

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيَّكَ الْحُجَّةُ بْنُ الْحَسَنِ
صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ
السَّاعَةِ. وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا
وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ
أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

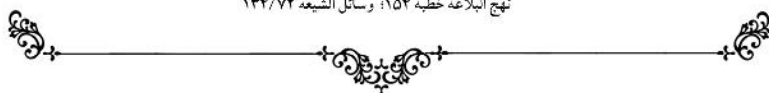


امام علی (علیه السلام) :

«نَحْنُ الشَّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالْخَزَنَةُ وَالْأَبْوَابُ وَلَا تُؤَقِّي الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا فَمَنْ أَعْتَاهَا
مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سَمِيَ سَارِقًا»

امام علی (علیه السلام) فرمودند: ما اهل بیت (علیهم السلام) به منزله جامه و مقربان و یاران راستین و خزانه داران
معارف الهی و درهای ورود به خانه های علم و ایمانیم، هیچکس به خانه ها وارد نمی شود،
مگر از درهای آن، پس هرکس از غیر درهای خانه ها وارد شود، دزد نامیده می شود.

نهج البلاغه خطبه ۱۵۴؛ وسائل الشیعة ۷۲/۱۳۴



نورالصلّٰق

فصلنامه تخصصی فلسفه و عرفان

سال دوم - شماره ۶

تابستان ۱۴۰۴

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۹۶۰۰۴

هیأت تحریریه:

سید علی آیت اللهی

سید مقداد نبوی رضوی

محمدباقر مهدوی دامغانی

عباس شاه منصوری

محمد مهدی سلمانپور

یاسر فلاحی

ویراستار علمی: یاسر فلاحی

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

آیت الله حاج شیخ علی صافی اصفهانی

سردبیر: یاسر فلاحی

صفحه آرایی و امور فنی: روزیهانی

چاپ و صحافی: پارسیان

تاریخ چاپ: شهریور ماه ۱۴۰۴

تعداد صفحات: ۲۰۰ صفحه

دفتر مرکزی فصلنامه نورالصادق علیه السلام:

اصفهان، خیابان صغیر اصفهانی، کوچه شماره ۹،

پلاک ۷۰، مجموعه دارالصادق اصفهان

(واحد پژوهش)

تلفن: ۰۳۱-۳۲۳۱۷۹۸۱

پست الکترونیک: daralsadegh@gmail.com



نمایه سازی شده در سایت:

www.isc.ac

مؤسسه استنادی و پایش علم و فناوری
جهان اسلام (ISC)

قیمت: ۲۰۰۰۰۰ تومان

رهبر معظم انقلاب:

این یک مسأله است و مسأله بسیار مهمی است،
یعنی جامعه روشن فکر اسلامی دچار همان
بلایی شد، به همان دامی افتاد که گذشتگان ما
یعنی متفکران اسلامی در 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 / ۶۹

فهرست مطالب

- سرمقاله ۵ استاد یاسر فلاحی
- شرح حدیث، عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی رحمه الله ۹ آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمه الله
- توحید در نهج البلاغه (شرح خطبه دوم) ۱۵ آیت الله سید جعفر سیدان
- حدیث «أَقْرَأُ مُتَّقُونَ» مدح یا مذمت؟ ۴۹ دکتر رضا برنجکار
- قلمرو عقل در الهیات وحیانی ۶۳ دکتر محمد تقی سبحانی
- میرزا مهدی اصفهانی و راه درست در معرفت دینی ۷۹ دکتر سید مقداد نبوی رضوی
- اوج دلدادگی ۱۱۵ دکتر فریده مهدوی دامغانی
- تقابل فلسفه و دین از منظر آیت الله تبریزی ۱۳۵ استاد محمد بیابانی اسکویی
- قرآن و حدیث - دفاع از حدیث ۱۴۷ آیت الله مهدی حسینیان قمی
- توحید صوفیانه از منظر فقیه اهل بیت مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمه الله ۱۸۱ دکتر عباس شاه منصوری - استاد حسین عزیزیور

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، سمت کنونی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کتاب‌ها و مقالات منتشر شده با مشخصات کتاب شناختی، نشانی پستی و الکترونیکی و شماره تماس در برگه‌ای جداگانه ذکر شود؛
 ۵. ارجاع به منابع، در داخل متن بدین ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، جلد و صفحه. معادل واژه‌های لاتین نیز در متن و داخل پرانتز آورده شود؛
 ۶. فهرست منابع، در آخر مقاله بر حسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد.
- الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ نشر؛
- ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام، عنوان مقاله، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه، تاریخ نشر؛
- لازم به ذکر است که در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه ((همان)) با شماره جلد و صفحه اکتفا شود.
- تذکر: ۱- یادآور می‌شود مقالات مندرج در نورالصادق صرفاً 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.

استعمار فرهنگی و سویه‌ها و پویه‌های پنهان آن

یاسر فلاهی

سرمقاله



شناخت استعمار و اطرار و مفاهیم وابسته به آن مثل: شرق‌شناسی، موسیونری مذهبی، الیناسیون، امپریالیسم نو، باید پیوست فرهنگی هر نوع فعالیت علمی، پژوهشی در جوامع اسلامی باشد، به این دلیل که هر فعالیت علمی و فکری و فلسفی که در غرب انجام می‌گیرد مستقیم یا غیرمستقیم، سمت و سوی استعماری دارد یعنی هدف و غایت آن، زمینه سازی برای سلطه و مالکیت بر منابع طبیعی و انسانی کشورهای مسلمان خصوصاً و جهان سوم عموماً است.

این مهم، مطلبی است که با نگاه دقیق و بدون شائبه و دور از هرگونه تئوری توطئه و توهم توطئه بر اهل تحقیق پوشیده نیست.

لذا استعمار شناسی و شناخت گونه های آن و بررسی وجوه آن، می تواند جهت تکاپوهای فکری و علمی خصوصاً در حوزه علوم انسانی را اصلاح و تنظیم و غایتمند نماید. و از صرف (محض) تئوری پردازی در فضاهای تجربیدی و انتزاعی که معمول این چند دهه زیست فرهنگی متفکرین مسلمان بوده است، خارج نماید و دانشمندان مسلمان را متوجه واقعیت دردناک و عینی پدیده استعمار نماید.

در این بین شناخت استعمار فرهنگی به عنوان وجه تمهیدی و در عین حال غالب پدیده استعمار، ضروری می نماید، این از آن روست که به گفته متفکرین اجتماعی «همگون سازی فرهنگی اثرمندترین شیوه کنش سیاسی است، زیرا سلطه فرهنگی با توافق و رضایت به دست می آید». پس شناخت پدیده استعمار با شناخت چند لایه استعمار فرهنگی که نقش تمهیدی و مقدمی برای استعمار سیاسی و اقتصادی دارد آغاز می شود.

استعمار فرهنگی و نحوه عمل آن در جوامع مستمره و تحت سلطه مبتنی بر چند شاخصه است:

- ۱- استعمار ذهن و زبان، مسخ و قلب زبان بومی و فرهنگ محلی کشورهای مسلمان و فرهنگ گویش و زبان و گفتار و نوشتار کشور هدف را تغییر دادن و فرهنگ و ارزش ها و خط و نوشتار و گویش کشور استعمارگر را فرهنگ غالب نمودن.

۲- تحریف تاریخ ملت‌ها و امت‌ها و تاریخ نگاری توسط مستشرقین و محصولات فکری مستشرقین را مرجع علمی و استنادی قرار دادن.

۳- ورود به حوزه تحقیقات فلسفی و کلامی و الهیاتی، تحمیل فرم اندیشگی یونانی مآب با ظاهری عقل گرا و استدلال وار و منطقی بر تعالیم اسلامی به بهانه روشمند کردن الهیات اسلامی و ساختارمند نمودن آن که معمولاً با هدف تحمیل و حقنه کردن دیدگاه‌های مادی انگارانه و دین ستیزانه صورت گرفته و نتیجه آن دوری جوامع مسلمان از الهیات فطرت محور، عقل مدار و متکی به قرآن و عترت بوده است.

۴- ورود به دانش تراجم و رجال و شناساندن مفاخر و دانشمندان مسلمان از دریچه چشم پژوهشگران غربی با هدف تحمیل دیدگاهی خاص که معمولاً شخصیتی مخرف از چهره‌های شاخص علم و ادبیات و الهیات ارائه می‌نماید.

۵- معرفی عقاید و سنت‌ها و باورهای امم مسلمان به خود آنها با رویکردی تحقیرآمیز در ویتترین عقب ماندگی و کهنگی، و غالب نمودن این دیدگاه به ذهن و روح جامعه نخبگانی و طبقه فرهیخته جوامع اسلامی.

۶- ایجاد تضاد ساختگی و ادعایی میان مفهوم ملیت با مذهب، خصوصاً در کشورهای مسلمان و با ابزارهایی نظیر؛ عرب ستیزی و شعوبی گری، عجم ستیزی و ناسیونالیسم عربی، ایجاد ژئوپولوتیک مذهبی و تقاربین شیعه و سنی و از بین بردن هرگونه فضای گفتمانی و قراردادادن موارث ادبی و زبانی ملی که اسلام را پذیرا شده‌اند، در برابر فرهنگ اسلامی و ادبیات عربی.

این شاخصه‌های عمده عملکرد استعمار فرهنگی است که در هماهنگی سه ضلع؛ موسیونری مذهبی (مبلّغین مسیحی) و استشرق (شرق شناسی)، با استعمار سیاسی و اقتصادی در جوامع مسلمان پیاده و اجرا می‌گردد. نکته مهم این است که این فرآیند پیچیده و نحوه عمل استعمار و امپریالیسم فرهنگی مطلبی است که عموماً با میل و رغبت جوامع مسلمان و از پی استعمار ذهن و زبان کشورهای تحت سلطه به وقوع می‌پیوندد.

در این راستا آنچه را استعمار هدف گرفته اصالت باورهای یک ملت خصوصاً اصالت و اعتبار باورهایی که امم مسلمان با سابقه تمدنی چند هزار ساله پس از طلوع اسلام، آن را واجد شده‌اند، باورهای برگرفته از قرآن و تعالیم اهل بیت علیهم السلام با رهاورد مدنیت و معنویت که محق و محو این باورها یگانه هدف استعمار فرهنگی است. شناخت این رویکرد استعمار و برنامه‌ای که برای غارت ذخایر فکری و ارزشی جوامع مسلمان و سپس منابع مادی و طبیعی این کشورها دارد می‌توان گفت مهم ترین دستور کار متفکرین و ریل گذاران سیاست‌های فرهنگی، اجتماعی در کشورهای مسلمان باید باشد، چیزی که در متن جوامع دانشگاهی و علمی و در حوزه شناخت‌ها و معرفت‌های نوین، کمتر اثری از آن به چشم می‌خورد.

در گذشته قرن بیستم، به مناسبت حرکت‌ها و خیزش‌های انقلابی در خاورمیانه از جمله در ایران مواجهه با پدیده استعمار در حد تألیف و تصنیف کتاب‌ها و گفتارهایی از متفکران قرن بیستم اعم از مسلمان و غیرمسلمان بود ولی این مواجهه و شناخت و موضع‌گیری در یک نگاه آسیب‌شناسانه دارای چند ایراد جدی بود از جمله:

۱- فروکاست پدیده استعمار به استعمار سیاسی و اقتصادی که وجه غالب و معمولاً نتیجه تکاپوهای استعماری بود (مثل استعمار الجزایر، تونس، لیبی) مبارزه با آن بخاطر مواجهه یک بعدی به حرکت‌های انقلابی و خیزش‌های مردمی محدود می‌شد و علی‌رغم رفع سلطه سیاسی و نظامی قدرت‌های استعماری، استعمار در قامت استعمار فرهنگی و فکری به حیات خود ادامه می‌داد و انقلاب‌ها و دولت‌های برآمده از آن را به استحاله و مرگ می‌کشاند.

۲- دومین ایراد جدی به مواجهه‌ها و مبارزات ضداستعماری در قرن بیستم استحاله این حرکت‌ها و جنبش‌ها توسط عناصر غربگرا با ذهنیت‌های استعمار زده بود که با نقشه سازمان‌های جاسوسی در طی دهه‌ها، توسط تحصیلکرده‌های مهم‌ترین دانشگاه‌های غرب عملی گردید، بدون اینکه دارای تکانه‌های محسوس و روشن باشد. این امر را بیشتر اساتید دانشگاه و البته در سطوحی، دولتمردان و نیز در لایه‌هایی عالمان در لباس شریعت با رویکرد نگاه نو به دین و با شعارهایی نظیر خالص فهمی شریعت، تحول شریعت مطابق با زمان، نفی شریعت صامت، تطبیق شریعت با علم روز، فقه‌زدایی و احکام‌زدایی از شریعت به بهانه احیای شریعت اخلاق‌مدار و انسانی و مستمسک‌ها و دست‌آویزهای دیگری مثل: خرافه‌زدایی از شریعت و عسر و حرج‌زدایی از احکام و ... پیش برده و رقم زدند. تبلیغ سبک زندگی غربی در تمام شوون، اباحه‌گرایی، مصرف‌گرایی، و ترویج مدل‌های دموکراسی به بهانه حکومت اکثریت و با نتیجه حاکمیت یافتن آلیگارش فاسد، بدیل و جایگزینی بود که عناصر غربگرا برای ملت‌های مسلمان به ارمغان آوردند.

و این فرآیند دقیقاً در راستای تثبیت فرهنگ استعماری و استعمار فرهنگی، وضع جوامع مسلمان را به صورت کنونی در آورد و مسأله هویت و تمدن را در کشورهای اسلامی به آبر بحران تبدیل کرد.

۳- سومین ایراد جدی به تکاپوهای ضداستعماری معاصر، عدم درک صحیح از امپریالیسم فرهنگی در چند لایه آنست.

استعمار فرهنگی کار خود با ابزارهای متعدد و گاه در پیوند سیستمی این راهکارها و ابزارها با هم پیش برده است. مطلبی که لایه‌هایی از آن ممکن است از دید متفکران و سیاستمداران مخفی مانده باشد.

برخی از ابزارهای استعمار فرهنگی نفوذ و تخریبی به مراتب سنگین‌تر از سلطه نظامی و کشتارهای جمعی دارد و اثر آن دهه‌ها پایدار خواهد ماند، نظیر: تفرقه افکنی مذهبی، فرقه‌سازی، از بین بردن مفهوم ملیت و میهن، تخریب چهره نخبگان و دانشمندان، ترویج ماشین‌نیم و سروری تکنولوژی و

تسلیم روح ملت‌ها در برابر آن با تبلیغات و هژمونی رسانه‌ای، تحقیر محصولات و فرآورده‌های فکری و مادی یک ملت و ارزان انگاری آن و ترغیب آنها به فرهنگ خام فروشی.

تعریف نیازهای کاذب برای طبقات متوسط و آن را به شکل نیاز اساسی جلوه دادن، ترویج فرهنگ لوکس گرایی و تجمل و تبلیغ فرم زندگی غربی، تصویرسازی از غرب به عنوان جهان متمدن و سبک زندگی غربی به عنوان زیست متمدنانه، ترویج کمونیسم جنسی، بی‌پروایی جنسی، بی‌حیایی با ظاهر آزادی طلبی و تساوی جنسیتی، سلطه بر آموزش و پرورش و نفوذ در تمام شؤون آموزشی و تربیتی و هماهنگ کردن آن با ارزش‌های غربی و با بنیادهای مادی گرایانه و انگاره‌های نیهیلیستی و آنتیستی و ... و سلطه نرم افزاری و سخت افزاری که با امضای تفاهم نامه‌های اطلاعاتی و بکارگیری متخصصان خارجی انجام می‌گیرد همه و همه ابزارهایی است که استعمار، عمل سنگین و پُر حجم استعماری و سلطه طلبانه خود را با آن تحقق می‌بخشد، و بسیاری از اینها هنوز اموری کاویده نشده و در عین حال نرمالایز شده (عادی انگاشته شده) است که متفکران ملل و مذاهب غالباً خود قربانی چنین زیست استعماری هستند.

حتی ترویج نظام اقتصاد سیاسی غرب (نئولیبرالیسم) وظیفه‌ای است که بر عهده استعمار فرهنگی گذاشته شده و دانشگاه‌ها محل آن است.

اصولاً نحوه عملکرد و تأثیر آموزه‌های استعماری به گونه‌ای است که پدید آورنده فضایی تیره است که انسان را سردرگم و گیج می‌نماید به این بیان که استعمار شوندگان تفاوت ایده‌های تازه‌ای را که استعمارگران به آنها تحمیل می‌کنند با کنش‌های فرهنگی بومی و پذیرفته شده جامعه خود به دشواری تشخیص می‌دهند. به عبارتی راهکار استعمار فرهنگی، دگرگونی شیوه‌های آگاهی و در ادامه تکمیل فرآیند تسخیر ذهن است. مقدمه‌ای که موقعیت را برای تحمیل محتوا به اذهان آماده می‌کند.

