

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيكَ الْحُجَّةُ بْنُ الْحَسَنِ
صَلَّوْا نَكَ عَلَى أَبِيهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ
السَّاعَةِ، وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا
وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَكَذِيبًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسَكِّنَهُ
أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا



عَنْ يُونُسَ بْنِ طَبْيَانَ عَنِ الصَّادِقِ (ع) فِي حَدِيثٍ قَالَ:

«لَا تَغْرُوكَ صَلَاتُهُمْ وَصَوْمُهُمْ (وَكَلَامُهُمْ) وَرَوَايَاتُهُمْ وَعُلُومُهُمْ فَإِنَّهُمْ خَيْرٌ مُسْتَفِيدَةً ثُمَّ قَالَ يَا يُونُسُ إِنْ
أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ - فَإِنَّا وَرِثْنَا وَأَوْتَيْنَا شَرْعَ الْحِكْمَةِ وَفَضَلَ الْخُطَابِ فَقُلْتُ
يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ كُلُّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ - وَرِثَ مَا وَرِثَ مَنْ كَانَ مِنْ وَلَدِ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ:
- فَقَالَ مَا وَرِثَهُ إِلَّا الْأَيْمَةُ الْإِثْنَا عَشَرَ»

امام صادق (ع) فرمودند: نماز و روزه آنان (اهل تصوف) و نیز علوم و گفتار آنها شما را فریب ندهد.
آنان چون گورخران رمنده اند. آنگاه فرمودند: ای یونس اگر علم صحیح خواسته باشی در نزد ما
اهل بیت (ع) است: زیرا ما وارث آن هستیم و به ما شرایع حکمت و سخن نهائی داده شده.
پرسیدم: آیا هر کس از نسل شما باشد چنین مقامی دارد فرمودند:
این میراث تنها به ائمه اثنی عشر رسیده است.



وسائل الشيعة ٢٧/٧٢

رهبر معظم انقلاب:

این یک مسأله است و مسأله بسیار مهمی است، یعنی جامعه روشن فکر اسلامی
دچار همان بلایی شد، به همان دامی افتاد که گذشتگان ما یعنی متفکران اسلامی در
قرن های قبل به آن دام افتاده بودند: دام آلودگی ذهنی به نهادهای فکری غیراسلامی
نهایت آن که یک روز آن نهادها، فلسفه یونان بود، تفکرات کلامی و اشعری و معتزلی بود،
یک روز هم تفکر الحادی فلان ایدئولوژی بود. دغدغه های فرهنگی / ٦٩

نورالصلّٰق

فصلنامه تخصصی فلسفه و عرفان

سال دوم - شماره ۵

بهار ۱۴۰۴

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۹۶۰۰۴

هیأت تحریریه:

سید علی آیت اللهی

سید مقداد نبوی رضوی

محمدباقر مهدوی دامغانی

عباس شامنصوری

محمد مهدی سلیمانپور

یاسر فلاحی

ویراستار علمی: یاسر فلاحی

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

آیت الله حاج شیخ علی صافی اصفهانی

سرمدیر: یاسر فلاحی

صفحه آرایی و امور فنی: روزیهانی

چاپ و صحافی: پارسیان

تاریخ چاپ: خردادماه ۱۴۰۴

تعداد صفحات: ۲۰۰ صفحه

دفتر مرکزی فصلنامه نورالصادق علیّه:

اصفهان، خیابان صغیر اصفهانی، کوچه شماره ۹،

پلاک ۷۰، مجموعه دارالصادق اصفهان

(واحد پژوهش)

تلفن: ۳۹۱-۳۲۳۱۷۹۸۱

پست الکترونیک: daralsadegh@gmail.com



مؤسسه استادی و بایش علم و فناوری
جهان اسلام (ISC)

نمایه سازی شده در سایت:

www.isc.ac

قیمت: ۲۰۰۰۰۰ تومان



بیانیه دفتر آیت الله العظمی سیستانی در پی تجاوز رژیم اشغالگر قدس به ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

جنایت بامداد جمعه رژیم اشغالگر فلسطین در به شهادت رساندن جمعی از دانشمندان و فرماندهان نظامی و مردم غیرنظامی ایران از جمله زنان و کودکان و حمله به تعدادی از مؤسسات و مراکز علمی این کشور، بار دیگر ماهیت خطرناک و تجاوزکارانه این رژیم را به اثبات رسانید. ضمن طلب رحمت و علو درجات برای شهیدان عظیم الشان و عرض تسلیت به خانواده‌های محترم ایشان و آرزوی شفای عاجل برای مجروحین و آسیب دیدگان؛ این اقدام جنایتکارانه را به شدت محکوم نموده و از جامعه جهانی انتظار داریم با فشار بر این رژیم متجاوز و بر حامیان او از ادامه اینگونه تجاوزات جلوگیری کنند. دوام عزت و سربلندی ملت شریف ایران را از خداوند متعال خواستاریم. ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم.

۱۶/ ذی الحجه/ ۱۴۴۶ هـ ق

دفتر آیت الله سیستانی (مد ظله) - نجف اشرف

بیانیه دفتر آیت الله العظمی سیستانی در ارتباط با ادامه تجاوز نظامی به ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

مرجعیت عالی دینی در نجف اشرف بار دیگر ادامه تجاوز نظامی به جمهوری اسلامی ایران و هر گونه تهدید سوء قصد به رهبری عالی دینی و سیاسی این کشور را به شدت محکوم می‌کند، و قاطعانه هشدار می‌دهد که هر اقدام مجرمانه‌ای از اینگونه - افزون بر زیر پا گذاشتن آشکار موازین دینی و اخلاقی و نقض صریح عرف و قوانین بین المللی - پیامدهای بسیار وخیمی برای سراسر منطقه در بر خواهد داشت، و چه بسا منجر به خروج کامل اوضاع از کنترل و بروز هرج و مرج گسترده‌ای شود، که رنج ملت‌های منطقه را افزایش داده و منافع همگان را به شدت به خطر بیندازد. از این رو ما قویاً از همه نهادهای تأثیرگذار بین المللی و دولت‌های جهان به ویژه دولت‌های اسلامی می‌خواهیم که نهایت تلاش خود را برای توقف این جنگ ظالمانه و یافتن راه حلی مسالمت آمیز و عادلانه برای پرونده هسته‌ای ایران بر اساس قوانین بین المللی به کار گیرند.

۲۲/ ذی الحجه/ ۱۴۴۶ هـ ق

دفتر آیت الله سیستانی (مد ظله) - نجف اشرف

فهرست مطالب

سخن مدیر مسئول ۵

سرمقاله/ از اسرائیلیات تا اسرائیل ۷ سید علی آیت اللهی

شرح حدیث عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی رحمته الله علیه ۱۵ آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه

توحید در نهج البلاغه ۳۳ آیت الله سید جعفر سیدان

مکتب صوفیه در تفسیر قرآن، بررسی موردی: محیی الدین ابن عربی ۳۲ استاد سید علی کمالی دزفولی

نگاهی گذرا بر علم بلا معلوم در احادیث امام رضا رحمته الله علیه ۱۰۵ استاد محمد بیابانی اسکویی

نقد عقل نظری در فلسفه اسلامی ۱۳۳ استاد دکتر محمد تقی سبحانی

میرزا مهدی اصفهانی از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان ۱۲۷ سید مقداد نبوی رضوی

واکاوی ادعای تحریف در زیارت عاشورا؛ نقدی بر نظرات استاد صحتی سردرودی ۱۳۹ محمد مهدی سلمانپور

لزوم فهم انیق توحید از نگاه امام معصوم رحمته الله علیه ۱۶۷ محمد باقر مهدوی دامغانی

عباس افندی، بریتانیا و صهیونیسم ۱۸۱ سید مقداد نبوی رضوی

راهنمای تنظیم مقالات:

مقالاتی برای چاپ در نشریه پذیرفته خواهند شد که:

■ پیش از این چاپ نشده باشند.

■ همزمان به سایر نشریات یا مجموعه‌ها ارسال نشده باشد.

■ تحقیقی و مستند باشد.

■ در راستای موضوع و اهداف نشریه باشد.

از مؤلفان محترم تقاضا می‌شود:

۱. مقالات را بر یک روی صفحات A4 با خط خوانا نوشته، در صورت امکان، تایپ و CD حاوی فایل مقاله نیز ارسال شود؛

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

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

۴. مشخصات کامل خود، شامل نام و نام خانوادگی، سابقه علمی، درجه علمی، تخصص، بیست کنونی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کتاب‌ها و مقالات منتشر شده با مشخصات کتاب شناختی، نشانی پستی و الکترونیکی و شماره تماس

در برگه‌ای جداگانه ذکر شود؛

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

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

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

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

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

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

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

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

۳- نورالصادق در ویرایش و انتخاب مطالب آزاد است.

سخن مدیر مسئول



عاشورا فریادی علیه بی تفاوتی و بی طرفی در جنگ های حق و باطل سراسر تاریخ است، جنگ های نظامی و اعتقادی و تهاجمات فرهنگی علیه قرآن و سنت و سیره پیامبر عظیم الشان اسلام و اهل بیت طاهرينش علیهم السلام؛ عاشورا آوای جانسوز اعتراض حضرت سیدالشهداء علیه السلام به تحریف گران و بدعت گذاران و فرومایگانی است که مستند عالی منصبان را با ریا و لباس عرفان و دیانت اشغال کرده اند. عاشورا بی تفاوتی حکومت ها و عالمان تاریخ نسبت به قرآن و عترت و روی آوردن به غیر این دو گوهر گرانبها

را محکوم می کند. عاشورا، حمایت دولتمردان و عارف نمایان منافق و هزار چهره از باطل و بیداد و فساد و کج اندیشی ها را بزرگترین منکرات اجتماعی می داند، که امام شهیدان علیه السلام در برابر آن به پا خاسته و همه رنج ها را در مقابله با این منکر بزرگ و بنیادی تحمل کرده است. عاشورا ما را به استقلال از بندگی غیر خدا دعوت می کند ولی ما به پیروی از گرگ های کج اندیش در لباس میش زمانه به بندگی بندگان سر سپرده ایم و به الوهیت هر سگ و گریه ای و هر جماد و نباتی، بر مبنای همان وحدت وجودی که اساس همه مفاسد اخلاقی و انحرافات است و از دل فلسفه و عرفان و علوم معارض با خاندان وحی بیرون می آید دل بسته ایم و آن هم متأسفانه بنام توحید و معارف حقه الهی!! آری، عاشورا فریاد بلند مقاومت در برابر این گونه تحریفات است. شعار حضرت سیدالشهداء علیه السلام شعار توحید است، کلمه طیبه لا اله الا الله است، شعار همه پیامبران در سرتاسر تاریخ بشریت، که دو بعد دارد، نفی و اثبات، خوب گوش بسپاریم، لا اله الا الله. اما عارف نمایان و دنیا طلبان هزار چهره آن را توحید عوام می دانند^(۱) و از گفتن آن شرم دارند،^(۲) همچنان که بت پرستان قریش به الله عقیده داشتند اما از گفتن لا اله الا الله شرم داشتند و ابوجهل نیز از گفتن آن شرم داشت و ابوسفیان تا آخر عمر آن را با شرمساری منافقانه به زبان می آورد.^(۳) و عاشورا فریاد بلند مقاومت در برابر اینگونه تحریفات است. اندیشه عاشورا هم دو بعدی است یعنی ترکیبی از (نه) و (آری) است. آگاهان بی غرض به خوبی می دانند که این حرکت خونین و تکان دهنده که همواره کاخ های ستم را لرزاند و جان ها را بیدار ساخته و آبادی ها را به خود آورده و ارزش های فراموش شده را و دین حقیقی و مرضی خدا را از نو زنده کرده است، یک انقلاب سریع و پویا بود که فاصله عبادت را در مکه و شهادت را در کربلا حذف کرد و نشان داد که: خدا هنگامی به درستی عبادت می شود که هدایت از جانب قرآن باشد و از جانب من عنده علم الکتاب که مفسران حقیقی قرآنند و

۱- تعلیقات ملاهادی سبزواری بر اسفار ۷۶۱.

۲- حسن زاده آملی، الهی نامه (الهی از گفتن نفی و اثبات شرم داریم که اثباتیم، لا اله الا الله را دیگران بگویند).

۳- محی الدین در آیینه فصوص جلد ۲ فصل اول / مقالات مقدمائی؛ فصلنامه نورالصادق ۱۸/۱۹۶.

لا غیر و عدالت نیز برقرار باشد، با ستمکاران و منحرفین و فرقه گرایان مبارزه شود، از ستمدیدگان در ابعاد مختلف حمایت به عمل آید و عدالت هنگامی درست عملی می‌گردد که ایمان راستین به خدا (نه به خدایان) در کار باشد و به قصد پرستش او تحقق یابد.

عاشورا، نقطه پیوند میان توحید و عدل است؛ یعنی بازتاب فریاد پیامبران آن اعبدا الله... و اوفوا الکلیل والمیزان، خدای را بپرستید و عدالت را در همه ابعادش بر پای دارید حتی در طرح مباحث اعتقادی و معرفتی در صدا و سیما و رسانه‌های گروهی نباید فرقه گرا و یکسونگر باشید.

موجودیت جمهوری اسلامی از قرآن و عترت است پس اگر از این دو گوهر گرانبها خود را جدا کرد و هدایت و معارف را از بیگانگان طلب کرد این موجودیت در خطر و مشروعتش زیر سؤال خواهد رفت، اگر راه سومی هدایتگر بود، پیامبر رحمت بخل نمی‌ورزید و چونان حدیث متواتر ثقلین آن را بیان می‌فرمود. و عاشورا مفسر بزرگ عملی حدیث ثقلین شد که ما إِن تَمَسَّكُم بِهِمَا لَن تَضِلُّوا أَبَدًا. و عاشورا حرکتی است پر شتاب در اوج قله قیام به امر به معروف و نهی از منکر و راه اندازی پروژه عظیم و مقدس سیره و سفارش پیامبر بزرگوار اسلام که همان پیروی عملی و اعتقادی از قرآن و عترت است و لا غیر؛ عاشورا حضور مجدد آدم و نوح و ابراهیم و اسمعیل و موسی و عیسی - علی نبینا و آله و علیهم السلام - است در قله فریادگری و شکستن بت‌های چهل و شرک و خرافه و بیگانه پرستی و هدایت به سوی سرچشمه وحی. اینکه حسین علیه السلام را وارث آدم می‌خوانیم و زیارت وارث را با سلام به آن پیامبران الهی آغاز می‌کنیم و می‌گوییم السَّلامُ عَلَیْکَ يَا وَارِثَ آدَمَ صَفْوَةَ اللَّهِ... برای همین است، یعنی نقطه اتصال همه حرکت‌های الهی و انقلاب‌های خدایی، به صورت تجسم دوباره: آدم، نوح، ابراهیم، اسمعیل، موسی، عیسی، محمد، علی، فاطمه، حسن در لحظه‌های خورشیدی عاشورا و واقعیت‌های سرشار کربلا...

و بالاخره عاشورا یعنی فریاد بلند احیاگران کفرستیز علوم قرآنی و معارف و حیانی بر سرمداران بدعت و تحریف‌گران و دین سازان از یونانیات و ارسطوئیات و صدرائیات و عرفان‌های کاذب محیی الدینی که ظلم و ستمگری و بیدادگری و بدعت و تحریف و شبهه افکنی‌ها در لانه‌های او هن من بیت العنکبوت آنها تعلیم می‌شود. آری عاشورا تجسم مدینه فاضله‌ای است در قاف قله عرفان قرآن که نقطه اوج آن، ظهر عاشورا به هنگام نماز امام حسین و یارانش بود و خورشید را روشنایی بخشید. و ای خاک بر سر آنان که بدعت اسقاط تکالیف را از عارف بنا نهادند و نماز را برای وصول لازم دانستند نه برای اصل، و جمعی را در آتش جهل خود سوزاندند و رفتند. و این نماز ظهر عاشورای حسین است که تحرکات دشمنان دین را خنثی و نقشه‌های حمله به معارف قرآن و عترت را نقش بر آب می‌کند آیا از حسین عارف‌تر کسی هست؟ نماز و جهاد و... تکلیف بود، پس چرا از حسین اسقاط نشد؟! او قطب و مولا و مقتدای همه عرفای حقه عالم است و باید همه از او پیروی کنند، اگر چنین است پس سقوط تکالیف از ناحیه کدام قطب دروغین است. و دیدید حسین که محبوب‌تر از او نزد خدا بر روی زمین نبود دار و ندارش را برای احیاء و انجام تکالیف در راه خدا داد حتی آن طفل شیرخوار معصومش را و فرمود: «اللّٰهُ رِضًا بِقَضَائِكَ وَ تَسْلِيمًا لِامْرِكِ وَلَا مَقْبُورَةَ سِرَاكِ»

سرمقاله

از اسرائیلیات تا اسرائیل

سیدعلی آیت اللهی

بیش از هر زمان دیگر اکنون ذهن‌ها به نحوه نفوذ یهود متمرکز شده است این فرصت خوبی است تا در عرصه فرهنگی و نخبگانی نیز بحث اسرائیلیات در جهان اسلام بازخوانی و پیگیری شود. می‌دانیم که اسرائیلیات به گزارش‌هایی اطلاق می‌شود که از منابع یهودی، مسیحی و افسانه‌های قدیم اهل کتاب وارد متون اسلامی شده‌اند. شکل‌گیری این مضامین در قالب متون فرهنگی و دینی و نفوذ چشمگیر آنها در جهان اسلام بیشتر تحت تأثیر داستان‌سرایی یهودیان به‌ویژه تازه‌مسلمانان از آنها، در سده‌های نخست هجری دانسته شده است.

اندیشه یهود از ابتدای ظهور اسلام مناسبات خصمانه و نفوذ و تعاملات خاص‌تری با مسلمانان داشته است. شگفت‌آورتر گزارش‌هایی است که تلاش یهود برای مبارزه با اسلام را بیش از ظهور اسلام نمایان می‌کند.^(۱) از برخی از بزرگان معاصر^(۲)، این نظر نقل شده و این تحلیل وجود دارد که:

«سبب دیگر ولایه پنهان اکثر جنگ‌ها، نسل‌کشی‌ها و مسلمان‌کشی‌ها و یا درگیری‌های غیرنظامی و یا مذاکرات قدرت‌های سیاسی و حوادث ناشی از آن در حوزه‌های مختلف، همه و همه نوعی مواجهه و مقابله با تشیع راستین بوده و خواهد بود. این دسته با شواهدی تجربی، یافته بودند که اسلام‌ستیزی خاص یهود و مخالفان دین در نهایت به شیعه‌ستیزی ختم می‌شود.»

در حوزه آسیب‌شناسی رخدادهایی مانند تداوم انحرافات سقیفه و حدیث سوزی و منع تدوین حدیث و رشد منسجم بنی‌امیه در دوران خلفای نخستین و پس از آن بی‌پناه نگاه داشتن مسلمانان در قرن‌های بعد در قبال عقاید فلسفی و عرفانی هلنیستی و هندی و

۱- مهدی پور، علی اکبر، تاریخ اسلام با رویکرد دشمن‌شناسی/۳۷.

۲- من جمله آیت الله سیدموسی صدر. (نقل مستقیم شفاهی یکی از همراهان وی در حج سال ۱۳۵۰)

پاسخ بسیاری از پرسش‌ها به فرهنگ و آموزه‌های یهودی مرتبط بوده و همه این‌ها به نفوذ فعالیت‌های فرهنگی یهود باز می‌گردد. توطئه و تأثیر یهود بر حوادث صدر اسلام و همراهی و نفوذ عوامل برجسته یهود چون کعب الاحبار از مسلمات تاریخ عقاید به شمار می‌آید. صاحب طبقات کبری نقل می‌کند هنگامی که رسول خدا در ۱۲ سالگی به همراه حضرت ابوطالب (ع) ناگزیر به سفری تجاری رهسپار می‌شود، در نزدیک دمشق به بسری که مرکز فرهنگی و روحانی مسیحیت آن عصر به شمار می‌آید، می‌رسد. راهبی به نام بحیرا ایشان را مهمان می‌کند بحیرا پس از پرسیدن سوالاتی از حضرت محمد (ص) خطاب به جناب ابوطالب (ع) کرده و هشدار می‌دهد که هیچ یک از اهل کتاب نیستند که او را ببینند و نشانند و مطابق آنچه به ما رسیده است، یهود تشنه خون اوست و برای از بین بردنش اقدام کرده و از پا نخواهند نشست.^(۱)

آیه شریفه ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...﴾^(۲) وجود مستمر جریان‌های یهودی و کیفیت تعامل منفی و دائمی یهود با مؤمنان و اسلام را خاطر نشان می‌سازد. آن‌گونه که در محل خود قابل اثبات است؛ ظهور حاکمیت بنی‌امیه در اسلام را می‌توان محصول مشترک انتقام یهودیان و منافقان و مشرکان از رسول خدا (ص) دانست، در زمان سلطه عباسیان با این که نفوذ جدیدی از ناحیه یهود دیده نمی‌شود اما برخی آثار فرهنگ اموی در عصر عباسی دوباره مشاهده می‌شود و این مربوط به تداوم نفوذ اولیه ایشان است. این نکته وقتی مهم شمرده می‌شود که بدانیم با وجود تحمل شکست‌های مکرر یهودیان از اسلام در قرن اول، یهود چه جایگاهی در میان مسلمانان برای خود تدارک دیده بود. به گواهی تاریخ، علی‌رغم هشدارها و توصیه‌های مؤکد قرآن و تلاش‌های مستمر پیامبر اکرم (ص) بعضی از صحابه کاملاً متأثر از یهود شده و دیگران را به فراگیری علم و دانش از آنان توصیه و سفارش می‌کردند و حتی بالاتر، اهل کتاب را مرجع تفسیر قرآن و کانون حل معضلات علمی دین معرفی می‌کردند؛ روایت شده که مردی درباره مسأله‌ای از عبدالله بن عمر سوال کرد. ابن عمر که مردی یهودی به نام یوسف نزد وی بود گفت: از یوسف پرس که خدا می‌فرماید: فاستلوا اهل الذکر...^(۳) جالب است که ریشه این موضوع سابقه‌ای در نسل قبلی و در صحابه متقدم داشته است علامه سید جعفر مرتضی عاملی می‌نویسد:

۱- ابن سعد، طبقات کبری ۱/ ۱۲۰.

۲- مائده: ۸۲.

۳- عاملی، جعفر مرتضی، الصحيح من سیره النبی الاعظم ۱/ ۱۲۰ ما روی من ان رجلاً سال ابن عمر عن مسألة وعنده رجل من اليهود يقال له يوسف، فقال سل يوسف، فان الله يقول: فاستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون.

آنچه ما را شگفت زده می‌کند این است که می‌بینیم برخی از مشاهیر اصحاب به فراگیری آموزه‌های یهود (اهل کتاب) ادامه می‌دهند و برخی مانند خلیفه دوم بدین منظور به مدارس یهودیان در مدینه موسوم به ماسکه می‌رفتند و بدین وسیله اکثر صحابه از یهود حرف‌شنوی داشتند و گمان می‌کردند آن‌ها بدین خاطر به او علاقه‌مندند.^(۱)

بی‌تردید رقابت سیاسی در دو دهه نخست قرن اول، عامل صدور چنین سخنی از عبدالله بن عمر می‌باشد. زیرا با تبیینات پیامبر اکرم ﷺ برای صحابه، به روشنی واضح است که اهل ذکر واقعی که مردم به سؤال از ایشان مأمور شده‌اند، امیرالمؤمنین علی علیه السلام و عترت طاهره او هستند که اهل قرآن و اهل ایمان و اهل رسول و اهل بیت و اهل ذکر به شمار می‌روند. اما ابن عمر و نظایر او برای این که جبهه‌گیری سیاسی خود را حفظ کنند و این سوال و احساس نیاز باعث رونق گرفتن طرفداران سیاسی اهل بیت نشود و از مراجعه طبیعی مردم به اهل بیت کاهند، حاضرند دشمن اسلام را به عنوان مفسر اسلام و قرآن و مرجع علم معرفی کرده و این چنین آدرس بدهند؛ تا مرجعیت علمی اهل بیت قرن‌ها مسکوت بماند. این بزرگ‌ترین بسترسازی برای ورود اسرائیلیات و آموزه‌های یهود می‌باشد که به هدف تباهی اسلام در قالب یک رقابت سیاسی جریان یافته است.

کعب الاحبار، وهب بن منبه، ابوهریره، عبدالله بن عمرو بن عاص و عبدالله بن سلام در قرن اول چنین نقشی را ایفا کردند و در قرن سوم عباسیان مسیری را گشودند که اولاً اثر نفوذ اولیه یهود تثبیت شد و باقی ماند و ثانیاً برخی از آثار فرهنگ اموی که محصول ستیز با خاندان وحی بود، رنگ قداست به خود گرفت و در قالب مذاهب فقهی و کلامی تدوین شد. بر اساس برخی منابع تاریخی، کعب که از محتوای کتب یهود آگاهی داشت، پس از اسلام آوردن، در برخی محافل مسلمانان پاسخ‌گوی پرسش‌های آنان بود. علاقه و اصرار عمر و معاویه به بیانات و داستان‌های کعب، تأثیر شایانی در رواج روایات او در میان مسلمانان داشت.^(۲)

مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار بیست صفحه مطالب مستندی راجع به انحرافات عبدالله بن سلام آورده است.^(۳) اما قدرت فرایند تثبیت آموزه‌های یهود به گونه‌ای است که در میانه قرن سوم و در عصر عباسیان محمد بن اسماعیل بخاری کتاب صحیح خویش را تدوین می‌کند و در آنجا به عبدالله بن سلام اعتماد کرده و روایات وی را تثبیت نموده است.

۱- عاملی، جعفر مرتضی، همان ۱۱۲/۱ به نقل از کنز العمال ۲/ ۲۲۸؛ الدر المنثور ۹۰/۱.

۲- ابن قتیبه، المعارف، ۱۹۹۲ ص، ۱۲۵؛ مسعودی، مروج الذهب، ۱۱۴۰۹ ج ۲، ص ۳۸ و ۳۵.

۳- مجلسی، بحارالانوار ۶۰/ ۲۴۱ - ۳۶۱.

وهب بن منبه متوفای ۱۱۴ که دروغگویی اش بسیار واضح است و کتابی با عنوان اسرائیلیات به وی نسبت داده شده، اما با این حال به خاطر سیاست کلامی عباسیان مورد اعتماد کامل اهل سنت واقع شده است. چون طبق قانونی که محصول بلندمدت حاکمیت سیاسی عباسیان است با وی برخورد می‌شود. فرمولی که سیاست بنی‌عباس رقم زده و به عنوان یک قاعده اصلی به اکثریت جهان اسلام تحمیل کرده این اصل است:

کل من اخرج له البخاری او مسلم فهو فقه.^(۱)

در کتاب تهذیب التهذیب درباره مقاتل بن سلیمان که در تفسیرش بارها تشبیه و تجسیم و ترسیم توراتی را انعکاس داده است،^(۲) به صراحت به این پدیده فرهنگی عصر عباسی اشاره شده است:

يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن.^(۳)

کتاب توحید ابن خزیمه نمونه میراث دیگر این ماجرا است. در این خصوص تبلیغات فرهنگ اموی در عصر عباسیان نیز غلبه‌ای عظیم می‌یابد به طوری که در کوفه‌ای که کانون تشیع به شمار می‌رود، محمد بن مسلم که اهل کوفه است، اما با این وجود به امام باقر علیه السلام عرض می‌کند که:

همشهریان و برخی از نزدیکان ما گمان کنند، قول خدای عز و جل «اگر نمی‌دانید از اهل ذکر بپرسید» اهل ذکر همان یهود و نصاری هستند، فرمود: اگر چنین باشد، آنها شما را به دین خود دعوت کنند!!! سپس با دست به سینه اش اشاره کرد و فرمود: ما هستیم اهل ذکر و ما هستیم سؤال شوندگان.^(۴)

در آغاز قرن سوم همین انگاره از طرف علمای عراق و خراسان نیز مطرح است هنگامی که امام رضا علیه السلام به آیه‌های قرآن در معرفی عترت طاهره استناد می‌کند در خصوص آیه ۴۳ سوره نحل^(۵) مورد اعتراض مخاطبان که عالمان مطرح زمان شمرده می‌شدند، قرار می‌گیرد:

قَالَتِ الْمُلَمَّاءُ: إِنَّمَا عَنَى اللَّهُ بِذَلِكَ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى.

امام رضا علیه السلام در پاسخ حاضران در حضور مأمون فرمود: سبحان الله آیا این حرف (که اهل ذکر یهودند) پذیرفتنی است و جایز می‌شمارید آن

۱- به نقل از: مهدی پور، علی اکبر، تاریخ اسلام با رویکرد دشمن شناسی/ ۱۰۶.

۲- نک: محمدی مظفر، ظاهرگرایی در فهم قرآن/ ۷۰-۷۱.

۳- ابن حجر العسقلانی، تهذیب التهذیب ۲۸۴/۱۰.

۴- کلینی، الکافی ۲۱۳/۱.

۵- «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَلَسَّالُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳)

را در حالی که آن‌ها شما را به روش خودشان دعوت می‌کنند و می‌گویند دین‌شان از اسلام برتر است. در این وقت مأمون گفت: ای ابا الحسن آیا نزد تو مطلبی هست که خلاف نظر عالمان حاضر را آشکار کند؟ امام فرمود: بله، «ذکر» رسول خدا است و ما اهل اوییم و خدا این مطلب را در قرآن در سوره طلاق آورده آنجایی که می‌فرماید: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾^(۱) پس ذکر رسول خدا است و ما اهل اوییم.^(۲)

نکته بسیار مهم در این دوران و آنچه در عبارت حدیث بازتاب یافته این که امام می‌فرماید: «يَقُولُونَ إِنَّهُ أَفْضَلُ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ» آنها می‌گویند: دینشان افضل از دین اسلام است. یعنی گفتمان رایج یهود و نصارا در عصر عباسیان تا این حد جدی و فراگیر بوده است.

متأسفانه شخصیت ابن عباس در این موضوع نیز تحریف شده است و نظریه ابن عباس در مورد اهل ذکر در سبطره سیاسی تاریخی ۵۰۰ ساله عباسیان به درستی منعکس نشده است. مجمع البیان نقل می‌کند که:

«أن المراد بأهل الذكر أهل الكتاب عن ابن عباس ومجاهد أي فاسألوا أهل التوراة والإنجيل».^(۳)

در عین حال علامه مجلسی از علامه حلی بهره گرفته که با ارائه مستندی از اهل سنت، مطلب فوق را گزارش کرده و این انگاره را مقاله ابن عباس نمی‌داند:

علامه حلی در کتاب کشف الحق گفته است که حافظ محمد بن موسی شیرازی از علمای اهل سنت است و روایت کرده و استخراج نموده از تفاسیر دوازده‌گانه از ابن عباس درباره آیه ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ که اهل ذکر محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام هستند. ابن عباس گفته که این‌ها اهل ذکر و علم و عقل و بیان هستند و اهل بیت نبوت و پایگاه رسالت و محل رفت و آمد ملائکه‌اند. به خدا قسم مؤمن را مؤمن نام نداده‌اند مگر به واسطه کرامت و احترام امیرالمؤمنین.^(۴)

۱- طلاق: ۱۰-۱۱.

۲- صدوق، عیون أخبار الرضا ۲۳۹/۸.

۳- طبرسی، مجمع البیان ۵۵۷/۶.

۴- مجلسی، بحار الانوار ۱۸۶/۲۳.

تأسف‌آور و شگفت‌آورتر از همه این تحریف‌ها، نفوذ این انگاره در برخی از تفاسیر شیعی در زمان ما است.^(۱) آنجایی که با این همه روایات و دلالت‌های عقلی، بازهم عده‌ای مصرانه و یا ناشیانه نفوذ یهود را انعکاس می‌دهند. ما می‌دانیم که به واسطه غلبه فرهنگ اموی در عصر عباسیان به لحاظ ملاحظات سیاسی نفوذ و مراجعه به یهود، رسمی و بی‌عیب قلمداد شده است. پس حضور یهودیت و یهودیان متفاوت از سایر مکاتب کلامی نقش‌آفرینی کرده است. با این حال و فارغ از همه این توضیحات از اواخر قرن سوم هجری (در قرن نهم و دهم میلادی) پس از یک وقفه بسیار طولانی فلسفه و ایدئولوژی نظام‌مند جدیدی در میان یهود ظهور کرد. پدیده‌ای که متأثر از قدرت گرفتن تمدن اسلام بود. الهیات جدید یهود در مجادلات با زرتشتیان و مانویان و مسیحیان و مسلمانان شکل گرفت و تأثیرپذیرفته از معتزله بوده و کلام و الهیات یهود نیز مدعی آن بود که مبتنی بر عقل است. سعدیا بن یوسف (۸۸۲-۹۴۲) در مصر و شام در حکومت عباسیان به فعالیت پرداخت و اصول کلام معتزلی را اقتباس کرد. او ترجمه‌ای عربی از کتب عهد عتیق فراهم ساخت که با تفسیر همراه بود. اثر عمده وی، کتاب الامانات و الاعتقادات در بیان باورهای توراتی است. می‌توان آن کتاب را کتاب عقائد و مسالک یهود نام نهاد که در آن از مکتوبات معتزله و طبقه‌بندی پنج‌گانه آنان الگو گرفته شده است. عراق مرکز بسیار مهم تفکر یهودی در عصر حضور ائمه و حاکمیت خلفای عباسی است اطبای یهودی در شرایط مساوی با دانشمندان مسلمان و مسیحی همکاری می‌کردند، البته در میانه آنها علاوه بر جریان یهودیت خاخامی، کسانی بودند که کلام عقل‌گرای شبه‌معتزلی مثل سعدیا بن یوسف را نپسندیدند و آن را مورد حمله قرار دادند. عانان بن داوود در قرن هشتم میلادی فرقه قرائی‌ها را بنیان نهاد که مرجعیت می‌شناه و تلمود را انکار کرده‌اند.^(۲) این رویکرد برخلاف رویکرد یهودیت خاخامی و آنچه امثال بن یوسف مدافع آن بودند، بود. بروز این جریان خود تشخت و افتراق مکرر یهود در قرن سوم، را نشان می‌دهد. البته پرواضح است این تشخت درونی منافاتی با سایر اقدامات یهود ندارد و در ذهن نباید متناقض و متعارض جلوه کند. در قرآن کریم در عین تأکید بر تشخت و ذلت و مسکنتی که ایشان به آن دچار شده و می‌شوند به عداوت و غدر و لجاجت و انسجام در حيله و مکر ایشان اشاره^(۳) و تأکید شده است؛

۱- ر.ک. درس‌های فقه‌الامامه آیت الله سید محمود بحر العلوم میردامادی در جلد اول کتاب آفاق الولایه ابعاد این مساله به تفصیل واکاوی شده است.

۲- درباره قرائی‌ها یا قرائیم ر.ک. مقاله مندرج در سایت انجمن کلیمیان ایران تهران و همچنین نک: شفیع، مرضیه، سنت و متن از منظر قرائیم و قرائیون/ ۳۵-۵۹، رساله کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان ۱۳۹۴.

۳- اعراف: ۱۵۲، بقره: ۶۱.

«ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ أَيْنَ مَا تَفَقَّوْا إِلَّا يَحْبِلُ مِنَ اللَّهِ وَخَبِلَ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ذَلِكَ بَأْتَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ»^(۱)

بر آنان ذلت و خواری قرار داده شده است، هر کجا که یافت شوند، مگر با پناهی از خدا و پناهی از مردم (وپیمان و قراردادی) و در هر صورت به خشمی از خدا گرفتار شده‌اند و بر آنان، بیچارگی نهاده شده است. این بدان سبب است که به آیات خدا کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق می‌کشتند. این به سبب آن بود که نافرمانی می‌کردند و متجاوزانه از حدمی‌گذشتند.

طبیعی است که آگاهی از سرنوشت نفوذ فرهنگ یهود در جامعه مسلمین نکته‌ها و عبرت‌هایی را در پی دارد:

۱. پدیده نفوذ یهود یا استفاده از ظرفیت منافقین مسلمان از قرن اول فصل مشترک تهاجم توأمان نظامی و فرهنگی دشمنان بوده است همانند عرصه نظامی نفوذناپذیر شدن در جبهه فرهنگی نیز آداب خاصی دارد که باید به آن ملتزم بود.

۲. منشاء و اصل وجود اسرائیلیات با انگیزه سیاسی در مبارزه با مکتب عترت سلام الله علیهم اجمعین پدید آمده و برای ایجاد یک نقطه ضعف رو به تزاید در فرهنگ مسلمین بوده است.

۳. ضعف فرهنگی و نفوذپذیری از یهود عنود باعث سستی و فروپاشی عوامل عزت آفرین در جامعه اسلامی شده و تداوم و تکرار این مسأله در طول زمان به شکست و افول تمدن اسلامی و سلطه وحشیانه تمدن غرب منجر گردید و اشغال سرزمین‌هایی نظیر فلسطین و اشغال افکار و تصرف اندیشه‌های مسلمانان جدامانده از قرآن و عترت، محصول ناگوار این عقب‌ماندگی و عدم استقلال و نفوذ خائنانه است. همین امر در بعد سیاسی و نظامی اسرائیل را پدید آورده است و لذا شاهدیم که یک نقطه ضعف رو به تزاید، به یک کانون تجاویز برای تباهی مبدل شده است.

۴. اسرائیل نماینده کل غرب و نظام صهیونیسم جهانی در دشمنی با اسلام، ذات و گهواره اسلام را یعنی تشیع و مکتب عترت را هدف گرفته است و لذا پیریشانی و ناامنی و آتش افروزی را رسماً و علناً برای کشورما در دستور کار خود قرارداده است. در این شرایط هر فرد و جریانی که در جبهه تضعیف ارکان کشور قرار بگیرد به عنوان مصداق نفوذ، خط یهود و اسرائیلیات را

نماینده‌گی می‌کند عاقبت به شر خواهد شد هرچند که بخشی از عمر خود را در حوزه دین صرف انتشار حقایق و حیانی و تفکیک ناخالصی‌ها کرده باشد.

۵. جنگ ۱۲ روزه در آستانه غدیر ۱۴۰۴ یعنی تهاجم نظامی رژیم صهیونیستی و امریکا با همکاری ناتو و متحدان منطقه‌ای و بین‌المللی اسرائیل به ایران اسلامی یک پرده‌برداری تمام عیار از تحلیل ذکرشده در ابتدای این نوشتار بود و عمق نفوذ نظامی و امنیتی و شاکله و اهمیت و آثار تلخ و مخرب پدیده نفوذ را نشان داد. بحمدالله به فضل الهی و به مدد نام امیرالمؤمنین و برکت ایام غدیر این حادثه با رشادت و هدایت مقام معظم رهبری و ایثار نیروهای مسلح و حمایت مراجع عظام و همبستگی مردمی و سرافرازی خانواده‌های شهدا به حماسه‌ای بزرگ مبدل گشت و تجربه گرانشگی برای شیعه خانه اهل بیت علیهم السلام به جا گذاشت. این رویارویی مستقیم نظامی با یهود که به اعتراف دشمنان تکرار خواهد شد، حقیقت ماندگاری جامعه و کشور ما را بر محور تقلین قرآن و عترت برای حق طلبان جهان جلوه‌ای تازه بخشید.

۶. رسوا کردن اسرائیلیات و زدودن اشباه آن از فضای فکری جامعه و پاسداری از دین به محوریت قرآن و عترت، خط منسجم فکری مکتب فقه‌های امامیه در طول تاریخ بوده است. بنابراین در عرصه خطیر فرهنگ و اندیشه همانند عرصه نظامی و اجتماعی راه نجات و سربلندی و پیروزی امروز و فردای ما اخذ نور از مکتب امام صادق علیه السلام خواهد بود و هدف از انتشار نورالصادق نیز همین بوده و خواهد بود. ان شاء الله.

۱۴۰۴/۰۴/۲۷

شرح حدیث عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام

آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه

چکیده:



شرح حدیث عرض دین، شرح مشتاقی و مهجوری است عالم شیعه و فقیهی از سلاله امام حسن مجتبی که با وجود تبار نژاده و کوله باری از دانش، خود را مستغنی از تعلم از ذی علم و بهره‌گیری از اقبانوس معرفت یعنی امام زمان خود، حضرت هادی علیه السلام، نمی‌بیند و اعتقادات خود را نزد او عرضه و از او تأیید و تصدیق بر صحت آنها می‌گیرد. حضرت عبدالعظیم حسنی که خود سیدی جلیل القدر و پناه مردمان خطه ری و اطراف آنست و معالم الطریق است در مواجهه با امام معصوم، با درک حقیقت امامت و افتقار و نیاز به علم مصبوب و مخزون،

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

بررسی سندی و متنی حدیث

پیرامون حدیث از دو جهت سخن می‌گوییم:

نخست، از جهت سند حدیث و دوم از جهت لفظ و متن حدیث.

سند حدیث

سند حدیث، برحسب کتاب کمال الدین صدوق به این شرح است:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى الدَّقَاقِيُّ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)».

«قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الصُّوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو تَرْابٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى الرُّومِيُّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ»^(۱)

و برحسب کتاب التوحید صدوق:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَاقِ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَزَائِقِ، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الصُّوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو تَرْابٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى الرُّومِيُّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ»^(۲)

آنچه به نظر می‌رسد این است که گرچه به طوری که اصطلاح کرده‌اند این سند صحیح یا حسن شمرده نشود، اما اگر صحیح حدیثی را بشماریم که مورد اعتماد باشد، مثل این حدیث مورد اعتماد است؛ زیرا صدوق در چند کتاب خود آن را به طور احتجاج بر صحت مذهب روایت کرده است. علاوه بر آنکه از دو نفر که هر دو از شیوخ او به شمار می‌روند؛ یعنی علی بن احمد و علی بن عبدالله یا عبیدالله، مترضیاً یاد نموده است و ظاهر این است که محمد بن هارون و عبدالله یا عبیدالله بن موسی که به واسطه از مشایخ صدوق می‌باشند، نیز پیش او معروف بوده و از روایت احادیث شمرده می‌شدند. علاوه بر اینکه، محتمل است محمد بن هارون، محمد بن هارون بن عمران باشد که از ارشاد و کافی و کمال الدین جلالت قدر او معلوم می‌شود.

و اما عبدالله بن موسی رویانی او نیز ظاهر این است که صدوق بر روایتش که در کتاب‌هایی مانند کمال الدین و التوحید روایت کرده، اعتماد فرموده است و صاحب روح و ریحان و جنة النعیم به حسن حال او تصریح دارد.

علاوه بر این، جمعی از بزرگان در مؤلفات خود به این حدیث احتجاج و استناد نموده‌اند و در این کتاب‌ها آن را روایت کرده‌اند.

۱. صفات الشیعه،^(۳) ۲. کمال الدین،^(۴) ۳. التوحید،^(۵) ۴. کفایة الاثر،^(۶) ۵. اعلام الوری^(۷) ۶.

۱- صدوق، کمال الدین / ۳۷۹ باب ۳۲، ح ۱.

۲- صدوق، التوحید / ۸۱ باب ۲، ح ۳۷.

۳- صدوق، صفات الشیعه / ۴۸ - ۵۰.

۴- صدوق، کمال الدین / ۳۷۹ - ۳۸۰.

۵- صدوق، التوحید / ۸۱ - ۸۲.

۶- خزار قمی، کفایة الاثر / ۲۸۶ - ۲۸۸.

۷- طبرسی اعلام الوری / ۲ / ۲۴۴ - ۲۴۵.

کشف الغمہ، ۷^(۱)، روضة الواعظین، ۸^(۲)، کفایۃ المہتدی (اربعین)، ۹^(۳)، عوالم، ۱۰^(۴)، بحار الانوار، ۱۱^(۵)، الانصاف، ۱۲^(۶)، اثبات الہدایۃ، ۱۳^(۷) و کتاب های دیگر.

بنابراین با توجه به اینکه متن حدیث شواهد بسیاری از سایر روایات دارد و هیچ گونه ضعفی در آن نیست که شاهد بر وضع و جعل حدیث باشد، حدیث از جهت سند و متن معتبر و مورد اعتماد است.

نکته روایی:

نکته قابل ذکر این است که به نظر حقیر، روایاتی که بعض رجال اسناد آن در کتاب های رجال متداول، که به ذکر رجال اسناد مثل کافی، من لا یحضره الفقیه و تہذیبین اختصاص دارد، دیده نمی شود، اگر این روایات در کتاب هایی مثل کتب مؤلفین این کتاب ها یا هم طراز آن و مقارین زمان آنها یا قبل از آنها باشد و متون و مضمون آنها مشتمل بر مطالب ضعیف و مستغرب نباشد و به خصوص اگر روایات دیگر متضمن مدلول آنها باشد، این روایات قابل اعتماد است و ظاهر روایت این بزرگان، دلیل بر اعتماد آنها به آن روایت است. اما اگر قرینه ای در بین باشد که مؤلف در مقام جمع مطلق اخبار بوده و بر آن اعتماد نداشته است، نقل روایت با جهالت، راوی، موجب اعتماد بر آن نمی شود.

بنابراین کتاب هایی مثل التوحید و کمال الدین صدوق، الغیبه شیخ طوسی و الغیبه نعمانی را نمی توان بدون اینکه قدح ظاهر و ثابتی در سند یا متن آن دیده شود بی اعتبار شمرد و معتبر بودن آن را در نزد مؤلف نادیده گرفت، و به صرف اینکه یک یا چند تن از روات آن مجهول اند به آن اعتنا نکرد؛ در حالی که سیره عقلا بر اعتنا به اخبار مرسله تاریخی است و همین که شواهد ثابت، مضمون آن را رد ننماید یا شواهد بر مضمون آنها دلالت کند به آن اخذ می نمایند.

به هر حال با توجه به روایات بسیار دیگر مضمون این روایات مقطوع الصدور از ائمه علیہ السلام است و خصوص این روایت در اعتبار کمتر از سایر اخبار آحاد معتبر نیست. از این رو علما بر آن اعتماد کرده و افاضل آن را شرح نموده اند که از جمله نقل شده است که مرحوم قاضی سعید قمی دو شرح بر آن نگاشته است.

۱- اربلی، کشف الغمہ ۲/۲۴۴ - ۳/۲۴۳ - ۳۳۳.

۲- فتال نیشابوری، روضة الواعظین ۳۱ - ۳۲.

۳- میرلوحی سبزواری، کفایۃ المہتدی ۵۳۱ - ۵۳۲، ح ۲۷.

۴- بحرانی اصفهانی، عوالم العلوم.

۵- مجلسی، بحار الانوار ۳/۲۶۸ - ۳۶۹، ۳۶/۴۱۳ - ۴۱۴، ۱/۶۶ - ۲.

۶- بحرانی، الانصاف ۳۲۰ - ۳۲۳.

۷- حر عاملی، اثبات الہدایۃ ۲/۱۱۹.

برحسب کتاب کمال الدین حدیث شریف به این لفظ است: «قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ»^(۱).

اگرچه شرح حقایقی که در این حدیث شریف بیان شده است، به طور مستوفی از عهده امثال این بنده ضعیف خارج است و شاید از عهده بسیاری از اعاضام و بزرگان نیز خارج باشد و تفصیل و شرح متعارف آن نیز به مجال و فرصت کافی نیاز دارد، اما برحسب «مَا لَا يُذْرِكُ كُلَّهُ لَا يُذْرِكُ كُلَّهُ» به طور اختصار و ترجمه گونه، الفاظ حدیث را جمله به جمله به حول و قوه الهی و با استمداد از عنایت امام هادی علیه السلام معنا و تفسیر می نماییم.

متن حدیث

تکریم امام علیه السلام از حضرت عبدالعظیم

۱. قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَلَمَّا بَصُرَ بِي، قَالَ

لِي: «مَرْحَبًا بِكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ! أَنْتَ وَلَيْنَا حَقًّا»^(۲)

«عبدالعظیم حسنی فرمود بر آقای علی بن محمد (امام هادی علیه السلام)

وارد شدم، پس چون نظرش بر من افتاد به من فرمود: مرحبا به تو یا

اباالقاسم! تو حقا دوست مایی».

در این قسمت نکات جالب و مورد توجه عبارتند از:

اولاً: تکریم و تعظیم حضرت عبدالعظیم از امام و تعبیر از آن حضرت به سید و آقای من.

ثانیاً: عنایت و لطف امام به اوست که هم به او ترحیب و خوش آمد فرموده و هم او را با کنیه اش ابوالقاسم که نشانه احترام است مخاطب قرار داده.

ثالثاً: او را ولی و دوست حقیقی خودشان شمرده است که این تصدیق از سوی امام علیه السلام با توجه به روایات و احادیثی که در مدح دوستی دوستان خدا و اولیاء الله وارد است بسیار مهم و دلیل مقام حضرت عبدالعظیم می باشد و یکی از نتایج آن به مقتضای «يُخَشِّرُ الْمَرْءَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ»^(۳) محشور بودن او با امام علیه السلام است.

۱- صدوق، کمال الدین / ۳۷۹.

۲- صدوق، التوحید / ۸۷، همو، کمال الدین / ۳۷۹.

۳- ابن حمزه طوسی، الثاقب فی المناقب / ۳۶۰، مجلسی، بحارالانوار / ۶۶ / ۸۱، «هر کس محشور می شود با آن کسی که او را دوست دارد».

عرض دین حضرت عبدالعظیم بر امام علیه السلام

۲. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْكَ دِينِي فَإِنْ كَانَ مَرْضِيًّا ثَبَّتْ عَلَيْهِ حَتَّى أَلْقَى اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ؛

«عبدالعظیم گفت: عرض کردم: ای پسر رسول خدا! من می‌خواهم دینم را بر شما عرض کنم که اگر مرضی و پسندیده (شما) باشد بر آن ثابت بمانم تا خدای عزوجل را ملاقات کنم.»

۳. فَقَالَ: «هَاتِ يَا أَبَا الْقَاسِمِ»^(۱)
 فرمود: «بده یا بیاور ای ابوالقاسم.»

عرض دین و توحید

۴. فَقُلْتُ: إِنِّي أَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.
 پس گفتم: به درستی که من می‌گویم، به راستی خداوند تبارک و تعالی یگانه‌ای است که چیزی همانند او نیست.

چنان که می‌دانیم «الله» مشهورترین اسماء الله الحسنى است که سایر اسمای حسنی بر آن نام گذاری می‌شود؛ به طور مثال گفته می‌شود که رحیم، رحمان، غفار، تواب یا خالق، اسمی از اسماء الله است، اما بلیغ نیست گفته شود «الله» اسمی از اسمای رحیم، خالق، رزاق، واحد و یا احد است و سزّش این است که «الله» اسم ذات مقدسه باری تعالی است؛ اما باری، خالق، علیم، عالم، قدیر و اسمای دیگر اسم صفتی از صفات ذاتیه یا فعلیه خداوند متعال می‌باشند. و به طور کلی اینکه این اسم جلیل، بر ذات الهی که جامع جمیع صفات کمالیه است اطلاق می‌شود و بر سایر اسماء تقدم دارد و حاوی معانی تمام اسمای حسنی است.

اما اسماء دیگر هر کدام بر یک معنا از معانی دلالت دارند و به سایر معانی دلالت ندارند؛ به عنوان مثال اسم شریف «القادر» فقط بر قدرت حق تعالی دلالت دارد و بر علم خدا دلالت ندارد و اگر بر برخی اسما مانند «الحي» دلالت دارد بالاتزام است، نه اینکه مفهوم آن اسم معنای مطابقی «القادر» باشد.

مطلب دیگر این است که مشارالیه و مرجع ضمیر در مثل آیه شریفه «إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ»^(۲) یا

۱- صدوق، کمال الدین / ۳۷۹، همو، التوحید / ۸۱.

۲- هود: ۱۷۳، همانا او ستوده و والاست.

﴿إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(۱)، همین لفظ جلاله است و در مثل ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(۲) جایز است. ضمیر اول ضمیر شأن یا اشاره به ذات و مسمای «الله» باشد چنان که ضمیر دوم جایز است، اشاره به همان ذات و یا در مورد «الله» باشد.

به هر حال در کتاب‌های شرح اسمای حسنی و در کتب ادعیه پیرامون این لفظ که اجل الفاظ و اشرف کلمات است مطالب بسیار گفته شده و روایات در فضیلت آن زیاد است از جمله روایت است. از حضرت امام صادق (علیه السلام) که کسی که ده مرتبه «یا الله» بگوید به او گفته می‌شود:

«لِيُنِيكَ عَبْدِي سَلْ حَاجَتَكَ تُعْطَهُ»^(۳)

«بلی بنده من! حاجتت را بخواه تا به تو عطا شود».

و اما «واحد»، یکی از اسمای حسنی است اما در بین اسمای حسنی به عقیده به معنای آن و به اسم شریف «اَحد» عنایت خاصی است و بدون اقرار به آن، به وسیله کلمه توحید، اسلام کسی محقق نمی‌شود و بدون درک معنای آن و اعتقاد به آن ایمان حاصل نخواهد شد. بر حسب روایتی که صدوق در توحید از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده است، اطلاق واحد بر خدا به دو معنا جایز است یکی به معنای اینکه برای او شبیه و نظیری نیست و دیگر به این معنا که نه در وجود یعنی در عالم خارج، نه در عقل و نه در وهم، انقسام پذیر نیست؛ یعنی هیچ گونه ترکیب و تجزیه‌ای در او متصور نیست.^(۴)

پس از این مقدمه بسیار کوتاه می‌گوییم:

حضرت عبدالعظیم گفت: من می‌گویم: الله تبارک و تعالی واحد است
یعنی یگانه و یکتاست، نه عضو و جزئی دارد و نه عدیل و همانند و
بی‌شریک و بی‌نظیر، بی‌همانند و بی‌همتاست.

خدای بی‌عدیل و بی‌همانند	منزه از چه و از چون و از چند
بری از شبه و از مثل و نظیر است	عظیم است و علیم است و قدیر است
به سویش جمله را دست نیازست	خلایق را تمامی کارساز است

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(۵)؛ او یگانه‌ای است که مثل او چیزی نیست. همه مخلوق اند او خالق، و همه فقیرند او غنی، همه ناتوان و عاجزند، او قادر و تواناست. همه مسبوق به غیراند او سابق

۱- احقاف: ۲۲؛ «همانا او بر هر چیزی تواناست».

۲- حشر: ۲۲؛ «او خدایی است که معبودی جز او نیست».

۳- ابن فهد حلی، عدة الداعي / ۵۲؛ حر عاملی، وسائل الشیعه ۸۷ / ۷.

۴- صدوق، التوحید / ۸۳ - ۸۴.

۵- شوری: ۱۱.

بر همه است، چیزی مثل او نیست خواه اشیاء خارجی باشند یا ذهنی، خواه کلّ یک شیء باشد یا جزء آن، آن جزء مابه الامتیاز آن شیء از اشیای دیگر باشد یا مابه الاشتراک حقیقی او با سایر اشیا باشد.

پس او چیزی است که هیچ چیزی او نیست و به این شناخته می شود که هرچه را بگوییم، ببینیم، در ذهن بیاوریم و تصور کنیم او آن نیست و غیر از آن است؛ چون معنای مثل نداشتن و چیزی مثل او نبودن این است که غیر از هر چیز باشد، و الا لازم شود که آن چیز مثل او باشد.

۵. خَارِجٌ عَنِ الْحَدِّينِ حَدِّ الْإِبْطَالِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ؛^(۱)
و ذات او خارج از دو حد ابطال و تشبیه است.

در شرح و تفسیر این جمله بزرگ و پر معنا تذکر این نکته لازم است که از روایاتی که از حضرت امام جواد علیه السلام روایت شده استفاده می شود که توصیف باری تعالی به «خَارِجٌ عَنِ الْحَدِّينِ حَدِّ الْإِبْطَالِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ»، توصیف ذات باری - جلّ شأنه - به این وصف است؛ یعنی ذات او خارج از این دو حد است.^(۲)

۱. علامه مجلسی^(۳) از کتاب شریف محاسن برقی روایت فرموده است که از حضرت امام جواد علیه السلام سؤال شد:

أَيَجُوزُ أَنْ يَقَالَ اللَّهُ: إِنَّهُ مُوجُودٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ تَخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ حَدِّ الْإِبْطَالِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ».^(۴)

۱- صدوق، کمال الدین/ ۳۷۹.

۲- مخفی نماند که در نسخه های که طبع شده ابتدا بحث در این جمله را به ابطال و تشبیه در صفات مربوطه شمرده و اظهار نموده ایم که با توجه به این روایات معلوم می شود بحث مربوط به ذات است اما چون اصل آن مطلب نیز فی حد نفسه صحیح است و با کل بحث هم بی ارتباط نیست و جمله «خَارِجٌ عَنِ الْحَدِّينِ...» به اطلاق بحث از صفات را نیز شامل می شود آن بیان را در اینجا به عنوان پاورقی می آوریم: «خَارِجٌ عَنِ الْحَدِّينِ...»؛ یعنی خدا از دو حد خارج است یعنی محدود به این دو حد و معروف به این دو تعریف نیست. اول حد ابطال که از فرط پرهیز از قول به ترکیب یا اثبات صفت بر او - عز اسمه - بالمؤثره صفات ثبوتیه را از او نفی نماید، و ذات باری تعالی را - العیاذ بالله - فاقد صفاتی مثل علم و قدرت بشمارد. دوم حد تشبیه که خدا را در صفاتش تشبیه به خلق نماید و علم، قدرت و بعضی صفات دیگر را مثل دیگران غیر ذات او بداند، بلکه در اینجا هم به امر بین امرین قائل باشد و صفات باری تعالی را عین ذات او بداند و غیر او نداند. نه این صفات را از او نفی نماید که مخالف با ضرورت عقل و شرع است و نه صفات او را تشبیه به خلق کند و زاید بر ذات او بداند؛ چنان که ذات او را نیز به چیزی نمی توان تشبیه نمود حقیقت صفات او را که عین ذات اوست، مثل ذات او مؤثره از شناخت است. ما می دانیم که علم او زاید بر ذات او نیست و مثل علم مخلوق نیست چنان که می دانیم او به همه چیز عالم و داناست.

۳- مجلسی، بحار الانوار/ ۴/ ۲۶۵ آیا جایز است که گفته شود خدا موجود است؟ امام فرمود: «بله» بدین ترتیب ذات او را از دو حد ابطال و تشبیه خارج می کنی. ۴. رک: برقی، المحاسن / ۱/ ۲۴۰.

۲ و ۳. صدوق - اعلی الله مقامه - در دو روایت از حضرت امام جواد علیه السلام روایت نموده است که از آن حضرت سؤال شد:

أَيُجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ تُخْرِجُهُ عَنِ الْخَدَيْنِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَحَدَّ التَّشْبِيهِ»^(۱)

حدّ ابطال و تعطیل این است که ذات را چنان که موضوع برای حمل عناوینی بر او مثل جسم و جوهر قرار نمی‌دهیم و سایر عناوین خاصه را که بر مخلوقات اطلاق می‌شود از او سلب می‌کنیم، موضوع هیچ عنوانی از عناوین عامه مثل شیء و موجود هم ندانیم و حدّ تشبیه این است که چیزی را که به تصور ما در می‌آید بر او حمل کنیم، چه آن چیز وجود خارجی داشته باشد که در این صورت البته مستلزم شرک نیز هست و چه آنکه فقط وجود ذهنی داشته باشد و فقط در ذهن تصور شده باشد. و به عبارت دیگر می‌گوییم: چون کُنه و چیستی خداوند متعال، منزّه از تصوّر و توهم است از این جهت هر چیزی تصوّر شود که بر او حمل شود و گفته شود او آن است، او آن نیست و آن چیز حمل بر او نمی‌شود و صادق بر او نیست و فرض صدق آن بر او، مستلزم تشبیه به غیر اوست.

بنابراین اگر او به حکمی محکوم نشود و اخبار از او داده نشود، تعطیل و ابطال و ترک اعتراف و اقرار به او خواهد بود، و اگر محکوم به حکمی گردد و او را شیء متوهم در ذهن و متصور بگویند او را تشبیه به آن چیز متصور کرده و به اشیا بی که در ذهن متصور می‌شوند تشبیه نموده‌اند؛ پس شخص بین دو امر و دو محذور قرار می‌گیرد که به هر کدام التزام داشته باشد باطل است و خروج از این دو بن بست و اقرار و اعتراف به ذات او لازم می‌باشد.

توضیحاً برای روشن شدن این مطلب دقیق می‌گوییم اخبار از صفات و اسماء الحسنی مثل: الخالق، القادر، الرازق و العالم و اطلاق بر خداوند متعال به طور یقین صحیح و کتاب و سنت بر آن ناطق است و همچنین سلب صفات سلبیه از او، - عزّ اسمّه - بی‌اشکال است. هر چند صحت این اطلاق نیز توقف بر جواز اخبار از ذات و اعتقاد به آن دارد و بین همان دو محذور است.

به هر حال اخبار از کُنه، حقیقت و ذات الله تعالی به اینکه او شیء معین است اگرچه بالذهن باشد صحیح نیست؛ زیرا تصوّر ذات و کُنه او برای احدی حتی انبیای اولی العزم و ملائکه مقرب هم ممکن نیست پس او به عنوان قضیه موجهه، موضوع اثبات محمول و عنوان خاصی نمی‌شود و تعریفی مثل الانسان حیوان ناطق یا جوهر یا غرض که بر انسان صادق می‌شود، بر ذات او - جلّت عظمته - صادق نمی‌باشد و ذات او به تعریف در نمی‌آید؛ زیرا این

۱- صدوق، التوحید/ ۱۰۴-۱۰۷. آیا جایز است که گفته شود خداوند شیء است؟ امام علیه السلام فرمود: «بله، باین سخن خارج می‌کنی او را از دو حد تعطیل و تشبیه».

فرع متصور بودن کُنه و حقیقت است که غیر ممکن است و هر چه را گفته شود که آن ذات خدا و کُنه اوست موجب دو محذور و متوقف بر دو امر محال است، اول: معرفت و تصور کُنه و ذات باری تعالی، دوم: تشبیه او به غیر و ما يتصور في الذهن.

و حاصل اینکه در اخبار از ذات و کُنه خدا، امر دایر بین تعطیل و امتناع از اخبار و اقرار یا اخبار و تشبیه است که هر دو باطل است و خروج از این دو از این دو محذور به همین است که حضرت امام جواد علیه السلام بر حسب این روایات بیان فرموده‌اند و حضرت عبدالعظیم علیه السلام نیز در ضمن عرض دین خود به حضرت امام هادی علیه السلام خارج بودن خدا از این دو حد را به عرض رسانده است اگرچه چگونگی آن را بیان نکرده و مثل این است که به وضوح آن فیما بین خود و امام علیه السلام اکتفا کرده است، و ما حصل این روایات اقرار و اعتراف و اعتقاد به ذات بآنچه موجود و شیء بدون قول به تشبیه است.

وَاللَّهُ هُوَ الْعَالِمُ بِذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ نَقُولَ فِيهِ مَا لَمْ يَقُلْهُ هُوَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَآيَاتُهُ وَأَوَّلِيَاؤُهُ.

در کتاب شریف التوحید روایت است که ابن ابی نجران گفت: سؤال کردم از ابی جعفر ثانی (حضرت امام جواد علیه السلام) از توحید، «قُلْتُ: أَتَوْهَمُ شَيْئًا؟» خداوند متعال را شیء توهم کنم؟

قَالَ: «نَعَمْ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ، فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ، وَلَا تُذَرِّكُهُ الْأَوْهَامُ، كَيْفَ تُذَرِّكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا يَعْقِلُ وَخِلَافُ مَا يَتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يَتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ»^(۱)

فرمود: «خداوند متعال شینی است که در عقل نگنجد و غیر محدود است پس آنچه که وهم تو بر آن واقع شود و در وهم آید، آن او نیست و چیزی شبیه به او نیست و اوهام او را درک نمی‌کند؛ زیرا که او خلاف آن چیزی است که تعقل شده و در وهم‌ها تصور شده است، این توهم، توهم چیزی است که به عقل نگنجد و بی‌نهایت و غیر محدود است.»

علامه مجلسی^(۲) در بیان مربوط به این حدیث شریف می‌فرماید: مفاهیم و معانی بر دو قسم‌اند. مفاهیمی که عمومیت و شمول دارند و چیزی از اشیاء ذهنی و نه عینی از آنها خارج نمی‌باشد و همه را شامل‌اند مثل مفهوم شیء، موجود و مخبر عنه، و بنابراین بر غیرقابل تعقل و تصور و غیر محدود اطلاق می‌شوند و مفاهیمی می‌باشند که عند الاطلاق مصادیق آنها توهم

و تصور می‌شود. اطلاق مفاهیم قسم اول بر خداوند متعال اثبات و نفی انکار، ابطال و تعطیل است، و نفی اطلاق آنها بر الله تعالی ابطال، تعطیل و انکار است.^(۱) از این رو امام علی (ع) اجازه می‌دهد که گفته شود «الله مَوْجُودٌ» یا «الله شَيْءٌ»، زیرا از آن مصداق در ذهن متصور نمی‌شود و چون مفهوم آن عام است و بر غیر متصور و منزّه از آنکه به تصور درآید صدق می‌کند، بلکه مفهوم متصور و مصداق ذهنی خاصی ندارد بر خداوند متعال اطلاق می‌شود و صادق است و هرچه در ذهن متصور شود که آن مفهوم آن است؛ خدا آن نیست و آنچنان نیست و منزّه از آن است که آن باشد. بنابراین اطلاق شیء و موجود بر خداوند متعال، خارج از حد تعطیل و مأذون و مجاز است و اثبات است و نفی شیء و موجود از او در حد ابطال، انکار، تعطیل، است و مأذون و مجاز نیست.

و بالجمله می‌توان گفت که از این احادیث و روایات استفاده می‌شود که چون معرفت حقیقت ذات و کُنه حق تعالی، محال است و شیء غیر محدود قابل تصور و تعقل نیست لفظاً، اسم و عنوانی که بر آن دلالت داشته باشد نیز وجود ندارد و در مقام تعریف و اشاره به آن ذات، فقط از این عناوین عامه مانند موجود شیء، حق و ثابت استفاده می‌شود و این نهایت شناخت و معرفت ذات است که باید همه آن را داشته باشند و اگر کسی حذراً عن التشبیه چنانکه از آن ذات مقدس خبر می‌دهد که «لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةٍ وَلَا جَوْهَرٍ وَلَا عَرَضٍ، لَيْسَ بِشَيْءٍ وَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَ لَيْسَ بِحَقٍّ» بگوید به خلاف اول که ایمان، اعتراف و اقرار است تعطیل، الحاد و انکار است، و این جواب از این شبهه هم هست که کسی بگوید اگر الله تعالی به کُنه و به حد و تعریفات و توصیفات که ممکنات به آن شناخته می‌شوند، در تصور و تعقل کسی در نمی‌آید پس چگونه به او اشاره می‌شود؟

جواب این است که به همین عناوین عامه و به همین که او شیء است که بر ذات او غیر از این عناوین، صحت اطلاق ندارد و لفظ خاصی که بر کُنه ذات او دلالت داشته باشد مثل وجود به معنایی که قائل به اصالة الوجود می‌گوید وجود ندارد، و به طور مثال چنان که در مورد هر پدیده، هر نقش، هر بنا و هر امر حادث اگر پدیدآورنده و صانع، نقاش، بنا و محدث آن را ندیده باشیم و وصف او را ننشیده باشیم به وجود او حکم می‌کنیم و غیر متصور بودن شکل او مانع از حکم به وجود او نیست، استحالة تعقل ذات باری تعالی نیز مانع از اطلاق شیء و موجود بر او و اشاره به او نیست و غایت و نهایت معرفت ذات او همین «إِنَّهُ شَيْءٌ وَ مَوْجُودٌ، وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» است، و معنای اینکه خارج از حدین است همین است که منزّه از تعطیل و ابطال و منزّه از تشبیه است که با اثبات «إِنَّهُ شَيْءٌ وَ مَوْجُودٌ وَ قَادِرٌ وَ عَالِمٌ، وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» اقرار به او و

به هر حال چه تعبیر به امر بین امرین دقیق باشد یا نباشد مطلب معلوم است و کلام در هویت و کُنه باری تعالی نیست تا کسی بگوید: تعطیل و تشبیه نقیضین نیستند؛ زیرا ارتفاع هر دو ممکن است نه تعطیل است و نه تشبیه پس اگر تعطیل و تشبیه نیست پس چیست و بگوید فراتر است و حقّ است آن هم نه به آن معنا که ثابت است و واقعیت و حقیقت دارد خالق و موجد اشیا، برطبق حکمت و مصلحت است و نه به معانی دیگر که در تفاسیر از حق بیان شده و مثل راغب در مفردات الفاظ القرآن بیان کرده است.^(۱)

در این روایات مسئله اثبات و اقرار به وجود خدا و نفی ابطال، انکار و تعطیل مطرح است مسئله چستی خدا و سخن از کُنه او مطرح نیست تا کسی آن را حق بگوید یا وجود بگوید؛ وجودی که غیرمتناهی است و غیر او باطل است، باطل حقیقی و عدم محض، این حرف‌ها از این روایات استفاده نمی‌شود. خدا خداست، و ذاتش ذات اوست، این روایت عرضِ دین و روایات مشابه آن را به این معانی که به قول بعضی از قائلین به آن در بین عامه در قرن هفتم و در بین خاصه در قرن دهم مطرح شده است تفسیر نمی‌شود و به مکتب اهل بیت علیهم السلام و معارف اصل و اصیل ایشان نباید نسبت داده شود.

خدا شیء است و موجود است یا وجود دارد و اطلاق گونه عناوین عامه بر خداوند متعال جایز است و همچنین خدا حق است به معنای اینکه ثابت است و عالم را طبق حکمت آفریده و به باطل خلق نکرده و غیر او باطل یعنی ثابت نیست، اما خدا حق است به این معنا که حق است و وجود است و مقابل آن باطل و عدم است که وجود شینی و چیزی نقیض آن باشد. این معنا با قرآن، با روایات، با وجدان، با اسماء الحسنی، با الرحمان و الرحیم، با الخالق، البدیع، الرزاق، المحیی، الممیت، المعز، المذل، المجیب، الشافی، الغفار و التواب و ... موافق نیست و مخالف است.

