآورد تا آن‌جا که برخی از سران صوفی نظیر شیخ شهاب‌الدین سهروردی شیخ المشایخ صوفیه به عنوان واسطه و سفیر از سوی خلیفه‌ی وقت به دربار پادشاهان سلجوقی آمد و شد داشتند و پادشاهان به دلیل میدان دادن به صوفیان و جلب حمایت آنان، خود نیز خرّقه می پوشیدند و در این توفانِ صوفی گری تنها حوزه‌ی تشیع از رخنه‌ی تصوّف، درامان مانده بود.

علمای شیعه در جهت حراست و حفاظت از حوزه‌ی تشیع و مکتب اهل‌بیت در برابر تصوّف، تلاش‌های خستگی‌ناپذیری انجام داده‌اند و با وجود تبلیغات گسترده‌ی صوفیان، شیعیان تا قرن هفتم در این وادی پر ماجرا وارد نشده بودند و در جایی نیز چنین گرایش دیده نشده است. تا آن‌جا که علامه‌ی حلّی (ره) در کتاب «نهج الحق» موضوع حلول و اتحاد و جذبه‌ی صوفیه را از مذهب اهل‌سنت شمرده و سید حیدر آملی از عرفای قرن هشتم در آغاز کتاب «جامع الاسرار» تصوّف را تا قرن هفتم، نشانه‌ی تسنّن دانسته است.

این مسلک یکی از پدیده‌های فکری و اجتماعی بود که در جامعه‌ی اسلامی و دیگر جوامع رخ نمود و حوادث و جریان‌هایی به وجود آورد و تاریخ پر عبرتی را به خود اختصاص داد.

خرّقه پوشی که امروزه به شعار صوفیان تبدیل و میان آن‌ها رایج است در جمع هندوها، علامت فقرِ اختیاری و انزواگری و ریاضت‌کشی بوده که به ارث صوفیان رسیده و پشمینه پوشی را به عنوان شعارشان از رهبانیت گرفته‌اند و الفاظی چون قطب و پیر و مُرشد و امثال آن از اصطلاحات ساختگی صوفیه است. صوفیان در ستایش و بزرگ جلوه دادن سران خود بیش از حد زیاده‌روی می‌کنند و با گستاخی و جسارت خاصی اوصافی فراتر از تصور، برای آنان می‌تراشند. آن‌ها پیر و مُرشد و قطب خود را خدای مجسم می‌بینند و هرگاه جمله‌ی «ایاک نعبد و ایاک نستعین» را بر زبان می‌آورند، قطب و مُرشد خویش را در نظر می‌آورند و از او چنان به عظمت یاد می‌کنند که مرید

و سالک باید خود را نظیر مرده‌ای که تسلیم غسل می‌شود، تسلیم وی نماید و دستور مُرشد را هر چند گناه و معصیت باشد بی‌چون و چرا و با کمال رضا و رغبت انجام داده و حق هیچ‌گونه اعتراضی نداشته باشد. بنا به عقیده‌ی بسیاری از صوفیّه، سالک پس از گذراندن منازل و مقامات و از بین بردن تشخّص و تعین فردی، در نام‌ها و صفات الهی فانی و مستغرق می‌گردد تا آن‌جا که در حق، فانی می‌شود، سپس خدا در او تجلّی می‌کند به گونه‌ای که از خود فانی گشته و دیگر او، او نیست بلکه «نعود بالله» یکپارچه خداست.

در پاسخ به این یاوه‌گویی‌ها اندیشمندان بزرگ و برجسته‌ی جهان تشیع نظیر شیخ مفید، شیخ طوسی، علامه حلی، مقدّس اردبیلی، شیخ بهایی، محقق صاحب قوانین، مجلسی، محدث قمی و دیگر اوتاد و بزرگان «اعلی الله مقامهم» دست به تألیف کتب ارزنده‌ای زده‌اند. از جمله چهره‌های بارز و درخشانی که در این زمینه داد سخن داده علامه‌ی بزرگ محمد بن حسن حرّ عاملی (ره) از مفاخر تشیع و صاحب کتاب گران سنگ «وسائل الشیعه» است. وی در کتاب «رسالة الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه» بر آموزه‌های واهی این مرام و مسلک ساختگی خط بطلان کشیده و با براهین دندان شکن عقلی و نقلی آن را از پایه و اساس مردود دانسته است که شما خوانندگان گرامی را در این خصوص به داوری می‌طلبیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱- گوشه‌نشینی و انزوا در اسلام جایی ندارد.



عرفان دروغین

«رضا قربانیان»

بگذار بیفتد و ببیند سزای خویش

چندین چراغ دارد بی‌راه می‌رود

متأسفانه در مقابل قرآن و عترت و مکتب اهل‌البیت (علیهم‌السلام) و عرفان حقیقی، مکتب قلابی عرفان دروغین و تصوّف به وجود آمد که از بودایی‌های هند و مسیحیان یونان و زرتشتی‌های ایران سرچشمه می‌گیرد و معجون عجیبی است از مکتب‌های مختلف فلسفی که با تمام کتب آسمانی و ادیان الهی و آیین مقدس اسلام منافات دارد، یک مکتب استعماری و استحماري که به دست خلفای اموی و عباسی گسترش یافت و بدین وسیله «افرادی را به نام زهد و عبادت و غیب‌گویی تراشیدند تا بتوانند با ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) معارضه کنند و علم و زهد و کمالات اهل‌بیت را در نظر مردم کوچک کنند» (۱) لذا در طول تاریخ اسلام مرام صوفی‌گری و متصوّفه به خاطر دشمنی آنان با شیعه و توطئه علیه اسلام و تعمّد در تخریب دین، پیوسته مورد حمایت و تأیید حکومت‌ها و قدرت‌های ضدّ اسلامی ظاهراً اسلامی مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس بوده است (۲) و در زمان امام صادق (علیه‌السلام) رواج بیشتری پیدا کرد و زاهدنمایان یا درویش مسلکان بی‌تقوا در برابر دانشگاه یا حوزه علمیه‌ی با عظمت امام صادق (علیه‌السلام)، دکان باز نموده که تا به امروز این دکان با عناوین مختلف به روی ساده لوح‌های جامعه باز می‌باشد و افراد بسیاری از خواص و عوام جامعه به این وسیله منحرف گردیده‌اند.

عده‌ای از مخالفین اهل‌البیت با لباس‌هایی فریبنده و مقدّس‌مآبی تحت نفوذ استعمارگران شیطان صفت در بین مسلمانان رخنه کرده و با خلط نمودن تصوّف و عرفان واقعی و اسلامی و تطبیق دادن افکار انحرافی و الحادی خود با برخی از منابع اسلامی و ظاهرسازی و جعل احادیث، توسط افرادی ناپاک به نام اقطاب که درباره بعضی از آنها توقیع لعن رسیده، در صدد منحرف نمودن ماهیت دین و انحراف مسلمانان از صراط مستقیم برآمدند که با شعار صلح کل و شعار «إِذَا ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَطَلَتِ الشَّرَائِعُ» (۳) «وقتی حقایق آشکار شد، شرایع و ادیان باطل می‌شود» و چون به عشق واصل شدی به حقیقت رسیده‌ای و دیگر نباید مقید به شرع و دین بود بدین وسیله در مقابل احکام صریح قرآن و مکتب اهل‌البیت (علیهم‌السلام) و سپس در برابر مراجع تقلید و فقهای شیعه موضع‌گیری نمودند، در مقابل علمای شیعه اقطاب را علم کردند و در برابر مسجد خائنه به وجود آوردند و با ترویج کف و رقص و بی‌بندوباری، با

دعا و مناجات و گریه و عزاداری به مبارزه پرداختند و به هر حال از روز نخست با کمال بی‌شرمی به اعتراض و رویارویی با امامان شیعه برخاسته و روش‌های عوام‌فریبانه‌ای را به کار گرفتند تا مردم را از اصل دین و امامت و ولایت جدا سازند و با تأسف فروان، بسیاری را فریب دادند و به نام دین و زهد و عرفان به مبارزه‌ی ناجوانمردانه علیه دین و ولایت پرداختند.

صوفی نهاد دام و سر حقّه باز کرد یاد مکر با فلک حقّه باز کرد

سفیان ثوری یکی از سردمداران مکتب تصوف است روزی در مسجد الحرام، امام صادق (علیه السلام) را با لباسی با ارزش و خوب مشاهده نمود که با عوام فریبی خاص نزدیک رفت و با گستاخی گفت: به خدا قسم لباسی را که پوشیده‌ای نه جدّت - رسول خدا - و نه علی و نه هیچ‌یک از پدران و همانندش را نپوشیدند، آن حضرت نیز پس از پاسخ دندان‌شکن و منطقی به آن زاهدنمای ریاکار، دست او را گرفت و لباس خود را عقب زد و لباس زیرینش را که زیر و خشن بود نشان داد، سپس با گرفتن و بالازدن قسمتی از لباس سفیان ثوری که زیر و خشن بود، لباس زیرین آن مکار روبه صفت را که نرم و لطیف و قیمتی بود نمایان کرد، آن گاه فرمود: این لباس رو را تو برای مردم - عوام فریبی - پوشیده‌ای و لباس زیرین را که مخفی است برای راحتی و تن‌پروری.

نقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش باشد خوش بود گر محک تجربه آید به میان

ای بسا خرقه که شایسته‌ی آتش باشد تا سیه‌روی شود آن که در او غش باشد

گروهی از همین ریاکاران صوفی نیز در خراسان مقابل حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) ایستاده و نسبت به ولایتعهدی و زندگی آن امام معصوم اعتراض نمودند و بدین وسیله با زاهدنمایی به فریب دادن و انحراف مردم پرداختند.

گول هر گندم نمای جو فروشی را نخور بی‌طمع گرگی نمی پوشد لباس میش را

محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب گوید: با امام هادی (علیه السلام) در مسجد النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) بودم که عده‌ای از اصحاب آن حضرت به خدمتش رسیدند و در بین آن‌ها ابوهاشم جعفری نیز حضور پیدا کرد و او مردی سخنور و در نزد امام هادی (علیه السلام) دارای احترام و منزلت والایی بود، طولی نکشید که جماعتی از صوفیه وارد

مسجد شدند و در گوشه‌ای به شکل دایره‌ای نشستند و شروع به گفتن «لا اله الا الله» نمودند، در این موقع امام هادی (علیه السلام) فرمود: به این مردم فریب‌کار توجه نکنید، این‌ها هم پیمانان شیاطین و ویران‌کننده‌ی مبانی دین هستند، این‌ها برای راحت‌طلبی و خوشگذرانی، خود را زاهد قلمداد می‌کنند و شب زنده‌داری را وسیله شکار حیوانات قرار داده‌اند و عمری را با تظاهر به گرسنگی می‌گذرانند تا مردمان خرافت را پالان نهند و از آن‌ها سواری گیرند، «لا اله الا الله» نمی‌گویند مگر برای آن که مردم را فریب دهند، کم خوراکی نمی‌کنند مگر به انگیزه آن که قدح را پر کنند و دل مردمان احمق را برمایند، با مردم از در دوستی و اظهار محبت وارد می‌شوند تا آنان را به چاه اندازند، و رد آن‌ها رقص و کف‌زنی است و ذکر آن‌ها آوازه‌خوانی و غنا، آنان را جز سُفها و افراد نادان پیروی نکنند و جز احمقان بدان‌ها عقیده‌مند نشوند، هر کس به زیارت یکی از زنده‌ها یا مردگان آنان برود چنان باشد که به زیارت شیطان و بت‌پرستان رفته باشد هر کس به یکی از آنان کمک نماید، همانند کسی باشد که یزید و معاویه و ابوسفیان را یاری کرده است. در این هنگام یکی از اصحاب از آن حضرت پرسید: اگر چه به حقوق شما اعتراف نمایند؟ (۴) پس امام به حالت غضب به او نگاه نمود و فرمود: این فکر را از خود دور کن! کسی که به حقوق ما اقرار و اعتراف داشته باشد نسبت به ما عاق نمی‌شود، مگر نمی‌دانی این‌ها پست‌ترین گروه صوفیه هستند و فرق صوفیه همگی از گروه مخالف ما می‌باشند و راه و رسم آن‌ها مغایر با راه و رسم ما است و آن‌ها را می‌توان نصاری و یهود این امت نام نهاد. هم این‌ها هستند که در خاموش ساختن نور خدا کوشش به خرج می‌دهند در صورتی که خداوند سرانجام نور خود را به حد کمال خواهد رسانید هر چند به کام کافران تلخ و ناگوار آید «إِنَّهُمْ إِلَّا نَصَارَى وَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُجَاهِدُونَ فِي إطفاءِ نُورِ اللَّهِ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (۵).

آری دشمنان اسلام پیوسته در صدد خاموش نمودن نور خدا بوده‌اند (۶) و در این بین بدترین عداوت و دشمنی، مبارزه‌ی با دین تحت پوشش دین و به نام مذهب می‌باشد که یکی از نقشه‌های خطرناک استعمارگران بوده است و از این جهت صوفیان در خط مقدم این جبهه قرار دارند زیرا در قالب اسلام و زهد و عرفان در بین مردم نفوذ کرده و پس از جذب افراد ساده‌لوح و بی‌اطلاع، اساس دین را منهدم می‌کنند «صوفی هیچ عقیده‌ای را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلح کل می‌طلبد و در نظرش ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچ یک ترجیحی قایل نیست یعنی دیانت اسلام با بت‌پرستی یکسان است و کعبه و بت خانه، صمد و صنم یکی است و صوفی پخته میل ندارد خود را به زنجیرهای قوانین شرع و آداب و عادات مقید سازد» (۷). بر همین اساس همیشه مورد حمایت حکومت‌هایی هستند که به نام حکومت اسلامی اهداف شیطانی خود را تعقیب می‌کنند

مانند حکومت های بنی امیه و بنی عباس که کاملاً ضد اسلام بودند و دلیل آن هم خیلی روشن است زیرا برای سرگرم نمودن مردم و توجیه آنان که ما حاکم اسلامی هستیم باید تعدادی مسلمان نما و مدعیان زهد و عرفان را در اختیار داشته باشند، لذا آفت بزرگ و خطرناکی که مانند غده‌ی سرطانی به جان مسلمانان افتاد همین فرقه‌ی صوفیه بود که با اعتقاد به تکثرگرایی یا پلورالیسم، افراد بسیاری را به دام شیطانی خود انداختند و هیچ مکتبی در دنیا به نام دین مانند صوفیه بی‌قیدی و لاابالی‌گری را رواج نداده که معتقدند انسان هر راهی را می‌تواند برود و هر چه دلش خواست انجام دهد و همه‌ی راه‌ها حق است و ابن توطئه‌ها از سال ۱۹۳۹ با شعار نظم نوین جهانی و از دوران رنسانس (۸) به بعد تشدید گردید و امروز نیز با شعارهایی مانند تسامح و تساهل و فرائت‌های مختلف از دین و صراط‌های مستقیم به توطئه‌های خود ادامه می‌دهند.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره صوفیه فرمود:

«لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أُمَّتِي حَتَّى يَقُومَ قَوْمٌ مِنْ أُمَّتِي أَسْمُهُمُ الصُّوفِيَّةُ لَيْسُوا مِنِّي وَانَّهُمْ يَحْلِقُونَ لِلذِّكْرِ وَ يَرْفَعُونَ أَصْوَاتَهُمْ، يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ عَلَى طَرِيقَتِي بَلْ هُمْ أَضَلُّ مِنَ الْكُفَّارِ وَ هُمْ أَهْلُ النَّارِ شَهِيقُ الْحِمَارِ» (۹).

«روز قیامت بر پا نشود مگر آن که قومی از امت من به نام صوفیه برخیزند، آن‌ها بهره‌ای از دین من ندارند، و آن‌ها برای ذکر دور هم حلقه می‌زنند و صداها را بلند می‌نمایند و گمان می‌کنند بر طریقه و راه من هستند. نه، بلکه آنان از کافران نیز گمراه‌ترند و آنان را صدایی مانند صدای الاغ است».

و نیز در حدیثی دیگر فرمود:

این‌ها را فرشتگان زمین و آسمان لعنت می‌کنند «أُولَئِكَ يَلْعَنُهُم مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ».

امام جعفر صادق (علیه السلام) نیز در پاسخ به احمد بن محمد بزنی که پیرامون ماهیت صوفیه سؤال کرد فرمود:

«أَنَّهُمْ أَعْدَاؤُنَا فَمَنْ مَالَ بِهِمْ فَهُوَ مِنْهُمْ وَ يُحْشَرُ مَعَهُمْ وَ سَيَكُونُ أَقْوَامٌ يَدْعُونَ حُبَّنَا وَ يَمِيلُونَ بِهِمْ وَ يَتَشَبَّهُونَ بِهِمْ وَ يَلْقَبُونَ أَنْفُسَهُمْ بِلِقَبِهِمْ وَ يَأْوِلُونَ أَقْوَالَهُمْ، أَلَا فَمَنْ مَالَ إِلَيْهِمْ فَلَيْسَ مِنَّا وَ أَنَا مِنْهُ بُرَاءٌ وَ مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَ رَدَّ عَلَيْهِمْ كَانَ كَمَنْ جَاهَدَ الْكُفَّارَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)» (۱۰).

«این‌ها دشمنان ما هستند پس هر کس به آنان میل پیدا کند از آنان است و با آنان نیز محشور خواهد شد و به زودی کسانی پیدا می‌شوند که ادّعی محبت ما را می‌کنند و به ایشان نیز تمایل نشان می‌دهند و خود را به ایشان تشبیه نموده و لقب آنان را بر خود می‌گذارند و سخنانشان را تأویل و توجیه می‌نمایند، بدان که هر کس به ایشان تمایل نشان دهد از ما نیست و ما از او بیزاریم و هر کس آنان را ردّ و انکار کند مانند کسی است که در حضور پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) با کفار جهاد کرده باشد».

به هر حال این گروه که به نام صوفی و درویش و قطب و گاهی عارف معروف می‌باشند و با گستاخی و بی‌شرمی تمام خود را به اولیاء خدا نسبت می‌دهند، از ناحیه پیامبر اکرم و ائمه اطهار(علیهم السلام) و علماء عاملین شیعه(۱۱) نه تنها هیچ گونه تأییدی نشده‌اند بلکه در روایات فراوان مورد تخطئه و مذمت شدید یا لعن واقع شده و از کفار بدتر شمرده شده‌اند و از معاشرت یا مجالست با آن‌ها و نیز شرکت در محافل و تشبّه به آنان به شدّت مذمت شده است.(۱۲)

بنابراین قبل از هر چیز توجه به این نکته لازم است که این گروه هیچ نوع شباهتی به عرفای واقعی و عرقان حقیقی و اسلامی و اولیاء خدا ندارند و رهروان راه سیر و سلوک معنوی و پیروان اهل‌البیت(علیهم السلام) دارای خصایصی هستند که همواره آنان را از این گونه افراد متمایز می‌سازد(۱۳) زیرا عارف واقعی و تربیت شده مکتب قرآن و عترت پیوسته در ارتباط با خدا، خود را ملزم به عمل نسبت به احکام دین اسلام دانسته و هرگز شریعت را از طریقت جدا نمی‌داند و از رهگذر تقوا حقیقی و مستمر و پایبندی نسبت به تمام مسایل دینی و پرهیز از هر نوع گناه و بدعتی به سیر استکمالی پرداخته و آیین سلوک را از سالکان الهی یعنی معصومین(علیهم السلام) اتخاذ می‌نماید و هر چند در سلوک معنوی، پیش رفته باشد هرگز آن پیشرفت را برای خود مایه خودبزرگ‌بینی و خودنمایی نمی‌بیند بلکه پیوسته در برابر خدا خاضع و خاشع و در مقابل بندگان خدا نیز متواضع و در نفس خود هم هیچ احساس بزرگی و منیّت نخواهد داشت.