پس از این آسیب شناسی کلی به عنوان جمع بندی، نکته بسیار مهم اینکه، قطع دست استعمار از جوامع مسلمان فقط در بعد سیاسی اقتصادی نیست، این ابعاد اگرچه جلوه بارزتری از استعمار هستند لکن تمهید و مقدمه و معد اینها استعمار فرهنگی است که ملازم همیشگی سلطه اقتصادی و نظامی استعمارگران است و همواره با استعمار ذهن و زبان و سلطه بر آموزش و پرورش، فرآیند استعمار را تداوم بخشیده است. به نحوی که کشورها غالباً با میل و رغبت آن را پذیرا می‌شوند. از این رو، استعمارشناسی و درک نمونه‌های ملموس آن و ذکر مصادیق برجسته آن و درک مقدمات و تمهیدات و لوازم آن و شناخت ظرافت‌ها و راه‌های مقابله با آن در لایه‌های متعدد، نیاز کنونی و مهم ماست که خلأ آن باید در جوامع دانشگاهی و حوزوی پر شود و مطالعات استعمار باید به عنوان یک ضرورت مورد توجه قرار گیرد و تربیت نسل‌های جدید باید با تحفظ و یادآوری این ضرورت باشد، ضرورتی که بر تمام مطالعات علوم انسانی سایه افکننده است.

شرح حدیث عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام

آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله

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 اقیانوس 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 الطريق

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.

عرض دین و نبوت

۹. «وَإِنْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ، فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَإِنْ شَرِيعَتُهُ خَاتَمَةُ الشَّرَائِعِ فَلَا شَرِيعَةَ بَعْدَهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛^(۱) «من عبدالعظیم حسنی می‌گوییم، محمد بنده خدا و فرستاده او و خاتم پیامبران و انبیاست، پس بعد از او پیامبری نیست تا روز قیامت و شریعت او خاتمه و پایان بخش شرایع است؛ پس شریعتی بعد از آن تا روز قیامت نخواهد بود».

جمله اولی این مورد همان است که در تشهد نمازهای روزانه هر روز، نه مرتبه می خوانیم: «وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»؛ شهادت می دهیم به اینکه محمد، بنده رسول و فرستاده اوست».

از این جمله می توان عظمت مقام عبودیت و بندگی خدا را دانست.

البته به معنای عام این کلمه، همه «عبادالله» هستند؛ یعنی همه در ملکیت خدا و تحت اراده و امر او هستند و برای خود مالک نفع و ضرری نیستند و خلق آنها، نشو و نما، رشد و تکامل آنها همه از اوست، چنان که در دعای ابی حمزه است:

«سَيِّدِي أَنَا الصَّغِيرُ الَّذِي رَبَّيْتَهُ، وَأَنَا الْجَاهِلُ الَّذِي عَلَّمْتَهُ، وَأَنَا الضَّالُّ الَّذِي هَدَيْتَهُ... وَالْفَقِيرُ الَّذِي أَغْنَيْتَهُ»^(۱)

اما اگر بنده ای را تشریفاً به آقا و مولایش نسبت دهند، مناسب این است که آن بنده ملتزم به لوازم بندگی او باشد وگرنه در این رابطه صحت، نسبت ندارد؛ چنان که اگر مولا بنده ای از بندگان را تشریفاً به خود نسبت داد و او را بنده خود خواند، آن بنده ای خواهد بود که در برابر مولا تسلیم محض، بی هوا و بی اراده است.

بنابراین وقتی ما به بندگی حضرت ختمی مرتبت ﷺ شهادت می دهیم به عالی ترین مرتبه بندگی او و تسلیم و فرمانبری او از خدا شهادت می دهیم؛ امری که هرکس هر چه باشد و به هر مقام مقدسی نائل گردد، به اعتبار درجه ای است که از آن کسب کرده باشد.

از این رو پیغمبر اکرم ﷺ شخص اول است؛ برای اینکه بنده اول است. برحسب روایت او اول کسی بود که در هنگام اخذ میثاق از انبیا به ربوبیت باری تعالی اقرار کرد.^(۲)

همچنین خداوند متعال به این ملاحظه که محمد ﷺ عبد حقیقی اوست و اتم و اکمل مقامات عبودیت را حائز می باشد، او را بنده خود می خواند و می فرماید:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾^(۳)

یا اشخاصی را که در سورة فرقان در آیات کریمه ای که مطلع آنها این آیه است:

﴿وَعِبَادَ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾^(۴)

به خود نسبت می دهد و در حقیقت آنها را به بندگی خود می پذیرد.

بندگی از نوع اول که همه را شامل است جنبه تکوینی و قهری دارد که احدی نمی تواند از آن سر باز زند و ذره ای خودمختاری نشان بدهد. اما بندگی از نوع دوم اختیاری و ارادی است.

۱- ابن طاووس، اقبال الاعمال ۱/۶۵؛ ای آقای من منم آن صغیری که تو او را پروراندی، منم آن جاهلی که تو تعلیمش دادی، منم آن گمراهی که تو هدایتش کردی، منم فقیری که تو بی نیازش ساختی.

۲- صفار، بصائر الدرجات/۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸؛ کلینی، الکافی/۲/۱۲۲؛ صدوق.

۳- اسراء: ۱ «پاک و منزّه است آن کسی که بنده اش را برد».

۴- فرقان: ۶۳ «و بندگان (خاص) خداوند رحمان، کسانی هستند که آرام و بی تکبر بر روی زمین راه می روند».

بنده در مسیر این بندگی خود را می شناسد و فقر و نیاز خود به خدا را درک کرده و امورش را به او تفویض می نماید و در خط اطاعت محض و بی چون و چرای مولای خویش قدم بر می دارد و زبان حال او این اشعار است:

بنده آن باشد که بند خویش نیست	جز رضای خواجه اش در پیش نیست
گر بیرد خواجه او را پا و دست	دست دیگر آورد کاین نیز هست
نه ز خدمت مزد خواهد نه عوض	نه سبب جوید ز امزش نه غرض

باری! پس از اقرار به عبودیت و بندگی حضرت خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله، رسالت و خاتمیت آن حضرت و اینکه پیغمبری بعد از آن پیامبر تا روز قیامت نخواهد بود و شریعت او خاتمة الشرایع و پایان دهنده همه شرایع و ادیان است و بعد از او تا روز قیامت شریعتی نخواهد آمد را عرضه می دارد.

اما اقرار و شهادت به رسالت، شرط حکم به اسلامیت است که تا کسی به آن شهادت ندهد حکم به مسلمان بودن او نمی شود و احکام اسلام نیز بر او جاری نخواهد شد، مگر آنکه فطرتش بر اسلام باشد که به تبعیت امر پدر و مادر حکم به اسلام او می شود و بعید نیست که پس از بلوغ نیز مادامی که اظهار خلاف نکرده باشد این حکم بر او جاری است.

در هر حال، بعد از کلمه توحید و اقرار به وحدانیت خداوند متعال، کلمه ای به عظمت شهادت به رسالت و اقرار به پیغمبری حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نمی رسد و همان طور که در اذان و تشهد بعد از شهادت به توحید قرار دارد در بین امور اعتقادی نیز بعد از توحید، مقام دوم را حائز است. از ضمائم ایمان به رسالت، ایمان به این است که آن حضرت، خاتم النبیین است؛ یعنی ختم کننده پیغمبران که بعد از او نبی و پیغمبری نخواهد بود و سر اینکه حضرت عبدالعظیم رحمته الله علیه در مقام اعتراف به پیغمبری آن حضرت تعبیر به رسول و فرستاده نموده است که مفهوم واسطه و سفیر بین خالق و خلق را دارد و در مقام اقرار به مقام ختمیت، او را «خاتم النبیین» می خواند نه «خاتم المرسلین»، ظاهر این است که رسول در معنا و مفهوم اخص از نبی است که هر رسولی نبی است؛ اما هر نبی ای رسول نیست. بنابراین برای روشن شدن اینکه عقیده اش این است که حضرت رسول صلی الله علیه و آله علاوه بر آنکه خاتم المرسلین است، خاتم النبیین نیز می باشد به خاتم النبیین که هر دو مفهوم از آن درک می شود تعبیر نمود؛ زیرا ختم نبوت ختم رسالت نیز هست. بدیهی است با خاتمیت نبوت، خاتمیت شریعت نیز ثابت است؛ زیرا آمدن شرع جدید توقف بر آمدن سفیر و پیغمبر دارد و بدون آن آمدن دین جدید ممکن نیست.

این خاتمیت در همه ابعادش بر حسب قرآن مجید و احادیث مسلم و قطعی الصدور ثابت است و منکر آن، منکر ضرورت بین مسلمین است.

این دین همان طور که برای همه ازمه است و «حَلَّالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَّالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(۱) است، جهان شمول است و برای همه امکان نیز دین منحصر به فرد است. بیش

از یک هزار و چهارصد سال از ظهور این دین می‌گذرد و مرور زمان هم در این مدت طولانی، این خاتمیت را تأیید کرده است؛ زیرا در این مدت نه نبوت ثابت، مقبول و معقولی عرضه شد و نه شریعتی که قابل عرضه، جامع، کافی، محکم و وافی باشد از سوی کسی پیشنهاد شده است. این دین، جاودان و پایدار است و همراه آفتاب و ماه باقی پابنده و برقرار است. اکمل ادیان و جامع‌ترین شرایع و تعلیمات است و شاید یکی از اسرار اعطای معجزه باقیه به حضرت رسول ﷺ که همان «قرآن مجید» است خاتمیت این دین است که الی الأبد این معجزه باقی است و اعلان:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(۱)

همواره در گوش جهانیان مترنم است که هر مسلمانی در هر عصر و زمان می‌تواند همین اعلان را به دنیا بدهد.

عرض دین و امامت

۱۰. وَأَقُولُ: إِنَّ الْإِمَامَ وَالْخَلِيفَةَ وَوَلِيَّ الْأَمْرِ بَعْدَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَيْنُ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ أَنْتَ يَا مَوْلَايَ. فَقَالَ ﷺ: «وَمِنْ بَعْدِي الْحَسَنُ ابْنِي. فَكَيْفَ لِلنَّاسِ بِالْخَلْفِ مِنْ بَعْدِهِ؟». «فَقُلْتُ: فَكَيْفَ ذَاكَ يَا مَوْلَايَ؟ قَالَ: «لَأَنَّهُ لَا يَرَى شَخْصَهُ وَلَا يَحُلْ ذِكْرَهُ بِاسْمِهِ حَتَّى يَخْرُجَ قَيْمًا لَ الْأَرْضِ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا».

می‌گویم (اقرار می‌کنم) که امام، خلیفه و ولی امر بعد از پیغمبر ﷺ، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، سپس حسن و پس از او حسین و پس از او علی بن حسین و سپس محمد بن علی و بعد جعفر بن محمد و بعد موسی بن جعفر و سپس علی بن موسی و پس از او محمد بن علی و پس از او تو ای مولای من (امام، خلیفه و ولی امر هستی).

آنگاه امام ﷺ فرمود: «بعد از من حسن پسر من (امام، خلیفه و ولی امر است). پس چگونه است حال مردم نسبت به خلف بعد او؟ من عرض کردم: چگونه است این؟ فرمود: برای اینکه شخص اودیده نمی‌شود و بردن نام او حلال نیست تا بیرون آید. پس بر کند زمین را از قسط و عدل چنان که از ظلم و جور پر شده باشد».

۱- بقره: ۲۳-۲۴؛ «و اگر درباره آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم تردید دارید یک سوره همانند آن بیاورید؛ و گواهان خود را - غیر خدا برای این کار فرا خوانید اگر راست می‌گویید؛ پس اگر چنین نکنید که هرگز نخواهید کرد - از آتشی بترسید که مردم گنهکار) و سنگ‌ها (بت‌ها) هیزم آن هستند و برای کافران، آماده شده است.»

اول: سه کلمه «امام»، «خلیفه» و «ولی امر» مترادف نیستند و اگرچه برحسب مصداق واحدند؛ یعنی بر همان کسی که خلیفه اطلاق می‌شود، امام و ولی امر نیز اطلاق می‌گردد و بر آنکه اطلاق امام، صادق است اطلاق خلیفه و ولی امر نیز صادق می‌باشد و این الفاظ در تصادق باهم ملازم‌اند اما به لحاظ مفهوم مترادف نیستند و از هر کدام بُعدی از ابعاد شخصیتی که مصداق این عناوین می‌باشد استفاده می‌شود، هر چند لازمهٔ اتصاف به معنای هر یک، اتصاف به معنای دیگری است.

از لحاظ مفهوم ظاهری، امام کسی است که پیشوای همه است و زندگی، رفتار، اعمال و گفتارش برای همه الگو و حجت می‌باشد و همه باید به او اقتدا و تأسی نموده و از ایشان پیروی کنند. بدیهی است چنین کسی باید اعلیٰ و داناترین همه و معصوم از خطا و اشتباه باشد، در غیر این صورت امامت در وجود او تحقق نخواهد یافت؛ زیرا در صورتی که اعلیٰ و معصوم نباشد کسی که از او پیروی می‌نماید به صلاحیت او و صحت راهی که طی می‌کند نمی‌تواند اعتماد داشته باشد، و با جواز خطا و اشتباه راهنما و احتمال در بیراهه بودن، طی طریق به او، عقلاً شایسته نیست؛ چنان که شرعاً نیز تجویز یا ایجاب طی چنین طریقی جایز نمی‌باشد. از آنجمله:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۚ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١)

و همچنین از حدیثی که در تفسیر این آیه و درجاتی که حضرت ابراهیم خلیل طی کرد تا به مرتبه امامت رسید عظمت مقام امامت معلوم می‌گردد، و همچنین از حدیث مشهور:

«مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(۴)

امامت و لزوم عصمت در صاحب این مقام دانسته می‌شود.

و اما خلافت که مفهوم عامش جانشینی از غیر، انجام کار غیر و عمل کردن به جای غیر است، در اینجا مفهوم خاصش، خلافت و به تعبیر کامل تر کارگزاری از خداست به صورتی که کاری که از خلیفه صادر می شود کار خدا شمرده شده و خلیفه، عامل و مجری اراده الله است و از آنجا که، به طور مثال هدایت بندگان یا حکم بین آنها به واسطه نقصانی که در آنهاست، بلاواسطه احدی

۱- بقره: ۱۲۴، و« (یاد کنید) هنگامی که پیروندگان ابراهیم او را با دستوراتی آزمود، و او به طور کامل از عهدهٔ آنها برآمد خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم. ابراهیم گفت: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده) خداوند فرمود: یحییٰ من، به ستمکاران نمی‌رسد. (مگر آنها که شایسته‌اند)»

۲- صدوق، کمال الدین/ ۴۰۹؛ خزاز، قمی کفایه الاثر/ ۲۹۶ ابن حمزه طوسی، الثاقب فی المناقب/ ۴۹۵؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب ۳/ ۱۸۸، امینی، الغدير ۸/ ۲۵۹؛ این روایت در کتاب های حدیثی به عبارات مختلف ذکر شده است. «هر کس بمیرد در حالی که نشناخته باشد امام زمان خود را به برگ جاهلیت مرده است».

از بشر ممکن نیست، بنابراین به واسطه خلیفه خدا انجام می‌شود، بدیهی است در نیل به این منصب نیز همان دو صلاحیت و تقوایی که در نیل به امامت لازم است، شرط است.

و اما ولایت امر که به معنای صاحب اختیاری امور از جانب خداست منصبی است از مناصب تشریعی که به اقتضای سعه و ضیق متعلق ولایت و محدوده مداخلات، اما مشروط به شرایط مناسب است. در ولایت پیغمبر، امام و خلیفه چون محدوده آن کل امور است و وجوب اطاعت از آن به تصریح آیه کریمه:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

مطلق است و مشروط به شرطی نیست، مثل مقام امامت و خلافت عصمت شرط است، و به این معنا در حدیث معروف در ردیف نماز، روزه، زکات و حج شمرده شده است:

«بَيَّئَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوِلَايَةِ، وَلَمْ يَنَآدِ بِشَيْءٍ كَمَا تُودَى بِالْوِلَايَةِ»^(۱)

و با این جمله:

«وَلَمْ يَنَآدِ بِشَيْءٍ كَمَا تُودَى بِالْوِلَايَةِ»^(۲)

اهمیت خاص آن گوشزد شده است.

در اینجا ولایت، در سلسله و در ردیف احکام الله شمرده می‌شود؛ هر چند که صاحب این مقام نیز کسی غیر از امام و خلیفه نخواهد بود. موضوع وجوب اطاعت ولی امر همین اوامر ولایتی امام و خلیفه است و اوامری است که به عنوان اداره نظام و رتق و فتق امور صادر می‌نماید. به این لحاظ ولایت، امر و نهی ولی به خود او مستند است؛ در حالی که به شأن خلیفه الهی امر خداست.

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَعَالِ يُشِيرُ^(۳)

۱- نساء: ۵۹؛ اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر (خدا) و پیشوایان (معصوم) خود را.

۲- کلینی، الکافی ۱/۸۸، ح ۱؛ مجلسی، بحارالانوار ۶۵/۳۴۹. اسلام بر پنج چیز بنا شده است بر نماز زکات، روزه حج و ولایت، و به هیچ چیزی ندا نشده چنانچه به ولایت ندا شده است.

۳- فاضل آبی، کشف الرموز ۸/۱۸۱؛ زکشی البرهان ۲/۶۱۰. عبارات و بیان‌ها مختلف و گوناگون است و زیبایی تو یکی است و همه به آن جمال و زیبایی اشاره می‌کنند.