وجود شیء و یا عدم شیء؛ یعنی بود یا نبود آن شیء، نه وجود یا عدم به معنای مستقل که چیزی غیر از وجود نباشد و وجود آن وجود، وجود باشد و عدم آن عدم وجود باشد. خدا حق است یعنی ثابت، دائم، ازلی و ابدی است و غیر او باطل؛ یعنی زایل و فانی است و معنای:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَةَ زَائِلٌ^(۱)

همین است و از همین جهت اصدق شعر است؛ اما اگر گفته شود خدا حق است یعنی همه اوست یا غیر از او نیست و دایر بین امرین است یا حق است و وجود، و یا باطل و عدم و آسمان و زمین و همه مخلوقات که باطل اند اگر باشند و خدا هم که حق است یا حق که خداست هم باشد، اجتماع نقیضین و حق و باطل لازم می شود اینها صحیح نیست؛ زیرا حق و باطل نقیضین نیستند و اجتماع هر دو ممکن است، هم باطل به معنای صحیحش که موجودات محدثه می باشند وجود دارند و هم حق و وجود ثابت ازلی ابدی و محدث ممکنات وجود دارد و معنای اینکه خدا واجب الوجود است این است که وجودش واجب است و عدمش ممتنع است نه اینکه وجودش وجود است و در مقابلش، عدم است که نفی ممکن الوجود موجود بالوجدان شود.

آیات قرآن کریم، از «بسم الله» سوره «فاتحة الكتاب» تا «الناس» سوره «الناس» بر این معنا صراحت دارد هم رحمان رحیم، خالق، رازق، مالک، حق، ثابت، مصور، قادر، حافظ و غفار و... وجود دارد و هم مرحوم، مخلوق، مرزوق، مملوک، محفوظ و مغفور و... وجود دارد.

و مخفی نماند که از کلمات بعضی استفاده می شود که چون معنای خروج از حد تعطیل و از حد تشبیه امر بین امرین تعطیل و تشبیه یا انکار و تشبیه نیست پس باید شیء چهارمی باشد فراتر از این سه و آن حق و وجود است به همان معنای شیء غیرمتناهی مقابل باطل و عدم و مثل اینکه می خواهد بگوید خروج از حدین به اطلاق شیء بر او که معنایش عام است نیست بلکه خروج از حدین اثبات ذات و اخبار از ذات و مابه الذات است و آن حق و وجود است و به حدیث اول از کتاب التوحید استشهاد کرده است که سند آن به جناب هشام بن حکم منتهی می شود که حدیثی بسیار پر مطلب و مشحون به حقایقی گرانبها از معرفة الله است. در ضمن این حدیث شریف می فرماید:

«وَلَا يَدُ مِنْ إِثْبَاتِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ خَارِجٍ مِنَ الْجِهَتَيْنِ الْمَذْمُومَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا النَّفْيُ إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْإِبْطَالُ وَالْمَذْمُومُ، وَالْجِهَةُ الْغَائِبَةُ التَّشْبِيهُ إِذْ كَانَ التَّشْبِيهُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِ الظَّاهِرِ التَّرْكِيْبِ وَالتَّأْيِيفِ»^(۲)

۱- مجلسی، بحار الانوار ۲۲/ ۲۶۲.

۲- صدوق، التوحید/ ۲۴۶، باب ۳۶، ج ۱. ناچاریم از اثبات صانع اشیا که خارج از دو جهت مذموم باشد، یکی از آن دو نفی است زیرا نفی همان ابطال و عدم است و جهت دیگرش تشبیه است، زیرا تشبیه از صفات مخلوق است که مرکب بودن و از اجزا تألیف یافتن آشکار است.

که گفته شود از این جمله «وَلَا يَدُّ مِنْ إِبْثَاتِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ...» استفاده می‌شود که از «خارج»
 عَنْ حَدِّ الْإِبْطَالِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ» مراد اقرار و اثبات آنه شیءٌ أَوْ مَوْجُودٌ نیست. باید صانع اشیا،
 بعنوانه الخاص و بذاته الخاصه - که آن حق است و وجود است و غیرمتناهی است - اثبات
 شود که متضمن نفی ابطال و تشبیه است و قول بِأَنَّهُ شَيْءٌ أَوْ مَوْجُودٌ اعم از نفی و اثبات تعطیل و تشبیه
 است و اگر دلالت بر نفی ابطال داشته باشد بر نفی تشبیه دلالت نمی‌کند و از این رو در این
 روایت می‌فرماید، باید صانع اشیا چنان اثبات شود که نفی تعطیل و تشبیه هر دو باشد.

بنابراین می‌توان گفت که کلام حضرت عبد العظیم «خارجٌ عَنْ الْحَدِّينِ...» عبارة اخرى
 از حق و وجود و غیر محدود و غیرمتناهی است که آن بزرگوار یا به طور اجمال به خارج عن
 الحدین آن اعتراف کرده است که با عدم معرفت بِأَنَّ الْخَارِجَ عَنْ الْحَدِّينِ حَقٌّ وَوَجُودٌ به آن ایمان
 داشته یا با معرفت به آن به تعبیر از حق و وجود به آن اکتفا کرده باشد.

جواب؛ اما در اینکه قول بِأَنَّهُ شَيْءٌ أَوْ مَوْجُودٌ اخراج از حد تعطیل و تشبیه باشد بیان این
 است که تشبیه یا در ذات است یا در صفات و در این روایات آنچه که مورد نظر است انکار ذات
 یا تشبیه ذات است و قول «بِأَنَّهُ شَيْءٌ أَوْ مَوْجُودٌ» نه تعطیل است و نه تشبیه و امتناع از قول
 به تعطیل یا تشبیه است.

ظاهر این روایات این است که سائل از خطر وقوع در تعطیل و تشبیه نگران بوده است
 که با چه لفظی ذات الهی را اثبات و از آن خیر دهد و لذا از لفظ موجود و شیء پرسیده است.

امام علی (ع) می‌فرماید، این تعبیر خطر تعطیل و تشبیه را ندارد بلکه خروج از هر دو است و
 از روایت هشام هم بیشتر از دو صفت «هُوَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ» و «هُوَ خَارِجٌ عَنْ الْحَدِّينِ» استفاده
 نمی‌شود؛ صفت اول، ثبوتی و صفت دوم، تنزیهی است، «أَيُّ مُنْزَعٍ عَنْ الْحَدِّينِ» که تعبیر از او
 به شیء مفهوم تعطیل و تشبیه را ندارد و بر اثبات ذات دلالت دارد و به عبارت دیگر لفظی را بر
 او اطلاق کرده که نه مفهوم ابطال دارد و نه مفهوم تشبیه چون در مقام اخبار از او - عز اسمہ
 - ممکن است لفظی گفته شود که اگرچه گوینده آن خدا را منزّه از تعطیل و تشبیه بداند اما
 مفهوم آن انکار یا تعطیل و یا تشبیه باشد، اما به شیء و موجود دلالت داشته باشد. مفهوم آن
 انکار یا تعطیل و یا تشبیه باشد، اما به شیء و موجود دلالت بر ذات و اقرار به ذات دارد بی‌آنکه
 بر آن مفاهیم دلالت داشته باشد.

در خاتمه این بحث دقیق، این را هم اضافه می‌نماییم که بعضی گفته‌اند مراد از ابطال و
 تعطیل ترک اثبات وجود خداوند متعال که بدیهی است نیست، بلکه مراد از آن، تعطیل در
 تعبیر از حقیقت ذات الوهیت به الفاظ و معطل ماندن عقل از معرفت ذات او - عز اسمہ -

است که چون لفظ دال بر آن وجود ندارد در اثبات آن ذات مقدسه و اعتراف و اقرار به آن به عناوین عامه مثل شیء، موجود و ثابت اکتفا می شود و اسماء الحسنی مثل القادر و العالم به این اعتبار که دلالت بر ذات یا شیء موجودی که قدرت و علم دارد، دلالت بر ذات و صفت هر دو دارند و اثبات آنها اثبات ذات و شیء نیز هست.

علامه مجلسی می فرماید:

حَدُّ التَّعْطِيلِ هُوَ عَدَمُ اثْبَاتِ الوجودِ وَالصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ وَالْإِضَافِيَّةِ
لَهُ تَعَالَى، وَحَدُّ التَّشْبِيهِ الْحُكْمُ بِالِإِشْتِرَاكِ مَعَ الْمُمَكِّنَاتِ فِي حَقِيقَةِ الصِّفَاتِ
وَعَوَارِضِ الْمُمَكِّنَاتِ.^(۱)

می گویم اگر حد تعطیل آنچه ایشان به تفصیل بیان کرده اند باشد خدا با قائل شدن به اینکه او شیئی است از حد تعطیل خارج نمی شود حد تشبیه منحصر به شریک بودن با ممکنات در حقیقت صفات نیست بلکه با اشتراک در حقیقت ذات هم هست مثل آنچه قائل به اصالت وجود می گوید. خداوند دانا و آگاه است. از او طلب آموزش می کنیم و به سوی او پناه می بریم از وارد شدن در مباحثی که ما را به وارد شدن به آن بحث ها مکلف نفرموده است زیرا عقل های ما از درک آن مباحث عاجز و ناتوان است و یا فهمیدن آنها سخت و دشوار است و آن مباحث جای لغزش پاهاست و هیچ قدرت و اراده ای نیست جز به یاری بزرگ و عظیم.

۶. وَإِنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةٍ وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرٍ؛^(۲)
او نه جسم است و نه صورت و نه عرض و نه جوهر.

در سلب جسمیت، صورتیت و عرضیت و جوهریت تفاوت نمی کند که اینها را برطبق اصطلاح اهل معقول تفسیر کنیم که از محقق طوسی^(۳) نقل شده است:

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل	یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت بدان جوهر و عرض	جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود!
جسم و دو اصل وی که هیولا و صورتست	پس نفس و عقل این همه را یادگیر زود
نه قسم گشت جنس عرض این دقیقه را	اندر خیال، جوهر عقلی به من نمود

۱- مجلسی، مرآة المعقول ۱/ ۲۸۲؛ (کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شیء، ذیل حدیث ۲). حد تعطیل همان اطلاق عدم وجود و عدم صفات کمالیه و فعلیه و اضافیه برای خدای متعال است و حد تشبیه حکم کردن بر شریک بودن خدای متعال با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض ممکنات است.

۲- صدوق، کمال الدین ۱/ ۴۷۹؛ هر چند از «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» نیز بالاتزام تنزه باری تعالی از جسمیت و سایر صفات و ذاتیات ممکنات استفاده می شود اما از جمله ولَيْسَ بِجِسْمٍ... «بالمطابقه تنزه خداوند متعال از صفات و ذاتیات ممکنات استفاده می شود.

۲۹

گدایان گر کم و گربیش باشند همه بی مایه و درویش باشند
 زهی در وحدت وجود و غنا پیش جهان از تو غنی و بی تو درویش
 بنابراین خدا که مجسم اجسام و مصور صور است، اگر جسم یا صورت باشد، خود محتاج
 به مجسم و مصور خواهد بود.

از این رو حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:
 «بَتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ، وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيَّنَّ الْأُمُورَ عَرَفَ أَنْ
 لَا ضِدَّ لَهُ، وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَيَّنَّ الْأَشْيَاءَ عَرَفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ»^(۱)
 نشاید وجود جهان بی خدا چگونه بود بی خدا ابتدا
 بیاید یکی هستی خانه زاد که بروی بود جمله را اعتماد

۸. وَ رَبِّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَالِكُهُ وَ جَاعِلُهُ وَمُخَدِّثُهُ؛^(۲)
 ورب هر چیزی و مالک و جاعل و محدث آن است.

رب به معنای تربیت کننده و رساننده آن شیء از نقص به کمال است^(۳) و تربیت به این معنا
 در موجوداتی صورت پذیر است که تمام کمالات آنها یا بعضی کمالاتشان فعلیت نداشته باشد
 و بالقوه حائز استعداد کمال باشند تا پرورش و تربیت در آنها مؤثر شود و آنها را از نقص به کمال
 و از قوت به فعلیت برساند. بنابراین جمله «رَبِّ كُلِّ شَيْءٍ» دلالت دارد بر اینکه همه اشیا، نیاز
 به تربیت دارند و چنان فعلیتی که نیاز به مربی نداشته باشد ندارند؛ هر چند مجردات و عقول
 باشند که قائل به وجود آنها را فعلیت محض بدانند و قول به آنها و اینکه صدور مخلوقات غیر
 مجرد باید مترتب بر صدور و خلقت آنها باشد مستلزم معایب و مفساد متعدد است.

معنای دیگر آن، سید، صاحب و مالک است و کسانی که مخلوقات را بر دو صنف می دانند،
 باید بگویند از اضافه رب به کل شیء فهمیده می شود که مراد معنای دوم است؛ چون با
 وجودی که مخلوقات بر دو قسم باشد، به معنای اول، اضافه «رب» به «کل شیء» محتاج
 به تفسیر و توجیه است. بنابراین معنا این می شود که از اوصاف خداوند متعال این است که
 صاحب هر چیز و مالک آن و قراردهنده و پدیدآورنده آن است.

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶ (ج ۲، ص ۱۹۹-۱۲۰). «به واسطه ایجاد خداوند مشاعر را دانسته می شود او هستی بخش مشاعر است
 و نیاز به آن ندارد (تا به واسطه آن تکمیل شود) و به واسطه ایجاد تضاد بین امور دانسته شده که برای او ضدی نیست (چگونه
 ممکن است مخلوق ضد خالقش باشد) و به وسیله تقارن بخشیدنش بین اشیا دانسته شد که برای او قرین و نفیبری وجود ندارد».

۲- صدوق، کمال الدین/ ۳۲۹.

۳- راجع اصفهانی، مفردات/ ۱۸۴.

مخفی نماند که صفاتی که حضرت عبدالعظیم در مقام عرض دین در این چند مورد بیان داشته است برخی، از صفات سلبیه است و بعضی، از صفات ثبوتیه فعلیه است که البته مصدر آن صفت ثبوتیه ذاتیه است؛ زیرا همه صفات فعلیه برگشتشان به صفت علم و قدرت است و دلالت بر صدور فعل و ظهور خارجی قدرت دارند.

مطلبی که قابل توجه این است که در اینجا مسائل متعدد دیگری نیز در ارتباط با عرض عقاید وجود دارد که حضرت عبدالعظیم حسنی رحمته الله علیه آنها را بیان نکرده است؛ مانند عقیده به علم و قدرت خدا و مسئله کلام و اراده که ظاهراً به وضوح واگذاشته است.

علاوه بر اینکه از همین جمله‌ها به التزام استفاده می‌شود، نه اینکه از بیان آن غفلت شده باشد و ممکن است مقصود، بیان عقایدی بوده که بین شیعه و سایر فرق به خصوص اشاعره مورد اختلاف بوده است و غرض، بیان عقیده حق در این مسائل مختلف فیه بوده است که در بعضی جمله‌ها نظر بر همین بوده است.

و نکته جالب این است که این توصیفاتی که از خداوند متعال شده است یا از صفات ثبوتیه فعلیه است و یا از صفات سلبیه که از ذات سلب می‌شود و ذات باری تعالی از آن منزّه است فقط از جمله «خارج عن الإطّال» اثبات صفات ثبوتیه ذاتیه استفاده می‌شود. اما از کُنّه و حقیقت این صفات که مثل ذات، منزّه از ادراک است سخنی به میان نیامده؛ زیرا سخن گفتن از آن ممنوع و منهی عنه است.

و از اینجا معلوم می‌شود که هر بحثی از این صفات ذاتیه مثل علم و حیات که به بحث از حقیقت این صفات مربوط می‌شود، جایز نیست و معرض اضلال و ضلالت است. چه جامع و کامل است این کلام معجز نظام امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید:

«وَدَعَ الْقَوْلَ فِيمَا لَا تَعْرِفُ، وَالْخِطَابَ فِيمَا لَمْ تُكَلِّفْ، وَأَمْسَكَ عَنْ طَرِيقِ إِذَا خَفَّتْ ضَلَالَتُهُ، فَإِنَّ الْكَفَّ عِنْدَ خَيْرَةِ الضَّلَالَةِ خَيْرٌ مِنْ رُكُوبِ الْأَهْوَالِ»^۱

«گفتار در آنچه را که نمی‌شناسی و سخن گفتن در آنچه را که مکلف به آن نشده‌ای واگذار و از رفتن راهی که از ضلالت و گمراهی آن بیم داری خودداری کن؛ زیرا خودنگهداری از حیرت گمراهی بهتر است از ابتلای به وحشت‌ها».

به عقل نازی حکیم تا کی؟ به فکرت این ره نمی‌شود طی
به کُنّه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس به قعر دریا

۱- نهج البلاغه، نامه ۲۱ (ج ۳، ص ۳۹)، ابن شعبه حرانی تحف العقول/ ۶۹، حر عاملی، وسائل الشیعه ۲۷/ ۶۱ (کتاب القضاء، باب وجوب التوقف والاحتیاط فی القضاء).

و چه نیکو سروده است فاضل معتزلی ابن ابی الحدید:

والله لا موسى ولا عيسى	المسيح ولا محمد
علموا ولا جبريل وهو	إلى محل القدس يصعد
كلا ولا النفس البسيطة	لا ولا العقل المجرد
من كنه ذاتك غير أنك	واحدى الذات سرمد
من أنت يا رسطو ومن	أفلاط قبلك يا مبلد
و من ابن سینا حین قرر	ما بنیت له و شیّد
هل أنتم إلا الفراش	أى الشهاب و قد توقد
فدنا فأحرق نفسه	ولو اهتدى رشدًا لأبعد ^(۱)

به خدا سوگند نه موسی و نه عیسی و نه محمد نمی دانند و نه جبرئیل که به جایگاه قدس بالا می رود نه و نه نفس بسیط نه و نه عقل مجرد از کنه ذات تو خبر دارند جز اینکه می دانند تو ذات یگانه جاودانه هستی. ای ارسطو تو کی هستی و پیش از تو افلاطون کیست؟ ای عاجز کننده فهم؛ و ابن سینا کی هست وقتی آن مبانی ای که برای او تأسیس کردی تثبیت و استحکام بخشید. آیا شما جز پروانه ای هستید که وقتی شهاب را دید که شعله ور شده است نزدیک شد پس خود را سوزاند و اگر رشد و عقل داشت البته خود را دور می کشید و کنار می رفت؟

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ۱۳ / ۵۰.

توحید در نهج البلاغه

(شرح خطبه اول - قسمت دوم)

آیت الله سید جعفر سیدان

چکیده:



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

آیت الله علامه سید جعفر سیدان با این احاطه و با تقطن به تمایز و تغایر و فرق نهادن بین موازیت انبیایی اوصیایی با مرده ریگ تفکر بشری، که در شخصیت ایشان سابقه ای به

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

بسم الله الرحمن الرحيم

خلاصه

اول دین این است که انسان می فهمد که يك حقیقی هست که همه این کائنات وابسته به اوست، ولی بی تفاوت در تصدیق است. کمال این معرفت به این است که تصدیق کند حالت قبول هم داشته باشد.

دعای کوتاهی از حضرت رضا علیه السلام نقل شده است که یک کسی به حضرت عرض کرد که: «عَلِّمْنِي دُعَاءَ وَأَوْجِزْ» دعای کوتاهی به من تعلیم بدهید. حضرت فرمودند: بگو: «يَا مَنْ دَلَّنِي عَلَى نَفْسِي وَدَلَّلَ قَلْبِي بِتَصْدِيقِهِ»^(۱) ای خدایی که من را خودت راهنمایی کردی و به اضافه، حالت تصدیق هم به من لطف کردی.

«أَسْأَلُكَ الْإِيمَانَ وَالْإِيمَانَ»؛ از تو اَمَن و ایمان درخواست دارم.

مقصود از نفی صفات از خدا
«وَكَمَالِ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» کمال اخلاص در ارتباط با حضرت حق این است که صفات از او نفی شود.
اشاعره صفات زائد بر ذات قائل شدند که در نتیجه، خداوند متعال از ذات و صفات مرکب می‌شود.

لازمه ترکیب نیاز است، و لازمه نیاز، عدم قائم بالذات و - به تعبیر اصطلاحی - عدم وجوب وجود است و در نتیجه، با آفریدگار هستی بودن سازگار نیست.

مقصود از نفی الصفات این است، نه اینکه خداوند را عالم و قادر و حتی ندانیم.

«لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»^(۱)

وقتی صفت و موصوف شد شهادت می‌دهد بر اینکه دو چیز خواهد بود، نتیجه این می‌شود:

«فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُيَحَاثُهُ فَقَدْ قَرَنَهُ»^(۲)

هر کسی خداوند متعال را توصیف کند به صفات زائد بر ذات، خدا را مقرون کرده به چیزی که به مانند خود خداوند قدمت دارد:

«وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ»^(۳)

وقتی دو تا قدیم شد پس تثنیه قائل شد (ذات و صفت).

«وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ»^(۴)

وقتی دو تا شد، تجزیه کرده؛ یعنی قابل تقسیم و تجزیه شد.

وقتی کسی تجزیه و تقسیم را در خدا قائل شد جهل به خدا دارد، این خدای واقعی نخواهد بود؛ چون خدایی که تقسیم در او راه دارد مرکب می‌شود، مرکب که شد نیازمند می‌شود، نیازمند که شد خدای حقیقی نخواهد بود.

«وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَمَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ»^(۵)

۱- نهج البلاغه/ ۳۹، خطبه ۱.

۲- همان.

۳- همان.

۴- نهج البلاغه/ ۳۹، خطبه ۱.

۵- همان/ ۳۹ - ۴۰، خطبه ۱.

وقتی خدای حقیقی را نشناخت، بعد اشاره هم به او می‌کند؛ چه اینکه چیزی در نظرش آمده که مرکب و دارای اجزاء هست و نتیجتاً محدود است (گاهی قابل اشاره عقلی و گاهی قابل اشاره حسی است).

«وَمَنْ أَسَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ»^(۱)

اگر به خداوند اشاره کرد، خدا را به خاطر اینکه باید جا و مکان و جهتی داشته باشد محدود نموده است.

«وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»^(۲)

و آن کسی که خدا را محدود کند - چه به حدّ عقلی چه به حدّ حسی - خداوند متعال را جزء معدودات در آورده است.

این جملات نهج البلاغه شباهت قوی دارد به حدیثی که از حضرت رضا علیه السلام در کتاب «توحید صدوق» نقل شده است.

وقتی مأمون (لعنة الله) می‌خواست به خاطر سیاستی که داشت، ولایت عهدی را بر عهده حضرت بگذارد، جمعی مخالفت می‌کردند، و بالاخره اجتماعی شد و قرار شد که حضرت رضا علیه السلام هم تشریف بیاورند و درخواست شد که خطبه‌ای در توحید بیان کنند که دارای یک روشنی خاص و علمی باشد، و جمعی می‌خواستند با این کار - به خیال خودشان - زمینه‌ای پیش بیاید که مأمون را از نظر خودش برگردانند.

حضرت منبر رفتند و نشستند و مکث نسبتاً طولانی کردند به گونه‌ای که مثلاً به ذهن بعضی رسید که - به تعبیر ما - مجلس سنگین هست و سخن گفتن برای حضرت دشوار می‌باشد، ولی حضرت بعد از مکث نسبتاً طویل «قام خطیباً» ایستادند و خطبه‌ای خواندند که می‌توان گفت جامع بسیاری از خطبه‌های مولا امیرالمؤمنین علیه السلام است.

در این خطبه - که بسیار موجب شگفتی و تعجب همگان شد و از اهمیت بسیاری برخوردار است - حضرت مطالبی شبیه بیاناتی که در اولین خطبه نهج البلاغه قرائت شد، بیان کردند. متن این حدیث چنین است:

«ثُمَّ انْتَفَضَ انْتِفَاضَةً».

یعنی تکان خوردند تکان خوردنی.

۱- همان/ ۶۰، خطبه ۱.

۲- همان.

بعضی در توضیح آن، تعبیری این چنین دارند؛ مثل وقتی که شیر می خواهد حرکت کند یک تکانی به خودش می دهد، ایشان هم یک تکانی به خودشان دادند.

«ثُمَّ انْتَقَضَ انْتِظَارُهُ وَاسْتَوَى قَائِمًا وَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَصَلَّى عَلَى نَبِيِّهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ ثُمَّ قَالَ: أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ، وَشَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ، وَشَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالْاِقْتِرَانِ، وَشَهَادَةُ الْاِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ، وَشَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْاِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ؛ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ»^۱

همان مطالبی که در ابتدای خطبه اول نهج البلاغه است با عبارات دیگری ولی همان معنا را حضرت بیان کردند.

آنگاه که انسان در عبارت حضرت امیر^{علیه السلام} دقت می کند به نظر می آید که فوق این عبارت نمی شود گفت؛ اما این عبارت را که می خواند باز می بیند فوق این عبارت هم همین طور؛ یعنی هر دو در یک وضعیتی بسیار فوق العاده ای - از نظر ظرافت و لطافت و استدلال - قرار دارند. حضرت فرمودند که: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ» آن جا هم داشت که «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» اول بندگی خدا این است که انسان معرفت پیدا می کند که خدایی هست، بعد: «وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ» این معرفت وقتی اصالت پیدا می کند که با یکتایی حضرت حق همراه باشد، «وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

در بیان حضرت امیر^{علیه السلام}: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» اینجا «وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

هر دو مشترک اند در اینکه در توحید کار باید به اینجا برسد که: «وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

آن وقت به ترتیبی که امیرالمؤمنین^{علیه السلام} برای مطلب استدلال کردند، شبیه آن را حضرت در این عبارات بیان کردند.

در هر حال، در هر دو عبارت این مطلب مشترک است که نسبت به مسئله توحید، کمال إخلاص در توحید، نفی صفات است.

استدلال در هر دو بیان، متشابه و مانند یکدیگر است.

حضرت رضا^{علیه السلام} نیز فرمودند: صفت و موصوف، نشان دهنده مخلوقیت است، چون صفت و موصوف لازمه اش دوئیت است.

۱- التوحید (شیخ صدوق) / ۳۴ - ۳۵، باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ۲.

«لَشَهَادَةِ الْقَوْلِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ» به خاطر اینکه اگر دو چیز شد (صفت عین ذات نبود) آن وقت دو تا می‌شود، دو تا که شد، باید ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشد.

از جهتی با یکدیگر مشترک، زیرا نسبت به ذات مقدس حضرت حق است، هم این موصوف، وجوب وجود دارد، هم این صفت، وجوب وجود دارد، پس هر دو در وجوب وجود، مشترک‌اند. و از طرفی می‌گوییم دو تائیند، چون دو تائیند باید ما به الامتیاز هم داشته باشند.

وقتی ما به الامتیاز و ما به الاشتراک داشته باشند، مرکب خواهند شد، وقتی مرکب شدند، محتاج‌اند، محتاج که شدند نمی‌توانند خالق باشند.

«وَشَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا» مخلوق که شد، خالق باید داشته باشد، پس این نمی‌تواند خالق باشد.

آن خالق نباید صفت و موصوف باشد، اگر صفت و موصوف باشد، باز همین حکم نسبت به او می‌آید، و به جایی باید برسد که صفت و موصوفی در کار نباشد.

«وَشَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ، وَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالْاِقْتِرَانِ، وَشَهَادَةِ الْاِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ».

پس یک طریق استدلال برای نفی صفت و موصوف بودن (و برای اینکه ذات مقدس حضرت حق صفت زائد بر ذات ندارد بلکه صفاتش عین ذات است) این شد که اگر صفت و موصوف شد، مخلوق می‌شود، مخلوق که شد خالق می‌خواهد، خالق او مثل خود او نمی‌تواند باشد، پس در نتیجه بایستی که صفت و موصوفی در کار نباشد.

از طریق دیگر باز بیان فرمودند:

«وَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالْاِقْتِرَانِ، وَشَهَادَةِ الْاِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ»، وقتی صفت و موصوف شد و صفت هم زائد بر ذات شد، پس چیزی قرین و همراه چیزی است، پس در این صورت، شهادت می‌دهد که اقترانی در کار است. لازمه اقتران حدوث است؛ زیرا اقتران امری است که نیاز به علت دارد، و چون نیاز به علت دارد، حادث می‌شود، حادث شد ازلی نخواهد بود، ازلی نبود خالق نمی‌تواند باشد.

«وَشَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالْاِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزَلِ» چیزی که حادث است ازلی نیست، و آنچه ازلی است ممتنع است که حادث باشد، این دو صفت با یکدیگر جمع نمی‌شوند (هر حادثی ازلی نیست، و هر ازلی حادث نیست) بنابراین، وقتی حدوث ثابت شد، پس ازلی نیست.

«فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ» بنابراین، هر کسی که خدا را تشبیه بکند (یعنی مثل اشیاء دیگری که برای آنها صفت و موصوف فرض می‌شود برای خدا هم صفت زائد بر ذات فرض کند) خدا را به غیر ذات مقدس حضرت حق تشبیه کرده است و در نتیجه این شناخت، شناخت خدای حقیقی نخواهد بود.

از طرفی، همه جا می‌بینیم که خدا توصیف می‌شود «إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ عَزِيزٌ» در همان حدیثی که نفی الصفات است، باز خودشان می‌فرمایند که: «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ»^(۱) باز اثبات صفت می‌کنند.

جمع این مسئله در یک حدیث دیگری خوب روشن شده است؛ یعنی صفتی که آن صفت موجب تشبیه خالق به خلق بشود، نفی می‌گردد نه اصل صفتی که عین الذات باشد. پس این صفاتی را که نسبت به خداوند متعال می‌آوریم به گونه‌ای است که «کَمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ» موجب تشبیه نشود.

حدیثی که شاهد این مسئله است در توحید صدوق به این صورت آمده است: «سَأَلْتُ رَجِمَكَ اللَّهُ عَنِ التَّوْحِيدِ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلِكَ» حرف‌هایی که قبلاً سؤال کرده که افراد چنین و چنان می‌گویند مطلب از چه قرار است.

«فَتَعَالَى اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - بِخَلْقِهِ»^(۲)

پس جمع بین همه اینها به این شد که: صفاتی نفی می‌شود که زائد بر ذات بودنش، ممکن بودن را اثبات می‌کند و موجب تشبیه می‌شود.

عبارت دیگر در توحید صدوق، مکتوبه‌ای است که حضرت رضا علیه السلام در جواب سؤالی فرمودند، در آن آمده است:

«أَوَّلُ الدِّيانَةِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةُ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، وَشَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً عَلَىٰ أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ الْمُتَمَتِّعِ مِنْهَا الْأَزَلُ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ، وَمَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ»^(۳)

۱- حج، ۶۳.

۲- التوحید (شیخ صدوق) / ۲۲۸، باب القرآن ما هو، حدیث ۷.

۳- التوحید (شیخ صدوق) / ۵۷، باب التوحید ونفی التشبیه، حدیث ۱۴.

این عبارت هم، دقیقاً همان محتوای دو عبارتی است که از نهج البلاغه و خطبه حضرت رضا علیه السلام قرائت شد.

اینجا کلمه «بینه» هم به کار گرفته شده که با این تعبیر، حضرت باز مطلب را بیان کردند. «أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعْرِفَتُهُ»؛ آغاز دینانت معرفت خداست.

«وَكَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ»؛ کمال معرفت هم یکتا دانستن اوست و او را به یگانگی پذیرفتن.

«وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»؛ کمال توحید و یکتایی پروردگار هم نفی صفات از حضرت حق است.

استدلال بر مطلب هم به مانند استدلالی است که در عبارت نهج البلاغه و توحید صدوق قرائت شد.

«وَشَهَادَةُ الْمُؤْصِفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، وَشَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ».

در بعضی از نسخه ها «بالثبیه» ضبط است.

وقتی صفت و موصوف شد (دو تا شد) خودش به بینونت شهادت می دهد.

در پاورقی آمده است: «البینه کالجلسة مصدر بمعنى البينة».^(۱)

نتیجتاً بینونت و اثنینیت استفاده می شود، و اثنینیت و بینونت که شد (دو تا که شدند) نمی توانند ازلی باشند، به خاطر اینکه دو که شدند، مابه الاشتراک دارند (چون هر دو وجود دارند) و ما به الامتیاز دارند، مرکب می شوند، مرکب که شد نیازمند می شوند، نیازمند که شد وجوب وجود ندارند، و در نتیجه ازلی نخواهد بود.

«وَمَنْ قَالَ كَيْفَ» اگر کسی بخواهد با کیفیت، نسبت به حضرت حق مطالبی بگوید و صفت خلق بیاورد «فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ» از حقیقت توحید خارج شده است.

اشاره به دو حدیث و نتیجه گیری

در این مورد، اشاره به دو حدیث مناسب است؛ در توحید صدوق حدیثی است که اخلاص را خوب معنا کرده است «کمال توحید نفی اخلاص است» مقصود اخلاصی که در مسائل اخلاقی و اعتقادی (در مقابل شرک خفی) گفته می شود نیست، بلکه مقصود خالص ساختن خداست از صفات زائد بر ذات و آنچه که موجب تشبیه به خلق است.

عبارت حدیث بدین گونه است: «وَبِالْإِفْرَارِ يَكْمُلُ الْإِيمَانُ بِهِ»^(۱) ادامه حدیث، شبیه به همان جملات قبلی است «وَلَا دِيَانَةَ إِلَّا بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ، وَلَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ، وَلَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ». منظور از اخلاص در این احادیث، اخلاص در مقابل شرک خفی و نیات فاسده نیست، بلکه مقصود این است که ذات مقدس حضرت حق را از همه شوائب تشبیهی و از صفات زائده دور بدانیم، خالص کنیم؛ لذا فرمودند: «وَلَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ، وَلَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ، وَلَا نَفَى مَعَ اثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ»^(۲) با تشبیه خدا به خلق اخلاصی نیست. وقتی برای او اوصاف خلق را بگوییم، تشبیه به خلق کردیم، با اثبات تشبیه، نمی شود نفی صفات کرد، این دو با هم تضاد دارد.

پس نفی تشبیه وقتی است که صفاتی را که موجب تشبیه است نفی کنیم؛ چه اینکه اگر تشبیه شد، اخلاص نخواهد بود.

نتیجه، این جمله مهم، کلیدی است: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَنْتَعِ مِنْ صَانِعِهِ». هر آنچه از صفات در خلق جاری است، درباره خداوند متعال ممتنع است؛ و هر آنچه در خلق ممکن است، درباره خدای سبحان محال می باشد، چه اینکه صانع و مصنوع، هیچ نوع شباهت و سنخیتی با یکدیگر ندارند.

در همین «توحید صدوق» از امام رضا علیه السلام روایت است که فرمود:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً سَمِيعاً بَصِيراً. فَقُلْتُ لَهُ: يَا نَبِيَّ رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِعِلْمِهِ»^(۳).
خدا عالم است به علم؛ یعنی ذات، چیزی است، علم، یک چیز دیگر است.

«إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِعِلْمِهِ، وَقَادِراً بِقُدْرَةِ». ذات، چیزی است و قدرت، چیز دیگر.

«وَحَيّاً بِحَيَاتِهِ، وَقَدِيماً بِقَدَمِهِ». می گوید، جمعی چنین گفتند، خود حضرت هم ابتدا خدا را توصیف کردند: «عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً سَمِيعاً بَصِيراً».

«فَقَالَ عليه السلام: مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى» هر که این صفات را بگوید و معتقد هم به آن باشد، با خدا خدایان دیگری قائل شده است.

۱- التوحید (شیخ صدوق) / ۶۰ باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ۲.

۲- همان.

۳- التوحید (شیخ صدوق) / ۱۴۰، باب صفات الذات وصفات الأفعال، حدیث ۳.

«وَلَيْسَ مِنْ وَلَا يَتَنَا عَلَى شَيْءٍ». ثُمَّ قَالَ ﷺ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً سَمِيحاً بَصِيراً لِدَاتِهِ، تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَالْمُشَبِّهُونَ عُلُوّاً كَبِيراً»^(۱).

حضرت این صفات را بیان کردند، و فرمودند: این صفات عین ذات است و زائد بر ذات نیست، هرچه که موجب تشبیه خداوند به خلق بشود، خداوند منزّه از آن است.

در ارتباط با همین مطلب، حدیث دیگری، بدین گونه است:

«قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: هُوَ عَزَّوَجَلَّ مُثَبَّتٌ مَوْجُودٌ لَا مُنْطَلَقَ وَلَا مَعْدُودَ، وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ»^(۲).

هیچ صفت از صفات مخلوقین در حضرت حق نیست.

جمع بین همه حرف‌ها در این حدیث هم استفاده می‌شود؛ از طرفی کمال اخلاص نفی صفات است، از طرفی هم این صفات در قرآن و حدیث آمده است.

جمع آن به این می‌شود که صفات زائده بر ذات خدا غلط، و صفات عین ذات، صحیح است.

گاهی بعضی از این نام‌هایی که بر خدا اطلاق می‌کنیم، به خلق هم می‌گوییم؛ زید عالم، زید قادر، ولی در ارتباط با خدا معنایی را که در نظر می‌گیریم، غیر از این معنایی است که در خلق است، هیچ شباهتی به این علم و قدرتی که در خلق هست ندارد؛ لذا فرمودند:

«فَالصِّفَاتُ لَهُ وَأَسْمَاؤُهَا جَارِيَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ مِثْلُ السَّمِيعِ وَالْبَصِيرِ وَالرَّؤُوفِ وَالرَّحِيمِ وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ، وَالنُّعُوتُ نُعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِيْقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَاللَّهُ نُورٌ لَا ظِلَامَ فِيهِ، وَحَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ، وَعَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، وَصَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ، رَبُّنَا نُورِي الذَّاتِ، حَيُّ الذَّاتِ، عَالِمُ الذَّاتِ، صَمَدِي الذَّاتِ»^(۳).

پس جمع بین همه این حرف‌ها این شد که برای خداوند صفات زائد بر ذات نیست، هرچه حدیث در نفی الصفات داریم یعنی صفات زائده بر ذات و صفاتی که نتیجه آن تشبیه به خلق می‌شود، و آنجا که خداوند به صفاتی توصیف می‌شود، این صفات عین ذات مقدس حضرت حق است، دوئیت و بینونت و اثنینیتی در کار نیست.

۱- همان.

۲- التوحید (شیخ صدوق) / ۱۴۰، باب صفات الذات و صفات الأفعال، حدیث ۴.

۳- همان.

سخن قاضی سعید قمی^(۹)

گفته شد که نفی الصفات، نفی صفات زائده بر ذات است وگرنه در قرآن و حدیث برای خداوند متعال، اوصافی فراوان گفته شده است.

مرحوم قاضی سعید قمی - در این بحث - نظرشان این است اساساً برای خداوند صفتی نیست و همه این صفاتی که گفته شده جنبه سلبی مقصود است «عالمی لا جهل فیهِ، قادرُ ای لا عجز له، حی ای لیس بمیت» ولی دیگران همان صفات زائده بر ذات را نفی کردند.

بیان علامه مجلسی^(۱۰)

علامه مجلسی^(۱۰) در ذیل حدیثی بیان می‌دارند:

«بیان، اعلم أنَّ أكثر أخبار هذا الباب تدلُّ علی نفی زیادة الصفات ای

علی نفی صفات موجودة زائدة علی ذاته تعالی». ^(۱۱)

در این بحث، روایاتی و مدارکی رسیده است که نفی صفات از خداوند متعال کرده‌اند، منظور آنها نفی صفات زائده بر ذات است.

ذات و علم، ذات و قدرت، ذات و حیات... تعبیر غلط است، صفات زائده بر ذات در کار نیست، بلکه صفات حضرت حق عین ذات اوست. «وَأَمَّا كَوْنُهَا عَيْنَ ذَاتِهِ تَعَالَى» این صفات، عین ذات است.

مرحوم علامه مجلسی برای این عینیت، سه معنا بیان می‌دارد:

«بمعنی أَنَّها تصدق علیها» یعنی این صفات نسبت به ذات مقدس صدق دارد؛ به ذات مقدس، عالم، قادر، حی، صدق می‌کند.

«أو أَنَّها قائمة مقام الصفات الحاصلة فی غیره تعالی» یا اینکه ذات مقدس گویی نیابت کرده است از این صفات، که در غیر خدا گفته می‌شود و زائد بر ذات است؛ پس نه تنها این صفات بر ذات صدق می‌کند، بلکه خود ذات، قائم مقام این صفات است که گویی به جای این صفات است.

«أو أَنَّها أمور اعتباریة غیر موجودة فی الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالی» ^(۱۲) یا اینکه برای ذات مقدس حضرت حق ثابت است ولی خود این صفات هیچ نوع خارجیتی در کار آنها نیست.

۱- بحارالانوار ۴/ ۶۲.

۲- همان.

یا اینکه صفات عین ذات باشد بدین معناست که: این صفات اصلاً اعتباری است نه اینکه صدق می‌کند، و نه اینکه ذات قائم مقام این صفات است، بلکه این صفات، معانی‌ایی اعتباری‌اند. به اعتبار لیس بجاهل، گوییم عالم؛ به اعتبار لیس بعاجز، گوییم قادر؛ به اعتبار لیس بمیت، گوییم حی.

اینها صفاتی است که از نظر واقع هیچ نوع واقعیتی برای آن نیست، صرفاً به اعتبارات مختلف مطرح است.

«فلا نصّ فيها على شيء منها وإن كان الظاهر من بعضها أحد المعنيين الأولين»^(۱)
نصّی نداریم به اینکه کدام یکی از این سه معنا باشد، در عین اینکه نفی صفات زائده قطعی است.

گرچه از بعضی از روایات معنای اول استفاده می‌شود، و از بعضی از روایات استفاده شود که این ذات قائم مقام صفات است.

بعد می‌فرمایند: تحقیق در این مسئله مقام دیگری لازم دارد.
اینجا یک پاورقی علامه طباطبایی دارند و می‌گویند: تعجب است از مرحوم علامه مجلسی چطور می‌گویند نصّی در کار نیست.

عبارات ایشان این است:

«وهذا من عجب الكلام ودلالة الروايات على عينية الصفات للذات ممّا لا غبار عليها بمعنى أنّ الله سبحانه - مثلاً - علماً حقيقة بالأشياء لا مجازاً ولا أثر العلم ونتيجته، وهذا العلم بذاته لا بصفة غير ذاته»^(۲)

می‌گویند: از روایات به طور قطع استفاده می‌شود صفات زائده‌ای در کار نیست، این صفات عین ذات مقدّس حضرت حق است، نه اینکه بگوییم نتیجه علم (که عدم جهل است) مقصود است، یا نتیجه قدرت (که عدم عجز است) مقصود است، بلکه به حقیقت این صفات، عین ذات مقدّس حضرت حق است و صفات زائد بر ذات نیست، این قطعاً از روایات استفاده می‌شود.
در پاسخ سخن علامه طباطبایی می‌توان گفت:

مرحوم علامه مجلسی می‌گویند: نفی صفات زائده بر ذات قطعی است و اینکه صفات عین ذات است نیز قطعی است، ولی اینکه عین ذات است چه معنایی دارد؟ از احادیث، قطعیتی استفاده نمی‌شود.

۱- همان.

۲- همان، پانویست ۱.

پس مرحوم علامه مجلسی عینیت صفات با ذات را نفی نکردند تا گفته شود «من عجیب الکلام» روایات نص در این جهت است، این را قبول دارند، ولی در اینکه عین ذات است به چه معناست، سه وجه بیان کردند و گفتند روایات در یکی از این سه معنایی که برای عینیت هست نص نیست، بلکه در یکی از دو معنای اول و دوم ظاهر است. مگر اینکه بگوییم که مقصود این است که یکی از این سه معنا از روایات قطعیت دارد.

بیان محقق دوانی^(۵)

در ارتباط با این مسئله مد نظر، عبارتی از مرحوم علامه مجلسی قرائت شد، در تتمه ایشان عبارتی از محقق دوانی دارند:

«قال المحقق الدوانی: لا خلاف بین المتکلمین کلهم والحکماء فی کونه تعالی عالماً قدیراً مریداً متکلاً»^(۶)

این مورد اتفاق همه است که خداوند متعال را این گونه توصیف می‌کنیم و این صفات را برای حضرت حق می‌گوییم.

«وهكذا فی سائر الصفات» یعنی باز لا خلاف که صفات دیگری هم هست (سمیع و بصیر و امثال ذلك).

«ولکنهم یخالفوا فی أن الصفات عین ذاته أو غیر ذاته».

ولی اختلاف کردند در اینکه این صفاتی که می‌گوییم (حی، قادر، سمیع، بصیر) اینها عین ذات حضرت حق است یا زائد بر ذات حضرت حق و غیر ذات حضرت حق است.

«أو لا هو ولا غیره» یا اینکه نه عین ذات است و نه غیر ذات است.

«ذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأوّل» یعنی الصفات، عین الذات.

«وجمهور المتکلمین» متکلمین اهل سنت «إلى الثانی» یعنی این صفات غیر ذات است و زائد بر ذات است.

«والأشعرى إلى الثالث» که «لا عین الذات، ولا غیر الذات».

«والفلاسفة حقّقوا عینیّة الصفات» فلاسفه گفتند این صفات عین ذات است با این تقریر و استدلال که: «بأنّ ذاته تعالی من حیث أنّه مبدأ لا تکشاف الأشياء علیه» چون اشیاء مکشوف اند برای خداوند متعال، از این جهت گفته می‌شود که ذات مقدّس «علّم کُلّه» مثلاً.

«ولما كان مبدأ الانكشاف عين ذاته» چون مبدأ انكشاف عين ذات اوست، «عالم» اين گونه تعبير می شود، گفته می شود: «كان عالماً بذاته، وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات».

نکته

این مطلب در ارتباط با اراده، علی المبنی گفته شده است. اگر اراده - بر اساس نظر برخی از فلاسفه - صفت ذات باشد، این مطلب صحیح است وگرنه خیر. به نظر ما اراده، صفت فعل است نه صفت ذات.

«وقالوا: هذه المرتبة أعلى من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه»؛ اینکه بگوئیم صفات هست و عین ذات است، این از نظر مرتبه بالاتر است تا اینکه گفته شود صفات است و ذات، و دو تا است؛ یعنی ذات با صفات زائده این کمال است، ولی اکمل از آن این است که ذات و صفات هست و صفات زائد هم نیست.

«فإننا نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلى صفة مغايرة لنا قائمة بنا، والله تعالى لا يحتاج إليه بل بذاته ينكشف الأشياء عليه».

ما در انكشاف اشیاء، احتیاج به غیر خودمان داریم، نه ذات مقدس که به وسیله او اشیاء منکشف می شود؛ در ارتباط با ما دوئیت هست؛ اما نسبت به خدا، دو چیز در کار نیست.

«ولذلك قيل محصل كلامهم نفى الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها».

نتیجه این می شود که گفته شده محصل سخن جمعی از فلاسفه و محققین چنین مسئله ای است که نفی صفات، یعنی نفی صفات زائد بر ذات، ولی در عین حال نتیجه صفات هست؛ نتیجه علم، کشف است؛ نتیجه قدرت، مقدوریت اشیاء است.

در بعضی از صفات از قبیل غضب و رحمت هم این چنین تعبير می شود.

«وأما المعتزلة فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج». معتزله می خواهند بگویند این صفات صرف اعتبار عقل است، عقل به اعتبار مکتشف بودن اشیاء برای حضرت حق، می گوید حضرت حق عالم است؛ به اعتبار مقدور بودن اشیاء می گوید، قادر است؛ علم و قدرت (عالم و قادر) اعتبار عقلانی است؛ ولی هیچ صفت ثبوتی خاصی لحاظ نکرده اند.

خلاصه

پس چند مسئله شد؛

یک؛ اینکه صفات، صفات زائده باشند.

دو؛ اینکه اصلاً صفتی در کار نباشد و اینها همه، جهت نفی عجز و نفی جهل معنا شود. سه؛ اینها اعتباری باشند، یعنی به اعتبارات مختلف، این صفات گفته شده باشند. چهار؛ این صفات جهت وجودی ثبوتی دارند، در عین حال با ذات مقدس حضرت حق وحدت دارند، که جمعی از محققین از فلاسفه و غیر فلاسفه آن را گفته‌اند.

شبهه تنافی بساطت ذات الهی با نظریه عینیت صفات با ذات

در بحث معارف توحیدی، در نسبت دادن صفات به ذات مقدس حضرت حق، مشکله‌ای نزد بعضی مطرح است.

از طرفی، ترکیبی در ذات حضرت حق نیست و حضرت حق بساطت کامله‌ای را واجد است، و ترکیب مستلزم نقص است و سر از امکان در می‌آورد.

و از طرفی، صفاتی برای حضرت حق - به عنوان صفات ذاتی - گفته شده است که عین ذات مقدس است (صفت علم، حیات و قدرت).

در نتیجه، این مشکل پیش می‌آید که اگر به راستی مفاهیم این صفات مختلف است و ذات مقدس دارای این صفات است و این صفات ذاتی حضرت حق است، جمع بین بساطت و داشتن این صفات ذاتی متغایر چگونه می‌شود.

در این مورد، اقوال مختلف و نظریه‌های گوناگون در مباحث گذشته گفته شد.

در پاسخ این سؤال می‌توان گفت: حقیقت واحده می‌تواند دارای کمالات مختلفی باشد، ولی مصداق واحد داشته باشد، این معنا مشکل عقلی ندارد.

البته این کمالات (عالم، قادر، حی و...) کمال ذاتی است، صفت زائده بر ذات نیست، عین ذات است، و چون عین ذات است، حقیقت آن برای ما مکشوف نیست (همچنان که ذات قابل تعقل نیست) این صفات که صفات ذاتی گفته می‌شود، متصور نیستند و برای ما معقول نمی‌باشد. حقیقت این صفات چون عین ذات است، حقیقت آن را نمی‌فهمیم.

اینکه می‌گوییم آنچه می‌فهمیم نفی نقص است، معنای آن نفی خود صفات به طور کلی نیست، نفی صفات زائده است.

بلکه در عین اینکه این صفات را اطلاق می‌کنیم، اعلام می‌کنیم به اینکه حقیقت این صفات را نمی‌فهمیم آنچه می‌فهمیم عبارت است از اینکه «عالم ای لیس بجاهل»، «قادر ای لیس بعاجز» و مشکلی ندارد که بگوییم یک حقیقتی است که فوق همه حقایق و فوق همه کمالات و غنی بالذات یا قائم بالذات است.

در عین اینکه ما آن ذات را نمی‌توانیم تعقل و تصور بکنیم، می‌توانیم از صفاتی که برای او قطعاً هست، نفی نقص را بفهمیم. صفات عین ذات هست، قابل تصور و تعقل نیست، ولی آن جهت نفی نقص را از این صفاتی که می‌گوییم، اراده می‌کنیم.

پس صفات زائده‌ای در کار نیست و این صفات - به حقیقت - جهات ثبوتی دارد، ولی چون عین ذات است، حقیقت آن را نمی‌فهمیم، آنچه از این صفات (که قطعاً در وحی بر ذات مقدس اطلاق شده است) می‌فهمیم نفی نقایص است.

انواع آیات و روایات در تبیین معارف

بیانات ائمه معصومین علیهم‌السلام در تبیین معارف به دو گونه است:

گاهی مطالبی که بیان کردند، همراه با استدلال است و چون همراه با استدلال است، آنجا کلمه تعبّر را اطلاق نمی‌کنیم؛ چون استدلال، مطلب را برای ما روشن می‌کند. بسیاری از موارد این‌گونه است.

اما گاهی صرفاً مدّعا را بیان می‌کنند، و استدلالی نمی‌آورند.

در این موارد باید اثبات صداقت و بی‌خطا بودن سخن‌شان قبلاً انجام گیرد، بعد که اثبات آن انجام شد و درستی آن را تصدیق کردیم، مدّعی آنها هم برای ما قابل قبول می‌شود. اینجا را اگر تعبّد بنامیم مشکلی نیست، ولی تعبّدی است که بر اساس تعقل است.

مثلاً در بحث توحید در قرآن گاهی کل آن مدّعا است، هیچ استدلالی در آن نیامده است، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(۱) همه‌اش مدّعا است، این مدّعا برای ما حجت است منتها بعد از اینکه خدا و وحی را با استدلال و با تعقل پذیرفتیم.

اینجا حضرت امیر علیه‌السلام استدلال آوردند:

«وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ؛ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ، وَمَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ، وَمَنْ جَهَّلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ، وَمَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ».

این عبارات را توضیح دادیم، رسیدیم به این جمله:

«وَمَنْ قَالَ «فِيمَ» فَقَدْ ضَمَّنَهُ»^(۲).

۱- اخلاص، ۱- ۴.

۲- نهج البلاغه/ ۴، خطبه ۱.

اگر کسی بگوید خداوند در چیست (به معنایی که عرف عقلاء می فهمند،) به عنوان اینکه یکی ظرف است و یکی مظهر (ضمیمه دو شیء در ارتباط با خداوند سبحان غلط است. بنابراین، «وَمَنْ قَالَ: فِيمَ»، کسی که بگوید: ذات مقدس در چیست؟ «فَقَدْ ضَمَّنَهُ» ذات مقدس را با چیزی دیگر ضمیمه و ترکیب کرده است، در حالی که ذات مقدس حضرت حق با چیزی ترکیب نمی شود.

«وَمَنْ قَالَ «عَلَامَ» فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ»^(۱)

اگر کسی بگوید خداوند متعال بر چیزی است (یعنی شیئی است و او روی آن قرار گرفته است) پس باید غیر آن موردی که بر روی آن قرار گرفته، از جاهای دیگر خالی باشد و این غلط است. ذات مقدس حضرت حق همه جا هست، لذا «عَلَامَ» به معنایی که عرف عقلاء می فهمند، در خدا راه ندارد.

گاهی از همه این حرف ها این گونه تعبیر می شود: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ» اما «لَا كَشَى» فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ»^(۲)

جملات بعدی روشنتر است، آنچه عرف عقلاء از این عبارات می فهمند، همه نفی می شود. اگر گفته شود: «عَلَامَ»، نادرست است، به خاطر اینکه لازمه آن این است که «فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ» در جاهای دیگر نباشد، در حالی که او همه جا هست، اما نه به معنایی که چیزی همه جا باشد آن چنان که به ذهن ما برسد.

«كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ»^(۳)

ذات مقدس حضرت حق کائن است، ولی همه کائنات غیر او «عن حدث» است (یعنی مسبوق به عدم حقیقی است) حتی نور ذات مقدس پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد مصطفی ﷺ مسبوق به عدم حقیقی اند.

«كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ» منحصر به ذات مقدس حضرت حق است که مسبوق به عدم نمی باشد.

«كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ» ادعای مطلب است، استدلال آن را جاهای دیگر فرمودند.

«مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ»^(۴)

۱- همان.

۲- التوحید (شیخ صدوق) / ۲۸۵، باب آله عزوجل لا یمز إلا به، حدیث ۲.

۳- نهج البلاغه / ۴۰، خطبه ۱.

۴- همان.

در این عبارات، موضع‌گیری است. همه اشیاء را «موجود» می‌گوییم، ولی موجود عن عدم، نه اینکه عدم، منشأ آن باشد؛ یعنی مسبوق بالعدم است.

ذات مقدّس حضرت حق اشیا را «لا مِنْ شَيْءٍ» ایجاد کرده (نه اینکه مِنْ شَيْءٍ ایجاد کرده باشد) و در نتیجه تنها اوست که مسبوق به عدم نیست، حتی نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم مسبوق به عدم حقیقی است.

بنابراین:

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارَنَةٍ»^(۱)

مع کلّ شیء، اما قرین نیست.

مثل اینکه چیزی با چیزی قرین است، روغنی که در بادام است، با بادام قرین است؛ بویی که در گل است با گل قرین است؛ زیدی که لباس تن اوست، لباس قرین با اوست. هر نوع قرین بودن و نزدیک بودن را در نظر بگیریم، در خدا راه ندارد در عین اینکه با همه چیز است.

این تعبیرها می‌خواهند به همه ابلاغ کنند از این تفکر بیرون بیایید که بخواهید کیفیت این مسائل و حقیقت این مسائل را بفهمید.

در عین اینکه گفته می‌شود مع کلّ شیء، اما هر نوع معیتی که انسان تصوّر کند با هر ظرافتی، در خدا متصوّر نیست.

«وَعَبْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَايَلَةٍ»^(۲)

غیر کلّ شیء است، نه به معنای اینکه فاصله دارد؛ ده متر، صد متر، یک سانت فاصله دارد، این حرف‌ها نیست.

مظروف واقع نشدن خدای متعال

«وَمَنْ قَالَ «فَيْمٍ» فَقَدْ ضَمَّنَهُ». «فَيْمٍ» استفهامی است، همان «فی ما» است، به خاطر تخفیف، الف حذف شد و «فَيْمٍ» شده است.

«وَمَنْ قَالَ فَيْمٍ» یعنی کسی که پرسد خداوند متعال در چیست؟

اگر به عنوان اخبار کسی بگوید: «إِنَّ اللَّهَ فَيْمٍ» آئی «فی کذا و کذا» غلط است، ولی اینکه کسی استفهام کند و به نظرش این استفهام صحیح باشد که بگوید خداوند متعال «فَيْمٍ» در چه چیز است؟ این نادرست است.

۱- نهج البلاغه/ ۴، خطبه ۱.

۲- همان.

وقتی گفته شود در چیزی است، یعنی آن شیء مکان شیء دیگری قرار گرفته، و خداوند متعال را در مکانی قرار داده است.

بنابراین «صَمْنَهُ» یعنی خداوند متعال را ضمن چیزی قرار داده و چیزی را متضمن او قرار داده است، و این غلط است.

چنین فرضی مستلزم محدودیت حضرت حق است، و لازمه محدودیت، معلولیت حضرت حق است، و معلول بودن با قائم بالذات و - به تعبیر اصطلاحی - «واجب الوجود» بودن، تضاد دارد.

بنابراین، چنین گفتاری مستلزم امر محالی است، پس چنین گفتاری نادرست است.

در ارتباط با «عَلَامَ» هم همین طور است، وقتی گفته می شود «عَلَامَ» به عنوان استفهام سؤال بشود که بر چیزی قرار گرفته است، وقتی بر چیزی قرار گرفته باشد، پس بر آن چیز است و بر چیزهای دیگر نیست، پس نتیجتاً از موارد دیگر خالی است. معنای آن این است که محدودیت مکانی و زمانی است و لازمه محدودیت، تضاد با چیزی است که به حکم عقل ثابت شده حضرت حق محدود نیست.

حضرت حق کائن موجود ثابت، ولی نه مثل بقیه کائنات که حادث اند (یعنی نبودند و تحقق پیدا کردند، مسبوق به عدم اند) ذات مقدس حضرت حق بدون اینکه مسبوق به عدم باشد، حقیقتی است که غیر همه کائنات و موجودات است.

باز اینجا هم استدلال آن مشخص است؛ به خاطر اینکه اگر عَن حَدَث باشد، علت برای او قائل شدیم که نبوده حادث شده، پس علت می خواهد، علت که خواست، معلول می شود، معلول که شد، خدا نمی تواند باشد.

بعضی گفته اند: «كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ» در ارتباط با حدوث زمانی است و «مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ» در ارتباط با حدوث ذاتی؛ یعنی نه حدوث زمانی برای حضرت حق وجود دارد و نه حدوث ذاتی.

کائنات حادث زمانی اند به معنای اینکه زمانی بود و کائنات نبود (یعنی مسبوق به عدم به معنای حقیقی آن) و ذاتی بودن آن هم این است از نظر زمان همچنان بوده و بوده و بوده.

در ارتباط با حضرت حق، نه حدوث زمانی درست است و نه حدوث ذاتی؛ چه اینکه هر دو با وجوب وجود و با قائم بالذات بودن تضاد دارد، در نتیجه «كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارَنَةٍ».

در ارتباط با غیر ذات مقدس حضرت حق وقتی معیت را در نظر می‌گیریم، قرین بودن در ذهن ما است، ولی در ذات مقدس حضرت حق این معنا غلط است؛ زیرا لازمه این مقارنت این است که برای او مکانی است، مکانی که داشته باشد محدود می‌شود، محدود شد معلول می‌شود، معلول شد وجوب وجود ندارد؛ ضمناً مبنایی هم که خدا عین اشیاء باشد، زده می‌شود.

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ» با هر چیزی است، فرض شیء دیگر شد، فرض شیء دیگر که شد با مبنای اینکه همه چیز خودش است ناسازگار است.

«وَعَزِيزٌ كُلُّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ» در این جمله شریفه این حقیقت بیان شده که غیریت ذات مقدس با اشیاء، غیریتی که به ذهن عرف و عقلا می‌آید (و مستلزم مکان و زمان است) نیست. این چنین غیریتی که لازمه اش تشبیه به خلق است، نفی می‌شود.

بله غیریت، غیریتی است که از نظر حقیقت هیچ مسانختی نیست.

در حقیقت اینجا نیز موضع‌گیری در مقابل این مبنا است که ذات مقدس حضرت حق با کائنات سنخیت داشته باشد (در حقیقت مشترک‌اند، ولی از نظر شدت و ضعف مختلف‌اند) که تباین حقیقی نیست و اختلاف در مرتبه است نه اختلاف در حقیقت.

خیر، این گونه نیست، بلکه ذات مقدس حضرت حق غیریت دارد به معنای عدم اشتراک در حقیقت و این مطلب در «شرح ابن میثم» هم آمده است.^(۱)

اشکال

شبهه‌ای که بسیار مطرح می‌شود این است که می‌گویند: خدا همه جا را پر کرده، و چون همه جا را پر کرده چیزی غیر از او نخواهد بود (هرچه هست خود اوست)، حال اگر ذات مقدس حضرت حق، همه این اشیاء نباشد (با عدم لحاظ تعین) در صورتی که بگویید وجود این شیء، وجود خدا نیست، وجود خدا حد می‌خورد، چون دیگر اینجا حضور ندارد، در حالی که خدا محدود نمی‌شود، پس وجود این شیء باید او باشد.

پاسخ

پاسخ آن یک کلمه است و آن اینکه این حرف وقتی درست است که سنخ یکدیگر باشند، اما اگر سنخ هم نباشند، اصلاً سنخیت ندارند تا این او را حد بزنند.

بنابراین «وَعَزِيزٌ كُلُّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ» همه این حرف‌ها در جهت این مسئله است که تمام آنچه در ارتباط با خلق است، در خالق منتفی است، تمام آنچه که موجب تشبیه خالق به خلق است، تمام آنچه که در حقیقت موجب نقص می‌شود، منتفی است.

۱- «إِنَّ كَرْنَهُ تَعَالَى غَيْرَ كُلِّ شَيْءٍ مَعْنَاهُ أَنَّهُ مُمَيَّزٌ بِذَاتِهِ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ إِذْ لَا يَشَارِكُ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ فِي مَعْنَى جِنْسِي وَلَا نَوْعِي فَلَا يَحْتَاجُ أَنْ يَفْصَلَ عَنْهَا بِفَصْلِ ذَاتِي أَوْ عَرْضِي بَلْ هُوَ مَبَايِنٌ لَهَا بِذَاتِهِ لَا بِمُقَارَنَةٍ»، شرح نهج البلاغه (ابن میثم) ۱/ ۱۲۸.

نفی حرکت از خدای متعال

«فَاعِلٌ لَا يَمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَّةِ»^(۱)

بقیه اشیاء که فاعل اند، حرکت و وسیله‌ای در کار است؛ اما در ذات مقدس حضرت حق این حرف‌ها معنا ندارد.

چه کار می‌کند؟ چه هست؟ چگونه است؟ اینها را نمی‌فهمیم، ولی به دلیل عقلی اثبات می‌شود که فاعل، اما لا بالحرکه؛ زیرا اگر بالحرکه باشد، مستلزم حدوث می‌شود، مستلزم حدوث که شد، مستلزم معلولیت می‌شود، معلول که شد، ذات مقدس حضرت حق نخواهد بود.

ازلیت صفات الهی

«بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ»^(۲)

در عین اینکه هیچ چیزی جز خودش نبود و خلقی وجود نداشت، باز هم می‌گوییم خدا بصیر است.

گاهی گفته می‌شود خداوند می‌بیند به معنای اینکه «بصیر» یعنی متعلق دید را موجود در خارج فرض می‌کنیم که این امر، یک مسئله دیگری است.

اما گاهی می‌گوییم بصیر، یعنی ذاتی که «له القدرة علی البصر» ولو مبصری نباشد (چیزی که محل تعلق بصر قرار بگیرد به هر معنایی وجود نداشته باشد) ولی آن ذات مقدس بصیر است.

کما اینکه می‌گوییم «خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقَ»^(۳) خلقی هنوز پدید نیامده است، ولی او خالق است. گاهی خالق گفته می‌شود با توجه به اینکه مخلوق تحقق خارجی دارد که مسئله آخری است.

ولی گاه خالق به «ذو القدرة علی الخلق» - در حقیقت - برمی‌گردد. خالق به این معنا، به «قادر» برمی‌گردد، بصیر به این معنا، به «علیم» برمی‌گردد، آن وقت است که نیاز به اینکه متعلق داشته باشد در کار نیست.

«مَتَوَحَّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ»^(۴)

ذات مقدس حضرت حق یکتاست و غیری برای او فرض نمی‌شود (بی‌شبیه و بی‌نظیر است) و آن وقتی که هیچ چیزی نبود که بخواهد با آن انس بگیرد، وحشت نداشت.

۱- نهج البلاغه/ ۴۰، خطبه ۱.

۲- همان.

۳- الکافی ۱/ ۱۴۱ باب جوامع التوحید.

۴- نهج البلاغه/ ۴۰، خطبه ۱.

«وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِقَدِّهِ»^(۱)

از اینکه چیزی باشد و از بین برود، به وحشت نمی افتد.
تمام صفاتی که در ارتباط با خلق متصور است، در ارتباط با خالق منتفی است، یکی از اصولی که گفتیم این بود که «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ»^(۲)

فاعلیت و خالقیت حضرت حق

«أَنْشَأَ الْخَلْقَ أَنْشَاءً»^(۳)

ذات مقدس حضرت حق، خلق را انشاء فرمود، ایجاد کرد، یعنی تطوّر نیست که در افکار بشری مطرح است.

این عبارت، موضع گیری است در مقابل این مبنا؛ یعنی این مبنا غلط است که عالم، تطوّر يك حقیقت است و مراتب مختلف آن، خیر، ایجاد است (نه تطوّر) ایجاد است (نه تنزّل).
«وَابْتَدَأَ الْبَتَاءَ»^(۴)

و ابتدا کرده خلق را ابتدا کردنی.

در توجّه به فعل ذات مقدس حضرت حق بیشتر رعایت شده که او انشاء کرد، در «إِبْتَدَأَ» هم همین است که او ابتداء کرد.

منتهی در «إِبْتَدَأَ» این خصوصیت اضافه می شود که خلق را ابتدائی است، جز ذات مقدس حضرت حق همه چیز را ابتدائی است: «وَلِكُلِّ شَيْءٍ مُّبْتَدَأٌ»^(۵) هر چیزی اوّل دارد، هر چیزی مسبوق به عدم است، هر چیزی ابتدا دارد، آن حقیقتی که ابتدا برای او نیست، ذات مقدس حضرت حق است.

این انشاء و ایجاد خدا، مانند ایجاد چیزی به وسیله خلق نیست. ما هم خلق می کنیم، ولی با اندیشه قبلی و با یک انداز و براندازی است که پیش خودمان ترتیب آن را می دهیم.
این حرف هایی که در مورد ما مطرح است، در ذات مقدس حضرت حق منتفی است.
«بَلَا رُؤْيَا أَجَالَهَا»^(۶)

بدون فکری که این فکر را خدا به جولان درآورد.

۱- نهج البلاغه / ۴۰، خطبه ۱.

۲- همان.

۳- الکافی / ۸۶۱، باب آنه لا يعرف إلا به، حدیث ۲.

۴- نهج البلاغه / ۴۰، خطبه ۱.

۵- همان.

۶- همان.

«وَلَا تَجْرِبُهُ اسْتِفَادَهَا».^(۱)

این جور نیست که از تجربه قبلی استفاده کرده باشد، یعنی تجربه‌ای کرده که معلوم شده این کار خوب یا بد است، از آن تجربه خواسته باشد استفاده کند.

«وَلَا حَرَكَةَ أَخَذَتْهَا».^(۲)

خلق وقتی می‌خواهد کاری کند، حرکتی در او، مناسب با آن کار به وجود می‌آید، نسبت دادن حرکت به ذات مقدس حضرت حق غلط است.

«وَلَا هَمَامَةً نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا».^(۳)

انسان - در مواردی - در کاری که می‌خواهد انجام دهد، دو دل می‌شود، اضطراب برای او به وجود می‌آید که این کار را بکنم یا نکنم.

این حرف‌ها و تصمیم‌گیری در ارتباط با حضرت حق غلط و نادرست است.

پس یعنی آنچه که در مخلوق مطرح است در خالق متعال مطرح نیست «وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ». «أَحَالِ الْأَشْيَاءِ لِأَوْقَاتِهَا».^(۴)

همه اشیاء را در جریان یک قانون‌مندی مشخص قرار داد؛ یعنی کلّ اشیائی که آفریده است بر اساس سنت‌هایی آفرید، مقرراتی در ارتباط با اشیاء در کار است که آن اشیاء بر اساس آن مقررات و قوانین الهی در جریان‌اند.

«وَلَا مَ [لَاءَمَ] بَيْنَ مُخْتَلَفَاتِهَا».^(۵)

با اینکه اشیاء را متضاد و مختلف آفرید، اینها را با هم تألیف و جمع و جور کرد و در ارتباط با مسائل خلقت به کار گرفت، سپس از همه اینها اشیائی ساخته شد.