تا چند در حجابید ای صوفیان محبوب ما پرده‌ی خودی را در نیستی دریدیم

«كُنْ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرَ النَّاسِ وَ عِنْدَ النَّاسِ وَاحِدًا مِنَ النَّاسِ وَ عِنْدَ نَفْسِكَ شَرَّ النَّاسِ» (۱۴)

با این وصف سالک حقیقی هیچ‌گونه ادعا و یا سخنی جز سخن خدا و قرآن و عترت ندارد و فخرفروشی یا زهدنمایی یا ادعای فضل در وجود وی راه ندارد «أَفْضَلُ الزُّهْدِ اخْفَاءُ الزُّهْدِ» (۱۵) و به همین جهت از مدعیان دروغین و متظاهرين به سیر و سلوک و عرفان، شدیداً گریزان و از صوفی مسلکان بی‌تقوا بی‌زار است.

کرامات تو گر در خودنمایی است تو فرعونی و این دعوی خدایی است

«اساسی‌ترین شرط وصول به مقصد اعلی در سیر و سلوک عرفانی آن است که در هیچ لحظه‌ای از لحظات این حرکت بزرگ که به طور یقین عالی‌ترین و پر معنی‌ترین حرکت انسانی در عالم هستی است، احساس هیچ‌گونه امتیاز و وصول و برتری ننماید، آفت مهلک حرکت عرفانی همین است و بس» (۱۶) (هَلَكَ مَنْ ادَّعَى) (۱۷)

«فَهُمْ لَا نَفْسِهِمْ مُتَّهِمُونَ وَ مِنْ أَعْمَالِهِمْ مُشْفِقُونَ، إِذَا زُكِّيَ أَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ: فَيَقُولُ أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي وَ رَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنْ نَفْسِي، اَللّٰهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ وَ اجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ وَ اغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ» (۱۸)

«خویشتن را متهم می‌سازند و از کردار خود بیمناک اند (که مبادا مورد قبول خداوند واقع نشوند)، و هرگاه یکی از آن‌ها ستوده شود، از آن‌چه درباره‌اش گفته شده در هراس می‌افتد و می‌گوید: من از دیگران نسبت به خود داناترم و پروردگارم نیز به اعمال من از خودم آگاه‌تر است، پروردگارا مرا به آن‌چه می‌گویند محاکمه نفرما و مرا بهتر از آن‌چه گمان می‌کنند قرار ده و گناهانی را که نمی‌دانند ببامرز»

پس به طور خلاصه کسانی که عرفان را از سرچشمه معصومین (علیهم السلام) اتخاذ نموده‌اند و از چشمه جوشان عترت سقایت شده‌اند هر چند از کرامات و تشرف و مکاشفه و ضمیری روشن و دید باطن برخوردارند اما هرگز اهل ادعا و اظهار تشرف و کشف و شهود و باطن بینی و امثال آن نیستند و آن کسانی هم که ادعا می‌کنند اهل عرفان حقیقی نمی‌باشند.

البته گاهی ممکن است در بین علما و عرفای حقیقی به خاطر ضرورتی یا به دلیلی خاص، کرامتی بروز پیدا کند که این موضوع با ادعا داشتن کاملاً متفاوت است، مرحوم آیت الله حاج شیخ مجتبی لنگرانی (ره) نقل می فرمود: چند نفر از دانشمندان یهود جهت پاره‌ای از مسایل به منزل حاج شیخ احمد بن فهد حلّی (ره) صاحب کتاب شریف و ارزشمند «عده الدّاعی» رفتند تا با آن فقیه کم نظیر و متبحر در عصر خود، صحبت نمایند پس هنگامی که به درب خانه رسیدند مطلع شدند که ایشان به مزرعه رفته لذا به طرف مزرعه حرکت کردند و او را در حالی که بیلی در دست داشت و مشغول زراعت بود مشاهده کردند، از او سؤال نمودند که حدیثی را به شما نسبت می دهند و از شما نقل می کنند اکنون ما آمده ایم تا از خود شما شنیده و از صحت و سقم آن مطلع گردیم و آن حدیث این است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (۱۹) ابن فهد در پاسخ آن‌ها فرمود: آری این حدیث صحیح است و علمای امت پیامبر اسلام مانند انبیای بنی اسرائیل می باشند. آن گاه سؤال نمودند: چگونه امکان دارد علمای اسلام مانند انبیا ی بنی اسرائیل باشند در حالی که پیامبری مانند حضرت موسی (علیه السلام) از انبیا ی بنی اسرائیل بوده که وقتی عصا را رها کرد به اذن خدا اژدها شد، ابن فهد فرمود: اگر من این بیلی را رها کنم و اژدها شود، شما تصدیق خواهید کرد؟ گفتند: آری، در همین هنگام بیلی که در دست داشت و به او تکیه نموده بود رها کرد که به اذن خداوند اژدها گردید سپس بدون ترس و اضطراب آن را گرفت و به حالت اول (بیلی) در آمد! وقتی عصای موسی (علیه السلام) اژدها گردید از جانب خداوند خطاب شد «خُذْهَا وَ لَا تَخَفْ» (۲۰) دانشمندان یهود با مشاهده این واقعه و کرامت از آن عالم جلیل القدر مسلمان شدند و توسط آنان تمام مردم دهکده‌ای که مقابل قبر حرّ (ره) بودند نیز مسلمان گردیدند.

بنابراین بعد از پیامبران و ائمه اطهار و معصومین (علیهم السلام) افرادی هستند که در یرتو نور ولایت و اخلاص و ایمان و در اثر ذکر و یاد حق که قوت و قوّت جان آنان گشته تمام گرد و غبار از آئینه روح آنان زدوده شود و از بندگان شایسته‌ای گردند که بتوانند افراد تشنه و پویندگان حقیقت را دریابند و آنان را چون قایق‌های کنار دریا به سوی کشتی‌های نجات، هدایت نمایند «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَى وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (۲۱) و این موضوع از حدیث امیرالمومنین (علیه السلام) نیز که فرمود: «وَمَا بَرَحَ اللَّهُ - عَزَّتِ الْأَوْه - فِي الْبُرْهَةِ وَ فِي أَرْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادٌ...» به خوبی استفاده می شود، یعنی در فواصل بین رسل مانند فاصله زمانی بین حضرت موسی (علیه السلام) و حضرت عیسی (علیه السلام) که فترات است و در عصر غیبت نیز افرادی «بِمَنْزِلَةِ الْأَدَلَّةِ فِي الْفَلَوَاتِ» (۲۲) مانند راهنمایان در بیابان‌ها و چراغ‌های در تاریکی افراد را از مهالک و سنگلاخ‌ها نجات می دهند، افرادی نظیر

مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی که نوعاً در حال ذکر بوده و آخرین کلمه‌ای که گفته ذکر «الله اکبر» بوده و نیز مانند مرحوم شیخ محمد حسین نجفی که نقل شده یک لحظه توجه از او قطع نمی‌شده و بلافاصله بعد از قطع کلام به ذکر مشغول می‌شده و آخرین کلام او نیز در آخر عمر این بوده:

آن که دائم هوس سوختن ما می‌کرد کاش می‌آمد و از دور تماشا می‌کرد

به هر حال این دسته از بندگان شایسته‌ی حق که مانند کبریت احمر کمیاب می‌باشند و ممکن است برخی از آنان تا آخر عمر برای مردم معمولی ناشناخته باشند و از کنار آنان عبور نمایند ولی آنان را نشناسند، مانند جوی آبی می‌مانند که داخل آن جوی، آب جاری است و گیاهانی نیز کنار آن روییده باشد (۲۳) در این صورت افراد تشنه‌ای که احساس تشنگی می‌کنند از گیاهان کنار جوی پی به جوی آب می‌برند و افرادی که به راستی در جستجوی رفع عطش هستند و از آب و هوای آلوده مشمئز و خسته شده‌اند و به دنبال آب و فضای سرسبز و نشاط‌آور می‌باشند بدین وسیله با دیدن آن گیاهان، به طرف آب رفته و بهره‌های فروان می‌برند، «عِنْدَ ذِكْرِ الصَّالِحِينَ تَنْزِلُ الرَّحْمَةُ» (۲۴) بندگان صالح خدا که چون جوی آب متصل به چشمه زلال ولایت اهل‌البیت (علیهم السلام) در بین مردم جاری و مایه حیات دیگران می‌باشند، با دستگیری از افراد داوطلب و علاقمند، به قدر تشنگی و لیاقت افراد، آنان را بهره‌مند می‌سازند (۲۵) و افراد نالایق و بی‌توفیقی نیز که گرد و غبار گناه و نافرمانی خدا جلو بینایی آنان را گرفته از مصاحبت و دستیابی به آنان محروم خواهند ماند «لَا تُعَلَّقُوا الْجَوَاهِرَ فِي أَعْنَاقِ الْخَنَازِيرِ» (۲۶) «گوهرهای گران‌بها را آویزه‌ی گردن‌های خوک‌ها نسازید».

گوهر خود را مزین بر سنگ هر ناقابلی صبر کن تا گوهر شناس قابلی پیدا شود

«قَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه و آله و سلم): إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا مِنْ أُمَّتِي قَذَفَ فِي قُلُوبِ أَصْفِيَائِهِ وَأَرْوَاحِ مَلَائِكَتِهِ وَ سُكَّانِ عَرْشِهِ مَحَبَّتَهُ لِيُحِبُّوهُ فَذَلِكَ الْمَحَبُّ حَقًّا طُوبَى لَهُ ثُمَّ طُوبَى لَهُ وَلَهُ عِنْدَ اللَّهِ شَفَاعَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۲۷)

«وَفِي الْاِثْنِي عَشْرَةِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا رَزَقَهُ خَلِيلًا صَالِحًا أَنْ نَسِيَ ذِكْرَهُ وَإِنْ ذَكَرَهُ أَعَانَهُ» (۲۸)

«نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کسی را که خداوند بخواهد خیر و نیکی به او عطا کند، دوست شایسته‌ای را روزی وی می‌گرداند که اگر فراموش کرد او را متذکر سازد و چنان چه متذکر بود او را یاری و کمک نماید».

پی‌نوشت‌ها:

۱- به کتاب حقیقه العرفان، ص ۳۷ (نقل از مرحوم سید نعمت الله جزایری در انوار النعمانیه) و نیز کتاب فلسفه شرق، ص ۲۵۰ مراجعه فرمایید.

۲- در قرن چهارم و پنجم، تصوف توسعه بیشتری یافت و سازمان‌ها و خانقاه‌هایی دایر گشت و پس از دوران نادرشاه که روی به انحطاط گذاشت، مجدداً در دوره‌ی قاجاریه به کمک محمد علی باب که از طرف روس‌ها حمایت می‌شد توسعه یافت و بعداً به صورت آیین بهایی استقرار پیدا کرد تا امروز که به اشکال مختلف تقویت می‌شوند (به کتاب فلسفه شرق مراجعه شود).

۳- مثنوی، مقدمه دفتر پنجم، ص ۸۱۸ و حقیقه العرفان نقل از مولوی. (اقطاب صوفیه و عرفای منحرف از مکتب اهل بیت (علیهم السلام)، شریعت و طریقت و حقیقت را در طول هم دانسته (نه در عرض هم) و می‌گویند ما با شریعت (مانند نماز و روزه ...) کاری نداریم بلکه رهبر طریقت می‌باشیم و باید به دستور ما عمل شود تا سالک به مرحله حقیقت برسد آن‌گاه وقتی به حقیقت واصل گشت دیگر تکلیف از او برداشته می‌شود، در این هنگام فرقی نیز بین مسجد و دیر و کلیسا نخواهد بود و باید همه ادیان را با یک چشم نگاه کرد).

۴- آه از دست صرافان گوهر ناشناس هر زمان خر مهره را با در برابر می‌کنند

۵- حدیقه الشیعه، ص ۶۰۲ - الاتنی عشریه فی الرد علی الصوفیه، ص ۱۷ - سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۸.

۶- «يُرِيدُونَ لِيُطْفَئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (سوره صف، آیه ۸) از کلمه «يُرِيدُونَ» که فعل مضارع جمع است معلوم می‌شود تمام دشمنان اسلام (نه فقط گروه خاصی) پیوسته و به طور مستمر (نه فقط در زمان خاصی) درصدد مبارزه می‌باشند در صورتی که هرگز نخواهند توانست نور خدا را خاموش کنند و اراده‌ی شیطانی آن‌ها در برابر اراده‌ی خدای متعال بی ارزش و بی‌فایده است «و تُرِيدَانِ نَمْنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا فِي الْأَرْضِ...» (سوره‌ی قصص، آیه ۵) «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (سوره‌ی یس، آیه ۸۲).

۷- تاریخ تصوف در اسلام (دکتر قاسم غنی)، صص ۱۸۶، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۲.

۸- رنسانس (Renaissance) نهضت فکری، فرهنگی بزرگ در برابر زورگویی‌ها و تعصبات نابجای کلیسای مسیحی بود که پس از قرن‌ها حکومت مستبدانه کلیسا و کشتار و محاکمه و زندان دانشمندان، سرانجام پیروز شد و تحول عظیم فکری و فرهنگی در اروپا پدید آمد که همین جا پروتستان‌ها و روشنفکری فرنگی به وجود آمد.

۹- سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۸- اثنی عشریه، ص ۴۳: قال الحسن بن محمد المعروف بالنظام النیشابوری فی تأویل قوله تعالی «انْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» من تفسیره قالوا هو الصوفی.

۱۰- حدیقه الشیعه، ص ۵۶۴- شرح نهج البلاغه خویی، ج ۱۳، ص ۳۷۶.

۱۱- هرگاه در طول تاریخ، روحانیت شیعه تحت فشار و ضعف و پریشانی واقع شده، فرقه‌ی صوفیه جولان داده و علیه روحانیت تبلیغ نموده‌اند و در عین حال مع الأسف جهت تطهیر و تأیید خود، بعضی از علماء اعلام شیعه را به عنوان طرفداران خود مطرح می‌کنند مانند سید بن طاووس، ابن فهد حلّی، شهید ثانی، مجلسی اول، شیخ بهائی ... در صورتی که این، یک بهتان بزرگ و اهانت به علماء شیعه است (به کتاب منهاج البراعه، ج ۱۳، ص ۴۱۰، مراجعه شود) مرحوم فیض نیز درباره‌ی آنان فرموده است: و چندی در طریق مکالمات متفلسفین به تعلم و تفهم پیمودم و یک چند بلند پروازی‌های متصوفه در اقاویل ایشان دیدم فتمثلت بقول من قال: خدعونی نهیونی اخذونی غلبونی وعدونی کذبونی فالی من اتظلم.

(ده رساله للحکیم العارف الکامل الفاضل محمد محسن المشتهر بالفیض الکاشانی، ص ۱۸۴ نقل از کتاب الانصاف) و کتاب بشارات ص ۱۴۴ «ملاصدرا نیز در کتاب کسر الاصنام در رد صوفیه فرموده است آنچه صوفیه را به این غلط‌سازی و حقه بازی انداخته دو چیز است اول مجاهده و ریاضت بدون آن که علم به خدا و دیانت و کتب انبیاء و روز جزا داشته باشند، دوم وقوع آنچه کرامت و خرق عادت می‌شمارند مانند شعبده و حیل و فال و تطیّر» (حقیقه العرفان، ص ۳۸)

وان دگر یک کرده صوفی نام خود	کفرها بنهاده اندر دام خود
هیچ دانی چیست صوفی مشربی	ملحدی، بنگی، مباحی، مذهبی
قید شرع از دوش خود افکنده‌ای	کهنه انبانی ز کفر آکنده‌ای

(مرحوم علامه حاج احمد نراقی در طاق‌دیس)

۱۲- سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۷.

۱۳- تمییز و تشخیص عرفان و عارف حقیقی از غیر آن بسیار مشکل است مگر برای اهل تقوی که از این رهگذر دارای بینش خاصی می‌باشند «ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» سوره‌ی انفال/ ۲۹ و قدر متیقّن و مسلم آن است که با توجه به روایات متعدد پیرامون مذمت شدید از صوفیه، بدون تردید این گروه از عرفای حقیقی نمی‌باشند.

۱۴- مواظظ العددیه، ص ۸۸.

۱۵- غرر و در آمدی، ج ۲، ص ۴۰۲.

۱۶- عرفان اسلامی، علامه فیلسوف محمد تقی جعفری (ره)، ص ۵۰.

۱۷- نهج البلاغه، خطبه ۱۶، ص ۶۰.

۱۸- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴، ص ۶۰۴.

۱۹- بحار النوار، ج ۲، ص ۲۲، ح ۶۷، ضمناً مرحوم کاشف الغطاء در کتاب جنة المأوی، ص ۲۴۴ پیرامون معنی و وجوه «پنج وجه» شباهت و نیز اختلافی که در نقل حدیث (کانبیاء یا افضل من انبیاء) وارد شده اشاره فرموده است.

به وصف عالمان دین چنین فرموده پیغمبر که افضل می شود در مرتبت از انبیاء (علیه السلام) عالم

نه هر کس بست عمامه به سر، شیخ بهاء گردد که از صد شیخ می گردد، یکی شیخ بهاء، عالم

۲۰- طه/۲۱.

۲۱- سفینه البحار، ج ۱، ص ۶۳۰ - الغدير، ج ۲، ص ۳۰۱، و ج ۱۰، ص ۲۸۰ - الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۲۷۳ - المراجعات، ص ۲۳ و از کتب عامه نیز مستدرک، جزء ۳، ص ۱۵۱.

۲۲- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳، ص ۶۹۴.

۲۳- روییدن گیاهانی نظیر بارهنگ، بابونه، ختمی، پرسیاوش و... بر نزدیکی آب، به سطح زمین های نرم دلالت دارد و شکوفه ها و برگ های این نوع گیاهان بر فراوانی آب و گوارا بودن آن حکایت می کند.

۲۴- المحجة البيضاء، ج ۴، ص ۱۷. (مفهومه: عند ذکر الفاسقین تنزل اللعنه)

۲۵- امام جواد (علیه السلام) فرمود: «الْمُؤْمِنُ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْفِيقٍ مِنَ اللَّهِ وَاعْظِ مِنْ نَفْسِهِ وَاقْبُولِ مِمَّنْ يَنْصَحُهُ» (تحف العقول، ص ۴۸).

۲۶- آداب تعلیم و تربیت در اسلام (شرح کتاب منیة المريد) ص ۲۴۰.

۲۷- بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۲۴، ح ۲۳؛ به نقل از مصباح الشریعه، ص ۶۴ و جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۵۵.

۲۸- بحر المعارف، ص ۹.



خطبه البيان

«سید هادی موسوی»

در مشارق انوار الیقین (۱) خطبة البيان ذکر شده است که بنا به قول محققین، خطبة البيان با سه نقل متفاوت و با متن های گوناگون آمده است که هیچ یک از آنها سند معتبر و قابل توجهی ندارند. (۲) محقق بزرگ شیعه مرحوم سید مصطفی آل حیدر درباره ی خطبة البيان چنین نوشته است: «مستند صحیحی برای این خطبه نیافته اند و هیچ کدام از محدثان بزرگ مانند شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی آن را نقل نکرده اند و از این که علامه مجلسی با همه ی اطلاع و احاطه بر احادیث، این خطبه را نیاورده است، نشانگر بی اعتمادی وی به این خطبه است، علاوه بر این ها خطبه مشتمل است بر کثرت تکرار، الفاظ غریب و متنی سست و دور از بلاغت». (۳)

نکته ی قابل توجه در مورد خطبة البيان آن است که راوی این خطبه را از عبدالله بن مسعود، صحابی بزرگ رسول خدا (صلوات الله علیه و آله) نقل نموده که وی گزارشگر آن در ایام خلافت علی (علیه السلام) در قید حیات نبوده است و در خطبه از کسانی به عنوان حاضران در هنگام ایراد خطبه، یاد شده است که برخی زنده نبوده اند و برخی هم متولد نگردیده اند و برخی نیز وجود تاریخی آنها مشکوک است.

علاوه بر این که آمیختگی خطبة البيان به اندیشه های غلوآمیز، کلمات غیر مستعمل در ادبیات عرب، غلط های فاحش لغوی، ترکیبی و اشتقاقی، جملات نامفهوم بی پایه، حاکی از جعلی بودن این خطبه است. (۴)

علاوه بر آن مشخص ساختن زمان ظهور با علائم و تصریح به تاریخ آن که قطعاً و با توجه به روایات بسیار، حاکی از کذب تعیین کنندگان وقت ظهور می باشد.