توحید در نهج البلاغه

(شرح خطبه 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 موارث انبیایی اوصیایی با مرده ریگ تفکر بشری، که در شخصیت ایشان سابقه‌ای به

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

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبه (۲)

قال الإمام أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه):

«أَحْمَدُهُ اسْتِثْمَاماً لِنِعْمَتِهِ، وَاسْتِسْلَاماً لِعِزَّتِهِ، وَاسْتِعْصَا ماً مِنْ مَعْصِيَتِهِ، وَاسْتَعِينُهُ فَاقَةً إِلَى كَفَايَتِهِ، إِنَّهُ لَا يَضِلُّ مَنْ هَدَاهُ، وَلَا يَبُلُّ مَنْ عَادَاهُ، وَلَا يَقْتَرِفُ مَنْ كَفَاهُ، فَإِنَّهُ أَرْجَحُ مَا وَزَنَ، وَأَفْضَلُ مَا خَزَنَ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، شَهَادَةً مُمْتَحَنَةً إِخْلَاصُهَا، مُعْتَقِداً مُصَاصُهَا، تَمَسُّكُ بِهَا أَبَداً مَا أَبْقَانَا، وَتَذَخُّرُهَا لِأَهْوِيلِ مَا يَلْقَانَا؛ فَإِنَّهَا عَزِيمَةُ الْإِيمَانِ، وَفَاتِحَةُ الْإِحْسَانِ وَمَرْضَاةُ الرَّحْمَنِ، وَمَذْخَرَةُ الشَّيْطَانِ»^(۱)

ستایش می‌کنم خداوند را، برای تکمیل نعمت‌های او و تسلیم بودن در برابر بزرگی او، و ایمن ماندن از نافرمانی او، و در رفع نیازها از او یاری می‌طلبم؛ زیرا آن کس را که خدا هدایت کند هرگز گمراه نگردد، و آن را که خدا دشمن دارد هرگز نجات نیابد، و هر آن کس را که خداوند بی‌نیاز گرداند، نیازمند نخواهد شد. پس ستایش خداوند، گرانسنگ‌ترین چیز است، و برترین گنجی است که ارزش ذخیره شدن دارد.

و گواهی می‌دهم که جز خدای یکتای بی‌شریک، معبودی نیست، شهادتی که اخلاص آن آزموده و پاکی و خلوص آن را باور داریم و تا زنده ایم بر این باور استواریم، و آن را برای صحنه‌های هولناک روز قیامت ذخیره می‌کنیم؛

زیرا شهادت به یگانگی خدا، نشانه استواری ایمان، بازکننده درهای احسان، مایه خشنودی خدای رحمان، و دورکننده شیطان است.

ستایش خداوند متعال

«أَحْمَدُهُ اسْتِثْمَاماً لِنِعْمَتِهِ»^(۱)

خدا را می‌ستایم تا با آن ستایش فزونی نعمت‌هایش را بطلبیم. همان «لَنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»؛^(۲) اگر واقعاً سپاسگزاری کنید [نعمت] شما را افزون خواهم کرد.

این ذکر شریف «الحمد لله» ستایش کردن خداوند مهم است و بحث‌های مفصل خودش را دارد. «وَأَسْتَسْلِمُ لِعِزَّتِهِ»^(۳)

ستایش می‌کنیم خدا را تا با این ستایش، تسلیم عزت خدا باشیم؛ یعنی وقتی او را ستایش می‌کنیم در مقابل عزت و عظمت پروردگار، اعلام تسلیم کردیم.

«وَأَسْتَعْصِمُ مِنْ مَعْصِيَتِهِ»^(۴)

با این ستایش و حمد، طلب می‌کنیم حفظ از معصیت را.

وقتی او را ستایش می‌کنیم و در مقابل او خضوع و خشوع داریم، معنای آن این است که او را اطاعت می‌کنیم و به لزوم اطاعت از خدا توجه داریم.

«وَأَسْتَعِينُهُ فَاقَّةً إِلَى كِفَايَتِهِ»^(۵)

کمک می‌گیریم از پروردگار به خاطر احتیاجی که داریم، به اینکه او ما را کفایت کند.

«فَإِنَّهُ أَرْجِعُ مَا وَزَنَ»^(۶)

۱- نهج البلاغه/۴۶، خطبه ۲.

۲- ابراهیم، ۷.

۳- نهج البلاغه/۴۶، خطبه ۲.

۴- همان.

۵- همان.

۶- همان.

این حمد، این ستایش، این جدی گفتن «الحمد لله»، از هر آنچه که وزن و اندازه‌گیری شود، ارزنده‌تر است؛ یعنی این حالت حمد، حالت بسیار ارزنده‌ای است. بین صفات مختلفی که برای عبد هست، از صفات بسیار ارزنده است، و در وزن و میزان، ارجح است.

«وَأَفْضَلُ مَا خُزِّنَ»^(۱)

بهترین چیزی که جا دارد انسان آن را برای خود ذخیره کند (بهترین ذخیره) حمد است. «وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَخَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ»^(۲)

در این بخش از خطبه، مباحث توحیدی آغاز می‌شود، در خطبه قبلی هم بود: «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ».

اینجا در خصوص توحید عبارتی است که بیشتر مطرح می‌شود، مناسب است مقداری در ارتباط با یکتایی پروردگار صحبتی داشته باشیم.

بعد از بحث اثبات ذات مقدس حضرت حق، مسئله توحید مطرح است.

معنای واحد در سخن امیرمؤمنان علی علیه السلام

در معنای یکتایی خدا، حدیث شریف مشهور کاملاً گویاست، همان حدیث آعرابی که در جنگ جمل، آقا حضرت امیر علیه السلام آماده جنگ بودند، یکی آمد جلو گفت که: خدا یکی است یعنی چه؟

اصحاب به او حمله کردند و گفتند همین حالا که حضرت دلشان متوجه میدان نبرد است، در چنین شرایط استثنائی، چه جای این سؤال است؟

حضرت فرمودند: بگذارید سؤال کند، جنگ ما با اینها برای این است که همین حقایق حفظ شود.

آن وقت حضرت فرمودند: برای «یک» چهار تا معناست: یک عددی در ارتباط با خداوند متعال معنا ندارد، یک نوعی معنا ندارد، معنایی که جایز است این است که خدا یگانه است، یعنی بی‌شبیه و نظیر است و خداوند متعال واحد است، یعنی غیر قابل تجزیه و تقسیم است (نه تقسیم خارجی، نه تقسیم وهمی و خیالی، و نه تقسیم عقلی) هیچ نوع تقسیمی در ارتباط با خداوند متعال راه ندارد.

حدیثی مشهور است:

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: دَعَا قَائِدُ الْوَلَدِ الْوَلَدِ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي يُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ. ثُمَّ قَالَ: يَا أَعْرَابِيُّ، إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ

۱- نهج البلاغه/ ۴۶، خطبه ۲.

۲- همان.

فَوَجَّهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ وَوَجَّهَانِ يَنْبُتَانِ فِيهِ. قَائِمًا لِلَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ»^(۱)

واحد عددی جایز نیست بر خدا گفته شود؛ چون واحد عددی در ارتباط با چیزی است که قابل تکثر و تعدد است، ولی در ذات مقدس حق، تکثر راه ندارد. «لَا مَا لَا تَأْتِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ» واحد عددی به چیزی گفته می‌شود که قابل شمارش و نتیجتاً قابل تکثر است، و ذات مقدس حضرت حق در باب اعداد در نمی‌آید؛ زیرا ثانی‌ای برای او نیست.

«أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ» مسیحی‌هایی که گفتند خدا ثالث ثلاثه است، خدا را در باب عدد آوردند تا قابلیت تکثر بر آن معنا داشته باشد، لذا قرآن فرمود که اینها کافر شدند.^(۲) معنای دیگری که جایز نیست «وَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ التَّوَعُّدَ مِنَ الْجَنَسِ» اینجا نوع و جنس اصطلاحی مقصود نیست، بلکه فردی از یک جمع مقصود است، درست نیست که خداوند متعال نوعی از جنس و فردی از یک مجموعه باشد. «فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ» این یک نوع تشبیه خداست به خلق «وَجَلَّ رُبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى».

دو معنایی که درست است چیست؟ «وَأَمَّا الْوَجَّهَانِ اللَّذَانِ يَنْبُتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا» خدا واحد است، شبیه ندارد، نظیر ندارد. «وَقَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ أَحَدٌ أَلْفُ الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ» ذات مقدس حضرت حق یک است، یعنی قابل تجزیه و تقسیم نیست.

اثبات خدا و اثبات صفات او

«وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ».

بعد از اثبات حقیقتی قائم بالذات و مبدأ هستی، این بحث مطرح می‌باشد که این حقیقت، یگانه و واحد است.

گاهی در جهت اثبات خداوند متعال طریقی پیموده می‌شود که اثبات وحدانیت و قدرت و علم و صفات الهی هم از همان طریق اثبات می‌شود، و نیاز به اینکه در دو مرحله بحث شود نیست. کما اینکه جمعی معتقدند که وقتی خدا از طریق فطرت اثبات می‌شود، اثبات یگانگی و علم و قدرت و حیات هم همراه آن است.

۱- التوحید (شیخ صدوق) ۸۳/، باب معنی الواحد و التوحید والموحد.

۲- مانده: ۷۲، «فَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ».

ولی در بسیاری از موارد، به بحث یگانگی هم نیاز هست.

در ارتباط با بحث یکتایی حضرت حق بعد از تذکر معنای یکتایی طبق حدیثی که از آقا حضرت امیر علیه السلام قرائت شد، و از نظر عقلی نیز همین صورت تعقیب می شود که خداوند یگانه است این یک، به معنای یک عددی و یک نوعی نیست، بلکه به معنای یک بی نظیر و یک غیر قابل تجزیه و تقسیم است.

در خطبه های حضرت امیر علیه السلام و بقیه معصومین علیهم السلام «أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدٌ»^(۱) به عبارات مختلف، نفی وحدت عددی شده است، به خاطر اینکه وحدت عددی قابلیت تکرار را دارد، در حالی که برای ذات مقدس حضرت حق قابلیت تکرار معنا ندارد. در نتیجه، واحد، واحد عددی نیست.

مراد از «لک یا الهی وحدانیه العدد»

این جملات متعدد با صراحتی که دارد، با عبارتی در دعای ۲۸ صحیفه حضرت سجاده علیه السلام «لَکَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ»^(۲) منافات دارد، چطور می شود میان آنها جمع کرد؟

در این عبارت، وحدانیت عدد تصریح شده است. در حدیث مفصل اعرابی جنگ جمل و عبارات دیگر در احادیث، نفی وحدت عددی شده است، «وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ»^(۳) «أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدٌ». در ارتباط با جمع بین این دو قسمت، وجوه مختلفی گفته شده است:

* یکی از آن وجوه این است که مقصود از این عبارت صحیفه «لَکَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» این است که در ارتباط با هر شیئی وقتی مفاهیم مختلف گفته می شود، آن شیء به کثرت آن مفاهیم متکثر است.

مثل اینکه گفته می شود که: زیدٌ عالمٌ قادرٌ حیٌ جسم (و هر تعبیر مفهومی که بر او اطلاق کنیم) در مجموع نتیجه این می شود که اطلاق این مفاهیم متعدد، از تکرار آن شیء حکایت می کند، ولی درباره ذات مقدس حضرت حق که می گوئیم عالم قادر حی، هر صفت ایجابی ثبوتی که بر خداوند متعال حمل می کنیم، به اینجا منتهی نمی شود که چون این مفاهیم متعدد را حمل می کنیم، پس این ذات مقدس هم متکثر است، خیر بلکه «لَکَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» یعنی در عین اینکه صفات متکثره ای در کار است، در عین حال وحدتی برای همه اینها است، نه اینکه تکراری به وجود بیاید.

۱- التوحید (شیخ صدوق) ۵۶/ باب التوحید و نفی التشبیه.

۲- الصحیفه السجاده/ ۱۳۴ (وکان من دعائه علیه السلام متفرعاً إلى الله).

۳- نهج البلاغه/ ۲۶۹، خطبه ۱۸۵.

عبارت «ریاض السالکین»

در «ریاض السالکین» که از مفصل‌ترین شروح در ارتباط با صحیفه حضرت سجاد علیه السلام و از جهتی نسبتاً قوی‌ترین آنهاست و مطالب مختلف را به مناسبت مطرح کرده‌اند، این توجیه به نظر ایشان رسیده است.

عباراتی که در این بیان شریف حضرت آمده است، به صورت لفّ و نشر مرتّب نیست، از عبارات بعدی می‌فهمیم که ناظر به این جهت است، چون این چنین آمده است:

«لَكَ يَا إِلَهِي وَخِدَائِيَّةُ الْعَدَدِ، وَمَلَكَهُ الْقُدْرَةُ الصَّمَدِ، وَفَضِيلَةُ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ، وَدَرَجَةُ الْعُلُوِّ وَالرُّفْعَةِ، وَمَنْ سِوَاكَ مَرْحُومٌ فِي عَمْرِهِ، مَغْلُوبٌ عَلَى أَمْرِهِ، مَقْهُورٌ عَلَى شَأْنِهِ، مُخْتَلِفٌ الْحَالَاتِ، مُتَنَقِّلٌ فِي الصِّفَاتِ»^(۱)

این «وَمَنْ سِوَاكَ» در ارتباط با غیر پروردگار - که دارای صفاتی‌اند که بر خلاف آنها در ارتباط با خداوند متعال قبلاً آمده است - لفّ و نشر مرتّب نیست، بلکه بالعکس است. اولین جمله‌ای که در این عبارت آمده (لَكَ يَا إِلَهِي وَخِدَائِيَّةُ الْعَدَدِ) در ارتباط با جمله: «وَمَنْ سِوَاكَ» می‌باشد که آخرش چنین است:

«مُخْتَلِفٌ الْحَالَاتِ، مُتَنَقِّلٌ فِي الصِّفَاتِ»؛ یعنی خداوند اتو صفات مختلف داری، اما صفات مختلف تو موجب تکثر ذات تو نیست.

صفات خداوند متعال عین ذات خداست، این گونه نیست که زائد بر ذات باشد، «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ»^(۲) تا آخر.

پس مقصود از این جمله حضرت سجاد علیه السلام - که به ظاهر تناقض دارد با مسئله قطعی عقلی و نقلی که ذات مقدّس حضرت حق واحد عددی نیست - این است که خداوند سبحان بر خلاف اشیاست، زیرا هر شیئی وقتی صفات متعدّدی بر او اطلاق می‌شود، از وجود تکثر در ذاتش حکایت می‌کند، اما ذات مقدّس حضرت حق، با اینکه صفات متعدّد دارد، لیکن این صفات متعدّد، موجب تکثر ذاتش نمی‌شود.

این یک وجه است، وجه خوبی هم است؛ یعنی وقتی حی، قیوم، عالم، قادر... گفته می‌شود «لَكَ يَا إِلَهِي وَخِدَائِيَّةُ الْعَدَدِ» برای تو یکتایی عدد است، یعنی صفات مختلف که بر تو اطلاق می‌شود، وحدانیت تو به هم نمی‌خورد، صفات متعدّد از نظر مفاهیم وحدت را به هم نمی‌زند، بلکه ذات مقدّس حضرت حق واحد بسیط است و ذاتش تکثر پیدا نمی‌کند.

۱- الصحیفه السجّادیه/ ۱۴۴ (وكان من دعائه عليه السلام متفرّعاً إلى الله).

۲- التوحید (شیخ صدوق)/ ۵۷، باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ۱۴.

عبارت ریاض السالکین چنین است:

«إذا علمت ذلك، ظهر لك أن المراد بوحدانِيَّة العدد له تعالى معنى يخالف معنى اختلاف الحالات والتنقل في الصفات لغيره سبحانه»^(۱)

در غیر خداوند متعال وقتی صفات متکثره‌ای برای شیئی گفته می‌شود از تکثر مصداق حکایت می‌کند، اما در حضرت حق این گونه نیست، وحدانیت او محفوظ است.

«فيكون المقصود إثبات وحدانيَّة ما تعدد من صفاته و تكثر من جهاته» آن وحدانیت تعدد پیدا نمی‌کند به خاطر اینکه صفات مفاهیم متعدّد دارد «وأن عددها وكثرتها في الاعتبار والمفاهيم لا يقتضي اختلافاً في الجهات والحيثيات» اینکه مفاهیم متعدّد اقتضا نمی‌کند که ذات متعدّد باشد «وتركيباً من الأجزاء» به وجود بیاید.

«بل جميع نعوت و صفاته المتعددة موجودة بوجود ذاته، وحيثية ذاته بعينها علمه وقدرته وسائر صفاته الإيجابية، فلا تعدد ولا تكثر فيها أصلاً، بل هي وحدانية العدد موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه إذ كل منها عين ذاته»^(۲)

پس ایشان این گونه معنا کردند که مقصود از «لَكَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» این است که با توجه به اینکه صفات ثبوتی ذاتی حضرت حق متعدد است (عالم، قادر، حی) مفاهیم مختلف است، این مفاهیم مختلف، موجب اختلاف در مصداق نمی‌شود و مصداق را مرکب نمی‌کند، بلکه مصداق به وحدت خودش باقی است.

عبارت «نور الأنوار»

* معنای دومی که شاید از جهتی مناسب‌تر به نظر برسد در شرح دیگری برای صحیفه است به نام «نور الأنوار في شرح كلام خير الأختيار» (اثر سیّد نعمت الله جزایری).

در این شرح، این «لَكَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» به گونه دیگری معنا شده است، می‌گوید: یاء «وحدانیت»، یاء نسبت است، نسبت به «واحد»، «وحدانی» می‌شود، واحد خودش عدد نیست، تصریح شده که واحد «لیس من العدد» واحد، در ردیف شماره نیست، بلکه شماره‌ها از واحد نشئت گرفته است. شماره دو، سه (الی آخر)، شماره‌های مختلف به واحد منسوب است. وقتی شماره‌ها به واحد منسوب است، به ذات مقدّس حضرت حق گفته می‌شود که برای تو است آن وحدانیتی که شماره‌ها به آن منسوب است (خودش عدد نیست، شماره‌ها به او منسوب است) خودش وحدت بسیطه‌ای است که عددی نیست.