«وَعَزَّزَ غَرَائِزَهَا».^(۶)

و برای هر یک از اشیائی که خلق کرد، در طبیعت آنها یک چیزی قرار داد؛ در آب طبیعت خاصی، در آتش طبیعت خاصی، در انسان طبیعت خاصی، در حیوانات مختلف طبیعت‌های مختلفی قرار داد.

«وَأَنْزَمَهَا أَشْيَاءَهَا».^(۷)

۱- نهج البلاغه / ۴۰، خطبه ۱.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان.

۵- همان.

۶- همان.

۷- همان.

یعنی اِشْخَاصِهَا، یعنی تشخّصش را، تعینش را مشخص ساخت، لازمش قرار داد.
«عَالِمًا بِهَا قَبْلَ اِنْدِائِهَا، مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَانْتِهَايَها»^(۱)

اشیائی را که خلق کرده، به همه حدود و جوانب این اشیاء احاطه دارد.

طبیعی است که خالق به آنچه خلق کرد، محیط است. تمام اینها در ارتباط با این یک کلمه است: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^(۲) آیا کسی که آفریده است نمی داند؟ با اینکه او خود باریک بین آگاه است.

ذات مقدّس حضرت حق چون خلق کرده است، بر تار و پود آنچه که خلق کرده به همه حد و حدود او، به همه جوانب او، به همه جهات او آگاه است؛ چون معنای خلق همین احاطه به همه جوانب است.

جریان ابن ابی العوجاء!!

ابن ابی العوجاء خدمت حضرت صادق (علیه السلام) بود، و معمولاً وقتی می آمد بحث توحیدی مطرح می شد.

ابن ابی العوجاء به حضرت گفت: شما گمان می کنید خداوند خالق همه چیز است؟ فرمودند: بله.

گفت: من هم خلق می کنم.

فرمودند: چطور خلق می کنی؟

با کمال جسارت گفت: از من مدفوعاتی دفع می شود از آن مدفوعات پشه هایی درست می شود، آن پشه ها را من خلق کردم، من صانع و خالق آنهایم.

حضرت فرمودند: شمار آن پشه ها چند تا است؟ چند تا نر و چند تا ماده است؟ چند روز زندگی می کنند؟ چند ساعت؟ چه جور زندگی می کنند؟
گفت: اینها را دیگر نمی دانم.

فرمودند: اگر خالق می بودی، خالق بر مخلوقش احاطه دارد، تو خالق نیستی.^(۳)
«عَالِمًا بِهَا قَبْلَ اِنْدِائِهَا» مطلب بالاتر است، قبل از خلقت به آن عالم است.

۱- نهج البلاغه/۶، خطبه ۱.

۲- ملک: ۱۴.

۳- «وَدَخَلَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: أَلَيْسَ تَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بَلَى. فَقَالَ: أَنَا أَغْلَقُ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُ: كَيْفَ تَخْلُقُ؟ فَقَالَ: أَهْدِي فِي الْمَوْضِعِ ثُمَّ أَتَيْتُ عَنْهُ قَيْصِرُ دِرَابٍ فَأَكُونُ أَنَا الَّذِي خَلَقْتَهَا. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَلَيْسَ خَالِقُ الشَّيْءِ يَتَرَفُّ كَمْ خَلَقَهُ؟ قَالَ: بَلَى. قَالَ: فَتَتَرَفُّ الذُّكْرُ مِنْهَا مِنَ الْأُنثَى وَتَتَرَفُّ كَمْ خُمُرًا فَسَكَتَ». التوحید (شیخ صدوق) ۲۹۵/۲۹۶-۴۲ باب إثبات حدوث العالم، حدیث ۵.

«مُحِيطاً بِحُدُودِهَا وَاتِّهَانِهَا» به همه حدود آن آگاه است. به اینکه کارش به کجا منتهی می‌شود، همه اینها را ذات مقدس حضرت حق می‌داند.

«عَارِفاً بِقَرَانِهَا وَأَخْنَانِهَا»^(۱)

عارف است به همه قرین‌های این مخلوقات، اینکه کدام یکی با چه چیزی قرین و نظیر است، و به همه جوانب و اطرافش آگاه است.

عدم وجود سنخیت میان خالق و مخلوق

یکی از موضع‌گیری‌های حضرت در این خطبه، توجه دادن به این است که مسئله خدا و کائنات، مسئله ایجاد است (نه مسئله تطوّر و تنزّل).

افزون بر مسئله عدم سنخیت بین خالق و کائنات و حدوث عالم نه قدمت آن، حداقل در سه عبارت این مطلب مطرح است.

«فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ»، «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً»، «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا».

اگر هر جمله آن را یک جمله مستقل بگیریم، سه جمله می‌شود.

این سه جمله بسیار مهم است، جمله اوّل «فَطَرَ الْخَلَائِقَ» معنای فطر، همان ایجاد است (خلاق را ایجاد کرد). گاهی این گونه تعبیر می‌شد: «يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(۲) که در قرآن کریم است.

پس «فَطَرَ الْخَلَائِقَ» خلاق را ایجاد کرد، یعنی خلاق مسبوق به عدم بود، یعنی خلاق وجودی نداشتند، خداوند متعال آنها را ایجاد کرد.

و همچنین «أَنْشَأَ الْخَلْقَ» باز معنای آن همین است، انشاء کرد، ایجاد کرد، و نیز «ابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً» خلاق را ابتداء کرد، این هم همان معناست و نیز «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا» خداوند عالم به اشیاء است قبل از ابتداء اشیاء، پس باز یعنی اشیاء را ابتداء کرد.

این چهار جمله به خوبی مسئله ایجاد را می‌رساند، وقتی مسئله ایجاد شد، موضع‌گیری است در مقابل اینکه گفته شود یک حقیقت است و متطوّر می‌شود به اطوار مختلف (مثل مومی که به اشکال مختلف درآید، مثل دریایی که شکن‌ها و امواج مختلف پیدا کند) که این مسئله، عرفان ابن عربی است.

حضرت در مقابل آن، موضع گرفته‌اند، خیر این چنین نیست، بلکه «فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ»، «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً»، «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا» کاملاً موضع‌گیری است، مشخص است.

۱- نهج البلاغه/ ۴۰، خطبه ۱.

۲- بقره: ۱۱۷.

وقتی ایجاد مطرح شد، دو مسئله بسیار مهم از خود این مطلب استفاده می‌شود: یکی اینکه حال که ایجاد است، **مُوجِد و مَوْجَد** - به معنای حقیقی - هرگز نمی‌توانند سنخ هم باشند؛ چون **مُوجِد** غنی بالذات است (به تعبیر اصطلاحی وجوب وجود دارد) و **مَوْجَد** فقیر محض است و از خود تحقق ندارد، تحقق آن بالغیر است.

وقتی که **مُوجِد و مَوْجَد** - به معنای حقیقی کلمه - در نظر گرفته شد، و یکی سبب و مؤثر و دیگری مسبب و اثر دانسته شد، هیچ سنخیتی بین آنها نیست.

به خاطر اینکه وقتی چیزی غنی بالذات است و **مُوجِد**، و شیء دیگری فقیر است و **مَوْجَد**، بین غنای محض و فقر محض هیچ سنخیتی نیست.

غنای محض، وجوب وجود دارد و فقر محض، عدم وجوب وجود دارد، بین وجوب وجود و عدم وجوب وجود، هیچ نوع سنخیتی در کار نیست.

بنابراین، به اضافه اینکه تطوّر موضع‌گیری شده، نفی سنخیت هم بین حضرت حق و کائنات استفاده می‌شود.

لذا در روایات فراوانی آمده است: خداوند متعال مُنشئ است و دیگر اشیاء مُنشأ، هرگز مُنشأ از جنس مُنشئ نخواهد بود.

مطلب مهم دومی که استفاده می‌شود این است که وقتی عالم **مُوجِد** باشد، **مُوجِد**، به معنای حقیقی، مسبوق به عدم است، پس کائنات حادث اند.

حادث به معنای حقیقی نه حادث به معنای حدوث ذاتی که البته آن هم است، زیرا هر چیزی که مسبوق به عدم حقیقی باشد، طبعاً حدوث ذاتی هم دارد.

بنابراین، افزون بر حدوث ذاتی، مسبوق به عدم حقیقی بودن (قدمت نداشتن، قدیم نبودن) به خوبی از این جملات استفاده می‌شود.

فاعل مختار بودن خدای متعال

موضع‌گیری امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این خطبه در مقابل برخی افکار مشاهیر بشر به خوبی آشکار است؛ در ارتباط با اینکه ایجاد اشیاء است (نه تطوّر) و اینکه سنخیت میان خالق و مخلوق نیست و اینکه مسئله حدوث عالم به معنای واقعی مطرح است «لَمْ يَكُنْ فَكَانَ».

از همین سه جمله، «فَطَرَ الْغُلَاقَ»، «أَنْشَأَ الْخَلْقَ أَنْشَاءً وَابْتَدَأَ ابْتِدَاءً»، «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا» مطلب دیگری هم استفاده می‌شود که بسیار مهم است و آن این است که وقتی ایجاد شد، خدا علت تامه اصطلاحی نیست، بنابراین آنچه در فلسفه مطرح است (مسئله علت تامه بودن حضرت حق) با «ایجاد» سازگار نیست.

وقتی می‌گوییم ایجاد، معنای آن این می‌شود که «كَانَ الله وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»^(۱) ثم أوجد، كان الله، نه زمانی بود، نه مکانی بود، نه شیء دیگری بود، هیچ چیز نبود، آن وقت خدا ایجاد کرد. ایجاد با علت تامه اصطلاحی سازگار نیست؛ چون آنچه در فلسفه مطرح است این است که ذات مقدس حضرت حق علت تامه است، علت تامه از معلولش منفک نیست، یعنی هیچ‌گاه نمی‌شود که علت تامه باشد و معلول آن نباشد.

بنابراین در فلسفه، ذات مقدس علت است به گونه‌ای که معلول انفکاک از او ندارد و باید عمل کند، گرچه از خارج چیزی مجبورش نمی‌کند و نسبت به فعلش هم راضی است، ولی باید عمل کند. در فلسفه، گفته می‌شود که اگر بگویید خدا مجبور است، می‌گوییم مجبور نیست؛ زیرا چیزی از خارج او را مجبور نمی‌کند، به فعل خودش هم راضی است این دو تادیر مختار بودن کفایت می‌کند. ولی حق این است که مختار (افزون بر اینکه به فعلش آگاه است از فعلش هم راضی است، چیزی هم مجبورش نمی‌کند) باید بتواند انجام ندهد؛ یعنی «له أن يفعل وله أن لا يفعل». مختار حقیقی - به معنای واقعی کلمه اختیار - کسی است که «له أن يفعل وله أن لا يفعل». اما اگر چنانچه باید عمل کند، این مختار حقیقی نیست، بلکه این مَكْرَه است، مجبور کننده دارد. ولو از ناحیه خودش - به گونه‌ای است که باید عمل کند.

مرحوم شهید صدر^(۲) و مرحوم آیت الله خوئی^(۳) نیز همین تعبیر را دارند، می‌گویند: اینکه

۱- الفصول المهمة في أصول الأئمة: ۱، ۱۵۴، باب ۱۲، حدیث ۷۲.

۲- «ها ذهب إليه المشهور من الفلاسفة... وذلك أنهم فسروا الإختيار بأن مرجعه إلى التضيّة الشرطيّة القائلة «إن شاء و أراد فَعَلَ و إلّا لم يفعل»، والتضيّة الشرطيّة لا تتكفّل حال شرطها وأنها هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا، فمتى ما صدقت هذه التضيّة الشرطيّة فقد صدق الإختيار حتّى إذا فرض أن الشرط - وهو الإرادة مغلّا - كان ضروريّاً فكان الجزاء ضروريّاً بالغير أو كان ممتنعاً فكان الجزاء ممتنعاً بالغير من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإتمان أو بالذات كما يفترضونه في حق الهاري تعالى لأن صفاته وأجبه بالذات لأنّها عين ذاته... وهذا الكلام الذي قاله هؤلاء الفلاسفة والحكماء بحسب الحقيقة مبنّى على ما ذكرناه من التفسير للإختيار وهو أنّه عبارة عن صدق تلك التضيّة الشرطيّة، وبعد فرض التسليم بهذا التفسير يتم استدلالهم في المقام وهو أنّ هذه التضيّة الشرطيّة صادقة في جميع موارد الإختيار ولا يضرّ به الوجوب بالذات أو بالغير، إلّا أنّ الشأن في صحّة هذا التفسير - أما بناء على ما هو الحق من التسليم بالحسن والقيح العقليين فلا محصل لكلّ هذه الكلمات في تخلصهم عن المشكلة»، بحوث في علم الأصول ۳۰/۲ - ۳۲.

۳- «وغير خفي أنّه لا شبهة في بطلان النقطه المذكورة وأنه لا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ سلطنته تعالى وإن كانت تامّة من كافّة الجهات ولا يتصور النقص فيها أبداً إلّا أنّ مرّة هذا ليس إلى وجوب صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، كوجوب صدور المعلول عن العلّة التامّة، بل مرّة إلى أنّ الأشياء بكافّة أشكالها وأنواعها تحت قدرته وسلطنته التامّة، وأنه تعالى متى شاء إيجاد شيء أوجده بلا توقف على أيّة مقدّمة خارجة عن ذاته وإعمال قدرته حتّى يحتاج في إيجادها إلى تهيئة تلك المقدّمة، وهذا معنى السلطنة المطلقة التي لا يشدّ شيء عن إظهارها، ومن البديهي أنّ وجوب وجوده تعالى، و وجوب قدرته، وآنه تعالى وجود كلّ، و وجوب كلّ، وقدره كلّ لا يستدعي ضرورة صدور الفعل منه في الخارج، وذلك لأنّ الضرورة ترتكز على أن يكون إسناد الفعل إليه تعالى كإسناد المعلول إلى العلّة التامّة، لا إسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فلنا دعوى: الأولى: أنّ إسناد الفعل إليه ليس كإسناد المعلول إلى العلّة التامّة. الثانية: أنّ إسناده إليه كإسناد الفعل إلى الفاعل المختار. أما الدعوى الأولى: فهي خاطئة عقلاً وتقلّاً. أما الأولى: فلأنّ القول بذلك يستلزم في واقعه الموضوعي نفى القدرة والسلطنة عنه تعالى...»، محاضرات في أصول الفقه ۲۸۲/۱.

ما می‌گوییم خدا مختار است، فرق نظر ما با نظر فلاسفه این است که در نظر ما «له أن يفعل وله أن لا يفعل» است، و در مبنای فلسفی «لا بد أن يفعل» است و «له أن لا يفعل» نیست، و اینکه اینها می‌گویند چون می‌داند و راضی به فعلش هست و از خارج هم مجبر ندارد، در مختار بودن کفایت نمی‌کند.

مختار حقیقی «له أن لا يفعل» است، در عین اینکه مواردی که مصلحت دارد به خاطر حکمت حتماً انجام می‌دهد.

این که گفتیم ایجاد است و از این چند جمله خطبه شریفه «فَطَرَ الْخَلَائِقَ»، «أَنْشَأَ الْخَلْقَ أَنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً»، «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا» ایجاد استفاده شد، معنای ایجاد این است که «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» ثم أوجد.

ایجاد بستگی دارد به اراده ذات مقدس، خدا وجود داشت و چیزی نبود، سپس اشیا را اراده کرد، اشیا تحقق یافت.

در حالی که در فلسفه، ذات مقدس از همان وقتی که ذات بود، ازلی بود، از همان وقت هم کائنات بودند و کائنات ازلی اند.

البته، علت به معنای لغوی، یعنی مؤثر (تأثیرگذار)، مشکلی ندارد، اما علت اصطلاحی (که معمولاً علت تامه گفته می‌شود و از معلولش انفکاک ندارد) در ارتباط با خداوند متعال درست نیست.

در جزوه‌ای - که در شرح خطبه ۱۵۲ نوشته‌ام - شرح مفصلی در این باره آمده است. همین بحث علت، آنجا مطرح شده است که به این صورت از صفحه ۳۲ شروع می‌شود: «آیا خدای تعالی علت تامه اصطلاحی است؟ آن‌گاه گفته‌ایم که مشاهیر و بزرگان فلاسفه علت را به «وجوب عمل» معنا کرده‌اند، که عباراتشان آنجا آمده است. البته در عبارت ابن سینا «وجوب عمل» نیامده، بلکه عبارتی کلی آمده که درست هم است، ولی اینکه علت تامه باید عمل کند، در خیلی از تعریف‌هایی که کرده‌اند آمده است.

از ابن سینا نقل شده است: «إِنَّ الْعِلَّةَ هِيَ كُلُّ ذَاتٍ يُلْزَمُ مِنْهَا» لازم می‌آید از آن «أن يكون وجود ذات آخری»^(۱) چیز دیگر، نه اینکه سبب چیز دیگر است.

و همچنین در ارتباط با همین مطلب از شرح حکمت اشراق نقل است: مقصود از علت، چیزی است که وجود او واجب می‌کند وجود چیز دیگر را (یعنی باید انجام بدهد).

۱- نهاية الحکمة ۲۸۷ (پاورقی) به نقل از رسائل ابن سینا/ ۱۷۷. عبارت ابن سینا چنین است: «العللة كل ذات، وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل»، رسائل ابن سینا (یک جلدی) / ۱۷۷.

«وَعْنَى بِالْعَلَّةِ مَا يَجِبُ وَجُودُهُ وَجُودَ شَيْءٍ آخَرَ بِتَّةٍ» به طور حتم «دُونِ تَصَوُّرٍ تَأَخَّرَ»^(۱) بدون هیچ تأخری، از نفس وجود این شیء، وجود شیء دیگری لازم آید. بی تأخر یعنی با بود این، این معلول هست؛ بنابراین، تعاصر دارند.

و باز در ارتباط با همین مسئله در نهایت الحکمه آمده است: «الفصل الثالث فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة»^(۲)

پس تصریح به مطلب دارد که وجود معلول هنگام وجود علت تامه اش واجب است؛ ذات مقدس حضرت حق علت تامه است، پس هنگام وجود او باید معلول به وجود آید. و عکس آن، اگر معلول بود نشان می دهد که علت آن هم حتماً هست «ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها»^(۳) معلول هم اگر وجود داشت (چون از علت منفک نمی شود) نشان می دهد که علت آن حتماً وجود دارد.

در ارتباط با همین مطلب، تعلیقه ای بر تجرید از مرحوم حاج سید هاشم حسینی تهرانی هست که تعلیقه ای بسیار قوی است و از جهاتی می شود گفت نسبت به شرح هایی که در ارتباط با تجرید است، شاید کم نظیر باشد.

ایشان هم در تعلیقه ای که دارند به تفصیل این مطلب را بیان کرده اند و همین عبارتی را که منظور ما است به این صورت فرموده اند:

«والحاصل أنَّ من نظر فی کلمات الفریقین [یعنی متکلمین و فلاسفه]

لا یرتاب فی أنَّ الفلاسفة یقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالی علی

النظام العلّی والمعلولی المذكور فی کتبهم لأنّه تعالی تامّ الفاعلیّة وتخلّف

الأثر وإمكان صدوره عن الفاعل التامّ ممتنع».

اگر علت تامه باشد، ممتنع است معلولش نباشد، یعنی وجوب صدور دارد.

بعد آنهایی را که اول اشاره کردیم هم آورده اند.

«ولازم ذلك أزلیة العالم وأبدیته، وامتناع الفناء علیه، وامتناع التّغیّر والتّحوّل»؛^(۴)

لازمه این سخن، ازلی و ابدی بودن عالم است و اینکه عالم فانی نمی شود و تغییر و تحوّل

نمی یابد.

۱- شرح حکمة الاشراف (شروزری)، ۱/۱۲۲ القسم الأول، الفصل الثالث.

۲- نهاية الحکمة/ ۲۰۵.

۳- همان.

۴- توضیح المراد/ ۴۳۰، نقد و تنبیه.

خیر، ذات مقدّس حضرت حق این چنین نیست که «یجب صدور الفعل عنه». البته گاه می‌گوییم «یجب صدور...». از باب اینکه چون حکمت دارد و ترکش نمی‌کند؛ اما در همان وقت می‌تواند ترک کند، چه اینکه گاه می‌گوییم «یمتنع صدور...». از باب اینکه خلاف حکمت است؛ اما در همان حال می‌تواند انجام دهد، مثل اینکه می‌تواند ظلم کند، ولی ظلم نمی‌کند.

اما اینکه باید انجام بدهد چون علت تامّه است، این سر از جبر و نفی اختیار حقیقی در می‌آورد، و صحیح نیست.

صفت فعل بودن اراده

بعضی می‌گویند: علت تامّه، یعنی با اراده حضرت حق (یعنی وقتی خداوند متعال اراده کرد، می‌گوییم علت تامّه) قطعاً وقتی خدا اراده کند، باید مراد انجام بگیرد تخلفی نخواهد بود، علت تامّه با توجه به اراده حضرت حق است.

اگر کسی چنین حرفی بزند، حرف درستی است؛ یعنی قطعاً چنین است که ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(۱) چون خدا به چیزی اراده فرماید، کارش این است که می‌گوید: «باش» پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.

ولی نصّ بیانات فلاسفه در این بحث این است که اراده، عین علم است و صفت فعل نیست (عین ذات و عین علم است)؛ بنابراین، چون اراده عین علم است، وقتی خدا اراده کند، مراد تحقق پیدا می‌کند.

در این بحث، افراد نظریات مختلف دارند، من یک جزوه مختصری در بحث اراده سال‌ها قبل تألیف کرده‌ام، حدوداً پنج یا شش قول در ارتباط با اراده وجود دارد، بعضی هم اراده ذاتی و هم اراده فعلی قائل اند که البته اراده ذاتی، هیچ دلیلی ندارد، و مطالب مختلفی در آن جزوه آمده است. در محاضرات مرحوم آیت الله خوئی - که تقریر یکی از مراجع است - این مطلب را به تفصیل و به خوبی مطرح کرده‌اند^(۲) و اینکه به فرض، اراده علت تامّه باشد از مسائلی است که قطعیت دارد، منتهی چنین چیزی را نگفته‌اند.

۱- یس، ۸۲.

۲- هرچند این تفسیر خاطی جدّاً، وذلک لأنّ الإرادة لا تخلق من أن تكون بمعنى إعمال القدرة أو بمعنى الشوق الأكيد ولا ثالث لهما، وحيث إنّ الإرادة بالمعنى الثانى لا تعقل لذاته تعالى، تتعين الإرادة بالمعنى الأوّل له سبحانه وهو المشيئة وإعمال القدرة. وأضيف إلى ذلك: أنّ الرضا من الصفات الفعلية كسخطه تعالى، وليس من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ونحوهما، وذلك لصحة سلبه عن ذاته تعالى، فلو كان من الصفات العليا لم يصح السلب أبداً. على أنّنا لو فرضنا أنّ الرضا من الصفات الذاتية فما هو الدليل على أنّ إرادته

در همین جزوه‌ای که خدمت شما عرض شد، می‌خوانیم:

«مخفی نباشد که مشیت و اراده، صفت فعل است، و لذا اراده غیر از علم است و با توجه به این مطلب، این سخن که خداوند با اراده و مشیت، علت تأمه است، سخن صحیحی است؛ زیرا بعد از اراده، دیگر تَخَلُّف در کار نیست، که مفاد آیه کریمه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^(۱) نیز همین است، اما فلاسفه، مشیت و اراده را صفت ذات و عین علم می‌دانند [بعضی اراده را نفس موجود خارجی می‌دانند]. و بر این اساس، می‌گویند: خداوند، علت تأمه است و معلول از آن تَخَلُّف ندارد»^(۲).

نتیجه

در کلام فلاسفه اراده، به عنوان صفت فعل مطرح نیست، اصلاً اراده به این معنایی که در وحی مطرح می‌شود، در کار نیست، بلکه در سخن آنان، اراده، صفت ذات است. بدیهی است که لازمه این قول (که اراده صفت فعل نیست، و عین علم است، و علم هم عین ذات است)، اِزْلَیَّتْ عالم است؛ زیرا ذات حق، علت تأمه و اِزْلَی است، پس معلول آن هم لاینفک از علت و اِزْلَی خواهد بود.

نتیجه این می‌شود که ایجاد نیست؛ چون اِزْلَی است (بوده است و بوده است و بوده است) و در نتیجه، شبهه جبر پیش می‌آید که نفس ذات علت تأمه است؛ یعنی بایستی عمل کند، بایستی در جریان این ذات، معلول باشد؛ به خاطر اینکه علت که اِزْلَی است معلول هم اِزْلَی است، و به اِزْلَیّت او هم معلول تحقق پیدا می‌کند و در نتیجه، می‌گویند از خارج چیزی او را مجبور نکرده، به فعل خودش هم راضی است و آگاه، ولی باید عمل کند. این آن اختیاری که عقلاء - بما هم عقلاء - در کلمه مختار در نظر می‌گیرند و مطرح است، نخواهد بود؛ چون مختار، یعنی کسی که بر فعل و ترک سلطه دارد، اینجا سلطه بر فعل هست و سلطه بر ترک وجود ندارد.

—>

أيضاً كذلك، بعد ما عرفت من أن صفة الإرادة غير صفة الرضا، وكيف كان فما أقاده «هـ» لا يمكن المساعدة عليه بوجه. وأما النقطة الثانية: (إرادته تعالى صفة ذاتية له) فهي خاطئة جداً والسبب في ذلك أولاً: ما تقدم من أن الإرادة بمعنى الشوق المؤكد لا تعقل في ذاته تعالى، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: قد سبق أن تفسیر الإرادة بصفة الرضا والاحتياج تفسیر خاطئ لواقع له. ومن ناحية ثالثة: أننا لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة والسلطنة. وثانياً: قد دلت الروايات الكثيرة على أن إرادته تعالى فعله، كما نص به قوله سبحانه: «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» وليس في شيء من هذه الروايات إيماء فضلاً عن الدلالة على أن له تعالى إرادة ذاتية أيضاً، بل فيها ما يدل على نفى كون إرادته سبحانه ذاتية، محاضرات في أصول الفقه ۱/ ۳۷۷ - ۳۷۸.

۱- یس: ۸۲.

۲- شرح خطبه ۱۵۲ حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (استاد سیدان) ۳۶/ ۳۷.

به معنای مسامحی باید بگوییم؛ راضی است، عالم است، از خارج چیزی مجبورش نمی‌کند، ولی در عین حال باید عمل کند، و این - به معنای حقیقی کلمه - جبر است.

قدرت به معنای سلطه بر فعل و ترک

مسئله دیگر این است که در فلسفه هم وقتی قدرت را معنا می‌کنند، آخرش به اینجا می‌رسد که «إن شاء فعل وإن لم یفعل».

می‌گویند که: ما می‌گوییم که خداوند متعال قادر است، قدرت یعنی «إن شاء فعل وإن لم یفعل».

این، همان سلطه بر فعل و ترک می‌شود.

بعد می‌گویند آنچه ما در معنای قدرت می‌گوییم «إن شاء فعل وإن لم یفعل» است، نکته لطیف اینجا است که قضیه شرطیه، منافات با وجوب مقدم و در نتیجه وجوب تالی یا امتناع مقدم و امتناع تالی ندارد.

یعنی وقتی گفته می‌شود «اگر چنانچه خورشید طلوع کند عالم روشن می‌شود» این «اگر» که گفتیم، منافات ندارد با اینکه خورشید طلوع کرده باشد (به هر دلیلی و وجوب وجود پیدا کرده باشد) و عالم هم روشن شده باشد.

می‌گویند که «إن شاء فعل وإن لم یفعل» معنای قدرت حضرت حق است، ولی همیشه «شاء» است و در نتیجه هیچ‌گاه «لم یفعل» در کار نیست، منافات ندارد با وجوب مشیت که این مشیت عین همان علم است، و در نتیجه همان می‌شود که قبلاً گفتیم.

مرحوم حاج سید هاشم حسینی تهرانی در توضیح المراد می‌گویند: این تعبیر را کردند تا از رمی تکفیر نجات پیدا کنند؛ زیرا حرف آنها به صورتی است که جبر پروردگار از آن کاملاً استفاده می‌شود، و جبر را مسلمان‌ها نمی‌پسندند و بر نمی‌تابند و تکفیر می‌کنند.^(۱)

مقصود آنها این است که بله «إن شاء فعل وإن لم یفعل» اما همیشه «شاء» وجوب دارد، مشیت قضیه شرطیه منافات با وجوب مقدم و در نتیجه وجوب تالی ندارد.

پس نتیجه این شد که اگرچه این تعبیر را کردند «إن شاء فعل وإن لم یفعل» ولی مواردی هم تصریح کردند به اینکه این تعبیر به معنای این نیست که مشیت انجام نشده باشد، بلکه مشیت عین علم است و در نتیجه انجام شده است و قابل ترک نیست.

۱- و تفسیر القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للامر لئلا يصيبهم رمي التكفير والتلعيذ من اهل الملة، توضیح المراد/ ۴۳۱.

در «حکمت الهی» که از تألیفات یکی از مشاهیر این فن است در بحث قدرت می‌خوانیم:

«پس واجب متعال اگر بخواهد می‌کند و اگر نخواهد نمی‌کند [یعنی
 «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»] ولیکن همیشه می‌خواهد، و
 خواست او و مشیت او ازلی و عین ذات وی است، [بعد نتیجه می‌شود
 که باید عمل شود] و هیچ‌گاه خواست او بدل به نخواست نشود».^(۱)

سخن صاحب «توضیح المراد»

مرحوم حاج سید هاشم حسینی تهرانی (مؤلف توضیح المراد) در این بحث، مطالب
 مبسوطی می‌آورد و از دقتی برخوردار است، وی می‌نگارد:

«ثم إنه من الظاهر الذي لا يخفى على أحد»^(۲) تصوّر نشود که فلاسفه خدا و خلق را مانند
 آتش و حرارتش فرض می‌کنند، درست است که در ارتباط با حضرت حق، کائنات ضرورت دارد،
 ولی نه به گونه علت بودن آتش برای حرارت که در آن شعور و رضایت به فعل، در کار نیست.
 در تتمه، می‌گویند البته آنچه از این مثال منظور گوینده بوده، این است که سلطه بر فعل و
 ترك نیست؛ در این مثال نمی‌خواستند از همه جهات تشبیه کنند تا گفته شود حرارت نسبت
 به آتش ضرورت دارد، و علت حرارت، آتش است، اما آتش علم ندارد و خدا آگاه است، در آتش
 رضایت به حرارت مطرح نیست، در حالی که خدا به فعل خودش راضی است.
 بلکه تشبیه از این نظر است که امکان انفکاک نیست، همچنان که حرارت از آتش منفک
 نیست، کائنات از حضرت حق انفکاک ندارند.

پس روشن باشد: کسانی که به طور مطلق می‌گویند «فاعلیت خداوند مانند آتش است»،
 هرچند اشتباه است، اما ملاک و مناط بحث (عدم انفکاک)، صدق می‌کند و موجود است.
 عبارت این است که:

«ثم إنه من الظاهر الذي لا يخفى على أحد أن الحكماء لم يقولوا: إن
 استحالة انفكاك العالم عن ذات الحق كاستحالة انفكاك الآثار عن الأشياء
 الطبيعية [مثل حرارت از آتش، البته مشیتی که عین علم است دو تا
 نیست] لأنهم قاتلون بالعلم والمشية للحق تعالى دون الطبايع [در طبایع
 این گونه نیست. در نار و حرارت، علم و مشیتی در کار نیست]، فليس
 تمثيل بعض المصنفين من المتكلمين للمقام بالنار والإحراق في محله

۱- حکمت الهی (الهی قمشه ای) / ۱۳۵، تعلیم دوم: در جواهر و اعراض، «قدرت».

۲- توضیح المراد/ ۴۲۹.

[پس اینکه بعضی از متکلمین گفته‌اند: سخن حکماء در ارتباط با خدا و کائنات، به آتش و حرارت می‌ماند، این تمثیل صحیح نیست چه اینکه آتش و حرارت را علمی در کار نیست، رضایت به فعلی معنا ندارد، ولی ذات مقدس حضرت حق عالم است و به فعلش هم راضی است].
ولاجل ذلك صرح بعضی الأكابر كالحكيم السبزواری (رحمه الله) فی منظومه [به فلاسفه نسبت ندهید که فلاسفه می‌گویند خداوند مُوجِب است، نه، خدا مُوجِب است] بَأَنَّ مرادهم هو أَنَّ الحقَّ تعالى مُوجِب - بکسر الجیم - أی مُوجِبٌ لفعله بعلمه ومشیتة [ایجاب می‌کند] الذین هما عین ذاته تعالى.^(۱)

اینجا دقت کنید که تصریح شده که مشیت عین ذات است. بله «موجِب لفعله بعلم و مشیتة الذین هما عین ذاته تعالى لا أنه موجِب - بفتح الجیم - فی فعله وأثره كالنار»، یعنی آقای سبزواری هم همین مطلب را با این عبارت بیان کرده که اگر کسی بخواهد نسبت دهد که ما فلاسفه می‌گوییم که خدا و کائنات، مثل آتش و حرارت است، درست نیست؛ به خاطر اینکه در آتش و حرارت، علم و رضایتی در کار نیست، ولی اینجا علم و رضایتی، علم و مشیت هست که البته مشیت هم عین ذات است.

حرف مهم این یک خط است، می‌گویند: الا اینکه گفته شود راست است که از هر جهت این مثال درست نیست، اما بحث در هر جهت، در این تشبیه نیست؛ ملاک بحث، عدم امکان انفکاک است همچنان که حرارت از آتش انفکاک ندارد،

بر مبنای جمعی از فلاسفه، حضرت حق متعال علم دارد و رضایت به فعلش دارد، ولی فعلش با او تلازم دارد، انفکاک ندارد و باید باشد.

از جهت لزوم عدم انفکاک بین اثر و مؤثر تشبیه صورت گرفته، چرا که در مبانی فلسفی، بین ذات مقدس حضرت حق و کائنات، انفکاک امکان ندارد.

و حرف حق این است که ذات مقدس حضرت حق، بر فعل و بر ترک سلطه دارد، و هر دو، نسبت به او یکسان است لذا آخرش استدراک کردند:

«لَا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ وَجْهَ التَّمَثِيلِ وَمَنَاطَ الْإِجَابِ أَى الْمَوْجِبِيَّةِ بَفَتْحِ الْجِيمِ [وجه تمثیل چی هست؟] هو لزوم الأثر للمؤثر و امتناع انفکاکه عنه».^(۲)

۱- همان.

۲- همان.

در بیانات مرحوم آیت الله خوئی هم آمده است که طبق مبنای فلاسفه، لزوم صدور فعل در ارتباط با علل طبیعی و ذات مقدس حضرت حق درست است، اما از این جهت متفاوت است که در علل طبیعی، شعور و رضایتی نیست، و در ذات مقدس حضرت حق، علم و مشیت و شعور هست.

ولی آنچه میزان و ملاک بحث و محط بحث است، این مسئله نیست. بحث این است که آیا انفکاک، ممکن است یا نه؟ وقتی دقت کنیم می‌بینیم: چنان که حرارت از آتش، انفکاکش امکان ندارد اینجا هم انفکاک خلق از خالق، و انفکاک کائنات از ذات مقدس - از نظر این مبانی - امکان ندارد. این مشکل دارد.

«وامتناع انفکاکه عنه سواء كان المؤثر عالماً شاعراً بآثره أم لا، وهذا هو المتنازع فيه»^(۱)
محل نزاع امتناع انفکاک خلق از خالق است، خواه مؤثر، عالم و آگاه به اثرش باشد یا نه.

بر اساس مبنای فلاسفه و علت تأمه بودن که تشریح هم شده، انفکاک امکان ندارد، ولی آنچه که از وحی استفاده می‌شود این است که ذات مقدس حضرت حق بر فعل و بر ترک سلطه دارد، و لذا است که قدرت در ارتباط با حضرت حق به معنای سلطه بر فعل و ترک است که عین همان اختیار است.

در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق، مختار بودن، ذاتی است و اختیار، غیر از اراده است، اراده از اختیار نشئت می‌گیرد، اختیار، ذاتی حضرت حق است.

معنای قدرت، یعنی اختیار، یعنی ذات مختاری که سلطه بر فعل و ترک دارد.

اما اراده و مشیت، از فاعل مختار نشئت می‌گیرد، پس اراده و مشیت، مرحله فعل است (مرحله بعد است) ولی مختار بودن، مرحله ذات است.

فرق است بین اختیار و اراده، فرق است بین اختیار و مشیت، اختیار صفت ذاتی حضرت حق است، ولی اراده و مشیت، صفت فعل حضرت حق است.

یک حدیث در تتمه این قسمت به عرض می‌رسد.

حدیث در زمینه حدوث کائنات (و اینکه عالم به معنای حقیقی «لم یکن فکان»)، بسیار است.

مرحوم علامه مجلسی (رحمته الله تعالی علیه) حدود صد و پنجاه حدیث نقل می‌کند، بعد می‌فرماید: تعمّد داشتیم در نقل این احادیث با این کمیت، به خاطر اینکه فکر نکنند چند تا حدیث است.

در کتاب شریف «توحید صدوق»، حدیث نسبتاً مفصلی است و در توصیف ذات مقدس حضرت حق بسیار فوق العاده می باشد، بخش مورد شاهدان را عرض می کنیم:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^(۱) «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا»^(۲) وَهُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ».

منظور این جمله است:

«وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُخَدَّثٌ، تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا كَبِيرًا»^(۳)
پس این گونه شد که «وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُخَدَّثٌ» تصریح به این جهت است، این دو تا کلمه که با هم بیاید تأکید و تأیید مطلب خیلی روشن تر است، تنها او قدیم است، ماسوای او هرچه هست (از انوار مقدسه معصومان علیهم السلام گرفته تا همه موجودات علوی) همه موجودات - در پیشگاه پروردگار - مخلوق است.

آن وقت این مخلوق، با محدث که کنار هم بیاید به ذهن کسی حادث ذاتی نیاید، خیر، مخلوق است؛ یعنی «لم یکن فکان». تنها قدیم، ذات حضرت حق است که «كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ».

نکته ای درباره «کان»

ضمناً «كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ»، این توضیح را بعضی از شارحان داده اند که: «کان» گاهی به اصطلاح کان تأمه است که به معنای وَقَعَ و حَدَثَ است (اذا کان الشتاء یعنی إذا حدث، إذا وقع الشتاء)، إذا کان کذا، یعنی وقتی این جریان رخ داد که در ارتباط با زمانی بودن آن شیء و حادث بودن آن شیء تقریباً صراحت دارد.

و گاهی «کان» کان ناقصه است که باز از نظر زمان، در ارتباط با حدوث صراحت دارد، قرائن مختلف کمک می کند.

این «کان» که در ارتباط با خداوند متعال است، نه کان تأمه است، نه کان ناقصه است، خالی از زمان و مکان است «كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ» قید آن است که مشخص می کند؛ یعنی «مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ» یعنی «مَحْقُوقٌ لَا عَنْ شَيْءٍ وَلَا بَعْلَةٌ شَيْءٍ وَهَكَذَا».

۱- شوری: ۱۱.

۲- مجادله: ۷.

۳- التوحید (شیخ صدوق) ۲/ ۲۶، باب التوحید ونفی التشبیه، حدیث ۳۲.

در هر حال، نتیجتاً این بخش از خطبه هم بر مسئله حدوث دلالت می‌کند، که از مسائل مسلم مکتب وحی است.

وقتی مرحوم شیخ انصاری می‌خواهد به چیزی مثال بزند که همه استدلال‌ها در مقابل آن، توهمی بیش نیست، می‌گویند مثل حدوث عالم به معنای واقعی که معمولاً به حدوث زمانی تعبیر می‌شود^(۱) که تعبیر مسامحی است؛ یعنی «لم یکن فکان».

آن قدر در مکتب وحی بر این مسئله تأکید شده است که اگر استدلالی در مقابل آن گفته شود، می‌گوییم موهومات و تخیلاتی است در مقابل بدهات.

نفی قدمت عالم

«كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ» و دو جمله دیگری که باز هم تکرار می‌شود در توصیف خداست، و استفاده می‌شود که: فقط اوست که کائین ثابت متحقق است، ولی حادث نیست، مسبوق به عدم نیست، موجودی است که «لَا عَنْ عَدَمٍ» است.

بنابراین، چون این چنین است، ماسوی الله کائین‌اند، اما حادث‌اند، پس «لَا عَنْ حَدَثٍ» نیستند، و نیز ماسوی الله موجودند، اما «لَا عَنْ عَدَمٍ» نیستند.

پس این جملات، نفی قدمت عالم می‌کند و همچنین از جمله «بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ» و «مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنٌ يَسْتَأْنِسُ بِهِ» حدوث ماسوی الله استفاده می‌شود.

شایان ذکر است که منظور از استفاده از «بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ» همان مسئله حدوث ماسوی الله مورد نظر است، نه اینکه دیگر موجودات و ماسوی الله اگر بصیرند (مثل انسان) ممکن است که مبصری فرض نشود، ولی قوه بصیر بودن را داشته باشد.

در این جمله، مورد نظر، این است که «بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ» یعنی وقتی هیچ چیزی نبود؛ از اینکه چیزی نبود، استفاده می‌کنیم که ماسوی الله حادث است.

بنابراین، این چهار جمله‌ای که خواندیم، به خوبی دلالت دارد بر حدوث ماسوی الله و اینکه ماسوی حضرت حق، مسبوق به عدم است.



«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَايَلَةٍ» از این جمله هم بعضی از موضع‌گیری‌هایی که از عبارت قبلی گفتیم مشخص می‌شود.

۱- «وَكُنَّا حَصْلَ الْقَطْعِ مِنْ دَلِيلِ ثَقَلَى - مَعْلَى الْقَطْعِ الْحَاصِلِ مِنْ إِجْمَاعِ جَمِيعِ الثَّرَائِعِ عَلَى حَدُوثِ الْعَالَمِ زَمَانًا - فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَحْصَلَ الْقَطْعُ عَلَى خِلَافِهِ مِنْ دَلِيلِ ثَقَلَى، مَعْلَى اسْتِحَالَةِ تَخَلُّفِ الْأَمْرِ عَنِ الْمَوْثَرِ، وَلَوْ حَصَلَ مِنْهُ صُورَةُ بَرَهَانٍ كَانَتْ شَبِيهَةً فِي مُقَابَلَةِ الْبَدِيهَةِ»، فرائد الاصول ۵۷/۸.

این مشکلی ندارد که به گونه‌های مختلف با تقریرها و تعبیرهای مختلف، يك مطلب تأکید و تثبیت شده است.

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ» ذات مقدّس حضرت حق با هر چیزی است.

اما معیّتی که ما در نظر بگیریم و به طور معمول در ذهن عقلاء است، قرار گرفتن چیزی کنار چیزی است، وقتی چیزی کنار چیزی قرار گرفت و واقع شد، گفته می‌شود «معه»، چه قرین مادی و جسمانی، چه قرین عقلانی و وهمی.

قرین یکدیگر قرار گرفتن انواعی دارد؛ گاه قرین جسمی است، گاه مطلبی است که قرین مطلبی قرار می‌گیرد، گاه وهمی است، و گاه عقلی است.

تمام معانی که در ذهن عقلاء از قرین بودن به نظر می‌رسد، در ذات مقدّس حضرت حق راه ندارد.

سخن علامه جعفری^(۱) درباره رابطه خدا با خلق

یکی از شارحان نسبت به این جمله بیانات مبسوطی دارند.

مرحوم علامه محمد تقی جعفری در کتاب «ترجمه و تفسیر نهج البلاغه» در ارتباط با همین جمله، مطالبی آورده‌اند، جلد دوم، صفحه ۶۲ به بعد، در ارتباط با جمله «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمُقَارَنَةُ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمَزَايَلَةُ» و اینکه رابطه خداوند متعال با خلق چه طور رابطه‌ای است، چندین رابطه را یادآوری کرده‌اند که اینها حدوداً درست است، بعضی از آنها مقداری باید توضیح داده شود.

* اینکه «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ» رابطه احاطی است و ذات مقدّس محیط بر کائنات است.

* رابطه، رابطه قیومی است «اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»^(۲) (خداست که معبودی جز او نیست زنده و برپا دارنده است) قیوم همه کائنات است.

* رابطه، رابطه معیّت است.

اینجا مناسب‌تر است بگوییم: رابطه علیّت است یا رابطه علیّت نیست.

* رابطه خالقیت «اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^(۳) (خدا آفریدگار هر چیزی است) که در آیات شریفه قرآن هم این تعبیّرات شده است.

۱- بقره: ۲۵۵.

۲- زمر: ۶۲.

* رابطه صانعیت، رابطه مالکیت مطلقه، رابطه حفظ (خداوند بر همه چیز حفیظ است)، رابطه رب و مربوب (ربُّ كُلِّ شَيْءٍ) رابطه عبودیت (ذات مقدّس حضرت حق، معبود است و همه چیز عابد اوست).

* رابطه ملکوتی «يَبْدَهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^(۲۱) (ملکوت هر چیزی به دست اوست)، و رابطه نوری که از آیه نور خواستند استفاده کنند.

این رابطه‌ها در ارتباط با حضرت حق مطرح است، و درباره هر یک از آنها توضیحاتی داده شده است.

بحث پاکیزه‌ای است، بد نیست خود عبارات را بخوانیم، به اینجا می‌رسد که رابطه خداوند متعال با موجودات، در بیانات بشری و افکار مشهور از مشاهیر آمده است:

۱. رابطه خدا با جهان هستی رابطه علت و معلول است، معتقدان این رابطه بر دو گروه مهم تقسیم می‌گردند.

اینجا را ما توضیح دادیم که رابطه علی و معلولی اصطلاحی غلط است؛ زیرا علت و معلول اصطلاحی آن بود که علت به گونه‌ای است که باید عمل کند، «لَهُ أَنْ يَفْعَلَ وَلَهُ أَنْ لَا يَفْعَلَ» نیست، بلکه «لَا يَدُّ أَنْ يَفْعَلَ» می‌باشد. بله، به معنای لغوی علت (یعنی مؤثر و صانع)، ایرادی ندارد.

۲. رابطه خدا با جهان هستی، رابطه صانع و مصنوع است و هیچ گونه ارتباط ماهوی و ماهیتی و وجودی میان آن دو وجود ندارد...

۳. جهان هستی با همه مواد و اشکال و روابطش یک موجود حقیقی است که خداست، اشکال و نمودها و تغییرات همه و همه، نمودهای متنوع آن موجود حقیقی است.

این مکتب وحدت موجودی است که با بیانات گوناگون در بعضی از اذهان مطرح شده است. بنا بر این مکتب، اصلاً در برابر خدا، خدایانی وجود ندارد تا میان آن دو رابطه‌ای قابل تصوّر باشد.

این مکتب همه قوانین عقلی و بینش‌های وجدانی و مفاد ادیان حقّه الهی را کنار می‌گذارد. همین حرفی که گفتیم، قائل‌اند که در ارتباط با خدا و خلق یک وجود است و خلقی در حقیقت نیست، یک وجود است و اطوار آن.

گفتیم از «فَطَرَ الْغَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ» استفاده می‌شود که مسئله ایجاد است. مسئله ایجاد، موضوع‌گیری روشنی است در مقابل مسئله وحدت وجود (که یک حقیقت هست و تطورات آن).

بعد می‌گویند: این مکتب، همه قوانین عقلی و همه حرف‌های ادیان الهی را هم کنار زده، یعنی بر خلاف عقل و بر خلاف وجدان و بر خلاف ادیان گفته است.

ایشان این سه بخش را تصریح کرده‌اند:

«این مکتب، همه قوانین عقلی و بینش‌های وجدانی و مفاد ادیان حقّه الهی را کنار می‌گذارد و جهان هستی را تا مرحله وجوب وجود (خدایی) بالا می‌برد، و یا خدا را پایین می‌آورد و با جهان یکی می‌کند. به نظر می‌رسد که این مکتب تنها ذهن بعضی را به عنوان دریافت ذوقی، با فرار از اشکالات، اشغال نموده باشد، نه همه سطح روانی آنان را از روی تعقل و آگاهی به واقعیات.»

می‌خواهند بگویند که خود اینها با همان ذهن‌شان این حرف‌ها را زدند و الاّ باز خودشان هم می‌فهمند که مطلب از این قرار نیست. آن وقت در شماره چهار، وحدت تشکیکی را هم می‌گویند و می‌گویند این هم مخالف با این بیانات است.

«۴. جهان هستی و خدا در اصل وجود مشترک‌اند، اختلاف میان آن دو در شدت و ضعف وجود است؛ مانند شدت و ضعف نور، خداوند اکمل و اتمّ همه موجودات است (فی نفسه لنفسه و بنفسه) و معانی رابطی هستی مانند معانی حروف ضعیف‌ترین موجودات (لا فی نفسه) است. این نظریه، معروف به وحدت وجود سنخی است که وجود را در همه موجودات یک حقیقت و یک سنخ می‌داند. اگرچه که با این بیان، توضیحی در اشتراک خدا و موجودات در یک حقیقت داده می‌شود، ولی باز چگونگی رابطه میان یک موجود فوق علیّت و فوق حرکت و سکون و کون و فساد و فوق زمان و فضاء با موجوداتی که در مجرای همه امور مزبوره قرار گرفته‌اند در حال ابهام می‌ماند. همین ابهام در همه عقائد وحدتی‌ها با اشکال مختلف وجود دارد.»^(۱)

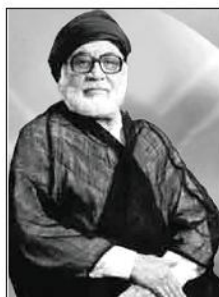
بنابراین «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةِ» این معیّت، معیّت علی و معلولی اصطلاحی نیست، معیّت‌های معمول گفته‌های بشری نیست، این معیّت حقیقتاً کیفیتی ندارد و کیفیتی اگر فرض شود قابل درک برای ما نیست.

با این عبارات، می‌خواهند بفرمایند که بی‌خود در فکر آن نباشید، نمی‌توانید بفهمید. این معیّت، معیّتی است که با آنچه که در اذهان است فرق دارد.

مکتب صوفیه در تفسیر قرآن، بررسی موردی: محیی الدین ابن عربی

استاد سید علی کمالی دزفولی

اشاره:



آیت الله سید علی کمالی دزفولی (۱۳۹۰ ش / ۱۳۸۳ ش) از منادیان بازگشت به قرآن در عصر حاضر است. عالمی که به گفته بعضی از اعلام قرآن پژوه «بدر جریان قرآن پژوهی معاصر» به شمار می‌رود و تألیفات فراوانی در علوم قرآن از خود بجای گذاشته است از جمله کتاب ارزشمند: «قانون تفسیر» و کتاب‌های «شناخت قرآن» و «قرآن ثقل اکبر» که از آثار مهم قرآن شناختی در دهه‌های اخیر است.

عالمی که بازگشت به قرآن در نظر او به هیچ وجه به معنای جدایی و افتراق از علوم اهل بیت علیهم‌السلام و خالص فهمی و مستقل الفهم بودن قرآن کریم منهای میراث سترگ حدیثی نیست بلکه چنانچه خود گفته است: «روشن است که عدل و هم شأن قرآن، چیزی جز تفسیر قرآن و الگو و نمونه عمل به قرآن نمی‌تواند باشد آثار وارده، این دو امتیاز را برای خاندان وحی و وارثان این خاندان ثابت و محقق ساخته، مضمون متسالم علیه حدیث متواتر ثقلین که با هفتاد طریق، توسط عامه و امامیه از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده مؤید این معناست.»

متن ذیل مطلبی است که استاد در نقد روش صوفیه بخصوص ابن عربی در تفسیر قرآن نگاشته و گویای احاطه شگرف ایشان به مناهج تفسیری خصوصاً جریان تأویل‌گرا در تفسیر قرآن و آسیب شناسی این نوع مواجهه است.

از هزاران تن یکی تن صوفیند
ما بقی در سایه او می‌زیند

مولوی

اگر تصوف را به زهد در دنیا و مجاهده در راه تهذیب نفس در محدوده دستورات اسلامی تعریف کنیم، می‌توان مستند آن را در قرآن و سنت بدست آورد، به شرط آنکه همچون فرقه‌ای متمایز شکل نگیرد و یکی از وجوه انشعاب در جامعه مسلمانان نباشد.

علمای صدر اول متصوفه گفته‌اند:

اصل تصوّف عکوف بر عبادت، انقطاع الی الله، اعراض از زخارف دنیا، زهد در مشتهیات از مال و جاه و باه، تحصیل معرفه الله از راه تصفیّه باطن، و شهود حق در مرتبه حق الیقین است.

اگر کاوشگران در رفتار مدعیان تصوّف و منتسبین به ایشان امور مخالف با این عناوین را نمی‌دیدند، هرگز در مقام ردّ و قدح برایشان بر نمی‌آمدند. اما چه بسیار از اولیا و متصّفان به این صفات بودند که زیر قیام الله ناشناخته ماندند.^(۱) و برعکس مدعیان فاقد شرایط، بالقاب مرشد و شیخ پیر طریقت شهرت یافته و دنیای پر برکتی از ماه و جاه بدست آوردند.

زهد در زمان پیغمبر اکرم ﷺ، مخصوصاً از اصحاب صفة، مشهود و مشهور بود، اما شکل خاصی نداشت، هر چند برخی از اهل صفة از غایت فقر و نداشتن پوشاک، خود را در پشمینه‌ای ژنده پیچیده بودند.^(۲)

زهد خلقی بود باطنی که از معرفت و ایمان و مجاهده مایه می‌گرفت، و در این صورت هر تارک زیور و زینت دنیا زاهد نبود. در تحولات اعصار بعد، حتی این زهد ظاهری هم از قاموس تصوّف حذف شد و زرق و برق تجملات دنیوی، صوفیان زنده و گور مردگان ایشان را فراگرفت.^(۳) زهد اسلامی و زهد متصوفه از هم متمایز شد. زهد اسلامی عکس العمل ترف و تجمل جاهلیت بود، همان تجملی که مردم جاهلی آن را اساس امتیازات بشری می‌دانستند. هر کس مسلمان می‌شد، می‌باید آن ترف و تجمل و طرز فکر را ترک گوید تا به مستوای طبقات فقیر که اکثریت را تشکیل می‌دادند نزدیک شود، و امتیازات انسانی را در معرفت و تقوی جستجو کند. زهد اسلامی که بر پایه تحقیر دنیا، نه رفض آن، استوار بود، مانع زناشویی نبود؛ کتاب و سنت و سیرت، مسلمانان را به ازدواج و تکثیر نسل ملزم ساخته بود، و این زهد هرگز از رهبانیت مسیحی مایه نمی‌گرفت.

زهد اسلامی دل نبستن به دنیا بود، نه ترک دنیا؛ و این خود تعریفی از توحید است. به بیانی

دیگر:

۱- حدیثی قدسی است که پیش متصوفه مشهور است: «اولیائی تحت قیابی لا یعرفهم غیری»

۲- قال سلمان الفارسی: «جاءت ال مؤلفه قلوبهم الی رسول الله ﷺ، عینة بن الحصن والاحمر بن حابس و ذوهم، فقالوا یا رسول الله، انک لو جلست فی صدر المجلس و نثیت عنا هؤلاء و ارواح جباهم (یعنون سلمان و ابانر و قراء المسلمین؛ و کانت علیهم جباب الصوف الصوف ولم یکن علیهم غیره) جلسنا الیک و حادتناک و اهدنا منک، فانزل الله تعالی: «وَوَاضِعُ نَفْسِکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْقَدَارِ وَالْعِشْرِ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عِثَابَکَ عَنْهُمْ تُرِیدُ رِیْةَ النِّعَمِ الدُّنْیَا وَلَا تُطِيعُ مَنْ اَغْلَقْنَا قُلُوبَهُ عَنْ ذِکْرِنا وَاتَّبِعُوا هَؤُلَاءِ وَکَانَ اَمْرُهُ قُرْطاً» (الکشف: ۲۸) - تفسیر طبری و تفاسیر امامیه.

۳- آراستن گوره. هم مخالف شریعت است و هم مخالف طریقت.

زهد اسلامی فکر و اعتقاد مسلمان را چنان می‌ساخت که اعتنایی به دنیا نداشت مگر برای انجام وظایفی که اسلام برای او مقرر ساخته بود؛ و چنین زهدی که از مناعت و ترفع قلبی سرچشمه می‌گرفت مانع از عمران و آبادی این جهان نبود، که خداوند فرموده: «فَامْشُوا فِي مَنَاجِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهَا»^(۱)، و پیغمبرش فرموده: «كُونُوا مِنْ عُمَّارِ الْأَرْضِ».

امیرمؤمنان علی علیه السلام که بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله اعلم و از هد خلق بود، می‌فرماید:

زهد را آیه قرآن تعریف کرده است، قوله تعالی: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ»^(۲).

وقتی مسلمانان از غنائم فتوحات پی در پی بهره بردند، به جای زهد واقعی تظاهر به زهد را پیشه کردند. فرصت طلبان و احمقان هم از ایشان پذیرفتند؛ جامعه بر عمل ایشان اعتراض نکرد؛ افراد انگشت شماری که فریاد زدند، صدایشان را در تبعیدگاه ریخته، یا بافتن شکم خفه کردند.

شیوع شهرت‌های بی‌اصل در جامعه، ریشه‌ای در سیاست داشت، تا همه عناوین ممتاز اسلامی را به افرادی جز خاندان پیغمبر داده باشند، برای آنکه ایشان را خانه نشین و فراموش شده سازند.

تبدیل عناوین اصیل اسلامی به صورت‌های ساختگی تا آنجا رسید که هرکس مطلب تازه و عجیب و بیگانه از فرهنگ اسلامی را عرضه می‌کرد مورد اعجاب و قبول گروهی مغرض یا بی‌خبر یا بی‌خرد واقع می‌شد، چنانچه از قول «فضیل بن عیاض»، که یکی از مشاهیر صوفیان است، نقل می‌کنند که گفته است:

لَوْ خَيْرْتُ أَنْ أَعِيشَ كَلْبًا وَأَمُوتَ كَلْبًا، وَلَا أَرَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ لِأَخْتَرْتُ أَنْ أَعِيشَ كَلْبًا وَلَا أَرَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ.^(۳)

اگر مرا مخیر کنند که به صورت سگی زندگی کنم و روز قیامت را نبینم، هر آینه ترجیح می‌دهم که چون سگی زندگی کنم و روز قیامت را نبینم.

در صورتی که این گفتار اولاً معارض آیه قرآن است، قوله تعالی: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاقِيَهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^(۴)؛ و ثانیاً می‌دانیم که مسلمان پاک اعتقاد دو امید بزرگ در

۱- الملک: ۱۵.

۲- الحديد: ۲۳.

۳- الصلاة بين الشيخ والتوفيق: ۲۷۸.

۴- عنکبوت: ۵.

پیش روی خود دارد، یکی عفو شامل الهی، و دیگر شفاعت پیغمبر ﷺ؛ و عیش سگی را بر این دو امید برگزیدن، نشانه بیگانگی با معارف اسلامی است.

توضیح: چه بسا فضیل عیاض چنین سخنی نگفته باشد و مغفلی به جهت شیرینکاری از خود ساخته باشد؛ و به هر حال قصد ما قضاوت درباره فضیل نیست، بلکه درباره سخن باطل منسوب به اوست.

ممارست در اخبار آل محمد ﷺ، که مبین و مفسر قرآنند، انسان را از این گونه لغزش‌ها باز می‌دارد. همین اشتباهات و امثال آنها که در نظر جاهلان نابخرد چون تحفه نوبری است، نشانه بیگانگی با اهل بیت و عترت و معارف ایشان است و راه را برای تکیه زدن ناهلان براریکه رهبری باز کرده است.

به عقیده «مرکس» ظهور تصوّف در اسلام از راهبان شام یا افلاطونیان جدید است. «جونس» آن را از «ودای» هندو می‌داند. «بیرونی» و «دارا شکوه» عقیده دارند که میان متصوّفه اول و «اوپانیشاد» تشابهی هست. اما «نیکلسن» منشأ آن را خود اسلام می‌داند، و این قول اصحّ است، هر چند صورت‌های بعدی و منضّمات آن بدعت‌هایی بیگانه از معارف اسلامی باشند.

«قشیری» گوید:

مذهبنا هذا مقید بالکتاب والسنة.

«سهل بن عبدالله شوشتری» گوید:

لا تجاوزوا دینکم بالبدع، وتعذّلوا عن الحقّ، وهو الكتاب والسنة والإجماع،
میلاً إلى هوی نفوسکم.

اما آیا منتسبین به تصوّف از این مرزها تجاوز نکرده‌اند؟

اینک نمونه مختصری از اقوال و دعاوی و اعمال مشهوران به پیشوایی صوفیه، که غالب آنها دروغ‌هایی است که باور کردنش مشکل است می‌آوریم.

«ابوسعید ابوالخیر» گوید:

مدت هفت سال بنشستیم و می‌گفتیم الله الله. هرگاه نعستی یا غفلتی
از بشریت بر ما درآمدی، سیاهی با حربه آتشین از پیش محراب ما
بیرون آمدی و گفتی یا با سعید، قل الله. ما شبانروز را از هول و بیم آن
سوزان و لرزان بودیمی و نیز با خواب و غفلت نرسیدیمی.

و معلوم است که قصد ما آن بوسعید است که که چنین گفته است، نه آن بوسعید که چنین گفته است؛ و بنابراین احترام آن بوسعیدی که چنین نگفته به جای خود محفوظ است.

«غزالی» در کتاب ریاضت «احیاء العلوم» گوید که بعضی از شیوخ در ابتدای ریاضت کسل می شد؛ بر خود الزام کرد که شب ها تا صبح بر روی سر خود بایستد تا آن حال برطرف شود. و معلوم است که قصد ما آن غزالی ساده لوح بی تعقل یا دروغ باف است نه غزالی بی که چنین نگفته است.

«محبی الدین اعرابی» گفته است که در ژرفای دریایی فرو رفتم که انبیا همه بر ساحل آن متوقف بودند.^(۱)

و معلوم است که قصد ما آن محبی الدین است که با چنین ادعایی دین را احیا کرده است! نه آن محبی الدین که اهل دعوی نبوده است.

«واعظ کاشفی» مرید «خواجه احرار»، شیخ «نقشبندی» با ساده لوحی می گوید:

وی [خواجه احرار] دارای هزار ملک متصرف شخصی بود که در یکی از آنها سه هزار جفت کار می کرد وی بازرگانی ترانزیتی راه مرو بخارا و سمرقند را در انحصار داشت.^(۲)

«جامی» از مشایخ نقشبندی از «سلطان حسین بایقرا» درخواست کرده بود که املاک او از مالیات معاف باشند گویند خواجه در هفده سالگی ازدواج کرد و پس از تولد اولین فرزند ترک هم خوابگی نمود بدون آنکه همسر خود را طلاق گوید.^(۳)

ملاحظه کنید اقوال و رفتار منتسب به مشایخ صوفیه تا چه اندازه مخالف عقل و قرآن و سنت و حتی مخالف ذوق سلیم است: از سر شب تا صبح روی سر ایستادن که تجربه و مشاهدۀ محال است، و هفت سال در محراب نشستن والله گفتن و آن مراقب سیاه با حربه آتشین و... عباداتی مخالف قرآن و سنت را به اسلام نسبت دادن، در حکم مخدوش کردن قوانین سمحه و سهله اسلام است، که شکل عبادت باید بر طبق دستورات اسلامی باشد. در حدیث آمده است:

بدرستی که پیغمبر ﷺ مردی را در آفتاب دید فرمود او را چه می شود؟ گفتند نذر کرده که در سایه نرود و سخن نگوید و روزه باشد. پیغمبر فرمود به او امر کنید در سایه بنشیند و سخن بگوید و روزه خود را تمام کند.

۱- فتوحات مکیه ۱/ ۱۵۳.

۲- اسلام در ایران/ ۳۹۹.

۳- همان مأخذ: ۳۳۸.

«مالک» در این باره گفت:

پیغمبر به او فرمان داده آنچه از خداوند طاعت بر او هست تمام کند و آنچه در آن معصیت است ترک گوید.^(۱)

امام صادق علیه السلام به عباد بن کثیر، صوفی بصری فرمود:

وای بر تو تو را مغرور ساخته که تنها شکم و فرج خود را عقیف داشته ای خداوند عزوجل در قرآن فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُضْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾. بدان که خداوند چیزی از تو قبول نمی کند مگر آنکه سخنی عادلانه بگویی.^(۲)

شباهت این گونه کارها به اعمال هندوها و بعداً راهبان مسیحی، آشکار و غیرقابل انکار است و فرموده پیغمبر اکرم که: «لا رهبانية فی الاسلام» باطل کننده این سحرهاست.

اما مالدار «خواجه احرار»، و ترک هم خوابگی با همسر غیرمطلقه حرص و حماقت و سر بیچی از احکام دین اسلام است. اگر شنیده اید که «گاندی» در سن سی و پنج سالگی با همسر خود ترک هم خوابگی کرده است، با رضایت همسرش بوده که آن هم کاری بیهوده است، و چنانچه زن در مجامله و حیا واقع شده، کاری حرام و غیرانسانی است، و به هر حال به دنباله ریاضت هندوها.

اگر کسی بخواهد هزاران از این ترهات و دروغ باقی ها را ببیند، به «تذکرة الاولیاء» عطار مراجعه کند.^(۳)

و بنابر مختصری که گفته شد، نه تنها در قرآن و سنت مستندی برای این همه بدعت نمی توان یافت، بلکه بیگانگی آنها با معارف اسلامی برای اهل تحقیق آشکار است، زیرا تصور روش هایی از اندیشه و عمل که تا این پایه با نقل و روایت متعارض باشد دشوار است.

تصوّف در سیر تدریجی و تغییر شکل خود، از زهد بسیط آغاز شده تا حبّ خداوند و استغراق و فنا، وجود عنصری خود را نادیده گرفته و به دعوی حلول و اتحاد دل خوش کرده و آن که این دو را باطل می شمارد برای دعوی وحدت است که به قول «شبستری» دویی در آن عین ضلال است.^(۴) چنین تصوّفی وجود را فقط برای واحدی اعتراف می کند که خداوند است، و در نظر او

۱- الاعتصام شاطبی، ۲/ ۵۱.

۲- بحارالانوار، ۴۷/ ۳۵۹.

۳- در کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» ۷۷؛ گوید در کتاب تذکرة الاولیاء خبرهایی نقل شده که نادرست بودن آن قابل تردید نیست.

۴- در گلشن راز آمده است:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

عالم فانی با کثرت صورت‌هایش واقعیت ندارد، جز آنکه انعکاسی یا جلوه‌ای باشد برای وجود حقیقی و حجابی گمراه کننده مانع از دیدن. و اصطلاح وحدت وجود یک اصطلاح فنی است که تصوف در سیر تکاملی خود به آن می‌رسد، هر چند قالب‌های آن گوناگون باشد. گویی تصوف، شریعت را یک مرحله تمهیدیه برای سیر به سوی خدا می‌داند، چنانچه «شبستری» گفته است:

ولی تا ناقصی زنه‌ار زنه‌ار نوامیس شریعت را نگهدار

زیرا نخواستہ خود را بیرون از نطق شریعت نشان دهد. در حقیقت شریعت نزد صوفی یک ارزش نسبی دارد که با تدرج در مراتب کمال ضعیف‌تر می‌شود. با امعان نظر در تدوین دراز مدت تصوف نظری و تحولات آن و مقایسه با تاریخ وقایع، برای منتبّع موشکاف رسوب نظرات نوافلاطونی، اخوان الصفا، بودائی‌ان و باطنیان نزاری در تصوف آشکار می‌شود.

اگر برخی صوفیان از جنبه نظری معارف اسلامی را تحریف نمی‌کردند، غائله سهل‌تر بود زیرا خلاف در عمل غالباً فسق است نه کفر. اما صوفی ناچار است دشوارترین تأویل را بکار برد، زیرا برای توفیق میان این افکار و اعمال نوظهور که نصوص کتاب و سنت آنها را نمی‌پذیرد چاره‌ای جز توسل به تأویل ناروا و دلبخواه نیست، تأویلی ناروا تر و غریب‌تر از تأویلات ارباب مذاهب.^(۱) زیرا تأویلات ایشان در هر حال یا به قرائتی شاذ، یا به حدیثی مجعول، یا به دلیلی شبه عقلی مستند است، اما تأویل صوفی دلبخواه است، رعایت کسی را نمی‌پذیرد، و آنچه دلش گفت بگو می‌گوید. در این میان فقط تأویلات باطنیه را باید جدا کرد، زیرا شناعة آنها از تأویلات صوفیه بیشتر است.

در این صورت به نظر صوفی، قرآن و حدیث فقط دالّ بر مدلولات لفظی نیستند بلکه در پس پرده الفاظ معانی عمیق‌تری وجود دارد که ایشان بر آن آگاهند.

با وجود این باید یادآور شویم که تأویلات صوفیان درجاتی دارد و بخشی از آن که مخالف ظاهر نیست، چون درجه‌ای از تدبّر است و اصطلاحاً آن را تفسیر اشاری گویند، با تصریح به آنکه اشاری است نه حقیقی، ناروا نیست، چنانچه «نیشابوری» صاحب «غرائب القرآن» در مقدمه تفسیرش گوید:

اما تأویل‌هایی که در تفسیر آورده‌ام، بیشترشان از محقق متقن نجم الملة والدّین معروف به دایه، قدس نفسه و روحه و رمسه است، و

بخشی از آنها وارداتی است که در ذهن ما آمده و چون بخشی از ذخایر ذهنی به من رسیده، در حالی که جازم نیستم که مراد خداوند آن باشد بلکه می‌ترسم که حاصل جرأت نایجای من باشد. و هر آینه دیگر اماماتی که مشهور به ذوق و وجدان بوده‌اند و میان عرفان و ایمان و ایقان در فهم قرآن جمع کرده‌اند، مرا به این کار تشجیع کردند. اگر درست درآید چه، خوب و اگر خطا باشد عذر من مقبول است، زیرا بر مرد است که در راه ادراک حقیقت به قدر وسع تلاش کند.