خطبة البيان را علماء بزرگ شیعه، ساخته و پرداخته ی مدافعین تصوف و غلات می دانند و اگر فردی هم به مانند سید حیدر آملی از آن یاد نموده، خود او نیز قائل به همبستگی عقیدتی صوفی و شیعه می باشد و بر آن اعتقاد است که هر صوفی باید شیعه و هر شیعه باید صوفی بوده باشد و قطعاً این برداشت سید حیدر آملی مخالفت صریح با احادیث پیامبر اسلام و اهل بیت طاهرینش (علیهم السلام) دارد. زیرا احادیث فراوانی در مذمت صوفیه از ذوات

مقدس معصومین (علیهم السلام) وجود دارد تا جایی که طرفداران تصوف و عرفان همانند معصوم علیشاه شیرازی در کتاب «طرائق الحقایق» و سلطان حسین تابنده در کتاب «رفع شبهات» نتوانستند منکر احادیث مذمت صوفیه گردند، اگر چه به توجیه گری غلط پرداخته اند و خواسته اند بگویند که این احادیث جای انکار نیست ولی در مورد همه ی فرقه های صوفیه نمی باشد، در حالی که امام هادی (علیه السلام) قاطبه همه صوفیه را از مخالفان پیغمبر و ائمه ی هدی می داند.

از خطبة البیان افراد صوفی مسلکی همانند سید محمد نوربخش حمایت نموده و در کتاب «الرسالة الاعتقادية» آن خطبه را از علی (علیه السلام) دانسته است. نور علیشاه نیز در منظومه ای مشتمل بر ۱۵۲ بیت خطبة البیان را به شعر درآورده است. (۵) یکی دیگر از مشایخ صوفیه (ذهبیه) میرزا ابولقاسم حسینی شیرازی است که شرحی از خطبة البیان را برای ناصرالدین شاه نوشته است. (۶) محمود دهدار نیز شرحی فارسی به نام «خلاصة الترجمان فی تأویل خطبة البیان» نوشته است و به تأویل آن پرداخته است.

در حالی که محدثان عالی مقام شیعه مانند مرحوم مجلسی در کتاب بحار الانوار، جلد ۷، ص ۵۴، خطبة البیان را از کلام غلات دانسته است.

میرزای قمی دانشمند برجسته ی شیعه در کتاب ارزشمند جامع الشتات، ص ۷۸۶، انتساب خطبة البیان را به علی علیه السلام نفی نموده است.

محدثان بزرگ شیعه اعتمادی بر کتاب مشارق انوار الیقین حافظ برسی ندارند، برای نمونه به گفته ی عده ای از آنان توجه می دهیم:

۱- محدث قمی درباره ی شیخ رجب برسی چنین می نویسد:

فاضل محدث شاعر ادیب منشی، صاحب کتاب مشارق الانوار فی حقایق اسرار امیرالمومنین علیه السلام و غیره. قال المجلسی: و کتاب مشارق الانوار، و کتاب الالفین للحافظ رجب البرسی ولا اعتمد علی ما یتفرد بنقله لاشتمال کتابیه علی مایوهم الخبط و الخلط و الارتفاع، و انما اخرجنا منهما ما یوافق الخبر الماخوذة من الاصول المعتبرة، انتها. (۷)

و از قول محدث بزرگ شیعه حرّ عاملی چنین می‌نویسد:

و فی کتابه افراط و ربّما نسب الی الغلوّ، و اورد لنفسه فيه اشعاراً جيّدة و ذکر فيه انّ بين ولادة المهدي عجل الله تعالى فرجه و بين تأليف ذالك الكتاب خمسمائة و ثمانية عشر سنة، و من شعر المذكوره فيه قوله:

فرضی و نفلی و حدیثی انتم و کلّ کَلّی منکم و عنکم

اذا وقفتم نحوکم ایّم (۸) و انتم عند الصلّة قبلتی

۲- شیخ حرّ عاملی در کتاب «تذکرة المتبحرین»، صفحه ۳۲۹، مطالبی را در این باره ذکر نموده است.

۳- حاج آقا بزرگ طهرانی محقق بزرگ شیعه نیز در جلد ۲۱، کتاب ارزشمند «الذریعة»، ص ۳۴، متذکر غلوّ و افراط رجب بررسی شده است.

بنابراین با توجه به توضیحات بیان شده، می‌گوییم کتاب مشارق أنوار الیقین، نزد محدثین شیعه معتبر نبوده و خطبة البیان هم نمی‌تواند کلام علی (علیه السلام) بوده باشد. (۹)

پی‌نوشت‌ها:

(۱) تألیف الحافظ رجب البرسی.

(۲) الزام النَّاصِب، جلد ۲، ص ۱۷۸.

(۳) بشارة الاسلام، ص ۷۵.

(۴) موضع تشیع در برابر تصوف، ص ۱۲۹.

(۵) کلام پیر، ص ۸۹.

(۶) دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، جلد ۲، ص ۵۱۱، چاپ انتشارات فراهانی طهران و جلد ۳، ص ۳۱۳، چاپ قسم.

(۸) مقدمه‌ی بحار الانوار، ص ۱۵۲، چاپ بیروت؛ معجم رجال الحديث، آية الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی قدس سره، جلد ۷، ص ۱۸۲، چاپ بیروت.

(۹) سؤالات شاگردی از استاد ...، محقق بزرگوار ثقة الاسلام خیرالله مردانی، ص ۳.

حجت الاسلام سید محمد باقر موسوی فرزند آقا محمد نقی در سال ۱۱۷۵ به دنیا آمد. مقدمات علوم را نزد پدر و دیگر فضایی محل آموخت، سپس جهت تکمیل معلومات به عتبات مقدسه مهاجرت نمود و مدت یک سال در کربلا به درس وحید بهبهانی حاضر شد و در محضر اساتیدی چون: حاج سید محسن اعرجی، آقا سید محمد مجاهد و آقا سید علی صاحب ریاض تلمذ نمود. آن گاه به ایران برگشته و در قم و کاشان از محضر علمای بزرگی چون: میرزای قمی و محقق نراقی کسب فیض نمود و پس از وصول به مقامات عالیه، به جهت سکونت به اصفهان آمد. تألیف کتابهای ارزشمند، اجرای حدود الهی، بنیاد مسجدسید و بازار مقابل آن از خدمات ارزنده ایشان است. سرانجام در سن ۸۵ سالگی، دوم ربیع الثانی ۱۲۶۰، وفات یافت و در مقبره مسجدسید اصفهان مدفون گردید (۱).



خواندن کتب صوفیه

«حجت الاسلام سید محمد باقر شفتی»

بسم الله الرحمن الرحيم

سؤال: خواندن کتب صوفیه (۲) از قبیل مثنوی و غیره چه صورت دارد، حرام است یا نه؟

جواب: خواندن این کتب در حق کسی که خواهد مطلع شود بر صحت و سقم آن و ایمن باشد از ضلالت، عیب ندارد و لکن اعتماد به آن کتب در مسائل فروع بی معنی است و همچنین در مسائل اصول، مجعلاً اعتماد به آن کتب در تحصیل مکلف به قطعاً جایز نیست (۳).

بر برادران دینی و اخلاء ایمانی از علماء و سادات و اکابر و رعایا از اهل قصبه نائین و غیرهم - أعانهم الله تعالی لما یحبّه و یرضاه - مخفی و مستور نماند که روایت شده در حدیث صحیحی از احمد بن محمد بن ابی نصیر - که از اعظم علماء محدثین شیعه است - که فرموده اند:

قال رجل من أصحابنا للصادق (علیه السلام): قد ظهر فی هذا الزمان قوم یقال لهم الصوفیة، فما تقول فیهم؟

فقال: انّهم أعدائنا فمن مال إليهم فهو منهم و يحشر معهم. و سيكون أقوام يدعون حبنا و يميلون إليهم و يتشبهون بهم و يلقبون أنفسهم بلقبهم و يأولون أقوالهم ألا فمن مال إليهم فليس منا و إنّنا منه براء. و من أنكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) (۴).

حاصل معنی این کلام مزیل عیش و سرور از مذاق قاطبه مریدین این اهل فجور، آن است که: کسی از شیعیان ائمّه اُنام - علیهم آلف التّحیّة والثناء والسلام - عرض کرد خدمت کاشف حقایق و دقایق امام جعفر صادق علیه السلام که: ظاهر شده اند در این زمان طایفه ای و می گویند این طائفه صوفی می باشند، چه می فرمایند درباره این طائفه؟

جناب حضرت در جواب فرمودند: این طائفه دشمن ما می باشند، پس هرکس مایل بشود به این طائفه، آن کس از جمله ایشان می باشد که دشمن ما خواهد بود و در روز قیامت محشور با این طائفه خواهد بود. نزدیک است قومی خواهند آمد که ادّعا می نمایند که از شیعیان و دوستداران ما خواهند بود، میل خواهند نمود به این طائفه و خودشان را شبیه این طائفه خواهند نمود و خود را ملقب به لقب ایشان خواهند نمود و در مقام تصحیح و تأویل اقوال آنها خواهند برآمد.

پس بیدار شوید هر که میل به این طائفه کند، از شیعیان ما محسوب نخواهد بود و همه ما از چنین اشخاص بریء و بی زار می باشیم.

و هم چنین نقل شده به سند صحیح از این بزرگوار که احمد بن محمد بن ابی نصر بوده باشد و محمد بن اسماعیل بن بزیع - که هر دو از اکابر و اعظم محدّثین شیعه می باشند - که این دو بزرگوار روایت نموده اند از مبین الاسرار و الخفاء جناب حضرت امام رضا علیه السلام که آن حضرت فرمودند: «من ذکر عنده الصوفیة و لم ینکرهم بلسانه و قلبه فلیس منا، و من أنکرهم فکأنما جاهد الکفار بین یدی رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم)» (۵).

حاصل معنی این کلام صادر از مکمن اسرار ربّانی و منبع فیوضات سبحانی، آن است که: هرگاه طائفه خاسره صوفیه مذکور شود نزد کسی و آن کس به زبان یا به قلب انکار آنها نکند، از شیعیان ما نخواهد بود، و اگر انکار این طائفه کند مثل این است که جهاد کرده باشد با کفار در رکاب سعادت مآب جناب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم)؟

«و أيضاً محمد بن الحسين بن أبي الخطاب - که از معتمدین محدثین شیعه است و به خدمت جناب مفخر الأعلی و الأدانی جناب حضرت امام محمد تقی و امام علی النقی و امام حسن عسکری (علیهم السلام) مشرف شده - این بزرگوار روایت نموده که: در خدمت جناب امام علی النقی (علیه السلام) مشرف بودم در مدینه متبرکه در مسجد جناب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که جماعتی از صوفیه داخل در آن مسجد شدند و نشستند در گوشه مسجد به طریق استداره و مشغول به ذکر شدند.

جناب حضرت امام علی النقی علیه السلام خطاب فرمودند به اصحاب خود که:

لا تلتفتوا إلى هؤلاء الخدّاعين فانّهم خلفاء الشياطين و مخربوا قواعد الدّین. إلى أن قال علیه السلام:
أورادهم الترقص و التصديّة و أذكّارهم الترنّم و التغنیة فلا يتبعهم إلاّ السفهاء و لا یعتقدهم إلاّ الحمقاء.
فمن ذهب إلى زیارة أحد منهم حیّاً أو میتاً فكأنّما ذهب إلى زیارة الشیطان و عبادة الاوثان و من
أعان أحداً منهم فكأنّما أعان یزید و معاویة و أباسفیان.

فقال رجل من أصحابه: و إن كان معترفاً بحقوقكم؟

قال: فنظر إليه شبه المغضب و قال علیه السلام: دَعَا عنك مَنْ اعترف بحقوقنا لم یذهب فی عقوقنا.
أما تدری أنّهم أخسّ الطوائف، و الصوفیة كلّهم من مخالفینا و طریقتهم مغایرة لطریقتنا، و إنّ هم إلاّ
نصارى و مجوس هذه الامّة، أولئك الذین یجهدون فی إطفاء نور الله و الله متمّ نوره ولو كره
الکافرون. (۶)

حاصل معنی این کلمات حق انجام صادر از مفخر قاطبه اَنام (علیه السلام) آن است که اشاره فرمودند حضرت امام علی تقی علیه السلام به جماعت از صوفیه که نشسته بودند به طریق استداره و مشغول به ذکر شده بودند و فرمودند به اصحاب کرام خود که به خدمت ایشان مشرف بودند که: التفات نکنید به سوی این جماعت که شغل و عادتشان این است که بندگان خدا را فریب می دهند.

یعنی اعتنا به این طائفه نکنید به سبب این که این طائفه جانشین شیطان و خراب کننده دین خداوند رحمن می باشند.

وَرَدِ آن‌ها رقاصی و دست بر هم زدن است و ذکر آن‌ها خواندگی و غنا کردن است.
و متابعت این طائفه نمی کند مگر سفیه و بی عقل و اعتقاد به آن‌ها ندارند مگر کسانی که احمقند.

پس هرگاه کسی به قصد فاتحه خواندن نزد قبور اموات آن‌ها حاضر شود یا برود به دیدن احیای آن‌ها، مثل این است که به زیارت شیطان و به قصد بت پرستیدن رفته باشد.
و کسی که اعانت کند یک نفر از این طائفه را - نعوذ بالله سبحانه - مثل این است که اعانت یزید و اعانت معاویه و اعانت اُبی سفیان کرده باشد.

بعد از آن که اصحاب آن حضرت این کلام حقیقت انتظام را از آن سید عالی مقام استماع نمودند، بعضی از آن‌ها عرض کردند که:

مذمت این طائفه به این حد است اگر چه اعتقاد به امامت ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) داشته باشند؟

حضرت متغیر شدند، پس نظر کردند به سوی او مثل کسی که نظر کند به کسی در حالت غضب و فرمودند:
این کلام را ترک کن کسی که از شیعیان ما است اختیار نمی کند طریقه ای را که باعث این شود که عاقاً ما گردد.

آیا نمی دانی که طائفه صوفیه پست ترین طوائف است؟! جمیع فرق صوفیه مخالفند با ما و دشمنان ما هستند و طریقه آن‌ها متغایر با طریقه ما است.

و طائفه صوفیه نصاری و مجوس امت جناب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشند، این گروهی هستند که به جدّ و جهد سعی می کنند در این که نور خداوند جلیل را خاموش کنند، لکن اشتباه کرده اند، خلاق عالم - جلّ شأنه - نور خود را به درجه کمال خواهد رسانید (۷).

ای برادر عزیز من! هرگاه کسی اعتقاد به امامت ائمه (علیهم السلام) داشته باشد و مطلع بود بر صدور چنین مذمتی از آن انوار مسطوره الهیه - جلّت عظمته - در حقّ آن فرقه خبیثه خاسره ضالّه مضلّه، و مع ذلک چگونه ممکن است قلبی آغشته به محبت آن انوار مطهره بوده باشد - بعد از اطلاع بر این مرحله - آن قلوب خالی باشد از بغض و عداوت این طائفه هالکه؟!

و بعد از التفات به دلالت نصّ صحیح بر این که: ترک انکار این فرقه خبیثه در حین ذکر آنها موجب خروج از شیعه بودن شود، چگونه راضی می توان شد بر مرادوت و مجالست و مرادوت با آنها!!!

و بعد از علم بر این که فضیلت انکار این فرقه به منزله شهادت در رکاب سعادت مآب سرور انبیاء - علیه آلاّف التّحیّه و الثّناء - خواهد بود، چگونه می توان خود را حرمان از این شرافت کبری نمود!!!

و بعد از معرفت این که امام عاشر (علیه السلام) فرموده: این اشخاص خلفاء شیاطین می باشند، چگونه راضی می شود که اعتقاد به امامت آن سرور ابرار داشته باشد، القاء نظر به آنها کند چه جایی که اعتنا به این طائفه نماید!!!

و بعد از اطلاع بر این که حق تعالی فرموده: کسی که مشی نماید به قصد زیارت احدی از ایشان - مرده ایشان بوده باشد یا زنده ایشان - مثل کسی است که مشی نماید به جهت زیارت شیطان و به قصد عبادت او، چنانچه می تواند تعقل تردد نزد مقابر ایشان یا به خانه های ایشان نماید، چه جای آن که فعلیت هم رساند!!!

اما حاجی حسن که امروز در نائین می باشد، آن چه از حال این مرد مشخص این خادم شریعت مطهره شده در اوقاتی که در زواره بوده و در این اوقات که در نائین است - با ملاحظه احوال مریدین او - آن است که این مرد ضالّ و مضلّ بندگان خدا است.

تردد در نزد او به طریق استرشاد یا به عنوان احترام مؤمی الیه، مخالف شریعت مطهره و موجب مؤاخذه روز قیامت است، بر عامّه خلائق اجتناب از او لازم است (۸).

پی‌نوشت‌ها:

- ۲- رک: بیان المفاخر، نوشته سید مصلح‌الدین مهدوی.
- ۳- صوفی «کلمه‌ای است عربی و مشتق از لغت» صوف «یعنی پشم، و وجه تسمیه زهاد و مرتاضین قرون اول اسلام به» صوفی «آن است که لباس پشمینه خشنی می‌پوشیده‌اند) تاریخ تصوف در اسلام، دکتر قاسم غنی: ۴۵؛ لسان العرب: ۱۹۹/۹ و ۲۰۰؛ انساب سمعانی: ۵۶۶/۳.
- ۴- ریشه تصوف را باید در میان تمامی فرقه‌ها، ملت‌ها، مذهب‌ها جستجو کرد و اعتقاد داشت که عواملی خارج از متن ادیان تحریف نشده در پیدایش و تشکیل عقائد و افکار صوفیه تأثیر داشته‌اند) از کوی صوفیان تا حضور عارفان: ۲۹-۲۰.
- ۵- اما اولین مخترع تصوف و نخستین کسی که در دوره اسلام به صوفی مشتهر گردید، (ابوهاشم کوفی) عثمان بن شریک کوفی، معاصر با آخرین خلفای بنی‌امیه (است) نفحات الانس: ۲۱؛ طبقات صوفیه: چنان که از امام صادق (علیه السلام) نسبت به ابوهاشم کوفی سؤال کردند، حضرت در جواب فرمودند: انه فاسد العقيدة جداً و هو الذي ابتدع مذهباً يقال له التصوف و جعله مفرّاً لعقيدته الخبيثة. (اثنا عشرية: ۲۲؛ حديقه الشيعة: ۵۶۴).
- ۶- رساله سؤال و جواب: صفحه ۸۶۹ نسخه خطی / خاتمة فی المتفرقات.
- ۷- حديقه الشيعة: ۵۶۲؛ سفينة البحار: ۵۷/۲.
- ۸- حديقه الشيعة: ۵۶۲؛ الاثني عشرية: ۳۲.
- ۹- حديقه الشيعة: ۶۰۲؛ سفينة البحار: ۵۸/۲.
- ۱۰- در این جا پایان یافت ترجمه حدیث شریف.
- ۱۱- رساله سؤال و جواب: صفحه ۸۶۲ نسخه خطی / خاتمة فی المتفرقات.

اشاره:

حاج سید علی موسوی بهبهانی در سال ۱۳۰۳ هـ.ق در خانواده‌ای از سادات اصیل و نجیب بهبهان، متولد گردید. پدر بزرگوارش آقا سید محمد از علمای آن شهرستان بود. حاج سید علی پس از تحصیل دروس مقدماتی و سطوح در محضر علمای بهبهان در اواخر سال ۱۳۲۷ برای تکمیل اندوخته‌های علمی خویش به نجف اشرف سفر کرد و به مدت شش سال از محضر اساتیدی چون آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، آقا سید محمد کاظم یزدی، و آقا سید محسن کوه کمری تبریزی بهره‌ها گرفت. معظم له با این که بیش از ۲۴ سال نداشت به مقامات عالی‌ه علمی نایل آمد و با اخذ اجازه از اساتید به زادگاه خود مراجعت کرده و به تدریس مشغول گردید. این عالم فرزانه سرانجام در ۱۸ ذی القعدة ی ۱۳۹۵ وفات یافت و در دارالعلم شهر اهواز به خاک سپرده شد. (۱)

عقول عشره

«علامه سید علی موسوی بهبهانی»

سوال: آیا این قضیه معروف فلسفی که می‌گویند: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، و آن‌چه متفرع بر این مسأله نموده اند از قبیل اثبات عقول عشره، صحیح است یا خیر؟!