بنابراین «لَكَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» یعنی وحدانیتی که اعداد به آن وحدت منسوب است، آن وحدت برای تو است، آن وحدت عددی نیست، زیرا واحد جزء اعداد به حساب نمی‌آید.

۱- ریاض السالکین ۲۹۶/۴، شرح دعای ۲۸.

۲- همان.

عبارت این شرح، چنین است: «والواحد المتباین الذی لا ینبعث من شیء»^{۱۹} واحد آن حقیقتی است که از چیزی گرفته نشده، با چیزی هم متحد نمی شود.

در ارتباط با خداوند متعال باید گفت: خدا از چیزی گرفته نشده، «کائن من شیء» نیست، متحد با چیزی هم نمی شود و وحدت با چیزی پیدا نمی شود.

«ولا یتحد بشیء، ومن ثم قالوا: إن بناء العدد من الواحد» عدد از واحد نشئت می گیرد، اما خود واحد عدد نیست «و ليس الواحد من العدد؛ لأن العدد لا يقع على الواحد» به واحد دیگر شماره نمی گوئیم، شمارشی در کار نیست «هل يقع على الاثنين».

بعد از این مقدمه می نویسد: «وحینئذ قالوا فی وحدانیة یاء النسبة وحاصل المعنی أن الوحدة التي نسبت إلى الأعداد» وحدانیت، یعنی وحدتی که اعداد منسوب به اوست «وترکبت منها» اعداد از این واحد ترکیب شده اند، این واحدی که تکرار می شود؛ دو، سه، چهار می شود «وهی لم تدخل تحت عدد» و این وحدت، عدد نیست (اصلاً عدد از دو شروع می شود).

وحدتی که این چنین است - که اعداد به او نسبت داده می شود - «مخصوصة بالإطلاق عليك». «لَكَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» یعنی این وحدتی که اعداد به او منسوب است (ولی خودش عدد نیست)، این وحدت، مخصوص به توست.

بنابراین، وحدت عددی نشد، بلکه حقیقتی شد که خودش واحد است، اعداد به او منسوب اند. اعداد نسبت دارند به واحد، این واحدی که اعداد به او نسبت دارند - که خودش عدد نیست - تو آن واحد هستی که این صفت مخصوص به تو است: «مخصوصة بالإطلاق عليك لا تطلق على غیرک؛ لأن كل ما سواک فهو ثان یندرج معه تحت کلی» آن چیزی که تحت کلی قرار می گیرد واحد من الجنس می شود اما ذات مقدس حضرت حق را چنین چیزی نیست که تحت کلی قرار بگیرد، بلکه وحدت حقیقی از برای اوست.

یادآوری

* این احتمال هم به نظر بعضی رسیده است که:

وقتی می گوئیم: «فلان واحد»، در آن - به طور معمول - دو جهت ملحوظ است: یکی اشاره به اینکه این، واحد است (یعنی تک است)، و دیگر اینکه قابل تکثر است، چون واحد عددی قابل تکثر می باشد.

ولی در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق، آن چنان است که می گوئیم: «لَكَ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ»؛ یعنی آن جهت یگانگی (بی نظیر بودن، بی شبیه بودن، و غیر قابل تجزیه و تقسیم بودن) برای تو هست، اما قابلیت تکثر در تو نیست.

به نظر می‌رسد از همه وجوهی که گفته شد، این وجه روشن‌تر و رو به راه‌تر می‌باشد. بنابراین، دیگر هیچ تعارضی در کار نیست، و مسئله خیلی روشن است.

اقسام توحید

در ارتباط با یکتایی خداوند یک تقسیم معروفی است: اینکه خداوند از نظر ذات یگانه است؛ با همان معنای واحد مناسب با ذات مقدس حضرت حق. واحد است در صفات؛ یعنی صفات ذات مقدس حضرت حق این گونه نیست که به خاطر اختلاف مفاهیم، مصادیق آن هم متعدد باشد، بلکه مصادیق با خود ذات متحد است (اختلاف در مفاهیم، اتحاد در مصادیق).

وحدت در افعال؛ گفته می‌شود که ذات مقدس حضرت حق در فعل واحد است. پس اقسام توحید عبارت‌اند از: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید فعلی، و توحید عبادی. اقسام دیگری هم گفته می‌شود، لیکن این چهار تا مهم است و هر کدام بحث‌هایی دارد.

توحید ذاتی و استدلال‌های قرآنی آن

در ارتباط با این وحدت (که خدا یکتا است) استدلال‌هایی هست. بسیاری از آیات شریفه قرآن یکتایی پروردگار را بی‌استدلال بیان کرده‌اند؛ مانند: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(۱)، ﴿إِلَهٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(۲).

ولی حدوداً سه یا چهار مورد در قرآن کریم، استدلال برای یکتایی خداوند متعال شده است. در بیان حضرت امیر علیه السلام و بیان حضرت صادق علیه السلام نیز استدلالی (غیر از آنچه که در قرآن کریم آمده است) در ارتباط با یکتایی پروردگار آمده است. بعضی از بزرگان نیز در ارتباط با یکتایی خداوند متعال استدلال‌هایی کرده‌اند که آنها را اندکی بعد می‌آوریم.

آیات سوره انبیاء

در سوره مبارکه انبیاء آمده است:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(۳)
آیا برای خود خدایانی از زمین اختیار کرده‌اند که آنها [مردگان را] زنده می‌کنند؟ اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباه می‌شد.

۱- اخلاص: ۱.

۲- محمّد صلی الله علیه و آله: ۱۹.

۳- انبیاء: ۲۱ و ۲۲.

در این آیه شریفه، به صورت استدلال، یکتایی حضرت حق مطرح شده است. آیا منکرانِ خدای یگانه، خدایانی را از زمین برای خود گرفتند که فکر می‌کنند که این خدایان مردگان را احیاء می‌کنند؟

بعد فرمود: اگر چنین باشد، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ اگر جز خدای یگانه خدایانی می‌بود، زمین و آسمان فاسد می‌شدند.

﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ﴾، «من الأرض» هم که گفته شده به عنوان تحقیر است، یعنی از همین زمین، اینها یک چیزی ساختند (چوبی، آهنی، فلزی، سنگی) و گفتند خداست.

آیا اینها می‌توانند زنده و احیاء کنند (هُمْ يُنْشِرُونَ)، یعنی احیاء باشند. بعد استدلال شده که اگر جز خدای یگانه، خدایانی (دو تا خدا یا بیشتر از دو خدا) باشد، موجب فساد آسمان و زمین می‌شود.

(الْفَسَدَاتُ) به معنای این باشد که اگر آله‌ای باشد، اصلاً آسمان و زمین به وجود نمی‌آید، و یا اینکه به فرض تحقق، فساد در آن به وجود می‌آید (هر دو فرض مطرح است، بستگی دارد به کیفیتِ تقریرِ استدلال).

استدلال به این آیه، به برهان تمانع است، تقریر برهان تمانع به این کیفیت است: در صورتی که دو آله یا بیش از دو آله فرض شود، اگر یکی از آنها ضعیف و یکی قوی باشد، یا یکی دارای کمالات و بی نقص، و یکی ناقص باشد، از اول بطلان آن بدیهی است؛ زیرا آن که ناقص و ضعیف است، نمی‌تواند خدا باشد.

پس اگر یکی ضعیف و یکی قوی فرض شود، خود تصور این فرض، تصدیق به بطلان آن است. آله بودن، یعنی حقیقت کامل بی نقص، منزّه از هر عیب، یک حقیقت قائم و غنی بالذات. اگر مقصود از آله، حقیقت قائم بالذات، کامل از هر جهت نباشد محدود می‌شود، محدود که شد قابل تجزیه و تقسیم می‌شود، قابل تجزیه و تقسیم که شد، معلول خواهد شد، معلول که شد خدا نمی‌تواند باشد.

پس اولاً الهی که می‌خواهیم بگوییم یکی است، بدان معناست که یک حقیقت قائم بالذات و منزّه از نقص است؛ چون اگر غیر از این باشد، خدا نیست.

اگر چنانچه قائم بالذات نباشد، محدود باشد، و اندازه‌ای داشته باشد، این اندازه، یا ذاتی اوست یا عرضی اوست.

اگر اندازه داشتن، ذاتی اوست، ذاتی شیء تغییر نمی‌کند، و نباید قابل تنصیف باشد (و حال آن که قابل تنصیف است) پس معلوم می‌شود حدّی که دارد ذاتی او نیست، ذاتی او که نشد، یعنی به او داده شده، یعنی معلول است (یک علتی است که به او این حد را زده است) پس می‌شود معلول.

پس اگر الهی که می‌گوییم با این خصوصیات که عرض شد، نباشد (یعنی غنی بالذات، و غیر ناقص نباشد) خود همین فرض، بطلان اله بودن اوست.

چون اگر ناقص است، اگر عاجز است، اگر محدود است، اگر کمالات تامه‌ای ندارد، لازمه آن محدودیت است، لازمه محدودیت معلولیت است، لازمه معلولیت خدا نبودن است. از خود چنین فرضی، بطلان آن لازم آید.

پس فرضی که داریم می‌کنیم (فرض اله) اله یعنی کامل، بی‌نقص، غنی مطلق. حالا اگر دو تا فرض شود، اشکالات متعددی بر آن مترتب می‌شود، تالی فاسدهای زیادی دارد، یکی از آنها را می‌گوییم، به عنوان برهان تمنع؛ این دو خدا می‌خواهند چیزی ایجاد کنند، یا هر دوی آنها این کار را می‌کنند یا یکی از آنها این کار را می‌کند، اگر چنانچه یکی از آنها این کار بکند، چرا آن یکی دیگری این کار را نکند؟

اگر از باب این باشد که این یکی غلبه داشت، اقدر بود، و نگذاشت او کار کند، پس او ناقص و ضعیف شد، و ناقص خدا نیست.

اگر هر دو قادرند، و هر دو اله‌اند، چطور آن یکی مانع این یکی می‌شود؟ (و به عکس)، حال آنکه فرض این است که هر دو مقتدرند.

دو تا حقیقت مقتدر تام بی‌نقص، یکی می‌خواهد ایجاد کند اگر آن دیگری مانع شود (و بالعکس) تمنع پدید می‌آید، و خلقتی تحقق پیدا نمی‌کند.

اگر در عین اینکه هر دو مقتدرند، یکی مانع ایجاد دیگری نمی‌شود، معلوم می‌شود این ضعیف است، و از فرض دو تا اله تام خارج می‌شود.

اگر بگویید اینها مصالحه می‌کنند که یکی از آنها کار نکند، پس معلوم می‌شود هر دوی آنها ضعف دارند.

حال اگر شقوق دیگری را فرض کنید، به طور کلی هر فرضی، به عجز، به ضعف، به محدودیت و به معلولیت منتهی می‌شود.

در همین فرض موجود - که آسمان‌ها و زمینی است - اگر کسی قائل به آلهه‌ای باشد (لَقَسَدًا) خواهد شد؛ به خاطر اینکه وقتی که دو اله فرض شود (دو حقیقت قائم بالذات مقتدر)، این دو با یکدیگر تعاند دارند؛ زیرا اگر سازگاری میان آنها فرض شود که با یکدیگر مصالحه کنند، ساختن با یکدیگر، دلیل بر ضعف است و خلف فرضی است که برای اله گفتیم. یعنی با توجه به معنایی که برای اله شد، این دو با یکدیگر همساز نمی‌افتند و تعاند خواهند داشت، لازمه تعاند این است که این خلقت موجود و زمین و آسمان‌ها (با همین فرضی که الآن می‌بینیم) بایستی نمی‌بود و فاسد می‌شد، ولی تداوم دارد، پس بیش از یک خدا بودن منتفی است.

همچنین آیه‌های دیگری که در این زمینه هست (در سوره مبارکه مؤمنون) به همین تقریر، نزدیک است.

بیان «توضیح المراد»

در توضیح المراد، مطالب نسبتاً تمیز، پاکیزه و مستدلی در ارتباط با این آیات، آمده است: «والحاصل إنَّ الذی خلق العالم برّمته»^(۱) آن حقیقتی که عالم را (با هرچه در آن هست) آفریده است «أی جملة الممكنات ما به علمنا وما لیس به علمنا» آنچه را که ما به وسیله حواسمان درک کردیم و می‌دانیم و آنچه را که نمی‌دانیم همه را «لا من شیء» خلق کرده است. اشاره کرده‌اند که خلقت «لا من شیء» است، یعنی تطوّر و تنزّل نیست و ایجاد من العدم هم تعبیر نکردند، «لا من شیء» همان که در احادیث بیشتر بر آن تکیه شده است، همان را آوردند. این خالق «واحد لا شریک له، وهذا لا ینافی أن یکون بعض المخلوقین». این تذکر را دادند که بعضی از مخلوقین خالق باشند، مشکلی ندارد از باب اینکه وقتی به اذن پروردگار باشد، مسئله‌ای نخواهد بود.

بعد در ارتباط با «واحد لا شریک له» بیان می‌دارند که ادله‌ای اقامه شده است، دلیل دوم مربوط به بحث ما است.

«الثانی: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ والثالی باطل» فساد، باطل است؛ چون می‌بینیم که نظم و نظام این عالم برقرار است، فسادی در وضع این جهان و زمین و آسمان وجود ندارد «والثالی» که فساد باشد «باطل لعدم البطلان والفساد فی العالم وکون کلّ أمر فی محلّه» به خاطر اینکه هر چیزی جای خودش است، زمین در مدار خود در حرکت است، ماه در مدار خود در حرکت است، خورشید در مدار خود در حرکت است. «و کون کلّ أمر فی محلّه مدبراً متصلاً بسائر الأمور» همه چیز تدبیر شده و با یکدیگر مربوط‌اند «تحت تدبیر واحد» که نشان دهنده تدبیر واحدی است.

«وإلی بطلان الثالی أشار الإمام الصادق (علیه السلام) فی حدیث» در حدیثی حضرت به همین نکته توجه دادند.

«رواه الصدوق فی التوحید فی باب الردّ علی الثنویة عن هشام بن الحکم، قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): ما الدلیل علی أن الله واحد؟ قال: اتصال التدبیر»^(۲).

تدبیر این عالم، زمین با آسمان، ماه با خورشید، خورشید با ستارگان و اینکه موجودات مختلف، همه در ارتباط با یکدیگرند، و نظم و نظام شگفت‌انگیز موجود را به وجود آوردند.

۱- توضیح المراد/۴۸۴، المسألة الثامنة (فی أنه تعالى واحد).

۲- التوحید (للصدوق)/۲۵۰، باب ۳۶، حدیث ۲.

«قال: اتصال التدبیر و تمام الصنع كما قال الله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾» که حضرت در ارتباط با این آیه، این مطلب را بیان کردند.

الآن در بخش توحید ذاتی هستیم که خداوند متعال حقیقت و ذاتی است یگانه، یک استدلال همین آیه است.

بعضی این آیه را در ارتباط با توحید ربوبی گرفتند، ولی از این حدیث شریف استفاده می‌شود که حضرت به عنوان توحید ذاتی استدلال کردند و آیه را شاهد آوردند.

در حدیث دیگری هم به این جهت توجه داده شده است:

«أشار عليه السلام في حديث رواه الكليني^(٨) في باب حدوث العالم، والصدق^(٩)

في باب الرد على الثنوية من التوحيد، وفي الباعث باب التوحيد عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم بقوله: فلما رأينا الخلق منتظماً والفلک جارياً والتدبير واحداً، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر، دل صفة الأمر والتدبير واختلف الأمر على أن المديّر واحد»^(١٠)

پس در ارتباط با این آیه شریفه این گونه شد که «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» یعنی در این فرض موجودی که ما الآن قرار داریم، زمین و آسمان‌ها هست، اگر چنانچه آلهه‌ای می‌بود، این زمین و آسمان به این وضعی که هست باقی نمی‌ماند، حال که فساد رخ نداده است پس آلهه‌ای نیست.

«وَأَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَإِنَّ الْأَلْهَةَ الْمُتَعَدَّةَ يَتَعَادُونَ» اینها با هم عداوت دارند «وَيَتَعَادُونَ» با یکدیگر سازگاری ندارند، اگر چنانچه آلهه متعدد باشند هر کدام نسبت به هر چه که خلق کرد می‌خواهد تسلط داشته باشند، «وَيَذْهَبُ كُلُّ بِمَا خَلَقَ» و اگر چنانچه متعدد باشند «وَيَعْلُو كُلُّ عَلَى الْآخَرِ» یکی بر دیگری باید غلبه بکند.

«لأن مقتضى الألوهية والربوبية الكبرياء والعز والغلبة على غيره والتفرد بالأمر والحكومة على من سواه» وقتی که اله باشد، اله بر همه چیز می‌خواهد که حاکم باشد، «فعند ذلك يقع الفساد» این می‌خواهد حاکم بر او و آن می‌خواهد حاکم بر این باشد، ناسازگاری و اختلاف پدید می‌آید و این وضع موجود به این کیفیت از هم پاشیده شده و نابود خواهد بود، «فعند ذلك يقع الفساد والاختلال وعلان النظام المنجز إلى فناء الكل، وبهذه الملازمة» در آیات دیگر هم غیر از (لَفَسَدَتَا) اشاره شده است «وبهذه الملازمة نطق التنزيل بقوله: ﴿مَّا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ

۱- التوحيد (للسدوق) / ۲۴۴، باب ۳۶، حدیث ۱.

إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١١﴾ خداوند فرزندی برای خود اتخاذ نکرده، الهی هم با خداوند نیست، اگر چنین می بود هر یک از اینها می خواهد همراه آن مخلوق خودش باشد، و آن وقت از طرفی هر کدام اله اند، این می خواهد بر آن غلبه کند و آن می خواهد بر این غلبه کند، نتیجتاً فساد می شود.

اشکال و جواب آن

اگر کسی بگوید که اینها با هم با مسالمت زیست می کنند، در نتیجه فساد می رخ نمی دهد. پاسخ این است که: یا این زیست مسالمت آمیز با یکدیگر به خاطر تواضع یکی نسبت به دیگری است که اگر به خاطر تواضع باشد، خدایی که تواضع کرد دیگر نمی تواند اله باشد (خلف فرض لازم می آید) و یا به خاطر حکومت یکی بر دیگری است که در این صورت، همانی که غلبه کرده است اله است. افزون بر این، فرض حکومت یکی بر دیگری، خلاف تسالم می شود، تسالم وقتی است که هر دو در یک سطح باشند، نه که یکی بر دیگری غلبه کند.

ادامه عبارت را می خوانیم:

«إِنْ قُلْتَ: إِنَّ الْعَقْلَ يَجُوزُ أَنْ يَتَسَالَمُوا عَلَى كُلِّ أَمْرٍ وَلَا يَرِيدُ أَحَدُهُمْ إِلَّا مَا يَرِيدُ الْآخَرُونَ»^(۱) هر چه یکی از آنها اراده کند، بقیه هم (اگر دو تا باشند آن دیگر) همان را اراده کند، به خاطر اینکه با هم تسالم دارند «فحينئذ لا يقع الفساد» فساد نمی خواهد بود.

«قُلْتَ: إِنَّ التَّسَالُمَ إِنَّمَا لَخُضُوعٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ» این تسالم یا به خاطر خضوع یکی و یا چند تا نسبت به دیگری است، آن که خضوع داشته باشد اله مفروض نیست، اگر به خاطر خضوع باشد «والخاضع لغيره» آن وقت اگر این گونه باشد «يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ إِلَهًا» آن که خاضع است نمی تواند اله باشد، چون خضوع و خشوع و کوچکی کردن در مقابل آن دیگری خلاف فرض اله بودن است.

«أَوْ لِحُكُومَةِ أَحَدِهِمْ عَلَى الْآخَرِينَ» یا به خاطر اینکه یکی بر دیگران حکومت می کند یعنی غلبه می کند، بنابراین «فهو المتفرد بالالوهية دونهم» تنها او اله است، بقیه که حکومت ندارند، اله نخواهند بود.

پس فرض تسالم بر اساس خضوع یا حکومت است و هر دو، تالی فاسد دارد. اگر تسالم، یک جهت سوّمی داشته باشد، به اینکه گفته شود: همه آنها آگاه و مصلحت اندیش اند، نتیجتاً در هر کاری می دانند که مصلحت در همان است، تسالم آنها بر اثر درک و

۱- مؤمنون: ۹۱.

۲- توضیح المراد/ ۴۸۵، المسألة الثامنة.

می‌توان پاسخ گفت که این هم ممکن نیست؛ چون اگر چنانچه به تمام معنا مثل هم‌اند، دو تا نمی‌شوند، یکی هستند، باید یک امتیازی و تفاوتی بین آنها باشد تا دو تا باشند. وقتی تفاوت و فرق بود، اختلاف برمی‌گردد، باز باید یکی خضوع کند یا یکی غلبه بکند؛ لذا فرض تسالم بر اساس توافق در تشخیص مصلحت و فساد هم فرض نادرستی می‌شود.

«إِنْ قُلْتَ: يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ تَسَالُمُهُمْ لِأَجْلِ عِلْمِ كُلِّ مِنْهُمُ بِالْمَصْلَحَةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَالْمُفْسَدَةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ» تسالم آنها بر اساس خضوع و خشوع نیست، و بر اساس غلبه نیست، چون هر دو فهمیدند درست همین است همان کار را می‌کنند. «فَلَا يَرِيدُ أَحَدُهُمْ إِلَّا مَا يَرِيدُهُ الْآخَرُونَ» همه آنها در تدبیر متفق می‌شوند پس شَقِّ سَوْمِ هست که بحث اتفاق در نظر و تشخیص مصلحت است. «طَبَقًا لَعَلِمَهُ هَذَا» به خاطر اینکه علم آنها در ارتباط با این مسئله یکی است، «فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُمْ اخْتِلَافٌ حَتَّى يَحْتَاجُونَ إِلَى حَاكِمٍ أَوْ خُضُوعٍ» اختلافی بین آنها پیش نمی‌آید تا یکی از آنها حاکم شود.

جواب این‌ان قُلْتَ: «إِنَّ الْمُتَعَدِّدِينَ مُخْتَلِفُونَ مِنْ حَيْثُ الذَّوَاتُ أَوْ الصِّفَاتُ لِقَضِيَّةِ التَّمَايُزِ» اگر متعدّد شدند، باید یک تفاوتی بین آنها باشد و الا متعدّد نمی‌شوند، تمایزی مطرح باشد تا تعدّد معنا پیدا کند «لِقَضِيَّةِ التَّمَايُزِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ لَا يَخْتَلِفُوا فِي شَيْءٍ مِمَّا يَصْدُرُ عَنْهُمْ» پس نمی‌شود که اختلاف نداشته باشند. چون متمایز شدند مختلف می‌شوند، مختلف که شدند نتیجتاً رأی‌ها متعدّد می‌شود و همان مسائل قبلی پیش می‌آید.

«إِنْ قُلْتَ: إِنَّ الْوَهْمَ لَا يَأْبَى أَنْ يَتَخَيَّلَ».

اگر کسی بگوید که متعدّدند، ولی هر کدام تشکیلات جدا و عالم جدایی دارند، هر کدام در ارتباط با عالم مربوط به خودش تدبیر می‌کند، ارتباطی هم با یکدیگر ندارند، بنابراین، فسادی پیش نمی‌آید.

پاسخ این هم روشن است و به صورت‌های مختلف پاسخ دادند که اگر چنانچه عوالم فرض شده، در حقیقت حکم یک عالم را دارند، حکم آنها حکم واحد است.

افزون بر این، هر کدام می‌خواهد فرمانروای همه عوالم باشد از این رو با دیگران در می‌افتد و همان می‌شود که قرآن کریم فرموده است: «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ»^(۱) لذا این گونه آمده که:

«إِن قُلْتُ: إِنَّ الْوَهْمَ لَا يَأْبَى أَنْ يَتَخَيَّلَ عَوَالِمَ مُتَعَدِّدَةٍ غَيْرِ مُرْتَبِطَةٍ وَيَكُونُ لِكُلِّ عَالَمٍ إِلَهٌ يَخْتَصُّ بِهِ وَيَتَصَرَّفُ فِيهِ وَيُدِيرُ أُمُورَهُ وَيَنْظُمُ نِظَاماً بِحَسَبِهِ، وَلَا يَكُونُ لَهُ رِبْطٌ بِعَالَمٍ آخَرَ وَالْإِلَهَةُ حَتَّى يَقَعَ تَغَالُبٌ وَاخْتِلَافٌ ثُمَّ فُسَادٌ وَاخْتِلَالٌ»^(۱)

اینها هیچ ربطی به همدیگر ندارند و نتیجتاً فسادى هم پیش نمى آید، دعوايى هم درست نمى شود.

«قُلْتُ: أَوَلَا إِنَّ مِثْلَ الْإِلَهِاتِ الْمُتَعَدِّدَةِ هَكَذَا كَمِثْلِ الْإِلَهِاتِ الْمُتَعَدِّدَةِ فِي عَالَمٍ وَاحِدٍ» ملاک یک چیز است (در عالم واحد چطور گفته شد چند خدایى موجب فساد است) اگر چنانچه چند تا عالم هم فرض شود، فرقى نمى کند همه آن در حکم یک عالم است.

«فَإِنَّ كِبْرِيَاءَ الْأَلُوْهِيَّةِ يَتَضَمَّنُ الْعُلُوَّ وَالْعِزَّ كَيْفَمَا كَانَ الْأَمْرُ» لازمه الوهیت این است که چه یک عالم فرض کنید و چه چند عالم فرض کنید، او مى خواهد علو خودش را داشته باشد. یک عالم هم باشد در فرض تعدد آلهه، فساد پیش مى آید، چند عالم هم فرض کنید، حالت عز و علو و برتری خواهی آنها محفوظ است، باز جنگ و دعوا درست مى شود. و اگر هم اصلاً نمى توانند با هم ارتباط پیدا کنند یا از همدیگر اطلاع ندارند، نقص و عجز مى شود و باز با وجوب وجود قائم بالذاتی - که در اساس اثبات ذات مقدس حضرت حق گفته شد - منافات دارد.

«كَيْفَمَا كَانَ الْأَمْرُ» يعنى چه اينكه يك عالم فرض كنيد يا عوالم متعدّد فرض كنيد، مطلب يکى خواهد شد.

آیه ۴۲ سوره اسراء

در ارتباط با توحید ذاتی (که ذات مقدس حضرت حق یگانه، بی نظیر و غیر قابل تجزیه و تقسیم است) استدلال هایی که در قرآن کریم هست مورد صحبت است، آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» صحبت شد، «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» نیز توضیح داده شد و «لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» هم مطرح شد.

آیه دیگر آیه ۴۲ سوره مبارکه اسراء می باشد و این آیه را به عنوان چهارمین آیه می توان تلقی کرد:

«قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا»^(۲)

۱- توضیح المراء/ ۴۸۵، المسألة الثامنة.

۲- اسراء: ۴۲.

بگو اگر چنان که می‌گویند با او خدایانی [دیگر] بود، در آن صورت حتماً در صدد جستن راهی به سوی [خداوند] صاحب عرش، بر می‌آمدند.

این آیه شریفه هم دو گونه تفسیر شده است:

۱. اینکه اگر آله‌ای باشد، این آله هم برای اینکه موقعیتی داشته باشند، کارآمد باشند، سعی می‌کنند که به ذی العرش (که خداوند متعال است) نزدیک شوند و راه پیدا کنند، تقرب پیدا کنند.

وقتی اینها خود را نیازمند خدا می‌دانند، پس نمی‌توانند اله باشند، پس فرض آلهه مع الله با توجه به اقرار خود مشرکان، منتفی است.

مشرکان می‌گویند: اینها برای تقرب به پروردگار در تلاش‌اند تا بیشتر کارآمد باشند. خدایانی که سعی می‌کنند به خدا تقرب بیشتری پیدا کنند، نمی‌توانند خدا باشند.

۲. اگر آله‌ای که شما مشرکان آنها را در ردیف پروردگار قرار دادید و می‌پرستید و از آنها چیزی می‌خواهید و امید و خوف از آنها دارید، اگر چنین آله‌ای باشند، باید اینها سعی کنند بر خدا غلبه یابند، چون غلبه پیدا نکردند، معلوم می‌شود که اینها آله نیستند. معنای اول این بود (لَا تَقْرَبُوا) تقرب پیدا کنند، معنای دوم (لَا تَقْرَبُوا) غلبه پیدا کنند.

خلاصه

بنابراین، در قرآن کریم چهار آیه در بحث یگانگی پروردگار به عنوان استدلال داریم. البته آنجا هم که همراه با دلیل نیامده است، به تعبیر علامه مجلسی و جمعی دیگر، نفسِ اعلام قرآن، دلیل یکتایی پروردگار است؛ زیرا به حکم معجزات پیامبر ﷺ، اثبات شد که ایشان پیامبر و راستگوست، یعنی عقل حاکم است که ایشان پیامبر، و صادق و بی‌خطاست؛ حال، چنین شخصی اعلام کرده که خداوند یکتاست. پس مواردی هم که اعلام شده و استدلالی مطرح نشده خود همین اعلام پیامبر (که پیامبری و صداقت او به حکم عقل ثابت شده است) دلیل یکتایی خداست.

اشکال و پاسخ آن

اشکال: اخبار پیامبر وقتی صحیح است که الوهیتی در کار باشد (اگر الهی نباشد که این اخبار معنا ندارد) حال اگر الوهیت باز وابسته به اخبار پیامبر باشد، دور لازم می‌آید که بطلان آن واضح است، پس این استدلال، غلط است.

پاسخ: آری اثبات پیامبری و رسالت وابسته به الوهیت است، اما صحبت در یکتایی خداست. اصل الوهیت به ادله عقلی اثبات شده است، بحث یکتایی است.

درست است کہ اخبار پیامبر و رسالت پیامبر و صداقت پیامبر بعد از اثبات الوہیت است، ولی الوہیت را نمی‌خواہیم بہ اخبار پیامبر اثبات کنیم، الوہیت را با اصل عقلی دیگری وادّہ خودش اثبات می‌کنیم.

بحث در یکتایی اوست، یکتایی او بہ اخبار پیامبر اکرم ﷺ است. پس دوری در کار نیست، نتیجتاً این اعلام پیامبر (در مواردی کہ استدلالی در کار نیست) نیز دلیل بر یکتایی خداست.

حتی علامہ مجلسی^(۱) تعبیر عجیبی دارند، می‌گویند: مهم‌ترین دلیل مورد اعتماد بر یکتایی خدا همین اعلام پیامبر است. استدلال‌های دیگر ہم در جای خودش محفوظ است، ولی معتمدترین مطلب همین است کہ پیامبری کہ صدق پیامبری او بہ حکم عقل ثابت است، گفته است کہ خدا یکتا است.^(۲)

در اینجا اثبات خدا را نمی‌خواہیم با پیامبری اثبات کنیم، یکتایی را می‌خواہیم با پیامبری اثبات کنیم، لذا دوری ہم نیست، از معتمدترین استدلال‌ها بر یکتایی حضرت حق است.

توحید ذاتی و استدلال عقلی و روایی آن

برای یگانگی حضرت حق، استدلال‌های قرآنی را گفتیم، استدلال‌های حدیثی و عقلی بہ صورت‌های مختلف گفته شدہ است، گاهی در بعضی از کتاب‌ها، دوازده دلیل برای یکتایی پروردگار ردیف شدہ است.

یکی از استدلال‌ها این است کہ آقا حضرت امیرالمؤمنینؑ بہ فرزند عزیزشان می‌فرمایند: «اعْلَمْ يَا بَنِيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ»^(۳) اگر خدا شریکی می‌داشت او ہم پیامبران خودش را می‌فرستاد، آنها ہم می‌گفتند ما از طرف خدای دیگر آمدیم؛ ولی رُسُلِ چنین اعلامی را نکردند کہ ما از طرف خدای دیگریم؛ پس خدا یکتا است.

اگر چنانچہ گفته شود کہ احتمال این هست کہ آن خدای دیگر وجود دارد، ولی پیامبری نفرستادہ است.

جواب آن مشخص است، فرض الہی کہ اوّل گفتیم یادمان نرود (الوہیت، کبریائیت و عظمت) لازمہ چنین الہی این است کہ اگر الہ باشد اعلام کند کہ من الہ ہستم و اینکہ دیگری اعلام کند و او نکند، این ضعف اوست.

۱- «السابع الأدلة السمعية من الكتاب والسنة و هي أكثر من أن تحصى و قد مر بعضها و لا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد و هذه هي المعتمد عليها عندی»، بحارالأنوار ۳/۲۳۴.

۲- نهج البلاغہ/۳۹۶، نامہ ۳۱.

بنابراین، چنین نیست که بگوییم شاید خدایی اش را اعلام نکرده باشد، یا بگوییم این خدای موجود، او را منع کرده است، اگر منع کرده او مغلوب می شود و اله نیست، و بطلان آن فروض دیگر نیز روشن است.

بیان «توضیح المراد»

در توضیح المراد آمده است:

«الثالث: لو تعدد الصانع لما أخبر الرسل عن الواحد لكنهم بأجمعهم أخبروا عن الواحد بعينه، وبهذا البرهان صرح أمير المؤمنين (علیه السلام) فی ضمن وصیة لابنه الحسن المجتبی (علیه السلام) مذكورة فی النهج فی الكتاب العادی والثلاثین»^(۱)

در نامه سی و یکم آقا حضرت امیر (علیه السلام) این استدلال آمده است، که به این صورت است:

«وَأَعْلَمُ - يَا بُنَيَّ - أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ، وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ، وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسُهُ، لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ، وَلَا يُزُولُ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلْ، أَوَّلَ قَبْلِ الْأَشْيَاءِ بِلاَ أَوَّلِيَّةٍ، وَآخِرَ بَعْدَ الْأَشْيَاءِ بِلاَ نِهَآيَةٍ»^(۲) پسر من! بدان اگر خدا شریکی داشت، پیامبران او نیز به سوی تو می آمدند، و آثار قدرتش را می دیدی، و کردار و صفاتش را می شناختی، اما خدا، خدایی است یگانه، همان گونه که خود توصیف کرد، هیچ کس در مملکت داری او نزاعی ندارد، نابود شدنی نیست، و همواره بوده است. اول هر چیزی است که آغاز ندارد، و آخر هر چیزی که پایان نخواهد داشت.

ذات مقدس حضرت حق این چنین است.