تنبیه: اگر خواننده کنجکاو میان «نیشابوری» با تواضع و تفاسیر اشاری موافق با ظاهر قرآنش از یک طرف، و «محبی الدین اعرابی» با دعوی‌ها و تفاسیر گستاخانه و ناروایش از طرف دیگر مقایسه کند، بر او روشن خواهد شد که قصد ما طنز و تعصب نیست بلکه دریافت حق و واقع است. تفسیر صوفی اگر در همین حد و اندازه پس می‌گردد، غائله‌ای در پی نداشت اما خواهیم دید که بسیاری از صوفیان، در حالی که قولاً عدول از ظاهر را روا نشمرده‌اند، عملاً آن را رعایت نکرده‌اند.

«ابن صلاح» از قول امام «ابوالحسن واحدی» گفته است که «ابوعبدالرحمن» کتاب «حقائق التفسیر» را تألیف کرده؛ اگر اعتقادش آن است که آن تفسیر است، بتحقیق کافر است. آنگاه ابن «صلاح» خود گوید:

از نظر حسن ظن، اگر چنین موارد به عنوان تفسیر و شرح کلمه نباشد کفر نیست، و اگر چنین باشد کفر است، و همان مسلک باطنیان است؛ و شاید تنظیم و تمثیلی برای ظاهر قرآن باشد، مثل آنکه در تفسیر قوله تعالی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ»^(۱) گویند خداوند ما را به جهاد نفس نیز امر فرموده است.^(۲)

«ابن تیمیه» گوید:

و ما ينقل في حقائق السلمی عن جعفر الصادق عامة كذب علي جعفر عليه السلام كذب عليه في غير ذلك.^(۳)

«سبکی» در «طبقات الشافعية» گوید:

«كتاب حقائق التفسیر قد كثر الكلام فيه من قبل، انه اقتصر فيه على ذكر تأويلات و مجال للصوفية ينوونها اللفظ»

۱- العوبه: ۱۲۳.

۲- التفسیر والمفسرون ۵۴/۳.

۳- منهاج السنة ۱۵۵/۴.

«سیوطی» در «طبقات المفسرین» گوید:

وانما اورده فی هذا القسم (المبتدعة) لأن تفسیره غیر محمود.

«ذهبی گوید»:

وله کتاب یقال له حقائق التفسیر وَلَيْتَهُ لَمْ يُصَنَّفْ فَانْهَ تَحْرِيفَ وَ قَرْمَطَهُ وَ

دونک الکتاب فترى العجیب.^(۱)

ای کاش میان تفسیر حقایق سلمی و تفسیرهای محیی الدین در «فتوحات» و «فصوص» مقایسه می شد تا معلوم شود تأویلات محیی الدین چند برابر نارواتر و گستاخانه تر است؛ آن وقت به دلیل فحوی از امثال سیوطی می خواستند تا دست از تعظیم محیی الدین بردارد.

همین مجامله و سهل انگاری ها و خوش باوری ها است که راه شک و شبهه و تحریف را برای افراطکاران بی بند و بار بعدی باز می کند، و می شود آنچه شده است و می بینیم.

«تاج الدین عطاء الله اسکندری»، متوفی به سال ۱۳۰۹ میلادی، درباره تأویلات «ابوالعباس

مرسی» شاگرد «ابوالحسن شاذلی» گوید:

بدان که تفسیر طایفه صوفیان بر کلام خداوند یابیغمبر، بامعانی غریبه به عنوان احاله ظاهر از ظاهرش نیست. ظاهر آیه آنچه را دلالت عرفی لسانی ایجاد می کند افاده می دهد، اما فهم هایی باطنی است که از آیه و حدیث بر دل های کسانی که خداوند خواسته روشن می شود. و با شنیدن چنین آثار از معانی، مبادا معارضی گوید این کار، احاله کلام الله یا کلام پیغمبر از معنی خود می باشد، زیرا این احاله نیست؛ احاله در جایی صدق می کند که بگویند آن معنای ظاهر مراد نیست و برای آیه معنایی جز معنای مکشوفه نمی باشد؛ اما صوفیان به ظواهر و مراد از آنها اقرار دارند اما آنچه را خداوند به ایشان می فهماند از معانی غریبه دریافت می کنند.

آنگاه می گوید:

وَرَبَّمَا فَهَّمُوا مِنَ اللَّفْظِ ضِدَّ مَا قَصَدَهُ وَاضَعَهُ.^(۲)

و چون خودش جواب خود را داده است نیازی به رد آن نیست؛ اول چنین می گویند اما عمل ایشان خلاف قول ایشان است.

در مقدمه «التفسیر الصوفی» صفحه ۲۲ گوید:

کسی از صوفیه نیست که فهم احکام و اصول و بلاغت را از قرآن نادیده

۱- طبقات الشافعية ۱۷۳.

۲- التفسیر والمفسرون.

گیرد، بلکه ایشان این مفهوم را تماماً اخذ می‌کنند و در جانب آن فهم باطنی را مهم می‌شمارند.

قرآنی که در منبع اصلی وحدت دارد و در نزول متفرق و در اصل قدیم است بدون حرف و صوت، اما در عالم ما مقروء و مکتوب به لغت عرب است. صوفیان میان این قرآن مکتوب و قرآن قدیم، جولانی صعودی و نزولی دارند تا در حد مستطاع به وسیله وجدان روحی خود قرآن قدیم را در عین وحدت دریابند؛ و این همان فلسفه کاینات است که علم الهی شامل آن است در حد مستطاع فهم بشری، و آلات آن از کثافات اغیار پاک و مصفی است همچنان که ظاهر و باطن آن به طهارت و معرفت و محبت قرین است.

و ما می‌دانیم که با این کلمات رنگین که مرعوب کننده عامیان است نمی‌توان مسأله را از حدود منطق خارج ساخت. اگر مقصود درجات تدبیر است با موافقت ظاهر فیها المراد، والا تفسیر به رأی وتأویل ناروا است؛ مضافاً به آنکه اگر نوع فهم متصوفه همان فلسفه کاینات است، بهتر آن بود که در طول ازمونه‌ای که اسلام بر طبق نص قرآن نیازمند اعدادات جنگی بود (قوله تعالی: وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...)، و کشف نیروهای باروتی تا سرحد بمب اتم از باب «ما لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ» بر مسلمانان واجب بود، مفسران صوفیه در جولان صعودی و نزولی خود و رفت و آمد میان قرآن قدیم و مکتوب، این اسرار را برای جامعه اسلام به ارمغان می‌آوردند و مسلمانان را از یوغ تسلط دشمن رها می‌ساختند.

مگر آنکه بگویند مراد خداوند از «مِنْ قُوَّةٍ» این نیروهای ظاهری نیست که مفسران به استناد سنت و لغت^(۱) گفته‌اند، بلکه پرتاب آه سحرگاهی است^(۲) به جای موشک‌های قاره پیما! و در این صورت بحث و تحقیق چاره کار نخواهد بود.

می‌گویند عرب را گفتند روزه را می‌خوری قضای آن را باید بگیری. عرب با خونسردی گفت: قضای آن را هم می‌خورم حال مسأله خلع الفاظ از معانی موضوع و متداول همین است، که با هر چه استدلال شود هم می‌توان الفاظ آن را از تفهیم لغوی و اسلوبی خلع ید کرد. اینک می‌پردازیم به ذکر نمونه افرادی که کمابیش به سبک مکتب صوفیه از ظاهر عدول کرده و از مرز تأویل جایز فراتر رفته‌اند.

۱- یکی از معجزات پیغمبر ﷺ آن است که وقتی از او از قوت می‌پرسند سه بار می‌فرماید: «لَا اقوة الا لّی». و می‌بینیم که همیشه نیروهای پرتابی قویترین نیروهاست.

۲- «ملافتح الله» در «منهج الصادقین» گوید: «شیخ ابوالقاسم نصرآبادی» گفته که رمی بر سه گونه است رمی ظاهر به تیروکمان رمی باطن به تیر آه سحرگاهی از کمان خضوع، رمی سهام حظوظ از دل.

ابوحامد محمد غزالی

«غزالی» را نه می‌توان صوفی دانست و نه باطنی، اما آثار او که به عقیده بعضی، عالی‌ترین تصویر از فرهنگ اسلام، و به عقیده بعضی، در بسیاری موارد چون پرده‌ای مانع دید فرهنگ و معارف واقعی اسلام است، از افکار صوفیانه و باطنی متأثر است. به غزالی چه لقبی می‌توان داد. فقیه، متکلم، صوفی، باطنی، ضد باطنی، یا فیلسوف؟ زیرا هر کدام از این عناوین با اعتراض مواجه می‌شود؛ نه فقیهی چون «شافعی» و «ابن حنبل» است، نه متکلمی چون «نظام»، نه صوفی‌ای چون «ابن فارض»، و نه فیلسوفی چون «ابن رشد»؛ شاید هم از آنها بالاتر باشد که لقب «حجة الاسلام» دارد و بنابراین هیچ کدام از آنها نخواهد بود.

وقتی صلیبیان در سال ۴۹۵ بیت المقدس را تصرف کردند و خبر ایشان به بغداد رسید و گویی قیامت بر پا شده بود غزالی در بغداد بود، ولی هیچ حرکتی از او مشاهده نشد، سخنی به زبان نیاورد، مردم را به جهاد دعوت نکرد؛ یازده سال بعد از آن زنده بود، اما تلاشی از او در این راه دیده نشد. کسی که منکر خلود به جسم را تکفیر می‌کرد، اسلام را در معرض انهدام دید و دست بلند نکرد؛ شاید از آن جهت که بیمار بود و همت او مرده بود، یا طبق عقاید صوفیان این رویداد مهیب را عیبی برای مسلمانان می‌دانست، زیرا در این جنگ‌ها هرگز حرکتی از صوفیان دیده نشده بود.^(۱)

به هر حال، غزالی درباره تفسیر قرآن گوید:

در فهم معانی قرآن جولانگاه وسیعی است و منقول از ظاهر قرآن منتهای ادراک آن نیست.^(۲)

از نظرات غزالی درباره تفسیر می‌توان مطالب ذیل را خلاصه کرد:

از نصوص وارده در نهی از تفسیر به رأی چنان فهمیده نمی‌شود که مفسر باید تنها به وجوه مختلف تفسیر به مأثور استناد کرده، در برابر آنها دست بسته متوقف مانده و از هر استنباط و اظهار رأی ممنوع باشد. زیرا بزرگان ثقه در تفسیر، مانند «ابن عباس» و «ابن مسعود» و جز ایشان، آراء خاص خود را در تفسیر بیان کرده‌اند و به ندرت برای ایشان رجوع به تقریرات پیغمبر ﷺ امکان داشته است. در این صورت اگر تفسیر استنباطی ایشان تفسیر به رأی باشد، مورد طعن

۱- ابوحامد الغزالی / ۲۶۱.

۲- احیاء العلوم / ۱، ۲۷۵.

خواهند بود. قرآن، خود انسان را به کنجکاوی در ماوراء مسموع و منقول دعوت می‌کند، قوله تعالی: ﴿لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يُسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(۱)؛ و وقتی «ابن مسعود» گوید آن که علم اولین و آخرین را جویاست باید در قرآن تدبّر کند، مقصود به مجزّد تفسیر ظاهر حاصل نمی‌شود؛ همه علوم داخل در افعال خداوند و صفات اوست و نهایی ندارد؛ و از قرآن به مجامع آنها اشاره هست، و هدف تفسیر استخراج علم است با تعمق در تفصیل قرآن کریم. اما نهی از تفسیر قرآن به رأی در جایی صادق است که قرآن را برای تأمین نظرات عقیده‌ای و مذهبی استخدام کرده، بخواهند قرآن را با آن عقاید منطبق سازند، یا از آن اشارات و رمزهایی بسازند که خودشان هم به آن اعتقادی ندارند.

همچنین وجوب توقف در تفسیر از وجهه دیگر آن است که مفسّر باید به ترکیب نحوی و دلالت لغوی کلمات متمسک باشد و در آن باره رأی را مجالی نیست و باید اعتماد مطلق بر فهم لغوی عربی بسیط باشد، و اسرار قرآن در پشت این ظاهر پنهان است که در آن باید با تغلغل و نفوذی عمیق‌تر بحث شود؛ و با وجود این مناقض ظاهر تفسیر نیست، بلکه استكمال آن و وصول به لبّ آن است.

غزالی با تفسیر صوفی، مادام که مخالف ظاهر نباشد، موافق است.^(۲) با وجود این در آراء غزالی یک نوع تذبذب به چشم می‌خورد که شاید محصول دوران مختلف زندگانی او و روش‌های اوست.

در قوله تعالی: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾^(۳) گوید: «من یرید ادراک الوجدانية الحقيقية یجب علیه ان یطرح من نفسه التفكير فی الحیاتین الدنیا والآخره». که مخالف ظاهر قرآن است، قوله تعالی: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَبْرَةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾^(۴). و اگر گویند اخبار است نه امر، گوئیم قوله تعالی: ﴿وَإِنِ اتَّبَعَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(۵). و اگر گویند امر است به «قارون»، گوئیم چون متضمن تقریر است دستور عام است. و هزاران امثال اینها در کتاب و سنت و ساعات مؤمن در مرمت معاش یا مسابقه برای مغفرت معاد می‌گذرد، پس چگونه فکر این دورا طرح کند.

۱- النساء: ۸۳.

۲- احیاء العلوم، باب فهم القرآن.

۳- طه: ۱۳.

۴- الاعراف: ۳۲.

۵- القصص: ۷۷.

در جای دیگر که بدون تأویل قابل قبول نیست با تحاشی عجیبی از تأویل احتراز می‌کند. در کتاب «الدرة الفاخرة» در تفسیر قوله تعالی: «يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَعْطِفُونَ»^(۱) درباره حدیث «يكشف الله عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن و مؤمنة»^(۲) (یعنی خداوند پایش را برهنه می‌کند پس هر مؤمن و مؤمنه سجد می‌کند) گوید: «وقد اشقت من تأويل الحديث وعدلت عن منكره» در صورتی که به قول همه محققان برای احتراز از تشبیه یا باید حدیث را تأویل کرد و کشف ساق را به معنی مجازی آن، یعنی آمادگی کامل گرفت، یا حدیث را انکار کرد و به دیوار زد. اما قبول حدیث با عدم تأویل، همان قول مشبیه است، تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً.

درباره حدیث «الإيمان بضغّ وسبعون باباً أذناها إمطة الأذى عن الطريق» گوید:

سعدت نفس در آن است که حقایق امور الهی در آن نقش بندد و با آن متحد شود، و آن بدون تطهیر نفس از هیات ردیه که منبعث از شهوت و غضبند ممکن نیست، و این است معنی واقعی اذی در حدیث. و آنان که گمان کنند «امطة الأذى» برداشتن شیشه پاره یا حجر و مدر از راه مسلمانان است، درک ایشان ابتدایی است، اما حکیم و عالم متعمق آن معنای عالی اول را درک می‌کند.^(۳)

این تأویل بیجای غزالی یکی از مصادیق «الجواد قديكبو» است، زیرا واضح است که کلمه «اذناها» در ناچیزترین فرد نوع استعمال شده نه فرد کامل آن، و در اینجا از مراتب ایمان با برداشتن شیشه پاره و حجر و مدر از راه مناسب است نه با تطهیر نفس که فرد کامل است و در خود حدیث به آن تصریح شده که: «اعلاها كلمة لا إله إلا الله، وأذناها إمطة الأذى عن الطريق». مضافاً به آنکه سیاق حدیث نشان می‌دهد که پیغمبر اکرم ﷺ می‌خواسته مراتبی از ایمان را که به نظر ناچیز می‌نماید و فراموش می‌شود یاد کند تا مسلمانان بدانند که در این دین متین و قویم همه اعمال خیر، هر چند ناچیز به نظر آیند، از مراتب ایمان محسوبند. وانگهی، اگر تطهیر نفس، فروزترین درجات ایمان باشد، فرازترین آنها چه خواهد بود؟

«احياء العلوم» غزالی اثر بسیار مهمی است که در نظر بسیاری از دانشمندان بهترین منبع توفیق میان عقل و نقل است، اما متأسفانه تصویری که غزالی در آن از اسلام به دست داده است

۱- القلم: ۴۴.

۲- مخرج فی الصحیحین و فی غیرهما من طرق تفسیر ابن کثیر ۹۰/۷.

۳- میزان العمل: ۴۲.

همه جا صورت واقعی اسلام نیست؛ گویی غزالی می‌خواسته بگوید کاش اسلام چنین بود که من معرفی کرده و تصویر آن را نشان داده‌ام. در «احیاء العلوم»، قریب پانصد حدیث مرسل نقل شده که نه طریقی دارند، نه کسی آنها را روایت کرده، نه حفاظ ضبط کرده‌اند.^(۱)

زندگی غزالی آمیزه‌ای است از افتخارات جاه و مقام، و زهد مفرط و عزلت.

«ابن جوزی» از قول «ابومنصور رزاز» گوید وقتی غزالی به بغداد آمد لباس و مرکوب او را ارزیابی کردیم، پانصد دینار شد؛ و وقتی زهد را پیشه کرد و به بغداد برگشت آنها را تقویم کردیم، پانزده قیراط شد.

وزیر «انوشیروان بن خالد» گفت به دیدن غزالی رفتم، به من گفت که زمان را با تو حساب می‌کنند و تو مستأجری، قدر زمان را بدانی از زیارت من بهتر است. این مرد در اوایل عمرش از من لقب بیشتری مطالبه می‌کرد و لباس حریر زردوز می‌پوشید و کارش به اینجا رسید.^(۲)

غزالی، احیاء العلوم را در سال‌های ریاضت دمشق نوشته^(۳) و از همان آغاز انتشار بسیاری از علما آن را چون بدعتی به حساب آورده، به مبارزه با آن برخاستند. غالب علمای اندلس و مراکش و مغرب، بعد از خواندن آن به سوختن آن فتوا دادند؛ با ایمان مغلف، همه نسخه‌های موجود را در صحن مسجد «قرطبه» جمع کردند و روغن به روی آن ریختند و آتش زدند، و ورود کتاب‌های غزالی را منع کردند. این واقعه در سال ۵۰۲ یا ۵۰۳ اتفاق افتاد.^(۴)

غزالی در اوایل سال ۴۸۷ تارک الصلاة را کافر می‌داند و در اوایل سال بعد منکر علم خداوند به افعال عباد را کافر نمی‌داند.^(۵) وی کتابی به نام «المستظهری» برای «المستظهر بالله»، خلیفه عباسی معاصر خویش، نوشته و در آن با تعمّل تلاش کرده تا او را واجد صفات خلیفه پیغمبر قلمداد کند. از صفات خلیفه یکی را «نجدت» می‌شمارد، اما در تفسیر آن برای آنکه با خلافت زبون و ضعیف «المستظهر» معارض نباشد، گوید:

بودن نجدت در خود امام شرط نیست و کافی است که در یاران او باشد و کسی که به نام او حکمرانی می‌کند. و این صفت برای المستظهر بالله به حمایت ترکان از او حاصل است. پس شوکت در زمان ما از بین

۱- الامام الصادق/ ۱/ ۱۸۸.

۲- منتظم/ ۶/ ۱۲۰.

۳- ابوحامد الغزالی/ ۵۰۷.

۴- همان مأخذ/ ۲۷۷.

۵- ابوحامد الغزالی، ۳۷۲.

اصناف خلایق برای ترک است، و خداوند ترکان را به دوستی خلیفه نیکبخت گردانیده است.^{۹۱}

درباره شرط کفایت هم چنین استدلالی دارد:

خداوند امام را توفیق بخشیده که کلیدهای فرمانروایی را به وزیرش سپرده است، کسی که جامه وزارت جز برقد او برازنده نیست.^{۹۲}

از همین نمونه‌ها، درجه سخافت سخن و چاپلوسی گوینده را دریافت می‌کنید؛ صفات لازمه خلافت، همه از خلیفه منفصل اند و پیداست که مراد حجة الاسلام، چاپلوسی از ترکان سلجوقی و دستگاه نظام الملک است نه مصلحت اسلام.

عجب آنکه از میان همه خلفای عباسی مردی ضعیف‌تر و بیچاره‌تر از «المستظهر» یافت نشده است؛ مختصر وقایع دوران خلافت او را از «کامل التواریخ» استخراج و ذیلاً نقل می‌کنیم: المستظهر بالله شانزده ساله بود که در زمان سلطنت «برکیارق»، در سال ۴۸۷ به خلافت رسید. در سال ۴۹۲ «سلطان محمد» برادر «سنجر» بر بغداد غلبه کرده، المستظهر برای او خطبه خواند. در ۴۹۳ برکیارق بر بغداد غلبه کرد و خلیفه برای او خطبه خواند. در همین سال، (محمد) مجدداً بر «برکیارق» پیروز شد و خلیفه برای او خطبه خواند. در ۴۹۴ برکیارق، محمد را شکست داد و خلیفه به نام او خطبه خواند. در همین سال محمد به بغداد وارد شد؛ خلیفه برای او توقیعی نوشت و از سوء سیرت برکیارق شکایت کرد. در ۴۹۶ «ینال» ترکی بغداد را گرفت. خلیفه به «صدقه بن مزید» ملتجی شد؛ او با هزار سوار پیامد و ینال را بیرون راند. در ۴۹۷ خلیفه مجدداً به نام برکیارق خطبه خواند در سال ۴۹۸ برکیارق مرد، و خلیفه به نام «ملکشاه» پسرش خطبه خواند.

در نظر غزالی این است جانشین پیغمبر و حافظ فرهنگ عظیم اسلام که با صفات منفصل، خلافت حق او بود. و معلوم است کسی که مبانیش معاویه را به سمت خلافت می‌پذیرد، چرا المستظهر بالله را نپذیرد.

غزالی، خود گفته است: «وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه»، و عجب آنکه زبان غزالی برای فرهنگ اسلام از همین باب است: «نصرة الشرع لا بطريقه». دلایلی هم هست که ثابت می‌کند در بسیاری جاها صدق نیت نداشته و به دنبال غرض خاصی بوده است. در رساله مختصر «اعتقاد اهل السنة» گوید:

و اعتقاد اهل السنة تزكية جميع الصحابة كما أثنى الله ورسوله عليهم. وما

۱- المستظهري: ۹۸.

۲- همان مأخذ: ۷۱.

جرى بين معاوية وعلى كان مبنياً على الاجتهاد، لا منازعة من معاوية فى الامامة، اذ ظنَّ على رضى الله عنه أن تسليم قَتْلَةَ عثمان مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يُؤدى الى اضطراب امر الامامة فى بدايتها، فرأى التأخيرُ أصوب. ورأى معاوية أن تأخير امرهم مع عظيم جنائتهم يوجب الإغراء بالآثمة ويُعرض الدماءَ لِلسَّفَك. وقد قال العلماء كل مجتهد مُصيب.

ملاحظه كنيد چگونه برای جهال خلط می‌کند، در پاسخ او می‌گوییم:

اولاً در هیچ مورد خداوند یا پیغمبرش به صورت عام، بدون تخصیص یا اطلاق بدون تقييد، ثنائى صحابه نگفته‌اند. مضافاً به آنکه مقومات عنوان صحابی را باید از کتاب و سنت استخراج کرد، نه تعريفات دلبخواهی عالم نمایان.

ديگر آنکه اجتهاد موارد و شرایط خاص دارد و هر کس در هر مورد دلش خواست یا فاقد شرایط بود نمی‌تواند اجتهاد کند؛ اجتهاد معاویه در برابر امام مفترض الطاعة به اجماع مسلمين مورد ندارد و ناروا و باطل است.

آيا آن همه کارهای شرم‌آور معاویه که هَتام دين اسلام است، همچون انتصاب یزید به خلافت، قتل «عمرو بن الحمق» و «حجر بن عدی»، استلحاق «زیاد»، صرف بیت المال در مصالح شخصی و هزاران نمونه دیگر کافی نیست تا غزالی موشکاف را به اشتباه خود واقف سازد؟ کنجکاوی در تاریخ زندگانی غزالی به خوبی نشان می‌دهد که چگونه سیاست‌های مسلط وقت او را پس و پیش می‌کرده است.

می‌توان گفت خدمتی که غزالی به فرهنگ اسلام کرده، همان شکستن سیطره فلسفه و کلام بر معارف اسلامی بوده است که جستجوگران را از دنباله روی افکار فلاسفه، اخوان الصفا و باطنیان نزاری تا اندازه‌ای بازداشته است.

در حقیقت افراط متکلمان معتزلی در استناد به عقل و رفض معارضات آن، همچنین نظرات فلاسفه بزرگ اسلامی، مانند فارابی و ابن سینا که حکمت مشاء را برای کسب معرفت کافی به حساب آورده و همه جا دین را به دنبال مسائل فلسفی کشاندند و هر جا مشکلات دین را با قواعد فلسفی آشتی می‌دادند گویی متنی بر دین می‌گذاردند، خطری بزرگ بود که بر عقول زمان سیطره یافته بود. اگر افکار عمومی، دین و فرهنگ اسلامی نیازمند کلام معتزلیان یا فلسفه مشاء جلوه‌گر می‌شد، اصالت و محک بودن خود را از دست می‌داد.

غزالی با نوشتن کتاب‌های بسیار، که ذوق تصوّف و قدرت عاطفه را به آنها آمیخته بود، مخصوصاً کتاب «تهافت الفلاسفه» به گسترش این سیطره پایان داد و آن را متوقف ساخت، و از آن به بعد اگر فیلسوفی در جامعه اسلامی پیدا شد به قدرت و نفوذ فلاسفه قبل از غزالی نبود.

در پایان باید تصدیق کرد که کتاب «احیاء العلوم» بنیانی عظیم است که با همه استواری خلل‌ها و کمبودهایی دارد که وقتی آن خلل‌ها ترمیم شد و آن کمبودها تکمیل گردید، کاخی عظیم برای معارف اسلامی پدید می‌آید که گزند حوادث در آن رخنه نخواهند کرد.

اگر احیاء العلوم غزالی در احیای علوم اسلامی کوشیده و کارش کامل نبوده است، «فیض کاشانی» آن را در «محجة البیضاء» احیا نموده و کامل ساخته است. به طور نمونه در باب توکل که غزالی ترک کسب را از باب توکل جایز می‌شمرد، فیض فصلی بلیغ در وجوب کسب می‌آورد و می‌گوید:

انسان مکلف است به طلب رزق با اسبابی که خداوند به آنها هدایتش کرده، از زراعت و تجارت و صنعت و جز اینها از چیزهای حلال. و همچنانکه نماز و روزه و حج عباداتی هستند که خداوند بندگان را به آنها مکلف ساخته و به آنها به خداوند تقرب می‌جویند، همچنین است طلب رزق حلال که عبادتی است که خداوند بندگان را به آن مکلف ساخته، اما همچنین ایشان را مکلف ساخته که اطمینان جز به خداوند نداشته باشند.

آنگاه برای معذوریت غزالی گفته است:

لعل ابا حامد انما اورد امثال هذه الاخبار والا قوال لیرد أهل الحرص الى الاعتدال.

باز گوید:

جز این نیست که خردش به هم خورده و کیاست را در امثال این موارد از دست داده، به جهت خوش گمانی او به گذشتگان و عقیده به این که اعمال ایشان در سخت‌گیری به نحو صحیح بوده و ایشان پیشوا بوده‌اند، و به تحقیق در همه موارد بخطا رفته است.^(۱)

از اینجا به خوبی می‌توان دریافت که ذهن سلیم فقیه امامی یعنی «فیض»، تربیت شده مکتب ائمه معصومین، صلوات الله علیهم اجمعین، است که در تشخیص حدود و تعاریف معارف اسلامی اشتباه نمی‌کند، و این موهبت در اثر تعلیمات منطقی مکتب اوست که جرح و تعدیل و عرضه بر محک را در همه جا به کار می‌برد.

از اینجا به یاد آمد که از مرحوم «سید حسین مفید» فقیه متوزع شنیدم که استادام «حاج شیخ محمدرضا» طاب ثراه فرمود که از ممارست در اخبار آل محمد عقلی ثانوی برای انسان حاصل می‌شود.

به هر حال، هنوز غزالی در زیر چتر شهرت خود، از نقادی روشن بینان مصون مانده است.

محیی الدین ابن عربی

محیی الدین ابن عربی، متوفی به سال ۶۳۸، گستاختن مشاهیر صوفیه در شطح و طامات و تأویلات ناروا و دلیخواه است، که با راه خطیری که در پیش گرفته بود نزدیک بود قرآن را به قرآن جدیدی تبدیل کند.

وی با آنکه در موارد زیادی تأویلات مخالف با ظاهر را مردود می‌شناسد و در این باره بر باطنیان اعتراض می‌کند و می‌گوید:

فقد ضلّ وأضلّ الباطنيون الذين أخذوا الأحكام الشرعية من جانب واحد،
و صرفوها إلى بواطنها ولم يتركوا من حكم الشريعة في الظاهر شيئاً.

و متقابلاً می‌گوید:

وكذلك اهل الظاهر الذين اكتفوا بفهم الأحكام فهماً سطحياً ناقصاً، وإن
كانوا أفضل من الأولين، ولم يحرموا من السعادة والسعادة، كل السعادة،
مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله و بأحكامه.^(۱)

و در جای دیگر گوید:

واعلم ان جميع ما تكلم فيه من مجالس و تصانيفي إنما هو من حضرة
القرآن و خزائنه فإنني أعطيت مفاهيم الفهم فيه والإمداد منه.^(۲)

اما این دعوی را سخنان مخالف او با نصوص قرآنی باطل می‌کند.

گویند مستی در وقت بیرون آمدن از میخانه می‌گفت:

إذا العشرون من شعبان ولّت وأصل شُرْب ليلىك بالنهار
ولا تشرب با كواب صغار فإن الوقت ضائق عن الصغار

وقتی بیست روز از شعبان گذشت میخوارگی شبت را به روز وصل کن. با جام‌های کوچک
میاشام زیرا وقت برای کوچک تنگ است.

عابدی شنید و سر به صحرا نهاد و چیزی از آن فهمید که دیگران نفهمیدند.

حال اگر «محیی الدین» بنابراین تمثیل می‌گوید: گوش بده که آنچه را می‌فهمم تو
نمی‌فهمی، اما کار تو قبول و اذعان است، بیراهه رفته، زیرا آن عابد فهم خود را برای خود
نگهداشته و اصراری در تفهیم نامفهومات به دیگران نداشته است.

۱- فتوحات/۳۳۴.

۲- کتاب التذکاري/۱۴.

وقتی محیی الدین خواننده کم اطلاع را با بیانات زشت و زیبای خود مأنوس ساخت، مانند هر مُسَخَّرُ الحُمَقای دیگر کم کم او را از منطق دور ساخته و به سوی تأویلات دلبخواه می‌کشاند، تأویلی در قرآن و حدیث، آن گونه که پیش از او هیچ صوفی به کار نبرده است؛ چنانچه گوید:

وقتی دانستیم که خداوند به هر صورتی، چه حسی و چه معنوی یا روحی با حکم اسمی از اسماء ربّانی پیوسته است، از این رو همین طور که در خطاب شرع حکم ظاهری معتبر است، حکم باطنی هم معتبر است؛ ظاهر صورت محسوس آن است و روح معنوی این صورت همان است که اعتبار نامیده می‌شود، از «عِبَرَتُ الْوَادِی اِذَا جَزَتْهُ»، و آن قول خداوند است که: «فَاغْتَبِرُوا يَا اُولِی الْاَبْصَارِ» یعنی از صورت هایی که می‌بینید بگذرید تا معانی آنها را در باطن خود دریابید. و این بابی است که علما از آن غفلت کرده‌اند، ویژه جامدان ظاهری که از اعتبار چیزی جز شگفتی ندارند؛ عقل ایشان با عقل کودکان فرقی ندارد. اینان به امر خداوند رفتار نکرده و از این ظواهر نگذشته‌اند. خداوند ما را حَقِّگویی روزی فرماید و از آن چیزی که از حق به کشف و شهود دریافته‌ایم و یاد داده‌ایم؛ به درستی که این گونه شهود فتحی از خداوند است که به حکم موافقت با مورد وارد می‌شود.^(۱)

حال اگر ذهن شنونده تا اینجا تحاشی نکرد آماده برای انحراف بیشتر است.

درباره محو فروق عقاید گوید:

مبادا که خود را به عقیده مخصوصی مقیدسازی و به دیگر عقاید کافر شوی، که خیر بسیاری را از دست می‌دهی، بلکه علم واقعی را از دست می‌دهی.^(۲)

آنگاه قول او به وحدت وجود، او را به وحدت ادیان می‌کشاند، بدون فرق میان آسمانی و زمینی بودن آنها، زیرا همه آنها خدای واحد را که متجلی در صور گوناگون است پرستش می‌کنند، به قول «شبه‌ستری»:

مسلمان گریذانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

۱- فتوحات ۱/ ۵۵۱.

۲- فص هودیه از فصوص الحکم.

محیی الدین گوید:

نفس خود را چون هیولایی برای همه صور اعتقادات آماده ساز زیرا خداوند، جل و علا شانه بزرگتر و فراختر از آن است که در گنجایش عقیده‌ای خاص درآید؛ زیرا خودش می‌فرماید: «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ». و هرگز جای ویژه‌ای را معین نکرده است، و وجه شی حقیقت آن است. پس به راستی برای تو روشن شد که همه وجهه‌ها در اینیت خداوند است. کلمه «ثَمَّ» نیست مگر برای آنکه بدانیم اعتقادات، همه درست و مصیب است، و هر مصیبتی پاداش نیک می‌بیند و هر مأجور نیکبخت و هر نیکبختی مرضی عنه است.

عقد الخلق فی الإله عقائدا

وآنا اعتقدت بكل ما عقوده

این‌گونه تأویلات نه تنها از حیث عدول از مفاهیم لغوی و اسلوبی و اسباب نزول، غیرقانونی است، بلکه از حیث مغایرت با محکمت قرآن و ضروریات دین نیز باطل و نارواست و قائل به آنها کافر و از ربه اسلامیت خارج است.^(۱)

روش محیی الدین و امثال او برای القاء شبهه‌های قوی همین است، از اظهار تمسک به ظواهر تا قالب کردن نارواترین تأویلات در ذهن جهال بی‌خبر صدق امیرالمؤمنین (علیه السلام) را: «إِنَّمَا سَمِيتَ الشَّبَهَةَ شَبَهَةً لِأَنَّهَا تَشْبِهُ الْحَقَّ» «شعرانی» برای تبرئه محیی الدین از این گونه اباطیل گوید: «این اقوال را بر او بسته‌اند و به او تهمت زده‌اند.»

دیگری گفته که از باب شطح در حال غیبوبیت است. اما با فراوانی امثال این یاوه‌ها، آن هم در طی دو کتاب مهم او «فتوحات» و «فصوص»، تبرئه او «دونه خطر القتاد»^(۲) است. مضافاً به آنکه مقصود ما آن ابن عربی است که فتوحات و فصوص موجود از تألیفات اوست نه آن ابن عربی که مبزی از این نسبت‌هاست.

۱- آیات محکمت قرآن درباره اصالت اسلام و نسخ و ناقبولی دیگر ادیان بسیار است، از آن جمله قوله تعالی:

«وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْغَاسِقِينَ» (آل عمران: ۸۵)

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَارْتَمَعْتُ عَلَيْكُمْ بِمَشْرِقِيِّ وَرَحِيَّتِ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (المائدة: ۳)

۲- «قتاد» درختی خاردار است، و این مثل است برای مشکلات، که گویند تراشیدن چوب آن با دست آسانتر از این مشکل است.

حال اگر محیی الدین و امثال او بتوانند به عنوان یک کشف یا یک نظر علمی، قانونی بودن همه ادیان و مذاهب را ثابت کنند هرگز نمی‌توانند به عنوان استنباط از قرآن و سنت، آن را در فرهنگ اسلام جاده‌دهند. چنین معلوم می‌شود که حدیث «الطریقُ الی الله بعدد انفاس الخلائق»، هر چند به معنی حقانیت همه ادیان نیست، از مجعولات متصوفه است زیرا با محکم قرآن معارض است، قوله تعالی:

﴿وَإِنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^(۱)

«دکتر عفیفی»، استاد ممتاز فلسفه، در تعلیقات خود بر «فصوص الحکم» می‌نویسد:
و طریقه تأویل او خالی از زور چسباندن نیست، خصوصاً هرگاه برای رسیدن به معانی مقصود خود به حیل‌های لفظی بپردازد؛ مانند آنکه در «فص ایوبی»/ ۴۷ گوید:

«مراد از شیطان در قوله تعالی: «أَنْتَ مَسْنَى الشَّيْطَانِ بِئُصْبٍ وَعَذَابٌ» بنده است و ایوب درد مرضی را که خدا مبتلایش کرده بود نچشیده بود بلکه درد عذاب حجاب و جهل به حقایق را چشیده بود.»

و در تفسیر قوله تعالی: «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تُؤْتِي...» قبلاً مذکور شد که «عفیفی» درباره امثال آن گوید:

هذا خلط عجیب بین الآيات القرآنية و تخريج اعجب.

«ابن ملقن» گوید:

وعلق شیئاً کثیراً فی تصوّف اهل الوحدة ومن أفحشها الفصوص ومن تكلف فيه فهو من المتكلفين. كان ظاهري المذهب في العبادات باطنياً النظر في الاعتقادات؛ و قد حظ عليه «ابن السلام».

«ذهبی» درباره او گوید:

لولا شطحه وكلامه وشعره ولعل ذلك وقع في حال سكره وغيبته فيرجى له الخير.

محیی الدین درباره خلفا می‌گوید:

از ایشانند کسی که حکمش ظاهر است خلافت ظاهری جایز است همچنانکه خلافت باطنی از جهت مقام، مانند ابوبکر و عثمان و علی و حسن و معاویه بن یزید و عمر بن عبدالعزیز و متوکل.^(۲)

۱- انعام: ۱۵۳.

۲- فتوحات ۶/۲.

از جمله خلفا، خلفای «رجبیون» را می‌شمارد و می‌گوید که آنان شیعه را به شکل گراز می‌بینند.

وی دربارهٔ مقام و رتبهٔ خود مکرراً داد سخن می‌دهد. از آن جمله می‌گوید:

و رتبتی فی الالهیات یعلمها	ما قالها احد قبلي من العرب
الا النبی رسول الله سیدنا	وارثة للذی عندی من الادب
وأننی خاتم الاتباع اجمعهم	اتباعه رتبة تسمو علی الرتب
من جمله القوم عیسی و هو خاتم من	قد کان من قبله حیاً بلا کذب ^(۱)

جای دیگر گوید:

به درستی که من خودم ختم اولیا هستم. ولی بی بعد از من نیست و حاملی برای عهدم نیست. با رفتن من بساط دولت‌ها بر چیده و پایان‌ها به آغازها ملحق می‌شود.^(۲)

اینجاست که برای پیروان و معتقدان این اباطیل باید آیه قرآن را خواند که:

﴿أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(۳)

بالاتر از اینها محیی‌الدین گوید:

خُضْنَا بَحْرًا وَقَفَّتِ الْأَنْبِيَاءُ بِسَاحِلِهِ.^(۴)

به دریایی فرو رفتم که پیامبران در ساحل آن متوقف بودند.

نیز گوید:

بدان وقتی که خداوند مرا مطلع ساخت و اعیان رسل و انبیاء را به من نشان داد در شهودی که در قرطبه به سال ۵۸۶ برای من دست داد، همهٔ ایشان بشر بودند، از آدم تا محمد ﷺ. هیچ کدام از ایشان با من سخن نگفت مگر هود علی‌ه السلام. وی مردی تنومند بود، خوش صورت، خوش سخن، عارف به امور و کاشف امور. و دلیل من بر کاشف بودن او گفتار اوست که قرآن یاد کرده، قوله تعالی: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(۵)؛ و چه بشارتی بالاتر از آن برای خلق تواند بود؟

۱- دیوان محی‌الدین/ ۱۸.

۲- عنقاء مغرب: ۱۵.

۳- الانبیاء: ۶۷.

۴- فتوحات/ ۱/ ۱۵۳.

۵- هود: ۵۶.

درباره علمای اسلام می‌گوید:

و شاقتر و شدیدتر بر اهل الله که محققان و عارفان به اویند به طریق موهبت که از میان خلق اسرار خود را به ایشان سپرده و معانی کتاب خود را به ایشان آموخته از علمای رسمی نیست؛ علمای رسمی برای اهل الله چون فراعنه برای پیغمبرانند. [تا آنجا که گوید:] کلام ایشان در شرح کتاب عزیز او اشارات است، هر چند حقیقت و تفسیر است. پس هر آیه‌ای دو وجه دارد، وجهی که آن را در نهاد خود می‌بینند و وجه دیگری در بیرون. آنچه را در نهاد خود می‌بینند اشاره می‌نامند تا فقیه صاحب رسوم با آن انس گیرد و نمی‌گویند که آن تفسیر است تا از شر ایشان رها شوند و از تشنیع و تکفیر ایشان بهره‌برند.^(۱)

در اینجا ابن عربی تصریح می‌کند که تفسیر واقعی همان است که نهاد خود کشف می‌کند، اما از ترس فقیهان قشری که فرعون زمان خویشند، آن را اشاره می‌نامد. قضاوت را به خواننده گرامی واگذار می‌کنیم که پس از خواندن نمونه‌هایی از تفاسیر ابن عربی، اندازه گستاخی او را در عدول از قانون تفسیر دریابد.

وی مقدمات صحیح را با نتایج و مصادیق ناصحیح خلط می‌کند. می‌گوید علم را از استاد باید یاد گرفت. بعد می‌گوید استاد علم قرآن خداوند است، نه این عالمان ظاهری، کما قال تعالی: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ». و قال تعالی: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ». نیز گوید:

چون قرآن کلام الله است نه از انسان و رویه او، پس اهل الله عاملان به آن سزاوارترند به شرح و بیان آن از علمای ظاهر، شرح قرآن نیز تنزیل است مانند نص قرآن. [آنگاه گوید:] چون در این دنیا دولت و حکم از آن علمای رسمی است،^(۲) همانها که «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» در حق ایشان است، که در انکار اهل الله «يُحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» هستند، اهل الله ایشان را رها کردند، و جان خود را از این راه سالم داشتند که حقایق را به نام اشارات خواندند تا علمای رسمی انکار نکنند.

۱- التفسیر والمفسرون ۳۷/۲.

۲- در زمان ابی عربی چنین بود.

وی در فروع فقهی نیز تأویلات غریبی دارد. از آن جمله در باب «عدم جواز الصلاة للمرأة وهي مكشوفة الرأس» گوید:

زن در اعتبار نفس است و رأس از ریاست است. پس بر نفس واجب است که سر خود را در پیشگاه پروردگارش بپوشاند یعنی ریاست را مستور دارد، دلالت بر نیازمندی خود به خدا و ترک هر اندیشه‌ای در عظمت و فقر با تذلل و خضوع.^(۱)

خلط و تمویهی که ابن عربی به کار می‌برد، برای قلیل العلم سحر و برای عالم متتبع رسوا کننده اوست.

وی می‌گوید فقیه واقعی همین اهل باطنند که خداوند درباره ایشان فرموده:

«لَيَتَقَفَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»^(۲) نه علمای رسوم. اما صدر آیه را نادیده گرفته که خداوند فرماید: «قُلْ لَا تَقْرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةً لَيَتَقَفَّهُوا فِي الدِّينِ...» که امر است به سفر کردن برای تحصیل علم و فقه از راه وسایل و اسباب ظاهری نه از راه وهب الهی و طریقه «امسیت کُردیا و أصبحت»، چنانچه ابن عربی اصطلاح کرده است.

در مورد قواعد نقد الحدیث، آنها را نادیده گرفته، اباطیلی روی هم کرده و گفته است:

از شأن عالم رسمی چنان است که آن را که بگوید «فهمنی ربی» تجهیل کند یا آن را که بگوید «رایت رسول الله فی واقعتی فاعلمنی بصفة هذا الخبر المروى عنه» تکذیب کند، چنانچه «بایزید بسطامی» گفته: «اخذتم علمکم میثاً عن میت واخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت» همچنین از «ابومدین»^(۳) است که وقتی برای او حدیثی می‌گفتند می‌گفت تازه و تر آن را بیاورید نه کهنه آن را.^(۴)

اگر «بایزید» مزعوم فهمی داشت، هر چند برای رعایت ادب، چنین عبارتی نمی‌گفت، زیرا گذشته از آنکه علم و عالم زنده اند، میت مطابق آیه شریفه قرآن «إِنَّكَ مِثٌ وَإِنَّهُمْ مِثُونَ»^(۵)

۱- فتوحات کتاب الصلاة.

۲- توبه: ۱۲۲.

۳- ابومدین مرشد این عربی است.

۴- فتوحات ۴/ ۱۱ و ۸۳.

۵- زمر: ۳۰.

منسوب به پیغمبر ﷺ است و استعمال «مِینَا عَنْ مِیت» نشانه بی اطلاعی از قرآن و غفلت قلبی است. قرآن و حدیث هم کهنه نمی شود و همیشه تازه است.

ابن عربی الفاظ را در نطق وسیعی به بازی می گیرد و هر وقت هر طور دلش خواست از آنها چیزی در می آورد. چنانچه در «قص موسوی» در قوله تعالی: «لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ»^(۱) می گوید مراد فرعون «لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ» است؛ زیرا «سین» از حروف زوائد است، و چون از «سجن» بیفتد «جن» باقی می ماند که معنای آن «وقایه» و «ستر» است! و اعجب از آن در «قص نوحی» در قوله تعالی: «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا»^(۲) که تفرینی از نوح بر ظالمین است، آن را به معنی دعای خیر گرفته و گوید: یعنی خدایا کسانی را که به علت ظلم بر نفس خود (به سبب ترک حظوظ و لذات) به مقام فناء فی الله رسیده اند، جز علم و معرفت که موجب حیرت انسان در ذات تو می شود، میفرای؛ چنانچه پیغمبر اکرم فرموده: «رَبُّ زِدْنِي فَيْكَ تَحِيرًا». الف و لام ظالمین را الف و لام عهد ذکر گرفته، از آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ...»^(۳) (با فاصله خمس قرآن) و با تفسیر ظالم به ظالم به نفس، که آن را اشرف سه طایفه مذکور در آیه به حساب آورده است.^(۴)

ابن عربی در تفسیر قوله تعالی: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»^(۵) می گوید: از خداوند پروا کنید یعنی قرار دهید آنچه از شما ظاهر است سپر و وقایه برای پروردگارتان و قرار دهید آنچه از شما باطن است و او پروردگار شماست، سپر و وقایه برای خودتان. زیرا امر یا ذم است یا حمد؛ چنان باشید که سپر ذم باشید و خدا را در حمد سپر و وقایه گیرید که عالمان با ادب باشید.^(۶)

در تفسیر قوله تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^(۷) می گوید: ای محمد، کسانی که کافر شده اند محبت خود را مستور داشته اند؛

۱- الشعراء: ۲۹.

۲- نوح: ۷۸.

۳- الفاطر: ۲۹.

۴- عارف و صوفی: ۶۶.

۵- النساء: ۱.

۶- فصوص: ۱/۱۹۱.

۷- البقره: ۶-۷.

ایشان را رهاکن. پس برای ایشان یکسان است، چه ایشان را از وعیدی که تو را به آن فرستاده‌ام بترسانی یا نترسانی به کلام تو ایمان نمی‌آورند، زیرا غیر از مرا درک نمی‌کنند و تو ایشان را به مخلوق من می‌ترسانی و آن را نه درک کرده نه دیده‌اند. و چگونه به تو ایمان آورند در حالی که دل‌های ایشان را مهر زده‌ام، برای دیگری در آنها جایی نیست و بر گوش ایشان مهر زده‌ام، کلامی جز از من نمی‌شنوند و بر چشمان ایشان پرده‌ای از نور من هست، جز مرا نمی‌بینند و برای ایشان عذاب عظیمی نزد من هست.^(۱)

آیا این جز یاهو سرایی است که مقام کفار را مورد غبطه پیغمبران قرار داده است. در تفسیر قوله تعالی: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عَنَّا دَكَّ وَلَا يَلْدُوا إِلَّا فَاِجْرًا كَفَّارًا رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾^(۲) می‌گوید: به درستی که تو اگر ایشان را واگذاری یعنی ایشان را ترک گویی، بندگان تو را گمراه می‌کنند، یعنی ایشان را مجبور می‌کنند، پس ایشان را از بندگی خارج می‌کنند به سوی آنچه از اسرار ربوبیت در ایشان هست، پس خود را ارباب می‌بینند بعد از آنکه بنده بودند. پس ایشان بندگان، اربابانند و نمی‌زایند، یعنی نتیجه نمی‌دهند و ظاهر نمی‌سازند مگر فاجر، یعنی ظاهر کننده‌اند آنچه را پوشانده‌اند، کفاراً، یعنی پوشاننده اند آنچه را ظاهر کرده‌اند پس از ظهور آن، پس ظاهر می‌کنند آنچه را در ایشان مستور بود سپس آن را مستور کردند پس از ظهورش، پس ناظر حیران می‌شود. و قدر فاجر در فجورش شناخته نشده و همچنین کافر در کفرش و حال آنکه شخص واحد است.^(۳)

۱- فتوحات ۱/ ۱۱۵.

۲- نوح: ۲۲ - ۲۸.

۳- «محمد الصادق عرجون» رئیس دانشکده اصول الدین دانشگاه ازهر در کتابش «القرآن العظیم» ۲/ ۲۰۹ در این باره گوید: اگر ابو جهل و حزب او، که از سران کفر بودند از کسانی بودند که خداوند را دوست داشتند به محبتی که آن را پنهان می‌کردند و چنان در خدا مستغرق بودند که دیگری را درک نمی‌کردند و از پیغمبر فهم نمی‌کردند و دل‌های ایشان به خدا معمو بود که جای دیگری را نداشت و کلامی جز از او نمی‌شنیدند و بر چشمان ایشان پرده‌ای از نور خدا بود که جز او را نمی‌دیدند. این سختی است که شریعت را منهدم می‌سازد و رسالت‌های پیغمبران وارد می‌کند و به صورتی زشت به کفر والحاد دعوت می‌کند. و ما عاقله مسلمانان را از صدور چنین کفریاتی از افلاکشان منزّه می‌داریم چه رسد علما را و کمترین درجات نشر چنین کلام و امثال آن، چه از خاصه و چه از عامه، در بد عاقبتی فتنه برای دل‌ها و افساد در عقل‌هاست که امیرمؤمنان علی علیه السلام به روایت «بخاری» فرموده است: «با مردم چنان سخن گوید که بفهمند.»

در «فصّ موسوی» می‌گوید:

تابوتی که موسی را در آن نهادند جسم اوست، و دریایی که در آن انداختند علمی است که از این جسم حاصل شده است.

در تفسیر قوله تعالی: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا»^(۱) گوید:

بالاترین مکان‌ها آنجاست، که آسیای عالم افلاک به دور آن می‌چرخد و آن فلک شمس است، و مقام روحانیت ادریس آنجاست. وزیر آن هفت فلک است و بالای آن هفت فلک، و خودش پانزدهمین است. [آنگاه آنها را نام می‌برد].

ابن عربی از فلسفه زمان خود که در اسلام رسوب کرده بود، متأثر بود و پایه پای مسائل تصوّف که در تفسیر داخل می‌کرد آن نظرات را تلفیق می‌نمود، و اتّصاف به عالم غیب، آن هم در مقام خاتم الاولیای اذّعیای خویش، نتوانسته بود او را از بطلان و بی‌حاصل بودن آن نظرات آگاه سازد. از فرهنگ واقعی اسلام و هدف‌های آن کم اطلاع بود، و گویی خود را به عنوان مشاور فرهنگی پیغمبر اکرم ﷺ جا می‌زد تا هر جا لازم بداند آن را ترمیم کند. گستاخی او در این راه چشمگیر و از دیگر مشاهیر متصوّفه بیشتر است.

از اواخر قرن سوم آراء کلامی در اسلام وارد شد. کم کم عقاید اشراقی از فلسفه «فلوطین» که قول به وحدت وجود و حلول و اتحاد و رفع تکلیف از شاخه‌های آن است پیدا شد. «حلاج» این آرا را ظاهر ساخت؛ «ابن سینا» معتدل تر و با سفارش به کتمان آن، «سهروردی» و «ابن عربی» در مقیاسی وسیع‌تر.

محیی الدین وحدت شهود، را که غایت معرفت است، به وحدت وجود کشانده، و در حقیقت مطلبی بر مطالب تصوّف نیفزوده است. اما مشکلات بیشتری، از جنبه دینی هم از جنبه فلسفی، پدید آورده است، هر چند غذایی شاعرانه و دلپذیر برای عواطف ادیبان غزل سرا که از فرط عشق، خواه ناخواه به معشوق خود جنبه الوهیت می‌دهند فراهم ساخته و چنان صحنه‌هایی پدید آورده است که ایشان را در الهامی شاعرانه، که خود نوعی بیخودی سکرآور است، فرو می‌برده است. اگر عوامل روانی را که هم روانشناسان و هم تجربه تأیید می‌کنند، با معلومات دینی و فلسفی تلفیق کنیم، و نیز بدانیم که اندیشه‌های نیرومند وقتی دستخوش تضادها شدند و ارضا نشدند چون غریق به هر حشیشی دست می‌زنند، می‌توانیم نظرات ابن عربی را توجیه کنیم.

ما از آن رو که آراء او حق یا باطلند بحث نمی‌کنیم، اما نزد ما محقق است که تأویلات او برای هماهنگ ساختن نصوص اسلامی با عقایدش یکی از مهمترین وسایل تفرقه در وحدت مسلمانان است. «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»^(۱)

انسان مطلع و کنجکاو برای تعلیل این همه بافندگی در رطب و یابس از شخصی که مواد علمیش چشمگیر است در می‌ماند، زیرا برای او قابل قبول نیست که فردی که از جهاتی عالمی متبحر است، چرا از جهات دیگر چون اجهل جهال است! آیا مغلوب حالتی است، یا غرور، یا عمد و غرض است؟ من با کسانی که درباره این گونه افراد غیر عادی جنبه تساهل را اختیار می‌کنند یا بدتر از آن اعجاب می‌ورزند موافق نیستم.

اگر این گونه اشخاص، افکار خود را در نهاد خود نگه می‌داشتند و به نام یک عالم بزرگ، یا به قول سهل انگاران «شیخ اکبر»، به جامعه عرضه نمی‌کردند، غائله‌ای در پی نداشت، اما متأسفانه خللی که از انتشار این گونه افکار و آرا بر بنیان عظیم و استوار فرهنگ اسلام وارد شده کم نیست بلکه خطرناک‌ترین آنهاست، زیرا چهره واقعی و زیبای اسلام را با مشاطه گری جاهلان خود دگرگون ساخته‌اند.

وقتی در موردی از موارد راه حق را رها کنند «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصِرُّونَ»^(۲)

اگر برای برادران مسلمان ما از عافه، که سهل انگاری در جرح و تعدیل را پایه گذاری کرده‌اند، سهل و آسان و قابل بخشش است، برای ما که اساس عصمت را به درجانش برای پیشوایان دینی قائلیم، قابل گذشت نخواهد بود.

غایه الامر آن است که فضایل علمی هیچ منحرفی را نباید کتمان کرد، همچنانکه نقاط انحراف او را که لغزشگاه بی‌خبران است هم باید با کمال وضوح نشان داد.

«ابن تیمیه» درباره «ابن عربی» گوید:

اما این حال، یعنی حال غیبوبت، بسیاری از سالکین را فرا می‌گیرد؛ یکی از ایشان از دید نفس خود غایب می‌شود و همچنین از دیگر مخلوقات، و این حال را اصطلاحاً «فنا» گویند، و این در حقیقت فنا از دید مخلوقات است نه آنکه فی نفسه آنها فانی شده باشند. و از همین راه است که گروهی در حلول و اتحاد افتاده‌اند. یکی از ایشان گاهی

۱- الانعام: ۱۵۳.

۲- یونس: ۳۲.

چنان ذکر خدا می‌کند که بر دل او غالب می‌شود و در آن غرق می‌گردد و برای او مذکور مشهودی در دلش جز خداوند نمی‌ماند و ذکر و شهود او برای جز خدا فانی می‌شود، و او گمان می‌کند اشیا همه فانی شده‌اند و گمان می‌کند خودش خداست و وجود، خود خداوند است.^(۹)

این بیان نمی‌تواند عذر ابن عربی را موجه سازد، زیرا تأویلات ناروای او - چنانچه باز نمودیم- از اقسام سطحیات حالت جذب و محو نیست بلکه به عنوان افادات علمی حالت صحو و حضور ذهن کامل است.

گاهی ابن عربی چنان در تشبیه فرو می‌رود که به مادیگری می‌رسد. در «فص نعمانی» گوید:
خداوند جوهری است که تجلیاتش اعراض آیند و او مُسَمّی به اسماء
جميع محدثات است.

عقیدهٔ جبری ابن عربی تلاش‌های او را در توجیه اخلاق و جزای اعمال بیهوده می‌سازد و صرفاً بازی با الفاظ است. عجب آنکه بسیاری از علما در شبکهٔ شهرت او گرفتار شده‌اند، مانند فیروزآبادی، سیوطی، زملکانی، صفدی، بلقینی و سبکی؛ همچنانکه بسیاری از ایشان او را چون دجالی به حساب آورده‌اند، مانند ابن تیمیه، ابن خیاط، علاء الدوله سمنانی و عزالدین عبدالسلام.

حال می‌پردازیم به نمونه‌ای از تفاسیر دیگر صوفیان تا نگویند تفاسیر ابن عربی جنبه استثنایی دارد.

«عبد الغنی نابلسی» یکی از شارحان «فصوص الحکم» در قوله تعالی: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(۱) قرائت صحیح را تغییر داده و گفته «کل» مرفوع و منون است و خبر «آنا» می باشد؛ یعنی «من همه ام»، که توحید جوهری بین الله و العالم را ثابت کند. اما نکته در این صورت چون جمله تمام است، تکلیف «خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» چیست و چه محلی از اعراب دارد؟ اما معمولاً از مرشد سؤال نمی شود.

در تفسیر ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾^(۳۱) می گوید:
 قد اخبر تعالى أن نبیه محمداً ﷺ هو الله تعالى و تقدس و بیعتہ بیعه الله
 و یده الی مدت للبیعة هی یدالله تعالى كما سمعت من الآیة الشریفة.

١- الوسائط، الكبرى، ١٥٤.

٢- القمر: ٤٩.

٣- الفتح: ٩.

و در قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَيْكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ أُجِدُّ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾^(۱) گوید:

یعنی اِذَا كَانَتْ نَارًا كَمَا هِيَ ظَاهِرَةٌ لِي أَظْهَرَهَا فِي عَيْنِي مَقْلَبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ. «أَوْ أُجِدُّ عَلَى النَّارِ» بطريق الاستيلاء الحقيقي «هُدًى» ای اهتداء الى وجه الله تعالى الحقيقي.

«فَلَمَّا آتَيْنَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ وَهَذَا هُوَ الْهُدَى الَّذِي كَانَ يَتَوَقَّعُهُ مُوسَى لِمَعْرِفَتِهِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُظْهِرُ عَلَى حَسَبِ مَا يُرِيدُ وَمَا فِي الْعَالَمِ كُلِّهَا سِوَاهُ وَهُوَ الَّذِي يَقْلِبُ الْقُلُوبَ وَالْأَبْصَارَ وَهُوَ نَفْسُ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُظْهِرَ فَإِنَّهُ يُظْهِرُ مِمَّا شَاءَ أَنْ يُظْهِرَ. ثُمَّ قَالَ تَعَالَى لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ ظَهَرَ لَهُ وَاخْفَى سُبْحَانَهُ صُورَةُ النَّارِ. «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» ای صورتک الظاهره و صورتک الباطنه یعنی جسمک و روحک، فلا تنظر اليهما لأنهما نِعْلَاكَ اللَّذَانِ تَمْشِي بِهِمَا فِي عَالَمِ الْإِغْيَارِ. «إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ» وَهُوَ الْذَاتُ الْوُجُودُ الْحَقُّ الْمَقْدَسُ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ مُحْشُوسٍ أَوْ مَعْقُولٍ. «طَوًى» لَا تَطْوَأُ الْعَالَمَ كُلِّهَا فِيهِ وَاسْتِغْنَائُهَا فِي وَجُودِهِ وَ لَا تَعْدَامُهَا فِي حَقِّهِ. ثُمَّ قَالَ لِمُوسَى «وَإِنَّا اخْتَرْنَاكَ لِنَفْسِي» بِأَنْ تَكُونَ أَنَا وَ أَكُونَ أَنَا أَنْتَ. قَالَ تَعَالَى لِمُوسَى «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي» ای ذاتی فَاظْهَرُ بِكَ وَ تَغِيبُ أَنْتَ وَ تَظْهَرُ أَنْتَ وَ اغِيبُ أَنَا وَ مَا هُمَا إِثْنَانِ بَلْ عَيْنٌ وَاحِدَةٌ. (۲)

دیگری در تفسیر: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» گفته که ضمیر متصل به تأویل در حکم منفصله است، و معنی آن چنین است: و ما يعلم تأویل هو الا الله، به عبارت دیگر: و ما يعلم تأویل الله الا الله. دیگری گفته در قوله تعالى: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ»^(۳) مراد واقعه ای است که برای هر فردی روی می دهد نه روز قیامت اما کسی نپرسید «إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا، أَيَا ارْتِجَاجَ زَمِينٍ حِينَ وَقُوعِ وَاقِعَةٍ هِرْ فَرْدٍ، چگونه پدید می آید؟ و هزاران مثال دیگر.

«علاء الدولة سمنانی» در مقدمه «تأویلات التجمیه» گوید:

برای هر آیه ای هفت بطن هست که هر بطنی مغایر بطن دیگر است [عجبا لحلم الله!]

آنگاه هفت بطن را چنین نام می برد:

بطنی مخصوص طبقه قالب، بطنی مخصوص لطیفه نفسانی، همچنین لطیفه قلبی، سزی، روحی، خفیه و حقیقه.

۱- طه: ۹ و ۱۰.

۲- مصطلحات الصرفیه/ ۱۹۴.

۳- الواقعة: ۱.

به طور مثال در قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾^(۱) می گوید که آیه بنابر بطون سبعة، هفت تفسیر دارد که هر یکی مخالف دیگری است؛ و بعداً به این اندازه راضی نمی شود و می گوید هر آیه هفتاد بطن بلکه هفتصد بطن دارد.

در قوله تعالى: ﴿كَذَبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا﴾^(۲) می گوید:

یعنی اِذَا انْبَعَثَ اللَّطِيفَةُ و اسرعت الى الطاغية، انبعث اشقاها قوى النفس على امر اللطيفة الصالحة ليعقر ناقة شوقها. «فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ» اى اللطيفة «ناقة الله وسقيها» اى احذروا غفرناقة الشوق و شربها من عين الذكر. «فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا» بتكذيبهم صالح اللطيفة النفسية وعقروا ناقة الشوق. «فَقَذَّمْ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ» اى اهلكهم الله. «فَسَوَّاهَا» اى عظمهم بذلك العذاب. «وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا» ولا يخاف القوى العاقرة فى عقر ناقة الشوق، عاقبة الامر، فاهلكهم بطغيانهم وتكذيبهم آيها.^(۳)

رنگ دیگری از تفسیر صوفیان، نه تنها انحراف از مقاصد قرآن به وسیله تأویل نارواست بلکه بازی با الفاظ است برای مرعوب ساختن جهال که چون چیزی را نمی فهمند در برابر آنان تسلیم می شوند. چنانچه «قاضی روزبهان بقلی» در تفسیر «عرایس البیان» در قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ» می گوید:

وصف الله زمره اهل المراقبات ومجالس المحاضرات الهائمين فى المشاهدات، المستغرقين فى بحار الازليات الذين انحلوا جسامهم بالمجاهدات وامرضوا نفوسهم بالرياضات، واذا بواقلوبهم بدوام الذكر وجولاتها فى الفكر وخرجوا بعقائدهم الصافية عن الدنيا الفانية بمشاهدة الباقية بان رفع عنهم بفضلهم حرج الامتحان وابتقاهم فى مجالس الاتس ورياض الايقان.

تا آنجا که گوید:

«لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ» يعنى الذين اضعفهم حمل اوقار المحبة، «وَلَا عَلَى الْمَرْضَى» الذين امرضهم مرارة الصبايات، «وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا

۱- النساء: ۴۳.

۲- الشمس: ۱۱ و ۱۲.

۳- تأويلات التجمية، تفسیری است که تا سوره طه منسوب است به «شیخ نجم الدین رازی» و از آنجا تا آخر قرآن منسوب به «علامه الدوله سمنانی» است قسمت منسوب به «رازی» از اهم تفاسیر اشاری و اقرب به صواب است، اما قسمت منسوب به سمنانی چنان نیست.

يُتَفَقَّهُونَ» الذين يتجردون عن الاكوان بتجريد التوحيد و حقائق التفريد
«حَرْج» عتاب من جهة العبودية و المجاهدة لانهم مقتولون بسيف المحبة
مطروحوون بباب الوصلة.

حال ببینیم چند اصطلاح ناآشنا در اینجا به کار رفته است:
مجالس المحاضرات، المستغرقين في بحار الازليات، رياض الايقان،
حقائق التفريد، اوقار المحبة، مراة الصبايات.

اصطلاحاتی که بناچار در نظر «روزبهان» هر یک مفهومی معین و متمایز دارد و هیچ گاه
کسی به خود زحمت نداده که از او یا از معجبین به آثار او پرسد تا آنها را مشخص و وجود آنها
را محقق سازد. اگر تفسیر آیه چنین است، پس حکم کسانی که از جهاد معافند در کجای قرآن
یاد شده است؟ و نیز باید برای «ابی بن کعب»، صحابی بزرگ پیغمبر ﷺ، متأسف بود که در
«عهد روزبهان» نبوده است تا مراد الله را از قرآن بدانند.

به هر حال اگر ردیف کردن این گونه اصطلاحات برای ارباب و تسخیر اذهان ساده و
بی اطلاع فضیلت و هنر و از لوازم مرشدی است، من هم با استغفار از عمل خودم که صرفاً برای
نشان دادن آسانی بیهوده سرایی است، می گویم:

وصف الله زمرة اهل الاشارات و ارباب البشارات، القواصين في قعور
بحور حقائق الباقيات المستخرجين لآكي اصداق المرايا والتعينات الفانيات،
المشاهدين مجالي انوار الازليات السرمديات، الهائمين في فيافي الآفاقيات،
السائحين في اجواء بیداء الانفسيات، الذين اسمنوا جسومهم بنعم الله
الطبيات، واشعلوا افئدتهم بنيران الشوق والصبايات، فهم ضغفاء في انفسهم
اقوياء بوجه رهم مرضى من هيمان اللقاء مرضيين عند ناصر الاولياء، فاذا
ليس عليهم حرج فيما اعلم و يعلمون، فافهم الاشارات لتحصيل البشارات.
فليس حاكم على الضغفاء ولا حاكم على المرضى والفقراء فهم احرار من
ريقة التكليف، برحمة من الله الخبير اللطيف.^(۱)

اینها همه نمونه هایی بود از تأویلات ناروا که آوردن نمونه های بیشتر اطناب مُمل خواهد
بود.

۱- از «لیس» و «لا» در جمله آخر، لفظ آنها مراد است.

نگاهی گذرا بر علم بلامعلوم در احادیث امام رضا علیه السلام

استاد محمد بیابانی اسکویی

چکیده:



علم بلامعلوم در مناظره امام رضا علیه السلام با سلیمان مروری بیان و با توضیحات میرزا مهدی اصفهانی و شیخ مجتبی قزوینی بررسی و تبیین شده است. خداوند وصف ناپذیر است؛ اما توصیفی که از جانب بندگان نسبت به خدای متعال انجام می‌شود، دو گونه است: ۱. وصف خداوند آنگونه که خود توصیف کرده (معرفت فطری).

۲. وصف خدا آن گونه که بشر ادراک می‌کند. بندگان مخلص خدا وصفی از جانب خود نسبت به خدای متعال نمی‌کنند.

کسی که به دنبال توصیف خدا باشد، جاهل به خداست و درباره خدا به الحاد افتاده است. امام رضا علیه السلام بندگان را از توصیف خدا به علم و قدرت به سان توصیف خودشان به علم و قدرت بر حذر داشته است. علم و قدرت در انسان کمالی مستقل از حقیقت انسان و در گفتار اوست. همچنین اراده خدا غیر از علم و قدرت است. اراده خدا، احداث و ایجاد اوست و برای خدا قصد چیزی را داشتن و فکر نمودن در کار مطرح نیست. وجود معلوم همراه با علم، تحدید علم است و خداوند از هر گونه تحدید و تعیینی در علمش منزّه است.

پیش از ورود به احادیث امام رضا علیه السلام نکاتی درباره علم بلامعلوم و علم الهی طرح می‌شود.

کلیدواژه: علم بلامعلوم، علم الهی، قدرت، مشیت، اراده.

۱. جواز و عدم جواز توصیف خدای تعالی

یکی از مباحث دشوار در توحید، بحث درباره اسم‌ها و صفت‌های خدای تعالی است. در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام با وجود این که خدای تعالی را به اوصافی توصیف کرده؛ اما خدای تعالی را منزّه از توصیف بندگان دانسته است. در آیات فراوانی خدای تعالی خود را به دانایی، توانایی، شنوایی، بینایی، زنده بودن، بی‌نیازی، مالکیت، مولویت، خالقیت، فاعلیت، حاکمیت، رحیمیت و رحمانیت و اوصافی دیگر توصیف کرده و خود را به آنها نامیده است؛ اما

در کنار اینها تصریح کرده است:

﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾^(۱)

پاک و منزّه است خدا از آنچه توصیف می‌کنند. جز بندگان مخلص خدا.

در این آیات کریمه و آیات فراوان دیگر، خدای تعالی خود را از هرگونه توصیفی که از سوی بندگان غیر مخلص صورت می‌گیرد، منزّه شمرده است.