جواب: این مسأله و قضیه به چند وجه باطل است:

وجه اول: این مسأله بر فرض که صحت داشته باشد اختصاص به علل مضطرّه دارد و در فاعل مختار جاری نیست، زیرا بدیهی است که لازم نیست میان فاعل مختار و فعل او تناسبی باشد.

چون جایز است که افعال متضاد از فاعل مختار صادر شود، و آن‌چه بر فاعل مختار لازم می‌باشد این است که برای او فعل مقدور باشد.

علی‌هذا می‌گوییم خداوند متعال فاعل مختار است و تناسب بین فعل و فاعل هم لازم نیست، بلکه در این مورد تناسب ممتنع است.

زیرا خداوند شبیه و نظیر ندارد، اگر بین فعل و فاعل تناسب وجود داشته باشد، مستلزم شبیه و نظیر خواهد بود.

وجه دوم: وحدت و یگانگی خداوند متعال از قبیل وحدت ممکنات نیست، زیرا که وحدت خداوند متعال به معنی عدم تشبیه و نظیر است، و معقول نیست که ممکن چنین وحدتی داشته باشد. بنابراین بین وحدت واجب و وحدت ممکن تناسبی وجود ندارد.

وجه سوم: ممکنات دارای وحدت حقیقیه نیستند، زیرا بدیهی است که هر ممکنی زوج ترکیبی است، و هر زوج ترکیبی ممکن است.

یعنی موجود خارجی مرکب از وجود و ماهیت است، چون اگر فقط وجود باشد، نسبت به سایر موجودات امتیازی ندارد و امتیاز هر موجودی از موجودات دیگر دلیل است که از وجود و ماهیت ترکیب شده است.

سؤال: در کتاب «بستان السیاحه» (۲) در حرف «ر» ذیل کلمه «رشت» در شرح حال شیخ زاهد گیلانی (۳) که از مشایخ صوفیه است، کلماتی راجع به مشرب عرفان از وی نقل می‌کند و می‌گوید:

روزی می‌فرمود که مردم روزگار توهم نموده‌اند که این مراتب علیه و مناصب سنیّه، وقف قومی است که در ازمنه ماضیه بوده‌اند، بلکه نه چنین است.

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

و نوبتی بیان نمود که دانستن اصول و وصول و قواعد عقائد، یا به طریق فکر است و آن مسلک متکلمین و حکماء مشائین است و یا به طریق ریاضت و آن مسلک صوفیه و حکماء اشراقیین است که ایشان را رواقیین هم گویند «مثل الفریقین کالاعمی و الاصم والبصیر و السميع هل یستویان مثلاً أفلا تذکرون» (۴)

در طریق اول خار شبهه بسیار است و قدم عقل از رهگذر افکار، مولوی در مثنوی می‌گوید:

پای استدلایان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
گر کسی از عقل با تمکین بدی فخر رازی راز دار دین بدی

غایت دلیل مناقشه و خلاف است و اساس آن بر ظنّ و قیاس و بر تخمین و گزاف «و ما يتبع أكثرهم إلا ظناً» (۵) **الظن لا يغني من الحق شيئاً**

بعضی در مدرسه میان اهل وسوسه بسیار جان کنده اند و کمندی چند از تقلید در گردن عقل افکنده اند، نه در میخانه تحقیق باده عرفان نوشند و نه در قدم پیر مغان به تهذیب کوشند. ارباب عرفان مدّعی علم و مشاهده اند و علمای ظاهر مدّعی ظنّ و گمان و قیاس و استحسانند.

زیرکان دانند که مرتبه مدّعی علم و دانش فوق مرتبه مدّعی ظنّ و گمان است، و آیه «هل يستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انما يتذکر أولوا الالباب» (۶)، ترجمه اش این است: آیا مساویند آن‌ها که می دانند و آن‌ها که نمی دانند به تحقیق که یادآور می شوند صاحبان لب و اهل تحقیق.

این آیه را بشنو: «لا تتبع أهواء الذین لا یعلمون» (۷)، یعنی تابع مشو البته رأی آن‌ها را که علم ندارند، «وماذا بعد الحقّ إلا لضلّال» (۸)، یعنی غیر از علم گمراهی است و کسی که بدون علم حکم کند بدبخت و شقی است به مصداق: «و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون» (۹)؛ و صلی الله علی محمد و آله.

شیخ مذکور در تنقید طریق فکر و استدلال و تشیید طریق کشف و شهود کلام خود را به انتها رسانیده به نحوی که موجب حیرت و شبهه جمعی گردیده است، لذا مستدعی جواب کافی هستیم که کاملاً رفع شبهه نماید.

جواب: جای بسی تعجب است که کسی ادّعی فضل و کمال نماید و خود را از اهل وجد و حال بداند و گمان کند که پایه فکر و استدلال بر ظنّ و گمان و تخمین و گزاف نهاده شده است.

چه واضح و روشن است که مرجع استدلال و فکر، کشف مجهولات نظری از معلومات بدیهی است و بدیهی است که کشف مجهول از معلوم هنگامی صورت می گیرد که وجود هر یک ملازم وجود دیگری باشد.

و ملازمه میان وجود هر یک با دیگری به یکی از دو وجه است: یا این که یکی از آن دو علّت دیگری باشد، خواه معلول، معلوم باشد که از آن پی به وجود علّت ببرند، مثل پی بردن از وجود مصنوعات به وجود صانع حکیم.

و خواه معلوم، علّت باشد که از آن پی به وجود معلول ببرند، مانند پی بردن از حکمت حکیم علی‌الاطلاق به این که افعال او همه بر طبق حکمت و صواب است، اگرچه عارف به حکمت فعل او نباشد.

یا این که هر دو معلول یک علّت باشد، مثل پی بردن از دیدن دود به حرارت هوای مجاور آن.

و لذا اهل نظر دلیل را منحصر نموده اند در «آنی»، یعنی از معلول پی به علّت بردن، و «لمّی» یعنی از علّت پی به معلول بردن؛ و پی بردن از احد معلولی علّت واحده به معلول دیگر، مرکّب از «ان» و «لم» است و از این دو بیرون نیست. (۱۰)

بدیهی است که پی بردن از علّت به معلول و بالعکس، موجب علم و یقین است نه ظنّ و تخمین. اگر پایه فکر و استدلال بر ظنّ و تخمین بود، خداوند در قرآن مجید تفکّر و تدبّر را مدح نمی فرمود، و حال آن که در آیات بسیاری امر به تفکّر نموده است و اهل تفکّر و تدبّر را مدح و کسانی را که تفکّر و تدبّر نمی نمایند، مذمت کرده است.

نهایت تعجّب و شگفتی در این است که با کثرت آیات کریمه و اخبار شریفه در مدح تفکّر، هیچ کدام به نظر شیخ زاهد نرسیده با این که وی مدّعی مرتبه جلیله کشف و شهود و مترنّم به شعر حافظ و دعوی برابری با حضرت مسیح علیه‌السلام است!!

پس از این بیانات منکشف گردید که اهل فکر و استدلال در نزد خداوند بصیر و سمیع هستند و إلّا آن‌ها را مدح نمی فرمود، و اعمی و اضمّ تارکین تفکّر و تدبیر می باشند.

آیات دیگری که در این باب استشهاد نموده است به هیچ وجه ارتباط به اهل استدلال ندارد؛ آیات مزبور بر اهل قیاس و استحسان صادق می باشد که هیچ‌یک از علماء امامیه به آن‌ها عمل نمی کنند.

شاید کسی از طرف شیخ زاهد گیلانی اعتراض نماید و بگوید: اگر پایه استدلال بر علم و یقین است نه ظنّ و تخمین، این اختلاف در میان مردم از کجا پیدا شده است؟

بعضی قائل به جبر و بعضی قائل به تفویض و بعضی قائل به اختیار و امر بین‌الامرین، بعضی مجسمه اند و بعضی حلولیه، الی غیر ذلک از اختلافاتی که میان فرق مسلمین و غیرهم از اهل کتاب و مشرکین و طبیعیین موجود است؟

می‌گوییم: اولاً: اختلاف مشارب و مسالک اختصاص به اهل استدلال ندارد، بلکه اهل استدلال و مدعیان کشف و شهود هر دو در اختلاف مذکور شریک هستند، زیرا بسیاری از گویندگان اقایل باطله از جبر و تفویض و تجسم و حلول و وحدت وجود مدعی کشف و شهودند.

ثانیاً: اختلاف مذاهب و مسالک ناشی از عدم رعایت قاعده استدلال است نه از فساد فکر و استدلال.

چه قاعده استدلال به طوری که روشن گردید مبنی بر اساس متین و پایه زرین است و اختلاف و تخلف در آن راه ندارد، زیرا بدیهی است که وجود علت تامه کاشف از وجود معلول است، کما این که وجود معلول کاشف از وجود علت می‌باشد.

پس ناچار اختلاف ناشی از عدم رعایت قاعده استدلال است نه از فساد فکر و استدلال، قاعده استدلال مانند قواعد حساب است همچون جمع و تفریق و ضرب و جبر و مقابله و هکذا. همان طور که قواعد مذکور در غایت متانت و استحکام است و اشتباه محاسب احیاناً کاشف از فساد قاعده نیست، بلکه ناشی از عدم رعایت قاعده است، قاعده استدلال نیز چنین است.

و باز اگر معترض ایراد کند که: علمای ظاهر در مسائل مدعی بالاتر از ظن و گمان نیستند و معترفند که علم قطعی به مسائل ندارند و اعتراف آن‌ها به عدم علم قطعی به مسائل، کاشف از این است که پایه استدلال آن‌ها بر ظن و گمان می‌باشد؟

می‌گوییم: راجع به اصول دین و اصول مذهب و قواعد و عقائد که مورد بحث و نظر است، کلیه علماء در آن‌ها مدعی علم می‌باشند و سوای علم و یقین را کافی نمی‌دانند، بلکه واجب می‌دانند که تحصیل علم و یقین کنند. هیچ کس در اصول عقائد اکتفا به ظن نکرده است، فقط راجع به فروع احکام به کمتر از علم قطعی هم اکتفا می‌نمایند، آن هم در صورتی که اعتبار آن به علم قطعی ثابت شده باشد.

مثل: بینه و سایر امارات و اصول معتبره، بدیهی است که اخذ به امور معتبره با علم قطعی، خود اتباع علم و رکون به یقین است نه رکون به ظن و تخمین.

و نیز اگر معترض بگوید: حدیث شریف: «العلم ليس بكثرة التعليم بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء»، دلیل بر این است که علم از مقدّمات استدلال حاصل نمی شود، بلکه قذفی و اشراقی و موهوبی از جانب خداوند است؛ و از این جا معلوم می شود که علم فقط از طریق کشف و شهود حاصل می شود؟

می گویم: معنی حدیث شریف این است که عطای علم که غذا و رزق روحانی روح است، مانند غذای جسم است که عطای آن بستگی به مشیت و تقدیر حضرت حق دارد، و تکثیر مقدّمات موجب ازدیاد نتیجه نیست، بلکه در حصول آن ترتیب مقدّمات به مقدار متعارف کافی است و عمده چیزی که موجب ازدیاد نتیجه است اخلاص و توجه به مبدأ فیاض علی الاطلاق می باشد.

پس حدیث شریف ناظر به این است که طالب علم باید توفیق و تأیید را از پرودگار عالم طلب نماید نه این که پایه استدلال بر ظنّ و گمان است.

از این بیانات روشن گردید که پایه استدلال به حکم صریح عقل بر اساس محکم و مستحکمی استوار است و به هیچ وجه خلل پذیر نیست، چنان که میرداماد(ره)(۱۱) در جواب ملاّی رومی به نظم آورده است:

ای که گفتی پای چوبین شد دلیل	ورنه بودی فخر رازی بی بدیل
فرق ناکرده میان عقل و وهم	طعنه بر برهان مزنی کج بفهم
هست در تحقیق برهان اوستاد	داده خاک خرمن شبهه به باد
در کتاب حقّ اولوالالباب بین	وان تدبّر را که کرده است آفرین
ز آهن تثبیت فیاض مبین	پای استدلال کردم آهنین
پای برهان آهنین خواهی براه	از صراط المستقیم ما بخواه

و کمال تعجب و شگفتی از سید قطب‌الدین نیریزی است که بعضی او را از اکابر عرفا و اقطاب سلسله ذهبیه شمرده اند (۱۲) و مع ذلک متوجه کلام میرداماد نشده و پاسخ او را به نظم آورده:

ای که طعنه می زنی بر مولوی	ای که محرومی ز فیض مثنوی
گر تو فهم مثنوی می داشتی	کی زبان طعنه می افراشتی
گرچه سستی های استدلال عقل	مولوی در مثنوی کرده است نقل
لیک مقصودش نبوده عقل کل	ز آنکه او هادی است در کل سبل
بلکه قصدش عقل جزئی فلسفی است	ز آن که او بی نور حسن یوسفی است

اولاً: جواب قطب مربوط به مطلب نیست، چون کلام در پایه استدلال است که بر یقین استوار است یا بر ظن، نه در صحت حکم عقل و ادراک آن است که فرق گذاشته شود میان عقل کلی و جزئی.

ثانیاً: حکم عقل مطلقاً مطابق با واقع و صحیح است خواه عقل جزئی و خواه عقل کلی باشد، آنچه باطل است و وهم است، و تمیز دادن میان حکم عقل و وهم منوط به قانون استدلال است. بنابراین هر ادراک و حکمی که بر قانون استدلال عرضه شد و مطابق درآمد صحیح است و حکم عقل می باشد و الاً حکم وهم است و باطل.

پس اساس و ملاک صحت و بطلان فقط برهان است چنان که میرداماد بر آن تنبیه فرموده است. برگردیم به بیان حال کشف و شهودی که شیخ زاهد گیلانی مدح فائقی از آن نموده است.

می گویم: اگر پایه کشف و شهود بر علم و یقین باشد، باید تمام مکاشفات اهل کشف صواب و بر حق باشد و حال این که ادعا کنندگان کشف و شهود در کشف و شهود خود مختلفند مثل اختلاف اهل استدلال.

پس ناچار باید میزانی در میان باشد که صواب را از خطا امتیاز دهد، بدیهی است که خود کشف میزان صحت و بطلان نیست، چون هر دسته به مصداق آیه کریمه‌ی «کل حزب بما لدیهم فرحون» (۱۳)، از کشف خود خوشنود می باشند، پس باید طرفین مراجعه نمایند به حکمی که مورد اعتماد باشد.

مسلم است که حکمی که مورد تصدیق و اعتماد طرفین باشد، تنها عقل است که حجت و مبین است و حکومت و فیصله عقل فقط تطبیق برهان و دلیل با واقع است.

به این معنی که هر کشفی مطابق با دلیل بود حکم به صحت آن می نماید و الا فلا.

بنابراین موضوع کشف و شهود استقامت پیدا نخواهد نمود مگر به مراجعه به طریق استدلال، علی هذا سزاوار است که در جواب مولوی گفته شود:

پای استکشافیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین (۱۴)

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- ر.ک: ارمغان بهبهان، نوشته سید مصلح الدین مهدوی.
- ۲- بستان السیاحة، تصنیف زین‌العابدین شیروانی، صوفی متعصب مشهور است که در زمان فتح‌علی شاه و محمد شاه قاجار می‌زیست، او با مسافرت‌های خود و فوت و فن‌هایی که داشته، بسیاری را به مسلک درویشی سوق داد تا این که در سال ۱۲۵۳ هجری درگذشت.
- ۳- شیخ زاهد گیلانی متوفی به سال ۷۰۰ هجری در لاهیجان، استاد شیخ صفی‌الدین اردبیلی و پدر زن او از مشایخ صوفیه است.
- ۴- هود: ۲۴.
- ۵- زمر: ۹.
- ۶- یونس: ۳۶.
- ۷- جاثیه: ۱۸.
- ۸- یونس: ۳۲.
- ۹- بقره: ۸۰.
- ۱۰- چنانچه حاج ملاهادی سبزواری، حکیم مشهور، در منظومه خود می‌گوید: برهاننا بالان و اللّم قسم.
- ۱۱- میرداماد از فلاسفه بزرگ و فقه‌های نامی شیعه در دوره صفویه، و متوفی به سال ۱۰۴۱ هجری است، او استاد صدرالمتألهین شیرازی مؤلف کتاب «اسفار اربعه» است. کتاب‌های: قبسات، صراط المستقیم و أسرار اللاهوت از تألیفات پر ارج میرداماد است.
- ۱۲- سید قطب‌الدین نیریزی شاگرد شاه محمد دارابی معروف به اصطهباناتی و داماد و جانشین او و یکی از مرشد مشهور صوفیه ذهبی در گذشته سال ۱۱۷۳ هجری در دوره افشاریه و زندیه است.
- ۱۳- مؤمنون: ۵۳.
- ۱۴- الفوائد العلیّه: ۲۶۰، فائده ۳۷؛ و مباحثی در معارف اسلامی، تهیّه و تنظیم علی دوانی: ۱۹۵، پرسش ۳۸.



ماهیت تصوف

«مهدی عمادی»

به نظر می‌رسد اگر دوستداران تصوف، اعم از آن‌ها که فرقه‌ای آن را با مسأله قطب و مرشد قبول دارند و آن عده که تصوف تشکیلاتی را به صورت رائج این اواخر قبول ندارند بدون تعصب، تاریخ و ماهیت، کجائی بودن و با چه قوم و گروه و مذهب و مکتبی سنخیت دارد مورد تحقیق قرار دهند، پس از آنالیز نمودن آن چه پیرامون تصوف، طرفدار افراطی، مغرض کینه توز و بی طرف منصف پرمایه یا بی محتوا نوشته‌اند نتیجه گیری بی طرفانه منصفانه نمایند به حقیقتی دست می‌یابند که منظور نظر هر جوینده است.

می‌گوییم همان طور که صوفیان هم پذیرفته‌اند در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم شخصی به نام ابوهاشم کوفی، تصوف را از شاهزاده ی نصرانی (۱) گرفته و بعد برای اولین بار این گردونه را به راه انداخت (۲) و وقتی به عرض امام صادق (علیه السلام) می‌رسانند شخصی با چنین عقیده‌ای مدعی تصوف شده است، می‌فرماید: «او عقیده‌ای سخت تباه داشت و هم او بود که مذهبی به نام تصوف را بدعت نهاد» قابل دانستن است که «میرزای شیروانی صوفی نعمت‌اللهی» کلمه‌ی «ملعون» هم به آن اضافه می‌کند (۳) اگر نویسنده‌ی منصف از موقعیت سازی سلیقه‌ای که تغییر دهنده‌ی حقایق اصیل و ناب است دست بردارد و نگوید «سلوک الی الله دو جنبه دارد یکی نظری و دیگری عملی از جنبه‌ی نظری آن عرفان و از جنبه عملی آن به تصوف تعبیر می‌شود.» (۴)

در حقیقت با توجیهاتی که اغلب نویسندگان بدون این که اجتهادی در دریافت و سلیقه‌ها کنند و تازه‌ای ارائه دهند از هم آموخته و تکرار گذشته‌ها را گفته‌اند و نوشته‌اند. موضوع شناخت ماهیت تصوف را که بسیار حائز اهمیت است تعقیب کنیم یعنی به آن چه رایج کرده‌اند اکتفا ننمائیم، به نتیجه مطلوب بی سابقه‌ای دست می‌یابیم که ما را از بن بست در خواهد آورد.