بعد از این عبارت، اگر کسی بگوید خوب ممکن است این پیامبری که گفته خدا یکی است، دروغ بگوید، گوییم: اگر دروغ بگوید که پیامبر نمی تواند باشد.

«وإحتمال كذب الرسل مندفع لأن صدقهم ثبت بالمعجزات»^(۳)

فرض این است که به حکم معجزات، عقل به صدق این پیامبر و رسالت وی حکم کرده است. اگر شخصی ادعای پیغمبری کند و دروغ بگوید و خدا او را رسوا نسازد خلقتش را گمراه کرده است. خدا که این کار را نکرده است، پس معلوم می شود که پیامبر است.

۱- توضیح المراد/ ۴۸۶، المسألة الثامنة.

۲- نهج البلاغه/ ۳۹۶، نامه ۳۱.

۳- توضیح المراد/ ۴۸۶، المسألة الثامنة.

در نتیجه، صداقت و ارتباط پیامبر با خدا به حکم معجزات اثبات می‌شود و چون چنین است، احتمال کذب غلط است.

«واحتمال أن أحد الإلهين يمنع الآخر عن الإرسال»^(۱)

اگر بگوییم که یک خدا مانع شده که آن خدای دیگر پیامبر بفرستد، آن که مانع شده قدرتمند است و آن که ممنوع شده ضعیف است و خدای مدّ نظر نخواهد بود.

بله، «و احتمال أن أحد الإلهين يمنع الآخر عن الإرسال وإظهار الآثار باطل يستلزم انتفاء الألوهية عنه لأنّ الممنوع ليس إلهاً» آن که ممنوع است که نمی‌تواند خدا باشد.

«واحتمال أنه بنفسه» اگر آن اله دیگر او را منع نکرده، خودش گفته ما چرا پیامبر بفرستیم، همان اله دیگر که فرستاده کفایت می‌کند، ما دیگر این کار را نکنیم.

«واحتمال أنه بنفسه واختياره لا يرسل» آن که به اختیار خودش کسی را نفرستاد «ولا يظهر» و خدایی خودش را اظهار نکرد «مندفع»، چون الهی که اوّل فرض کردیم، گفتیم کبریاثبت و عظمت دارد چنین حالتی با کبریاثبت سازگار نیست. «لأنّ کبرياء الألوهية منافية لذلك» به اضافه اینکه اگر این گونه باشد، لازم می‌آید که باز این پیامبر دروغگو باشد و خدا هم تصدیق پیامبر دروغگو را کرده باشد، از آن طرف لازم می‌آید خدا حرف بی‌ربط بزند.

«مع أن ذلك يستلزم كذب الأنبياء في إخبارهم بأنّ الإله واحد ورضا الإله المرسل بهذا الكذب» خود این خدایی هم که کسی را فرستاده، هیچ نگوید، پیامبرش دروغ بگوید، این هم این دروغ پیامبرش را امضا بکند، اینها دیگر حرف‌های بجه‌گانه می‌شود و نسبت به ساحت قدس ربوبی صحبت زیادی است. «وهذا يناهى الألوهية والنبوّة»^(۲)

بعد همان دوری را که عرض کردم بیان کردند، و پاسخ آن هم پاسخی است که گفته شد.^(۳) بعد در ادامه می‌گویند:

«ولذلك جعل العلامة المجلسي^(۴) من الأدلة على التوحيد ما ورد في الكتاب والسنة حيث قال في باب التوحيد من البحار: السابع الأدلة السمعية من الكتاب والسنة وهي أكثر من أن تحصى وقد مرّ بعضها ولا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد وهذه هي المعتمد عليها عندي»^(۵)

۱- توضیح المراد/ ۴۸۶، المسألة الثامنة.

۲- همان

۳- «إن قلت: إنّ إثبات رسالتهم يتوقف على إثبات الألوهية ولو أثبت هذا برسالتهم وصدقهم في الرسالة لزم الدور، قلت: إنّ إثبات رسالتهم يتوقف على الألوهية لا على وحدة الإله، فإثباتها بإخبار الرسول من عند الله الثابت صدقه بالمعجزات لا يستلزم الدور»، توضیح المراد/ ۴۸۶.

۴- توضیح المراد/ ۴۸۶ - ۴۸۷.

در باب اثبات خدا، به ادله سمعیه‌ای که استدلال در آن نیست، نمی‌شود استدلال کرد، اما در اثبات یکتایی خدا بهترین دلیل را خود خدا، خود انبیاء و ائمه علیهم‌السلام می‌توانند بیاورند، دلیل آنها بهترین دلیل است.

مرحوم علامه مجلسی می‌فرمایند: از جمله ادله‌ای که برای یکتایی خداوند سبحان اقامه شده است، همین ادله سمعیه است، اینها نزد من بسیار مورد اعتماد است.^(۱)

شناخت فطری

اگر در اثبات خداوند متعال و شناخت حضرت حق، مسئله فطرت را کسی پذیرفته باشد (چون بعضی در ارتباط با فطرت مناقشه‌هایی دارند) درباره اثبات خداوند متعال گفته می‌شود که یکی از راه‌ها راه فطرت است (که در بعضی از نوشته‌های مشاهیر به «راه دل» تعبیر کردند، از جهتی تعبیر خوبی هم هست). مقصود از فطرت این است که در خلقت و سرشت انسان این حقیقت هست که به یک حقیقتی تعلق دارد که آن حقیقت دارای صفات کمالیه و منزّه از هر نقص است. گاهی مقصود از استدلال، بحث استدلالی (به اصطلاح استدلال‌های عقلی) است که در جای خودش محفوظ می‌باشد.

گاهی بدون اینکه استدلالی در کار باشد، دل (فطرت و سرشت) این گواهی را می‌دهد که یک حقیقت دانا و توانا، و یک آفریدگاری در کار است. در ارتباط با فطرت معمولاً گفته می‌شود این سه خصوصیت را همراه دارد: همه‌جایی، همگانی و همه وقتی است.

چیزی که فطری است؛ یعنی در سرشت یک شیئی، در سرشت یک حقیقتی است (فطری یعنی در سرشت انسان هست)، چون در سرشت او هست، هر کجا که انسان باشد آن هم هست (پس همه‌جایی است)، هر زمانی که انسان باشد، در سرشت او هست (پس همه‌زمانی است)، و چون در سرشت این موجود است (پس همه‌گانی است).

البته ممکن است مستور و پنهان بشود، ولی چون در سرشت اوست، نابود نمی‌شود. مواردی هم بر اثر مسائلی سخت مستور شده، ولی باز ممکن است زمینه‌هایی پیش بیاید که مشخص و روشن بروز کند.

شناخت این چنین که؛ مقدماتی به صورت صغرا و کبرا و استدلال تنظیم نمی‌شود، و دل این گواهی را می‌دهد (یعنی دل به چنین چیزی تعلق دارد به تعبیری که در حدیث است)، شناخت فطری است.

۱- بحارالانوار ۲۳۴/۳. یک وقتی در صحبتی گفتم: «مجلسی چنین فرموده است». بعد از صحبت، شخص بزرگی - که خیلی بزرگ بود - گفتند: صحبت‌های تو رو به راه است؛ اما این بار، خیلی خراب کردی. پرسیدم: چی شده است؟ گفتند آن مطلب را از کی نقل کردی؟ گفتم: از مجلسی. فرمودند: دیگر نگویی مجلسی، بگو: علامه مجلسی. بعد شنیدم که کتاب‌هایی که در کتابخانه‌شان بوده، آنهايي که در آنها «مجلسی» نوشته شده بود بدون «علامه» آن کتاب‌ها را از کتابخانه‌شان بیرون کرده بودند، این قدر ارادت به مرحوم علامه مجلسی داشتند.

البته گاهی فطرت، یعنی استدلال روشن، که همان استدلال عقلی است، ولی به قدری روشن است که نیاز به ترتیب دادن صفرا و کبرا نیست، از آن، به عقل فطری تعبیر می‌شود. این فطرتی که گفته می‌شود، منظور این نیست، منظور شناخت قلب و دل و شناختی که در سرشت انسان است، می‌باشد. اگر این شناخت فطری را در مسئله اثبات خدا کسی پذیرفت، یکتایی حضرت حق هم همراه آن است.

به تعبیر دیگر، در استدلال‌های عقلی - به طور معمول - اصل حقیقت قائم بالذات (و واجب الوجود به تعبیر اصطلاحی) اثبات می‌شود، بعد یکایک صفات به دلیل‌های دیگری اثبات می‌شود. این حقیقتی که به استدلال اثبات شده که باید باشد، حقیقتی است که وجوب وجود دارد، قائم بالذات است، عالم است به این دلیل، قادر است به این دلیل، حی است به این دلیل (و امثال اینها به دلیل‌های مختلف) پس از اصل اثبات حقیقت، صفات اثبات می‌شود. ولی در این شناخت فطری، با همان شناخت نسبت به حضرت حق و ذات مقدس پروردگار (با همان شناخت فطری) همه این صفات همراه است.

یعنی در آن وقتی که این فطرت نسبت به حضرت حق بروز دارد (که بیشتر در حالت بأساء و ضراء و گرفتاری‌ها و همچنین در حال دعا به وجود می‌آید) منهای استدلال، برای سرشت انسان این بروز مشخص است.

اینجا است که با همان بروز فطرت، همه صفات او همراه با این هست؛ یعنی همان جا مسئله یکانگی پروردگار هم مطرح است، نیاز به استدلالی بر اساس مسئله فطرت ندارد.

عبارت «توضیح المراد»

در توضیح المراد، در ارتباط با یکتایی حضرت حق بر اساس فطرت، آمده است:

«السادس: أنه كما أن معرفة الصانع فطرية فمعرفة وحدانيته أيضاً فطرية، فإن المنقطع قلبه إلى الله تعالى عند الاضطراب والشدائد وهجمة البلاء والحوادث لا يختلج ببالله بالنظرة أتى إلى أي من الآلهة ألتهجى وبأيهم أستغيث؛ فالنظرة كما تدل على الوجود، تدل على الوحدة»^(۱)

دو مورد هست که این حالت فطرت خیلی جلوه دارد و بروز می‌کند: یکی در مسئله بلا و گرفتاری و ضراء و بأساء، و یکی در حالت دعا.

در دعا گاهی آن چنان اوج می‌گیرد که خدا از همه چیز برای او روشن‌تر است، بدون اینکه بخواهد مقدماتی مطرح کند صفرا و کبرایی بچیند و استدلالی تنظیم بکند این دل به یک حقیقت منجی مغیث عالم قادر مهربان یکتا توجه دارد.

۱- توضیح المراد/ ۸۷، المسألة الثامنة.

در حالت بآساء و ضراء نیز معمولاً حُجُب و موانع کنار می‌رود و این حالت بروز پیدا می‌کند.^(۱) «السادس: أنه كما أن معرفة الصانع فطرية فمعرفة وحدانيته أيضاً فطرية». فطرت که گفتیم، یعنی سرشت، یعنی در این خلقت هست بدون اینکه بخواهد استدلال بکند، انقطاع و توجه، حالت خاص مطرح است.

«فإن المنقطع قلبه إلى الله تعالى» آن که قلب او منقطع به سوی خدا شده است «عند الاضطرار والشدائد».

اشاره به آن حدیثی است که شخصی به حضرت صادق علیه السلام گفت: در ارتباط با خدا متحیرم، نمی‌دانم چه بکنم.

حضرت فرمودند: کشتی نشسته‌ای؟ گفت: بله.

پرسیدند: شده که کشتی به خطر بیفتد؟ گفت: بله. پرسیدند: در آن وقتی که کشتی به خطر افتاده، شده دلت به حقیقتی به یک منجی منقطع شده باشد؟ گفت: بله.

فرمودند: «هو الله» همان خداست، که عند الاضطرار آشکاری آن بیشتر می‌شود.^(۲)

«فإن المنقطع قلبه إلى الله تعالى عند الاضطرار والشدائد وهجمة البلياء والحوادث لا يختلج بباله بالفطرة». هیچ به قلب خطور نمی‌کند که به کدام خدا مراجعه کنم، بلکه به یک حقیقت یگانه‌ای دل متوجه است.

«أني إلى أي من الآلهة أتجعي وبأيهم أستغيث؛ فالفطرة» این جمله کوتاه مقصود است: «فالفطرة كما تدل على الوجود، تدل على الوحدة» همچنان که فطرت، اصل ذات مقدس حضرت حق را اثبات می‌کند (در عین حال چیزی هم در ذهن ما نمی‌آید، این گونه نیست که چیزی متصور ما باشد، ولی این دل توجه به خدا پیدا می‌کند)، بر یکتایی حضرت حق نیز دلالت دارد.

توحید صفاتی

صفات ذاتی پروردگار از قبیل علم و قدرت و حیات، مفاهیمی متعدّدند، اما مصداق واحد دارند، در توحید صفاتی این گونه نیست که علم غیر از قدرت، قدرت غیر از حیات، این سه هر

۱- آقایی می‌گفت: در هواپیما بودیم و شخصی یک وضع خاصی داشت، پا بر روی پا انداخته و غرق در عجب و غرور، و بی‌خبر از خدا و قیامت، ناگهان اعلام خطر شد، در پی آن این فرد که خدایی در عالم نمی‌شناخت، به دست و پا افتاد، صدا می‌زد، ای خدا به فریاد برس، نجاتمان بده، فقط تو می‌توانی و قدرت داری.

۲- «عن الحسن بن علي بن محمد عليه السلام في قول الله عز وجل بسم الله الرحمن الرحيم فقال: الله هو الذي يتأله إلى عند الخراج والشدائد كل مخلوق وعند انقطاع الرجاء من كل من دونه وتقطع الأستباب من جميع من سواه تقول بسم الله أي استعين على أموري كلها بالله الذي لا يحق العبادة إلا له المنعيت إذا استغيت والمنعيت إذا دعيت وهو ما قال رجل للصديق عليه السلام: يا ابن رسول الله فكيف على الله ما هو قَدْر أكثر على المجادلون وخبروني. فقال له: يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم. قال: فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سبحة تفنيك؟ قال: نعم. قال: فهل تعلق قلبك هناك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: نعم. قال: الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله القادر على الإنقاذ حيث لا منهج وعلى الإغاثة حيث لا منجى». معاني الأخبار: ۴- ۵، حديث ۲.

کدام غیر از یکدیگر، و هر کدام غیر از ذات مقدّس حضرت حق باشد، بلکه همه اینها با ذات مقدّس حضرت حق مصداقاً یکی است.

توحید افعالی

معنای توحید افعالی این است که ذات مقدّس حضرت حق در فعلش مستقل است و نیازی به چیزی ندارد، اوست که غنی مطلق است و غیر از اوست که در افعالش نیازمند است. ﴿وَيَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(۱) ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی نیاز ستوده است.

ذات مقدّس حضرت حق در افعالش به غیر نیاز ندارد، گرچه بعد از ایجاد اشیاء، بسیاری از کارها را بر اساس اسباب و مسببات قرار داد، ولی نه به این معناست که به این اسبابی که خودش این اسباب را ایجاد کرد، نیاز داشته باشد.

معنای صحیح توحید فعلی و توحید افعالی، همین است، و آیات و روایات فراوان، به صورت‌های مختلف گویای استقلال حضرت حق در فعل، مالک مطلق بودن، فقال ما يشاء بودن و بی نیاز از غیر بودن است. در قبال این معنای صحیح، معانی دیگری گفته‌اند.

از جمله معانی که مناسب نیست این است که: اصلاً همه چیز در ارتباط با اراده حضرت حق است، و غیر حضرت حق را تأثیری در کارها نیست (یعنی همان مسئله جبر) و اینکه هرچه در عالم رخ می‌دهد و از هر فاعلی صادر شود، فعل، فعل اوست.

توحید افعالی در مشرب عرفان

توحید افعالی بر اساس مشرب عرفان این است که خداست، و هرچه هست تطوّر و تشان و نمود اوست؛ بنابراین، چیزی نیست تا فعلی از او صادر شود، تا آن جایی که تعبیر می‌شود که زید ذو الارادة والاقتضائي نیست تا مختار یا مجبور باشد، و این حدیث که: «لا جبر ولا تفويض»، من باب السالبة منتفی بانتفاء الموضوع است؛ به خاطر اینکه چیزی نیست که مجبور یا مختار باشد، آنچه که هست خود اوست و تطوّر او.

در جزوه «علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية» توحید افعالی از نظر عرفان بیان شده است، هرچند عبارات به گونه‌ای است که گویا مورد تأیید نویسنده هم هست، ولی چون صراحتی در این جهت به طور قطعی ندارد، نسبت نمی‌دهم که نظر مؤلف این جزوه هم، همین باشد. در این جزوه آمده است:

«وَأَمَّا عَلَى مَشْرِبِ التَّوْحِيدِ الْأَعْلَى الْمُرْتَبِ عَلَى تَفْسِيرِ الْعِلْيَةِ بِالتَّشْوُّنِ

فَلَا يَحْتَثُّ هُنَاكَ عَنِ الْعِلَّةِ الْقَرِيبَةِ وَالْمَتَوَسِّطَةِ وَالْبَعِيدَةِ»^(۲)

۱- فاطر: ۱۵.

۲- علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية / ۸۲.