توصیف‌های بندگان نسبت به خدای تعالی، دو گونه است:

۱. توصیف خدای تعالی به اوصافی که او خود را به آن اوصاف توصیف نکرده است و بندگان از پیش خود به درک و فکر و اندیشه خویش خدا را به آن توصیف می‌کنند، مانند توصیف خدای تعالی به داشتن فرزند و زن و عاقل بودن و واجب الوجود بودن و کمال مطلق و علت العلل و نظایر آنها.

۲. توصیف خدای تعالی به اوصافی که خود را به آنها توصیف کرده است. همین اوصاف را نیز بندگان خدا باید به معرفتی از خدای تعالی که به تعریف خود او (معرفت فطری) دارند توصیف کنند، نه به معنا و مفهوم متصور و معقولی که در ذهن خود دارند.

آنگاه که صفت مفهوم و معقول باشد، موصوف هم مفهوم و معقول خواهد شد. در حالی که موصوف - که خدای تعالی است - به هیچ وجه مفهوم و معقول فهم و عقل و اندیشه ما نمی‌شود. بنابراین خدای واقعی حقیقی خارجی عینی، صفتی در شأن خودش دارد. و همان معرفتی که ما به خدای تعالی داریم، همان عیناً راهی است برای معرفت صفات خدای تعالی که او خود را به آنها توصیف کرده است. به همین جهت در آیه کریمه، بندگان مخلص را استثنا می‌کند؛ چون بندگان که اخلاص کامل نسبت به خدای تعالی دارند، به هیچ وجه در توصیف خدای تعالی از سوی خود وصفی را به خدا اطلاق نمی‌کنند، به هیچ وجه در اوصاف خدای تعالی عقل و فکر و اندیشه خویش را حاکم نمی‌کنند، خود را به طور خالص در اختیار خدای خویش قرار می‌دهند و همه معرفت و آشنایی خویش از خدای تعالی را به تعریف او مستند می‌کنند نه به فکر و اندیشه خویش. چون به یقین می‌دانند که خدای معروف به تعریف خود او به هیچ وجه به عقل و خرد کسی نمی‌آید.

محمد بن مسلم می‌گوید به امام باقر عرض کردم:

﴿جُعِلَتْ فِدَاكَ! يَزْعُمُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَنَّهُ يَسْمَعُ بِغَيْرِ الَّذِي يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِغَيْرِ الَّذِي يَسْمَعُ. قَالَ: فَقَالَ: كَذَبُوا وَ اتَّخَذُوا وَشَبَّهُوا. تَعَالَى اللَّهُ

عَنْ ذَلِكَ، إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ. قَالَ: قُلْتُ: يَزْعُمُونَ أَنَّهُ بَصِيرٌ عَلَى مَا يَغْفُلُونَ. قَالَ: فَقَالَ: تَعَالَى اللَّهُ إِنَّمَا يَغْفِلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَلَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ»^(۱)

فدایت شوم قومی از اهل عراق معتقدند که خدای تعالی می شنود به غیر آنچه با آن می بیند، و می بیند به غیر آنچه با آن می شنود. حضرت فرمود: دروغ گفته و الحاد نموده و قائل به تشبیه شدند. خداوند بالاتر از این است. خدا شنوا و بیناست، می شنود به آنچه می بیند و می بیند به آنچه می شنود. گفتیم: آنها عقیده دارند که خدا می بیند به گونه ای که آنها می توانند با عقل خود در مورد بینایی خدا سخن بگویند. فرمود: خداوند از این امر متعالی است. تنها چیزی را می توان به عقل دریافت که به صفت مخلوقات باشد، و خدا اینگونه نیست.

مرحوم آیه الله میرزا مهدی اصفهانی در این باره می نویسد:

«وَأَمَّا تَوْصِيفُهُ بِمَا لَمْ يَصِفْ بِهِ نَفْسَهُ، فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّعْرِيفِ وَ التَّوَصِيفِ بِالْمَعْلُومَاتِ وَ الْمَفْهُومَاتِ وَ الْمُتَصَوِّرَاتِ الْبَشَرِيَّةِ، الَّتِي بَدِیْهِیْ أَنْهَا غَیْرِ مَعْرِفَاتٍ لِلْعِلْمِ وَ الْعَقْلِ فَضْلًا عَنِ الْحَقِّ الْمُتَعَالَى. فَالْتَّكْبِيرَاتِ وَ التَّوَصِيفَاتِ»^(۲) الَّتِي مَلَأَتْ الْعَالَمَ، إِنَّمَا هِيَ تَكْبِيرَاتٌ عَنِ التَّوَصِيفِ وَ تَسْبِيحَاتٌ [عَنِ التَّعْرِيفِ]»^(۳)

توصیف خدای تعالی به آنچه او خود را به آن توصیف نکرده است، به معنای توصیف و تعریف خدای تعالی است به معلوم ها و مفهوم ها و صورت های ذهنی بشری که خیلی روشن است که معترف علم و عقل نمی توانند بشوند، چه رسد به اینکه آنها را بعنوان معترف خدای تعالی قرار داد. پس تکبیر و تسبیح هایی که عالم پر از آنها شده است، همه بر بزرگی خدا از توصیف و تنزیه و تقدیس خدا از تعریف دلالت می کنند.

ایشان به چند حدیث اشاره می کند، یکی: کلامی که در معنای الله اکبر از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود:

«اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»^(۴)

معنای «الله اکبر» این است که خدا بزرگتر از آن است که به وصف درآید.

۱- توحید صدوق/ ۱۴۴، الکافی/ ۱۰۸، بحار الأنوار/ ۴/ ۶۹.

۲- در نسخه های معارف القرآن کلمه «توصیفات» ثبت شده، ولی «تنزیهات» صحیح است.

۳- معارف القرآن/ ۴۳۲.

۴- الکافی/ ۱۱۷، توحید صدوق/ ۳۱۲، بحار الأنوار/ ۹۰/ ۲۱۹.

دوم امیرالمؤمنین توصیف خدای تعالی را موجب تحدید شمرده و می‌فرماید:

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ»^(۱)

کسی که خدا را توصیف کند برای او حد تعیین کرده است.

سوم امام رضا علیه السلام توصیف خدا را الحاد دانسته و می‌فرماید:

«فَقَدْ جَهِلَ اللَّهُ مَنْ اسْتَوْصَفَهُ... وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَخَذَ فِيهِ»^(۲)

کسی که به دنبال توصیف خداست جاهل به اوست... و کسی که او را

وصف کند درباره او به الحاد افتاده است.

روایات در این مورد فراوان است که خدای تعالی را هیچ وصف کننده‌ای نمی‌تواند وصف کند، و او از نعت و توصیف هر نعت و وصف کننده‌ای، متعالی و بلند مرتبه است. این دو حدیث از امیرالمؤمنین و امام رضا علیه السلام در ظاهر به دو جهت متفاوت در توصیف خدا اشاره می‌کنند؛ اما در واقع هر دو به یک حقیقت توجه می‌دهند؛ زیرا الحاد درباره خدا یعنی عدم رعایت شأن خدا و ستم در حق او. و روشن است که تحدید خدا ستمی آشکار در حق خداوند متعال است.

۲. توصیف خدا به علم و قدرت

دانستیم:

۱. هیچ مخلوقی نباید از پیش خود و به فهم و درک خویش، خدای تعالی را توصیف کند.
۲. حتی اسماء و صفاتی را که خدای متعال خود را به آنها نامیده و توصیف کرده است، نباید معقول و مفهوم قوای ادراکی خویش بنماییم.

۳. نامیدن خدای تعالی به نام‌هایی که خود او بر نفس خویش نهاده و توصیف او به صفت‌هایی که او خود را به آنها وصف کرده است، تنها به تعریف خود او و با توجه به معرفتی که خدای تعالی به بندگانش داده، برای آنها معنا دار شده است.

اینک سخن در توصیف خداوند متعال به علم و قدرت است. امام رضا علیه السلام در حدیثی، این سؤال را پاسخ داده که گروهی می‌گویند: «خداوند، عالم است به علمی و قادر است به قدرتی».

امام رضا علیه السلام این سخن را منافی با توحید دانسته می‌فرماید:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلِيماً قَادِراً خَيَّاً قَدِيماً سَمِيعاً بَصِيراً لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَالْمُشَبِّهُونَ عُلُوّاً كَبِيراً»^(۳)

۱- نهج البلاغة/ ۲۲.

۲- توحید صدوق/ ۳۶-۳۷؛ تحف العقول/ ۶۲؛ عیون أخبار الرضا/ ۱۵۱/۱؛ الاحتجاج/ ۲/ ۳۹۹؛ بحار الأنوار/ ۳/ ۲۹۹.

۳- عیون أخبار الرضا/ ۱۱۹/۱؛ امالی صدوق/ ۲۷۹؛ توحید صدوق/ ۱۴۰؛ الاحتجاج/ ۲/ ۴۱۰؛ بحار الأنوار/ ۴/ ۶۲.

خدای تعالی از ازل ذاتاً دانا، توانا، زنده، قدیم، شنوا و بیناست. او از آنچه مشرکان و تشبیه کنندگان می‌گویند بلند مرتبه و بزرگ است.

آن حضرت در این کلام خویش، بندگان را از اینکه توصیف خدا به علم و قدرت را مانند توصیف خودشان به علم و قدرت بدانند، برحذر داشته و یادآور شده است که علم و قدرت درباره خدای تعالی به هیچ وجه مانند علم و قدرت در خلق نیست؛ زیرا خلق به قدرت بعد از عجز و به دانایی بعد از نادانی توصیف می‌شود و فهم بشر از توصیف بر این مبنا است؛ اما این فهم براساس واقعیت موجود در خلق استوار گشته است و خداوند متعال، به هیچ وجه قیاس به خلق نمی‌شود. پس نمی‌توان چنین فهمی از توصیف را درباره خدای تعالی معتقد شد.

امام رضا علیه السلام در حدیثی دیگر این مطلب را به صورت دیگر توضیح می‌دهد.

محمد بن عرقه می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم:

«خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ أَمْ بِغَيْرِ الْقُدْرَةِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلْقُ الْأَشْيَاءِ بِالْقُدْرَةِ، لَأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئاً غَيْرَهُ وَجَعَلْتَهَا آتَةً لَهُ، بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهَذَا شِرْكٌ. وَإِذَا قُلْتَ: خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِغَيْرِ قُدْرَةٍ فَإِنَّمَا تَصِفُهُ أَنَّهُ جَعَلَهَا بِاِقْتِدَارِ عَلَيْهَا وَقُدْرَةٍ. وَلَكِنْ لَيْسَ هُوَ بِضَعِيفٍ وَلَا عَاجِزٍ وَلَا مُخْتَاجٍ إِلَى غَيْرِهِ، بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ لِذَاتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ»^(۱)

آیا خدای تعالی اشیاء را با قدرتی خلق کرده است یا به غیر قدرتی؟ حضرت فرمود: ممکن نیست خداوند اشیاء را با قدرتی خلق کند؛ زیرا آنگاه که می‌گویی خداوند اشیاء را با قدرتی آفرید، گویا این که قدرت را چیزی غیر از خدا قرار داده و آن را ابزاری برای خدا دانسته‌ای که با آن اشیاء را آفریده است و این شرک است، و آنگاه که می‌گویی خداوند اشیاء را به چیزی غیر از قدرتی آفرید، در این صورت خدا را توصیف می‌کنی که اشیاء را با اقتدار و توانایی بر آنها می‌آفریند؛ اما (نه این است و نه آن؛ بلکه) او ناتوان و عاجز نیست و به هیچ چیز دیگری نیازی ندارد؛ بلکه او ذاتاً تواناست، نه با قدرتی غیر از ذاتش.

علم و قدرت در انسان، کمالی جدا از حقیقت اوست. بنابراین وقتی گفته می‌شود خداوند متعال با قدرت آفرید، نخستین چیزی که به ذهن می‌آید این است که قدرت حقیقتی غیر از ذات پروردگار متعال است و ابزاری برای آفرینش است؛ اما امام رضا علیه السلام اینگونه تعبیر را شرک می‌داند و به ما می‌آموزد که در بیان این مطلب گفته شود که خداوند اشیاء را می‌آفریند؛ اما نه به قدرتی که غیر از خودش باشد، یعنی ابزاری باشد که بدون دارا شدن به آن نمی‌شود اشیاء را آفرید؛ بلکه خدا می‌آفریند با اقتدار و تسلط و توانایی کامل بر اشیاء، که در خلق آنها هیچ نیازی به هیچ چیزی ندارد. و او ذاتاً توانا و مسلط بر خلقت اشیاء است.

۳. نفی عینیت اراده با علم و قدرت

در احادیث فراوانی که از امامان اهل بیت علیهم السلام در کتاب‌های معتبر حدیثی شیعه نقل شده، آشکارا می‌خوانیم که اراده غیر از علم و قدرت است و توصیف خدای تعالی به «مُريد»، غیر از توصیف خدای تعالی به «عالم و قادر» است. صفوان بن یحیی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد:

«أَخْبَرَنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَمِنَ الْخَلْقِ. قَالَ: فَقَالَ: الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَمَا يَتَذَوُّهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفَعْلِ. وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَا يُرَوَّى وَلَا يَهْمُ وَلَا يَتَفَكَّرُ، وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ. فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفَعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ. يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، بَلَا لَفْظٍ وَلَا نَفْثٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ. وَلَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ»^(۱)

صفوان گفت: از اراده خدا و خلق برایم بگو.

فرمود: اراده امری است که در قلب پدید آمده و بعد از آن فعلی است که برای آنان ظاهر می‌شود؛ اما اراده خدا احداث و ایجاد اوست نه چیز دیگر؛ زیرا برای خدا تأمل داشتن و قصد چیزی را کردن و فکر نمودن در کار نیست، و این صفات در خدا نیست. اراده خدا همان فعل اوست نه چیز دیگر. به هر چیزی که بخواهد، می‌گوید: «کن»؛ و آن همان لحظه به وجود می‌آید. بدون اینکه لفظی در کار باشد و با زبان سخنی گفته شود و قصد و فکری صورت گرفته باشد. اراده خدای تعالی هیچگونه چگونگی ندارد، همان طور که برای ذات پروردگار متعال نیز هیچ کیفیتی وجود ندارد.

۱- الکافی/ ۱۰۹/ ر.ک؛ توحید صدوق/ ۱۳۷؛ عیون أخبار الرضا/ ۱۱۹/ ۱؛ بحار الأنوار/ ۴/ ۱۳۷.

این حدیث شریف دلالت می‌کند که اراده خدای تعالی فعل خدا و امری حادث است، برخلاف علم که خدا اتصاف ازلی به علم دارد. در مناظره سلیمان مروزی با امام رضا علیه السلام در این باره آمده است:

«مَا تَقُولُ فِيمَنْ جَعَلَ الْإِرَادَةَ اسْمًا وَ صِفَةً مِثْلَ حَيٍّ وَ سَمِيعٍ وَ بَصِيرٍ وَ قَدِيرٍ؟
 قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا قُلْتُمْ: حَدَّثَتِ الْأَشْيَاءُ وَ اخْتَلَفَتْ، لِأَنَّهُ شَاءَ وَ أَرَادَ، وَ لَمْ
 تَقُولُوا: حَدَّثَتْ وَ اخْتَلَفَتْ، لِأَنَّهُ سَمِعَ وَ بَصَرَ، فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِفِعْلٍ
 سَمِيعٍ وَ لَا بَصِيرٍ وَ لَا قَدِيرٍ.

قَالَ سُلَيْمَانُ: فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا سُلَيْمَانُ فَإِرَادَتُهُ غَيْرُهُ؟

قَالَ: نَعَمْ.

قَالَ: فَقَدْ أَثْبَتَ مَعَهُ شَيْئًا غَيْرَهُ لَمْ يَزَلْ.

قَالَ سُلَيْمَانُ: مَا أَثْبَتَ.

قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَهِيَ مُخَدَّئَةٌ؟

قَالَ سُلَيْمَانُ: لَا، مَا هِيَ مُخَدَّئَةٌ...

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هِيَ مُخَدَّئَةٌ يَا سُلَيْمَانُ، فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَرْثِيًّا كَانَ مُخَدَّئًا.

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُخَدَّئًا كَانَ أَرْثِيًّا»^(۱)

سلیمان گفت: درباره کسی که می‌گوید: اراده اسم و صفتی است مانند

حیات، شنوایی، بینایی و توانایی چه می‌گویید؟

امام رضا علیه السلام فرمود: شما می‌گویید: اشیاء پدید آمده و اختلاف دارند،

چون خدا مشیت کرده و اراده نموده است نمی‌گویید: اشیاء پدید آمده

و اختلاف پیدا کرده‌اند، چون شنوا و بینا هستند و این دلالت می‌کند که

مشیت و اراده مثل شنوایی و بینایی و قدرت نیست.

سلیمان گفت: اراده خدا ازلی است.

حضرت فرمود: ای سلیمان، اراده خدا غیر اوست؟

گفت: آری.

حضرت فرمود: پس چیزی غیر از خدا را ازلی دانستی.

او گفت: چنین نکردم.

حضرت فرمود: آیا اراده حادث است؟
 سلیمان گفت: خیر اراده حادث نیست...
 حضرت فرمود: ای سلیمان، اراده حادث است؛ زیرا چیزی که ازلی
 نباشد حادث می‌شود و اگر حادث نباشد ازلی می‌شود.

خلاصه مطالب یاد شده

از مطالبی که ذکر گردید، معلوم شد که خدای تعالی همان طور که عالم و قادر خوانده می‌شود، مرید و شائی (یعنی دارنده اراده و مشیت) خوانده می‌شود. و آنگاه که خدا را به علم و قدرت یاد می‌کنیم منظور از خواندن خدای تعالی به این دو واژه است که خدا ازلاً قادر و عالم است؛ در صورتی که مشیت و اراده حادث‌اند و خدای تعالی از ازل به این دو وصف توصیف نمی‌شود؛ و مشیت و اراده او حادث‌اند و فعل خدای تعالی محسوب می‌شوند.

پس خدا از ازل عالم و قادر بود؛ اما هیچ خلقی و فعلی انجام نداده بود و آغاز فعل او مشیت و اراده است. خدای تعالی به مشیت و اراده خلق را آغاز نموده و به مشیت و اراده خویش، آنها را نگه می‌دارد یا از بین می‌برد یا تغییراتی در آنها می‌دهد. بدین روی، عامل آفرینش موجودات و تغییر در آنها و بقا و دوام آنها علم و قدرت نیست؛ بلکه مشیت و اراده خدای تعالی است که براساس علم و توانایی شکل می‌گیرد. بنابراین خدا بود، عالم و قادر بود؛ اما هیچ فعلی و خلقی در کار نبود بعد به مشیت و اراده خویش آفریده‌ها را آفرید.

امام رضا علیه السلام در ادامهٔ مناظره با سلیمان مروزی این نکته را به خوبی بیان کرده و توضیح می‌دهد. او از سلیمان می‌پرسد:

«فَإِذَا عَلِمَ الشَّيْءَ فَقَدْ أَرَادَهُ؟

قَالَ سُلَيْمَانُ: أَجَلٌ.

قَالَ عليه السلام: فَإِذَا لَمْ يُرِدْهُ لَمْ يَعْلَمْهُ؟

قَالَ سُلَيْمَانُ: أَجَلٌ.

قَالَ عليه السلام: مِنْ أَيْنَ قُلْتَ ذَلِكَ؟ وَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ إِرَادَتَهُ عَلَيْهِ وَقَدْ يَعْلَمُ مَا لَا يُرِيدُهُ أَهْدَأُ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ فَهُوَ يَعْلَمُ كَيْفَ يَذْهَبُ بِهِ وَهُوَ لَا يَذْهَبُ بِهِ أَهْدَأُ.^(۱)

آیا هر آن چه را می داند اراده اش می کند؟

سلیمان گفت: آری.

حضرت فرمود: آن را که اراده نکرده نمی داند؟

سلیمان گفت: آری.

حضرت فرمود: این مطلب را از کجا می گویی؟ چه دلیلی داری که اراده خدا همان علم اوست، در حالی که خدا می داند چیزی را که هیچگاه اراده اش نمی کند. و دلیل این مطلب، این سخن خدای تعالی است که می فرماید: «و اگر بخواهیم آن را که برای تو وحی کردیم، از بین می بریم». پس خدا می داند آن را چگونه از بین ببرد، در حالی که هیچگاه آن را از بین نمی برد.

بنابراین خواندن خدای تعالی به علم و قدرت، غیر از خواندن اوست به مشیت و اراده، که این دو، حادث اند و علم و قدرت ازلی اند. ما خدا را به چه طریقی به این صفات و اسما می خوانیم و توصیفش می کنیم؟ معلوم شد که این براساس معرفت فطری صورت می گیرد که آن هم در عوالم پیشین به هنگام خلقت انسان که خدای تعالی نفس خویش را به او شناسانده، این معرفت حاصل گشته و در این دنیا توسط پیامبران الهی (علیهم السلام) دوباره به انسان یادآوری می شود.

۴. علم بلا معلوم در کلام امام رضا (ع)

براساس دانش فطری بشر، علم و معلوم دو امر جداگانه اند. علم حقیقتی است که کاشف معلوم و روشن کننده آن می باشد. بدیهی است که کاشف هیچ گاه عین مکشوف و متحد با آن نخواهد شد. ما معتقدیم که خدای تعالی از ازل به همه آفریده هایش و نیز به همه آن چه نخواهد آفرید و نیز به همه آنچه وجود یافتن آنها محال است، عالم و داناست. خداوند در مقام ذات خویش به همه آنچه گفته شد عالم است.

بدیهی است که اگر علم تعلق به معلوم داشته باشد و به هیچ نحو نتوان علم را بدون معلوم دانست، در این صورت یا باید ذات معلوم عین ذات علم باشد؛ معلومی غیر از علم وجود نداشته باشد و یا همه معلوم ها همواره با علم و در کنار علم وجود داشته باشند.

بطلان هر دو صورت روشن است؛ زیرا هیچ کدام از این پدیده ها که ما در آفریده ها می بینیم، به همین صورتی که اکنون موجود شده اند، در سابق نبوده اند. حال اگر بپذیریم که علم عین معلوم و متحد با آن است، باید بگوییم که هیچ امری از جای خود هیچ تکانی نخورده و به هیچ وجه، خلقتی و اجمال و تفصیلی و قبض و بسطی و وحدت و کثرتی در کار نباشد؛ زیرا اگر کثرت

و بسط و تفصیل و آفرینش، حقیقی و واقعی بوده باشد و قبول کنیم بسط غیر از قبض و کثرت غیر از وحدت و اجمال غیر از تفصیل و پدیده و آفریده غیر از پدید آورنده و آفریدگار باشد، در این صورت قطعاً علم به اجمال و قبض و وحدت غیر از علم به تفصیل و بسط و کثرت خواهد بود. و علم به آفریده غیر از علم به آفریدگار خواهد بود.

این در صورتی است که علم را عین معلوم و متحد با آن بدانیم؛ اما همین به گونه دیگر به صورت دوم نیز وارد است؛ زیرا اگر معلوم همواره همراه با علم باشد، یا باید معتقد باشیم که همان معلومی که عیناً با علم هست هیچ تغییری در آن پدید نیامده و تا آخر همان معلوم است و معلوم‌های دیگری اضافه نمی‌شوند، یا از آن معلوم چیزی کاسته نمی‌شود. در این صورت نیز خلقت و کثرت و تفصیل و بسط، بی‌معنا و غیر واقعی خواهد بود.

اضافه بر این در هر دو صورت معلوم محدود به حقایقی خواهد شد که در واقع موجود خواهند شد؛ اما حقایقی که به وجود نخواهد آمد و یا محال است به وجود بیایند، علم به آنها تعلق نخواهد گرفت.

به نظر می‌رسد پایه و اساس این مشکلات، ناشی از عدم توجه به حقیقت علم است. بلکه باید:

۱. از ابتدا حقیقت علم را از تعلق به معلوم جدا بدانیم؛
۲. توجه کنیم که حقیقت علم کاشفیت و نور است؛
۳. نور در کاشفیت و نورانیت‌اش هیچ نیازی به وجود و عدم معلوم ندارد؛
۴. علم به هیچ وجه در رتبه معلوم واقع نمی‌شود؛ معلوم در حقیقت نوری از خود ندارد و خود را نمی‌تواند روشن و آشکار کند؛
۵. نورانیت از آن علم است و تنها علم است که کاشفیت نسبت به معلوم دارد.

امام رضا علیه السلام در مناظره با سلیمان مروزی در مقام تبیین علم بلا معلوم می‌فرماید:

«ثُمَّ قَالَ الرُّضَاءُ: يَا سُلَيْمَانُ: هَلْ يَعْلَمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ جَمِيعَ مَا فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ؟
قَالَ سُلَيْمَانُ: نَعَمْ.

قَالَ: أَتَيْكُونُ مَا عِلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّهُ يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ؟
قَالَ: نَعَمْ.

قَالَ: فَإِذَا كَانَ حَتَّى لَا يَبْقَ مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا كَانَ، أَيْزِيدُهُمْ أَوْ يَطْرِبُهُ عَنْهُمْ؟
قَالَ: سُلَيْمَانُ: بَلْ يَزِيدُهُمْ.

قَالَ: فَأَرَأَيْتَ فِي قَوْلِكَ قَدْ زَادَهُمْ مَا لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يَكُونُ؟^(۱)

۱- توحید صدوق/ ۴۴۶؛ عیون أخبار الرضا/ ۱۸۴؛ الاحتجاج/ ۴۳؛ بحار الأنوار/ ۳۳۳.

سپس امام رضا (ع) فرمود: ای سلیمان! آیا خدا همه آنچه را که در بهشت و جهنم خواهد بود، می‌داند؟

سلیمان گفت: آری.

حضرت فرمود: یعنی او همه آنچه را که در بهشت و جهنم خواهند بود، می‌داند.

آیا با وجود این به آنها چیزی بر آنها می‌افزاید یا از آنها کم می‌کند؟ سلیمان گفت: بلکه می‌افزاید.

حضرت فرمود: پس می‌بینم که معتقد هستی که خدای تعالی در بهشت و جهنم آنهایی را که زیاد می‌کند در علمش نبوده است که آنها در بهشت خواهند بود.

امام رضا (ع) در این قسمت از کلام خویش این سؤال را مطرح می‌کند که آیا خدای تعالی به اهل بهشت و جهنم می‌افزاید یا می‌کاهد. امام (ع) با طرح این پرسش می‌خواهد سلیمان را توجه دهد که نفی وجود معلوم، مساوی با نفی علم نیست. علم به وجود زیادی یا عدم آن نسبت به اهل بهشت مساوی است و در مقام علم، تفاوتی میان آن دو نیست؛ بلکه افزودن و کاستن و عدم هر دو تائید آنها وابسته به مشیت و اراده خداوند متعال است. خدای تعالی از میان همه آنچه برایش به علم بلامعلوم مکشوف است، اموری را مورد مشیت و اراده و تقدیر و قضای خویش قرار می‌دهد، آنگاه آنها را زیاد یا کم می‌کند. این زیادی یا کمی همه در مقام مشیت و اراده و تقدیر و قضا صورت می‌گیرد که همه آنها مسبوق به علم بلامعلوم ذات مقدس پروردگار متعال است و تغییر در هر کدام از این مراحل، هیچ تغییری در علم ذاتی حق متعال ایجاد نمی‌کند؛ اما اگر نفی معلوم را مساوی با نفی علم دانستیم و معتقد شدیم که علم همواره باید با معلوم باشد، در این صورت اگر چیزی در حوزه معلوم‌ها اضافه شد یا از آنها کم گردید، در این صورت علم سابق بر آن چه تازه اضافه گردیده است، منتفی خواهد شد.

امام رضا (ع) در ادامه با تصریح به این امر می‌فرماید:

«لأن نفی المعلوم ليس ينفي العلم ونفى المراد نفى الإرادة أن تكون لأن الشيء إذا لم يرد لم يكن إرادة. وقد يكون العلم ثابتاً وإن لم يكن المعلوم بمنزلة البصر. فقد يكون الإنسان بصيراً وإن لم يكن البصر»^(۱)

نفی معلوم، نفی علم نیست و نفی مراد نفی اراده بودن آن است. چیزی

وقتی اراده نشود، اراده نخواهد بود. پس می شود علم باشد ولی معلوم نباشد، مانند بینایی، که می شود انسان بینا باشد؛ اما دیده شده ای در کار نباشد.

امام علی (ع) در این کلام خویش تفاوت اساسی اراده را با علم بیان می کند و نتیجه می گیرد که آن چه موجب پدید آمدن اشیا می شود، اراده است نه علم، علم به چیزی مساوی با پدید آمدن آن نیست، در حالی که اراده چیزی مساوی با پدید آمدن آن است. بنابراین اگر مراد نبود اراده هم نخواهد بود؛ اما نفی معلوم موجب نفی علم نخواهد بود.

توضیح میرزا مهدی اصفهانی درباره علم بلا معلوم

ایشان بحث درباره علم بلامعلوم را خاص معارف الهی دانسته می نویسد:

«اما مفصلات معارف القرآن مما جاء به صاحب الشریعة (علیه السلام) و كان التذکر بها خاصاً بالائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم اجمعين فيظهر بها خلافتهم و وصايتهم و أنهم سفينة النجاة، هو ما نبه عليه القرآن و فصله الائمة الاطهار [صلوات الله عليهم اجمعين] من علم الحق تعالى شأنه (علماً مقدساً عن الحد و النهاية، بلا معلوم فی وجه من الوجود، بعد بذاهة مباینة سنخ المخلوقات مع ذاته العزيز القدوس)»^{۱۹}

اما مفصلات معارف قرآن که صاحب شریعت (علیه السلام) از ناحیه خدای تعالی آورده و تذکر به آن معارف، اختصاص به امامان دوازده گانه اهل بیت (علیهم السلام) دارد و به واسطه آن خلافت و وصایت و کشتی نجات امت بودنشان آشکار می شود، امری است که قرآن کریم، به اجمال و اهل بیت به تفصیل به آن توجه داده اند و آن علم خداوند متعال است که از هرگونه حد و نهایت داشتن منزّه می باشد خداوند متعال، عالم است بدون این که برای معلوم به هیچ نحو وجودی باشد و بدیهی است که همه خلائق با ذات عزیز قدوس خدای تعالی هیچ سنخیتی ندارند.

ایشان بعد از ذکر این مطلب توجه می دهد که درباره علم الهی اختلاف های خیلی فراوان میان عالمان به معارف بشری وجود دارد، او معتقد است که بشر بعد از هزاران سال تحقیق در این باره به اینجا رسیده که اختلاف های آنها درباره علم الهی در نهایت به دو قول ختم شده است:

«فذهب اساطین الفلاسفة إلى أنَّ ذاته بذاته [عله] للمخلوقات؛ وحيث أنَّ العلة غير فاعلة لمخلولاته، (من حيث وجوداتها) يكون علمه بذاته علماً بجميع معلوماته على نحو الفعلية و العلية، مقدساً عن الانفعال والتابعة. (و من حيث ماهیات الاشياء قالوا يثبتها بالعلم وهي الاعيان الثابتة) و لهذا قالوا بأنّه عالم بالنظام الأتمّ في مرتبة ذاته، فالعلم بالنظام الأتمّ عين المشیة والإرادة الذاتیة، ولا بد من الوقوع بالوجوب. و ذهب أعظم العرفاء الشامخين إلى أنَّ ذاته متطورة متجلية بأطوار المخلوقیة، فعلمه بذاته عين العلم بمخلوقات؛ لا تطواء الكثرة فی الوحدة ومرتبة ذاته»^(۱)

بزرگان فلسفه معتقدند که ذات خدای تعالی علّت ذاتی مخلوقات است. و چون علت از جهت وجودی معلول های خود را در خودش دارد. پس علم ذات خدای تعالی به خودش علم به همه معلول ها است به صورت فعلی و علی، بدون هیچگونه انفعال و تابعیت.

اما از جهت ماهیات اشیا آنها معتقدند که همه ماهیات در علم، به وجود علمی ثبوت دارند و آن همان اعیان ثابت است. به همین جهت می گویند خداوند در مقام و رتبه ذات خویش به نظام اتم آگاه است و علم به نظام اتم، عین مشیت و اراده ذاتی اوست و وقوع نظام، لازم و واجب است. همچنین بزرگان عرفان معتقدند که ذات خدای تعالی به اطوار خلائق تطوّر و تجلی نموده است و علم او به ذات خویش علم به مخلوقاتش است؛ زیرا کثرت در وحدت مرتبه ذات او پیچیده شده است.

میرزای اصفهانی عقیده دارد که وجود معلوم همراه با علم تحدید علم است. او می نویسد:

«فلما كان ذاته تعالى مقدساً عن التعین فی علمه؛ لانه لا معلوم لعلمه (و التعین تحدید للعلم)، فتعیّن أحد النظامات لا بد وأن يكون بفعله عن هذا العلم»^(۲)

از آنجا که ذات خدای تعالی از هرگونه تعینی در علمش مقدس و منزّه است؛ زیرا که معلومی برای علم حق وجود ندارد و تعین داشتن علم، محدود ساختن آن است، پس تعین یکی از نظام های غیر محدود، ناگزیر باید به فعل خدا، بدون توجه به علم غیر محدود او باشد.

۱- معارف القرآن ۲/ ۱۹۳ - ۱۹۴.

۲- معارف القرآن ۲/ ۲۵۹.

او معتقد است که ذات خداوند متعال چون مباینیت کامل با ذات خلاق دارد، پس وجود خلاق به هر نحوی در ذات حق متعال بی معناست. خدای تعالی پیش از آفرینش هر آفریده‌ای نسبت به آفریدن آن و نیافریدن آن یا آفریدن بی نهایت موجود مثل آن و نیز نیافریدن هیچ کدام از آنها اختیار دارد و علم او، به آن چه خواهد آفرید محدود نمی‌شود.

پس علم او به هیچکدام از نظام‌های مخلوق اضافه ندارد. و او همان طور که این نظام موجود را می‌داند. نقیض آن و نظام‌های نامحدود در عرض آن و نقیض‌های آنها را نیز می‌داند و هیچ کدام از آنها در علم حق متعال، تعینی ندارند. آن چه موجب تعیین یافتن یک نظام می‌شود علم حق متعال نیست؛ بلکه مشیت و اراده خدای تعالی است که آن هم فعل اوست. و اگر اراده و مشیت نباشد، هیچ موجودی پدید نمی‌آید و علم حق متعال، علیت ذاتی نسبت به آفرینش خلق ندارد.

توضیحی از مرحوم شیخ مجتبی قزوینی درباره علم بلا معلوم

مرحوم شیخ مجتبی قزوینی یکی از افاضل شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است. او نیز به مانند استاد خویش معتقد است که راه حل خلقت و آفرینش، قول به علم بلا معلوم است. ایشان روایاتی می‌آورد درباره اینکه یهود معتقد به بسته بودن دست خدا و فارغ گشتن از ایجاد و فعل تازه هستند، آنگاه می‌نویسد:

هر که تأمل در روایات کند، می‌داند که مقاله یهود حرف تازه‌ای نبوده؛ بلکه سخنی است که اغلب فلاسفه بر آن اند؛ زیرا که قول اینکه «مبدأ» در مرتبه ذات عالم به نظام اتم - که همین نظام موجود است - می‌باشد. و علم علت صدور از ازل به طور ایجاب و غیرقابل تخلف است و أبداً قابل تغییر و تبدیل نیست، و حوادث یومی و جزئی بر یک نحوه و روش بوده، و مستند به اوضاع و حرکات انجم و افلاک است، عین مقاله یهود می‌باشد.

چنانکه ذکر شد قرآن و خطب و روایات و اساس اسلام به ابطال این مقاله است. و علم ذات مقدس از تعیین وحدت و تناهی منزه است و رأی و بدای ذات مقدس از این علم است. معین و مخصص فعل، رأی ذات مقدس و مشیت و اراده اوست و مشیت نیازمند مخصص دیگری نیست.^(۱)

ایشان همچون استادش عقیده دارد که قول به علم بلا معلوم از امتیازات معارف وحیانی است. او در این باره می‌نویسد:

یکی از مسائل ممتازه توحید قرآن مسئله علم ذات مقدس است، و این مسئله به نحوی که قرآن مقدس تذکر داده و مبیین قرآن بیان فرموده‌اند اختصاص به قرآن مجید و عالمین به آن دارد هیچ یک از فلاسفه و عرفا به این طریق، مشی نفرموده‌اند... به همین جهت برتری علم قرآن و عالمین به آن واضح و آشکار شود و آن تصدیق و اثبات علم حق متعال است بدون حد و نهایت و بلا معلوم؛ یعنی به هیچ وجه، معلومات قبل از تحقق خارجی واقعیتی ندارند.^(۱)

ایشان پس از ذکر برخی از اقوال فیلسوفان درباره علم حق متعال می‌نویسد:

بر تمام اقوال یکی از دو امر لازم آید؛ یا باید ملتزم شوند که علم قبل از ایجاد موجودات نیست، یا ملتزم گردند به ثبوت صفات زائده بر ذات و با ذات، ازلاً و ابداً...

و نیز لازم آید انحصار علم مبدأ و محدودیت علم به صور عقلیه موجوده با ذات مقدس، و انحصار معمولات و مکونات با آنچه مطابق است با صور بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان، و غیرمتناهی بودن حوادث یومی به حسب افراد و جزئیات و علم به آنها به نحو کلی...

این است که گویند؛ تغییر و تبدیل در عالم، به حسب انواع و کلیات محال است و نظام به طور مشهود، ازلاً و ابداً بوده و خواهد بود. این اساس، مخالف است با قرآن و سنت حضرت ختمی مرتبت ﷺ؛ بلکه مخالف است با تمام انبیا و ملتیین.

بالاخر اینکه مخالف با فطرت و وجدان است و قرآن و روایات با صدای بلند و رسا روشن می‌فرمایند که: علم ذات مقدس، علم بدون معلوم است و معلومات به هیچ وجه واقعیتهای ندارند، نه اعیان ثابته و نه تقریر ماهیات و نه صور و حال. و خداوند منزّه است از اینکه معلوم یا مفهوم باشد.^(۲)

۱- بیان الفرقان ۲۶۹/۱.

۲- بیان الفرقان ۲۷۶/۱.

ایشان روایتی آورده مبنی بر اینکه علم خدای تعالی سابق بر اشیاست و خدای تعالی عالم به اشیا پیش از پدید آمدن آنها است، آنگاه شبهه‌ای طرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. شبهه و پاسخ آن اینگونه است:

اگر کسی توهم کند که مراد، نفی معلوم بالغرض است که عبارت از وجود عینی اشیاء است نه معلوم بالذات که عبارت از صُور علمیه یا صور افلاطونیه یا غیر آنها باشد، یعنی معلوم یا معلوم بالذات است یا معلوم بالغرض، معلوم بالغرض، وجود اشیا و اعیان خارجیه است و معلوم بالذات، حقیقتی است که به واسطه او علم به اشیاء خارجیه حاصل شود و آن عبارت از صُور یا عین اشیای خارجی است به وجود بسیط اجمالی متحد با ذات عالم.

این توهم، باطل و بی اساس است؛ زیرا که:

اولاً؛ این بیان اصطلاحی است از متأخرین، حتی در کلام قدمای فلاسفه نیست.

ثانیاً؛ قول فلاسفه نفی معلوم بالغرض هم نیست؛ زیرا به قول آنان علم علی است و انفکاک معلول از علت محال است... علاوه صریح روایات این است که علم حضرت حق بدون معلوم می‌باشد قبل از خلقت اشیا، ولی قول فلاسفه انکار علم قبل از اشیا و اثبات قدم اشیا است.^(۱)

ایشان در نهایت در توضیح علم بلا معلوم چهار وجه ذکر می‌کند که در اینجا یکی از آن وجوه را نقل می‌کنیم:

وجه دوم؛ بدیهی است کمال انسان به نور علم است. و از جمله کمالات علمی انسان، علم به معدومات و ممتنعات است. مانند علم به امتناع اجتماع ضدّین و نقیضین و امتناع شریک از برای خداوند یا نبودن ضدّ و ندّ از برای ذات مقدس. واضح است که از برای معدومات، احکام نفی و اثبات می‌باشد و نیز واضح است که این احکام، احکام واقعیّه حقیقیّه است نه صرف اعتبار و امر انتزاعی.

بدیهی است که واقعیت ثبوتی و وجودی در معدومات و ممتنعات، محال و خلف است؛ زیرا فرض. در معدومات و ممتنعات می‌باشد.

پس، از این سخن که واقعیت این احکام به نفس لا واقعیت آنها باشد نه به واقعیت موضوع و محمول در نفس، واضح می‌شود که نفس لا واقعیت و عدم و ممتنع، به نور علم مکشوف و ظاهر است در مرتبه عدم واقعیت.

به تعبیر دیگر، همان طور که واقعیت و وجود و ثبوت، به نور علم ظاهر است، نقیض و عدم و لا واقعیت نیز به وی مکشوف است، و این از کمال نور علم است که واقع و لا واقع، و وجود و عدم در مرتبه واحده به او مکشوف و روشن است.

پس حقیقت علم، در آنچه گفتیم بدون فرق بین عدم مطلق و عدم خاص بلامعلوم است.^(۱)

نکته‌ای که ایشان با آن در این وجه به توضیح علم بلامعلوم پرداخته، این است که ما به نور علم و عقل، حکم به استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌کنیم. حال اگر معتقد باشیم که علم همواره با معلوم است در این صورت باید بپذیریم که هم شیء و هم نقیض آن همراه علم ثبوت داشته باشند؛ اما از آنجا که تناقض بین دو امر ثبوتی و وجودی نیست، پس باید یکی از آنها عدمی باشد. در این صورت نقیض عدم در خارج و واقع نمی‌تواند وجود و ثبوت در رتبه علم باشد.

پس اگر کاشفیت علم از واقع وابسته به وجود در رتبه علم باشد، در این صورت علم به هیچ وجه کاشف نقیضین نمی‌تواند باشد. و در چنین صورتی حکم به استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین درست نخواهد بود. بنابراین روشن است که نور علم به هیچ وجه در کاشفیت خود نیاز به ثبوت معلوم ندارد و علم کشف از معلوم می‌کند، بدون اینکه برای معلوم ثبوتی در کار باشد.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغة
- ۱. ابن بابویه، محمد بن علی التوحید، محقق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- ۲. ابن بابویه، محمد بن علی الأمالی، چاپ ششم تهران کتابچی، ۱۳۷۶ ش..
- ۳. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح سید مهدی حسینی، مشهد: رضا مشهدی، ۱۳۶۳.
- ۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات، اسلامی چاپ دوم: ۱۴۰۴ ق. = ۱۳۶۳.
- ۵. اصفهانی، میرزا مهدی، معارف القرآن، تحقیق مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۵.
- ۶. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمد هادی، قم: انتشارات اسوه ۱۴۲۲ ق.
- ۷. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، تهران: بی نا، ۱۳۷۰ ق.
- ۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- ۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الاطهار علیهم السلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.

نقد عقل نظری در فلسفه اسلامی

استاد دکتر محمد تقی سبحانی

اشاره:



استاد دکتر محمد تقی سبحانی، متکلم و دین پژوه، مدرس خارج در حوزه علمیه قم است، که سال‌ها مسؤولیت مهمترین نشریات علمی پژوهشی همچون نقد و نظر و آئینه پژوهش را عهده‌دار بوده و از پژوهشگران ممتاز در حوزه فلسفه و کلام اسلامی و اکنون از متفکرین شاخص مکتب تفکیک و ناقد زبردست فلسفه صدرایی و عرفان ابن عربی به شمار می‌رود. اطلاع عمیق او از فلسفه اسلامی از تألیفات

ایشان بخصوص تقریرات درس اسفار علامه محمد تقی مصباح یزدی بخوبی آشکار است. اطلاع از فلسفه غرب و کلام جدید و جریان‌های کلامی معاصر و مباحث معرفت‌شناسی در تلفیق با دانسته‌های فلسفه اسلامی نوشته‌های ایشان را واجد نگاهی جامع‌الاطراف و چند بعدی نموده است. ایشان در تألیفات خود از جمله در نوشتار ذیل با اشراف بر فلسفه و عرفان اسلامی و اطلاع و اشراف بر مواضع نقد در این فلسفه از وجهه نظرهای گوناگون از جمله با احاطه بر مبانی مکتب تفکیک در نقد فلسفه مصطلح، این بار با نگاهی جدید و سویه‌ای نو در نقد و بررسی تنها نمونه‌ای از صدها کلیشه رایج و پذیرفته شده فلسفه اسلامی، به مواجهه با مسأله شناخت و بنیان‌های معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی از جمله عقل نظری پرداخته و در ضمن آن سؤالاتی را مطرح می‌نماید که علاقمندان و سرسپردگان به فلسفه اسلامی را به بازخوانی و کاوشی جدید در این فلسفه فرا می‌خواند.

نقد عقل نظری در فلسفه اسلامی، علم حصولی، علم حضوری، یقین فلسفی

۱. چند نکته مقدماتی:

* دستگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی از اساس، یک دستگاه ارسطویی است که بر خلاف سایر بخش‌های دیگر فلسفه، از کمترین تحول و تکامل برخوردار بوده است. * این دستگاه معرفت‌شناختی هم در سنت اسلامی و هم از سوی فیلسوفان جدید غربی، بارها مورد نقض و انتقاد قرار گرفته است.

اما علی‌رغم نقدهائی که در طول تاریخ، هم به منطق ارسطو و هم به عناصر دیگر نظریه معرفت در این فلسفه صورت گرفته، اما فیلسوفان با مقاومت و انجام اصلاحات موضعی، تلاش کرده‌اند که این پیکره معرفت‌شناسی را همچنان پای‌رجای نگاه دارند.

* حجم چالش‌ها (نقض‌ها و نقص‌ها) در معرفت‌شناسی فیلسوفان چنان انباشته شده که دیگر نگاهداشت این بنیاد معرفت‌شناختی به هیچ روی ممکن و مصلحت نیست و اصرار بر این تلقی و روش در فلسفه جز رکود تفکر عقلی و ماندن در تکرارها و تناقض‌ها حاصلی نخواهد داشت.

* این بحث اجمالی فراخوانی است به ایجاد تحول و تکامل در نظریه معرفت فلسفی. و از این رو در بین وجوه مختلف بحث، تنها به گزیده‌ای از نقدهای بر عقل نظری در فلسفه اسلامی بسنده می‌کنیم. از این رو در مباحث مرتبط با عقل فلسفی از مباحث هستی‌شناختی و نفس‌شناختی عقل، سخن نمی‌گوییم و در مباحث معرفت‌شناسی عقل هم تنها به ارزش ادراکات عقل نظری بسنده کرده‌ایم.

با تذکر این نکته که به دلیل حضور برخی دانشجویان در نشست، تلاش شده است که مباحث به صورت ساده‌تر و روشن‌تر بیان شود، محورهای نقد را دنبال می‌کنیم.

۲. سه گام در نظریه معرفت فلسفی:

مباحث معرفت‌شناختی فیلسوفان را در سه محور کلی می‌توان تقسیم کرد:

۱. تعریف و ماهیت معرفت (علم)

۲. روش و فرایند دستیابی به معرفت

۳. نتیجه و محصول معرفت فلسفی

به همین ترتیب، مباحث رابی می‌گیریم و بابتیین دیدگاه فلسفی، به برخی از نقدها اشاره می‌کنیم.

۳. تعریف معرفت از منظر فیلسوفان:

فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو، ماهیت معرفت را «حصول صورت شیئی نزد عقل» تعریف می‌کنند و با تقسیم صورت به تصور و تصدیق، معرفت فلسفی را در همین چارچوب دنبال می‌کنند. درست است که به تدریج فیلسوفان دریافته‌اند که آدمی از نوع دیگری از معرفت به نام «علم حضوری» برخوردار است که بدون واسطه صورت، نفس و حالات نفسانی خودش را می‌یابد و از این رو علم را به «حضور شیئی لشیئی» تفسیر کردند، اما همچنان بر این نکته نیز پای فشرده‌اند که علم حضوری تا مادام که به «صورت» تبدیل نشود، در دستگاه معرفت فلسفی به کار نمی‌آید. پس باید گفت که ماهیت علم فلسفی همان صورت شیئی است که برای نفس به صورت علم حضوری، تحقق می‌یابد.

* نقدها:

۱. هیچ دلیل روشنی برای وجود «صورت» به عنوان واسطه معرفت، در دست نیست و ادله‌ای که برای این موضوع آورده‌اند، محل تأمل و اشکال است

۲. بر فرض که فی الجمله وجود صورت را در فرایند علم بپذیریم، اما کلیت و عمومیت آن، محل تردید است. برای مثال، شیخ اشراق در علم به محسوسات یا مشاهدات، به وجود صورت باور ندارد.

۳. این که بر لزوم صورت و اتحاد آن برهان آورده‌اند که علم به معنای حضور و حضور به معنای «اتحاد وجودی» میان عالم و معلوم است، یک مغالطه اشتراک لفظی و یا دست کم استدلال بدون حد وسط لازم است.

۴. پذیرش صورت در فرایند معرفت، دشواری «مطابقت» میان صورت و مصداق (یا تطابق ذهن و عین) را به شدیدترین وجه آن پیش می‌آورد، این مشکل، نه تنها در معرفت شناسی فیلسوفان معضلاتی را به بار آورده که تاکنون ناگشوده باقی مانده است، بلکه دستگاه جهان شناسی و نفس شناسی فلسفه اسلامی را نیز به بحران دچار ساخته است.

۵. دشواری بعدی در باب «منشأ صورت» و چگونگی پیدایش آن در نفس است که فلاسفه را سخت به مشکل و گاه تناقض گوئی کشانده است.

نقد عقل نظری در فلسفه اسلامی

۴. روش و فرایند معرفت فلسفی

فیلسوفان روش های عقلی در معرفت را به سه گونه قیاس و استقراء و تمثیل تقسیم می‌کنند و تأکید می‌کنند که تنها روشی که در فلسفه متافیزیک به کار می‌آید، همان قیاس است و آن دو دیگر، به یقین و معرفت مطلوب نمی‌رسد.

آنها سپس با تقسیم مواد قیاس به پنج گونه خاص (برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه) تنها راه صحیح را برهان می‌دانند.

فلاسفه برهان را یقین آور (که منظور معنای خاصی از یقین است) و دیگر صناعات را غیر یقینی می‌دانند و برای یقین شش مقدمه بدیهی برمی‌شمرند که دیگر گزاره های فلسفی به این شش تا باز می‌گردد: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات و حدسیات.

* نقدها:

۱. برخی از این مقدمات، بدیهی نیستند، بلکه چنان که خود تصریح کرده‌اند، در پشت خود، قیاسات مخفی دارند و از این رو اینها را نباید از مبادی اولیه برهان دانست بلکه خود نظری هستند و نیازمند اثبات. تجربیات، فطریات و متواترات از این دست می‌باشند و حدسیات را هم بنابر تقریر مشهور باید از همین دست به حساب آورد. پس تنها اولیات و حسیات از مبادی اولیه می‌باشند و بقیه به اینها باز می‌گردند.

۲. به جز اولیات و مبادی دیگر که به اولیات برمی‌گردد، بقیه گزاره‌ها یا اصلاً یقینی نیستند و یا اگر هم یقینی بشوند، یقین مورد نظر فیلسوفان نیستند و عملاً در دستگاه فلسفی به کار نمی‌آیند.

۳. گزاره‌های اولی که گفته می‌شود که تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کفایت می‌کند، غالباً یا قضایای همانگویی (tautological) و یا قضایای تحلیلی (analytic) هستند و این گزاره‌ها هیچ گزارشی از جهان واقع نمی‌دهند.

اما گزاره‌های اولی که ترکیبی (synthetic) هستند، چنان محدود و اندک‌شمارند که به هیچ روی با آنها نمی‌توان به یک معرفت متافیزیکی مناسب دست یافت.

۴. با بررسی استدلال‌های فیلسوفان در طول تاریخ معلوم می‌شود که آنها خود به این منطق برهانی التزام نداشته و از مبادی غیر یقینی فراوانی در ادله خود استفاده کرده‌اند که خود تایید می‌کند که منطق برهان به معنای معهود، در فلسفه چندان مصداقی ندارد.

۵. حاصل معرفت فلسفی

فیلسوفان به صراحت ادعا می‌کنند که برهان، ما را به «یقین به معنای اخص» می‌رساند و در تعریف آن می‌گویند که برخلاف یقین عام که همان اعتقاد جازم است، در یقین خاص، علاوه بر اعتقاد جازم، «محال بودن نقض گزاره» هم وجود دارد.

به عبارت دیگر، اگر در یقین عام «لا یحتمل نقیضه» مطرح است، در یقین خاص «لا یمكن نقیضه» وجود دارد.

* نقدها:

۱. چنان که گذشت، هیچ یک از مبادی برهان به جز اولیات، از ویژگی یقین خاص برخوردار نیستند و از این رو، فیلسوف مسلمان باید همه مدعیات فلسفی خود را با اولیات (گزاره‌های ترکیبی پیشین) به سرانجام برساند که آن هم ناممکن است.

۲. حقائق جهان از تنوع فراوان برخوردار است و بخش بزرگی از واقعیت هستی، پدیده‌هایی است که از طریق احساس، تجربه، استقراء، تاریخ و وحی به ما می‌رسد و تفسیر هستی بدون در نظر گرفتن این حقائق، نارسا و ناراست است. گزاره‌های اولی غالباً به حقائق عام و انتزاعی بازمی‌گردد و به تنهایی کاروان فلسفه را به مقصد نمی‌رساند.

۶. نتیجه

دستگاه معرفت‌شناسی فلسفه، با هدف‌گیری برای دستیابی به یقین خاص، عملاً نه تنها معرفت فلسفی را از روش‌ها و مبادی گوناگون معرفت انسانی و الهی محروم می‌کند، بلکه قلمرو فلسفه را به حوزه‌ها و موضوعات خاص کلی و انتزاعی محدود می‌کند و در عمل هم نمی‌تواند به وعده خود برای التزام به یقین خاص وفا کند.

میرزا مهدی اصفهانی از مکتب سلوکی سامراء تا مکتب معارف خراسان

سید مقداد نبوی رضوی

چکیده:



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

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

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

جایگاه فقهی و اصولی میرزا مهدی اصفهانی تحصیلات میرزا مهدی اصفهانی در نجف و سامراء

می‌توان گفت که میرزا مهدی اصفهانی دوره سطح فقه و اصول را در کربلا و تحت نظارت مستقیم سید اسماعیل صدر گذراند. این از آن روست که به روایت یکی از نزدیکانش، او پس از مدتی، با دستور استاد خود، به نجف رفت و به حوزه درسی مدرس بزرگ اصول فقه آن شهر، ملامحمد کاظم خراسانی (نویسنده کتاب کفایة الأصول) - که درس خارج فقه و اصول داشت - وارد شد.^(۱) وی همچنین، به درس فقهی بزرگ نجف، سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (نویسنده کتاب العروة الوثقی)، رفت و به روایتی، سرانجام در میان بهترین شاگردانش جای گرفت.^(۲) در این میان، می‌توان بر آن بود که او با دوست خود، سید جمال‌الدین گلپایگانی، به مذاکره کتاب کفایة الأصول - که آن زمان به تازگی چاپ شده بود - می‌پرداخت.^(۳)

میرزا مهدی اصفهانی پس از آن، با دستور سید اسماعیل صدر، به سامراء رفت و مدتی در حوزه درسی میرزا محمدتقی شیرازی حضور یافت^(۴) و اجتهادش با تأیید او همراه شد.^(۵) پیش

۱- شیخ محمود حلبی خراسانی، یادای از عالمی ربانی/ ۲۲. روشن است که ملامحمدکاظم خراسانی آن زمان تنها به برگزاری درس‌های خارج فقه و اصول می‌پرداخت و درسی در مقطع سطح نداشت.

۲- این نکته را سید محمدباقر نجفی یزدی (از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی) در مقدمه‌ای که بر مجموعه‌ای از مکتوبات استاد خود نوشته آورده است. (المیرزا مهدی الإصفهانی، مجموعة من الرسائل: أبواب الهدی، المواهب السنية، مصباح الهدی و...، مقدمه سید محمدباقر نجفی یزدی/ ۴۹)

۳- در برخی منابع (علی ملکی میانجی، علامه مجلسی، اخباری یا اصولی/ ۲۵۳) از قول یکی از فرزندان سید جمال‌الدین گلپایگانی آمده که میرزا مهدی اصفهانی گفته بود کتاب کفایة الأصول را نزد او خوانده است. همان‌گونه که در ادامه آمده، این پژوهش بر آن است که خواندن کتاب کفایة الأصول نزد سید جمال‌الدین گلپایگانی بیشتر صورتی مباحثه‌ای داشته و میرزا مهدی اصفهانی شاید از بابت احترام به او با چنین وصفی از آن سخن گفته است. نک: پس از این، فصل سوم، بخش «بیماری میرزا مهدی اصفهانی در نجف»/ ۷۶.

۴- این نکته را نگارنده از آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنید.

۵- آن‌گونه که حاج شیخ کاظم خراسانی (از مدرسان مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه مشهد) از استاد خود، حاج سید کاظم مدرسی (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی)، شنیده بود و در تابستان ۱۳۹۶ هجری برای نگارنده بازگفت، «حاج شیخ هاشم قزوینی در گفت‌وگو با حاج آقا حسین طباطبایی قمی، برای اثبات مقام علمی میرزا مهدی اصفهانی، گفته بود: همان‌کسی که به شما اجازه اجتهاد داده، ایشان را هم مجتهد دانسته است.» حاج سید کاظم مدرسی در شرح این سخن، میرزا محمدتقی شیرازی را استاد حاج آقا حسین قمی می‌گفت. دانسته است که حاج آقا حسین قمی از برخاستگان حوزه درسی میرزا محمدتقی شیرازی در سامراء بود و از سوی او به مشهد فرستاده شد؛ و... ثم هبط خراسان المقدسة وعاد بها موطأ لاهل الدین ومرجعاً للمسلمین وقد نزه به وأصغر بحقیقة أمره من العلم والفضی أستاذة آية الله [المیرزا محمدتقی] الشیرازی فازدلق إلیه الناس يأخذون منه معالم دينهم.... (الشیخ محمدعلی الأردوبادی، الجوهر المنضد/ ۴۵)

از این گذشت که این استاد نیز چون سید اسماعیل صدر از برترین شاگردان میرزا محمدحسن شیرازی در سامراء بود که پس از مهاجرت عالمان بزرگ آن شهر در آنجا ماند و حوزه درسی محدود اما معتبری را سرپرستی کرد.^(۱)

میرزا مهدی اصفهانی سپس، دیگر بار، با دستور سید اسماعیل صدر، به نجف بازگشت و به میرزا محمدحسین غروی نائینی پیوست^(۲) و نزد آن استاد به تنهایی به فراگیری اصول فقه سامراء پرداخت.^(۳) مکتب اصولی سامراء، در واقع، همان دیدگاه‌های اصولی شیخ مرتضی انصاری بود که «تنظیم و تهذیب»ش از سوی میرزا محمدحسن شیرازی انجام شده بود که به واسطه شاگرد برجسته او، سید محمد طباطبایی فشارکی، به میرزا محمدحسین نائینی رسید.^(۴) آن زمان، در نجف، ملا محمدکاظم خراسانی برترین مدرس اصول فقه بود و با مبانی جدید خود - که در برخی نکات با مبانی شیخ مرتضی انصاری همسانی نداشت و قواعد فلسفی

۱- میرزا محمدتقی شیرازی در شیراز متولد شد. او مقدمات علوم دینی را در کریم‌آموخت و سپس به درس فقه بزرگ آن زمان، ملا محمدحسین فاضل اردکانی، رفت و نزد او به مراتب بالای فقهی رسید. پس از آن، در میان نخستین مهاجران به سامراء قرار گرفت و همراه با دوست خود، سید محمد طباطبایی فشارکی، به درس میرزا محمدحسن شیرازی رفت. آن دو همراه با سید اسماعیل صدر در سال‌های پایانی حیات میرزای شیرازی از برترین شاگردانش در سامراء بودند و حوزه علمیه آنجا را سرپرستی می‌کردند. او پس از درگذشت میرزای شیرازی (۱۳۱۲ ق.) در میان عالمان تراز اول شیعیان بود و محفل درسی مهمی در سامراء داشت. با مهاجرت بزرگان حوزه سامراء (۱۳۱۴ ق.)، او در آن شهر ماند و حوزه درسی معتبر خود را پی گرفت و پس از حدود ۲۲ سال، هنگام ورود نیروهای نظامی بریتانیا به سامراء و گرفتن آن شهر از ترکان عثمانی (حدود ۱۳۳۶ ق.)، آنجا را ترک کرد و سرانجام در کریم‌اقامت گزید. وی رهبر انقلاب ۱۹۲۰ م. در جنوب عراق (ثوره العشرین) قیام بسیاری از عالمان شیعی و پیروان‌شان بر ضد ورود نظامیان بریتانیا به عراق) بود؛ با این حال، در خلال آن حرکت، به سال ۱۳۳۸ ق، در کریم‌اگذشت و در باگه امام سوم شیعیان به خاک سپرده شد. رهبری آن انقلاب پس از او به شیخ فتح‌الله شیخ‌الشریعه اصفهانی رسید. برای آگاهی از زندگانی میرزا محمدتقی شیرازی، نک: الشیخ‌اعلی‌الکبیر الطهرانی، طبقات اعلام الشیعه ۱۳/ ۲۶۱ تا ۲۶۴ و کامل سلمان الجبوری، محمدتقی الشیرازی.

۲- یادداشت حاج میرزا حسنعلی مرورید (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی)، مندرج در: شیخ عزیزالله عطاردی قوچانی، فرهنگ خراسان ۴۶۸/۷. روایت ارتباط میرزا مهدی اصفهانی با میرزا محمدحسین نائینی پس از اقامت او در سامراء و سبب بودن سید اسماعیل صدر در پیوستن او به آن استاد را نگارنده از آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول حاج شیخ محمود حلبی شنید. یکی از نزدیکان حاج شیخ محمود حلبی در مشهد نیز آن پیوستن را از حاج سید رضا صدر (نوه سید اسماعیل صدر و از عالمان دینی برجسته حوزه علمیه قم) شنیده و برای نگارنده بازگفت.

۳- درس آموزی انفرادی میرزا مهدی اصفهانی نزد میرزا محمدحسین نائینی را نگارنده از آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول حاج شیخ محمود حلبی شنید.

۴- شیخ محمود حلبی خراسانی، یادی از عالمی ربانی/ ۳۲. حاج شیخ علی علمی اردبیلی نیز - که از مدرسان خارج فقه و اصول در حوزه علمیه مشهد بود - در این زمینه نوشته: «هرچند عمده مطالب محقق نائینی از استادان برجسته خود، میرزای شیرازی و سید فشارکی، است، خود در آنها تأمل و ایجاد نظر کرده و به جاذبه‌های کمی و کیفی آن افزوده است.» (علی علمی اردبیلی، محقق نائینی، مجدد، مرنی و مؤسس/ ۳۴۹)

را نیز به شکلی جدی در استنباط‌های اصولی دخالت می‌داد^(۱) - اغلب طلاب علوم دینی را به خود مجذوب کرده بود به گونه‌ای که در آن شهر «همه مطالب حول نظر او می‌چرخید.»^(۲)

میرزا محمدحسین نائینی - که در سامراء، گذشته از سید محمد فشارکی، از سید اسماعیل صدر نیز بهره برده بود^(۳) - همراه او به کربلا رفت و درس وی را در آنجا پی گرفت.^(۴) وی پس از دو سال^(۵) به نجف رفت و به اصحاب ملا محمدکاظم خراسانی پیوست اما به سبب تعلق خاطر به مکتب اصولی سامراء با او اختلاف نظرهای جدی داشت.^(۶) او همچنین، گذشته از حرکت در مسیر اصولی سامراء، خود نیز طرح‌هایی نو در علم اصول فقه می‌اندیشید.

میرزا مهدی اصفهانی - که پیش‌تر در سامراء از سوی میرزا محمدتقی شیرازی مجتهد شناخته شده بود - در فقه و اصول مرتبه‌ای داشت که نائینی، گذشته از سه درسی که در شبانه‌روز برایش می‌گفت،^(۷) مبانی جدید خود را نیز با او «پخته می‌کرد.»^(۸)

مدتی بعد، سید جمال‌الدین گلپایگانی - که از شاگردان ملا محمدکاظم خراسانی بود و پس از دریافت دو دوره درس اصول او،^(۹) به سبب شرکت در درس میرزا محمدتقی شیرازی در سامراء، از مبانی‌اش فاصله گرفته بود - با راهنمایی سید اسماعیل صدر به آن جمع پیوست.^(۱۰) وی که

۱- برای آگاهی از دیدگاه‌های فلسفی ملا محمدکاظم خراسانی در اصول فقه، نک: سید محمد انتظام، پیش‌فرض‌های فلسفی در علم اصول، بیشرع بخش‌ها.

۲- این تعبیر را فقیه و رجالی برجسته شیعی، حاج سید موسی شبیری زنجان، از سید جمال‌الدین گلپایگانی - که آن زمان از شاگردان ملا محمدکاظم خراسانی بود و بعد به میرزا محمدحسین نائینی پیوست و سرانجام در میان مراجع تقلید جای گرفت - شنیده و بازگفته است. (سید موسی شبیری زنجان، جرعه‌ای از دریا ۵۵۷/۲)

۳- الشیخ محمد حرزالدین، معارف الرجال ۲۸۵/۸. درس‌آموزی میرزا محمدحسین نائینی نزد سید اسماعیل صدر پس از درگذشت میرزا محمدحسن شیرازی (د. ۱۳۱۲ ق.) بود.

۴- الشیخ آقابزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعه ۵۹۳/۱۴.

۵- گفت‌وگوی نگارنده با حاج میرزا جعفر غروی نائینی (نوه میرزای نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم)، زمستان ۱۳۹۴ ش.

۶- همان.

۷- گفتار میرزا علی‌رضا مدرس غروی (فرزند بزرگ میرزا مهدی اصفهانی) از قول پدر خود، مندرج در: شیخ محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان ۱۱۶/۷.

۸- این تعبیر را آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنیده و برای نگارنده بازگفت.

۹- گفت‌وگوی نگارنده با حاج شیخ مصطفی هرنزی (نوه سید جمال‌الدین گلپایگانی و از مدرسان حوزه علمیه قم)، تابستان ۱۳۹۶ ش.

۱۰- به روایت حاج شیخ محمود حلبی - که نگارنده آن را از آقای محمداسماعیل مدرس غروی شنید - سید جمال‌الدین گلپایگانی نخستین کسی بود که به آن محفل دونفری پیوست. حاج شیخ علی‌نمازی شاهرودی نیز آن را از قول میرزا مهدی اصفهانی نوشته است: «... قال مولانا الأستاذ: أفاض لی العلامة النائینی مهمات الفقه والأصول واستفدت منه مدة منفرداً وأول من لحق بنا العلامة السید جمال الگلپایگانی...» (الشیخ علی‌نمازی شاهرودی، مستدرک سفینه البحار ۵۰۲/۸۰).

<--

از پیش با میرزا مهدی اصفهانی دوست بود، توسط او به آن درس رفت^(۱) و سپس، سید محمود شاهرودی را به آنجا برد.^(۲) از دیگر حاضران آن جمع، شیخ موسی نجفی خوانساری^(۳) و میرزا ابوالفضل اصفهانی (آوی) بودند.^(۴)

آن زمان، که اندکی از درگذشت ملا محمد کاظم خراسانی (پشتیبان بزرگ جنبش مشروطیت ایران) می‌گذشت و مشروطه خواهان نجف با مخالفت‌های شدید سید محمد کاظم طباطبایی یزدی روبه‌رو بودند، میرزا محمد حسین نائینی هم به سبب جایگاه مهمش در آن رخداد به تنگنا افتاده و منزوی شده بود و تنها برای آن چندتن درس می‌گفت^(۵) و شاید از این جهت بود که، به سبب وسعت وقت، تدریس مبسوطی برای‌شان داشت.^(۶) این جمع که بین پنج تا هفت تن یاده شده‌اند^(۷) - حدود چهار یا پنج سال نزد او به تحصیل و نیز محکم کردن مبانی

-->

روایت حاج سید موسی شبیری زنجان از قول سید جمال الدین گلپایگانی چنین است: «من در سال ۱۳۱۹ [ق.] به نجف رفتم و تا ۱۳۲۸ در آنجا بودم و درس مرحوم آخوند شرکت می‌کردم. سنه ۱۳۲۸ به سامراء رفتم و در درس آمیرزا محمد تقی شیرازی شرکت کردم. آمیرزا محمد تقی در نقض مبانی مسلم آیتی بود. ایشان - که مجسمه فکر بود و مسلمات را تخریب می‌کرد - مطالبی را که ما از آخوند یاد گرفته بودیم و جزو اصول مسلم ما بود، همه را به هم زد. دیدم از یک طرف، اگر بخواهم به نجف بروم، در نجف همه مطالب حول نظر مرحوم آخوند می‌چرخد و از طرف دیگر، آمیرزا محمد تقی همه مبانی آخوند را از دست ما گرفته است. متحیر شدم که چه کنم. در گرپلا، به آسید اسماعیل صدر برخوردم. به ایشان گفتم: چنین مشکلی دارم. آسید اسماعیل گفت: شما در درس آمیرزا حسین [نائینی] شرکت کن! او حرف‌هایی دارد غیر از حرف‌های آخوند» (سید موسی شبیری زنجان، جرعه‌ای از دریا ۵۵۷/۲).

۱- آن‌گونه که نگارنده در بهار ۱۳۹۶ ش. از حاج شیخ کاظم خراسانی (از مدرسان مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه مشهد) شنید، استاد وی، حاج سید کاظم مدرسی (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) حضور سید جمال الدین گلپایگانی به وسیله میرزا مهدی اصفهانی نزد میرزا محمد حسین نائینی را از خود او شنیده بود. بنابراین روایت، سید جمال الدین گلپایگانی وقتی از نسبت شاگردی وی با میرزا مهدی اصفهانی آگاه شد، گفته بود که میرزا مهدی اصفهانی او را نزد نائینی برد.