اگر بخواهیم ماهیت تصوف را بشناسیم تحقیقات خودمان را باید از دو جایگاه آغاز کنیم، این که امام صادق (علیه السلام) آورنده تصوف را آن چنان معرفی می‌کند که خواندید و تصوف را بدعتی دانسته که برای هدم دین محمدی

وارد اسلام کرده‌اند حتی آن را به تصوف شیعی و سنی هم تقسیم نمی‌کنیم که بعضی برای سرو سامان دادن به تصوف چنین طرحی را ریخته‌اند. (۵)

البته اگر به تصوف روزگار ما پرداخته شود که بین شیعه و سنی به صورت فرقه‌ای آن رائج می‌باشد. این تقسیم‌بندی صحیح است، ولی ما می‌خواهیم بگوییم تصوف جایگاهی در تشیع نداشته و ندارد، بلکه سردمداران تصوف در این اواخر موجب شده‌اند تصوف با ماهیت سنی را با پسوند شیعه هم بشناسیم. زیرا با حقایق انکار ناپذیر در تصوف فرقه‌ای که در رأس آن یک فرد شیعی به ریاست اشتغال دارد مواجه می‌شویم که چون نمی‌توانیم باور کنیم یا برای همان نادرست و ناصحیح هم آبرویی درست کنیم، حیثیتی بسازیم، در معنا آن قدر شور است که خان هم متوجه شده است. دست به دامن سلیقه می‌شویم ناچار اقرار می‌کنیم «در عرفان و تصوف اسلامی جریان‌هایی به وجود آمد که از اصالت اسلامی کامل برخوردار نبود.» (۶)

ملاحظه کنید به جای این که با شهادت بگویند یا بنویسند آن که با جریان‌هایی تغییر و تحول پیدا می‌کند «تصوف» است نه «عرفان» می‌نویسند: «تصوف و عرفان مختلط، جریانی بود که در برابر تصوف و عرفان اسلامی به وجود آمد و همواره بزرگان عرفا و متصوفه اسلامی، طرفداران خود را از عرفان و تصوف مختلط برحذر داشتند و با آن به مقابله و مبارزه می‌پرداختند» (۷) و ای کاش در همین اعمال سلیقه هم مخالفین «تصوف و عرفان مختلط» را معرفی می‌کردند.

اگر مخالف تصوف و عرفان مختلط را - که ما دو جدا از هم می‌دانیم - چنان که از عصر ابوسعید یکی ندانسته‌اند (۸) شناسایی کنیم و بخواهیم بدانیم بزرگانی که بر این مختلط شدن مخالف بوده‌اند چه کسانی هستند متوجه می‌شویم عرفانی امثال ملامحسن فیض کاشانی، شیخ بهایی. با این مختلط شدن مخالف شده‌اند. اولی در جا به جای رسائلش تصوف و عنوان صوفی بودن را از خود دور کرد و دومی با قصه‌ی نمادین موش و گربه صوفیه عصر خود را مستحق ملامت می‌شمرد.

خلاصه اگر امثال علامه شیخ محمد تقی مجلسی به تصوف اشتها پیدا کردند سرانجام از صوفیان کنار کشیدند و از آن‌ها تبری نمودند (۹) در حالی که تا حدودی عقائد و تعالیم قدمای صوفیه را پذیرفته داشتند (۱۰) با همان صوفیانی که مختلط کننده بودند مخالفت می کردند. و حاضر نشدند به تصوف شهرت پیدا کنند و صوفی خوانده شوند این فرقه‌های صوفیه بودند که از حال و هوای عارفانه این بزرگان استفاده کردند همانند بهاییان که برای کسب آبرو، بزرگان اسلامی شیعی را به خود نسبت می دادند تا بزرگ شوند، صوفیان نیز چنین می کردند هر خوش نام باعظمتی را به خود نسبت می دادند.

اگر بتوانیم خودمان را راضی کنیم دست از تعصبات برخاسته از اجابت برداریم بدون هیچ پروایی تصوف را از آن اهل سنت و عرفان را از خصوصیات مخصوص شده‌ی به تشیع می شناسیم. خوشبختانه بعضاً گروه‌هایی که برای تأیید اندیشه‌ی خود دست به دامن این و آن می شوند، بدون این که متوجه باشند مطالبی را برخلاف آرزوی خود در معرض دسترس قرار می دهند فصلنامه‌ی عرفان ایران (۱۱) مبادرت به درج مقاله‌ای از سید حسین نصر نموده، او می نویسد: «می توان گفت با طینت اسلام یا عرفان در عالم تسنن به صورت تصوف شکل گرفت» (۱۲) همو با نظر دیگر جداسازی بیشتری را بین تصوف و تشیع فراهم می سازد؛

می نویسد: «از دیدگاه تسنن، تصوف همانندی‌هایی با تشیع دارد و حتی جنبه‌هایی از تشیع را در خود جذب کرده است.» (۱۳)

این منظورمان را با بررسی جایگاه «ولایت» در تصوف به خوبی می شناسیم و آن وقت به اصلی ترین و اساسی ترین راه جداسازی تصوف و عرفان که از بد حادثه گفته اند «سلوک الی الله دو جنبه دارد، یکی نظری و دیگری عملی، از جنبه نظری آن به عرفان و از جنبه عملی آن به تصوف تعبیر می شود» (۱۴) دست یافته ایم.

زیرا همان طور که می دانیم شیعیان نخست ولایت کلیه مطلقه اللهیه را مخصوص امامان می دانند و در طول آن، زمان غیبت حضور امام برای عده‌ای خاص با قید ضوابط و شرایطی قائل می شوند. درست برعکس صوفیه که برای رهبران خویش قائل به ولایت هستند. در حقیقت شیعیان برخلاف صوفیان که از تعمیم ولایت آن هم به صورتی که در تصوف پایه و اساس قرار گرفته است برحذر می دارند و نمی پذیرند. در معنا صوفیان درست برعکس، ولایت را

همگانی نموده شیوخ خویش را صاحبان ولایت قلمداد می‌کنند. در اثبات منظور خود ولایت‌نامه‌ها نوشته‌اند و مدعی شده‌اند در هر عصری شیخی صوفی را صاحب ولایتی می‌دانند که اگر با او بیعت نشود ارتداد می‌آورد.

در این صورت اگر بگوییم صوفیه شیخ وقت تصوف فرقه‌ای را هم‌شان و هم‌وقعیت و هم‌رتبت امام می‌داند اشتباه نکرده، به خطا نرفته‌ایم چنان که نوشته‌اند: «وظیفه امام و بزرگ زمان است که برحسب مقتضیات زمان تصمیم بگیرد» (۱۵).

و این همان منظوری است که مقاله‌ی دیگران را شایسته‌ی پذیرفتن نموده، دکتر سید حسین نصر هم می‌نویسد: «قطب و اما هر دو مظهر یک حقیقت و دارای یک معنا و اشاره به یک شخص است» (۱۶) ملاحظه کنید، این همان موضوعی است که به آن اشاره کردیم و نوشتیم که صوفیه خویش را در عرض ولایت معصوم قرار می‌دهند. در صورتی که این گونه عقائد در تشیع جایگاهی ندارد ولی در «ولایت نامه» و «بشارة المؤمنین» تألیف ملاسلطان گنابادی می‌توان یافت و بس.

اینان آن‌جا که ولایت را به خاص و عام تقسیم می‌کنند خاص آن را مانند ابن عربی بر ولایت خاصه مخصوص ارباب سیر و سلوک می‌دانند و این درست همان انحرافی است که بعد از رحلت پیامبر اکرم به همت و کوشش نخبگان قدرت طلب شکل گرفت و دیگران که فاقد هرگونه امتیاز و دلیلی برای داشتن ولایت بودند به منصب و مقامی انتخاب شدند که شرط اولیه‌اش ولایت توأم با عصمت منحصر به امام معصوم است.

علامه هاشم معروف الحسینی می‌نویسد: «صوفیان به خطاها رفته و به یاوه‌گویی‌های خود در تفسیر ولایت بسنده نکرده»، «اولیای خود را بر پیامبران برتری (داده‌اند)» (۱۷) دقت به مسائل بسیار پیچیده تصوف نتیجه می‌دهد که فهم کنیم اصرار به ولایت در تصوف و قائل شدن آن برای مشایخ تصوف فقط به لحاظ کم‌رنگ کردن امامت در تشیع می‌باشد تا بتوانند در اذهان عمومی به ثبت برسانند: پدیده‌ی ولایت، بدون امامت است، درست برعکس آن اعتقادی که اصل و رکن مهم عرفان اسلامی شیعی است.

بعضاً دیده شده است عده‌ای از نقادان تصوف از تظاهر صوفیان به ولایت راه خطائی پیش گرفته به اشتباه استنباط کرده‌اند: «در مسئله ولایت میان صوفیان سنی و شیعی هم‌آهنگی‌های بسیاری می‌توان دید» (۱۸) در صورتی که

مسئله ولایت و نوع روند آن در تصوف سنی و شیعه اولین و پررنگ‌ترین عامل جداسازی تصوف سنی از عرفان شیعی ولایت خاصه، مخصوص دوازده امام می‌باشد و اگر برای شخصیتی ولایت قائل هستند، آن مرتبت را مانند صوفیه در عرض ولایت خاصه امام قرار نمی‌دهند بلکه در طول ولایت معصوم می‌شناسند.

و این روش ضد شیعی که در تصوف از روز تولدش تا عصر شاه نعمت‌الله ولی به طور رسمی و علنی حاکم بوده و بنابر آنچه جناب شهرام پازوکی معتقد است «ولایت حقیقت مذهب تشیع است» (۱۹) سازش ندارد، مگر این که بگوییم منظور ایشان همگانی کردن ولایت بر اساس اعتقاد صوفیه می‌باشد که این نمی‌تواند حقیقت مذهب تشیع باشد زیرا در تشیع پدیده‌ی ولایت منهای امامت اعتباری نداشته و ندارد.

پس همان طور که باید توجه داشت جناب پازوکی توجه داشته‌اند و نوشته‌اند: «تشیع امر امامت است» (۲۰) و این امامت بعد از رسول خدا به علی بن ابی‌طالب امیرالمؤمنین علیه السلام اختصاص پیدا می‌کند. آن‌هایی که غیر را بر علی ترجیح داده‌اند و حضرتش را با پذیرفتن برگزیده‌ی سقیفه از خلافت خلع نموده‌اند نمی‌توانند صوفی شیعی باشند.

در معنا قانون «تصوف و عرفان حقیقت تشیع است» (۲۱) از آن نیست؛ زیرا آنچه صوفیه این اواخر برای حفظ و حراست از تصوف فرقه‌ای اسمش را تصوف اسلامی شیعی گذاشته‌اند، که تشیع نیست؛ بلکه همان تصوف است. زیرا اینان، امامت یا بهتر است بگوییم، ولایت را به طور غیرمجازانه تعمیم نمی‌دادند تا دیگری بتواند در مقابل صاحب ولایت مطلقه الهیه قرار گرفته برای خود ولایت قائل شود. در این صورت کلام «تصوف ذات تشیع و معنای آن است» (۲۲) شعاری است که اگر به بررسی ارکان اعتقادی تصوف بپردازیم متوجه می‌شویم صوفیان سهم از آن ندارند. آخر مگر امکان دارد پدیده‌ای که شخصیت‌های سرشناس آن از جنید بغدادی گرفته تا ابوالقاسم گرگانی، از شیخ صالح بربری گرفته تا عبدالله یافعی از همه مهم‌تر شاه نعمت‌الله ولی، غیر علی بن ابی‌طالب را در ولایت خاصه که در انحصار امامان شیعه است سهم کنند؟! در حقیقت علی را از امامت خلع و از خلافت عزل نمایند شیعه باشند؟!!

اینان غیرمعصوم را با نداشتن صلاحیتی که بتواند در کنار امام (علیه السلام) قرار گیرد، قرارش داده‌اند؛ برایش ولایت قائل شده‌اند. بر اساس همان ادعاهایی که مقاله‌نویسان هر کدام به نوع و بهانه‌ای در تشیع تصوف نوشته‌اند (۲۳)

صوفیان اولیه تا زمان شاه نعمت‌الله نمی‌توانند شیعه باشند؛ زیرا همان طور که آقای دکتر نور علی تابنده اشاره کرده‌اند: «اساس این است که کسی که به ولایت علی و جانشینی علی معتقد باشد شیعه به حساب می‌آید» (۲۴) به گواهی تاریخ از جنید بغدادی گرفته تا شاه نعمت‌الله کرمانی در جمع رؤسای صوفیه، شیعه‌ای دیده نمی‌شود که به تأیید مسانید تاریخی برسد وقتی رجال‌نویسان صوفیه هم اشاره‌ای نکرده‌اند، مگر دو شرح احوال نگار نعمت‌اللهی مونس علیشاهی و نعمت‌اللهی گنابادی که اولی مدعی ریاست و دمی از وابستگان نزدیک نسبی جد رئیس وقت بوده است، به خیال خود تمامی سنیان خالص را شیعه خالص الولایه معرفی کرده‌اند. و برای این که خیال خود را در مقابل اعتراض‌های اساسی راحت کنند به نقاد خود هم پاسخی داده باشند وقتی نشانه‌های ضد شیعه در حقیقت صد علی بل ضد ولایت با امامتِ رئیسی از صوفیه را نتوانستند انکار کنند، فوراً دست به دامن پناه همیشگی «حضرت تقیه» زده‌اند تا خویش را در پس او پنهان کنند، شاید از آبروریزی جلوگیری شود.

چنان که شخصی به نام «ح. ا. تنهایی» که نمی‌دانیم مرد است یا زن تا با کلمه‌ی آقا یا خانم حرمتشان را نگاه داریم، می‌نویسد: «صوفیه که در زمان امامان بزرگوار، شاگردی و تقیه به شیوه ائمه معصومین را داشتند» (۲۵) البته به تازگی برای ایراد و اشکال این که چرا نامی از صوفیان صاحب اسرار ائمه در جایی دیده نمی‌شود، به این متوسل شده‌اند: «مشایخ صوفیه جزو اصحاب ظاهری ائمه نبودند که نامشان در کتب روایی، مشهور شود و نوع معارفی هم که از ائمه اخذ می‌کردند، چون باطنی و سرّ بود، به گونه‌ای نبود که بتوان برای همگان نقل کرد و به زبان آورد ولی عموماً خود را به ائمه اطهار و نهایتاً به مصدر ولایت و باب علم حضرت علی منتسب می‌دانند.» (۲۶)

او که با مطالعه و تحقیق آشنائی کامل دارد و می‌داند صوفیان اولیه، آن عده که زمان معصوم را درک کرده‌اند صاحب سرّ نبوده‌اند بلکه نامشان در زمره‌ی مخالفین هم آمده که در جابه‌جای رساله حاضر هر کجا به بحث ما مربوط شود با قید سند یا مسانید مطرح می‌کنیم.

پس این که عده‌ای مدعی شده‌اند: «اساس تصوف از اول از جنبه اعتقادی بر این بود که جانشین پیغمبر علی است و نه دیگری» (۲۷) عقیده‌ای می‌باشد شخصی که برایش نمی‌توانند مدرکی ارائه دهند. من می‌گویم، شما گفته‌ی من را بدون قید و شرط بپذیرید، این قانون مرید و مرادی تصوف فرقه‌ای است. و الاً حتی در تصوف علمی و تصوف تاریخی، شیوخ سرشناس تصوف آرای یکدیگر را به نقد گذاشته به رد و قبول آن پرداخته‌اند....

....تاریخ تصوف، متون رجالی تصوف، میراث‌های تألیفی تصوف همه و همه بر این اعتراف دارند که صوفیان در بست در اختیار امامت نبوده‌اند. ابن خلدون می‌نویسد: «هم متصوفه به قطب و ابدال عقیده‌مند شدند و گویی آن‌ها در این عقیده از مذهب رافضیان درباره‌ی امام نقیبان تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند و در دیانت مذاهب ایشان را اقتباس کردند» (۲۸)

اگر در متن فوق دقت کنید متوجه می‌شوید که **متصوفه، قطب را در مقابل امام و ابدال را در مقابل نقبا برای خود ساخته است.**

علاوه اگر بخواهیم بگوییم اساس تصوف از اول از جنبه اعتقادی بر این نبوده است که بگوید جانشین پیامبر جز علی نیست به کلام صاحب همین کلام استناد می‌کنیم جناب دکتر نور علی تابنده می‌نویسد:

«خلیفه حکومتی از خلیفه معنوی پیغمبر جا شد به خلیفه‌ی اول و دوم و سوم هم خلیفه رسول الله گفتند و به تدریج لقب امیرالمؤمنین را هم به آن‌ها دادند و به خلفا هم امیرالمؤمنین می‌گفتند و حال آن که لقب امیرالمؤمنین خاص علی است» (۲۹)

ممکن است به کلام جناب رضا علیشاه طاب‌ثراه استناد کنند «صوفیان شیعی وظیفه ندارند که در برابر عنادهای صوفیانِ دیگر مذاهب دفاع کنند» (۳۰) می‌گوییم صحیح فرموده‌اند، ولی از جمله کسانی که به غیر علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) «امیرالمؤمنین» گفته‌اند شاه نعمت‌الله و عبدالله یافعی هستند، اولی در رسائلش با این که سعی کرده‌اند حذف کنند ولی باز دیده می‌شود و دومی در تاریخش به غیر علی امیرالمؤمنین (علیه السلام) حقیقی اسلام «امیرالمؤمنین» گفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها :

- ۱- جنجال پدیده تصوف در اسلام: ۵۶.
- ۲- طبقات صوفیه تصحیح آقای مولایی: ۶، نفحات الانس: ۲۱، ریحانة الادب: ۲۵۹/۷، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات مترجم: ۳۰۶/۴، دایرة المعارف تشیع: ۴۴۸/۲، تعریف صوفی و تصوف: ۷، استوار نامه کیوان قزوینی: ۲۲.
- ۳- بستان السیاحه: ۲۴.
- ۴- در آمدی بر عرفان اسلامی از آقای محسن اراکی: ۵۳.
- ۵- نقد صوفی از دکتر کاظم یوسف‌پور: ۸۰.

- ۶- درآمدی بر عرفان اسلامی از محسن اراکی: ۵۳.
- ۷- همان: ۵۳.
- ۸- جنجال پدیده‌ی تصوف در اسلام: ۶۹.
- ۹- جستجو در عرفان اسلامی: ۸۹.
- ۱۰- دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران: ۲۴۸.
- ۱۱- از جمله نشریات فرقه‌ی نعمت‌اللهی گنابادی است.
- ۱۲- عرفان ایران: ۲۶/۷.
- ۱۳- همان.
- ۱۴- درآمدی بر عرفان اسلامی: ۵۳.
- ۱۵- عرفان ایران: ۱۷/۷ مقاله از آقای نور علی تابنده.
- ۱۶- عرفان ایران: ۷.
- ۱۷- تصوف و تشیع مترجم: ۳۵۴.
- ۱۸- نقد صوفی: ۲۱۳.
- ۱۹- عرفان ایران: ۷۹/۷.
- ۲۰- همان.
- ۲۱- همان: ۶۰/۸.
- ۲۲- همان: ۱۷/۷.
- ۲۳- عرفان ایران شماره ۷.
- ۲۴- عرفان ایران ۱۴/۷.
- ۲۵- عرفان ایران ۱۰۸/۳.
- ۲۶- همان: ۸۱/۷ مقاله از آقای شهرام پازوکی.
- ۲۷- عرفان ایران: ۱۷/۷ مقاله از آقای نور علی تابنده.
- ۲۸- همان: ۲۶/۷.
- ۲۹- عرفان ایران: ۱۳/۸.
- ۳۰- همان: ۶۲/۷.

پس از به قدرت رسیدن شاه عباس بزرگ به واسطه تمهیدات هوشمندانه وی اصفهان تبدیل به کانون فرهنگ معنوی ایران گردید و در این بستر «مکتب فلسفی اصفهان» ظهور کرد. بسیاری «مکتب اصفهان» را صرفاً حکمت متعالیه ملاصدرا می دانند در حالی که در این مکتب شاهد دو جریان اصلی و فرعی هستیم که جریان اصلی همان حکمت متعالیه ملاصدرا است اما در همان زمان ملاصدرا در اصفهان شاهد ظهور جریان دیگری به سرمداری حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردانش از جمله قاضی سعید قمی، حکیم علی قلی بن قرچغای خان، محمد رفیع پیرزاده، قوام‌الدین رازی، عباس مولوی، ملا محمد تنکابنی، محمد حسن قمی و نیز ملا شمسای گیلانی هستیم که نه تنها افکارشان متأثر از ملاصدرا نیست بلکه کاملاً در برابر وی موضع‌گیری کرده‌اند.