اما توحید افعالی در ارتباط با مسلک تشان (که علّیت به تشان معنی شود و نه به معنای مصطلح معمول که در فلسفه مطرح است) که در بیانات متعدد آخوند ملاصدرا هست که ما بر مسلک علّیت حرکت می‌کردیم ولی «هدانی ربّی» که آنچه که درست و اذق هست این است که علّیتی در کار نیست، بلکه تطوّر است و تشان یک حقیقت، نه اینکه علّت و معلولی باشد؛^(۱) لذا اشاره به این جهت می‌کنند. که در فلسفه مطرح است که - ان شاء الله - در جلسات بعد خواهیم گفت. «إذ ليس هناك إلا فيض واحد، فإن ذلك الفيض في علوه وعال في دنوه».^(۲) اوست و فیض او، و تطوّر او و تشان او، و نمود او.

بعد از اینکه این قسمت را بر اساس همان مشرب عرفان بیان می‌دارند می‌نویسند:

«فَتَحْصُلُ أَنَّ الْحَسَنَةَ لَكُمْ كَمَا لَهَا وَجُودِيًّا لَهَا وَأَنْ يَسْتَنْدَ إِلَى الْكَامِلِ بِالذَّاتِ، وَالسَّيِّئَةَ لَكُمْ نَقْصُ كَمَالٍ وَفَقْدَانُ جَمَالٍ لَهَا وَأَنْ يَسْتَنْدَ إِلَى الْفَاقِدِ لِلْكَامِلِ، وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْعَاصِي الْمَتَحَوِّلُ فِي حَيْضَةِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى بِلا تَفْوِيضٍ، لِأَنَّ اسْتِحَالَةَ التَّفْوِيضِ عَلَى مَشْرِبِ التَّوْحِيدِ الْأَفْعَالِيِّ أَظْهَرَ»^(۳)

استحاله تفویض بنا بر مشرب توحید افعالی نسبت به آنچه در فلسفه هست، أظهر است. «لَوْضُوحُ امْتِنَاعِ تَفْوِيضِ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ إِلَى صُورَةٍ مَرَاتِيَّةٍ لَا حَقِيقَةَ لَهَا عِدا حِكَايَةِ ذِي الصُّورَةِ».^(۴) چون وقتی قرار باشد یک حقیقت باشد و چیز دیگری نباشد، تفویض معنی پیدا نمی‌کند (تفویض محال است) چون چیز دیگری نیست که بخواهد به آن تفویض شود، یک حقیقت است. زیرا آنچه هست صورت مرآتیی است که نمودی از حضرت حق است.

۱- الفقه «تبییه: إياك أن تولد قدمك من استماع هذه العبارات، و تتوهم أن نسبة السمكات إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيئات أن هذا يقتضي الائتمانية في أصل الوجود! وعند ما طلعت شمس الحقيقة و سطع نورها اننا قد في أقطار السمكات المنسبط على هياكل الماهيات، ظهر و انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس إلا شأنا من شئون الواحد القويم، و لعمرة من لمعات نور الأنوار. فما وضعناه أولا بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علّة و معلولا، أدى بنا أخيرا من جهة السلوك العلمي و النسك العقلي، إلى أن المسمى بالملة هو الأصل، و المعلوم شأن من شئونه، و طور من أطواره، و رجعت العلوية و الإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره و تجليه بآتباع ظهوراته»، المشاعر/ ۵۳ - ۵۴.

بیه هو محصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة و الحكمة الإلهية المتعالية عقلا كان أو نفسا أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي و تجليات الوجود القيومي الإلهي و حيث سطع نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إليه أوهام المحجورين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء و أطلال للوجود الحقيقي و النور الأحدي و برهان هذا الأصل من جملة ما آتاهه ربّي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطن من العلم بفيض فضله و جوده... فكما وقفني الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي و البطلان الأزلّي للماهيات الإمكانيّة و الأعيان الجوازية فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجد و الوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الوجودية الحقيقية - و لا ثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار و كلما يترامى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء»، الاسفار الاربعة ۲/ ۲۹۱ - ۲۹۲.

۲- علی بن موسی الرضا علیه و الفلسفة الهیة/ ۸۲.

۳- همان/ ۸۳.

۴- همان.

«كما أنَّ امتناع الجبر على هذا المشرب أيضاً أبين».

جبر هم روشن است که معنا ندارد چون باز چیزی نیست که مجبور باشد.

«لأنَّ الإكراه إنما يتصور في ما يكون هناك شيء موجود له اقتضاء وإرادة».

اگر چیزی باشد و برای او اقتضا و اراده‌ای باشد، جا دارد که بحث جبر یا تفویض مطرح شود، و گفته شود که این اراده‌ای که می‌کند، تفویض به او شده، دیگری (ذات مقدس) دخالتی ندارد.

اگر چیزی باشد، معنا دارد که بگوییم آیا این مجبور است یا به آن تفویض شده، اما اگر چیزی نباشد، صحبت تفویض و جبر بی‌معناست.

«وَأَمَّا الصورة المراتية التي لا واقعية لها» که هیچ واقعیت و حقیقت ندارد «عدا الإراءة والحكاية» مگر مثل همان صورت مرآتیی.

«فلا مجال لفرض إكراهها وجبرها كما أنَّها لا مجال أيضاً لتفسير المنزلة بين المنزلتين على منهج الحكماء من توجيه العلة القريبة والمتوسطة والبعيدة».

که در ارتباط با مسائل فلسفی خواهد بود.

«إذ لا عليّة للصورة المراتية أصلاً حتّى يبحث عن كونها قريبة أو لا، ولذلك يظهر أمر آخر وهو أنَّ عدّ التوحيد الأفعالي في سياق أقوال الأشاعرة المجبرة، و المعتزلة المفوضة، و الحكماء الامامية»^(۱).

توحید افعالی که اشاعره می‌گویند که از عبد هیچ چیز انجام نمی‌گیرد، وقتی که عبد در جریان فعلی قرار می‌گیرد فقط خداست که کار می‌کند، و از او هیچ گونه تأثیری در وجودش نسبت به آن کار نیست.

توحید افعالی در سياق اقوال اشاعره مجبّره و معتزله مفوضه و حکماء امامیه «التقائلة بالأمر بين الأمرين غير منسجم» همه این اقوال، اقوال نادرستی است بنا بر این مسلک «لأنَّ الإنسان وغيره من الممكنات على المباني الثلاث الأوّل موجود خارجي».

بنابر مبانی اشاعره و معتزله و حکماء امامیه، انسان یک چیزی هست، اشیای دیگر هم حقیقتاً موجود خارجی‌اند.

«وإن كان وجوده ضعيفاً فقيراً أو قزراً وربطاً محضاً» گرچه بسیار هم موجود ضعیف نیازمند، بلکه عین ربط هم بگویید «لا ذات له إلاّ الربط إلى الواجب الغني المحض» ولو که در این حد از فقر هم به موجود نسبت داده شود ولی بالاخره چیزی هست.

اما در ارتباط با این مشرب:

«إلاّ أنّه على المشرب الرابع وهو التوحيد الأفعالي المبحوث عنه في العرفان النظري المشهور في العرفان العملي لا وجود له إلاّ مجازاً بحيث يكون إسناد الوجود إليه إسناداً إلى غير ما هو له»^(۲).

۱- همان/۸۴.

۲- همان.

از ابتدای این بحث تا اینجا چند وجه در ارتباط با جبر و تفویض گفته شد، و این مورد، وجه چهارم و مربوط به عرفان است که اینجا کلمه عرفان را آوردند.

انسان و غیر انسان بر مسلک اشاعره وجود خارجی دارند (بر مسلک معتزله و فلاسفه وجود خارجی دارند) ولی بر مسلک عرفان وجود خارجی ندارند، نسبت وجود دادن به آنها مجازی است، تصریح به این جهت دارد می‌شود.

اینکه می‌گوییم «زید موجود» هیچ حقیقتی ندارد، اسناد الی غیر ما هو له است، از قبیل جَرَى المیزاب است، ناودان که جریان پیدا نمی‌کند، نسبت جریان به ناودان مجازی است، آب است که جریان پیدا می‌کند، نه ناودان.

چطور اینجا نسبت مجازی است، گفتن اینکه «زید موجود» هم مجازی است و واقعیت خارجی ندارد.

«فی قول من یقول جرى المیزاب لأنَّ الموجود الإمكانی علی هذا المشرب [مشرب العرفان] صورة مرآتية لا وجود لها فی الخارج».

صورت مرآتی است که وجود خارجی ندارد، در عین حال حکایت از صاحب صورت هم می‌کند. خود اینها همه حرف دارد که چطور با همدیگر جمع می‌شود؟ «حکایة صادقة».

تصریح روشن‌تر نسبت به مطلب:

«فحينئذ يصير معنى نفى الجبر والتفويض عن تلك الصورة وإثبات منزلة الوسطى [لا جبر ولا تفويض بل أمرين الأمرين] بين طرفي الإفراط والتفريط من باب السالبة بانتفاء الموضوع فی الأولین»^(۱). لا جبر و لا تفویض؛ چون چیزی نیست تا بگوییم جبر یا تفویض است. سالبه به انتفاء موضوع است.

مثل اینکه گفته شود در فلان اتاق انسان‌هایی اند که ده یا پنج نفرند، اینها ابيض یا اسودند، بعد گفته شود در آن اتاق اصلاً انسانی نیست تا گفته شود پنج یا ده نفرند، ابيض یا اسودند. اینجا هم بنا بر این مسلک، چیزی نیست تا بگوییم مجبور هست یا مختار است.

بنابراین، «فحينئذ يصير معنى نفى الجبر والتفويض عن تلك الصورة وإثبات المنزلة الوسطى بين طرفي الإفراط والتفريط من باب السالبة بانتفاء الموضوع فی الأولین» یعنی لا جبر و لا تفویض «ومن باب المجاز فی الإسناد فی الثالث».

پس توحید افعالی به معنای صحیح این شد که ذات مقدس حضرت حق در فعلش نیاز به غیر خود ندارد، مستقل و غنی بالذات است و همه چیز نیازمند به اوست.

ولی در مسلک عرفان، معنای توحید فعلی و افعالی، این می‌شود که جز وجود حق چیزی نیست، آنچه هست صورت مرآت است، نمود و تطوّر و تشانی است از حضرت حق، و در نتیجه جز او چیزی نیست تا بگوییم مجبور است یا مختار، بلکه اگر گفته بشود که جبر و اختیار و تفویض نیست، از باب سالبه منتهی به انتفاء موضوع است.

توحید عبادی

در ارتباط با توحید عبادی، همه آنچه گفته می‌شود در حقیقت اشاراتی به این مباحث است که به تناسب، صحبت آن می‌شود، و الا هر کدام از اینها بحث‌های مبسوطی دارد که گاهی هم بعضی از اینها مبسوط صحبت شده است.

در ارتباط با توحید عبادی مطلب این است که معبود بودن در انحصار حضرت حق است، و پرستش منحصر نسبت به خداوند متعال صحیح است، و پرستش غیر او باطل و ناصحیح است. پس توحید در عبادت، یعنی هر شیئی، هر کسی، هر چیزی به جز پروردگار اگر پرستش شود غلط است و بادلّه عقلیه‌ای که در ارتباط با مسئله پرستش مطرح است و همچنین با دلیل‌های نقلی ناساز می‌باشد.

لذا گفته می‌شود که «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»^(۱) (تو را می‌پرستیم تنها و بس، به جز تو نجویم یاری زکس) کلمه عبادت به معنای پرستش، یعنی کمال خضوع و خشوع بالاستقلال در ارتباط با شیئی.

خضوع و خشوعی که با این نیت است که آن چیزی که برای او خضوع و خشوع می‌کنیم بالاستقلال شایسته است برای کمال خضوع و خشوع، چنین کاری در ارتباط با حضرت حق جایز است و بس، و چنین شایستگی در انحصار حضرت حق است و بس.

اما خضوع و خشوعی که عنوان استقلال و الوهیت نباشد، هم عقلاً و هم نقلاً مشکلی ندارد. در استعمالات عرب کلمه عبادت، گاهی به همین معنا مطرح است که طبعاً در انحصار حضرت حق است، و گاهی عبادت در استعمالات به معنای اطاعت است، عبد بودن یعنی مطیع بودن که تعمیم دارد هم در ارتباط با ذات مقدّس حضرت حق می‌توان گفت که انسان مطیع است، و هم در ارتباط با غیر خداوند متعال که خدا امر کرده که انسان مطیع او باشد. انسان به حکم عقل خودش می‌فهمد که بدون اینکه استقلال به آن شیء یا آن شخص بدهد، اطاعت از او مشکل ندارد.

پاسخ به اشکالات و هائیان

نوع اشکال‌هایی که وهابی‌ها دارند به خاطر بی‌توجهی به همین کلمه است، که کلمه عبادت در استعمالات به این دو معنا اطلاق می‌شود:

یکی به معنای پرستش و اله گرفتن ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾^(۱) (و با خدا معبودی دیگر مخوان) که محال است و غلط است و باطل، و دیگری به معنای اطاعت است و آن، جایی است که خدا اذن داده است یا عقل حکم به اطاعت می‌کند.

انسان به طبیب مراجعه می‌کند و طبیب را هم متخصص می‌داند و آگاه است که او هم استقلالی در کارش ندارد و همه امور وابسته به حق است و شفابخشی نسخه او، وابسته به اجازه و اذن حضرت حق است، می‌فهمد که درست تشخیص داده است، اینجا عقل می‌گوید که به دستور طبیب عمل کن، و مشکلی ندارد.

با همین مطلب، اشکالاتی که وهابی‌ها برای توسلات و عرض ادب و احترام و تعظیم شعائر و امثال اینها نسبت به اولیاء خدا دارند، پاسخ داده می‌شود که این کارها به عنوان پرستش و اله‌گیری نیست، بلکه به عنوان تعظیم و احترام و اطاعت است، و اکرام هم مشکلی ندارد.

انواع توسل

در جزوه کوتاهی (حدود چهل و پنج سال قبل، بحثی برای بعضی از دوستان داشتیم)، مسئله توسل به هشت قسم تقسیم شده است.^(۲) مشکل‌ترین دلیل‌های نفی توسل (که در ارتباط با گروه وهابیت است) به فضل الهی در این جزوه کوتاه آمده است و گفته شده که دو قسم توسل باطل و غلط و شرک هست، و شش قسم از این توسلات مانعی ندارد. وهابی‌ها آنها را نادرست می‌دانند، به خاطر اینکه این توسلات همه خضوع و خشوع در پیشگاه غیر خداست، و خضوع و خشوع عبادت است و عبادت هم به حضرت حق منحصر است؛ پس همه این خضوع‌ها و خشوع‌ها شرک است.

۱. انسان خدا را قسم بدهد به حق اولیاء، به حق پیامبر اکرم «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ نَبِيِّكَ» (بدون خطاب به پیامبر اکرم) به ولی خدا، خدا را قسم می‌دهد در حال حیات آن ولی و حاجتش را بخواهد.

۲. بعد از ممات ولی خدا، این کار را بکند.

۳. خود ولی خدا را در حال حیات قسم بدهد و اجابت خواسته‌اش را بخواهد.

۴. از ولی خدا بعد از حیات، درخواست حاجتش را بکند.

۵. به ولی خدا در حال حیات خطاب کند و از او بخواهد که در پیشگاه خدا برایش دعا کند که خدا خواسته‌اش را برآورد.

۶. این خطاب را پس از حیات ولی خدا، انجام دهد.

این شش قسم هیچ مشکلی ندارد، امکان عقلی آن بحث شده، و بعداً له مثبت آن هم آمده است.

۱- قصص: ۸۸.

۲- معارف و حیاتی، دفتر اول، بحثی تحلیلی در عقاید واهبیت / ۲۵۰ - ۲۵۱.

دو نوع از توسل هست که شرک و باطل است و آن اینکه به یکی از اولیاء خدا خطاب کنیم و از او بخواهیم به عنوان اینکه مستقل است - چه در زمان حیات چه بعد از حیات - حاجت انسان را برآورد.

از آیاتی که استدلال می شود برای اینکه این گونه توسل نادرست است این آیه شریفه است:

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ إِنْ تَدْعُهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾^(۱) و کسانی را که به جز او می خوانید مالک پوست هسته خرمایی [هم] نیستند. اگر آنها را بخوانید، دعای شما را نمی شنوند، و اگر [فرضاً] بشنوند اجابت تان نمی کنند، و در قیامت شرک شما را انکار می کنند و [هیچ کس] چون [خدای] آگاه تو را خبردار نمی کند.

این آیه در نفی این گونه توسل بسیار گویاست.

خاطره

خاطر می آید صبح زودی از مسجد الحرام برمی گشتم داشت آفتاب می زد، دیدم در مسجد الحرام یک کسی صحبت می کند، حدود صد نفر هم اطراف او بودند، دیدم در صحبتش سخت به شیعه پرخاش می کرد که اینها کافر و مشرک اند (هرچه خواست از این حرف ها زد). اصلیت ما یزدی است، با اینکه یزدی ها هم ترسویند، آن قدر فحش داد که با همان یزدی بودن مان رفتم در حلقه آنها و گفتم: «یا شیخ، لی سؤال» اعتنا نکرد، دوباره گفتم: «أيتها الأستاذ، لی سؤال»، ساکت شد، گفتم: اینکه شما گفتید شرک است «یا رسول الله مات فات» نمی شنود، در صحیح بخاری که آن را «أصح الكتاب بعد القرآن» می دانید، آمده است که در جنگ بدر پیامبر اکرم ﷺ بعد از سه شبانه روز - که بیست و چهار نفر از شخصیت های کفار را در چاه انداختند - سر چاه ایستادند و به آنها خطاب کردند «هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً»^(۲) فهمیدید که آنچه ما از طرف خدا می گفتیم حق است؟ پیامبر به این مرده ها و کشته شده ها بعد از سه شبانه روز خطاب کردند، اگر این حرف تو درست باشد، اوّل مشرک پیامبر ﷺ است. این را که من گفتم، همه ای به پا شد، جمعی می گفتند: اشکال خوبی است و بعضی ها هم می گفتند جواب می دهد.