۲- حضور سید محمود شاهرودی با راهنمایی سید جمال الدین گلپایگانی در درس نائینی را نگارنده در بهار ۱۳۹۶ ش. از حاج سید مجتبی شاهرودی (نوه سید محمود شاهرودی و از مدرسان حوزه علمیه قم) شنید.

۳- گفت‌وگوی نگارنده با آقای محمد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی.

۴- گفت‌وگوی نگارنده با حاج میرزا جعفر غروی نائینی (نوه میرزا نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم)، زمستان ۱۳۹۴ ش.

۵- گفت‌وگوی نگارنده با حاج شیخ عبدالرضا کفایی (نوه آخوند خراسانی و از مدرسان حوزه علمیه قم)، زمستان ۱۳۹۴ ش.

۶- آن‌گونه که حاج شیخ کاظم خراسانی (از مدرسان مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه مشهد) برای نگارنده گفت، برخی بر آن بودند که دوره نخست اصول فقه میرزا محمد حسین نائینی - که خصوصی بود - نسبت به دوره‌های دوم و سوم تدریس - که عمومی بودند - بسط و تفصیل بیشتری داشت. این نکته را از نگاه حاج شیخ هاشم قزوینی در مقایسه تقریرات میرزا مهدی اصفهانی با تقریرات شیخ محمد علی کاظمینی و سید ابوالقاسم خویی نیز می‌توان دریافت. این مقایسه در فصل چهارم (بخش «میرزا مهدی اصفهانی و تقریرات میرزا محمد حسین نائینی» ۱۱۸/۴) آورده شده است.

۷- به روایت آقای محمد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی)، حاج شیخ محمود حلبی ایشان را پنج یا هفت تن یاد می‌کرد.

جدید اصولی‌اش مشغول بودند.^(۱) اینان، همگی، در شمار فضایی حوزه نجف جای داشتند و برخی‌شان در سال‌های بعد در شمار مراجع تقلید و بزرگان فقهی مذهب تشیع شناخته شدند. به عنوان نمونه، سید جمال‌الدین گلپایگانی همیشه سمت راست میرزا محمدحسین نائینی می‌نشست و این، بدان سبب که آن استاد در مجلس خود همواره سلسله‌مراتبی را در نشستن بر اساس دانش فقهی حاضران در نظر داشت، بسیار مهم می‌نمود.^(۲) جایگاه علمی سید محمود شاهرودی نزد آن استاد چنان بود که وی شهادت او بر اجتهاد افراد را به جای دو شهادت در نظر می‌گرفت و از این روی بود که او به «ذوالشهادتین» نام‌بردار شده بود.^(۳) شیخ موسی خوانساری نیز در حوزه نجف مقام علمی مهمی داشت و گفته شده که مرجع تقلید بزرگ آن زمان، سید ابوالحسن اصفهانی، بر آن بود تا او را جانشین خود کند اما او پیش از وی درگذشت.^(۴) میرزا ابوالفضل اصفهانی هم مورد توجه بسیار نائینی بود و آن استاد در مکتوبی قوت فکری‌اش را ستوده بود^(۵) اما چون در جوانی درگذشت، به شهرت علمی فراگیر دست نیافت.^(۶) با این ترتیب بود که به روایت یکی از آگاهان، میرزا مهدی اصفهانی «به همه مبانی سامره‌ای‌ها و مبانی نجفی‌ها احاطه کامل» پیدا کرد.^(۷)

میرزا محمدحسین نائینی پس از آن دوره خصوصی درس عمومی خود را آغاز کرد و مکانش را در مقبره میرزا محمدحسن شیرازی در حرم مقدس نجف قرار داد.^(۸) گفته شده که وی در آن درس عمومی جایی ویژه برای شاگردان دوره خصوصی خود در نظر گرفته بود و می‌خواست

۱- شیخ محمود حلبی خراسانی، یاد از عالمی ربانی/ ۲۲. پخته‌شدن مبانی جدید اصولی میرزا محمدحسین نائینی در همراهی‌اش با این چندتن را، چنان که در ادامه آمده، فقیه و مرجع تقلید سرشناس، حاج شیخ حسین وحید خراسانی، از سید جمال‌الدین گلپایگانی شنیده و بازگفته است. نگارنده نیز آن را از آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول حاج شیخ محمود حلبی شنید.

۲- نگارنده بیشتر این ویژگی را در یکی از کتاب‌های تراجم دیده اما برای این پژوهش به یافتنش موفق نشد.

۳- گفت‌وگوی نگارنده با حاج سید مجتبی شاهرودی (نوه حاج سید محمود شاهرودی و از مدرسان حوزه علمیه قم)، بهار ۱۳۹۶ ش.

۴- محمدتقی انصاریان خوانساری، یادنامه‌ای از آیت الله العظمی حاج شیخ موسی نجفی خوانساری/ ۹ و ۱۰.

۵- گفت‌وگوی نگارنده با حاج میرزا جعفر غروی نائینی (نوه میرزای نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم)، زمستان ۱۳۹۴ ش.

۶- درگذشت زودهنگام او را نگارنده در زمستان ۱۳۹۴ ش. از حاج میرزا جعفر غروی نائینی (نوه میرزای نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم) شنید. ولادت او را به سال ۱۳۰۰ ق. و وفاتش را در حدود سال ۱۳۳۲ ق. نوشته‌اند. (الشیخ آغابزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعه ۱۳/ ۵۲ و ۵۳)

۷- شیخ محمود حلبی خراسانی، یاد از عالمی ربانی/ ۲۲.

۸- گفت‌وگوی نگارنده با حاج میرزا جعفر غروی نائینی (نوه میرزای نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم)، زمستان ۱۳۹۴ ش.

تا ایشان را به اهل علم نجف بنمایاند.^(۱) سرانجام تلاش های علمی نائینی در دوره اصول فقه عمومی اش - که در آن پیوسته به نقد دیدگاه های ملامحمدکاظم خراسانی می پرداخت^(۲) - احیای دوباره مکتب اصولی شیخ مرتضی انصاری همراه با دیدگاه های جدید خودش بود به گونه ای که حوزه علمیه نجف را در اختیار گرفت.^(۳) از این روست که او را مجدد علم اصول فقه در قرن چهاردهم هجری می دانند.^(۴) گفته شده که «مکتب وی توانست در مدت کوتاهی برای خود جای باز کند و دیگر سبک ها و مکتب ها را تحت الشعاع علمی و فکری قرار دهد».^(۵)

میرزا مهدی اصفهانی آن زمان در شمار «عیون شاگردان» میرزا محمدحسین نائینی^(۶) و نیز «مقران» درس او^(۷) بود. این سخن گویای آن است که او درس استاد خود را برای کسانی که در فهمش با اشکال روبه رو بودند باز می گفت و این، خود از جایگاه علمی او نزد آن استاد - که قوت فکری اش را می ستود^(۸) - حکایت دارد. وی سرانجام در سال ۱۳۳۸ ق.، در حالی که ۳۵ سال داشت، به دریافت اجازه اجتهاد مطلق در استنباط احکام مذهب تشیع از سوی استاد خود موفق شد.^(۹) متن آن اجازه نامه بدین قرار است:

۱- گفت وگویی نگارنده با حاج شیخ حسن نمازی (فرزند حاج شیخ علی نمازی شاهرودی؛ از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی)، بهار ۱۳۹۵ ش.

۲- روایت یکی از شاگردان او در این باره چنین است: «... وهو الآن فی مجالی بحثه کثیر الإیراد والانتقاد علی المحقق المذکور [الأخوند الخراسانی] والمخالفة له فی المبانی والأراء کما لا یخفی علی من لازم درسه الشریف...» (السید علی نقی النقی، أقرب المجازات إلی مشایخ الإجازات/ ۲۳۶)

۳- به عنوان نمونه، یکی از شاگردان او پس از وفاتش چنین نوشت: «... دیگر کسی نمی گوید؛ این بود قول آخوند خراسانی، بلکه امروز و فردا بر منبرها و در حلقه های تدریس، در دروس عامه و خاصه، می گویند؛ این است رأی میرزای نائینی» (شیخ عبدالحسین حلی، بیرق حق/ ۴۴ و ۴۵)

۴- الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعة ۵۹۵/۱۴.

۵- علی علمی اردبیلی، محقق نائینی، مجدد، مربی و مؤسس/ ۳۴۹. نویسنده این کتاب که خود در زمره مدرسان خارج فقه و اصول در حوزه علمیه مشهد بود، در فصل سوم کتابش به مروری بر دیدگاه های اصولی میرزا محمدحسین نائینی پرداخته است.

۶- علی ملکی میانجی، علامه مجلسی، اخباری یا اصولی/ ۲۵۷/۶، به نقل از حاج سید محمدحسین همدانی (داماد میرزا محمدحسین نائینی)، «میرزای اصفهانی از عیون شاگردان مرحوم نائینی بودند».

۷- پیشین/ ۲۵۶، به نقل از حاج شیخ محمدباقر ملکی میانجی (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی).

۸- آن گونه که حاج میرزا جعفر غروی نائینی (نوه میرزای نائینی و از مدرسان حوزه علمیه قم) در زمستان ۱۳۹۴ ش. برای نگارنده گفت، نامه ای از پدر بزرگ خود را دیده بود که در آن قوت فکری میرزا مهدی اصفهانی و میرزا ابوالفضل اصفهانی (آوی) راستوده بود.

۹- اطلاق در اجتهاد در برابر تجزی در آن است و چنان می نماید که مجتهد مطلق به استنباط احکام شرعی در تمام باب های فقهی توانست در حالی که مجتهد متجزی در برخی باب های فقهی توانایی استنباط دارد. از آنجا که میرزا محمدحسین نائینی در اجازه ای که برای میرزا مهدی اصفهانی نوشته، قید و محدودیتی برای تراز اجتهادش نیاورده و توانایی اش در استنباط احکام را به صورتی عام یاد کرده، باید گفت او را مجتهد مطلق می دانست.

بسم الله الرحمن الرحيم

[۱]: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد وآله الكهف الحصين وغيث المضطر المستكين وعصمة المعتصمين واللجنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

[۲]: وبعد، فإن من أعظم ما أنعم به - سبحانه وتعالى - على الفرقة الناجية الإمامية والعصابة المهتدية الإثنى عشرية أن لم يتركهم في ظلمات الغيبة حيارى لا يجدون على أحكامه دليلاً ولا يهتدون إلى مرضاته سبيلاً بل نصب لهم العلماء العاملين والفقهاء الراشدين أدلاء على أحكامه وأمنائه في حلاله وحرامه فأوضح منهم المحجة وأتم بهم الحجة وقامت بهم دعائم الدين وتمت دعوة سيد المرسلين - صلى الله عليه وآله الطاهرين.

[۳]: ومن أيدّه الله - تعالى - لطلب العلم واجتنبه للعمل به هو جناب العالم العامل والتمني الفاضل، العلم العلامة والمهذب الهمام، ذو التريفة القرينة والسليقة المستقيمة والنظر الصائب والفكر الثاقب، عماد العلماء وصفوة الفقهاء الورع التقى والعدل الزكي، جناب الآغا الميرزا مهدي الإصبهاني - أدام الله تعالى تأييده وبلغه الأمانى - فلقد بذل في هذا السبيل عمره واشتغل به دهره وعكف بباب مدينة العلم عدة سنين وحضر على الأساطين وقد حضر أبحاثي الفقهية والأصولية مدة مديدة وسنين عديدة حضور تعمق وتحقيق وتفهم وتدقيق وكتب أكثر ما حضره فأحسن وأجاد وأدى حق المراد إلى أن حصل له قوة الاستنباط وبلغ رتبة الاجتهاد وجاز له العمل بما يستنبطه من الأحكام على النهج المعمول بين الأعلام فليحمد الله - سبحانه وتعالى - على ما أولاه من جودة الذهن وحسن النظر وليشكره على ما سهله له ويسر فلقد كثر الطالبون وقل الواصلون.

[۴]: وقد أجزت له بأن يروى عني جميع ما صحت لي روايته من كتب الأدعية والحديث والتفسير وغير ذلك سيما الصحيفة الكاملة ونهج البلاغة والكتب الأربعة التي عليها المدار في الأعصار الكافي والفتاوى والتهذيب والاستبصار وكذلك الثلاثة الأخيرة الوسائل والوافي والبحار وغير ذلك

من مصنفات أصحابنا الإمامية بأسرها وما روه عن غيرنا بحق إجازتي عن الشيخين العلمين العالمين الأورعين، فقيهي عصرهما ووحیدی دهرهما، حجتی الإسلام وآیتی الله - تعالی - فی الأثام، حضرة الآغا الحاج الميرزا حسين الميرزا خليل الطهراني النجفي والشيخ محمد طه نجف - قدس سرهما الزكي - بأسانيدهما المفصلة فی كتب المشيخة المنتهية إلى أرباب المصنفات ومنهم إلى بيت الوحي والعصمة - صلوات الله عليهم أجمعين.

[۵]: وأوصيك يا قرة عيني ونفسي الخاسرة بالإكثار من ذكر الموت وإقلال الغفلة عنه وكثرة التأمل والتدبر بما أورده في نهج البلاغة من الخطب المباركة الصادرة في هذا الشأن فإن لها شأناً من الشأن سيما ما رواه من كلامه - عليه أفضل الصلوة والسلام - بعد تلاوة ألهيكم التكاثر فلقد فاز الزاهدون من كثرة التدبر في هذه الخطبة المباركة من الزهد والتقوى ما لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم وأن لا تتسائي من صالح الدعاء حياً وميتاً - إن شاء الله تعالى.

[۶]: وحرره بيمينه الدائرة أفقر البرية إلى رحمة ربه الغني محمد حسين الغروي الثاني يوم الفطر ۱۳۳۸.

همان گونه که دیده می شود، میرزا محمد حسین نائینی در این مکتوب پس از حمد و ثنای خداوند و درود بر بزرگان اسلام، در بخش دوم، وجود عالمانی دانا به احکام مذهب تشیع در دوران غیبت امام دوازدهم رانعمتی از جانب خداوند دانسته و ایشان را به پاکبندگی دیانت اسلام گفته است. وی در بخش سوم، میرزا مهدی اصفهانی را در زمره کسانی که از سوی خداوند برای آموختن علم دین و عمل به آن مؤید شدند دانسته و او را با ویژگی هایی چون عالم عامل، تقی فاضل، مهذب همام، صاحب قریحه قویمه و سلیقه مستقیمه و نظر صائب و فکر ثاقب، عماد علماء، صفوت فقهاء، ورع تقی و عدل زکی ستوده است. سپس، به دانش آموزی او نزد بزرگان حوزه علمیه نجف پرداخته و به شرکت طولانی مدتش در درس های فقهی و اصولی خود رسیده و بادست گذاشتن بر کوشش های زیاد او، سرانجام مجتهدی مطلقش دانسته که باید به آنچه خود از متون فقهی در می یابد بپردازد و پس از آن، جودت ذهن و حسن نظرش را سبب ضرورت شکرگزاری به ساحت پروردگار گفته و او را در میان واصلانی که در میان طالبان اندک اند یاد کرده است. وی در بخش چهارم، به واسطه دوتن از مشایخ روایی خود، حاج میرزا حسین

خلیلی تهرانی (د. ۱۳۲۶ ق.) و شیخ محمدطه نجف (د. ۱۳۲۳ ق.) - که هردو از فقیهان بزرگ اما درگذشته نجف بودند - روایت تمام کتاب‌های حدیثی شیعی را به میرزا مهدی اصفهانی اجازه داده است. بخش پنجم نیز سفارش‌هایی اخلاقی داشته و انجام کارهایی چون کثرت یاد مرگ و تدبیر در خطبه نخستین امام شیعیان دربارهٔ سورهٔ تکوین^(۱) را بر میرزا مهدی اصفهانی فرض دانسته و بر رستگاری بسیاری از زاهدان به سبب زیادی تأمل در آن دست گذاشته است. پایان بخش این مکتوب خواست آن استاد از میرزا مهدی اصفهانی بر فراموش نکردنش از دعای خویش است.

با مقایسهٔ این اجازه‌نامه و نمونه‌های مشابهش که از سوی میرزا محمدحسین نائینی برای شاگردانش و از جمله برخی برجستگان شان نوشته شده، دانسته می‌شود که این مکتوب بسط و تفصیل زیادی را داراست. گذشته از این، روایت یکی از شاگردان برجستهٔ نائینی آن است که وی «اجازهٔ اجتهاد خیلی خیلی کم داده و در اجازه‌دادن خیلی ممسک بود.»^(۲) با این ترتیب، می‌توان دانست که میرزا مهدی اصفهانی در نگاه آن استاد رتبهٔ بالایی را در اجتهاد و استنباط احکام مذهب تشیع داشت و «مورد لطف خاص»ش بود.^(۳) نائینی بعدها نیز در پاسخ پرسشی فقهی او را «عمدة المجتهدین العظام» و «قرة العین والامقام» خواند.

اجازهٔ اجتهاد میرزا مهدی اصفهانی در نجف با تأیید سید ابوالحسن اصفهانی (فقیه بزرگ نجف) و آقا ضیاءالدین عراقی (اصولی بزرگ نجف) همراه شد. شخص نخست بر صحت نوشته‌های میرزا محمدحسین نائینی در آن مکتوب دست گذاشته^(۴) و شخص دوم نیز میرزا مهدی اصفهانی را «جناب مستطاب عمدة العلماء الراشدين» و «ثقة الإسلام و المسلمین» خوانده و اجتهادش را «ثابت و ظاهر» گفته است.^(۵) شخص سومی که بر درستی این اجازه‌نامه نظر داد، حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی بود. میرزا مهدی اصفهانی پس از ترک نجف، در راه رسیدن به مشهد، به اراک رفت و در حوزهٔ درسی او - که هنوز به قم نرفته بود - شرکت

۱- خطبهٔ شمارهٔ ۲۱۷ از کتاب نهج البلاغة.

۲- گفتار فقیه و مرجع تقلید سرشناس، حاج سید ابوالقاسم خویی، به واسطهٔ شاگردش، حاج شیخ محمدتقی جعفری تبریزی (فقیه و فیلسوف نامدار)، مندرج در: محمدتقی انصاریان خوانساری، شمع همیشه‌فروزان/ ۹۴، ۹۵.

۳- حاج میرزا حسنعلی مرورید (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) در این باره نوشته که او «با تصدیق اجتهادی که حاکی از لطف خاص از مرحوم نائینی به ایشان بود به مشهد مقدس رضوی مهاجرت نمود...» (مکتوب حاج میرزا حسنعلی مرورید، مندرج در: شیخ عزیرالله عطاردی قوچانی، فرهنگ خراسان ۶/ ۶۸۸).

۴- دستخط وی در حاشیهٔ سمت راست اجازه‌نامهٔ اجتهاد میرزا مهدی اصفهانی دیده می‌شود.

۵- دستخط وی در حاشیهٔ بالایی اجازه‌نامهٔ اجتهاد میرزا مهدی اصفهانی دیده می‌شود.

جست تا از او نیز اجازهٔ اجتهاد بگیرد.^(۱) اشکال‌هایی که وی در مدت حضورش در آن درس وارد می‌کرد، سرانجام سبب شد آن استاد نیز به تأیید بل تجلیل اجتهادش بپردازد.^(۲) او آنچه را که نائینی دربارهٔ «جناب العالم الفاضل المحقق المدقق، زبدة العلماء الراشدين وقُدوة الفقهاء المجتهدين، الأغا میرزا مهدی الإصفهانی» نوشته بود «حق» ی که «لا ریب فیهِ» است گفت و بیشتر شدن عالمانی چون او را آرزو کرد.^(۳)

آنچه دربارهٔ اجازهٔ اجتهاد میرزا مهدی اصفهانی گذشت در نکات زیر خلاصه می‌شود:

۱. آن اجازه‌نامه از سوی میرزا محمدحسین نائینی و به خط خود اوست؛

- ۱- گفتار حاج آقا روح‌الله کمالوند (از شاگردان حاج شیخ عبدالکریم حائری و عالمان حوزهٔ علمیه قم و سپس خرم‌آباد)، مندرج در: سید موسی شبیری زنجان، جرعه‌ای از دریا ۵۴۱/۲ و ۵۴۲.
- ۲- حاج سید موسی شبیری زنجان (از مراجع تقلید برجستهٔ شیعیان) پس از آوردن این رخداد نوشته: «آقای کمالوند می‌گفت: «در درس آقای حاج شیخ، مرحوم میرزا مهدی اشکال می‌کرد و اشکالات او هم قابل ملاحظه بود.» این را من برای حاج آقا مهدی حائری نقل کردم؛ ایشان گفت: «زمانی که آقای کمالوند در درس شرکت کرده بود، مبتدی بود ولی آقای حاج سید احمد خوانساری می‌گفت، موقعی که ما در اراک بودیم، میرزا مهدی آنجا آمد و از من درخواست کرد که با هم مباحثه کنیم. قدری سخت بود که بپذیرم ولی میرزا مهدی اصرار کرد لذا با هم قرار مباحثه گذاشتیم ولی بعداً دیدیم که فایده ندارد چون دیدیم که در مبادی و مقدمات خیلی فاصله و اختلاف داریم لذا عذر خواستم و مباحثه را تعطیل کردیم.» این را هم حاج آقا مهدی و هم حاج آقا مرتضی [حائری] از سید احمد خوانساری نقل می‌کردند.» (سید موسی شبیری زنجان، جرعه‌ای از دریا ۵۴۲/۲) در شرح این سخن می‌توان گفت: آنچه مهم می‌نماید، آن است که دیدگاه‌های میرزا مهدی اصفهانی آن‌گونه بود که حاج شیخ عبدالکریم حائری نه تنها به اجتهادش تن در داد که به تجلیلش نیز پرداخت؛ بنابراین، آنچه دربارهٔ نادرستی دیدگاه حاج آقا روح‌الله کمالوند آورده شده پذیرفتنی نیست. بر همین پایه است که آنچه از سخن حاج سید احمد خوانساری برمی‌آید، می‌تواند به تفاوت‌های مبانی او با میرزا مهدی اصفهانی بازگردانده شود. این از آن روست که او در نجف اصول فقه را یک سال نزد ملا محمدکاظم خراسانی و سپس نزد آقا ضیاءالدین عراقی خوانده بود (شیخ محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان، ۱۰/۲ و ۱۱) و در میان شاگردان برجستهٔ استاد دوم جای داشت. (سید موسی شبیری زنجان، جرعه‌ای از دریا ۴۲۸/۳ و ۴۲۹) بنابراین، طبیعی است او از مبانی جدید میرزا محمدحسین نائینی - که آن سال‌ها به صورت خصوصی درس داده می‌شد - آگاه نباشد، جدای از آن که میان استاد دوم او و نائینی نیز تفاوت دیدگاه‌های علمی وجود داشت. به عنوان نمونه، یکی از آگاهان بر آن است که: «اصول فقه میرزای نائینی، به سبب رویکرد عقلانی‌اش، نسبت به رویکرد فلسفی مرحوم [شیخ محمدحسین] غروی اصفهانی و رویکرد تشیقی و تعریفی آقا ضیاء عراقی ممتاز بوده و مبانی فقهی آقای نائینی - آن‌گونه که در تقریرات بحث معاملات و یا بحث صلاّه پیداست - با ارتکازات عقلانی منطبق است.» (گفتار سید منیر خباز (از شاگردان برجستهٔ حاج سید علی سیستانی)، مندرج در: محدث‌تقی انصاریان خوانساری، شمع همیشه فروزان/ ۲۰۰) با این حال، دیده می‌شود آقا ضیاءالدین عراقی نیز اجازهٔ اجتهاد میرزا مهدی اصفهانی را «ثابت و ظاهر» گفته بود.
- ۳- دستخط وی در حاشیهٔ پایینی اجازه‌نامهٔ اجتهاد میرزا مهدی اصفهان دیده می‌شود: «ما کتبه - دامت برکاته - فی حق جناب العالم الفاضل المحقق المدقق زبدة العلماء الراشدين وقُدوة الفقهاء المجتهدين الأغا میرزا مهدی الإصفهانی- دام تأییده - حق لا ریب فیهِ. کثر الله أمثاله من العلماء بحق محمد و آله السادة الأمجاد. الأحقر، عبدالکریم الحائری.»

۲. نویسنده آن اجازه‌نامه مجدد علم اصول فقه شیعی در قرن چهاردهم هجری است که توانست فضای اصولی حوزه نجف را از مبانی عالم اصولی بزرگی چون ملا محمدکاظم خراسانی دگرگون کند؛

۳. نویسنده آن مکتوب «اجازه اجتهاد خیلی خیلی کم داده و در اجازه دادن خیلی ممسک بود»؛

۴. آن اجازه‌نامه - که هم اجازه اجتهاد و هم اجازه روایت بوده و هم نکاتی اخلاقی را داراست - در مقایسه با بسیاری از آنچه نویسنده‌اش برای دیگر شاگردان خود نوشته مبسوط است؛

۵. سه‌تن از فقیهان اصولی بزرگ آن روزگار بر درستی آن اجازه‌نامه دست گذاشته‌اند.

با این ترتیب، دانسته می‌شود که اجازه‌نامه اجتهاد میرزا مهدی اصفهانی در استنباط احکام مذهب تشیع کم‌مانند است.

واکاوی ادعای تحریف در زیارت عاشورا؛ نقدی بر نظرات استاد صحتی سردرودی

محمد مهدی سلمانپور

چکیده:

زیارت شریفه عاشورا از مهم‌ترین زیارات مأثوره از معصومین علیهم‌السلام و همواره در طول تاریخ، مورد توصیه و تأکید بزرگان تشیع بوده است. در سال‌های گذشته، شبهات فراوانی نسبت به این زیارت از سوی اشخاص و گروه‌هایی مختلف مطرح و بیشتر آن پاسخ داده شده است. در این میان، برخی از ادعاها و شبهه‌ها نیز بدون پاسخ تفصیلی مانده و بررسی همه جانبه درباره آن صورت نپذیرفته است. یکی از این موارد، ادعای تحریف عبارت «جاهدت الحسین» در زیارت عاشورا است که چندین دهه است تکرار می‌شود. استاد فاضل عاشوراپژوه، جناب آقای صحتی سردرودی، مهم‌ترین محقق هستند که در سی سال گذشته، بارها این ادعا را به اشکال مختلف تکرار کرده و در ضمن آن، مطالب مفصل دیگری نیز درباره این زیارت شریفه بیان کرده‌اند که از دید نگارنده سطور، جای نقد و ابرام بسیار دارد. نویسنده این مقاله به تفصیل و از جوانب مختلف، به سخنان مختلف ایشان در این خصوص پرداخته، عدم تحریف در زیارت عاشورا و بی‌اشکال بودن عبارت «جاهدت الحسین» را نشان می‌دهد. موارد مختلفی از ادعاها و دیگر استاد نامبرده، درباره کتاب شریف کامل الزیارات، نسخه‌های خطی، مرحوم شیخ عباس قمی رحمته‌الله علیه و مطالبی دیگر نیز در این نوشتار پاسخ داده شده است.

کلیدواژه: زیارت عاشورا، جاهدت، مجاهده، تحریف، عاشورا، مغاتیح، مصباح المتعجب، کامل الزیارات.

۱- مقدمه

زیارت مشهور و شریف عاشورا، از مهم‌ترین، مجزب‌ترین و نامدارترین میراث حدیث شیعیان است که در طی عصرها و قرن‌ها، با مجاهداتی فراوان از نسلی به نسل دیگر سپرده شده و محفوظ مانده است. این زیارت پر مغز را با توجه به محتوای عمیقش، می‌توان مرام‌نامه شیعیان و شناسنامه اعتقادی ایشان در دو رکن رکن ولایت و برائت دانست. برخی از عالمان، آن را متفاوت با دیگر زیارات و از سنخ احادیث قدسی دانسته‌اند^۱ و حتی

بعضی بزرگان، ضمن تصریح قاطعانه بر قدسی بودن آن، زیارت شریفه را «از بزرگترین عبادت‌ها» و برتر از «تمام عبادات واجبه» برشمرده‌اند.^(۱)

سیره و توصیه عالمان دین به پیروی از دستور امام باقر (علیه السلام)^(۲) همواره مداومت بر قرائت این زیارت بوده و حتی در برخی سختی‌های روزگار، حکم بر وجوب قرائت آن برای شیعیان نیز داده شده است.^(۳)

جایگاه ویژه زیارت شریفه و لزوم پاسداری از آن را در چگونگی رویارویی فقیهان عالی مقام با تردیدکنندگان در اصالت و صحت این زیارت می‌توان دید. گذشته از پاسخ‌های ژرف و علمی ارائه شده توسط بزرگان مذهب حق، در مواردی نیز فتاوی مراجع معظم تقلید صلابت دیگری داشته است. برخی، منکر زیارت را به استغفار فراخوانده و بعضی دیگر، اعمال او را بر باد فنا قلمداد کرده‌اند.^(۴) در مواردی دیگر، به صراحت نماز خواندن به امامت فردی که مدعی تحریف در زیارت عاشورای معروف است غیر جائز دانسته شده است.^(۵)

باری، در چند دهه گذشته این زیارت معتبر، از زوایای گوناگون مورد تردید و تشکیک افرادی مختلف واقع شده است. این گروه، تنها مخالفان مذهب حق و منحرفان اعتقادی را شامل نمی‌شود، بلکه سوگمندان در مواردی، نام فاضلانی که خود در زمینه عاشورا پژوهی، متحمل زحماتی شایسته ارج و سپاس شده‌اند نیز در میان آنان به چشم می‌خورد. استاد فاضل، حجت الاسلام محمد صحتی سردرودی یکی از ایشان است که نوشتار حاضر در نقد و بررسی نظرات و ادعای ایشان درباره تحریف زیارت عاشورا به نگارش درآمده است.

استاد صحتی سردرودی را باید از فاضلان عاشورا پژوه و نویسندگان پیکار در این عرصه قلمداد کرد. ایشان پژوهش‌های خود را در این زمینه از نخستین سال‌های دهه هفتاد خورشیدی آغاز کرده و چنین اعتقاد دارند که «تحریفات زیادی در عاشورا است»^(۶). از این رو بیشتر هم و غمشان را «روی عاشورا پژوهی و در رأس آن تحریف شناسی عاشورا» نهاده^(۷) و

۱- عراقی، کنز مغفی/ ۱۱ و ۲۴.

۲- طوسی، مصباح المتعاهد/ ۷۸۱. «تعاهد هذه الزيارة وادع بهذا الدعاء وزر به»

۳- داستان دفع بلا و یا از شیعیان سامراء و حکم آیت الله سید محمد فشارکی بر وجوب قرائت زیارت عاشورا. بنگرید: زنجان، الکلام یجر الکلام/ ۶۰/ ۱.

۴- برای مشاهده تفصیل این دو مورد به ترتیب بنگرید به بیانیه مرحوم آیت الله العظمی تبریزی و مرحوم آیت الله العظمی روحانی (علیه السلام)، پس از تشکیکات یکی از فاضلان معاصر در مدرسه معصومیه قم به تاریخ ۱۳۸۳/۲/۹ شمسی.

۵- تبریزی، زیارة عاشوراء فوق الشبهات/ ۳۳۹. نکته قابل توجه این است که در اینگونه نظرات، سخن صرفاً درباره منکران اصل زیارت عاشورا نیست، بلکه مدعیان هرگونه تحریف در زیارت مشهور را نیز شامل می‌شود. لازم به ذکر است که چنین فتوایی با غلظت بیشتر، در سایت رسمی آیت الله العظمی روحانی نیز وجود دارد.

۶- صحتی سردرودی، عاشورا پژوهی/ ۴۵۵.

۷- صحتی سردرودی، همان/ ۴۷۷.

«سال هاست از این درد دینی و فاجعه فرهنگی پیوسته می‌نالد»^(۱).

ایشان درباره تحقیقات خود در منابع مربوط به عاشورا گفته‌اند:

«در کتابخانه‌ام بیش از پانصد جلد کتاب در این باره دارم. فراتر از اینکه آنها را تورق کنم با تعمق و تحقیق در آنها نگریسته‌ام، و عصاره و چکیده هر یک را نوشته‌ام.»^(۲) و: «ما همه کتاب‌های مربوط را در تاریخ اسلام؛ مقتل؛ حدیث؛ رجال و درایه؛ مجلس نگاری‌ها حتی برخی مجموعه‌ها را نیز کاویدیم و همچنان می‌کاویم و در نوشتن هم بسیار دست به عصا و با احتیاط حرف زده‌ایم.»^(۳)

با این حال، مرور نوشته‌های ایشان، در عین ارج نهادن به زحماتشان و تأیید مطالب درست آن، در موارد مختلفی خلاف این ادعا را نشان داده و آن سخن معروف را یادآور می‌سازد که گفته‌اند: «وَعَيْنُ الْحُبِّ لَا تَجِدُ الْعَيُّوْبَا»^(۴)

نگارنده سطور، موارد متعددی از آن چه ایشان تحریف دانسته را ناشی از اشتباه و صرفاً پندار تحریف می‌داند و نه تحریف واقعی و در آینده‌ای نزدیک، آن موارد را در قالب نوشتاری دیگر به دانش پژوهان عرضه خواهد کرد.

اکنون و در این نوشتار، تنها به یک مورد از ادعاهای ایشان درباره تحریف در مسائل مربوط به عاشورا می‌پردازم. این ادعا درباره زیارت عاشورا است.

اگر بخواهیم در کوتاه‌ترین عبارات ممکن، ادعای استاد صحتی را که نزدیک به سی سال است توسط ایشان تکرار می‌شود بیان کنیم، باید گفت که ایشان بر این باور هستند که در زیارت عاشورا - که در مصاحبه‌ای خود ایشان نیز آن را حدیث قدسی دانسته‌اند^(۵) - عبارت «جاهدت

۱- صحتی سردرودی، مقتل الحسین به روایت شیخ صدوق/ ۱۴.

۲- صحتی سردرودی، کتابشناسی توصیفی انتقادی پیرامون تحریف‌های عاشورا/ ۱۵۹.

۳- صحتی سردرودی، عاشورا پژوهی/ ۴۶۱.

۴- زمخشری، ربیع الابرار و نصوص الاخبار/ ۳/ ۳۷۴.

۵- «زیارت عاشورا بحری ناشناخته است»، گفت و گوی ویژه قدس آنلاین با صحتی سردرودی، دوشنبه ۱۷ آذر ۱۳۹۳، شگفتا که پس از گذشت پنج سال از این مصاحبه، استاد صحتی در کانال تلگرام خود نوشتند: «تویستنده بسیار بعید است که زیارت عاشورا را حدیث قدسی بداند، نمی‌دانم ممکن است اشتباهی شده باشد یا چون با عنوان روزنامه‌ای که آن را منتشر ساخته همنام است اضافه شده». ناگفته پیداست که توجیه ارتباط قدس آنلاین و قدسی بودن زیارت چه اندازه سطحی و ناصواب است. بی‌گمان اگر بدانییم جناب آقای صحتی درباره بسیاری از سخنانشان - کتاب و مصاحبه - چنین هستند و آنها را پس از انتشار، ناوبراسته، پیرغلط، نامطبوع و... می‌دانند، اندکی در پذیرش این ادعاهای مکرر تردید خواهیم کرد. (برای مثال بنگرید به: عاشورا پژوهی/ ۳۶، ۴۵۳، ۴۸۶ و ۴۹۴)

الحسین» تحریف شده و شکل صحیح آن یکی از دو صورت «حاربت الحسین» یا «جاحدت الحسین» است.

در ادامه و پس از نقل پیشینه این ادعا، سخنان ایشان از نظر خوانندگان گرامی خواهد گذشت. استاد محترم ضمن مطرح کردن این مطلب و مطالبی مفصل پیرامون معنای جهاد، سخنان فراوانی درباره کتاب کامل الزیارات، مصباح‌المتجهّد، مفاتیح الجنان و شیخ عباس قمی و... گفته‌اند که به تفصیل در این نوشتار نقد و بررسی خواهد شد.

بر این باور هستم که این نقد موجبات خرسندی استاد صحتی را فراهم خواهد آورد. چه، این سخن خود ایشان است که گفته‌اند:

«همیشه تشنه اندیشه بودم. هر انتقادی را از هر که و هر طوری بود

با گوش هوش می‌شنیدم و تا می‌فهمیدم بی‌درنگ می‌پذیرفتم و در

تکمیل کارم از هر انتقادی بهره می‌گرفتم.»^(۱)

همچنین ایشان، درباره کتاب عاشورا پژوهی که از مهم‌ترین آثار ایشان است و شامل برخی آثار پراکنده پیشین‌شان نیز می‌شود، اظهار امیدواری کرده‌اند که این کتاب «منتقدان را به انتقاد فرا خواند تا در این خانه تکانی تاریخی و غبار زدائی علمی - فرهنگی ما را رهنمون و رهیار باشند.»^(۲) آن چه از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، پاسخی به فراخوان ایشان است. تا چه قبول افتد.

۲- پیشینه ادعا

ذکر این نکته لازم است که شروع این ادعا با جناب آقای صحتی نبوده است؛ بلکه برای اولین بار، علامه محقق و مدقق، مرحوم شیخ محمد تقی شوشتری - طاب ثراه - این مطلب را - به عنوان یک تحریف - عنوان کرده بودند.^(۳)

سال‌ها پیش از مرحوم شوشتری نیز برخی بزرگان به این مسئله پرداخته‌اند؛ جز آن که بحث ایشان ناظر به تحریف زیارت عاشورا نبوده، بلکه صرفاً اختلاف نسخ را - که از مقوله تحریف به شمار نمی‌رود - مدنظر داشته‌اند یا یکی از دو عبارت را ترجیح داده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به مرحوم آیت الله شیخ عبدالنبی عراقی (م ۱۳۸۵ ق) و مرحوم علامه محقق شیخ نصر الله شبستری (م ۱۴۲۴ ق) اشاره کرد.^(۴)

۱- صحتی سردرودی، عاشورا پژوهی/ ۱۵.

۲- صحتی سردرودی، عاشورا پژوهی/ ۱۹.

۳- شوشتری، مستدرک الأخبار الذخيلة ۲/ ۲۵۴ و ۳/ ۳۱۸.

۴- عراقی، کنز مغفی، ۱۳۷، شبستری، اللؤلؤ النضید/ ۱۸۲. لازم به ذکر است که این عالمان بزرگوار کتاب خود را در سال ۱۳۵۹ قمری تألیف کرده‌اند.

بعضی از ایشان نیز مانند علامه ابوالمعالی کلباسی (م ۱۳۱۵ ق) با استدلال‌هایی نیرومند، این شبهات را پاسخ داده‌اند، چنان که خواهد آمد.^(۱)

این ادعا پس از جناب صحتی نیز در مواردی متعدد تکرار شده است. از جمله، یکی از مدرّسان حوزه علمی قم، در درس خارج فقه خود گفته است:

«در کامل الزیارة که روایت را نقل کرده حاربت دارد، کامل الزیارة که اصل در نقل روایت است حاربت دارد. بعد در مصباح شیخ و دیگران جاهدت آمده است. و جاهدت جور در نمی‌آید، حق با همان است که حاربت، حاربت الحسین».^(۲)

آقایان سید کاظم طباطبایی و احمد زارع زردینی نیز در مقاله‌ای، در اشکال بر این فقره از زیارت، به معنای مثبت جهاد اشاره کرده و سخنان علامه شوشتری را یادآور شده‌اند.^(۳)

همچنین، یک سال پس از انتشار مقاله آقای صحتی با عنوان «بازخوانی چند حدیث مشهور درباره عاشورا»، مقاله‌ای با عنوان «نقل‌های مجعول و مشهور» به قلم آقای سید محمد موسوی منتشر شد که همین ادعای زیارت عاشورا در آن نیز آمده است.^(۴)

نکته‌ای که موجب شگفتی راقم سطور است، این است که مقاله آقای موسوی عینا همان مقاله آقای صحتی است! جز آن که تنها در برخی عبارات جزئی، تغییراتی اندک صورت گرفته، حدود نیمی از مطالب آقای صحتی نیز در مقاله آقای موسوی نیامده و همچنین عنوان مقاله نیز تغییر کرده است. به غیر از این موارد، مقاله آقای موسوی را می‌توان کپی برداری کاملی از مقاله جناب آقای صحتی دانست.

این ادعا و شبهه، به تدریج به دیگر محافل علمی حوزوی نیز راه یافت؛ چنان که در نشست دوره تربیت پژوهشگر علوم حدیث در اسفند ماه ۱۳۹۸ نیز نقل و گفته شده است که عده‌ای می‌گویند که در نسخه اصلی زیارت عاشورا «به جای جاهدت الحسین عبارت حاربت الحسین آمده است در صورتی که در مصباح المتهجد شیخ طوسی واژه جاهدت الحسین نقل شده است».^(۵)

۱- کلباسی، شرح زیارة عاشوراء/ ۲۱۴- ۲۱۵.

۲- آیت الله صانعی، درس خارج فقه (مکاسب محرمة)، درس ۹۸، به تاریخ ۱۳۸۱/ ۲/ ۳۱.

۳- طباطبایی و زردینی، «باهم‌آبی، راه کاری برای کشف و تصحیح احادیث آسیب دیده»، ۸۸.

۴- موسوی، «نقل‌های مجعول و مشهور»، ۱۳۴- ۱۳۵.

۵- خبرگزاری رسمی حوزه، تبیین مبانی و پیش نیازهای فهم احادیث، نشست دوره تربیت پژوهشگر علوم حدیث، ۲۴ اسفند ۱۳۹۸، کدخبر: ۸۹۱۶۴۷.

شگفت آور است کہ در این نشست، استاد گروہ رجال پژوهی حوزہ خراسان تصریح کردہ کہ «علامہ مجلسی آن چہ را درباره زیارت عاشورا آوردہ از کامل الزیارات نقل شدہ.» حال آن کہ اولاً علامہ مجلسی در بحار ہم نقل کامل الزیارات را آوردہ و ہم نقل شیخ طوسی را؛ ثانیاً در زادالمعاد کہ ملتزم بہ نقل روایات صحیح است، سند شیخ طوسی و ابن قولوبہ را صحیح دانستہ، اما تنہا روایت شیخ طوسی را آوردہ است. چنان کہ در تحفۃ الزائر نیز متن روایت شیخ طوسی را آوردہ است.^(۱)

۳- انگیزہ پژوهش

یادآوری این نکته ضروری است کہ بہ دلائلی متعدد، این مقالہ بہ طور مشخص، بہ واکاوی آراء و ادعای جناب آقای صحتی - و نہ بزرگواران غیر از ایشان - می پردازد. نخستین و مهم ترین دلیل این کہ نظرات نامبردہ، چنان کہ بہ تفصیل بیان خواهد شد، جامع تمام نظرات دیگر است و مطالبی فراوان نیز افزون بر آنها دارد. بنابراین با پاسخ بہ آن، خود بہ خود بہ دیگر سخنان نیز پاسخ دادہ خواهد شد.

دوم آن کہ برخلاف بعضی افراد کہ ورود تخصصی در این مباحث ندارند، سخنان ایشان بہ عنوان یک عاشورا پژوه و فردی کہ سالیانی دراز در این عرصہ قلم زدہ و پژوهش کردہ اند بیان شدہ و می شود و دارای اهمیت است.

سوم آن کہ ایشان پافشاری بسیاری بر ادعای خود داشتہ و از ہر فرصتی برای بازگفت آن بہرہ بردہ اند.

تا آنجا کہ نگارندہ کاویدہ است، تاکنون پاسخ مفصل و کاملی بہ صورت مکتوب بہ این سخنان دادہ نشدہ و جوابی عرضہ نشدہ است کہ تمام زوایای مختلف این ادعاہا را پوشش دہد؛ عدم پاسخ کافی از یک سو و تکرار ادعا بہ اشکال مختلف و از جانب افراد متعدد از سوی دیگر، انگیزہای است کہ راقم سطور را بہ نگارش این مقالہ برانگیختہ است.

۴- تحریف زیارت عاشورا از دیدگاہ استاد صحتی سردرودی

در این قسمت بہ تفصیل، سخنان مختلف جناب آقای صحتی را کہ در کتابہا، مقالہ ہا و مصاحبہ های ایشان بیان شدہ ذکر می کنیم.

۱- بنگرید: بحارالانوار ۲۹۰/۹۸ - ۲۹۶؛ زادالمعاد/ ۲۳۳ - ۲۳۶، تحفۃ الزائر ۴۲۷ - ۴۲۶.

۴-۱- آقای صحتی ضمن نقل متن زیارت شریف عاشورا، در حاشیه عبارت «جاهدت» می‌نویسد: «تذکر: به جای جاهدت، حاربت باشد، صحیح است؛ چرا که جنگ با امام حسین علیه السلام مجاهده و جهاد نبود بلکه محاربه بود و دشمن آن حضرت محارب با خداست. اگر از معنی هم چشم‌پوشیم در کتاب کامل‌الزیارات که نزدیک‌ترین سند به زمان صدور زیارتنامه است، حاربت نقل شده نه جاهدت»^(۱).

این اولین تردید ایشان درباره این عبارت و ادعای تحریف بوده است. سال‌ها بعد نیز هنگام بیان عملکرد خودشان در خصوص تحریف شناسی، آن چه نقل شد را «نشان دادن تحریفی تأثیر گذار در متن زیارت عاشورا» برشمردند.^(۲)

۴-۲- ایشان همچنین گفته‌اند:

«شیخ عباس قمی که کتاب مفاتیح را می‌نوشت، کامل‌الزیارات را در اختیار نداشت، چاپ نشده بود، خطی بود. بعداً علامه امینی در نجف، آن را تصحیح کرده و چاپ می‌شود. چون شیخ عباس قمی این کتاب را نداشت و ندیده بود، متنی را آورده که فاصله‌اش با متن اولیه صد سال است، لذا در متنی که شیخ عباس آورده، لغزش زیاد است. از جمله این لغزش‌ها، عبارتی است که گفته صد بار تکرار شود: **اللَّهُمَّ اِنِّیْ الْعِصَابَةَ الَّتِیْ جَاهَدَتِ الْحُسَیْنُ: خدایا نفرین کن کسانی را که با حسین علیه السلام جهاد کردند، در صورتی که واژه جهاد در فرهنگ اسلامی همیشه بار مثبت داشته و هیچ جا بار منفی ندارد، اما در متن اقدم در کامل‌الزیارات هست که: اللهم العن العصابة التي حاربت الحسين، در آنجا، محاربه آمده، نه مجاهده»^(۳).**

۴-۳- در موضعی دیگر نیز درباره زیارت عاشورا گفته‌اند:

«پیدا است که در این عبارت تحریفی روی داده است و صورت صحیح عبارت باید یکی از دو شکل زیر باشد:

۱- صحتی سردرودی، چهل حدیث کربلا به ضمیمه زیارت عاشورا/ ۷۶.

۲- صحتی سردرودی، عاشورا پژوهی/ ۱۴.

۳- «تحریف و ترور شخصیت زمینه‌ساز واقعه عاشورا و شهادت امام حسین علیه السلام بوده»، گفت و گوی خبرگزاری ایکننا شعبه اصفهان با صحتی سردرودی، تاریخ انتشار ۲۹ آبان ۱۳۹۵، کد خبر: ۳۵۴۶۹۵۳.

۱. اللهم العن العصابة التي حاربت الحسين عليه السلام

۲. اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين عليه السلام

زیرا احتمال دارد راوی زیارت و یا دیگران، هنگام شنیدن یا نوشتن و استنساخ کردن، دچار اشتباه شده باشند و عبارت صحیح «جاحدت» را به غلط «جاهدت» شنیده یا نوشته باشند. اما احتمال بیشتر و نزدیک به واقع، همان صورت اول یعنی «حاربت» است که در روایت کامل الزیارات آمده است.... نویسنده آن [کامل الزیارات] از همه نویسندگانی که متن مورد بحث را به صورت «جاهدت» نوشته‌اند، به زمان صدور روایت نزدیک تر بوده است؛ زیرا در میان منابع قدیمی و متقدم، تنها کتاب مصباح‌المتجهج، نوشته شیخ طوسی (م ۴۶۱ ق) است که عبارت را «جاهدت» آورده... با توجه به مفهوم و معنای هر دو کلمه (حاربت و جاهدت) نیز معلوم می‌شود که حق، همان عبارت «حاربت» است و «جاهدت» به هیچ وجه نمی‌تواند صحیح باشد؛ چرا که جنایت‌های دشمنان امام حسین علیه السلام را هرگز نمی‌توان جهاد خواند و گفت که: خدایا آنها را که با امام حسین علیه السلام جهاد کردند لعنت کن!

به تصریح معجم‌های الفاظ قرآن و صحیفه سجادیه و نهج البلاغه و متون معتبری چون کتب اربعه، کلمه جهاد و مجاهد و دیگر مشتقات آن همیشه باری از قداست را به دوش خود حمل کرده است و همه جا در موارد مثبت جنگ به کار برده شده است. جهاد و مجاهدت با آن بار قداستی که در متون دینی دارد، هرگز نمی‌تواند درباره دشمنان و کشتندگان سیدالشهدا علیه السلام به کار برده شود.^(۱)

همین مطالب ایشان علیه اصالت متن زیارت عاشورا، به عربی نیز ترجمه شده و انتشار یافته است.^(۲)

۴- ۴- و در موردی دیگر:

«از همه گویاتر تحریفی است که در بخشی از زیارت عاشورا رخ داده است، به این ترتیب که امام علیه السلام فرموده بود:

اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين، اما راوی به جای جاحدت (انکار کردند، عناد ورزیدند) جاهدت (جهاد کردند) شنیده و در نتیجه همین اشتباه، مرتکب تحریف شده است و دیگران نیز بدون دقت سخن نادرست و اشتباه فاحش وی را به جای سخن درست امام ثبت و ضبط کرده‌اند.^(۳)

۱- صحتی سردرودی، بازخوانی چند حدیث مشهور درباره عاشورا/ ۱۳۴ - ۱۳۵؛ عاشورا پژوهی/ ۴۳۶ - ۴۳۷.

۲- صحتی سردرودی، التحریف فی السیرة الحسينية دراسة فی المظاهر والاشكال، ترجمه حیدر حب الله/ ۹۳ - ۹۴.

۳- صحتی سردرودی، تحریف شناسی عاشورا و تاریخ امام حسین/ ۴.

۴-۵- و همچنین:

«زیارت عاشورا دو جور متن دارد. یک متن صحیح، قدیمی و دقیق است در کتاب «کامل‌الزیارات» ابن قولویه است. شیخ عباس قمی این کتاب را نداشته و زیارت عاشورا را از «مصباح‌المتهجد» شیخ طوسی آورده است. در صورتی که مصباح‌المتهجد صد سال بعد از کامل‌الزیارات نوشته شده است و نسخه شیخ عباس مخدوش است و همان متن غلط شایع شده است در همه جا و برای ما در کشورهایی که شیعه در اقلیت است مشکل درست می‌کند. لذا قدیمی‌ترین متن که معتدل هم هست و از نظر سند هم مشکلی ندارد، در این کتاب منتشر کردیم»^(۱).

۴-۶- در نشست علمی تحریف‌شناسی عاشورا در مدرسه عالی امام خمینی قم نیز چنین گفته‌اند:

«کلمه «جاهدت» بار مثبت دارد و به جنگیدن در راه خدا معنا می‌شود؛ در حالی که این مفهوم اشتباه و غلط است و در متون خطی زیارت عاشورا این کلمه «جاحدت» و یا «حاربت» بوده است»^(۲).

به این ترتیب در بازه زمانی بیش از بیست سال^(۳) این ادعا بارها تکرار شده است. از آنجا که نامبرده به صورت جدی به عاشورا پژوهی اشتغال دارند، احتمالاً با جست و جویی بیشتر، موارد دیگری نیز از تکرار همین ادعا به دست خواهد آمد.

خلاصه ادعاهای استاد صحتی:

اکنون به بررسی انبوهی از ادعاهای مختلف موجود در سخنان ایشان درباره تحریف در زیارت عاشورا می‌پردازیم. چنان که ملاحظه شد، ادعاهای آقای صحتی در این خصوص را می‌توان این گونه تقسیم بندی کرد:

ادعای اول: لفظ جاهدت صحیح نیست، چون کلمه جهاد و مشتقاتش همواره در معنای مثبت و مقدس به کار می‌رود و دشمنان امام حسین (علیه السلام) جهاد نکرده بودند. واژه جهاد در فرهنگ اسلامی هیچ جا بار منفی ندارد.

۱- صحتی سردرودی، «هفده سال ستیز با تحریفات عاشورا»، مصاحبه با پایگاه روایت حدیث، تاریخ انتشار ۲۹ دی ۱۳۸۹.

۲- صحتی سردرودی، «هدف شناسی قیام عاشورا تحریف شده است»، خبرگزاری رسا، ۲۰ دی ۱۳۸۶، کد خبر: ۳۵۷۴۸.

۳- از سال ۱۳۷۲ که آقای صحتی کتاب چهل حدیث را نوشتند و برای اولین بار ادعای تحریف را مطرح کردند، تا سال ۱۳۹۵ که در مصاحبه با ایکنای اصفهان همان حرف را تکرار کرده‌اند.

ادعای دوم: به جای جاهدت، جاحدت صحیح است و راوی کلام امام را اشتباه شنیده و مرتکب تحریف و اشتباه فاحش شده است.

ادعای سوم: به جای جاهدت، حاربت صحیح است. این واژه در کتاب کامل الزیارات آمده و این کتاب صد سال پیش از مصباح شیخ طوسی نوشته شده است و نزدیک ترین سند به زمان صدور زیارت عاشورا است. در میان منابع قدیمی و متقدم نیز تنها مصباح شیخ طوسی عبارت «جاهدت» را آورده است.

ادعای چهارم: در زمان شیخ عباس قمی، کامل الزیارات چاپ نشده و خطی بود. شیخ عباس این کتاب را نداشت، لذا از مصباح المتعبد شیخ طوسی استفاده کرد. نسخه شیخ عباس نیز [از مصباح شیخ طوسی] مخدوش بوده و در متون خطی زیارت عاشورا، فقط «جاحدت» یا «حاربت» بوده است.

این چهار ادعا، مهمترین نکاتی است که در سخنان جناب آقای صحتی به چشم می خورد. اکنون به بررسی دقیق این موارد خواهیم پرداخت.

۵- ادعای تحریف در بوته نقد

۵-۱- نقد و بررسی ادعای اول

ادعای اول از دو جنبه قابل بررسی است. یکی آن که آیا واقعا واژه جهاد همواره - در لغت و فرهنگ اسلامی - معنای مثبت و مقدس دارد؟ دوم آن که اگر پاسخ به این سوال منفی است، منظور از «جاهدت» در زیارت عاشورا چیست؟

۵-۱-۱- واژه جهاد در لغت عرب:

کلمه جهاد برگرفته از ریشه «جهد» به معنی به سختی افکندن و تلاش کردن است. جهاد با دشمن نیز از این رو چنین نامیده شده که انسان خود را در مقابله با او به سختی می افکند و تلاشش را جهت مغلوب کردن دشمنش به کار می گیرد. چنان که در منابع کهن و معتبر لغت عرب وارد شده است، جهاد به معنی جنگ با دشمنان است.^(۱) سید علی خان مدنی با صراحت بیشتری این مطلب را باز کرده و گفته است:

و جاهد العدو جهادا؛ بذل کل منهما جهده ای طاقته فی دفع صاحبه.^(۲)

۱- الأزدی، کتاب المء ۱/ ۲۲۴؛ فراهیدی، کتاب العین ۲/ ۳۸۶؛ ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم ۴/ ۱۵۵؛ صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة ۳/ ۳۷۰؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط ۱/ ۳۹۶.

۲- مدنی، الطراز الاول ۵/ ۳۲.

با دشمن جهاد کرد یعنی هر یک از آن دو [گروه دشمن یکدیگر] تلاش و توان خود را برای دفع دیگری به کار گرفت.

بنابراین، اصل جهاد، به معنای جنگیدن با مطلق دشمن است، و لزوماً به معنای جهاد مقدس و جنگ با دشمنان اسلام نیست؛ اگرچه به دلیل این که مسلمانان با مشرکان می جنگیدند و کلمه جهاد نیز درباره مسلمانان به کار می رفت، اکثر استعمالات این واژه - و نه همه آن، چنان که خواهد آمد - مربوط به جهاد با دشمنان اسلام است، اما این از معنای لغوی آن نمی کاهد.

برخی بزرگان نیز به این امر اشاره کرده و اتفاقاً عبارت مورد نظر در زیارت عاشورا را نیز مثال زده اند. از جمله آیت الله شهید سید محمد صدر فرموده اند:

«واضح است که تلاش کردن در راه اهداف متعددی است که قابل شمارش نیست. مثلاً تاجر تلاشش را برای سود به کار می بندد، مریض برای شفا تلاش می کند و دانشمند برای فهم دانش های ژرف کوشش می نماید. و همچنین، دشمن در جنگ، تلاش و توانش را در راه تسلط بر دشمن خود به کار می گیرد. و معنای جهاد در اسلام از همین جاست که همان جهاد در راه خدای متعال است. اما صحیح از لحاظ لغوی این است که این مفهوم وسیع تر از این سخن است؛ چرا که توان و طاقتی که دشمن اسلام به کار می گیرد نیز بدون تردید مصداقی برای مفهوم لغوی جهاد است؛ از همین رو در دعا آمده است که خدایا گروهی را که با امام حسین علیه السلام جهاد کردند لعنت کن».^(۱)

همچنین میرزا ابی الفضل طهرانی (م ۱۳۱۶ ق) در شرح معروف خود بر زیارت عاشورا می نویسد:

«مجاهده: مأخوذ از جهد بمعنی رنج است، و کنایه از مطلق جنگ کردن است چه بر وجه مشروع باشد و چه بر وجه باطل، چنانچه در این مقام است».^(۲)

علامه محقق و مدقق، ابوالمعالی کلباسی (م ۱۳۱۵ ق) نیز در بحث پیرامون اختلافات نقل کامل الزیارات و مصباح المتهجد، به تفصیل به توضیحات لغوی و اصولی درباره این واژه پرداخته و این پندار را که جهاد به معنی جنگ با کفار است و واژه جاهدت باید از اشتباهات راوی باشد

۱- صدر، ما وراء الفقه ۱/۱۹.

۲- طهرانی، شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور ۲/۳۲۸.

را رد کرده‌اند. ایشان نیز جهاد را به معنای لغوی آن حمل کرده و به اشکالی در این زمینه نیز پاسخ گفته‌اند.^(۱)

بنابراین روشن است که از منظر واژه شناسی، ادعای جناب آقای صحتی کاملاً نادرست است و واژه جهاد لزوماً ارتباطی به جنگ مقدس و جنگ مسلمانان با کفار ندارد، و استفاده آن برای دشمنان اسلام نیز از لحاظ لغت بی‌ایراد است، هر چند این استعمال به مراتب کمتر از مورد عکس آن باشد.

۵-۱-۲- واژه جهاد در فرهنگ اسلامی:

در سخنان آقای صحتی، ملاحظه کردیم که ایشان معتقدند که جهاد «همیشه بار مثبت داشته و هیچ جا بار منفی ندارد» و «همیشه باری از قداست را به دوش خود حمل کرده است». نگارنده در اینجا از بررسی واژه جهاد و تمام مشتقات آن که هزاران بار در روایات و متون با معنای منفی نیز به کار رفته چشم پوشی می‌کند، و صرفاً مواردی از برخی استعمالات قرآنی، روایی و تاریخی این واژه را در باب مفاعله (جاهد - مُجاهِد) و به معنای منفی بر می‌شمارد که آشکارا نقض ادعای جناب استاد صحتی است:

مورد اول: در قرآن کریم، دو مرتبه این واژه حتی برای تلاش جهت مشرک کردن دیگران نیز استعمال شده است. خداوند متعال در سوره عنکبوت می‌فرماید:

﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾^(۲)

چنان که در سوره لقمان نیز می‌فرماید:

﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾^(۳)

چنان که واضح است، در این دو آیه، خداوند همین کلمه را در باب مفاعله، برای تلاش کردن پدر و مادر مشرک، جهت شرک ورزیدن فرزندشان استعمال کرده است. نه تنها در معنای منفی به کار رفته که مربوط به بدترین گناه ممکن است.

مورد دوم: امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند:

أربع لا يخلو منهن المؤمن أو واحدة منهن، مؤمن يحسده وهو أشدّهن عليه،
و منافق يفتو أثره، أو عدو يجاهده أو شيطان يغويه.

۱- کلیاسی، شرح زیارة عاشوراء/ ۲۶۴ - ۲۶۵.

۲- عنکبوت: ۸.

۳- لقمان: ۱۵.

چهار چیز است که مؤمن بدون آنها - یا بدون یکی از آنها - نخواهد بود. مؤمنی که به او حسد ورزد، و این شدیدترین آن موارد است. منافقی که به دنبال [نقطه ضعف] او باشد، یا دشمنی که با او جهاد کند یا شیطانی که فریبش دهد.^(۱)

در این روایت شریفه، فعل «یجاهده» مربوط به کلمه «عدو» است و کار جهاد را آن عدو علیه مؤمن انجام می‌دهد. به این ترتیب این فعل در همان باب مورد نظر، برای دشمن مؤمن به کار رفته و عمل او جهاد قلمداد شده است.

مورد سوم: امام صادق علیه السلام در روایتی دیگر، مشابه همین سخن را از رسول خدا نقل کرده‌اند که در چهارمین مورد آن چنین آمده است: کافر یری جهاده (کافری که جنگ با او را خواهد)^(۲) علامه مجلسی در شرح عبارت مورد نظر می‌فرماید:

او کافر یری جهاده، ای لازما فیضیه بکل وجه یمکنه.
یا کافری که [آن کافر] جهادش را لازم بداند، پس به هر شکل ممکن به او ضرر برساند.^(۳)

مشابه همین سخن را ملا صالح مازندرانی نیز در شرح اصول کافی فرموده و عبارت جهاد کردن را در شرح حدیث برای فرد کافر آورده است.^(۴)

مورد چهارم: همین روایت با الفاظی مشابه از امام باقر علیه السلام، در مصادری دیگر آمده که تصریح بیشتری دارد، و راه را بر هر تأویل و توجیهی نسبت به لفظ حدیث می‌بندد. آن حضرت می‌فرماید:

والرابعة: کافر بالذی آمن به یری جهاده جهادا
چهارمین [بلائی مؤمن این است:] کافری به آنچه که او به آن ایمان دارد، که جهاد با او را جهاد می‌شمارد.^(۵)

تعبیر وارد شده در این روایت قابل توجه است. به این ترتیب که امام باقر علیه السلام فرموده‌اند که شخص کافر، جهاد کردن (مطلق جنگیدن) با فرد مؤمن را جهاد (جهاد فی سبیل الله)

۱- کلینی، الکافی ۲/۲۵۰، حدیث ۴.

۲- کلینی، همان ۲/۲۴۹، حدیث ۲.

۳- مجلسی، بحار الانوار ۶۵/۲۱۸؛ مرآة العقول ۳۱۲/۹.

۴- مازندرانی، شرح اصول کافی ۲۲/۹.

۵- کوفی، کتاب المؤمن ۲۱/ طبرسی، مشکاة الانوار فی غیر الاخبار ۴۹۶.

می‌شمارد. به این ترتیب اصل جنگ کافر با مؤمن نیز می‌تواند جهاد نامیده شود، چنان که آن کافر، در خیال خود می‌تواند آن را جهاد در راه خدا بداند.

مورد پنجم: حضرت امام کاظم علیه السلام، در وصیت طولانی خویش - که ده نفر را بر آن شاهد گرفتند - پس از ذکر برخی اختیارات امام رضا علیه السلام فرمودند:

«فإن فعلوا غیر ذلک فقد خالفوا الله ورسوله وجاهدوه فی ملکه».

پس اگر [دیگران] جز این را انجام دهند، با خدا و رسولش مخالفت کرده و با پروردگار در سلطنتش جنگیده‌اند.^(۱)

چنان که روشن است، در اینجا نیز امام علیه السلام فعل جاهد را برای جنگ با خداوند به کار برده‌اند.

مورد ششم: امیرمؤمنان علیه السلام در خطبه قاصعه، ضمن بیان فلسفه حج فرموده‌اند:

«ولو كان الأساس المحمول عليها، والأحجار المرفوعة بها بين زمرة خضراء، وياقوتة حمراء، ونور وضيء لخفف ذلك مسارعة الشك في الصدور، ولوضع مجاهدة إبليس عن القلوب».^(۲)

اگر پایه‌ها و بنیان کعبه و سنگ‌هایی که در ساختمان آن به کار رفته از زمرد سبز، و یاقوت سرخ، و دارای نور و روشنایی بود، دل‌ها دیرتر به شک و تردید می‌رسیدند، و مجاهدت شیطان بر قلب‌ها کمتر اثر می‌گذاشت.

چنان که ملاحظه می‌شود، در اینجا، امیرمؤمنان علیه السلام به صراحت واژه مجاهدت را برای ابلیس به کار برده‌اند.

مورد هفتم: عمار یاسر در خطبه‌ای که در جنگ صفین خواند، درباره‌ی معاویه چنین گفت:

«يا أهل الاسلام أتريدون أن تنظروا إلى من عادى الله ورسوله وجاهداهما وبغى على المسلمين وظاهر المشركين؟»^(۳)

ای مسلمانان! آیا می‌خواهید به مردی بنگرید که با خدا و رسولش دشمنی کرده، با آن دو جهاد نموده، به مسلمانان ستم کرده و مشرکان را یاری نموده است؟

۱- کلینی، همان ۳۱۷/۱، حدیث ۱۵.

۲- کلینی، همان ۲۰۰/۴، حدیث ۱۲، شریف رضی، نهج البلاغة (ترجمه دشتی) ۲۷۶، خطبه ۱۹۲.

۳- منقری، وقعة صفین ۲۱۴/۱، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة ۴/۳۰، مجلسی، بحار الأنوار ۴۵۸/۲۲.

در اینجا نیز عمار یاسر رضوان الله علیه فعل جاهد را برای دشمنان رسول خدا استفاده کرده است. مورد هشتم: در نقل های تاریخی آمده که هنگامی که محل بن خلیفه طائی، از شیعیان امیرالمومنین علیه السلام، نامه هاشم بن عتبۀ را خدمت آن حضرت آورد، به ایشان سلام کرده و گفت: «الحمد لله الذی أدى الحق إلى أهله و وضعه موضعه فکرة ذلک قوم قد و الله کرهوا نبوة محمد صلی الله علیه و آله ثم بارزوه و جاهدوه فرد الله علیهم کیدهم»^(۱) سپاس خدایی را که حق را به اهلش رساند و آن را در جایگاهش قرار داد؛ پس قومی این امر را خوش نمی داشتند که به خدا سوگند از نبوت محمد نیز کراهت داشتند؛ سپس برای جنگ به سوی او رفته و با او جهاد کرده بودند، پس خداوند مکر ایشان را به خودشان بازگرداند.

در اینجا نیز فعل جاهد را برای دشمنان رسول خدا استفاده شده است. به همین مقدار در این خصوص اکتفا می شود. با ملاحظه این موارد، کاملاً روشن می شود که ادعای جناب آقای صحتی آشکارا نادرست و خلاف روایات متعدد معصومین و نقل های تاریخی است.

۵-۱-۳- نکته ای ادبی:

به غیر از آن چه بیان شد، تذکر به نکته ای ادبی نیز خالی از لطف نیست. لفظ جاهدت، می تواند بر حسب اعتقاد دشمنان امام حسین علیه السلام نیز بیان شده باشد؛ به این ترتیب که مقصود از این عبارت، فارغ از آن چه که گذشت، این باشد که خداوند اکسانی که به نیت جهاد با امام حسین علیه السلام با ایشان جنگیدند را لعنت کن.

این نکته از آن رو قابل توجه است که در واقع نیز تمام آن اشقیاء و ظالمان، با کشتن سرور و سالار شهیدان، به خیال خام خود به دنبال رضای الهی بوده اند؛ چنان که در روایت شریفه از امام سجاد علیه السلام آمده که «همۀ دشمنان امام حسین علیه السلام در روز عاشورا، با کشتن ایشان به خدا تقرب می جستند»^(۲)

روشن است که این تقرب حقیقت نداشته اما گمان آنان بوده و عبارت امام علیه السلام نیز بر اساس اعتقاد آنان بیان شده است. چنان که در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام، ضمن حدیثی مفصل درباره بعضی از دشمنانشان در برخی شهرها فرموده اند که «آنان جنگ با اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله را جهادمی دانند»^(۳)

۱- ابن ابی الحدید، همان ۱۹/۱۴، هامی، الدر المنظلم ۳۴۷.

۲- صدوق، الأمالی، ۵۴۷، حدیث ۱۰.

۳- صدوق، الخصال، ۵۶۲، حدیث ۴.

در قرآن کریم نیز در مواردی مختلف، بر اساس اعتقادات باطل افراد و به گمان ایشان مطالبی بیان شده است. چنان که در آیات متعددی ضمائر مربوط به افراد عاقل، برای بت‌های بی‌جان به کار رفته است. یا آن که حجت مشرکان بی‌اساس قلمداد شده است. (حجتهم داحضة عند ربهم)؛ حال آن که برای جمع غیر عاقل نباید از الفاضلی که برای عاقلان به کار می‌رود استفاده کرد، همچنین اساساً اعتقاد مشرکان نیز حجت نامیده نمی‌شود، بلکه چنان که بسیاری از مفسران گفته‌اند، خداوند در این گونه آیات بر حسب معتقدات آنان سخن گفته است.

بنابراین، گذشته از این که استعمال جهاد برای جنگ اهل باطل نیز ایرادی ندارد و در روایات و حتی قرآن، در معنای منفی نیز استعمال شده است، باید گفت اشکالی ندارد که در عبارت زیارت عاشورا نیز بر حسب معتقد ظالمان و دشمنان سیدالشهداء (علیه السلام)، از جنگیدن آنان که نیت جهاد را هم داشتند، با این عبارت یاد شود.