ویژگی های فکری جریان فرعی مکتب فلسفی اصفهان

«دکتر فتحعلی اکبری - علیرضا محمدی بارچانی»

در این مقاله می‌کوشیم تا به معرفی و بررسی جریان فکری «حکیم رجبعلی تبریزی» و شاگردانش به عنوان جریان فرعی «مکتب اصفهان» بپردازیم. بررسی ما از جریان فرعی «مکتب اصفهان» نقاط اشتراک این جریان با جریان اصلی «مکتب اصفهان» یعنی حکمت متعالیه ملاصدرا و ویژگی‌های اساسی جریان فرعی یعنی قول به اصالت ماهیت، اشتراک لفظی وجود، رویکرد تنزیهی و سلبی درباره صفات خداوند، مخالفت با اعیان ثابته را در برمی‌گیرد. در این مقاله همچنین برای اولین بار به مقایسه تطبیقی رویکرد تنزیهی این جریان درباره صفات خداوند با تفسیر پروکلوس از وجود نزد افلاطون که هانری کربن قائل به شباهت بین این دو جریان فکری در این مساله شده بود، پرداخته و توضیح داده‌ایم که رویکرد تنزیهی این جریان فرعی مانع آن بوده است که به وحدت وجود گرایش پیدا کنند از این رو، این جریان فرعی بیشتر به وحدت شهود متمایل است نه به وحدت وجود.

مقدمه:

در پی به قدرت رسیدن شاه عباس کبیر در سال ۹۵۵ هـ.ق با حمایت مرشد قلی خان استاجلو و به واسطه تمهیدات هوشمندانه بزرگترین پادشاه ایران عصر صفوی از جمله انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت ایران در سال ۱۰۰۰

هجری، ایجاد امنیت در کشوری که مورد تخاصم ازبکان از شرق و عثمانی‌ها از غرب و شورش‌های داخلی شیراز، کرمان، گیلان قرار گرفته بود، رونق تجارت، انجام امور زیربنایی و عمرانی در کشور، ایجاد میدان نقش جهان در اصفهان و فتح تبریز در سال ۱۰۱۱ هجری، کوچاندن علماء، هنرمندان و اهل فن از تبریز، قزوین، شیراز، جبل عامل و ارمنستان به اصفهان و نیز ایجاد تساهل و آزادی فکر مگر در مورد اهل تسنن و تقوطیه به تعبیر هانری کورین «اصفهان به ام‌القرای هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگ معنوی در ایران تبدیل می‌شود. (کربن، ۱۳۷۳، ۴۷۶) و «در همین دوره است که مکتب کلامی - فلسفی اصفهان به منصفه ظهور و بروز می‌رسد و بسیاری از علماء و اندیشمندان، چه در حوزه معقول و چه در حوزه منقول، به نشر آثار خود می‌پردازند. حوزه فلسفی اصفهان، در عصر صفوی، بسیاری از اندیشمندان را در دامن خود پرورش داد که اغلب آنان جامعیت داشته و در علوم و فنون مختلف تبحر داشتند. این حوزه از جهت عده و کثرت اندیشمندانی که در آن پرورش یافتند، بر سایر حوزه‌ها برتری دارد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۳۲۵).

بدون شک باید گفت ظهور ملاصدرا و حکمت متعالیه او که چهار قرن است تسلط کامل بر فضای فکری ایران دارد مهم ترین تجلی مکتب، دوره یا حوزه فلسفی اصفهان است که در عصر صفویه شکل گرفت اما نکته بسیار حائز اهمیت این است که بسیاری با شنیدن نام «مکتب اصفهان»، حکمت متعالیه ملاصدرا به ذهنشان متبادر می‌شود در حالی که در «مکتب اصفهان» ما شاهد دو جریان متفاوت هستیم که دارای ما به الاختلاف مبنایی در آراء و نظریاتشان هستند اما در مجموع به واسطه مشترکاتی تحت یک طبقه واحد به عنوان «مکتب اصفهان» قرار گرفته‌اند.

آن‌ها از این جهت مشترکند که به هیچ وجه خودجوش نبوده‌اند و مقدمات کارشان را حکمای پیشتر فراهم کرده بودند و با ظهور تشیع آثار ارزشمندی عرضه می‌دارند که در آن‌ها تأمل فلسفی از ثمره احادیث امامان (علیهم السلام) بهره می‌گیرد.» (فنا، ۱۳۷۷، ۵۲)

بنابراین باید با توجه به اختلافات مبنایی آن‌ها «مکتب اصفهان» را به دو جریان تقسیم کرد. هانری کورین در «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» (کربن، ۱۳۶۹، ۷۰)

و دکتر دینایی در «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» سردمدار جریان اصلی را «ملاصدرا» می‌داند و سردمدار جریان دیگر (جریان فرعی مکتب اصفهان) را - که به تعبیر آنان وظیفه یک محقق و پژوهشگر راستین ایجاب می‌کند

که از آن جریان که رقیب حکمت متعالیه است به هیچ وجه غافل و بی خبر نماند - شیخ رجبعلی تبریزی می داند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۳۳۴).

درباره اهمیت فوق العاده این جریان فرعی همین بس که هانری کرین گفته است: این مکتب (رجبعلی تبریزی) نسبت به مکتب های [دیگر] کمتر شناخته و مورد توجه قرار گرفته [است] و حال آن که این مکتب تأثیر پراهمیتی بر تقدیر فلسفه ایرانی - اسلامی داشته است. (کرین، ۱۳۶۹، ۷۰).

هر چند عده ای از پژوهشگران با توجه به اصالت ماهیتی بودن میرداماد و نیز قول به اصالت ماهیت در جریان رجبعلی تبریزی معتقد بر تأثیر میرداماد بر این جریان هستند (فنا، ۱۳۷۷، ۵۳) ولی پژوهشگران دیگری وجودشناسی حوزه فلسفی حکیم رجبعلی تبریزی را متأثر از میرفندرسکی و حکمای هند می دانند و لذا تفکر رجبعلی تبریزی را تحت عنوان «جریان فلسفی میرفندرسکی» در برابر «جریان میرداماد» که سر خط حکمت متعالیه ملاصدرا است، قرار می دهند هر چند ایشان نیز اذعان دارند که «ساختار و شاکله فلسفی حوزه میرفندرسکی به عنوان یک مکتب و نظام فلسفی متمایز از جریان فلسفی دیگر اصفهان، نه در دوره خود او که در عصر شاگردانش (یعنی حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردان وی) شکل گرفت.» (امامی جمعه، ۱۳۸۳، ۴۹).

دکتر سید حسین نصر نیز رجبعلی تبریزی را در زمره حکماء و چهره های اصلی مکتب اصفهان قرار داده و او را متفکری متمایل به مذهب اصالت تسمیه می داند. (نصر، ۱۳۶۵، الف، ۴۴۷).

الف) سردمداران جریان فرعی مکتب اصفهان:

حکیم رجبعلی تبریزی اصفهانی متوفی به سال ۱۰۸۰ هـ.ق. سردمدار جریان فرعی مکتب اصفهان است که به نام خود وی «جریان رجبعلی تبریزی» نامیده می شود. وی شاگرد و تحت تأثیر میرابوالقاسم فندرسکی متوفی به سال ۱۰۵۰ می باشد. در شکل گیری این جریان - که بدان خواهیم پرداخت - در کنار حکیم تبریزی می توان از شاگردانش حکیم کوچک قاضی سعید قمی متوفی به سال ۱۱۰۳، حکیم علی قلی بن قرچغای خان مولف «احیای حکمت»، محمد حسن قمی، ملا محمد تنکابنی، محمد رفیع پیرزاده، قوام الدین رازی، عباس مولوی مصنف «اصول الفوائد» و نیز ملا شمسای گیلانی شاگرد میرداماد و هم درس ملاصدرا نام برد.

پیش از پرداختن به آراء و آثار حکیم تبریزی و شاگردانش ضرورت دارد تا به اشتراکات فکری آن‌ها با جریان اصلی مکتب اصفهان نیز اشاره‌ای گردد.

(ب) اشتراکات فکری دو جریان مکتب اصفهان:

۱- اعتقاد به جایگاه رفیع حکمت و فلسفه در رستگاری انسان:

هم ملاصدرا به عنوان سردمدار جریان اصلی مکتب اصفهان در مقدمه بر «اسفار اربعه» و مقدمه بر «مشاعر» خویش به نقش حکمت در رستگاری انسان اشاره کرده است و نیز همان طور که می‌دانیم همو در «مبداء و معاد» معتقد است که انسانی که در هر دو جزء قوه‌ی ناطقه (جزء نظری و جزء عملی) و نیز در قوه متخیله‌اش اتحاد با عقل فعال و حلول عقل فعال در او حاصل شده باشد، در کامل ترین مراتب انسانیت و عالی‌ترین درجات سعادت است و چنین انسانی از هر چه که باعث امکان نیل به سعادت است، آگاه می‌باشد و لذا چنین انسانی رئیس مدینه فاضله است» (اکبری، ۱۳۸۲، ۲۸-۲۷)

و هم از سوی دیگر در جریان فرعی مکتب اصفهان یعنی نزد حکیم تبریزی و شاگردانش حکمت و فلسفه جایگاه رفیعی در وصول انسان به رستگاری دارد چنان که در دیباچه «معارف الهیه» - که حاصل مباحثات حکیم تبریزی با شاگردش محمد رفیع پیرزاده می‌باشد - چنین آمده است:

در حالی که متکلم اهل مجادله و واعظ اهل خطابه است، حکیم اهل برهان است و «امتیاز حکمت این است که نفس انسانی را به عقل بالفعل تبدیل کرده و او را به مجاورت رب العالمین نزدیک می‌کند. برهان خاص برگزیدگان، مجادله ویژه متوسطین و خطابه به عوام الناس تعلق دارد. بدین سان مردمان به سه گروه یا مرتبه معنوی تقسیم می‌شوند و به همین دلیل است که فیلسوف ما (حکیم تبریزی) تاکید می‌کند که پیامبر به گونه‌ای که در آیه قرآنی آمده است فرمان یافت تا مردم را به دنبال کردن راهی سه‌گانه فراخواند: «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن» یعنی به راه پروردگارت فرا بخوان با حکمت، موعظه‌ی حسنه و مجادله کن با آنان به بهترین وجه (کربن، ۱۳۶۹، ۷۳-۷۲).

قاضی سعید قمی نیز در مقدمه‌ی «کلید بهشت» می‌گوید: «چون این رساله را بعون الله تعالی و حسن توفیقه اشتغال بر جمیع مسایل ضروریه در تحصیل سعادت انسانی حاصل است و به محض دانستن و به کار بردن آن اگر خدا خواسته باشد توفیق وصول به معراج الکمال ممکن، بنابر آن (این) به کلید بهشت موسوم گردانیده امید که خدای تعالی قفل دل محبان و سالکان طریق محبت را به مفتاح الجنان معرفت خود بگشاید، و همگی را توفیق رفیق گردانیده دلیل راه نجات کرامت فرماید» (قمی، ۱۳۶۲، ۴۳) یا به غایت قرار دادن عاقل و عالم شدن بالفعل نفس انسانی و کمال حقیقی دانستن آن برای عقل هیولانی جهت بیان برتری و فضیلت علم و حکمت نظری توسط حکیم علی قلی بن قرچغای در ابتدای «احیای حکمت» در باب جایگاه رفیع حکمت در رستگاری انسان در جریان فرعی مکتب اصفهان هماوا با جریان اصلی اشاره کرد (فنا، ۱۳۷۷، ۵۳).

۲- توجه و رجوع به متون دینی اعم از قرآن و حدیث:

در حالی که در جریان اصلی شاهد توجه و رجوع نظام مند ملاصدرا به متون دینی به ویژه در شرح اش بر «اصول کافی کلینی»، تفسیر هفت جلدی بر «قرآن کریم»، «مفاتیح الغیب»، «اسرار الایات» هستیم در این سو در جریان فرعی مکتب اصفهان نیز شاهد نوشتن «شرح اربعین» و «شرح بر توحید صدوق» از سوی قاضی سعید قمی به عنوان مبرزترین شاگرد حکیم تبریزی هستیم هر چند که ملاصدرا از باب تاویل و توجه به معانی معقول به متون دینی توجه دارد ولی در جریان فرعی شاهد توجه ظاهری به متون دینی هستیم اما به هر حال «توجه به روایات و تفلسف با معانی و مضامین آن‌ها از خصوصیات حکمای عصر صفوی به شمار می‌آید.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۳۳۱) و دلیل این توجه به واسطه این است که دو جریان «متون دینی را اعم از قرآن و سنت نبوی و علوی، مبدع یک جهان‌بینی و انسان‌شناسی نظام‌مند و عقلانی می‌دانستند یعنی همان حکمت و فلسفه باطنی شیعی» (امامی جمعه، ۱۳۸۳، ۴۸). همین خصوصیت یعنی توجه حکمای هر دو جریان «مکتب اصفهان» به متون دینی مؤید اشتراک دیگری بین این دو جریان است.

۳- اعتقاد به جمع حکمت (فلسفه) با شریعت «دین»:

اعتقاد به جمع حکمت و شریعت که از ۳۴۷ هجری با اخوان الصفا آغاز و در سیر تفکر اسلامی توسط راغب اصفهانی، عین القضات همدانی، ابوالفتح شهرستانی تداوم یافته بود با ایجاد آمیختگی بین فلسفه و عرفان توسط علامه خفری و در مکتب شیراز در عدول از نظریه «عرفان طوری وراء طور عقل» صدرالدین دشتکی توأم گشته و به حکمای عصر صفوی رسید. در چنین بستری در جریان اصلی ملاصدرا و ملامحسن فیض کاشانی به جمع حکمت و شریعت سخت اعتقاد داشتند و در جریان فرعی هم پیرزاده می‌گوید: نه! غایت ذاتی حکمت نسبت به حیات معنوی، امری خارجی چنان که بعضی تصور کرده‌اند نیست. «الحکمه اذن اصل اصیل فی دین الله». حکمت بی آن که مردم را از دین بری کند آنان را به کسب دین حریص‌تر می‌سازد» (کرین، ۱۳۶۹، ۷۳).

ج) مهم‌ترین ویژگی‌های فکری جریان فرعی مکتب اصفهان:

۱- قول به «اصالت ماهیت» در برابر «اصالت وجود» ملاصدرا:

در حالی که در جریان اصلی «مکتب اصفهان» یعنی «حکمت متعالیه» شاهد نظریه «اصالت وجود» ملاصدرا هستیم ولی در این میان کسانی نیز هستند که از زیر سیطره استدلال‌های این فیلسوف بزرگ بیرون آمده و با نوعی صلابت و سرسختی از نظریه اصالت ماهیت دفاع کرده‌اند. عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی، شیخ رجبعلی تبریزی و برخی از شاگردان و پیروان آنان را می‌توان در زمره این گروه قرار داد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۸۲). می‌دانیم که ملاصدرا معتقد است که «آن چه در عالم عین و جهان خارج اصالت دارد جز وجود چیز دیگری نیست و ماهیات که در عرف اهل کشف و یقین از آن‌ها به اعیان ثابت‌ه تعبیر می‌شود هرگز بوی وجود را استشمام نکرده‌اند.» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۴۹). در حالی که پیش از او «اشراقیون که با سهروردی آغاز شده و میرداماد استاد ملاصدرا نیز به راه آن‌ها رفته بود، نوعی «فلسفه ماهیات» ساخته بودند که درست خلاف آن را می‌گفت. آنان معتقد بودند که وجود عرض است و اصالت از آن ماهیات است.» (نصر، ۱۳۶۵، ب، ۴۸۲).

توضیح آن که ابن‌سینا برای تغییر دادن نظریه ارسطویی «تحقق امر مادی از صورت و ماده» بر آن شد که از ماده و صورت به تنهایی نمی‌توان وجود عینی به دست آورد، هم ماده و هم صورت وابسته به عقل فعال است (ابن‌سینا، شفا، الهیات، مقاله ۲، فصل ۴ و مقاله ۴، فصل ۱؛ همو، تعلیقات، ص ۶۷).

به نظر ابن سینا «وجود» یک امر سوم [علاوه بر ماده و صورت] نیست بلکه اضافه و نسبتی است با خدا و ضرورت وجود ممکن تابع این نسبت و اضافه است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۳).

ابن سینا همین نسبت و اضافه را «عرض» می نامد (ابن سینا، شفا، طبیعیات، سماع طبیعی، ص ۲۷؛ همو، تعلیقات، صص ۱۴۳ و ۱۸۶-۱۸۵). رجبعلی تبریزی می گوید: «آن چه در خارج است ماهیت همراه با وجود است، نه بدین معنی که وجود در خارج موجود باشد، تا تسلسل در وجود پیش آید، بلکه بدین معنی که آن وجودی است در خارج. چون که مبدأ اشتقاق [مثلاً وجود] هیچ گاه مشتق [موجود] نمی شود... و وقتی که ثابت شد که وجود در خارج با ماهیت است ثابت می شود که وجود در خارج لازم ماهیت (عرض جدایی ناپذیر از ماهیت) است. بدین معنی که وجود تابع ماهیت است زیرا وجود شیء، بالضرورة فرع آن شیء و تابع آن شیء است. و اگر وجود تابع ماهیت و فرع آن است، پس باید جعل جاعل، در درجه نخست و به حسب ذات، به ماهیت تعلق بگیرد، سپس وجود لازم آن گردد. زیرا آشکارا محال است که جاعل نخست فرع و لازم چیزی را، سپس اصل آن و ملزوم آن را بیافریند. و گرنه می بایست که ملزوم به لازم و لازم به ملزوم بدل گردد. و حال آن که چنین چیزی محال است. این مثل آن می ماند که یک بنایی اول طبقه فوقانی ساختمان را بسازد و بعد طبقه زیر را - که این آشکارا باطل است» (تبریزی، ۱۳۵۱، الف، ۲۵۹-۲۵۷). بنابراین در جریان فرعی «مکتب اصفهان» نیز هم چون شیخ اشراق و میرداماد شاهد قول به اصالت ماهیت از سوی رجبعلی تبریزی و شاگردانش هستیم. حکیم تبریزی در رساله «اصول الآصفیه» ضمن رد وجود ذهنی و حرکت جوهری «از فلسفه ماهیت برخلاف اصالت وجود ملاصدرا دفاع کرده است» (کرین، ۱۳۶۹، ۱۰۰).

حکیم کوچک قاضی سعید قمی نیز از در مخالفت با اصالت وجود درآمده و گفته است: «بدان که هرگاه ملاحظه این دو امر (یعنی وجود و ماهیت) می کنیم آن امری را که در لغت فارسی و عربی تعبیر از آن به چیز و ماهیت کرده اند به اصلیت اولی می یابیم از آن دیگر، چرا که همه کس می گویند که فلان چیز هست و فلان چیز نیست و این قول متضمن اصلیت ماهیت و فرعیت وجود است جمیع عقلا معقول می دانند و هرگز هیچ کس خلاف نکرده است صحت این قول را مثل این که گویند فلان هستی چیز است یا نه و هم چنان که در صحت قول اول خلافی نیست در عدم صحت قول ثانی نیز شکی واقعی نمی تواند شد کما لایخفی، و هرگاه معلوم شد که قول اول معقول است نه قول ثانی معلوم می شود که شیء به اصلیت اولی است نه وجود.

پس ثابت شد که از این دو اثر شیء اول است و وجود فرع آن و صفت آن و الاً بایستی که قول ثانی معقول باشد چنان که مذکور شد و حال آن که معقول نیست بالاتفاق پس باید که اصلیت ماهیت و شیء را باشد و هرگاه ماهیت اصل باشد تقدم به حسب رتبه نیز او را خواهد بود نه وجود او را و خفی نماند که برای اثبات این مدعا بیانات دیگر بسیار است لیکن این مختصر را همین قدر که مذکور شد کافی است» (قمی، ۱۳۶۲، ۵۴).