۵-۲- نقد و بررسی ادعای دوم

جناب آقای صحتی با اشاره به تحریف راویان و اشتباه فاحش ایشان، بیان کرده‌اند که لفظ صحیح جاحدت بوده است. در پاسخ به این ادعا باید گفت:

اولاً، نکته‌ای که ایشان از آن غفلت کرده، این است که اساساً فعل «جَحَدَ» در لغت عرب هرگز به باب مفاعله برده نمی‌شود. به این ترتیب، ما اصلاً در زبان عربی فعل «جَاخَدَ» و مصدر «مُجَاخَذَةٌ» یا «جحد» نداریم. اگر ایشان نشانی از این استعمال در کتب معتبر لغت دارند بیاورند، چنان چه موارد انگشت شماری از چنین موردی در برخی کتب نیز دیده شود، بدون شک حمل بر تساهل کاتب خواهد شد، چرا که اساساً چنان فعل و مصدری در زبان عرب مرسوم نیست. «انکار کردند و عناد ورزیدند» که جناب آقای صحتی به عنوان معنای فعل «جَاخَدَت» آورده‌اند، معنی فعل ثلاثی مجرد این ریشه است و به چنان شکلی صرف نمی‌شود. به عبارت دیگر، «جَحَدَ» به آن معناست که ایشان گفته‌اند و نه «جَاخَدَ».

ثانیاً، اگرچه ما فارسی زبان‌ها به استثنای فرائض دینی و قرائت نماز و قرآن، عادتاً تفاوتی بین مخارج حروف قائل نمی‌شویم، اما پذیرفتن چنین امری برای عرب‌های صدر اسلام و یاران خاص ائمه (علیهم السلام) بی‌اندازه دشوار است.

اعراب به روشنی هر چه تمام‌تر، تفاوت ادای دو کلمه «جَاخَدَت» و «جَاهَدَت» را می‌فهمیدند و ممکن نیست که راویانی در آن درجه از وثاقت و اعتبار - راویان زیارت شریفه عاشورا - مرتکب چنین خطایی بشوند.

نگارنده در اینجا فرصت را مغتنم می‌شمارد، تا پاسخی کوتاه به بحث سند زیارت نیز عرضه کند. چنان که در مورد پنجم از سخنان آقای صحتی مشاهده شد، ایشان در ترجیح روایت کامل الزیارات بر روایت مصباح شیخ طوسی، درباره روایت کامل الزیارات چنین آورده‌اند که «از نظر سند هم مشکلی ندارد».

چون سخن ایشان در مقام ترجیح است، چنین می‌نماید که معتقد به عدم صحت سندی روایت مصباح شیخ طوسی هستند. این در حالی است که روایت شیخ طوسی نیز صحیح السند است. بزرگان بسیاری در این زمینه به تفصیل بحث کرده‌اند. از جمله، رجالی کبیر حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی، در مطلبی با عنوان «سند زیارة عاشوراء» پس از بحثی مفصل درباره سند این زیارت در مصباح شیخ طوسی، چنین فرموده‌اند:

«پس نتیجه این است که این طریق برای زیارت عاشورا صحیح است.»^(۱)

۵-۳- نقد و بررسی ادعای سوم

خلاصه این ادعا دو مطلب مهم بوده است. یکی آن که نویسنده کامل الزیارات به زمان صدور روایت نزدیک‌تر، و در نتیجه مطلب او معتبرتر است؛ دوم آن که در میان منابع متقدم تنها شیخ طوسی لفظ جاهدت را آورده است. در پاسخ باید گفت:

۵-۳-۱- تفاوت قدمت نسخ مصباح المتعبد و کامل الزیارات:

گرچه اصل کتاب کامل الزیارات حدود صد سال پیش از کتاب مصباح المتعبد نوشته شده، اما آن چه امروز در دست ماست باید ملاک داوری باشد؛ در میان نسخی که از این دو کتاب به دست ما رسیده است، تفاوت‌های آشکاری به چشم می‌خورد.

قدیمی‌ترین نسخه کتاب کامل الزیارات، مربوط به قرن نهم است.^(۲) حال آن که قدیمی‌ترین نسخه موجود از مصباح المتعبد شیخ طوسی در سال ۵۰۲ قمری کتابت شده است.^(۳) در این نسخه - چنان که تصویر آن در ادامه خواهد آمد - عبارت به همان شکل صحیح «جاهدت» وارد شده است. همچنین در نسخ کهن دیگر مصباح المتعبد و مختصر المصباح (مصباح الصغیر) نیز به همین صورت است. به عنوان مثال می‌توان به نسخه این کتاب که در سال ۵۷۸ قمری کتابت شده اشاره نمود.^(۴) همچنین نسخه غیاث الدین استرآبادی از مصباح المتعبد

۱- شبیری زنجانی، جرعای از دریا ۱/ ۲۵۱-۲۵۲.

۲- نسخه خطی شماره ۱۷۶، کتابخانه آیت الله فاضل خوانساری شهر خوانسار.

۳- نسخه خطی شماره ۸۸۲۲ کتابخانه آستان قدس رضوی.

۴- نسخه خطی شماره ۱۳۵۴۷، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

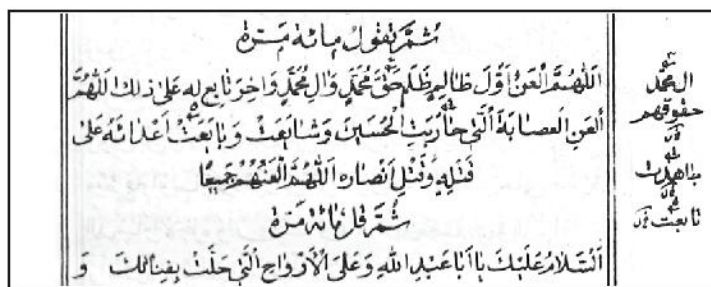
نیز موجود است^(۱) که از ارزشمندترین و با اصالت‌ترین نسخه‌های مصباح به شمار می‌رود. این نسخه گرچه در سال ۹۱۲ قمری کتابت شده، اما مقابله‌ای متصل با نسخه شیخ طوسی دارد، لذا از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است و حتی به دلیل مقابله صحیح و معتبرش می‌توان آن را از نسخه کتابخانه آستان قدس نیز که فاقد مقابله متصل و صحیح است و کاتب آن نیز چندان شناخته شده نیست، معتبرتر دانست.

به این ترتیب، اساساً نقل‌های این دو کتاب با توجه به آنچه که از نسخ ایشان بر جای مانده، قابل مقایسه نیستند، و نقل شیخ طوسی یقیناً ترجیح خواهد داشت.

۵-۳-۲- اختلاف در نسخ کامل الزیارات:

نکته مهم دیگر این است که در نسخه‌های کتاب شریف کامل الزیارات نیز در این خصوص اختلاف وجود دارد. اگرچه در اکثر نسخه‌ها، عبارت به شکل «حاربت» آمده است، اما در برخی از نسخ این کتاب به جای حاربت، کلمه «جاهدت» وجود دارد.

از قضا، مرحوم علامه امینی که کامل الزیارات را با تصحیح خود و مقابله با نسخه‌هایی متعدد به چاپ رساند، در جای جای عبارات، به نسخه بدل‌ها نیز اشاره کرده و اختلاف الفاظ را نوشته است. از جمله، علامه در همین نقل زیارت عاشورا، در تعلیق بر واژه «حاربت»، کلمه «جاهدت» را در حاشیه کتاب آورده است که نشان از اختلاف نسخ کامل الزیارات در این خصوص است تصویر این صفحه از کتاب کامل الزیارات با تعلیق ایشان در اینجا ارائه می‌شود:



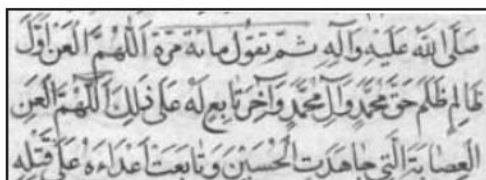
کامل الزیارات با تعلیق و تصحیح علامه امینی، مطبعه مرتضویه نجف / ۱۷۸

همچنین استاد شیخ جواد قیومی نیز که سال‌ها پس از علامه امینی کامل الزیارات را تحقیق کرده‌اند، بر کلمه «حاربت» حاشیه‌ای زده و در پاورقی نوشته‌اند که در نسخه بدل،

۱- نسخه خطی شماره ۹۳، کتابخانه مؤسسه آیت الله بروجردی قم. لازم به ذکر است که نسخ دیگری نیز از مصباح المتعبد وجود دارد که برخی از آنها نیز مقابله متصل با نسخه شیخ طوسی دارند. جهت رعایت اختصار تنها به ذکر همین موارد اکتفا شده است.

«جاهدت» آمده است.^(۱) در چایی از کامل الزیارات که با تحقیق آقای بهراد جعفری منتشر شده نیز در حاشیه همین کلمه آمده که «در برخی نسخه‌ها جاهدت است».^(۲)

در اینجا به عنوان نمونه، تصویر یکی از نسخ کامل الزیارات را در این خصوص ارائه می‌کنیم:



کامل الزیارات، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۲۵۷، کتابت ۱۰۹۳ قمری

در اینجا درصدد این نیستیم که بگوییم در نقل کامل الزیارات نیز عبارت جاهدت باید صحیح باشد؛ زیرا همان طور که بیان شد، در اکثر نسخ کامل الزیارات عبارت حاربت وارد شده است.^(۳) بلکه سخن در این است که در مقابل نسخ کهن مصباح شیخ طوسی که اختلافی در نقل زیارت عاشورا ندارند، نسخ کامل الزیارت با اختلاف قابل توجه در تاریخ کتابت آنها نسبت به نسخ مصباح، حداقل در برخی موارد، در این کلمه مشخص و مورد بحث دارای اختلاف هستند. بنابراین ترجیح دادن نقل کامل الزیارات به مصباح شیخ طوسی، آشکارا غیر منطقی و بی‌وجه است.

ناگفته نماند که استاد صحتی، در اسفند ماه ۱۳۹۴ فایلی چهار صفحه‌ای را با عنوان «متن مصحح زیارت عاشورا به تصحیح علامه امینی» تهیه کرده و تاکنون پنج بار نیز این فایل را در ایام عزای سالار شهیدان در کانال تلگرام خود منتشر کرده‌اند. محتوای این فایل، زیارت عاشورای کامل الزیارات با تصحیح علامه امینی و مشخص کردن اختلاف نسخ توسط آن بزرگوار است. علامه بزرگوار در موارد متعددی در متن زیارت عاشورا، از جمله کلمه جاهدت - چنان که تصویر کتاب ارائه شد - حاشیه زده و نسخه بدل‌ها را آورده است. جالب است که استاد صحتی نیز این مطلب را عیناً از تصحیح علامه نقل کرده و تمام این موارد را آورده‌اند، به جز مورد «جاهدت» که تصریح علامه امینی بر اختلاف نسخه را در این خصوص، در فایل خود حذف کرده‌اند!

۱- ابن قولویه، کامل الزیارات، به تحقیق شیخ جواد قیومی، پاورقی/ ۳۳۱.

۲- ابن قولویه، کامل الزیارات، به تحقیق بهراد جعفری، پاورقی/ ۳۲۰.

۳- راقم این سطور بسیاری از این نسخ را شخصاً دیده است.

همچنین تذکر به این نکته نیز خالی از لطف نخواهد بود که علامه امینی بزرگوار، با وجود آن که کامل الزیارات را در اختیار داشته و خود نیز به تصحیح آن همت کردند، اما در کتاب شریفشان به نام «أدب الزائر لمن یمم الحائر»، زیارت عاشورا را به نقل از مصباح المتعبد شیخ طوسی و با همان لفظ جاهدت آورده‌اند. تعبیر والای علامه امینی درباره سند این زیارت - به روایت شیخ طوسی - چنین است:

«بسندها القدسی الذهی فی حدیث رواه شیخ الطائفة والسید فی مصباحهما»^(۱)

۵-۳-۳- آیا تنها شیخ طوسی لفظ جاهدت را آورده است؟

ملاحظه کردیم که به گفته جناب آقای صحتی، در میان متقدمان، تنها شیخ طوسی است که لفظ جاهدت را ذکر کرده است. این ادعا کاملاً نادرست است.

پیش از شیخ طوسی و پس از آن بزرگوار، عده‌ای از بزرگان شیعه زیارت عاشورا را ذکر کرده‌اند و نقل همه آنان همان نقلی است که امروزه از شیخ طوسی در اختیار داریم و لفظ جاهدت نیز در آن وجود دارد. اصطلاح متقدمان، به بزرگان پیش از محقق حلی اطلاق می‌شود؛ در میان این افراد، به غیر از ابن قولویه و شیخ طوسی، سه نفر دیگر زیارت عاشورا را نقل کرده‌اند که همگی مطابق نقل شیخ طوسی هستند. این چهار نفر عبارتند از:

شیخ مفید (م ۴۱۳) در المزار الکبیر، سبزواری (م قرن ششم) در ذخیره الآخرة، ابن مشهدی (م قرن ششم) در المزار، نزدیک به همان عصر، سید بن طاووس (م ۶۶۴) نیز در مصباح الزائر به همین شکل عمل کرده است.^(۲)

نکته قابل توجه این است که همه این بزرگواران، به نسخ کهن کامل الزیارات نیز دسترسی داشته و با این وجود نقل شیخ طوسی را ترجیح داده‌اند. برخی از ایشان حتی به ویژگی نسخه‌های خود نیز اشاره کرده‌اند. از جمله سید بن طاووس، در بحث از زیارت امام حسین (ع)، روایتی را از کامل الزیارات نقل و تصریح می‌کند که خط شیخ طوسی بر نسخه کامل الزیارات در دسترس ایشان وجود دارد.^(۳)

۱- امینی، ادب الزائر لمن یمم الحائر/ ۱۱۴.

۲- مفید، المزار الکبیر/ ۲۶۳؛ سبزواری، ذخیره الآخرة/ ۱۰۲؛ ابن مشهدی، المزار/ ۴۸۴؛ ابن طاووس، مصباح الزائر/ ۲۷۱.

۳- ابن طاووس، الذروع الواقیة/ ۷۲. متن عبارت سید این است: «روینا ذلك باسنادنا إلى جدی أبي جعفر الطوسی، عن الشيخ المفید محمد بن محمد بن النعمان، عن شیخه أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولویه قدس الله جلالة ارواحهم، من كتابه الذي سماه کامل الزیارات، من نسخة علیها خط جدی أبي جعفر الطوسی.»

به احتمال قریب به یقین، نسخه‌ای که نزد سید بن طاووس بوده، نسخه‌ی شخص ابن قولویه بوده است؛ چرا که اندکی پس از سید بن طاووس، برادرزاده‌ی ایشان (سید عبدالکریم بن طاووس) روایتی را از نسخه‌ای از کامل‌الزیارات نقل می‌کند که خط ابن قولویه بر آن بوده و در تاریخ ۳۶۶ قمری (سه سال پیش از رحلت ابن قولویه) کتابت شده است.^(۱)

به گمان قوی، این باید همان نسخه‌ی پیش گفته باشد، که پس از سید بن طاووس به تملک برادرزاده‌اش درآمده است.

در اینجا ذکر این نکته نیز بی‌مناسبت نیست؛ از اعراض عالمان شیعه از نقل ابن قولویه و اعتماد تمام آنان به نقل شیخ طوسی، می‌توان یکی از این دو احتمال را در نظر داشت؛ یکی آن که اساساً نقل نسخ کهن کامل‌الزیارات که نزد متقدمان شیعه بوده نیز مانند نقل شیخ طوسی بوده و تفاوت خاصی با آن نداشته است.

دوم آن که نسخ کامل‌الزیارات به دلائلی چون تقیه و... مورد تصرف قرار گرفته و مواردی در آن تغییر کرده است. به این ترتیب، عالمان متقدم شیعه که از این تغییر اطلاع داشتند، روایت را نه از آن کتاب، که از کتاب شیخ طوسی نقل کرده‌اند که مورد تغییر و تصرف واقع نشده بود.

جالب این است که این ترجیح تنها به متقدمان محدود نمی‌شود؛ به عنوان مثال علامه مجلسی، چه در زادالمعاد و چه در تحفة الزائر، سند زیارت عاشورا را به نقل از کامل‌الزیارات می‌آورد، اما هنگام نقل متن، متن شیخ طوسی را ترجیح داده و آورده است. عملکرد ایشان را نیز می‌توان بر همین احتمال اخیر که بیان شد حمل کرد.

همچنین با تأمل در همین احتمال دوم، پاسخ آنچه آقای صحتی در مورد شماره ۵ سخنانشان گفته و تلویحاً به فقرات پایانی زیارت عاشورا اشاره کرده‌اند نیز روشن می‌شود.

در اینجا ناگفته نگذارم که خود استاد بزرگوار صحتی سردرودی نیز در کتاب «چهل حدیث کربلا» به همین شکل عمل کرده‌اند و به استثنای تغییر در کلمه جاهدت - که آن را به حاربت تبدیل کرده‌اند - تمام باقی متن را از مصباح‌المتجهجد آورده‌اند نه از کامل‌الزیارات.

قابل توجه است که پس از علماء بزرگوار که نام ایشان ذکر شد، نقل عالمان والامقام دیگر شیعه که زیارت عاشورا را نقل کرده‌اند نیز مطابق روایت شیخ طوسی بوده و نقل ایشان فقرات پایانی زیارت را هم شامل می‌شود. شهید اول و علامه حلی دو نمونه از این عالمان هستند.^(۲) در خور

۱- ابن طاووس، فرحة الغری/ ۸۷، عبارت سید عبدالکریم این است: «فی مزار ابن قولویه فی النسخة الی علیها خطه و تاریخه سنة ست و ستین و ثلثمائة».

۲- عاملی، المزار/ ۱۷۸-۱۸۴؛ حلی، منهاج الصلاح/ ۴۴۶-۴۵۰.

توجه است که علامه حلی به اختصار کتاب مصباح المتهجد همت نموده و نقل ایشان نشان می‌دهد که در سال ۷۲۳ - سال کتابت منهاج الصلاح - نسخه‌های معتبر مصباح المتهجد که نزد علامه حلی بود، متن کامل زیارت را در خود داشته و واجد فقراتی بوده‌اند که استاد صحتی - چنان که خواهد آمد - مدعی افزوده شدن آنها در دوران صفویه هستند.

۵-۴ - نقد و بررسی ادعای چهارم

چنان که ملاحظه شد، ادعای چهارم خود شامل چند بخش است. یکی آن که در زمان شیخ عباس قمی کامل‌الزیارات چاپ نشده بود و خطی بود. دوم آن که شیخ عباس قمی کامل‌الزیارات را نداشت و ندیده بود؛ لذا از مصباح شیخ طوسی نقل می‌کرد. سوم آن که نسخه شیخ عباس [از مصباح طوسی] مخدوش است. چهارم آن که در نسخ خطی، تنها دو شکل «جاحدت» و «حاریت» وارد شده است.

۵-۴-۱ - آیا کامل‌الزیارات در زمان شیخ عباس قمی چاپ نشده بود؟

اولاً آن که ادعای چاپ نشدن کامل‌الزیارات در زمان شیخ عباس قمی نادرست است. محدث قمی رحمته الله علیه، ذیل عنوان ابن قولویه در کتاب الکنی و الالقاب، درباره کامل‌الزیارات چنین می‌فرمایند:

«من مصنفاته کتاب کامل‌الزیارات و هو کتاب نفیس طبع فی هذا الزمان». از مصنفات ایشان کتاب کامل‌الزیارات است. آن کتابی نفیس است که در این زمان به چاپ رسیده است.^(۱)

همچنین، در الفوائد الرضویة نیز درباره آثار ابن قولویه از جمله کامل‌الزیارات می‌فرمایند: و کتاب الزیارات و کتاب‌های دیگر در فقه و کتاب الزیارات ظاهراً کتاب کامل‌الزیارة اوست که کتاب بسیار نفیسی است و پیوسته مرجع شیعه و از اصول معروفه است.^(۲)

ثانیاً فرض کنیم این کتاب اصلاً در زمان شیخ عباس قمی هم به چاپ نرسیده بود؛ اما وجود نسخ متعدد خطی آن غیر قابل انکار است. از همین رو خود محدث قمی نیز فرموده‌اند که این کتاب «پیوسته مرجع شیعه» است. به این ترتیب، حتی ادعای خطی بودن کتاب نیز کمکی به جناب آقای صحتی نخواهد کرد. خصوصاً که مرحوم شیخ عباس قمی، در تألیفاتشان از نسخ

۱- قمی، الکنی و الالقاب ۱/ ۳۹۱.

۲- قمی، الفوائد الرضویة ۱/ ۱۴۹.

متعدد خطی نیز بهره برده اند و فردی نبوده اند که به کتب خطی بی اعتنا باشند یا دسترسی به آن نداشته باشند.

ثالثاً کامل الزیارات با تحقیق مرحوم علامه امینی، سه سال پیش از رحلت محدث قمی در نجف توسط مطبعه مرتضویه به چاپ رسیده و محدث قمی در آن زمان ساکن نجف بوده است.^(۱) اگر حتی شیخ عباس قمی نسخ خطی کامل الزیارات را هم نداشت، با توجه به این که طبق ادعای آقای صحتی، نسخه مصباح ایشان نیز مخدوش بوده، لازم بود پس از انتشار کامل الزیارات، نسبت به اصلاح مفاتیح الجنان اقدام کنند که چنین کاری انجام نشده است.

۵- ۴- ۲- آیا شیخ عباس قمی کامل الزیارات را در اختیار نداشت؟

پاسخ این سؤال تنها در گرو ورق زدن مفاتیح الجنان و دیگر آثار محدث قمی است. هر کس اندک آشنایی با آثار ایشان داشته باشد، و حتی اگر یکبار مفاتیح را ملاحظه کرده باشد، انبوه نقل های شیخ عباس قمی از کامل الزیارات را خواهد دید.

محدث قمی در آثار خود، ده ها بار روایات ابن قولویه را - که از کامل الزیارات بوده است - نقل کرده اند. در موارد بسیاری، ضمن نقل روایت ابن قولویه، نام کتاب کامل الزیارات یا دیگر عناوینی که این کتاب به آن مشهور بوده را نیز آورده اند. به عنوان مثال:

در مفاتیح الجنان (که هفده بار روایات ابن قولویه در آن نقل شده است) هفت بار صریحاً نام کتاب کامل الزیارات آمده^(۲) و دو بار نیز از این کتاب با عنوان مزار ابن قولویه یاد شده است.^(۳) همچنین در منتهی الآمال حداقل شش بار از کامل الزیارات یاد و نقل شده است.^(۴)

نام و نقل از کامل الزیارات همچنین در وقائع الایام، رساله تتمیم تحیه الزائر و نفس المهموم و هدیه الزائرین شیخ عباس قمی نیز آمده است.^(۵) تاریخ تألیف تتمیم تحیه الزائر، ماه رجب سال ۱۳۲۰ است که در آن هنگام محدث قمی ۲۶ ساله بودند.^(۶) به این ترتیب ایشان از عنفوان جوانی به کتاب کامل الزیارات دسترسی داشته اند.

۱- محدث قمی در سال ۱۳۵۲ قمری مجدداً به نجف هجرت کرد.

۲- قمی، مفاتیح الجنان/ ۳۱۴، ۳۵۱، ۴۸۲، ۵۱۰، ۵۴۴، ۵۶۸، ۵۶۹.

۳- قمی، همان/ ۴۲۷، ۴۹۷.

۴- قمی، منتهی الآمال/ ۸۹/ ۱، ۲۷۱/ ۲، ۶۷۸، ۱۰۳۷، ۱۴۳۹، ۱۴۵۶.

۵- قمی، وقائع الایام/ ۲۳۹، یازده رساله/ ۲۵۶، نفس المهموم/ ۱۵۵، هدیه الزائرین/ ۵۲، ۱۰۶، ۱۶۸، ۱۹۸، ۲۱۴، ۳۱۴، ۳۶۳، ۳۶۷، ۴۵۹.

۶- قمی، یازده رساله/ ۲۶۱.

چنان که گفته شد، نقل از کامل الزیارات در نفس المهموم نیز آمده است. خود جناب آقای صحتی در مصاحبه‌ای گفته‌اند که شیخ عباس قمی «در ایام جوانی و اوائل نویسندگی اش کتاب نفس المهموم را نوشته بود».^{۱)}

البته تعبیر آقای صحتی درباره تألیف نفس المهموم دقیق نیست. شیخ عباس قمی هنگام تألیف این کتاب ۴۱ سال سن داشته و این اثر نیز مربوط به اوائل نویسندگی ایشان نبوده است. محدث قمی حداقل از بیست سال پیش از تألیف نفس المهموم، با نگارش رساله «الفوائد الرجیة» در ۱۳۱۵ قمری و سپس کتاب «مقامات العلیة فی موجبات السعادة الابدية» در سال ۱۳۱۷ نویسندگی را آغاز کرده بودند. پس از این آثار نیز کتب ارزشمندی را چون هدیة الزائرین و سبیل الرشاد (هر دو در ۱۳۲۲)، گناهان کبیره و صغیره (۱۳۲۷)، شرح حکم نهج البلاغة (۱۳۲۸)، وقائع الايام (۱۳۳۱)، الفصول العلیة و مختصر الشمائل المحمدیة (هر دو در ۱۳۳۲) و الفوائد الرضویة (۱۳۳۳) پیش از نفس المهموم به نگارش در آوردند.

برخی از این موارد همچون الفوائد الرضویة از آثار درخشان محدث قمی است.

سخن کوتاه، ادعای آقای صحتی در این مورد کاملاً نادرست است و شیخ عباس قمی در تمام عمر علمی خود، کتاب کامل الزیارات را در دسترس خویش داشته است؛ با این وجود، همچون دیگر بزرگان و عالمان شیعه، زیارت عاشورا را مطابق نقل شیخ طوسی آورده است.

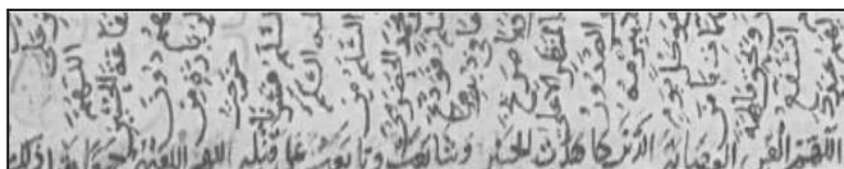
۵- ۴- ۳- آیا نسخه مصباح شیخ عباس قمی مخدوش بوده است؟

ملاحظه شد که جناب آقای صحتی به موارد پیشین نیز بسنده نکرده و ادعای مخدوش بودن نسخه شیخ عباس قمی را در نقل زیارت عاشورا کرده‌اند. منظور ایشان چنان که روشن است، نسخه مصباح شیخ طوسی است. به این ترتیب ایشان معتقدند که بر اثر مخدوش بودن نسخه شیخ عباس قمی، «همان متن غلط [با عبارت جاهدت] شایع شده است». همچنین، ادعا کرده‌اند که در متون خطی، جاهدت و حاربت آمده و نه جاهدت.

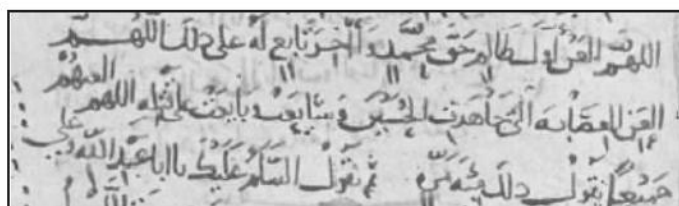
جهت بررسی این دو ادعا، کافی است به برخی از معتبرترین نسخ خطی مصباح شیخ طوسی، یا مختصر مصباح ایشان، رجوع کنیم. در همه این نسخ همان عبارت «جاهدت» آمده است. در اینجا به عنوان نمونه، سه مورد از قدیمی‌ترین و معتبرترین نسخ مصباح و مختصر مصباح را ارائه می‌کنیم:

الف) عبارت جاهدت الحسین در مصباح المتهجد، نسخه شماره ۳۳۲۲ کتابخانه آستان قدس رضوی، کتابت ۵۰۲ قمری؛

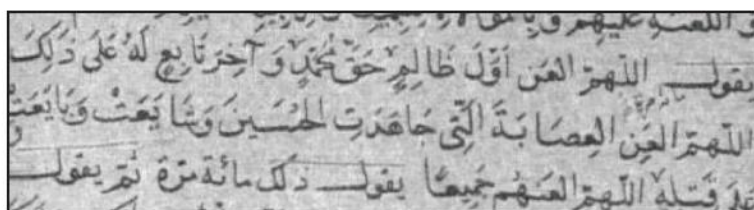
۱- صحتی سردرودی، «باید با تحریف مبارزه کنیم»، مصاحبه با هفته نامه حریم امام، شماره ۹۱/۱۷.



ب) عبارت جاهدت الحسین در قدیمی ترین نسخه مختصر المصباح، نسخه شماره ۱۳۵۴۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، کتابت ۵۷۸ قمری:



ج) عبارت جاهدت الحسین در نسخه غیاث الدین استرآبادی که به صورت متصل با نسخه شیخ طوسی مقابله شده است:



نتیجه آن که برخلاف ادعای جناب آقای صحتی، نسخه شیخ عباس قمی هرگز مخدوش نبوده است. بلکه ایشان اصیل ترین متن زیارت عاشورا را انتخاب و در مفاتیح گنجائده اند؛ چنان که عالمان متقدم شیعه نیز در کتب مزار و ادعیه خویش چنین کرده بودند.

نگارنده در اینجا سخن از نسخه ها را به پایان می برد و همچنین بحث پیرامون فقرات پایانی زیارت عاشورا را - که جناب آقای صحتی به آن اشاره ای داشتند - خارج از موضوع این نوشتار می داند. لازم به یادآوری است که استاد صحتی بر این باور هستند که فقرات پایانی زیارت عاشورا، از دوران صفویه پدید آمده است^{۱)} چنان که گفته اند:

«عبارات لعن امروزی در دوران صفویه به آن افزوده شده است».^(۱)

۱- صحتی سردرودی، «زیارت عاشورا بحری ناشناخته است»، گفت و گوی ویژه قدس آنلاین با صحتی سردرودی، دوشنبه ۱۷ آذر ۱۳۹۳.

مختصر رجوعی به ده‌ها نسخه خطی پیش از دوران صفویه و حتی نسخ کهن مصباح المتعجب، مختصر المصباح، مزار مفید و... نادرستی این ادعا را نشان می‌دهد.^(۱) در این زمینه و جهت پاسخ به مدعیان تحریف در چند دهه گذشته، پژوهش‌هایی مفصل و محققانه نیز انجام شده و این مهم به روشن‌ترین وجهی با اسناد و مدارک متقن به اثبات رسیده است.^(۲)

فرجام سخن

چنان که ملاحظه شد، در زیارت عاشورا کمترین تحریفی رخ نداده است. نه راوی کلامی را اشتباه شنیده، نه در نسخه‌ای به غلط آمده و نه ادعای همواره مثبت بودن کلمه جهاد ابداً پذیرفتنی است. همچنین، روشن شد که مواردی که درباره شیخ عباس قمی رحمته الله علیه بیان شده نیز چه اندازه ناستوار است.

استاد صحتی خود بر این باور هستند که صحبت از امام حسین علیه السلام یک امر اصولی است و امامت از اصول مذهب است و به این ترتیب قاعده تسامح در ادله سنن را درباره برخی روضه‌ها و اخبار مقاتل ناروا می‌دانند.^(۳) ما فارغ از نادرستی استدلال ایشان، حتماً در حساسیت ویژه مباحث مربوط به عاشورا و سالار شهیدان علیه السلام، با ایشان هم رأی هستیم. لازم است این حساسیت‌ها، پژوهشگران را از اظهار نظر بدون علم و تحریف واقعیت‌های تاریخی و علمی دور سازد.

بی‌گمان با ژرف‌نگری و دقت نظر در این عرصه، روشن خواهد شد که انبوهی از آنچه تحریف نامیده می‌شود، به واقع توهّم تحریف است و بسیاری از آنچه آسیب شناسی‌اش می‌خوانند، خود آسیبی پر خطر است که پیش و بیش از هر چیز نیازمند علاج و آسیب شناسی است.

۱- فارغ از نسخ معتبر خطی، در منابع رجال و تاریخی نیز داستانی از شیخ طوسی نقل شده که مؤید نسخه‌های معتبر است. در زمان شیخ طوسی، مخالفان به خلیفه عباسی وقت شکایت بردند و فقرات پایانی زیارت عاشورا را مستند خود قرار داده بودند. شیخ بزرگوار نیز در محکمه حاضر شد و پاسخ‌هایی بر اساس تقیه ارائه کرد. بنگرید: شوشتری، مجالس المؤمنین ۱/ ۴۸۱-۴۸۲؛ بحرالمولود، الفوائد الرجالية ۳/ ۲۲۸.

۲- به عنوان مثال مراجعه شود به کتاب ارجمند «المداخلات الکاملة فی رد مدعی التزویر علی زیارة عاشوراء المتداوله» که در هفتصد صفحه به نگارش درآمده است. همچنین در آثار فارسی نیز می‌توان به کتاب «تحریفات و تصحیفات پیرامون زیارت عاشوراء» اشاره کرد که تا حد قابل توجهی از عهده بحث برآمده است.

۳- بنگرید: صحتی سردودی، عاشورا پژوهی/ ۴۸۷، گفتنی است که این ادعا - که پرداخت به آن خارج از این نوشتار است - آشکارا مغالطه است.

فهرست منابع

الف) کتاب ها و مقالات

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الأعظم، تحقیق وتصحیح عبدالحمید هندلوی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- ابن طاووس، رضی الدین علی، الدرر الوقیة، تحقیق ونشر: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- مصباح الزائر، تحقیق ونشر: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- ابن طاووس، سید عبدالکریم، فرحة الغری فی تعیین قبر امیرالمؤمنین علی علیه السلام، تحقیق السیدتحسین آل شیبب الموسوی، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- ابن قولویه، کامل الزیارات، به تحقیق وتصحیح بهرادر جعفری، نشر جعفری راد، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۶ ش.
- کامل الزیارات، به تحقیق شیخ جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقهة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- کامل الزیارات، تصحیح وتعلیق علامه شیخ عبدالحسین امینی، مطبعة مرتضویة، نجف اشرف، ۱۳۵۶ ق.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، نشر قیوم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- ازدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، دانشگاه علوم پزشکی ایران مؤسسه مطابعات تاریخ پزشکی طب اسلامی ومکمل، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- امینی، عبدالحسین، ادب الزائر لمن یمم الحائر، تحقیق نجاح جابر حسینی، مؤسسه البلاغ، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- بحرالعلوم، سید مهدی، افوائد الرجالیة، به تحقیق وتصحیح وتعلیق محمد صادق وحسین بحرالعلوم، مکتبة الصادق، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- تبریزی، جواد، زیارة عاشوراء فوق الشبهات، اعداد وتنظیم: جعفر التبریزی، دارالصدیقة الشهیدة، الطبعة الأولى، قم، ۱۴۳۲ ق.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، منهاج الصلاح فی اختصار المصباح، تحقیق سید عبدالحمید میردامادی، مکتبة العلامة المجلسی، قم، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
- زمخشری، ربیع الأبرار ونصوص الاخبار، تحقیق عبدالامیر مهنا، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- زنجانی، سید احمد، الکلام یجز الکلام، ویراستاری وتصحیح: عباس فقیهی ومحمد موحیدیان، انتشارات حق بین، چاپ پنجم، قم، ۱۳۳۶ ش.
- سبزواری، علی بن محمد، ذخیرة الآخرة، به کوشش رسول جعفریان، انتشارات انصاریان، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
- شامی، یوسف بن حاتم، الدرر النظیم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا.
- شبستری، میرزا نصرالله، الوؤء النضید فی شرح زیارة مولانا ابی عبدالله الشهید، تحقیق الشیخ موسی السلامابادی البحرانی والشیخ اسماعیل الکلندری البحرانی، نشر باقیات، الطبعة الأولى، قم، ۱۴۳۲ ق.
- شبیری زنجانی، سید موسی، جرعة ای از دریا (جلد اول)، انتشارات مؤسسه کتابشناسی شیعة، قم، چاپ ششم، ۱۳۹۵ ش.
- شریف رضی، نهج البلاغة (ترجمه محمد دشتی)، نشر مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام، قم، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۳ ش.
- شوشتری، محمد تقی، مستدرک الاخبار الدخيلة، تعلیق علی اکبر غفاری، مکتبة الصدوق، تهران، ۱۴۱۰ ق.
- شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، نشر اسلامیة، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۷.
- صاحب بن عباد، المحیط فی اللغة، تحقیق وتصحیح محمد حسن آل یاسین، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- صحتی سررودی، محمد، بازار خوانی چند حدیث مشهور درباره عاشوراء، علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۱ شماره ۲۶ ص ۱۲۰-۱۳۹.
- «التحریر فی السیرة الحسینیة: دراسة فی المظاهر والأشكال»، ترجمه حیدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، خریف ۱۴۲۷، العدد ۸، ص ۵۹-۱۰۰.
- چهل حدیث کر بلا به ضمیمه زیارت عاشوراء، نشر معروف، قم، چاپ نهم، ۱۳۸۹ ش.
- عاشورایژوهی بارویگردی به تحریف شناسی تاریخ امام حسین، انتشارات خادم الرضا علیه السلام، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۹ ش.
- «کتابشناسی توصیفی انتقادی پیرامون تحریف های عاشوراء، آینه پژوهش، آذر و اسفند ۱۳۸۱، ش ۷۷-۷۸، ص ۱۵۹-۱۸۵.
- صدر، سید محمد، ماوراء الفقه، المحبین للطباعة والنشر، چاپ سوم، ۱۴۲۷ ق.

- صدوق، محمد بن علی بن حسین، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- محمد بن علی بن حسین، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۶۳ ق.
- طباطبائی، سید کاظم و زارع زردینی، احمد، «باهم آبی، راهکاری برای کشف و تصحیح احادیث آسیب دیده»، دو فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال دهم، شماره ۱، ۱۳۹۲، پیاپی ۱۹، صص ۷۵ - ۹۲.
- طبرسی، علی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، تحقیق مهدی هوشمند، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد، مؤسسة فقه الشیعة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- طهرانی، ابی الفضل، شفاه الصدور فی شرح زیارة العاشر، تحقیق و نشر سید علی موحد ابطحی، قم، چاپ سوم، ۱۴۶۹ ق.
- عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، المزار، تحقیق مدرسه الامام المهدی علیه السلام، نشر مؤسسة الامام المهدی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- عراقی، عبدالنبی، کنز مخفی، مباحثی پیرامون زیارت عاشورا، تحقیق ناصر باقری بیدهندی، نشر جمکران، قم، ۱۳۸۸ ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۶۹ ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- قمی، عباس، الفوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریة، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
- الکنی والالقب، مکتبة الصدر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۸ ش.
- مفاتیح الجنان، نشر اسوه، قم، بی تا.
- منتهی الآمال فی تواریخ النبی و الکل علیه السلام، نشر جامعه مدرسن، قم، چاپ پنجم، ۱۴۲۲ ق.
- نفس المهموم، المکتبة الحیدریة، نجف، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- وقائع الایام، بی تا، بی تا.
- هدیة الزائرین و بهجة الناظرین، مؤسسه جهانی سبطین، چاپ اول، قم، ۱۳۸۳ ش.
- یازده رساله، بی تا، بی تا.
- کلباسی، محمد (میرزا ابوالمعالی)، شرح زیارة عاشورا، تحقیق شیخ یوسف احمد الاحسانی، نشر دارالصدیقه الشهیده، قم، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ش.
- کوفی، حسین بن سعید، کتاب المؤمن، تحقیق مدرسه الامام المهدی علیه السلام، نشر مدرسه الامام المهدی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول کافی، مصحح: سید علی عاشور، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- تحفة الزائر، تحقیق و تصحیح: مؤسسه امام هادی علیه السلام، نشر پیام امام هادی علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
- زادالمعاد، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
- مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، مصحح: سید هاشم رسولی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الاول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، مشهد، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المزار الکبیر، تحقیق احمد علی مجید الحلی، مکتبة العلامة المجلسی، قم، چاپ اول، ۱۴۳۴ ق.
- منقری، نصر بن مزاحم، وقعة صفین، المؤسسة العربیة الحدیثة للطبع و النشر و التوزیع، قاهره، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ق.
- موسوی، «نقل های مجعول و مشهور»، ماهنامه مبلغان، بهمن و اسفند ۱۳۸۲، شماره ۵، صص ۱۳۰ - ۱۳۶.
- نوری طبرسی، میرزا حسین، نجم ثاقب در احوال امام غایب، تحقیق صادق برزگر، نشر مسجد مقدس جمکران، چاپ دهم، قم، ۱۳۸۴ ش.

ب) مصاحبه ها:

- صحتی سردرودی، «باید با تحریف مبارزه کنیم»، هفته نامه حریم امام، شماره ۹۱ - ۱۱ - ۱۸.
- ، تحریف و ترویج شخصیت زمینه ساز واقعه عاشورا و شهادت امام حسین علیه السلام بود، گفت و گوی خبرگزاری ایکناس
- شعبه اصفهان با صحتی سردرودی، تاریخ انتشار ۲۹ آبان ۱۳۹۵، کد خبر: ۳۵۴۶۹۵۳.
- ، «هفته سال سیزدهم با تحریفات عاشورا»، مصاحبه با پایگاه روایت حدیث، تاریخ انتشار ۲۹ دی ۱۳۹۸.
- ، «زیارت عاشورا بحریر ناخشناخته است»، گفت و گوی ویژه قدس آنلاین با صحتی سردرودی، دوشنبه ۱۷ آذر ۱۳۹۳.

لزوم فهم انیق توحید از نگاه امام معصوم علیه السلام

محمد باقر مهدوی دامغانی

چکیده:

توحید و معرفت نسبت به خداوند متعال که ماحصل ارسال رسل و انزال کتب است و عبادت حضرت حق (عزاسمه) فرع بر آن می‌باشد، بایستی آنچنان استحکامی داشته باشد که نه تنها از هیچ ناحیه‌ای مورد اشکال قرار نگیرد بلکه روشنی بخش هر ضال و مضلی باشد و بدیهی است که این شناخت در این مرحله از فهم و تعمق را باید از مأخذ و معلمی اخذ نمود که خود فانی در توحید باشد. این بنده با توضیح اجمالی از حد و رسم منزلت امام معصوم علیه السلام در مقام آن است که انحصار این درجه از فهم و تعمق در این موضوع گرانمایه را فقط و فقط از ناحیه این هادیان پارسا معرفی دارد.

کلید واژه‌ها: توحید، امام، امامت، معرفت، حقیقت.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهَ نَسْتَعِينُ إِنَّهُ خَيْرُ نَاصِرٍ وَمُعِينٍ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَأَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَأَتَمُّ التَّسْلِيمِ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ وَلَعَنَ اللَّهُ تَعَالَى عَدُوَّ آلِ مُحَمَّدٍ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَأَبْرَأَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُمْ.

مقدمه:

توحید و معرفت نسبت به خداوند متعال که ماحصل تمامی ارسال رسل و انزال کتب و نتیجه و هدف زحمات و رنج‌های ما فوق تصور انبیاء و اوصیاء الهی است و عبادت حضرت حق عزاسمه فرع^(۱) بر آن بشمار می‌رود، بایستی آنچنان استحکام فوق العاده‌ای داشته باشد که نه تنها از هیچ ناحیه‌ای مورد اشکال و نقض قرار نگیرد بلکه روشنی بخش هر ضال و مضلی باشد و بدیهی است که این شناخت در این مرحله از فهم و تعمق را باید از مأخذ و معلمی اخذ کرد که خود فانی در توحید بوده و بشری تمام عیار بشمار آید تا نقض غرضی پیش نیاید و آدمی را به سر منزل مقصود راستین خود برساند نه آنکه بعد از توهم کسب علم و حقیقت و اکتشاف اسرار و رموز، خود را آشفته و مضطرب و درمانده و دورافتاده از حقیقت بیابد.

۱- عبادت فرع بر توحید است. یعنی: عبادت صحیح تنها زمانی امکان پذیر است که فرد به یگانگی خداوند (توحید) اعتقاد داشته باشد و او را یگانه معبود و شایسته پرستش بشناسد.

این بنده در این مجال با توضیح اجمالی از حد و رسم منزلت امام معصوم علیه السلام در مقام آن است که انحصار این درجه از فهم و تعمق در این موضوع گرانمایه را فقط و فقط از ناحیه این هادیان پارسا و این عالمان بی بدیل، معرفی دارد و ثابت نماید که اگر در این موضوع از طرق و راههای دیگر مسیر را بپیماید، بی تردید گمراه و گمراه کننده خواهد شد. بمنه و کرمه.

امامت بی شک مهم ترین و اساسی ترین موضوع مورد سخن در جهان اسلام بلکه در جهان تعقل و تفکر است و این موضوع از دیرباز تا امروز مورد تأمل و بحث و کنش و واکنش های زیادی بوده و خواهد بود. همانطور که محمد بن عبدالکریم شهرستانی متوفی قرن ششم هجری در ملل والنحل این ادعا را تصدیق می کند و می گوید: «ما سئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على الإمامة في كل زمان»^(۱). همچنین ابوالحسن اشعری در قرن چهارم به این موضوع اشاره کرده و می نویسد: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلی الله علیه و آله إختلافهم في الإمامة»^(۲).

البته برای محققین ارجمند پوشیده نیست که خود وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله در اولین ابلاغ رسمی که بعد از نزول آیه ۲۱۴ سوره مبارکه شعراء^(۳) در جمع عشیره و اقرباء بیان داشتند، بصراحت به این موضوع اشاره کرده و بنا بر نقل حسکانی^(۴) چنین فرمودند: «فأياكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخى و وصي و خليفتي فيكم؟»^(۵)

بنابراین؛ پر واضح است که وجود امام بعد از رسول اکرم امری بسیار مهم و ضروریست. چراکه گذشته از فوائد بیشمار وجود امام، شریعت نبوی لامحاله نیاز به تشریح و توضیح و تبیین و تأویل صحیح خواهد داشت و به نص قرآن کریم^(۶) این فهم منحصرأ در اختیار خداوند متعال و راسخون در علم است و البته در عطف راسخون به الله در آیه شریفه و مصداق آن که امیرالمؤمنین و ائمه معصومین علیهم السلام^(۷) هستند با وجود روایات و اخبار متعدد به یقین جای هیچ تردیدی باقی نمی گذارد.

مغفول نماند که در این مختصر نگارنده قصد بر اثبات وجود امام معصوم بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله را ندارند و با مفروغ عنه قرار دادن این بحث، معقد بحث را تحریر و تبیین می کند. حال بعد از تسلّم به احتیاج وجود ذی جود امام، بایستی به دقت نگریست که اساساً تعریف دقیق امامت و امام چیست؟ و امام معصوم کیست؟ و چرا اساساً فهم عمیق و اُنّیق توحید، از شفتین

۱- الملل والنحل. ط مؤسسة الحلبي ۲۴/۸. (در همه ازمه هیچ شمشیرکشی در اسلام بخاطر قاعده ای از قواعد دینی مانند موضوع امامت سبب شمشیرکشی نشده است.)

۲- مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین. ط فرانس شاتینر، آلمان/ ۲. (اولین اختلافی که بعد از پیامبر بین مسلمین در گرفت، اختلاف آنها در امامت بود.)

۳- و آنذر غفیرکک الاقرین. (و خویشتانندان نزدیک را انداز کن)

۴- حاکم حسکانی از اکابر محدثین قرن پنجم هجری بود که در نیشابور می زیست.

۵- شواهد التنزیل لقواعد التفضیل ۸/ ۴۸۵. (چه کسی از شما مرا در این کار پشتیبانی می کند تا برادر و وصی و خلیفه من در میان شما شود؟)

۶- سوره مبارکه آل عمران: ۷.

۷- قال علیه السلام: الراسخون فی العلم بامیرالمؤمنین و الأئمة من بعده. الکافی. ط الاسلامیة ۳۱۳/۱.

مبارک او باید اخذ شود؟! گذشته از تعاریف و حدود ناقص و تعریف بلازم‌های متعدد که بلای جان تعریف موضوعات گوناگون است و موضوع امامت نیز از این بلایی نصیب نبوده است، اجازه بفرمائید در این جهت کمی ژرف‌تر نگاه کرده و با تفحص بیشتر و سرزدن به کلام بزرگان شریعت و استفسار در منابع دست اول، حقیقت تعریف صحیح و جامع و مانع امام را کشف کنیم. در ابتدا مختصراً بسراغ لغت امام و امامت باید رفت.

امام و امامت در لغت؛

امام لغتاً از اَمَّ - یُؤَمُّ و به معنای قصد و غَمی که لشکریان از آن تبعیت و پیروی می‌کنند^(۱)، آمده است. فضلاء گرانقدر توجه دارند که اِمَام بر وزن فِعال است و هیأت فِعال بین اسم مفرد و جمع مکسر و مصدر^(۲) مشترک است و بعید به نظر می‌رسد که امام مصدر باشد. چراکه؛ از ریشه - اَمَّ - مصدر بر وزن فِعال نیامده است و جمع هم نیست. چراکه؛ امام بمعنای امامان یا ائمه در منابع معتبر دیده نشده غیر از آنکه وزن فِعال جمع قیاسی اسم‌هائی که بر وزن فَعْل آمده‌اند، مانند؛ جَماد جمع جُمَد، می‌باشد.

بنابراین؛ امام بایستی همان اسم مفرد باشد کما اینکه در آیه مبارکه ۷۱ سوره اِسراء تعداد قابل توجهی از مفسرین چون شیخ طوسی و طبرسی و قمی مشهدی و طباطبائی و فخر^(۳) و...، امام را اسم مفرد گرفته‌اند و با این همه به نظر در اسم مفرد بودن امام نمی‌توان خدشه‌ای وارد کرد. صاحب لسان العرب در معنای امامت می‌گوید: «وَأُمُّ الْقَوْمِ وَ أُمُّ بِهِمْ: تَقْدَمُهُمْ وَ هِيَ الْإِمَامَةُ»^(۴) یعنی: گروه را امامت کرد و گروه به او اقتداء کرد و آن امامت است.

تقریباً همین معنا را فیروز آبادی برای امامت ذکر می‌کند و چنین می‌نگارد: «أُمَّهُمْ وَ بِهِمْ: تَقْدَمُهُمْ وَ هِيَ الْإِمَامَةُ»^(۵)

و در ادامه ابن منظور لغتاً امام را معنا می‌کند و می‌نویسد: «الْإِمَامُ: الطَّرِيقُ وَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: وَ إِنَّهُمْ لِبِإِمَامٍ مُبِينٍ أَيْ لِبَطْرِيقٍ. يَقَالُ: فَلَانِ إِمَامُ الْقَوْمِ؛ مَعْنَاهُ هُوَ الْمُتَقَدِّمُ لَهُمْ وَ يَكُونُ الْإِمَامُ رَئِيساً وَ كَقَوْلِكَ إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ وَ يَكُونُ الْكِتَابُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ وَ يَكُونُ الْإِمَامُ الطَّرِيقَ الْوَاضِحَ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ إِنَّهُمْ لِبِإِمَامٍ مُبِينٍ»^(۶)

۱- لسان العرب. ط دار صادر ۲۴/۱۲.

۲- اسم مفرد = عنان. جمع مکسر = جِبال. مصدر = کِتاب.

۳- تفسیر التبیان ۵۰۴/۶ - جمع البیان ۲۷۵/۶ - تفسیر کنز الدقائق و بحر الفرائض ۴۵۷/۷. المیزان ۱۷۰/۱۳ - تفسیر الرازی ۸۰/۲۶.

۴- لسان العرب. ط دار صادر ۲۴/۱۲.

۵- القاموس المحيط. ط دارالعلم، بیروت ۷۷/۴.

۶- لسان العرب. ط دار صادر ۲۶/۱۲. (امام بمعنای راه است. همانطور که خداوند متعال در قرآن فرمود: این دو قوم لوط و اصحاب الاَیکه) بر سر راه (هما در سفرهای شام) آشکار است گفته می‌شود؛ فلانی امام قوم است و معنای آن: او (فلانی) جلو و پیشرو آن گروه است و امام همان رئیس است مانند قولی که می‌گوید: امام مسلمانان و در قرآن از قول خداوند متعال آمده: (روزی را که هر گروهی را با رئیسشان می‌خوانیم) و امام راه آشکار است و خداوند متعال فرمود: (این دو بر سر راه شما آشکار است).

راغب در خصوص لغت امام می‌گوید: «الإمامُ الْمُؤْتَمَرُ بِهِ إِنْسَانًا كَانَ يَقْتَدِي بِقَوْلِهِ أَوْ فِعْلِهِ أَوْ كِتَابًا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ»^(۱).

در توضیح قول صاحب مفردات می‌توان گفت: امام همان چیز است که قصد کرده می‌شود و حال اگر آن امام انسان بود همواره اقتداء به قول یا فعل او می‌شود و یا اگر آن امام کتاب یا غیر کتاب بود، آن کتاب و یا غیر کتاب، مورد اقتداء قرار می‌گیرد.

خلیل بن احمد نزدیک به همین بیان راغب را دارد و چه بسا باید گفت: راغب نزدیک بیان مرحوم خلیل بن احمد را دارد. چرا که؛ جناب خلیل متوفی ۱۷۰ هجری و صاحب کتاب بسیار مشهور العین است و راغب متوفی قرن ششم است و بسیار مُستَبَعِد به نظر می‌رسد که چون راغب اصفهانی در تألیف مفردات، مراجعه یا مراجعاتی به العین نداشته باشد و خلاصه مرحوم خلیل می‌گوید: «كُلُّ مَنْ اقْتَدَى بِهِ وَ قَدَّمَ فِي الْأُمُورِ فَهُوَ إِمَامٌ وَ النَّبِيُّ ﷺ إِمَامُ الْأُمَّةِ وَ الْخَلِيفَةُ إِمَامُ الرَّعِيَّةِ... وَ الْقُرْآنُ: إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ»^(۲).

جوهری می‌گوید: «الإمام: الصُّقْعُ مِنَ الْأَرْضِ وَ الطَّرِيقُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ إِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ»^(۳).

نتیجه:

تا اینجا بابررسی لغت امام و امامت، بدست آمد که امام، اسم مفرد و راه و طریقی است که قصد می‌شود و مورد اقتداء شخص یا گروهی قرار می‌گیرد و البته پر واضح است که امام ممکن است هادی به خیر و یا هادی به شر باشد کما اینکه قرآن کریم^(۴) صراحتاً می‌فرماید: [وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النُّارِ] و یاد در جایی دیگر می‌فرماید: [فَقَاتِلُوا أُمَّةً الْكُفْرِ] و از آن طرف می‌فرماید: [وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ] بنابراین؛ امام یعنی مقتدی و مقصودی که تبعیت می‌شود و امامت همان جایگاه خاصی است که امام متصدی آن جایگاه خواهد بود.

تعریف اصطلاحی امامت چیست؟

سید مرتضی که در قرن چهارم می‌زیسته، امامت را چنین تعریف می‌کند:

«الإمامة رئاسة عامة في أمور الدنيا و الدين»^(۵)،^(۶)

۱- المفردات فی غریب القرآن، ط دفتر نشرالکتاب/۲۴.

۲- العین، ط دار و مکتبه الهلال ۴۳۶/۸. (هر کسی که به او اقتداء می‌شود و متقدم در امور است او امام است و پیامبر بر او باد سلام، امام امت است و خلیفه امام رعایا و قرآن امام مسلمین است.)

۳- الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ط دار العلم للملایین ۱۸۶۵/۵. (امام پاره‌ای از زمین است و راه است و خداوند متعال فرمود: این دو بر سر راه آشکار است، و امام؛ آنکسی است که به او اقتداء می‌شود.)

۴- آیه اول: سورة مبارکه قصص: ۴۱. (آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به آتش دعوت می‌کنند) آیه دوم: سورة شریفه توبه: ۱۳. (با پیشوایان کفر پیکار کنید) آیه سوم: سورة مبارک قصص: ۷۳. (و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند و انجام کارهای نیک را به آنها وحی کردیم.)

۵- الشافی فی الإمامة، ط مؤسسة إسماعیلیان ۵/۸. (امامت، ریاست عمومی در امور و دین و دنیا را گویند.)

خواجه اعلی الله مقامه متوفی قرن هفتم، می فرماید: «الإمامة: رئاسة عامة في أمور الدين و الدنيا لشخص إنساني على وجه التبعية و الخلافة»^(۱).
 محقق حلی متوفی سده هفتم حد امام را اینگونه بیان می کند: «الإمامة رئاسة عامة لشخص من الأشخاص بحق الأصل لا نيابة عن غير هو في دار التكليف»^(۲).
 علامه حلی در گذشته قرن هشتم، امامت را چنین تعریف می کند: «رئاسة عامة في أمور الدين و الدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي ﷺ»^(۳).

نتیجه:

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که امامت ریاست عمومی در تمام امور دین و دنیا است که در هر زمان برای یک شخص معین به نحو جانشینی از پیامبر اکرم ﷺ، ثابت است.

امامت منصب الهی:

اما آیا این منصب از ناحیه خداوند متعال مورد تأیید است؟!
 طبری در دلائل الإمامة در قرن چهارم می نویسد: «إِنَّ الإمامةَ مَنْصَبٌ إِلَهِيٌّ مُقَدَّسٌ لَا يَتَحَقَّقُ لِأَحَدٍ إِلَّا بِنَصِّ مِنَ اللَّهِ أَوْ مِنْ نَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى الَّذِي لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى»^(۴).
 شیخ صدوق متوفی قرن چهارم می فرماید: «إِنَّ نَصْبَ الإمامِ و إقامته و إختياره إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ إِنَّ فَضْلَهُ مِنْهُ»^(۵).
 مرحوم خواجه أطیب الله تعالى ثراه که در قرن هفتم می زیسته در جواب از سؤال نصب امام، می فرماید: «أصحابنا قالوا: عَلَى اللَّهِ - أَى يَجِبُ فِي حِكْمَتِهِ تَعَالَى نَصْبُ رَئِيسٍ لَنَا»^(۶).

→

- ۶- یوسف بن احمد بحرانی متوفی قرن دوازده نیز عبارتی در این اطراف در تعریف امامت ذکر کرده و می گوید: چگونه فاسقین و فاسدین و... که صفات ردیله دارند، می توانند متصدی چنین مقامی باشند. (... فكيف يصلحان للإمامة التي هي الرئاسة العامة في أمور الدين و الدنيا و الخلافة العظمى و السياسة الكبرى؟) كتاب الأربعين، ط امیر/ ۲۸۹.
- ۱- الأنوار الجلالية، ط مجمع البحوث الإسلامية/ ۱۵۶. (امامت، ریاست عمومی در امور و دین و دنیا برای یک انسان) در هر زمان یک امام معین فقط موجود است) به صورت تبعیت و جانشینی از غیر (رسول اکرم) را گویند.
- ۲- المسلك في اصول الدين، ط الأستانة الرضوية المقدسة/ ۳۶۷. (امامت، ریاست عمومی به نحو اصيل نه اینکه نیابت از غیر که در دنیا است، برای شخصی از اشخاص را گویند).
- ۳- شرح الباب الحادی عشر، ط دار الأضواء/ ۹۳. (امامت ریاست عمومی در امور دین و دنیا برای شخصی از اشخاص به نیابت از پیامبر را گویند) عبارت مرحوم شیخ مفید در این مقام، نزدیک به همین بیان است. (الفتاوى الإعتقادية ۳۹/۸)
- ۴- دلائل الإمامة، ط مؤسسة البعثة/ ۱۸. (امامت منصب الهی مقدس که برای احدی متحقق نمی شود مگر بانص خداوند متعال یا پیامبر برگزیده) همان کس که سخنی از روی هوی نمی گوید.
- ۵- الهداية، ط مؤسسة الهادی ﷺ/ ۲۶۱/۲. (نصب امام در اختیار خداوند است و فضیلت های امام از خداوند است).
- ۶- الأنوار الجلالية، ط مجمع البحوث الإسلامية/ ۱۵۷. (اصحاب ما (امامیه) می گویند: (نصب امام) بر خداست، یعنی: در حکمت خداوند متعال نصب رئیس برای خلق، واجب است)

قاضی نورالله تستری در قرن یازدهم، می‌گوید: «مَنْصَبُ إلهی حَائِزٌ لِجَمِیعِ الشُّوْنِ الْکَرِیمَةِ وَالْفَضَائِلِ إِلَّا الثُّبُوتَ وَ مَا یَلَازِمُ تِلْکَ الْمَرْتَبَةَ السَّامِیَةَ».^(۱)

و شیخ محمد رضا مظفر متوفی قرن چهاردهم نیز می‌نویسد: «نَقُولُ: إِنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا بِالنَّصِّ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى لِسَانِ النَّبِیِّ أَوْ لِسَانِ الْإِمَامِ الَّذِی قَبْلَهُ».^(۲)

نتیجه:

نتیجه از فحص لغت، تعریف و منصب الهی بودن امام، این شد؛ امام، یعنی مقتدی و مقصودی که او را شخص یا گروهی تبعیت کنند و امامت ریاستی عمومی از جانب خداوند متعال بر تمام امور دین و دنیای خلق است و در هر زمان برای یک فرد معین، این شأن و مسئولیت عظمی که جانشینی از رسول اکرم است و دارای کل شئون و فضائل رسول اکرم غیر از نبوت می‌باشد، ثابت خواهد بود و این جایگاه یعنی امامت در اختیار چنین امامی قرار دارد.

بنابراین؛ صحبت از کسی است که مانند رسول اکرم به نصب الهی بر این کار گمارده شده و تمام شئون شخص حضرت ختمی مرتب غیر از نبوت را داراست.

پس، همچنانکه رسول اکرم، عقل کل و کل عقل است او نیز عقل کل و کل عقل است و همچنان که شخص اول رسالت، عالم به ما کان و مایکون و ما هو کائن است، امام نیز چنین علمی را داراست و در سایر موارد نیز همین سبیل جاریست. و واضح است که نائب رسول خدا بایستی تمام فضائل و اختصاصات منوب عنه را داشته باشد.

خوانندگان محترم به بنده اشکال نکنند که چرا فقط حدود بررسی شد و در آخر نتیجه‌گیری شده است؟! اگر توجه فرموده باشید، عرض شد که در این مجال بنده درصدد اثبات امامت و ادله آن نیست و با فرض ثبوت وجود امام، بحث طرح شد و سخن در این جهت است که با توجه به تعریف صحیح امام و وقوف کامل بر این تعریف که تماماً بر خواسته از ادله مستحکم عقلی و نقلی^(۳) است، این ادعا ثابت شود که بایستی توجه کامل و تام به شفتین امام داشت و اهم الموضوع یعنی توحید را که خلاصه اِرسال رُسل است، از کسی جز امام معصوم، اخذ نکرد.

۱- إحقاق الحق وإبطال الباطل ۲/۳۰۰. (امامت منصب الهی است که واجد تمام مراتب عالیّه و فضیلت ها، غیر از نبوت و آنچه لازم آن است را دارد).

۲- عقائد الإمامية، ط. مؤسسة المظفر / ۸۶. (ما می‌گوئیم (امامیه)؛ همانا امامت نمی‌باشد مگر به نص از خداوند متعال که بر زبان پیامبر و یا امام قبل از آن امام، جاری می‌شود).

۳- در این مقاله با فرض اثبات وجود امام، بحث طرح شده است و الا بایستی ادله عقلی مانند: قاعدة لطف - قبح ترجیح مرجوح بر راجح - برهان امکان اشرف - برهان مظهر جامع و... و آیات قرآنی مانند: بقره ۱۲۴، نساء ۵۹، مائدة ۳، مائدة ۵۵، مائدة ۶۷، انبیاء ۷۲ و ۷۳، سجده ۲۴، قصص ۵، فرقان ۲۴، طه ۲۹ و ۳۲، معارج ۱۰ و... و روایات مانند: حدیث شریف غدیر - ثقلین - منزلت - اخوت - میاهله - من مات - شد آزر - من أطاع علیاً فقد أطاعنی - ولایت (انت منی و أنا منک) - سد ابواب - خلفانی اثنی عشر و بسیاری دیگر بررسی می‌شد.

حال که امام و وصی و جانشینی این چنینی از جانب خداوند متعال نصب شده و خلیفه و نائب مُسَلَّم رسول اکرم معرفی شده و وجود شریفش به تمام فضائل و مناقب رسول اکرم لولایوت آراسته است و اساس شریعت در اختیار او قرار گرفته و امور دنیا مرئوس اوست، آیا شایسته مراجعه برای تعلیم صحیح و فهم نیکو در شناخت حضرت قدوس (جَلَّ جَلَالُهُ وَ عَمَّ نَوَالُهُ) نیست؟! آیا چنین وجود مبارکی که چون^(۱) کعبه معظمه (زادها الله تعالی شرفاً) می درخشد و مأموم را به خود دعوت می کند و مأموم بایستی برای درک حقائق و فهم دقائق به حضورش بشتابد، آیا سزاوار آن نیست که کشف اسرار را از او بطلبیم؟!

آن راد مردانی که در مواقف متعدد، دین را از انحراف و اضمحلال حفظ فرموده و با محاجه هایی بی بدیل، تهنیت و ثنای خود را بر دوست و دشمن فرض فرمودند، آیا نباید تکیه گاه فهم دقیق خداشناسی قرار گیرند؟!

آری، عقل و قلب سلیم بلاریب به ایشان دلالت خواهد کرد و انصراف از ایشان نخواهد داشت و چه خوب خواهد بود گوشه ای از این عظمت مخصوصاً گوشه ای از عظمت علمی ایشان که عقل و قلب را به آنها دلالت می دهد با نقل روایتی کمی آشکارتر نماید.

در زمان عمر گروهی از احبار یهود به نزد او آمدند و به عنوان خلیفه رسول خدا از او سوالاتی پرسیدند و گفتند: ما را از جواب این سؤالات آگاه کن اگر خلیفه فرستاده خدا هستی! عمر گفت: سؤال کنید از آنچه برایتان پیش آمده است.

گفتند: ما را از قفل های آسمان خبر ده، آنها چیستند؟ و نیز ما را از کلیدهای آسمان و از قبری که صاحبش سیر کرده و از کسی که قومش را انذار کرد و از جن و انس نبوده و از پنج چیزی که بر روی زمین راه رفته اند ولی در ارحام آفریده نشده اند، مطلع کن. ... عمر از جواب واماند و سر بریز انداخت و گروه یهود از جا بلند شده و گفتند: گواهی می دهیم که محمد پیامبر خدا نیست و اسلام دین باطلی است.

در این هنگام سلمان به گروه یهود گفت: لحظه ای توقف کنید و سپس متوجه خانه امیرالمؤمنین علیه السلام شد تا آنکه بر آن حضرت وارد شد و گفت: یا ابا الحسن اسلام را دریاب. امیرالمؤمنین علیه السلام با عبا ی پشمی رسول خدا که بر تن داشت نزد آنها آمدند... و فرمودند: از آنچه برای شما مطرح است، بپرسید ... آنها سؤال ها را مطرح کردند.

امیرالمؤمنین فرمودند: پاسخ سؤالات شما را مطابق آنچه در تورات شماست می دهیم، مشروط بر آنکه ایمان بیاورید و در دین ما داخل شوید ... گروه یهود قبول کردند ... حضرت در جواب از قفل های آسمان فرمودند: قفل های آسمان شرک به خدا است. زیرا بندگان وقتی مشرک باشند عملشان بالانمی رود.

۱- کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر ۱۹۹/۸. (قال رسول الله ﷺ، مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكَلْبَةِ إِذْ تَوَتَّى وَ لَا تَأْتِي - رسول خدا سلام خدا بر او آل او باد فرمودند: امام چون کعبه است، بایستی به سوی او روند نه آنکه او به سوی مردم رود.)

اما کلیدهای آسمان؛ کلیدهای آسمان، شهادت و گواهی به یگانگی خدا و اینکه محمد ﷺ رسول خداست.

اما قبری که با صاحبش سیر می‌کرد؛ ماهی آنگاه که یونس بن متی را بلعید و با او در دریای هفتگانه سیر نمود.

اما کسی که قومش را انداز کرد و از جن و انس نبود؛ مورچه سلیمان بن داوود بود.
اما آن پنج موجودی که روی زمین راه رفتند ولی در ارحام آفریده نشدند؛ آدم - حوا - ناقه صالح - قوچ ابراهیم - عصای موسی....

پس از آن امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: آیا آنچه گفتم مطابق با تورات شماست؟!
آن گروه یهودی گفتند: نه حرفی را وا گذاشتی و نه حرفی را افزودی، ای ابوالحسن ما را یهودی نام مگذار و خطاب مکن. گواهی می‌دهیم که خدایی جز خدای یگانه نیست و به راستی محمد ﷺ بنده او و رسولش است و به راستی تو داناترین این قوم هستی.^(۱)
آیا این روایت، قدرت علم جانشین بلا فصل رسول خدا را نمی‌رساند و مؤید سخن رسول اکرم نیست که فرمود: «أَعْلَمُ أُمْتِي مِنْ بَعْدِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ»^(۲)

و آیا دست پدرا نه او در حفاظت از عدم ضلالت حق جویان حقیقی، آشکار نیست؟!
و آیا این حدیث، تصدیق فرمایش امیرالمؤمنین را نمی‌کند که فرمود: «أَنَا بِطَرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنْ بَطَرُقِ الْأَرْضِ»^(۳) آری، آن امامی که از جانب خداوند متعال دارای ریاست عمومی بر مخلوقین در دین و دنیا است باید دارای چنین علم و حلمی باشد که احدی را یارای مقابله با او نباشد و بایستی چنین بگوید: «أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَقْفُدُونِي» - و براستی این گفتار به نحو اطلاق را، چه کسی جز امام دارای چنین مرتبه‌ای می‌تواند ادعاء کند و بگوید؟
امام نفرمود از حساب یا از هندسه و نفرمود از فقه و کلام و یا نفرمود از فیزیک و متافیزیک سؤال کنید، بلکه در مقام بیان تمام اطلاق بود و فرمود: «سَلُونِي»^(۴) - از من سؤال کنید از هر علم و از هر باب و از هر سر.

آری، خصائص بی‌نظیر امام و خلیفه حقیقی رسول خدا نه تنها در علم و حلم بلکه در جمیع خصال حمیده، مطلبی نیست که با تمام عدوات‌ها و ردالت‌ها در طول تاریخ، پوشیده و مخفی

۱- قصص الأنبياء. ط مجمع البحوث الاسلامیة / ۲۵۵ و ۲۵۶. البته این مجالس محابه، بسیار در عصر همه ائمه علیهم السلام اتفاق افتاده، نظیر مناظرات امام زین العابدین و امام ابی‌جعفر الباقر و امام ابی‌عبدالله الصادق و امام ابی‌الحسن الرضا و امام ابی‌الحسن هادی و امام ابی‌الامام المنتظر العسکری و... که براحتی و با جستجوی ساده از مصادر فریقین قابل استفاده است.

۲- تمامی مصادر معرفی شده این حدیث مربوط به کتب مخالفین شیعه است تا حجتی باشد برای هر ملحدی. کنز العمال ۱/ ۶۱۴ و ۱/ ۱۵۳. فوائد السمطين. ط مؤسسة المحمودی / ۹۷ / ۱. المناقب. ط مؤسسة النشر الإسلامی / ۸۳. ینایع الموده لذوی القربى. ط دار اسوه للطباعة و النشر / ۴ / ۶۳. (داناترین فرد امت من پس از من، علی بن ابی طالب است)

۳- نهج البلاغة. (صیحي صالح) ط مركز البحوث الاسلامیة / ۲۸۰. (من به راههای آسمان داناتر از راههای زمین)

۴- همان. (ای مردم از من بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید).

شده باشد بلکه مناقب ایشان به نحوی آشکار و متبلور است که نه تنها معاندین را عاجز از إخفاء آن کرده بلکه آنها را وادار به اقرار آنها می‌کند.

حال به عنوان نمونه فقط به قول یکی از همین مخالفین متعصب در ذیل حدیث ثقلین، اشاره‌ای می‌شود.

صاحب صواعق المحرقة حدیث ثقلین و تتمه‌ای بر آن را نقل می‌کند و در توضیح بخشی از حدیث می‌گوید: [إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا إِنْ تَبِعْتُمُوهُمَا وَهُمَا كِتَابُ اللَّهِ وَ أَهْلُ بَيْتِي عِترَتِي - و بعد اضافه طبرانی بر متن روایت را نقل می‌کند: إِنِّي سَأَلْتُ ذَلِكَ لَهُمَا فَلَا تَقْدُمُوهُمَا فَتَهْلِكُوا وَ لَا تَقْصُرُوا عَنْهُمَا فَتَهْلِكُوا وَ لَا تَعْلَمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ] (۱) و بعد در توضیح روایت ذیل جمله [وَ لَا تَعْلَمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ] می‌گوید: وَ تَمَيَّزُوا بِذَلِكَ عَنْ بَقِيَّةِ الْعُلَمَاءِ لِأَنَّ اللَّهَ أَذْهَبَ عَنْهُمْ الرُّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً وَ شَرَّفَهُمْ بِالْكَرَامَاتِ الْبَاهِرَةِ وَ الْمَزَايَا الْمُتَكَاثِرَةِ... تا آنجا که می‌گوید: ثُمَّ أَحَقُّ مَنْ يُتَمَسَّكُ بِهِ مِنْهُمْ إِمَامُهُمْ وَ عَالِمُهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ لِمَا قَدَّمَائِهِ مِنْ مَزِيدٍ عَلَيْهِ وَ دَقَائِقِ مُسْتَبْطَأَتِهِ وَ مِنْ ثُمَّ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: عَلِيُّ عِترَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. أَيْ الَّذِينَ حَثَّ عَلَى التَّمَسُّكِ بِهِمْ فَخَصَّهُ بِمَا قُلْنَا وَ كَذَلِكَ خَصَّهُ ﷺ بِمَا مَرَّ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍ. (۲)

آری، در برابر حدیث ثقلین که به وضوح راه آشکار برای عدم گمراهی و سرگستگی بعد رسول اکرم را نشان می‌دهد باید متعصب و عالمی اهل فن مثل صاحب صواعق، سر تعظیم فرود آورد و همه را به تمسک از امامان معصوم و سرور ایشان امیرالمؤمنین علی، دلالت دهد.

زیرا که؛ او می‌داند خداوند که هر پلیدی را از امامان معصوم پاک کرده و به ایشان علمی بسیار عطا فرموده و خصال رسولش را در ایشان قرار داده و این چنین موجودی را خلیفه خود در زمین خوانده است، کیست و چه مقام منیعی دارد و لهذا تمسک به ایشان را سزاوار و شایسته و مطلوب می‌داند.

همچنانکه توجه فرمودید، صفات عالیّه ائمه هدی و خلفاء خداوند متعال، مطلبی نیست که محقق را یارای مخالفت با آن باشد و قدرت تشکیک در آن را داشته باشد کما اینکه عناوین و امتیازات مختلف دیگر این پاکان پیشوا را بر اثر کثرت نقل، نمی‌توانند مخفی دارند. مانند همین

۱- الصواعق المحرقة، ط مؤسسة الرسالة، لبنان ۴۳۹/۲.

۲- الصواعق المحرقة، ط مؤسسة الرسالة، لبنان ۴۴۲/۲ و ۴۴۳. (آنها (عترت رسول خدا) متمایز شدند از بقیه علماء، زیرا خداوند هرگونه پلیدی را از آنها دور کرد و کاملاً پاکشان ساخت و با معجزات خیره کننده و کرامات فراوان به آنها افتخار بخشید. پس سزاوارتر از آن عترت که تمسک به او می‌شود، امام آنها (عترت) و عالم آنها (عترت)، علی بن ابی طالب است که خداوند رویش را گرامی بدارد، به جهت آنچه قبلاً گفتیم از زیادی علم او و استنباطات دقیق او و از همین جهت است که ابوبکر گفت: علی، عترت رسول خدا ﷺ است. یعنی: همان کسانی که رسول خدا بر تمسک به آنها تأکید کرد. پس رسول خدا علی را اختصاص داده به آنچه گفتیم و همچنین رسول خدا اختصاص داده او را به آنچه در روز غدیر خم گذشت.)

عنوان خلیفه الله - که از عناوین قطعی ائمه معصومین بشمار می رود را با تمام حقه و نیرنگ نتوانستند حذف کنند و لهذا در آثار ابن ماجه^(۱) - حاکم نیشابوری^(۲) و بسیار دیگر این عنوان برای ذوات مقدسه معصومین علیهم السلام، با مراجعه ای ساده قابل مشاهده است و از همین جهت است که متبعی قدرت بر انکار این مناقب را نخواهد داشت و اگر مستشکلی در این جهت بلند شود، بی شک عرض خود برده و زحمت دیگران می دارد.

حال با توجه به این اعترافات که قطره ای از دریای اعترافات مخالفین بر صفات عالیه و بی بدیل اوصیاء رسول اکرم است، سزوار نیست آن شعر شاعر را اینجا بخوانیم و بگوئیم:

«شَهِدَ الْأَنْبَاءُ بِفَضْلِهِ حَتَّى الْعِدَا وَالْفُضَّلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْأَعْدَاءُ»^(۳)

آیا با توجه به این تعریف و جایگاه امامت و مقام عالی امام معصوم که متصدی آن جایگاه است، آیا سیره عقلاء و حکم عقل در فهم دقیق و انیق بر مراجعه به این پارسایان، مستقر نخواهد شد؟ و آیا بهتر نیست برای فهم توحید که اصل اساسی امکان عبودیت ناب است به کلام امیر که امیر کلام است، تمسک نمود؟ و آیا خطب شریفه حضرتش در بیان توحید را نبایست به دقت تدقیق و تأمل کرد تا حسن توحید را درک نمود؟

امیرالمؤمنین در خطبه ای با اشاره به فهم توحید، می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَطْنُ خَفَيَاتِ الْأُمُورِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ وَ امْتَنَعَ عَلَى عَيْنِ الْبَصِيرِ فَلَا عَيْنَ مِنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ وَ لَا قَلْبَ مِنْ أَكْبَنَتْهُ يُبْصِرُهُ، سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبَ مِنْهُ فَلَا إِسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَ قَرَّبَهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ. لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَجْبِهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُودِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَعْبُوهُ الْمُشَبِّهُونَ بِهِ وَ الْجَاوِدُونَ لَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا.» و در خطبه ای دیگر چنین ایراد داشتند: «مَا وَعَدَهُ مِنْ كَيْفِهِ وَ لَا حَقِيقَتِهِ أَصَابَ مِنْ مَثَلِهِ وَ لَا إِيَّاهُ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ وَ لَا صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ تَوَهَّمَهُ.» و یا در جایی دیگر چنین فرمودند: «وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْكَاتِنِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كُرْسِيُّ أَوْ عَرْشُ أَوْ سَمَاءُ أَوْ أَرْضُ أَوْ جَانٌّ أَوْ إِنْسٌ. لَا يَدْرِكُ بِهِمْ وَ لَا يَقْدَرُ بِهِمْ وَ لَا يَشْفَلُهُ سَائِلٌ وَ لَا يَنْقُصُهُ نَائِلٌ وَ لَا يَنْظُرُ بِهِمْ وَ لَا يَحُدُّ بِأَيْنٍ وَ لَا يُوَصِّفُ بِالْأَزْوَاجِ وَ لَا يَخْلُقُ بِعِلَاجٍ وَ لَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا يِقَاسُ بِالنَّاسِ.»

حقیقتاً تَفَرُّسِ حضرت در بیان خطب به نحوی است که آدمی با عدم هرگونه تعصب، فوقیت این کلام را نسبت به کلام خلق، مُلْتَفِت خواهد شد و این بنده به همین جهت و عدم خدشه بر کلام حضرت، از ترجمه در حاشیه پرهیز کرده است.

۱- سنن ابن ماجه/ ۸۶۴. «فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايَعُوهُ وَ لَوْ خَيْرًا عَلَى الثَّلَجِ قَوْلُهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ التَّهْدِي.»

۲- المستدرک علی الصحیحین ۴/ ۵۴۷. «وَإِذَا رَأَيْتُمُ الرِّيَاضَ الشَّرَّاءَ خَرَجَتْ مِنْ قَبْلِ غُرَاسَانِ فَأَتَوْهَا وَ لَوْ خَيْرًا فَإِنَّ فِيهَا خَلِيفَةَ اللَّهِ التَّهْدِي.»

۳- موارد الظمان لدروس الزمان ۶/ ۵۶۷. (تمامی مردم حتی دشمنان بفضل و برتری او گواهند و فضل (حقیقی) آنست که دشمنان بدان گواهی دهند).

اما در این مقام از اربابان فضیلت سؤال می‌شود، آیا این کلمات امیرالمؤمنین، دافع چه میزان شبهات توحیدی خواهد بود؟ و آیا این خطب غراء که مشحون به رموز و دفع غموض علمیست، چه مقدار پایه‌گذار اجوبه توحیدی خواهد شد؟

اگر توجه به بخشی از خطب و تأمل و تحقیق در آن، این میزان فکر را تیز و عقل را روشن و ضمیر را صفا می‌بخشد، غور در احادیث واصله و روایات تامه، انسان را به چه جایگاهی خواهد رسانید؟ و اگر اعتقاد ما در امامت اوصیاء پاک، منطبق بر تعریف بحث شده و لوازم آن است، آیا جز خانه ایشان محلی برای مراجعه و ملجائی مطمئن برای پناه خواهیم داشت؟ آری، اگر توجه به مقام راستین امامت داشته باشیم و متصدی این جایگاه رفیع و صفات او و کار او را بجهد و اجتهاد بقدر و مقدار خود بشناسیم، این سخن امام ابی‌الحسن الرضا (ع) را درک خواهیم کرد که فرمودند: «اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي بِشَرُوطِهَا وَأَنَا مِنْ شَرُوطِهَا»^(۱)

این گوهر کلام به آشکارترین شکل ممکن، رابطه میان توحید و امامت را بیان داشته و با تبیین توحید به عنوان پناهاگی قابل اعتماد، راه و طریق مطمئن نیل به توحید را که پیروی از امام معصوم است برای همگان ترسیم فرموده است و لهذا وقتی مرحوم ملا اسماعیل خواجوی صاحب جامع الشتات^(۲)، این روایت را - إِنْ مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ - نقل می‌کند، بلافاصله تذکر می‌فرماید و می‌گوید: مَشْرُوطٌ بِشَرُوطِهَا^(۳)... كَمَا وَرَدَ الْخَبَرُ عَنِ الرِّضَا (ع) (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي... الخ). و از همین روی وقتی روایت شریفه و مشهوره: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً»^(۴) - مورد تدقیق قرار گیرد و در عبارات آن تأمل شود، خواهید دید که امام در این روایت فرمودند: کسی که معرفت به امام نداشته باشد= مات - مُرده است نه آنکه سَيَمُوتُ^(۵) یعنی: بعداً خواهد مُرد بلکه یعنی هم اکنون مُرده است. چرا که: امام که حیات بخش حقیقی است را مُنکر شده و لامحاله انسان بی‌عامل حیات، مُرده است و درست است که چنین انسانی مرگش چون مرگ دوران جاهلیست و عاقبت او خیر نیست و لکن این انسان امروز هم یک گمراه و ضال و احیاناً مضل نیز خواهد بود و این مطلبیست که برخی از بزرگان به آن تصریح فرموده‌اند.

۱- الصواعق المحرقة/ ۱۲۲ - حلیة الأولیاء ۳/ ۱۹۲ - عیون أخبار الرضا ۲/ ۱۳۵ - ط. اعلمی ۱/ ۱۴۵ و أمالی الصدوق/ ۲۸ - ۲۸۵ و قد ذکر قوله (ع) و أنا من شروطها، فی الموضع الثانی فقط. و البحار الأنوار ۴۹/ ۱۳۲ و ۱۳۶/ ۱۳۷. نواب الأعمال ۲/ ۳ - الفصول المهمة لابن الصباغ/ ۲۶۰. نورالأنصار/ ۱۴۱ و نقلها فی مسند الإمام الرضا ۴۴ و ۴۳ عن التوحید و معانی الأخبار. کشف الغمّة ۳/ ۹۸ و هی موجودة فی مراجع کثیرة أخرى. لکن یلاحظ: أن بعض هؤلاء قد حذف قوله (ع)؛ (بشروطها و أنا من شروطها) و لا یخفی السبب فی ذلك. این حاشیه، تحقیق مرحوم علامه سیدجعفر مرتضی عاملی (ع) بود که تقدیم شد. الصحیح من سیرة النبی الأعظم (ع) ۲۲/ ۹۳.

۲- فضلاء محترم خلد با جامع الشتات فی أجوبة السؤالات مرحوم میرزای قمی، نفرمایند.

۳- جامع الشتات، ط بی نا/ ۶۲. (کسی که آخرین سخنش لا اله الا الله باشد، وارد بهشت می‌شود) البته مشروط به شرط‌هایی همچنانکه در روایتی از امام رضا بر او سلام باد (لا اله الا الله حصنی...)، وارد شده است.

۴- کنز الفوائد ۱/ ۳۳۹ - مناقب آل ابی طالب ۱/ ۲۴۶. إقبال الأعمال ۱/ ۴۶۰. الإفصاح فی إمامة امیرالمؤمنین (ع) ۱/ ۲۸. الفصول المختارة ۱/ ۳۳۵. در برخی مصادر اختلاف مختصری در متن داریم.

۵- برخی از بزرگان معاصر.

منابع:

القرآن الكريم

نهج البلاغة

١. المال و النحل . ط مؤسسة الحلبي. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني.
٢. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. ط فرانس شتاينر، ألمان. ابوالحسن اشعري، ١٤٠٠ ق.
٣. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل. ط مؤسسة الطبع والنشر. الحاكم عبيد الله بن عبد الله الحسكاني.
٤. الكافي. ط الإسلامية. تهران. محمد بن يعقوب الكليني المشتهر بشيخ الكليني، ١٤٠٧ ق.
٥. لسان العرب. ط دار صادر، بيروت، لبنان. محمد بن مكرم ابن منظور، ١٤١٤ ق.
٦. تفسير التبيان. ط لجماعة المدرسين، قم، إيران. الشيخ محمد بن حسن الطوسي المشتهر بالشيخ الطائفة.
٧. مجمع البيان. ط مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان. أمين الإسلام فضل بن حسن طبرسي، ١٤١٥ ق.
٨. تفسير كنز الدقائق وبحر الفرائد. ط قم دار الفدير. محمدرضا قمي مشهدي، ١٤٢٢ ق.
٩. الميزان في تفسير القرآن. ط منشورات اسماعيليان. سيد محمد حسين الطباطبائي. غير مصححة.
١٠. تفسير الرازي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. فخر الدين الرازي، ١٤٢٠ ق.
١١. القاموس المحيط. ط دار العلم، بيروت، لبنان. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي.
١٢. المفردات في غريب القرآن. ط دفتر نشر الكتاب. حسين بن محمد راغب اصفهاني، ١٤٠٤ ق.
١٣. العين. ط دار و مكتبة الهلال. الخليل بن احمد الفراهيدي. المحقق: دكتور مهدي المخزومي و دكتور ابراهيم السامرائي.
١٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. ط دار العلم للملايين، بيروت، لبنان. إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، ١٤٠٧ ق.
١٥. الشافي في الإمامة. ط مؤسسة إسماعيليان. أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بشريف المرتضى. المحقق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب.
١٦. كتاب الأربعين. ط أمير/٢٨٩. المحدث العلامة الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي البحراني. المحقق: العلامة السيد مهدي الرجائي.
١٧. الأنوار الجلالية. ط مجمع البحوث الإسلامية. مشهد المقدس، إيران. محمد بن حسن نصير الدين الطوسي المشتهر بالخواجه. ١٤٢٠ ق.
١٨. المسلك في أصول الدين. ط الأمانة الرضوية المقدسة. مشهد مقدس، إيران. جعفر بن حسن المشتهر بمحقق الحلي، ١٤١٤ ق.
١٩. شرح الباب الحادي عشر. ط دار الأضواء. حسن بن يوسف المشتهر بعلامة الحلي.
٢٠. دلائل الإمامة. ط مؤسسة البعثة. قم، إيران. محمد بن جرير الطبري، ١٤١٣ ق.
٢١. الهداية. ط مؤسسة الهادي. قم، إيران. محمد بن علي بن حسين بابويه قمي، ١٤١٨ ق.
٢٢. إحقاق الحق وإزهاق الباطل. ط مكتبة آية الله المرعشي النجفي. قم، إيران. قاضي نور الله تستري، ١٤٠٩ ق.
٢٣. عقائد الإمامية. ط مؤسسة المظفر. النجف الأشرف، عراق. الشيخ محمدرضا المظفر.
٢٤. كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر. علي بن محمد الخزاز.
٢٥. قصص الأنبياء. ط مجمع البحوث الإسلامية. قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي. المحقق: الميرزا غلامرضا عرفانپان.
- البيزدي
٢٦. كنز الثمالم. ط مؤسسة الرسالة. علي بن حسام المشتهر بمتقي الهندي.
٢٧. فرائد السمطين. ط مؤسسة المحمودي. ابراهيم الحموي الجويني.
٢٨. مناقب آل أبي طالب. ط علامة، قم، إيران. رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني، ١٣٧٩ ق.
٢٩. ينابيع المودة لذوى القربى. ط دار اسوة للطباعة والنشر. سليمان بن ابراهيم القندوزي.

٣٠. الصواعق المحرقة، ط. مؤسسة الرسالة، لبنان. أحمد بن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي. ١٤١٧ ق.
٣١. موارد الظمآن لدروس الزمان. عبدالمعز بن محمد السلطان. ١٤٢٢ ق.
٣٢. الصحيح من سيرة النبي الأعظم. ط. مؤسسة علمي فرهنگي دارالحديث. العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي. ١٤٣٦ ق.
٣٣. جامع الشتات. ط. بي نا. محمد بن إسماعيل الخواجوئي.
٣٤. كنز الفوائد. أبو الفتح محمد بن علي الكراچكي.
٣٥. مقتل الحسين عليه السلام (أبومخنف الأزدي). ط. مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي. ٥. المحقق، آية الله حسن النيفاري. ١٣٩٨ ق.
٣٦. إقبال الأعمال. ط. القديمة. دارالكتب الإسلامية. تهران، ايران. علي بن موسى ابن طاووس. ١٤٠٩ ق.
٣٧. الإقصاد في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام. ط. مؤسسة البعثة. محمد بن محمد النعمان العكبري المشتهر بالشيخ المفيد. نسخة غير مصححة.
٣٨. الفصول المختارة. ط. كنز شيوخ مفيد، قم، ايران. محمد بن محمد النعمان العكبري المشتهر بالشيخ المفيد. ١٤١٣ ق.
٣٩. الخصال. ط. لجماعة المدرسين، قم، ايران. محمد بن علي ابن بابويه. المحقق، علي أكبر غفاري. ١٣٦٢ ش.
٤٠. بحار الأنوار. ط. دار أحياء التراث. قم، ايران. محمد باقر بن محمد تقى المجلسي المشتهر بعلامة المجلسي. ١٣٩٢ ق.
٤١. الخرائج والجرائع. ط. مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام. قم، ايران. سعيد بن هبة الله قطب الدين الراوندي. ١٤٠٩ ق.
٤٢. تهذيب الأحكام. ط. دار الكتب الإسلامية. تهران، ايران. محمد بن الحسن الطوسي المشتهر بالشيخ الطائفة. ١٣٦٤ ش.
٤٣. النكت الإعتقادية. ط. دار المفيد. محمد بن محمد بن نعمان المشتهر بالشيخ المفيد. ١٤١٤ ق.
٤٤. جامع السنن (سنن ابن ماجه). ط. دار الصديق. النجيب، السعودية. محمد بن يزيد ابن ماجه. ١٤٣٥ ق.
٤٥. المستدرک علی الصحيحین. ط. العلمية. بيروت، لبنان. محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري. ١٤١١ ق.

عباس افندی، بریتانیا و صهیونیسم

سید مقداد نبوی رضوی



چکیده:

عباس افندی (پیشوای دوم آیین بهائی) پس از تسخیر فلسطین از سوی انگلیسیان در پایان جنگ جهانی اول مورد تقدیر قرار گرفت. این مقاله بر آن است تا آن بزرگداشت را ریشه یابی کند. یافته‌های آن چنین می‌نمایند که وی از دهه‌های پیش با یهودیان مهاجر به فلسطین مروده داشت و به نفع ایشان می‌کوشید. **کلیدواژه:** عباس افندی، فلسطین، یهودیان مهاجر، بریتانیا و صهیونیسم.

روایت عثمانی‌ها از همکاری عباس افندی با یهودیان (۱۳۰۹ ق.)

قدیمی‌ترین روایت تاریخی گویای آن ارتباط که این پژوهش بر آن آگاه است، گزارشی است که در سال ۱۳۰۹ ق برای اسلامبول فرستاده شده است. این گزارش - که تصویرش در پایان این پژوهش آورده شده - گویای آن است که عباس افندی، همراه با دو تن از صاحب‌منصبان عثمانی، در فلسطین، برای کسب ثروت، زمین‌های اعراب ناتوان و تنگدست را با قیمت کم می‌خرد و با قیمت بالا به یهودیان مهاجر می‌فروخت:

گزارشی مبنی بر تملک غیرقانونی [زمین] در فلسطین

از سوی یهودیان اخراجی از روسیه و رومانی^۱

گزارشی درباره یهودیان تبعیدشده از کشورهای همچون روسیه و رومانی که به‌طور غیرقانونی در نواحی یافا و حیفا در فلسطین ساکن

۱- نگارنده، ابتدا تصویر این سند را در کتاب (Osmanlı Belgelerinde Filistin (Palestine in Ottoman Documents) به چاپ رسیده، دید. سپس، در یکی از سوی بایگانی نخست‌وزیری عثمانی در استانبول (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) به چاپ رسیده، دید. سپس، در یکی از مسافرت‌های پژوهشی خود به آن شهر و آن نهاد آرشیوی، تصویرش را گرفت. آنچه اینجا به فارسی برگردانده شده، از متن این سند به الفبای لاتینی ترکیه جدید است که در آن کتاب آورده شده است. ترجمه این سند به فارسی از سوی آقای محمّدحسین صادقی (دانشجوی دوره دکتری تاریخ در دانشگاه تهران) و با نظارت آقای دکتر علی کالیراد (استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران) انجام شده است.

شده‌اند؛ همچنین، کسانی که بدانها کمک کردند و چگونگی این کمک‌ها [و نحوه واکنش یهودیان به مخالفانشان]^(۱)

گزارش صادقانه عاجزانه مان خدمت عتبه ثریا مرتبه حضرت خلافت پناهی

ما، چاکران نسل اندر نسل، با بخشش‌ها و نیکی‌های فراوان دولت ابد مدت عالیّه عثمانی پرورده شده و با این احساسات وجدانی و بر اساس فطرتی که با آن سرشته شده‌ایم و غیرت دینی و وطنی مان، در هر طرف ممالک محروسه شاهانه، در صورت گزارش و یا مشاهده حرکتی که مخالف رضای خاطر حضرت شاهنشاه باشد، خود را مجبور و مکلف به عرض و اخبار [آن] می‌دانیم. این بندگان، در اصل، از اهالی بلکا و بیروت و حیفّا بوده، در زمانی که در سنجاق‌های^(۲) عکا و بلکا مشغول مأموریت بودیم، در قضای^(۳) حیفّا که تابع سنجاق عکاست، بی‌محبا و در جلو چشم مردم، حرکتی که به‌طور کلی ضد ارادات مکارم آیات و دل خواه عالی حضرت ظلّ الهی است، به وقوع پیوسته [و] بر وجه زیر به عرض و گزارش [این] حرکات و معاملات ناپسند و بدخواهانه که به‌طور مستند [و معتبر] به سمع چاکرانه رسیده است، جرئت می‌کنیم. معروض می‌دارد:

در حالی که وارد شدن یهودیان اجنبی رومانیایی و روسی به ممالک محروسه شاهانه و به ویژه قسمت فلسطین و اسکان و تملیک قطعی اراضی از سوی ایشان با اراده سنیه حضرت پادشاه ممنوع بوده و این بر هر کس معلوم است، در سال ماضی، برخی از ایشان، با پنهان کردن منافع و مقاصد ذاتیشان و برخی دیگر، به تحریک افکار و نیات مضر و فاسدشان، [از جمله،] مصطفی افندی (قائم مقام^(۴) سابق حیفّا) و

۱- عبارت درون کروشده‌ها از ترجمه انگلیسی عنوان این گزارش است که در صفحه ۲۶۹ از کتاب *Osmanli Belgelerinde Filistin* (Palestine in Ottoman Documents) آورده شده است.

۲- سنجاق ترازوی از محدوده بندی ایالتی در عثمانی بود که ۵ قضا را شامل می‌شد. (نک: شمس الدین سامی، المعجم التركي الترائی ۱۳۲/۲)

۳- قضا ترازوی از محدوده بندی ایالتی در عثمانی بود. ۵ قضایک سنجاق را به وجود می‌آورد. (نک: شمس الدین سامی، المعجم التركي الترائی ۱۳۲/۲)

۴- مسئول اداره روستاهای بزرگ را قائم مقام می‌گفتند. (مترجم سند)

جناب احمد شکری و علی (مفتی عکا) و مصطفی (رئیس بلدیۀ حیفا) و نجیب افندی (از اعضای مجلس اداره)، با واسطه‌گری دو یهودی به نام‌های موسی هانکر و مایر زیلون (از اتباع دولت روسیه و از افراد بارون هیرش) که در روستاهای یافا و حیفا ساکن بوده، در زمان جناب حضرت صادق پاشا (سنجاق بیگ^(۱) عکا) که اداره یافا و حیفا نیز بر عهده او بود، صدوچهل خانواده از یهودیان اجنبی را که به صورت رسمی از روسیه تبعید شده و پیش از این از آنها نام بردیم، به قضای حیفا آورده و ایشان را پذیرش کرده و در رسیدن آنها، والی سابق آدانا و برادر سنجاق بیگ مشاژالیه، جناب حضرت شاکر پاشا و جناب سلیم نصرالله الخوری افندی (از اهالی جبل لبنان) نقش داشتند. [شاکر پاشا و سلیم نصرالله] که زمین‌هایی با نام‌های «حاضره» و «دَر دَره» و «نفعیات» را در اختیار داشتند و در گذشته، به هزار و هشتصد عدد قائمه^(۲) صدتایی خریده بودند، به یهودی نام‌برده به هجده هزار لیره فروخته و علاوه بر این، پس از آن که دو طرف معامله در مورد صرف و اعطای دوهزار لیره اضافه به مأمورین معاملیه برای کمک‌هایشان به نتیجه رسیدند، با کاردانی عزیز (مأمور پلیس حیفا در طرف برکینجه) و مأمور ضابطه، سرگرد علی آقا، یهودی مزبور با کشتی از ساحل مملکت^(۳) خارج شده و [یهودیان] در اطراف قضا پراکنده شدند.^(۴)

در کنار این موردی که مربوط به اراده سنیۀ حضرت پادشاهی بوده و محتاج و منحصر بدان است، [باید گفت که] مصطفی افندی، با انجام کارهایی خارج از صلاحیت، جرئت کرده که اجازه‌نامه‌هایی به صورت جعلی با تاریخ قدیم تنظیم کرده و با اعطای آنها در اراضی نام‌برده، صدوچهل خانه را دوباره ساخته و [آنجا را] به شکل روستا درآورده، یهودیان را سکونت داده و پیش از این که محصولی تولید شود، مالیات مقرر کرده و آنها را جزو اتباع قدیمی سلطنت سنیۀ و ساکن

۱- متصرف به معنی حاکم و مسئول اداره بوده و بیشتر برای سنجاق بیگ به کار می‌رفت. (مترجم سند)

۲- نوعی پول کاغذی بود. (مترجم سند)

۳- واژه «مملکت» معنی‌های گوناگونی چون زادگاه، شهر، روستا، قلمرو یک کشور، استان و ... دارد. در متن بالا، اشاره دقیقی درباره معنی قابل ترجیح نیست. (مترجم سند)

۴- در این باره که چه کسانی پراکنده و متفرق شدند، توضیحی به دست داده نشده است. با گمان می‌توان گفت که یهودیان بودند. (مترجم سند)

قریه نام برده به حساب آورده است. به این نیز بسنده نشده [و] گفته شده که نام برده از اتباع دولت عالیه بوده و در [یکی از] قضا‌های صفد و طبریه متولد شده و از قدیم در قریه مزروعات الخفیره ساکن بوده است. [در شرایطی که] هنوز جمعیت‌شان ثبت نشده، درخواست‌ها و خواهش‌هایی که ترتیب داده می‌شوند، با پرداخت پول جمعیت‌شان ثبت شده و مطابق قرارداد مخفی مبنی بر پرداخت یک مجیدیه سفید از سوی هر کدام از توانگران که بر اساس بخشنامه‌ای که از سوی حکومت تنظیم شده، جزای نقدی [عدم ثبت نام در سرشماری] شش مجیدیه [برای توانگران] و لزوم معافیت فقرا [از پرداخت جریمه] است، ظرف یک روز تمام معامله انجام شده و به یکایک‌شان تذکره عثمانی داده شده [و] در سایه تلاش‌های مأمورین محلی، یهودیان خارجی که به صورت قاچاق وارد ممالک محروسه شده، طی یک روز متوطن و حکم اهالی قدیم را کسب کرده‌اند و با این وسیله، مفتی عکا، علی افندی، که نماینده علی پاشا بوده و سلیم نصرالله الخوری افندی جبل لبنانی با دریافت هجده هزار لیره برای زمین‌هایی که خرید و فروش کرده‌اند، از منافع مقدس ملت چشم‌پوشی کرده و معاملات انجام شده یهودیان طرد و تبعید شده از ممالک اجنبی نیز مانند کمک به تأمین اسباب استراحت این یهودیان و ترویج افکار مضر ایشان آشکار بوده و در دوایر رسمی حیفا و عکا با قیودات‌شان اثبات شده و [ما] بر اساس امر بدیهی و ظن عاجزانه‌مان در این باب، به تحقیقات و نتایج آن اعتماد کردیم.

پیش از این، از طرف بعضی اشخاص نیز اطلاعاتی داده شده بود و در موارد لازم، از مجاوران عکا و حیفا، از سنجاق‌های نابلس و قدس، درباره واقعات یادشده بازپرسی انجام شد تا درستی گزارش‌های عاجزانه‌مان ثابت شد و مشخص است که اکنون، هر کشتی، هنگامی که به حیفا رفت و آمد می‌کند، در انتقال و پذیرش یهودیانی که می‌آورد، نقش دارد. گذشته از این، بیشتر، مالک اصلی روستایی که امروزه «زمارین» نامیده می‌شود و به بارون روچیلد^(۱) اختصاص دارد و زیر حمایت اوست و فقط توسط یهودیان پر شده و [تعداد] بناهایش تا

کنون به نزدیک هفت صد خانه رسیده، بدون وارث وفات کرده بود و پس از اعطای اعلام شرعی مبنی بر لزوم ثبت روستای مذکور در دفتر محلولات، مشخص نیست که چه اتفاقی افتاده که به یهودیان فروخته شده و برای کسب وسعت و اهمیت یافتن آن مکان، به صورت پی‌درپی، سه روستا به نام‌های «اشفیا» و «أم الطوط» و «أم الجمال» نیز تملیک و به آنها ملحق کرده‌اند و یهودیان مشاراً الیه برای مراجعاتی که هر وقت و زمانی [می‌تواند] وقوع پیدا کند و برای اجرای تسهیلات مقتضی جهت کارهایشان، یک زمین خراب که تنها دو سه هزار غروش^(۱) قیمت دارد نیز از صادق پاشا به دو هزار لیره^(۲) خریده‌اند. به دنبال آن، در [منطقه] میان حيفا و یافا، در بحریه شوطوطی، بیش از سی هزار مقیاس^(۳) اراضی مهم معروف به «هیشموز زکا» قرار دارد که با زمین‌های سلطنتی هم‌حدود است که هر مقیاس به قیمت یک لیره، [در مجموع] به سی هزار لیره فروخته می‌شود که مسئله فروش پنج هزار مقیاس از آن، هر مقیاس به قیمت سه غروش، [در مجموع] به پانزده هزار غروش به یهودیان زمارین - که پیش از این بدان اشاره شد- موجب تعجب فراوان شده است.

گذشته از اینها، قسمت اعظم، یعنی بیش از پانزده هزار مقیاس، از یک محل مشهور به «جبل کرمل» که از سوی دولت در آن حوالی اهمیت کسب کرده، با مداخلات و راهنمایی‌های مصطفی افندی الخلیل (رئیس بلدیة) و نجیب افندی الیاسی (از اعضای اداره) به راهبان دیر الکرمل، به نام فرانسه، فروخته شده و بعد از آن، در اثر رقابت و حسادت طولانی اتباع دولت آلمان در برابر راهبان، آنها نیز با به کار گرفتن زور، با قیمت‌هایی بسیار کم و ارزان، موفق به تصاحب یازده هزار مقیاس شدند و بدون این که زمان زیادی بگذرد، با کمک مسیو اشمیت (کنسول انگلستان در حيفا)، به عنوان حق‌السکوت، پنج هزار مقیاس زمین به مادام آگست انگلیسی - که همچون رقیب دوم وارد میدان شده بود - اعطا شده و [تا] اکنون، هر کدام شان در آنجا کلیساها و ابنیه عالی تعمیر و بنا کرده‌اند.

۱- غروش واحد پول در عثمانی بود. هر ۱۰۰ غروش یک لیره می‌شد. (نک: شمس‌الدین سامی، المعجم التركي الترائی ۹۶۴/۲)

۲- لیره واحد پول در عثمانی و ۱۰۰ غروش را معادل بود. (نک: شمس‌الدین سامی، المعجم التركي الترائی ۹۶۴/۲)

۳- ۹۱۹ یا ۹۶۰ متر مربع. (مترجم سند)

از این روست که این نابهنجاری‌ها هضم و تحمل نشده، در زمان سنجاق‌بیگی زیور پاشا در عکا، قائم مقام سابق ناصره، از طرف حکومت سنیہ، [به عنوان] وکیل برگزیده شده و با انتصابش در زمان رئیس محکمہ بدوی حیفّا، محیی‌الدین افندی طرابلسی سلہبی، در ابتدا، با اقامہ دعوا بر ضد اجنبی‌های نام‌برده، برای استرداد زمین‌های نام‌برده، با کمال اهمیت، طرح دعوا آغاز کرده و به مرحلہ صدور حکم رسیده بود کہ ناگهان، در تلگراف، امرنامہ سامی کہ در آن هنگام صادر شد، دعوای متعلق بہ این موضوع و تمام معاملات تعطیل و تأخیر [یافت] و سنجاق‌بیگ مرحوم، زیور پاشا، بہ قلعہ سلطانیہ نقل و تحویل داده شد و موجب شد کہ بحریہ شوطوطی و جبل الکرمل نام‌برده - کہ ہر قسمت از خاک این محلات و نقاط با اهمیت ارزش یک جان دارد - بہ مرور زمان، مورد استفادہ اجنبی‌ها درآید و در غصب ایشان باقی بماند و اکنون، عباس افندی ایرانی^(۱) کہ در عکا دارای ثروت قابل توجہی است و با نفوذش قادر بہ انجام ہر کاری است، با ہم فکراش، مصطفی (رئیس بلدیہ حیفّا) و نجیب افندی - کہ اکنون جزو اعضای محکمہ است - متحد شدہ، ہر بار، زمین‌های افراد ناتوان را بہ قیمت خیلی ارزان می‌خرند و بعد از آمادہ سازی، با قیمت‌های فاحش بہ یہودیان و اجنبی‌ها می‌فروشند و کسب ثروت می‌کنند.

گذشتہ از این، کارهایی کہ یہودیان نام‌برده در پوشش فداکاری مالی کردند، مورد التزام و اعتبار مأموران حکومت محلیہ قرار گرفتہ و وضعیّت بہ جایی رسیدہ کہ در حق افراد بی‌چارہ مسلمان روستاها کہ ہم جوار آنها شدہ‌اند، ہرگونہ جور و جفا و ظلم فاحش طاقت‌فرسا را ترتیب دادہ و حتی بہ یک گروہ بانوان مسلمان تجاوز کردہ‌اند و از جملہ، چرکس علی‌بیگ (مدیر سابق ناحیہ قیصری؛ از ملحقات زمارین) گزارش کردہ بود کہ یہودیان در زمارین، آقچہ^(۲) تقلبی ضرب می‌کنند و مدیر نام‌برده را کہ بہ امر سنجاق‌بیگ در حال تحقیق در این مورد و موارد دیگر بود، در راہ بازگشت بہ روستا، [چنان کہ] مقتضای

۱- در متن اصلی: ایرانی عباس افندی. (مترجم سند)

۲- آقچہ: سکہ، پول. (نک: شمس‌الدین سامی، المعجم التركي الترائی ۱/ ۴۴)

حالات مستبدانه‌شان است، مورد ضرب و تحقیر قرار داده و در نهایت، با واسطه‌های معنوی، برکناری او را نیز موجب شدند و علاوه بر این، از جمله گزارش‌ها این است که در زمارین، در نتیجه سستی و کمکی که انجام شده، یهودیان به شکنجه مردان و هرگونه افعال خودسرانه پرداخته و با تهیه مقداری اسلحه و باز کردن یک مکتب بزرگ، هرگونه فنون و علوم را تدریس کرده‌اند.

در نتیجه، ضمن فراهم کردن و تکمیل اسباب جلوگیری از این اوضاع اسف بار، برای اثبات صداقت، به تقدیم این گزارش نامه به بندگان مان جرئت می‌کنیم. در آن باب و در هر حال، امر و فرمان برای حضرت صاحب امر است.

در ۳ آغوستوس سال ۱۳۰۹ [ق.] / [۱۵ آگوست ۱۸۹۳ م.]^(۱) مخبر از اهالی بیروت، داخل بلکا، مدیر سابق ناحیه شراویه شرقی و مدیر خالص نجد؛ صبحی.

مخبر از اهالی حیف، سنجاق بلکا، مدیر سابق رژی؛ محمد سعید. مخبر از اهالی نابلس، معاون سابق مدعی العموم عکا؛ سید محمد توفیق. همان‌گونه که دیده می‌شود، این گزارش به سال ۱۳۰۹ ق. (۱۸۹۳ م.) بازمی‌گردد. در پایان این سال بود که بهاء الله درگذشت^(۲) و عباس افندی زعامت بهائیان را به دست گرفت؛ بنابراین، در صورت پذیرش درستی مواد این گزارش، باید گفت که او از سال‌های پایانی حیات بهاء الله با یهودیان مهاجر به فلسطین مرتبط شده بود.

تصمیم حکومت عثمانی بر اعدام عباس افندی (حدود تقریبی ۱۳۱۸ ق.)

در مکتوبات عباس افندی، از تصمیم حکومت عثمانی به تبعید او به صحرای فیزان یا غرق کردنش در دریا و یا دار زدنش سخن گفته شده و درباره حاکم بیروت آمده که «کرا را گفته بود اول حکمی که اجرا خواهد نمود، عبداله‌ها را در دروازه عکا دار خواهد زد.» در نگاه این مکتوبات، آنچه پیروان محمد علی افندی (ناقصان) به دروغ به عباس افندی منسوب کرده و به حکومت عثمانی گزارش می‌دادند، سبب‌ساز آن تصمیم‌ها بود.^(۳) بهائیان برآنند که یکی از

۱- تبدیل تاریخ درون کروهه‌ها در متن این سند، مندرج در کتاب Osmanlı Belgelerinde Filistin Palestine in Ottoman Documents، نوشته شده است.

۲- بهاء الله در ۲ ذی‌القعدة ۱۳۰۹ ق. درگذشت. (اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق ۵، ص ۴۳۴)

۳- اسدالله فاضل مازندرانی، اسرار الایثار خصوصی ۱۳۳/۵ تا ۱۳۵.

برادران عباس افندی که دل در گرو محمدعلی افندی داشت، تا آنجا پیش رفت که مجلسی میهمانی فراهم کرد و ضمن «پذیرایی کامل» از «هیئت عسکریه عکا و حيفا» و به‌ویژه «رییس ژاندارمه»، با آوردن دختر خود به آن مجلس و برپا کردن «مجلس طرب»، خواست تا او «در حالت مستی و رقص» دستور تبعید یا اعدام عباس افندی را از رییس ژاندارمه بگیرد.^(۱)

از آن سوی، پیروان محمدعلی افندی این نسبت‌های نمی‌پذیرفتند. به عنوان نمونه، در کتاب «إتيان الدليل لمن يريد الإقبال إلى سواء السبيل» که از سوی جمعی از ایشان به سال ۱۳۱۸ ق. در عکا چاپ شد، ضمن انتقاد از عباس افندی در تدراک جایی دیگر برای آرامگاه باب و به خاک نسپردن او در آرامگاه بهاء الله، این کار وسیله جمع مال برای او گفته شده و آنچه در مقصر خواندن او نزد دولت عثمانی شهرت یافته بود، نادرست دانسته شده و مراجعه به حکومت حيفا راه سنجش حقیقت از دروغ یاد شده است.^(۲)

تأمل در گزارش پیش‌گفته حکومت عثمانی، گویای آن است که در صورت پذیرش درستی مواد آن، باید پذیرفت که آنچه پیروان عباس افندی توطئه بدنامی او گفته و به پیروان محمدعلی افندی منسوب کرده‌اند، به صورت مطلق درست نیست و در سال‌های پایانی حیات بهاء الله و پیش از بروز اختلاف‌های دو جانشین او ریشه داشت.^(۳)

بشارت‌های عباس افندی به برپایی دولت یهودی در فلسطین (حدود ۱۳۳۵ ق.)

در این میان، برخی دیگر از مکتوبات عباس افندی گویای بشارت‌های او به آینده نیکوی یهودیان در سرزمین فلسطین (ارض موعود)، آن هم در زمانی نزدیک است. وی در یکی از آن مکتوب‌ها این‌گونه گفته:

هو الله

ای پروردگار! در کتب و صحف، به واسطه انبیاء، اخبار فرموده‌ای و اسرائیل را بشارت داده‌ای و نوید بخشیده‌ای که روزی می‌آید اسرائیل نومید امیدوار گردد و اسیر ذلت کبری عزت ابدیه یابد [و] آن قوم پریشان در ظل رب الجنود در ارض مقدسه سر و سامان یابند و مبعوضان محبوب جهانیان شوند.

حال، ستایش تو را که روز آن آسایش آمد و اسباب سرور و شادمانی حاصل شد. اسرائیل عن قریب جلیل گردد و این پریشانی به جمع

۱- حبیب مؤید، خاطرات حبیب/ ۲۲۴.

۲- إتيان الدليل لمن يريد الإقبال إلى سواء السبيل/ ۱۰۱ تا ۱۰۹.

۳- زمان آشکاری اختلاف میان عباس افندی و محمدعلی افندی به سال ۱۳۱۴ ق. (حدود چهار تا پنج سال پس از درگذشت بهاء الله) بازمی‌گردد. (اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق/ ۹۶/۷)

مبدل شود. شمس حقیقت طلوع نمود و پرتوهدایت بر اسرائیل زد تا از راه‌های دور با نهایت سرور به ارض مقدس ورود یابند. ای پروردگارا! وعده خویش آشکار کن و سلاله حضرت خلیل را بزرگوار فرما! تویی مقتدر و توانا و تویی بینا و شنوا و دانا. ع ع^(۱)

گفتاری از او نیز در راستای مکتوب بالاست:

اینجا فلسطین است. اراضی مقدسه است. عن قریب، قوم یهود به این اراضی بازگشت خواهند نمود. سلطنت داودی و حشمت سلیمانی خواهند یافت. این از مواعید صریحه الهیه است و شک و تردیدی ندارد. قوم یهود عزیز می‌شود. در ظل امر وارد می‌شود و تمام این اراضی بایر آباد و دایر خواهد شد. تمام پراکندگان یهود جمع می‌شوند و این اراضی مرکز صنایع و بدایع خواهد شد. آبادی و پرجمعیت می‌شود و تردیدی در آن نیست. مقام اعلی به بهترین طرزی ساخته خواهد شد. دعا و مناجات انبیای الهی به هدر نمی‌رود و وعده‌های الهی تماماً تحقق خواهد یافت. اسارت و دریه‌دری و پراکندگی یهود مبدل به عزت ظاهری آنها می‌شود. حتی به حسب ظاهر ظاهر عزیز خواهند شد. جمال مبارک درباره قوم اسرائیل دعا فرمودند؛ در مناجاتی که تقریباً پنجاه سال قبل نازل شده، می‌فرمایند: «إلهی! اجعل بنی اسرائیل الذلیل عزیزاً و اجمع شملهم فی الأرض المقدسه!» البته این مواعید الهیه تحقق خواهد یافت و در آن تردیدی نیست. شما بروید و این اراضی مقدسه را در نهایت خضوع و خشوع و تبتل و تضرع زیارت نمایید!^(۲)

نگاه مورخ یهودی به بشارت‌های عباس افندی (حدود ۱۳۳۵ ق.)

طبیعی است که در نگاه بهائیان، این خطاب‌ها حالتی الهی و پیش‌گویانه داشتند اما در نگاه یهودیان، سبب صدور آنها آگاهی عباس افندی از رخدادهای سیاسی آن زمان بود. به روایت مورخ سرشناس یهودی، حبیب لوی:

از سال ۱۸۸۲ [م.]، مهاجرت یهودیان اروپای شرقی به فلسطین شروع گردیده بود. قیام لئون بینسکر از ۱۸۸۳ و نوشتن کتابی برای آزادی یهود و رجعت یهودیان به فلسطین و توجه روچیلد برای خریداری

۱- ما شاء الله مشرف زاده، اسرائیل و فلسطین در نظر بهائیان/ ۳۲. نویسنده این کتاب از بهائیان است.

۲- حبیب مؤید، خاطرات حبیب/ ۲۰ و ۲۱.

زمین و تقویت مالی یهودیان برای مهاجرت به فلسطین و پیش آمدن قضیه دریفوس و نوشتن کتاب دولت یهود و تشکیل کنگره صیونیست و بعداً ملاقات‌های هرتسل از امپراطوران آلمان، عثمانی، ایتالی و نخست‌وزیر روسیه و تأسیس قسبات یهودی‌نشین در فلسطین، تمام، عواملی بودند که هر ناظری را متقاعد می‌ساخت که دوره قیام مردگان یهود فرا رسیده است.^(۱) از این لحاظ، عبدالبهاء [د. ۱۹۲۱ م] -که از جریان سیاسی روز بااطلاع و ساکن فلسطین بود- در همان زمان و در خلال آن مدتی که یهودیان به فعالیت پرداخته بودند، الواحی صادر نموده و از این که به‌زودی یهودیان به آزادی و ترقیات شگرفی نایل خواهند آمد صحبت می‌کرد.^(۲)

عباس افندی و فاتحان بریتانیایی و یهودی فلسطین (۱۳۳۵ تا ۱۳۴۰ ق.)

در سال‌های پایانی جنگ جهانی اول (۱۹۱۷ و ۱۹۱۸ م.: حدود ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ ق.)، ژنرال ادموند آلنی فلسطین را از عثمانی‌ها گرفت و در آنجا یک حکومت نظامی بریتانیایی برقرار کرد.^(۳) بهائیان درباره «شمه‌ای از فتح حیف و عظمت حضرت عبدالبهاء» نوشته‌اند:

جمال‌پاشا (فرمانده عثمانی در میدان جنگ فلسطین) ... در آغاز حمله انگلیسیان و شروع حرب کانال سویس، چون لایحه معاندانه ناقضین درباره حضرت عبدالبهاء به وی رسید و آنچه افتراء و تفتین توانستند بستند و کردند، گفت که: «پس از حصول و عودتم، عباس افندی را در بیت المقدس به صلیب خواهم زد»، ولی شکست خورد و به تدریج خود را عقب کشید تا آن که در یوم هیجدهم ذی حجه ۱۳۳۴ [ق.]، سپاه انگلیس به حیف هجوم آوردند و سواران انگلیسی و هندی از سمت مشرق به توپخانه عثمانی ریخته، شهر را به تصرف آوردند و عثمانیان باقی‌مانده اسیر شدند و قائد فاتح انگلیسی، جنرال اندریو، حین برخورد به جمعیت مستقبلین بلد، از رئیس بلدی و اشراف شهر صحت و سلامت آن حضرت را استفسار کرد و خود با سران لشگری

۱- برای آگاهی از سیر تکاپوهای صهیونیست‌ها برای استقرار در فلسطین و نگاه حاکمان عثمانی به آن کوشش‌ها، نک: حسان حلاق، نقش یهود و قدرت‌های بین‌المللی در خلع سلطان عبدالحمید از سلطنت و نیز دیوید فرامکین، صلیحی که همه صلح‌ها را بر باد داد، بخش ششم، «دنیا‌های تازه و اراضی‌های موعود».

۲- حبیب لوی، تاریخ یهود ایران ۸۹۲/۳، پ ۱.

۳- دیوید فرامکین، صلیحی که همه صلح‌ها را بر باد داد/ ۴۳۱.

همی تشرف جستند و کلنل استورز (حاکم بیت المقدس) با اتومبیل خود به حیفا آمده، در بیت شان وارد و مشرف گردید و عرض نمود که: «از جانب دولت، بریتانیای کبیر، مأمورم که از صحت آن حضرت جويا شده، بشارت دهم» و جنرال آلنبی (قائد فلسطین) با کمال فروتنی تشرف حضور حاصل نمود و ابراز افتخار به تشرف خود کرد و شادمان شد که در چنان اوضاع رسید و با افسران خود، با نهایت ادب و فروتنی، با آن حضرت به عکارت و در بهجی ناهار میهمان ایشان شدند.^(۱)

پس از پایان حکومت نظامی در فلسطین، با دستور نخست وزیر بریتانیا، سر هربرت ساموئل، در مقام کمیسور عالی، به ریاست دولت غیرنظامی فلسطین برگزیده شد. او از یهودیان بود و در آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ م.)، نخستین کسی بود که پیشنهاد داد با حمایت بریتانیا وطنی برای یهودیان در فلسطین بنیاد نهاده شود.^(۲) به نوشته یکی از محققان، ساموئل - که از اندیشمندان و فعالان برجسته و نامدار صهیونیست بود - در دوران پنج ساله حکومتش در فلسطین، دوستی و همکاری نزدیکی با عباس افندی داشت. در اوایل حکومت او در فلسطین، دربار بریتانیا عباس افندی را به دریافت نشان «شهبسوار طریقت امپراطوری بریتانیا»^(۳) مفتخر کرد.^(۴) این نشان از سوی ژنرال ادموند آلنبی (به تعبیر گفتار بهائی بالا: قائد فلسطین) به عباس افندی هدیه شد و او، از آن پس، با عنوان «سر عباس افندی» شناخته شد.

بهائیان بر آنند که «دولت انگلیس، برای عظمت مقام خیرخواهی ایشان نسبت به عموم جهانیان و نگهداری آرامش جهان و غم خواری و ملجئیت درماندگان، نشان و لقب برای آن حضرت فرستاد و با رسوم و تشریفات مرسومه در حیفا به آن حضرت تقدیم کردند»^(۵) و عباس افندی نیز پادشاه بریتانیا، جرج پنجم، را این گونه دعا کرد:

اللهم إن سراق العذل قد ضربت أطنابها... و نشکرک و نحمدک علی حلول هذه السلطنة العادلة و الدولة القاهرة... اللهم أید الإمبراطور الأعظم جارج الخامس لأهل إنگلترتا یبیداتک الصمدانية و بتوفیقاتک...
۲۶ جمادی الأول ۱۳۳۷ ق.^(۶)

۱- اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۷، نسخه تایپی/ ۴۱۹.

۲- دیوید فرامکین، صلحی که همه صلح‌ها را بر باد داد/ ۴۳۴.

۳ - Knight of the Order of the British Empire

۴- عبدالله شهبازی، جستارهایی از تاریخ بهائی گری در ایران/ ۱۷.

۵- اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۷، نسخه تایپی/ ۴۲۲.

۶- پیشین، ج ۷، نسخه تایپی/ ۴۲۲.

گفته شده که در دوره پنج ساله حکومت سر هربرت ساموئل بر فلسطین، شمار یهودیان این سرزمین از پنجاه و پنج هزار نفر به صد و هشت هزار نفر رسید.^(۱)

پس از درگذشت عباس افندی (۱۳۴۰ ق.)، ساموئل در ردیف نخست مشایعان جسد او جای داشت.^(۲) سروینستون چرچیل (آن زمان: وزیر مستعمرات بریتانیا)^(۳) و بعدها: نخست وزیر نامدار آن کشور) و ژنرال ادموند آلتبی نیز - که عباس افندی را به نشان شهباز طریقت امپراطوری بریتانیا مفتخر کرده بود - در تلگراف هایی به ساموئل، درگذشت او را تسلیت گفتند:

به تاریخ اول دسامبر ۱۹۲۱، نمرة ۳۶۵: «به اسف عظیم خبر انتقال سر عباس عبدالبهاء را تلقی نمودم. خواهش دارم که از قبل حکومت جلالت پادشاه بریتانیا تعزیه مناسب به طائفه بهائیه ابلاغ دارید! امضاء: تشرشل [چرچیل]

از مصر، به تاریخ ۲۹ نوامبر ۱۹۲۱: «خواهش دارم که مشارکت خالصانه مرا به اقربای مغفور سید عبدالبهاء عباس و طائفه بهائیه در این فقدان مرشد محترم شان ابلاغ دارید! آلتبی»^(۴)

تحلیل و نتیجه گیری

آنچه تا اینجا آورده شد، در نکات نه گانه زیر خلاصه می شود:

۱. گزارش مخبران عثمانی درباره خریدهای دور از انصاف زمین های اعراب فلسطینی از سوی عباس افندی و فروش مزورانه آنها به یهودیان مهاجر برای کسب ثروت، در سال وفات بهاء الله (حدود ۲۶ سال پیش از تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
۲. نگاه منفی صاحب منصبان عثمانی به عباس افندی تا تصمیم برخی از ایشان به اعدام او (از حدود ۱۷ سال پیش از تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
۳. انتساب توطئه به پیروان محمد علی افندی در بدنام کردن عباس افندی نزد اولیای حکومت عثمانی از سوی بهائیان (از حدود ۱۷ سال پیش از تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛

۱- عبدالله شهبازی، جستارهایی از تاریخ بهائی گری در ایران/ ۱۷، پ ۲۵.

۲- اسدالله فاضل مازندرانی، اسرار الآثار خصوصی ۱۴۲/۳ و ۱۴۴: «... سارت الجنازة بموكب مهيب جليل يعشى فيه حاكم المدينة و حاكم القدس الشريف و باقي رجال الحكومة و ممثلوا الدول و الرؤساء الروحانيون و موظفوا الدوائر الرسمية و الوجهاء و الأهالی علی اختلاف مللهم و طبقاتهم و فی مقدمتهم قفامة المندوب سامی الییطانی فی فلسطین السر هربرت صاموئیل و كان النمش محمولاً علی الکفب إلی أن وصل الموكب إلی المدفن فی الجبل الكرمل ...» (این گفتار از رساله عبدالبهاء و بهائیه آورده شده است).

۳- اسدالله فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۷، نسخه تاییبی/ ۴۴۸.

۴- اسدالله فاضل مازندرانی، اسرار الآثار خصوصی ۱۴۶/۳ و ۱۴۷.

۴. نگاه انکاری پیروان محمدعلی افندی به آن نسبت‌ها (از حدود ۱۷ سال پیش از تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
۵. بشارت‌های عباس افندی در مکتوبات خود به نزدیکی زمان عزت یهودیان در فلسطین (حدود زمانی تصرف فلسطین از سوی انگلیسیان)؛
۶. باور یهودیان به سبب‌بودن آگاهی‌های سیاسی عباس افندی در بشارت‌هایش به نزدیکی زمان عزت یهودیان در فلسطین؛
۷. ارتباط صمیمی فاتحان بریتانیایی و یهودی فلسطین با عباس افندی از همان زمان ورودشان به آن سرزمین به روایت بهائیان؛
۸. اعطای نشان شهسوار طریقت امپراطوری بریتانیا به عباس افندی از سوی ژنرال ادموند آلبی (فاتح بریتانیایی فلسطین)؛
۹. بزرگداشت عباس افندی از سوی سر هربرت ساموئل (حاکم وقت یهودی فلسطین)، ژنرال ادموند آلبی (فاتح بریتانیایی فلسطین) و سر وینستون چرچیل (وزیر وقت مستعمرات بریتانیا) پس از درگذشت او.

در کنار آنچه گذشت، باید گفت: برخی محققان که در همان زمان می‌زیستند، بر آن بودند که عباس افندی، در خلال جنگ جهانی اول، «خود را بیشتر با انگلیسی‌ها مربوط ساخته و برای قشون انگلیس در فلسطین خدماتی هم انجام داد» و از آن روی بود که «نشان بزرگی برای او فرستاده شد».^{۱۱} به نظر می‌رسد توجه هم‌زمان به نکات نه‌گانه بالا گویای درستی این تحلیل باشد و بر این اساس است که می‌توان گفت: عباس افندی (مقیم عکا و حیفای فلسطین) که از سال‌های پایانی حیات بهاء الله با یهودیان مهاجر به فلسطین رفت‌وآمد داشت، در سال‌های پایانی حیات، به پادشاهی بریتانیا گرایش یافت و با برقراری ارتباط با آن دولت، به سیاست ایشان در مهاجرت یهودیان به فلسطین یاری رساند و مورد تقدیر آنان قرار گرفت.

مدتی پیش از این گرایش، جمعی از داعیان بهائی و در صدر ایشان، میرزا ابوالفضل گلپایگانی از سوی عباس افندی دستور یافته بودند تا ردیه‌ای بر کتاب «نقطة الکاف» و به‌ویژه مقدمه‌ای که ادوارد براون بر آن نگاشته بود بنویسند.

چنان که دانسته شد، ادوارد براون از سال‌های جوانی به مطالعه دربارهٔ بایان و بهائیان روی آورد و تا آنجا پیش رفت که برای آشنایی نزدیک با ایشان، در سال ۱۳۰۵ ق.، یک سال را در ایران گذراند و سپس، به سال ۱۳۰۷ ق.، در فاماگوستای قبرس و عکای فلسطین با میرزا یحیی صبح ازل و میرزا حسینعلی بهاء الله دیدار کرد. او، در سیر مطالعات خود، قدیمی‌ترین تاریخ بایان را با نام نقطة الکاف در سال ۱۳۲۸ ق. به چاپ رساند.

۱- عبدالله بهرامی، خاطرات عبدالله بهرامی/ ۳۵.

از آن روی که براون، در زمان چاپ نقطه الکاف، استاد مطالعات شرقی در دانشگاه کیمبریج بود و کار چاپ آن کتاب را نیز به ناشری معتبر چون انتشارات بریل در لایدن هلند سپرد، متن کتاب در نشان دادن اصالت جانشینی صبح ازل نسبت به باب و مقدمه براون در نشان دادن درستی آن جانشینی و تحریف بهائیان در نسخه های برگرفته از آن کتاب بازتابی گسترده یافت و عباس افندی را به واکنش هایی سخت واداشت.

دستورهای پی درپی عباس افندی برای نگارش ردیه ای بر نقطه الکاف سرانجام به نگارش کتابی از سوی میرزا ابوالفضل گلپایگانی و پس از مرگ او، سید مهدی گلپایگانی، با نام کشف الغطاء عن حیل الأعداء انجامید. این دو داعی سرشناس بهائی، در آن کتاب، با ادبیاتی سخت و هتاکانه نسبت به ازلیان، به نادرست دانستن برخی نکات نقطه الکاف و نیز مقدمه براون بر آن، به ویژه جانشینی صبح ازل، روی آوردند و گاه نسبت به براون و پادشاهی بریتانیا نیز با نامهربانی سخن گفتند.

سختی رویکرد سید مهدی گلپایگانی نسبت به ازلیان تا آنجا بود که برای بزرگداشت مقام بهاء الله به طعن غیرمستقیم باب نیز پرداخت؛ او ابتدا صورت عریضه ناصرالدین میرزا ولی عهد به محمدشاه قاجار را - که درباره مجلس محاکمه باب در تبریز بود - آورده و سپس، برای نشان دادن سطوت بهاء الله نسبت به پادشاهان، به آوردن توبه نامه باب والواح قهرآمیز بهاء الله پرداخته و در عمل باب را خوار کرده است:

چون در این عریضه، انابه و استغفار کردن باب و التزام پابه مهر سپردن آن حضرت مذکور است، مناسب چنان به نظر می آید که صورت همان دستخط مبارک [توبه نامه] را نیز محض تکمیل فائده در این مقام مندرج سازیم و موازنه آن را با الواحی که از قلم جمال قدم در سجن اعظم [عکا] به جهت ملوک و سلاطین عالم نازل گردیده، به دقت اولی البصائر واکذاریم.

وی، سپس، بدون توجه به آن که سست کردن جایگاه باب در واقع سست کردن پایبست دعوت بهاء الله است، متن کامل توبه نامه او را آورده است.^(۱)

بر پایه نوشته برخی محققان، از آن روی که کتاب کشف الغطاء به براون و انگلیسیان نگاهی نادوستانه داشت و در زمان چاپش نیز عباس افندی به ایشان گراییده بود، با دستور او، تمام نسخه های چاپ شده آن از میان رفت و تنها تعدادی اندک از آن به جای ماند.^(۲)

۱- میرزا ابوالفضل گلپایگانی و سید مهدی گلپایگانی، کشف الغطاء عن حیل الأعداء/ ۲۴.

۲- سید محمد محیط طباطبایی، کتابی بی نام با نامی تازه/ ۹۵۲: «...میرزا ابوالفضل کار اصل: کتاب [تألیف کشف الغطاء را بنیاد نهاد و در ضمن تدوین و چاپ آن، خود مرد و کار را ناقص گذارد و دیگری آن را تعقیب کرد تا آن که کتاب در عشق آباد، مقارن زمان ورود قشون انگلیس به فلسطین، از چاپ ممتاز باصحافی فرنگی در تعداد قابل ملاحظه ای بیرون آمده بود. گویی مصلحت تازه چنین اقتضای کرد که دستور سوختن آن از عکا صادر گردد و هزارها نسخه چاپی از کشف الغطاء در یک روز نابود گشت. چند نسخه ای که در عشق آباد به دست برخی افراد مهاجر رسیده و از خطر سوختن جان به در برده بود، بعدها با مهاجرین عشق آباد به ایران رسید...»



احمد جمال پاشا (ردیف جلو، نفر نخست از سمت راست)
در میان برخی صاحب منصبان نظامی عثمانی و متحدان آن در جنگ جهانی اول^{۱۱}
(او بر آن بود تا عباس افندی را به سبب جاسوسی اعدام کند).



سر هربرت ساموئل و سر وینستون چرچیل



خوانده شدن اعلامیه حکومت ژنرال ادموند آلنبی در بیت المقدس (دسامبر ۱۹۱۷ م.)
و ورود رسمی او به حلب (مارس ۱۹۱۹ م.)^{۱۱}



حبیب لوی (نویسنده کتاب تاریخ یهود ایران)
همراه با دیوید بن گوریون (نخستین نخست وزیر اسرائیل) و موشه دایان (وزیر جنگ اسرائیل)

۱- برخی از این تصاویر از کتاب صلحی که همه صلح ها را بر باد داد (نوشته دیوید فرامکین) برگرفته شده اند.



مفتخر شدن عباس افندی به نشان شهسوار طریقت امپراطوری بریتانیا از سوی ژنرال ادموند آلنبی



صفحه نخست از گزارش کارگزاران عثمانی درباره تکاپوهای عباس افندی

برای خرید زمین‌های اعراب فلسطین به بهای کم و فروش آنها به یهودیان مهاجر به بهای زیاد، به سال ۱۳۰۹ ق.

(استانبول، بایگانی نخست‌وزیری عثمانی، ش. Y. PRK. AZI، ۲۷/۳/۱۳۰۹)

کتابنامه

- ایمان الدلیل لمن یرید الإقبال إلی سواء السبیل- بی.جا.، بی.نا.، ۱۳۱۸ ق. کتابخانه دانشگاه پرینستون، مجموعه اسناد ویلیام میلر، ش ۲۶۰.
- بهرامی، عبدالله. خاطرات عبدالله بهرامی از آخر سلطنت ناصرالدین شاه تا اول کودتا. تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۳.
- حلاق، حسان. نقش یهود و قدرت‌های بین‌المللی در خلع سلطان عبدالحمید از سلطنت (۱۹۰۸-۱۹۰۹). برگردان: حجة الله جودکی و احمد درویش، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۰.
- سامی، شمس‌الدین. المعجم التركي الترائی، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۹ م.
- شهبازی، عبدالله. جستارهایی از تاریخ بهائی‌گری در ایران. فصلنامه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ش ۲۸، اسفند ۱۳۸۲.
- فاضل مازندرانی، اسدالله. اسرار الآثار خصوصی- بی.جا.، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ج ۱ (۱۲۴ بدیع)، ج ۲ (۱۲۴ بدیع)، ج ۳ (۱۲۸ بدیع)، ج ۴ (۱۳۹ بدیع) و ج ۵ (۱۲۹ بدیع).
- تاریخ ظهور الحق، ج ۲، ۴، ۵ و ۶ (نسخه خطی)، ج ۷ (نسخه‌های خطی و تایپی)، ج ۳ (بی.جا.، بی.نا.، بی.تا.)، ج ۸، بخش‌های نخست و دوم (بی.جا.، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۱ و ۱۳۲ بدیع).
- فرامکین، دیوید. صلحی که همه صلح‌ها را برپا داد. تهران، نشر ماهی، ۱۳۹۶.
- گلپایگانی، میرزا ابوالفضل؛ گلپایگانی، سید مهدی. کشف الغطاء عن حیل الاعداء. تاشکند، بی.نا.، بی.تا.
- لوی، حبیب. تاریخ یهود ایران. تهران، کتابفروشی یهودابروخیم، ۱۳۳۹.
- محیط طباطبایی، سید محمد. کتابی بی‌نام با نامی تازه. ماهنامه گوهر، ش ۲۳ و ۲۴، بهمن و اسفند ۱۳۵۳.
- مشرف‌زاده، ماشاءالله. اسرائیل و فلسطین در نظر بهائیان. لانگنهاین (آلمان)، لجنة ملی نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۵۳ بدیع (۱۹۶۶ م.).
- مؤید، حبیب. خاطرات حبیب. بی.جا. مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۱۸ بدیع.

Osmanlı Belgelerinde Filistin (Palestine in Ottoman Documents). Istanbul, T. C. Devlet Başbakanlık Arşivleri Genel Mdri, 2009.



**Quarterly Periodical
Noor al-Sadegh**

Philosophy and Theosophy

Daralsadegh Isfahan, Vol 2, No 5 / spring 1404

Registration number with the Ministry of Culture and Islamic Guidance: 96004

License Holder and Responsible Manager: Ayatollah- Haj shikh ali safi Isfahani

Head secretary: Yasser Fallahi

Paging up and technical director: Ms.Roozbahani

Translator: Ms.Roozbahani

Scientific editor: Yasser Fallahi

Writer group: Sayyed Ali Ayatollahi, Sayyed Meghadad Nabavirazavi,

Abbas Shamansoori, Yasser Fallahi

Mohammad bagher Mahdavi Damghani

Printing and Binding: Parsian

Date of print: Khordad 1404 (June 2025)

Number of Pages: 200 page

Price : 200,000 toman

Email: Daralsadegh@gmail.com

Indexing of Noor al-Sadegh Quarterly on the website : www.isc.ac



Islamic World science & Technology
Monitoring & Citation Institute

central office of Nooralsadegh seasonal magazine:

Isfahan, Daralsadegh Institutions, No. 70, Alley No.9 (laleh), Saghir Street Isfahan

Tel: 03132317981