در تحلیل قول به اصالت ماهیت از سوی قاضی سعید قمی، دکتر دینانی معتقد است که او برای اثبات اصالت ماهیت روی استعمال عرفی الفاظ و کلمات تکیه کرده و محمول واقع شدن وجود را در باب قضایا دلیل تاخر و اعتباری بودن آن دانسته است. ... (و) به براهین محکم و نیرومند صدرالمتهلین و در باب اصالت وجود توجه نکرده و آن‌ها را نادیده انگاشته است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۳۴۸).

اما ظاهراً قاضی سعید به معقول بودن قول اول در نزد جمیع عقلا (بدیهی بودن اصالت ماهیت در کلیت و تمامیتش) استناد کرده است نه به استعمال الفاظ و کلمات در عرف اهل زبان. با آن که رجبعلی تبریزی خود وضع زبان‌ها را یک وضع معقول اصیل دانسته و گفته است «ان وضع اللغات وضع معقول اصیل و لایکون جزافياً» (تبریزی، ۱۳۷۸، ب، ۲۶).

۲- قول به اشتراك لفظي وجود در برابر اشتراك معنوي وجود ملاصدرا:

بر خلاف ملاصدرا که معتقد به اشتراك معنوی وجود است یعنی این که معنی وجود در سراسر قلمرو هستی یگانه است و جز یک معنی نیست در جریان فرعی «مکتب اصفهان» حکیم رجبعلی تبریزی در رساله «اثبات وجود» و نیز شاگردانش سخت با این نظر مخالفت ورزیده‌اند. چرا که آنان به تباین وجود واجب و وجود ممکنات معتقدند لذا به اشتراك معنوی وجود میان ممکنات و اشتراك لفظی وجود میان ممکن و واجب قائل شده‌اند چنان که ملا رجبعلی تبریزی می‌گوید: «بباید دانست که لفظ وجود و موجود مشترکند میان واجب تعالی و ممکن به اشتراك لفظی ... جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود بیان می‌کند اما معلم اول در «اثولوجیا» می‌فرماید که: «والله تعالى يُحَدِّثُ أُنْيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَ صُورَهَا مَعاً»

یعنی: الله تعالی احداث می‌کند انیات اشیا را که وجودهای ایشان باشد و صور آن‌ها را که ماهیات ایشان باشد با هم ... پس اگر معنی وجوه در الله تعالی بعینه معنای وجودی باشد که در ممکنات است لازم می‌آید که او هم آفریده

باشد. و نیز می‌فرماید که «الواحد المحض هو علة الاشيا كلها و ليس كشي من الاشيا» یعنی واحد محض علت جمیع اشیا است و نیست مانند چیزی از چیزها. پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الاً مانند چیزها خواهد بود و معلم ثانی در فصول «مدینه» این عبارت را بیان کرده که «وجوده تعالی خارج عن وجود سایر الموجودات ولا یشارك شی منها فی معنی اصلاً بل ان كانت مشاركة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلک الاسم» یعنی وجد الله تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنی وجود سایر موجودات است و شریک نیست با هیچ‌یک از ایشان در معنی اصلاً و اگر مشارکتی باشد در اسم خواهد بود و بس، نه در معنی که فهمیده از آن اسم [می‌شود] و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصریح به این کرده، چنین فرموده است که «وجوده تعالی وجود خارج عن وجود سائر الموجودات...» صدرالدین قونیوی در «نصوص» در تفسیر سوره حمد تصریح به این کرده است و عبارت «نصوص» این است «و قولنا انه وجود للتفهیم لا انه بمعنی الوجود».

[درباره خدا می‌گوییم که او وجود است برای تفهیم نه این که او به معنی وجود است] (تبریزی، ۱۳۵۱، ب، ۲۲۶-۲۲۲).

و قاضی سعید قمی می‌گوید: مخفی نماند که از این که گفتیم که طبیعت موجود به حسب بادی الرأی منقسم می‌شود به دو قسم، غرض این است که در نفس الامر طبیعت موجود به معنی مشهور در میان واجب الوجود تعالی شأنه و ممکن الوجود مشترک نمی‌تواند بود مگر به حسب لفظ تنها، چه به حسب اشتراک معنوی واجب الوجود با ممکن الوجود در هیچ وصفی از اوصاف حتی در مفهوم موجود هم ممکن نیست» (قمی، ۱۳۶۲، ۵۶) لذا «برای رجعی تبریزی (و پیروانش) اصل و منبع وجود برای همیشه فراتر از وجود و لا وجود قرار دارد. وقتی وجود را به اصل وجود متصف می‌کنیم منظور وجود بحث و بسیط و وجود مطلق است و این امر صرف اشتراک لفظی است و نه اشتراک معنوی زیرا مفهومی که از وجود داریم فقط به وجود مخلوق مربوط می‌شود.» (کرین، ۱۳۶۹، ۷۱-۷۰) و بنابراین در این رویکرد «خداوند به کلی دیگر است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۳۴۰) و در این جاست که در جریان فرعی «مکتب اصفهان» با الهیات تنزیهی روبرو می‌گردیم.

۳- رویکرد تنزیهی به جای رویکرد تشبیه یا تعادل بین تنزیه و تشبیه درباره صفات خداوند:

می‌دانیم که اهل الهیات و کلام بعد از اثبات واجب الوجود به اثبات صفات ثبوتی خداوند که عبارتند از مختار بودن و قادر علی الاطلاق بودن، عالم بودن، حی بودن، مرید بودن، ازلیت و ابدیت، متکلم بودن، صادق بودن و... می‌پردازند

و پس از آن در رویگری سلبی و تنزیهی به سلب و تنزیه صفاتی هم چون مرکب بودن، دارای مکان بودن، دارای جهت بودن، در معرض تغییر و حدوث بودن، شریک داشتن و نیازمند بودن از خداوند می پردازند که در واقع در مورد خداوند صفات سلبی بازگشت به صفات ثبوتی است زیرا صفاتی که از خدا سلب می کنیم نشانه نقص است و با سلب آن از خدا ما مقابل آن صفات یعنی بساطت، بی مکان و بی جهت بودن، شریک نداشتن و... را برای خدا اثبات می کنیم.

همان طور که دیدیم حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردانش به نفی اصالت وجود و نفی اشتراک معنوی وجود پرداخته اند و قائل به اشتراک لفظی وجود شدند که نه تنها به زعمشان مبنی بر اخباریگری بلکه هم چنین تنها راه جلوگیری از هم سنخ قراردادن خدا با مخلوقات در ذات است که موجب قرار گرفتن خدا در زمره مخلوقات می شود. نتیجه این رویکرد نیز بدون شک همان طور که کربن اشاره می کند قرار دادن اصل و مبنای وجود فراتر است که در این صورت «تنها از راه تنزیه یعنی در الهیات تنزیهی می توان درباره آن سخن گفت» (کربن، ۱۳۶۹، ۴۸۶)

از همین رو است که قاضی سعید قمی معرفت انسان ها به حق تعالی را «معرفت بالمقایسه»، شهادت دادنشان به وحدانیت خدا را «شهادت اقرار» و شناخت انسان در باب صفات خداوند را تنها «اقرار صفات» می داند و لذا در چنین جریانی خدا موضوع حکم، مساله، علم و شناخت قرار نمی گیرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۳۴۱) و می گوید: «حضرت واجب الوجود تعالی شأنه داخل در تحت هیچ علمی از علوم نیست» (قمی، ۱۳۶۲، ۶۶).

رویکرد تنزیهی جریان فرعی «مکتب اصفهان» در اقوال قاضی سعید قمی در «کلید بهشت» کاملاً آشکار است که «جمیع عقلا و علما بلکه کافه انبیاء (علیهم السلام) در باب معرفت واجب الوجود تعالی شأنه اعتراف به عجز و قصور کرده اند. اگر چه به حسب ظاهر بعضی صفات برای او تعالی شأنه اثبات کرده اند اما در آخر فرموده اند غایت معرفت او تعالی شأنه منزه داشتن اوست از جمیع صفات و سمات و رسوم و حدود» (همان، ۶۷) و لذا به زعم قاضی سعید قمی اتصاف خداوند تعالی به اوصاف مختلف از سوی انبیاء عظام (علیهم السلام) و بعضی از حکماء کبار «به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است نه این که در واقع واجب الوجود تعالی شأنه متصف به وصفی از اوصاف می تواند بود» (همان، ۷۲)

بنابراین در دیدگاه این مکتب ائمه هدی (ع) «وصف کنندگان خدا را مستوجب نزول بلا می‌دانستند» (همان، ۷۳).
 پر بی‌جا نیست که دکتر دینانی رویکرد تنزیهی و سلبی قاضی سعید قمی در مورد انکار صفات برای خداوند را حتی
 از متکلمان معتزلی نیز افراطی‌تر می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۳۴۶). ولی نکته جالب توجه درباره رویکرد
 تنزیهی در جریان فرعی «مکتب اصفهان» نزدیکی آن با تفسیر پروکلوس (Proclus) درباره وجود نزد افلاطون
 است که هانری کربن بدان اشاره کرده است. و در این جا بی‌جا نیست که به تحلیلی درباره تفسیر پروکلوس از وجود
 نزد افلاطون اشاره‌ای کنیم تا به نقاط مشترک الهیات تنزیهی جریان فرعی «مکتب اصفهان» با تفسیر پروکلوس پی
 ببریم.

افلاطون در رساله «پارمنید» پس از پیشگفتار به بحث و بررسی معانی «یک یک» یا احد و سپس «یک باشنده»
 یا واحد می‌پردازد که نتیجه بررسی او از این فرض که اگر «یک» تنها «یک» است چه نتیجه‌ای از آن برای «یک»
 حاصل می‌شود؟ به نوعی تنزیه و سلب از «یک» می‌انجامد. بدین صورت که اگر:

- ۱- یک تنها یک است یک، کل نخواهد بود و لذا دارای اجزاء نیز نخواهد بود.
- ۲- یک چون داری اجزاء نیست نه آغاز خواهد داشت، نه میانه و نه انجام.
- ۳- لذا «بی‌نهایت» (فاقد حد) است.
- ۴- و چون بی‌نهایت (فاقد حد) است لذا بی‌شکل و بی‌جا و مکان است، نه حرکت دارد و نه بی‌حرکت است، نه
 با خود یکی است و نه غیر از خود است، نه با غیر خود یکی است و نه غیر از دیگران است.
- ۵- نه به خود شبیه است و نه به غیر خود، نه به خود بی‌شبهت است و نه به چیز دیگر.
- ۶- نه مساوی (هم اندازه) خود است و نه هم اندازه خود نیست و نه هم اندازه غیر خود است و نه هم اندازه غیر
 خود نیست..
- ۷- در زمان مشارکت ندارد پس نه بزرگ‌تر و نه کوچک‌تر و نه هم‌سن خود است و نه بزرگ‌تر و نه کوچک‌تر
 و نه هم‌سن غیر خود است.
- ۸- پس نمی‌توان گفت که «یک یک» در گذشته بوده است، در حال هست و در آینده خواهد بود. پس «یک»
 در وجود نیز مشارکت ندارد چون درباره «یک» نمی‌توان گفت: بود، هست و خواهد بود و بنابراین.

۹- «یک» به هیچ وجه نیست (یعنی یک به هیچ وجه در وجود مشارکت ندارد) پس به زعم افلاطون در فرض نخست «یک» اگر تنها «یک» است در وجود مشارکت ندارد در نتیجه نه به خود صفتی می‌پذیرد و نه با غیر خود در می‌آمیزد.

درباره «یک یک» شارحان و مفسرین افلاطون اقوال گوناگونی ارائه کرده‌اند که از جمله مهم‌ترین آن‌ها پروکلوس (۴۸۵-۴۱۲ م) است که در کنار پل فرید لندر (Poul Fride Londer) از جمله کسانی است که «یک یک» را «یک حقیقی» می‌پندارد.

پروکلوس در تفسیر خویش بر رساله «پارمیند» افلاطون و نیز کتاب «الهیات افلاطونی» معتقد است که «یک یک» مطلقاً دارای واقعیت است پس نفی صفات و تعلقات از آن به معنای انکار حقیقت ذات آن نیست. به زعم پروکلوس «یک یک» نه تنها «یک حقیقی» بلکه «خیر» نیز هست. علاوه بر این وی در جایی دیگر از ج ۲ تفسیرش بر رساله «پارمیند» هدف و موضوع فرضیه اول افلاطون را تنها خدا می‌داند یعنی خدا به معنایی که زاینده خدایان چندگانه است. گذشته از این جدا و فراسوی تکثر است و با آن چه از آن برمی‌آید پیوند ندارد.

پس خدا هر چند زاینده خدایان است جدا از همه چیز و تعالی محض است. خدا آن «یک»ی است که مشارکت نمی‌پذیرد. پروکلوس «یک» را حتی اوج و رأس معقولات نمی‌داند به سخن دیگر حقایق معقول هم در امتداد و تماس با آن نیستند. بدین ترتیب پروکلوس «یک یک» را خدا و نیز وجودی که به حقیقت وجود است می‌نامد. وی در ج ۳ تفسیر خود «یک» را با «پیش - وجود» (پرواینای) یکی می‌خواند که مقصود پروکلوس از «پیش - وجود» به گفته مترجم فرانسوی متن «وجودی پیش از وجود نیست بلکه مرتبه‌ای از وجود است که هنوز متعادل‌تر است.» (بینای مطلق، ۱۳۸۴، ۱۰)

همان طور که پیش از این گفتیم در جریان فرعی «مکتب اصفهان» یعنی جریان حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردانش به ویژه قاضی سعید قمی شاهد نفی اصالت وجود، نفی اشتراک معنوی وجود و قول به اشتراک لفظی وجود هستیم و با قول به اشتراک لفظی وجود هم در این جریان «تشکیک وجود ممکن نیست بلکه صرف اشتراک لفظی، وجود دارد زیرا مفهومی که از وجود داریم هرگز به وجود مخلوق فراتر نمی‌رود. بنابراین، وجود مطلق نمی‌تواند موضوع

مابعدالطبیعه باشد. موضوع مابعدالطبیعه فقط می‌تواند تنزیه و الهیات تنزیهی یا منفی باشد.» (کربن، ۱۳۶۹، ۹۹) پس همان طور که در نظر پروکلوس «یک یک» است که، «یک حقیقی»، «سرچشمه الوهیت» و «کل حقیقی» است، قاضی سعید قمی هم به عنوان یکی از شاخص‌ترین اندیشمندان جریان فرعی «مکتب اصفهان» در «شرح توحید صدوق» **«با استناد به دو خطبه‌ای که حضرت امام رضا علیه السلام در مرو به دعوت مأمون ایراد کرد و در آن هرگونه اشتراک وجود را به وجود آورنده‌ی شرک دانست، اشتراک معنوی وجود را نفی می‌کند و درباره ملاصدرا و قائلان به اشتراک معنوی وجود می‌گوید: «فما ابعد عن الحق قول من قال ان الاشتراک معنوی! و لعمری ای تشبیه أعظم من هذا! تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً...» (قمی، ۱۳۷۴، ۲۱)**

البته باید خاطر نشان کرد که این ایراد به وحدت حقیقت وجود مربوط است نه وحدت مفهوم و معنی وجود.

ویژگی‌های دیگر جریان فرعی «مکتب اصفهان»:

از جمله دیگر ویژگی‌های مکتب حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردانش می‌توان به نفی اعیان ثابته اشاره کرد در حالی که هم در عرفان اسلامی و هم در حکمت متعالیه ملاصدرا اعیان ثابته جایگاه ویژه‌ای دارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۳۵۸-۳۵۷). در این جریان هم‌چنین شاهد مخالفت قاضی سعید قمی با قول حکما در باب این که علم نفس به اشیاء خارجی از طریق حصول صور مرتسمه در نفس انسان صورت می‌گیرد (علم حصولی) و نیز مخالفت با قول به علم حضوری هستیم چرا که به زعم وی «علم، وقوع بصر عقل است بر طبایع اشیاء خارجی و حاضر بودن اشیاء برای انسان به معنی ظاهر بودن آنها است برای نفس عاقله» (همان، ۳۵۳).

نتیجه‌گیری:

در اصفهان عصر صفوی «مکتب فلسفی اصفهان» به وجود آمده است.

- ۱- «مکتب اصفهان» صرفاً شامل حکمت متعالیه ملاصدرا نمی‌شود بلکه جریان دیگری را در برمی‌گیرد.
- ۲- جریان فرعی «مکتب اصفهان» ماحصل دیدگاه‌های حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردانش است.
- ۳- اشتراکات جریان اصلی «مکتب اصفهان» یعنی حکمت متعالیه با جریان فرعی این مکتب یعنی حوزه فکری حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردانش:

الف) اعتقاد به جایگاه رفیع حکمت و فلسفه در رستگاری انسان.

ب) توجه و رجوع به متون دینی.

ج) استادی و تسلط کامل و توأم در علوم معقول و علوم منقول.

د) اعتقاد به جمع حکمت و شریعت می‌باشد.

۴- مهم‌ترین ویژگی‌های فکری جریان فرعی «مکتب اصفهان»:

الف) قول به اصالت ماهیت در برابر اصالت وجود ملاصدرا.

ب) قول به اشتراک لفظی وجود در برابر اشتراک معنوی وجود ملاصدرا.

ج) رویکرد تنزیهی و سلبی در برابر رویکرد تشبیه یا تعادل بین تنزیه و تشبیه درباره صفات خداوند می‌باشد.

۵- رویکرد تنزیهی جریان فرعی «مکتب اصفهان» همان طور که برای اولین بار هانری کربن در «فلسفه ایرانی

و فلسفه تطبیقی» بدان اشاره کرده است دارای مشابهت و قابل تطابق با تفسیر پروکولوس از وجود نزد افلاطون می‌باشد.

۶- مخالفت با اعیان ثابت و قول به این که علم، وقوع بصر عقل است بر طبایع اشیاء خارجی و حاضر بودن

اشیاء برای انسان به معنی ظاهر بودن آن‌ها برای نفس عاقله از دیگر ویژگی‌های جریان فرعی «مکتب اصفهان» می‌باشد.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام»، ج ۲، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۵، «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام»، ج ۳، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۳- ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، «الشفاء» (الهیات)، قم، منشورات مکتبه المرعشی النجفی.
- ۴- ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، «الشفاء» (الطبیعیات)، قم، منشورات مکتبه المرعشی النجفی.
- ۵- ابن‌سینا، بی‌تا، «التعلیقات» قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

- ۶- ابن سینا، ۱۳۶۳، «مبدأ و معاد»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۷- اکبری، فتحعلی، ۱۳۸۲، مقاله «سیر تفکر سیاسی در اصفهان عصر صفوی» در «مجموعه مقالات همایش اصفهان و صفویه» ج ۲، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ۸- امامی جمعه، سید مهدی، پاییز ۱۳۸۳، مقاله «بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن» در «خردنامه صدرا»، شماره ۳۷.
- ۹- بینای مطلق، سعید، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، «نقد و بررسی رساله پارمنید افلاطون، درس گفتارهای دوره کارشناسی ارشد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. (منتشر نشده است)
- ۱۰- تبریزی، رجبعلی، ۱۳۵۱، «الأصل الأصيل» در «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران»، ج ۱، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، چاپ اول (منبع الف)
- ۱۱- تبریزی، رجبعلی، ۱۳۵۱، «اثبات واجب» در «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران»، ج ۱، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، چاپ اول (منبع ب).
- ۱۲- فنا، فاطمه، ۱۳۷۷، مقدمه مصحح بر «احیای حکمت»، ج ۱، علیقلی بن قرچغای خان تهران انتشارات احیاء کتاب و دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۱۳- قمی، قاضی سعید، ۱۳۷۴، «شرح توحید صدوق»، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، «کلید بهشت»، با مقدمه و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، انتشارات الزهراء.
- ۱۵- کرین، هانری، ۱۳۷۳، «تاریخ فلسفه اسلامی»، جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر.
- ۱۶- کرین، هانری، ۱۳۶۹، «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی»، سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس.
- ۱۷- ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، «الاسفار اربعه»، ج ۱، تهران.
- ۱۸- نصر، سید حسین، ۱۳۶۵، مقاله «مکتب اصفهان» در «تاریخ فلسفه اسلام» ج ۲، به کوشش میان محمد شریف، تهیه و گردآوری فارسی: نصرالله پورجوادی، تهران انتشارات مرکز نشر دانشگاهی (منبع الف).
- ۱۹- نصر، سید حسین، ۱۳۶۵، مقاله «صدرالدین شیرازی» در «تاریخ فلسفه اسلام» ج ۲، به کوشش میان محمد شریف، تهیه و گردآوری فارسی: نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

نظرها و اعتراف ها

کلام محی الدین و جواب علاء الدوله ی سمنانی

محي الدین می گوید: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» یعنی منزّه است آن که اشیاء را ظاهر کرد، در حالی که او خود آن اشیاء است.

علاءالدوله ی سمنانی در جواب ابن عربی گفته است:

«أيها الشيخ لو سمعت من أحد أنه يقول: «فضلة الشيخ عين وجود الشيخ، لا تسامحه البتة بل تغضب عليه، فكيف يسوغ لك أن تنسب هذا الهذيان إلى الملك الديان، تب إلى الله، توبة نصوحا لتنجو من هذا الورطة الوعرة التي يستنكف منها الدهريون والطبيعيون واليونانيون، والسلام على من اتبع الهدى.»

ای شیخ! اگر از کسی بشنوی که بگوید: فضله و مدفوع شیخ عین خود شیخ است، مسلماً با او مسامحه نمی کردی بلکه بر او غضبناک می شدی پس چه طور به خودت جرأت دادی که این سخن یاهو را به مالک مطلق هستی نسبت دهی؟ به سوی خدا توبه کن توبه ای نصوح تا از این ورطه ی هولناک که دهريون و طبعيون و يونانيان نیز از آن ابا دارند نجات یابی. و سلام بر آن کس که پیرو هدایت باشد. (روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۵)

مرحوم بهاری همدانی:

و از جمله ی آنها [مغرورین] طایفه ای است که خود را عارف می دانند از عرفان اکتفا کرده به پوشاک و خفض الصوت [پایین آوردن و آهسته کردن صدا] و سر پایین انداختن و آه سرد کشیدن و شبیه گریه به جا آوردن لا سیما اگر بشنود کلامی را در عشق و محبت توحید و فقر مع عدم معرفة معناهما [با این که معنای این ها را نمی فهمد] بلکه بعضی تجاوز کرده بشهيق و نهيق [بانگ و فریاد] و اختراع بعضی از اذکار والتغنی بالاشعار [خواندن اشعار با آواز] و سایر حرکات شنیعه به گمان این که این اطوار شخص را به مقامی می رساند نه چنین است بلکه اسباب سخط [خشم] و غضب الهی است.

بعضی تعدی از این مقام کرده‌اند بساط شرع و سنت نبوی (صلی الله علیه و آله و سلم) را پیچیده، کنار گذاشته‌اند غالباً در شب‌ها و محرمات و ترک مستحبات بلکه واجبات واقعند به دعوی این که ان الله تبارک و تعالی غنی عن الطاعات [خداوند تبارک و تعالی از طاعات بی‌نیاز است]

و این که اعتماد به عمل جوارح نیست بلکه مناط قلب است و او واصل به مطلوب است و واله در نزد مشاهده‌ی محبوب.

ف عند ذالک یخوض فی الشهوات الدنیویة زعما انها تصد عن المعارف الحقیقیة مع قوة النفوس وثبات الاقدام. [پس در این هنگام در شهوات دنیایی فرو می‌رود به گمان این که با وجود قوت نفس و ثبات قدم]

(تذکره المتقین، ص ۱۰۵)

تقابل روش انبیاء عظام (علیه السلام) با فلاسفه یونان

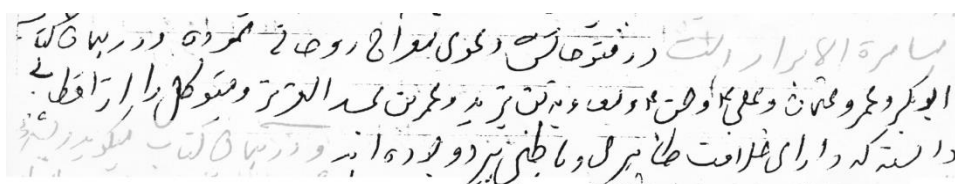
دکتر کریم مجتهدی:

هنوز ما در فضای باستانی یونان هستیم در فضایی از تفکر که نهایت اعتباری که برای نفس قائل است این است که آن را به عنوان نفس ناطقه در آخرین تکامل خود و به عنوان لوگوس می‌شناسد. لوگوس همان نفس ناطقه است. این نظر متفکران یونانی است ولی در مقابل متفکران یونان و یونانی‌مآبان - ما با سنت انبیاء روبرو هستیم که در تقابل با سنت یونان است و نفس را مخلوق می‌داند و زندگی نفس زندگی مخلوقی است که البته قابل ارتقاء است.

(مصاحبه با دکتر کریم مجتهدی استاد گروه فلسفه‌ی دانشگاه تهران، سیمای جمهوری اسلامی شبکه‌ی چهار - مورخ ۸۸/۶/۹)

آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی (ره):

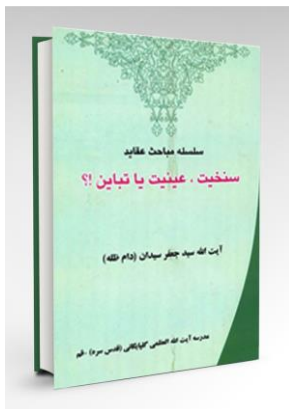
[محمی الدین] در فتوحاتش دعوی معراج روحانی نموده و در همان کتاب ابوبکر و عمر و عثمان و علی (علیه السلام) و حسن (علیه السلام) و معاویه بن یزید و عمر بن عبدالعزیز و متوکل را از اقطابی دانسته که دارای خلافت ظاهری و باطنی هر دو بوده اند.



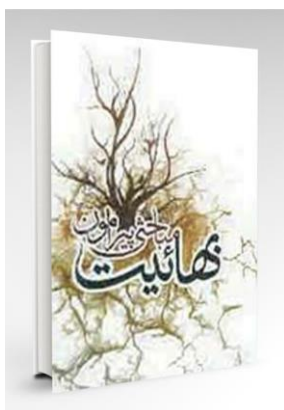
سنخیت ، عینیت یا تباین؟!

تألیف آیت الله سید جعفر سیدان

ناشر: مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی (ره)



گفت و گویی است بین اندیشمند معاصر حضرت آیت الله سیدانو حجج اسلام آقایان غلامرضا فیاضی و حمید پارسانیا از اساتید حوزه ی علمیه ی قم پیرامون عقل و وحی از منظر فلسفه و مکتب تفکیک که در اسفندماه ۱۳۸۳ به دعوت دفتر تبلیغاتحوزه ی علمیه ی قم تشکیل شده بود.



مباحثی پیرامون بهائیت

تألیف سید حسن حسینی

ناشر: عطر عترت

فرقه ی بهائیت که ابتدا طبق مدارک معتبره ی تاریخی و اقرار بنیانگذاران این فرقه از جانب تراز روس حمایت شدند و سپس از طرف انگلستان و بعد از سوی امریکا تقویت شده و می شوند. آن ها در ابتدا با ادعای باییت و بعداً به عنوان مهدویت و سپس مرتبه ی نبوت و بالاخره با ادعای ربوبیت به دار فانی انتقال پیدا کردند... آن چه در این کتاب می خوانید قطره ای است از فریب کاری های این فرقه ی ضاله که کتاب آسمانی آن ها پر از لاطائلات و خیال بافی های باطل و بیانگر اختلالات فکری نویسنده و کتاب دیگری شطحیات صوفیه را بازگویی می کند و خود گویای ساختگی خود است.



شبيه عرفان شريك شيطان

نوشته ی سيد محمد ضياء آبادی

ناشر: مؤسسه بنياد خيريہ الزهراء (عليها السلام)

این کتاب تلفیقی است از چند سخنرانی آیت الله سيد محمد ضياء آبادی پیرامون جلسات جذابی که به نام سیر و سلوک و مراحل تکامل و تقرب الی الله تشکیل می شود. غافل از این که این جلسات دامی بس خطرناک و شیطانی بر سر راه جوانان است.

این کتاب تحت عنوان «شبيه عرفان شريك شيطان» برای آنانی که صادقانه در پی حق و حقیقتند چراغ تابان و روشنگری مطمئن در مسیر معنویت و کمال است.



منزلگاه توبه در سیر و سلوک

سلسله مباحث اخلاقی و عرفانی

آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی (ره)

ناشر: دارالمودة

مرحوم آیت الله صافی اصفهانی که خود طعم عرفان راستین را چشیده بود در این کتاب روش سیر و سلوک را که فقط و فقط از منبع زلال قرآن و عترت سرچشمه گرفته و از اندیشه های بیگانگان، فلاسفه و عرفا بی زار بوده و معارف ثقلین را که (ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا ابدا) از منزلگاه توبه شروع و به حد کمال می رسد، معرفی می کند .

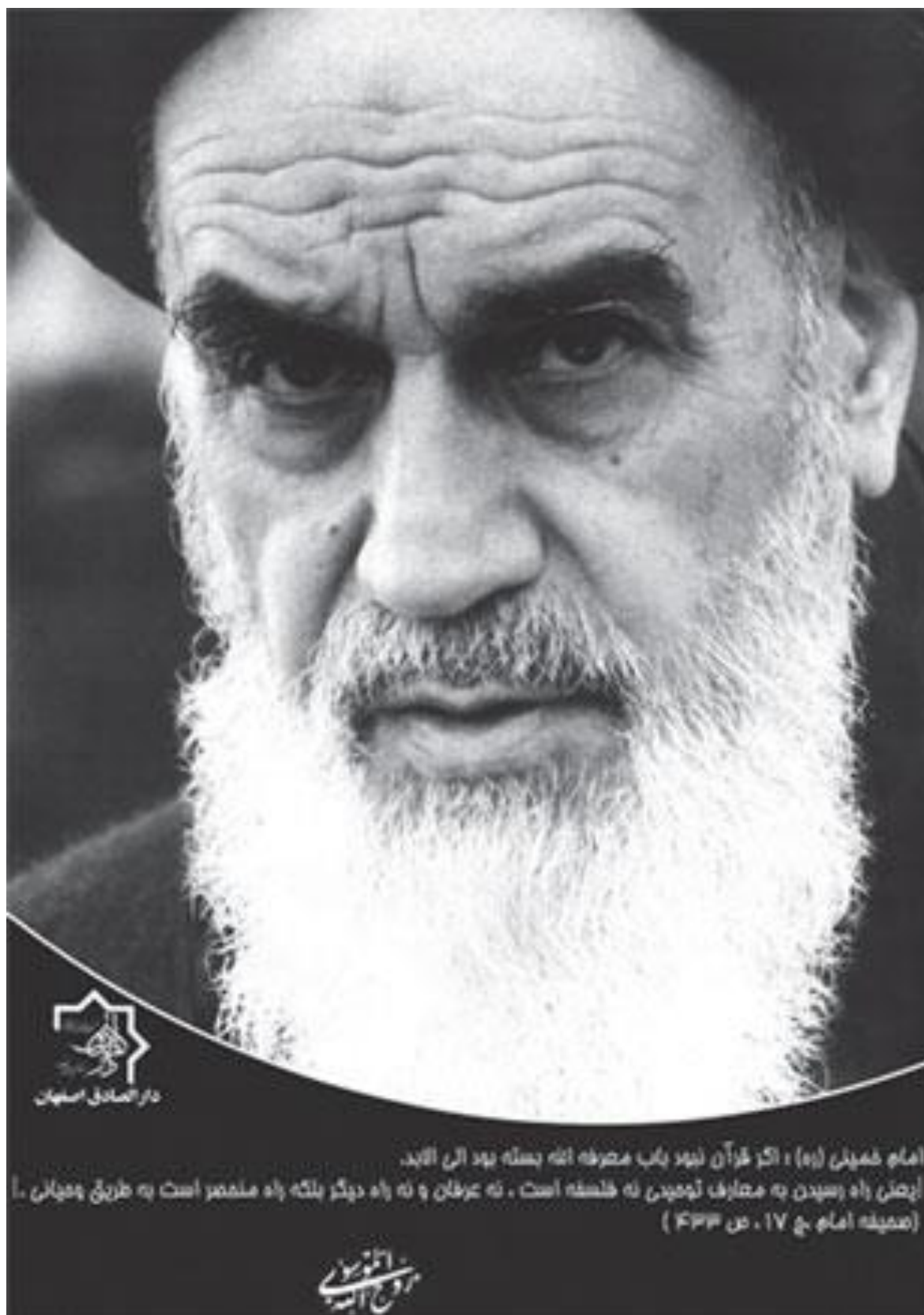


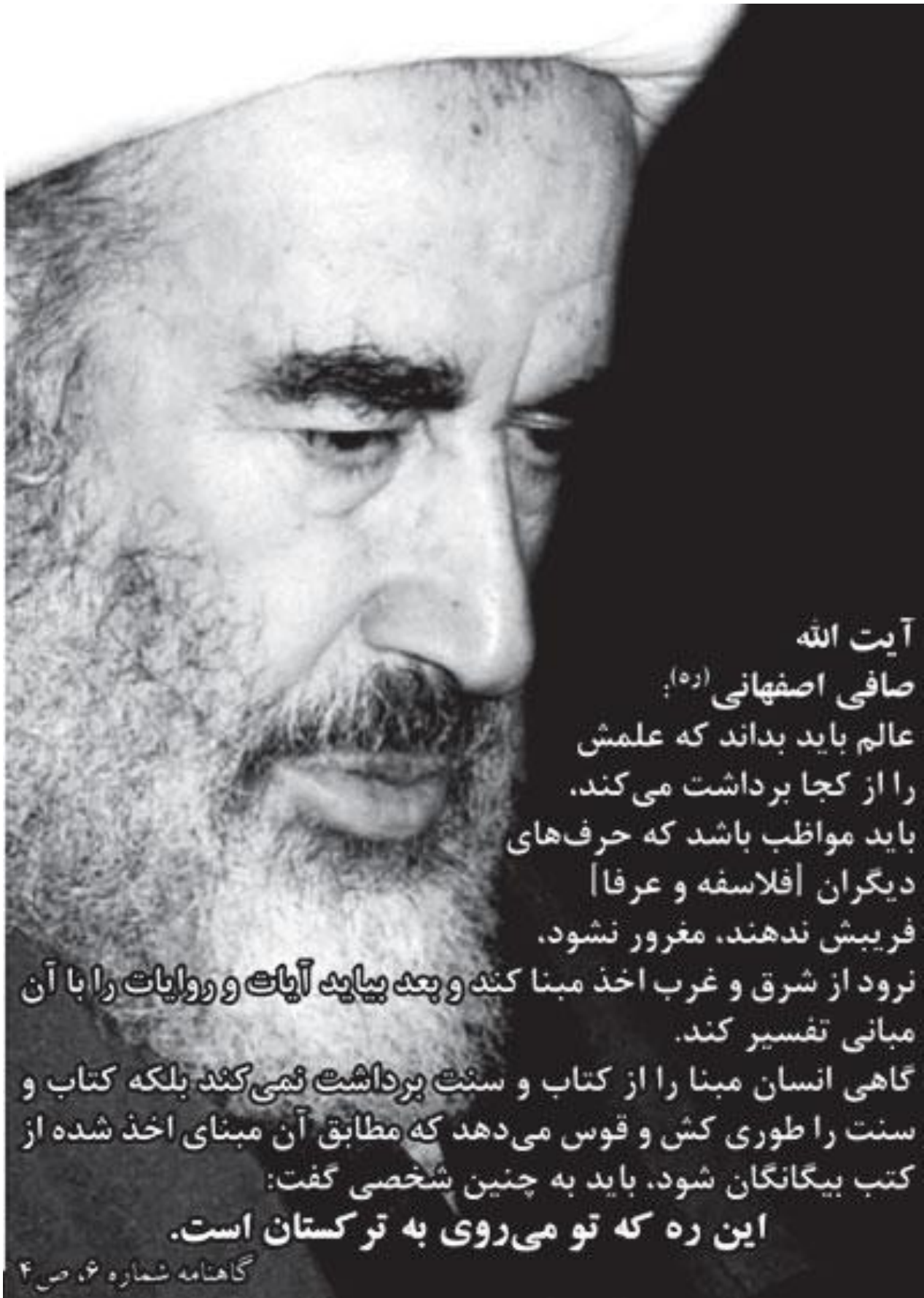
داوریهای متضاد درباره ی محی الدین عربی

تألیف : داوود الهامی

ناشر: انتشارات مکتب اسلام

تحقیق گونه ای که خواننده را علاوه بر احوال و مشایخ و آثار و عقاید و افکار او، بر اعتراضاتی هم که متوجه اوست آشنا، و داوری را بر اهل تحقیق آسان می نماید.







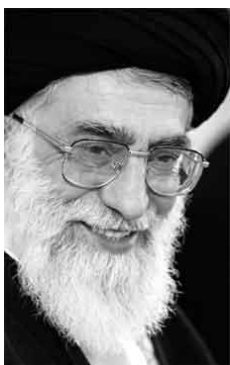
استاد سید جلال آشتیانی :

شخص مأنوس با تاریخ می داند که ابن عباس (رضی الله عنه) و امام علی ابن ابیطالب (علیه السلام) معتقد بوده اند که ذبیح اسماعیل است و شیخ اکبر، ابن عربی از آنجا که قبل از تألیف فصوص معتقد به ذبیح اسحاق (علیه السلام) بود سابقه ذهنی، کشف او را از مسیر درست خارج کرد و اشتباه و گاهی تناقض در اقوال و آثار شیخ کم نیست و از محیط تأثیر پذیرفته است.

... شیخ اکبر در محیطی واقع شد که اسحاق را ذبیح می دانستند و شاید اکثر حنابله تابع احمد حنبل، معتقد بودند که ذبیح اسحاق است و در آثار شیخ اشتباه کم نیست کما اینکه در چند جا از جمله کتاب فصوص تصریح کرده است که ((مات رسول الله صلی الله علیه و سلم و ما نص بخلافته منه علی أحد و لا عینه لعلمه أن فی أمته من يأخذ الخلافة...)) غافل از آنکه نصب خلافت باید از جانب حق و پیغمبر مأمور به ابلاغ باشد ((وجود أسماء مستأثرة فی غیب الذات و لا یعلمها الا الله))

دیگر آنکه خلافت باطنه است که ابلاغ آن واجب نیست نه خلافت کلیه جامعه بین ظاهر و باطن که ابلاغ آن از اوجب واجبات است و قد نص رسول الله علی خلافته علی (علیه السلام) .

شیخ زیاده از حد، حسن ظن به سلف داشته است و به نقل روایاتی پرداخته است که شکی در مجعولیت آن روایات نیست. (رساله نوریه صفحه ۲۶ و صفحه ۲۸)



آیت الله خامنه‌ای:

حدود دو میلیون این‌ها دانشجویان علوم انسانی‌اند! این به یک صورت، انسان را نگران می‌کند.

ما در زمینه‌ی علوم انسانی، کار بومی، تحقیقات اسلامی چقدر داریم؟

کتاب آماده در زمینه‌های علوم انسانی مگر چقدر داریم؟

استاد مبرزى كه معتقد به جهان‌بینى اسلامى باشد و بخواهد جامعه‌شناسى یا روانشناسى یا مدیریت یا غیره درس بدهد، مگر چقدر داریم، كه این همه دانشجو برای این رشته‌ها مى‌گیریم؟ این نگران‌کننده است.

بسیارى از مباحث علوم انسانى، مبتنى بر فلسفه‌هاى هستند كه مبنایش مادى‌گرى است، مبنایش حیوان‌انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوى به انسان و جهان است. خوب، این علوم انسانى را ترجمه کنیم، آنچه را كه غربى‌ها گفتند و نوشتند، عیناً ما همان را بیاوریم به جوان خودمان تعلیم بدهیم، در واقع شکاکیت و تردید و بی‌اعتقادى به مبانى الهى و اسلامى و ارزش‌های خودمان را در قالب‌های درسى به جوان‌ها منتقل کنیم؛ این چیز خيلى مطلوبى نیست.

(بیانات معظم‌له در دیدار با اساتید دانشگاه‌ها، مورخ ۸/۶/۸۸)