۱- فاطر: ۱۳ و ۱۴.

۲- صحیح بخاری ۸/۵، باب قصة غزوة بدر.

در این بین، یکی از شخصیت‌های سعودی برای زیارت آمد، جمعی که با او بودند مردم را پس و پیش کردند، و این جناب هم از منبر آمد پایین و جمعیت هم متفرق شد و ما هم رفتیم. فردای آن روز که به زیارت مشرف شدم یکی از رفقای تهران مرا دید و گفت: دیروز که تو در رفتی، آن یک ربیعی که گذشت، این جناب صدایی زد و جمعیت را جمع کرد و رفت بالای منبر و گفت: «أین السائل؟ یستتاب وإلا یقتل» این سائل که بود؟ توبه می‌دهیم او را اگر توبه نکرد او را می‌کشیم.

گفتم: پس خوب شد اوضاع به هم خورد و ما رفتیم، بعد پرسیدم: چه گفت؟ گفت: نمی‌دانم چی گفت، ولی یک آیه‌ای خواند که در آن قطمیر بود، و گفت این آیه جواب این سائل است، راست می‌گوید که در صحیح بخاری است پیامبر اکرم فرمودند «هل وجدتم ما وعد ربکم حقاً؟». من این عبارت را هم آنجا خواندم که دومی گفت که: «ما تکلم من أجساد لا أرواح لها»؛ آیا با اجساد بی‌روح صحبت می‌کنید؟ پیامبر فرمودند: «والذی نفس محمد بیده ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»^(۱) سوگند به خداوند که جان من در قبضه قدرت اوست، شما از آن کشته شده‌ها شنواتر نیستید.

پس یعنی مرده‌ها می‌شنوند.

گفته بود آن حدیث هست، ولی مخالف با این آیه است «وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ» هر حدیثی هم که مخالف با آیه بود «نضریه علی الجدار». البته دیگر فرصت پیش نیامد که جوابش را بدهم، اما در همین جزوه به تفصیل پاسخ این آیه داده شده است، که چون از بحث اصلی دور می‌شویم خودتان مراجعه کنید.^(۲)

درجات شهادت مخلوق نسبت به خالق

«وَأَشْهَدُ»^(۳) شهادت می‌دهم.

در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق درجه شهادت مختلف است؛ ما شهادت می‌دهیم به یکتایی خدا، حضرت امیر علیه السلام شهادت می‌دهد، خود خدا هم شهادت می‌دهد.

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَوَّلُوا أَعْلَمَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ»^(۴)

۱- صحیح بخاری ۸/۵، باب قصة غزوة بدر.

۲- معارف وحیانی، دفتر اول، بحثی تحلیلی در عقاید و هایت/ ۲۶۷ - ۲۷۰.

۳- نهج البلاغه، ۴۶، خطبه ۲.

۴- آل عمران، ۱۸.

خدا همواره به عدل، قیام دارد، گواهی می‌دهد که جز او هیچ معبودی نیست و فرشتگان [او] و دانشوران نیز گواهی می‌دهند که [جز او] معبودی نیست.

خدا شاهد است بر یکتایی خودش، «وَأُولُوا الْعِلْمِ» ملائکه شاهدند، درجات شهادت مختلف است (شدت و ضعف دارد) متباین نیست، اما درجات آن، به شدت و ضعف متفاوت می‌شود.

گاهی خود ما هم این چنین است که شهادت می‌دهیم به یکتایی پروردگار، از یگانگی تدبیر و یا توجه به استدلال‌های دیگر مربوط به یکتایی حضرت حق، می‌فهمیم که خداوند متعال یکتا است.

اساس «وَأُولُوا الْعِلْمِ» و رأس «وَأُولُوا الْعِلْمِ» اهل بیت علیهم‌السلام هستند، بعد کسانی که از خاندان رسالت علیهم‌السلام علم آموختند؛ لذا در مقام تکریم از علم و علما، گفته‌اند: خداوند عالم را گرمی داشت و در ردیف خودش و در ردیف فرشته‌ها قرار داده است.^(۱)

در هر حال گاهی به خاطر ادله عقلیه به یکتایی حضرت حق شهادت می‌دهیم، گاهی انسان در حالت دعاست و در حالت دعا یک حال خضوع خشوع و توجه و بروز خاص فطرت رخ داده است که با توجه به آن حالت، باز شهادت می‌دهد به یکتایی حضرت حق و عظمت حضرت حق. حالت دعای خاصی که برای هر کسی احیاناً رخ می‌دهد، شهادت در آن حالت قوی‌تر است و جلوه بیشتری دارد از شهادتی که در ارتباط با استدلال، شهادت می‌دهد.

به نسبت ایمان انسان - که درجات مختلف دارد - شهادت هم مختلف می‌شود، شهادت آقا حضرت امیر علیه‌السلام متناسب با خودشان است.

اختلاف درجه شهادت نسبت به درجات ایمان در احادیث مطرح است.

در کتاب شریف اصول کافی می‌خوانیم:

«قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام: يَا عَبْدَ الْعَزِيزِ، إِنَّ الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ يَمْنُوزِلُهُ السَّلَامُ يُصَعِّدُ مِنْهُ مِرْقَاةً بَعْدَ مِرْقَاةٍ».^(۲)

مثل نردبانی که پله‌ای بعد از پله‌ای است، کسی که بالا می‌رود، اول قدم روی پله اول می‌گذارد، بعد پله دوم، سپس پله‌های بعد.

حدیث در این مقام است که کسی را که در پله قبل و پایین‌تر است، نباید رد کنی، بگویی تو چیزی نیستی، که اگر این گونه باشد آن کسی که در پله بالاتر از تو است او هم باید تورا رد کند؛ «فَلَا

۱- «وَقَرْنِ سُبْحَانَهُ أُولِي الْعِلْمِ بِنَفْسِهِ وَمَلَائِكَتُهُ قَالَ: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ، مَنِةُ الْمَرِيدِ/ ۹۶ - ۹۷.

۲- الکافی ۴۵/۲.

يَقُولُنَّ صَاحِبُ الْأَتْنَيْنِ لِصَاحِبِ الْوَاحِدِ لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ» نباید رد کنی و بگویی تو چیزی نیستی، در ضلالت هستی، خیر آن هم در مسیر است، منتهی در پله اول، او را بالا می توانی بیاوری، ولی او را اسقاط نکن؛ نگو: «لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَيَّ الْعَاشِرُ؛ فَلَا تَسْقُطْ مِنْهُ دُونَكَ فَيَسْقُطَكَ مِنْهُ فَوْقَكَ» آن که پایین تر از تو است آن را رد نکن که بالاتری هم باز تو را رد نکند. «وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْكَ بِدَرَجَةٍ» آن که یک درجه از تو پایین است «فَارْفَعَهُ إِلَيْكَ بِرَفْقٍ» آن را بالا بیاور و رشد بده آن هم با رفق (نه با خشونت نه با تندى) با رفق او را به رشد خودش برسان.

«وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يَطِيقُ فَتَكْسِرُهُ» و این گونه نباشد که: کسی که در درجه دهم است، کسی را که در درجه دوم است (و می خواهد او را بالا بیاورد) وادار کند بر چیزهایی که تحمل ندارد، این کار را نکند، وگرنه او را می شکند، و اگر چنین کرد بایستی این کار را جبران بکند «فَإِنَّ مَنْ كَسَرَ مُؤْمِنًا فَعَلَيْهِ جِبْرُهُ».

از این روایات مختلف می توان استفاده کرد که درجه شهادت به یکتایی پروردگار، به تناسب افراد و درجات ایمان آنها متفاوت می شود، در خود انسان های معمولی هم حالات مختلف پیش می آید.

شهادت از روی اخلاص

کلمه بعد این است:

«وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، شَهَادَةُ مُتَحَنِّئًا إِخْلَاصُهَا»^(۱)

من علی بن ابی طالب (روحی و ارواح العالمین له الفداء) خالصانه شهادت می دهم به گونه ای که اخلاص این شهادت امتحان شده است.

یعنی بدون هیچ شرک خفی، بدون هیچ شائبه نادرستی، بدون هیچ چیزی که موجب نقص این شهادت باشد، بلکه اخلاص آن آزمایش شده است.

در مواردی - که پیش آمد - حضرت اخلاص را نشان دادند.

در جنگ جمل پرچم دست محمد حنفیه بود و بنا بود حمله بکند، وی ایستاد. حضرت از پشت سر او آمدند و طرف راست او قرار گرفتند (هر دو بر اسب سوار بودند) دست چپ شان را روی شانه راست فرزندشان محمد حنفیه گذاشتند او را از روی زمین بلند کردند، فرمودند: پسر من مقدار ترس که ایستادی و حمله نمی کنی از من به تو رسیده است.

۱- نهج البلاغه، ۴۶، خطبه ۲.

وی گفت: تیر مثل باران می آید، کمی صبر کردم که این تیرها کم شود سپس حمله کنم. بعد خودشان حمله کردند در دل لشکر تاختند، وقتی برگشتند که شمشیر کج شده بود و خون از آن می ریخت.^(۱)

اصحاب ریختند که آقا آماده حمله ایم و حمله می کنیم.

«شَهَادَةُ مُنْتَحِنًا إِخْلَاصُهَا، مُعْتَقِدًا مُصَاصُهَا، تَتَمَسَّكُ بِهَا أَبَدًا مَا أَبْقَانَا، وَتَدْخِرُهَا لَهَاوِيلِ مَا يَلْقَانَا».^(۲)

مُصَاص یعنی خالص، یعنی آن شهادت بدون هیچ شائبه ای در قلب من قرار گرفته است، در وجودم رسوخ دارد که به این شهادت همواره تمسک می کنیم، و ذخیره می کنیم برای سختی هایی که در برزخ و قیامت در پیش است، این شهادت کمک ما است.

«فَإِنَّهَا عَزِيمَةُ الْإِيمَانِ، وَقَاتِنَةُ الْأَخْسَانِ، وَمَرْضَاةُ الرَّحْمَنِ، وَمَذْخَرَةُ الشَّيْطَانِ».^(۳)

این شهادت عزیمت ایمان است، آن نیت مصمم ایمان در ارتباط با این شهادت است، و این شهادت است که ابتدا و شروع احسان است، و این شهادت است که وسیله رضایت ذات مقدس حضرت حق است، و این شهادت است که شیطان را دفع می کند.

۱- «ثم انه ﷺ بعث الى صاحب الراية، وهو ولده محمد بن الحنفية، يأمره ان يحمل على القوم، فأبطأ بالحملة عليهم، وكان بأزانه [قوم من الرماة قد نفذت سهامهم]. فأتاه ﷺ وقال له: «لم لا حملت على القوم؟» قال: لم أجد متقدما [إلا الرماة، وقد نفذت سهامهم]. فضربه بقائم سيفه، وقال: [ما أدركك عرق من إبيك] أحمل بين الاسنة، [فإن الموت عليك جنة]... فحمل حتى شبك بين الرماح والشهام، وقد أخذ منه الراية وحمل علي ﷺ على القوم، وقعة الجمل/ ١٤١ مروج الذهب (مسعودي) ٣/ ٣٦٦.

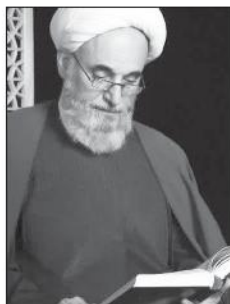
۲- نهج البلاغه/ ٤٦، خطبه ٢.

۳- همان.

حدیث «اقوام مُتَعَمِّقُونَ» مدح یا مذمت؟

دکتر رضا برنجکار

اشاره:



دکتر رضا برنجکار استاد تمام دانشگاه تهران و از متکلمان برجسته معاصر در عداد متفکران مکتب تفکیک و از ارکان علمی مکتب معارف خراسان می‌باشد، تحصیل در حوزه علمیه قم به همراه سالیان متمادی تدریس علم کلام در کنار کسب مدارج عالییه دانشگاهی در رشته فلسفه و اطلاع عمیق از مبانی فلسفه غرب تألیفات ایشان را واجد نگاهی جامع و تطبیقی به انسان و ارتباط او با مبدأ و

معاد نموده است. این پژوهشگر حوزه کلام و عقاید دارای آثار متعددی در موضوعات مهم کلامی و معارفی است و هم اکنون مدیر مسئول فصلنامه پژوهشی تحقیقات کلامی حوزه علمیه قم می‌باشد از جمله آثار وی می‌توان به کتاب‌های:

- ۱- انسان‌شناسی اسلامی ۲- معرفت عدل و توحید ۳- شرح تجرید الاعتقاد
 - ۴- مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی و نیز ده‌ها مقاله علمی پژوهشی
- اشاره نمود.

مرحوم کلینی در کتاب کافی و مرحوم صدوق در کتاب توحید حدیثی را از امام سجاد علیه السلام نقل کرده‌اند که در پاسخ به پرسشی درباره توحید فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَالْآيَاتِ مِنَ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، فَمَنْ رَأَى ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ؛^(۱)

همانا خداوند عزوجل علم داشت که در آخرالزمان اقوام تعمق‌کننده‌ای خواهند بود. پس ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (سوره توحید) و آیات نخست سوره حدید تا آیه «و او به آنچه در دل سینه‌ها وجود دارد داناست»^(۲) را نازل کرد پس کسی که از این آیات فراتر رفت، هلاک شده است.

۱- الکافی/ ۹۱/ ۱، التوحید / ۲۸۳.

۲- در ترجمه آیات قرآن از ترجمه آیه الله مکارم شیرازی استفاده شده است.

صدر سند حدیث در کتاب کافی و توحید متفاوت است، به این صورت که کلینی از محمد بن یحیی و او از احمد بن محمد نقل می‌کند، در حالی که صدوق از محمد بن الحسن و او از سعد ابن عبدالله و او از احمد بن محمد نقل می‌کند. ادامه سند یکسان است. راویان هر دو سند همگی عادل، امامی و ثقة هستند، اما نخستین راوی در هر دو سند عاصم بن حمید است. وی از اصحاب امام صادق علیه السلام است نه امام سجاد علیه السلام،^(۱) در حالی که حدیث ذکر شده را از امام سجاد علیه السلام نقل کرده است. بنابراین، حدیث از لحاظ سندی مرسل خواهد بود، چون واسطه عاصم از امام سجاد علیه السلام معلوم نیست. شیخ صدوق نیز در سند حدیث به مرسل بودن آن اشاره کرده، اما علامه مجلسی حدیث را صحیح دانسته است.^(۲) شاید وجه این انتساب، راویان حدیث باشند که همگی معتبرند، نه اتصال راویان حدیث به امام. به هر حال، در مورد سند حدیث نظریه صدوق درست‌تر از نظریه علامه مجلسی به نظر می‌رسد.

هدف اصلی این نوشتار، معنا و پیام حدیث نقل شده است، نه بررسی سند آن. بنابراین، با قطع نظر از وضعیت سند حدیث به بررسی مفهوم آن می‌پردازیم.

برخی از مفسران حدیث، همچون فیض کاشانی حدیث را در مقام مدح اقوام متعمق و امر به تعمق می‌دانند. فیض می‌گوید: «لعله أشار بالمتعمقین إلى أكابر أهل المعرفة».^(۳) ملاصدرا نیز بدون این که تصریح کند، محتوای حدیث را در راستای مدح و تمجید تعمق‌کنندگان دانسته و به تعمق در سوره توحید و شش آیه نخست سوره حدید می‌پردازد.^(۴) در مقابل، برخی دیگر از مفسران حدیث، همچون علامه مجلسی برآنند که پیام حدیث مذمت متعمقان و نهی از تعمق است. وی احتمال سومی را نیز مطرح کرده و آن این که حدیث در مقام بیان معیاری است که افکار و اندیشه‌ها را باید بر آن عرضه کرد. این معیار سوره توحید و اوایل سوره حدید است.

در سال‌های اخیر، برخی دانشوران در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود به ترویج نظریه نخست پرداخته‌اند و برای برخی این گمان پیدا شده است که حدیث معنایی جز همان تفسیر نخست ندارد. اینان بر این اساس که حدیث مورد بحث، متعمقان را تمجید می‌کند، متعمقان را بر فیلسوفان تطبیق می‌کنند و در نتیجه، حدیث را تأییدی بر فلسفه و آرای فلسفی می‌دانند و گاه در ضمن سخن، زمان موجود را همان آخرالزمان دانسته و حدیث را مؤیدی بر آرای فیلسوفان معاصر و ردی بر منتقدان این فیلسوفان می‌دانند.^(۵)

۱- ر.ک: معجم رجال الحديث ۶/۵۵۴.

۲- ر.ک: مرآت العقول ۱/۳۲۰.

۳- کتاب الوافی ۱/۳۶۹.

۴- ملاصدرا، شرح اصول کافی ۱۱/۳.

۵- برای نمونه: نک: کتاب نقد، شماره ۲۶ و ۲۷، بهار و تابستان ۸۲، ص ۱۷۴.

این روش برای تأیید یا رد یک مکتب یا نظریه‌ای فلسفی، و نیز تطبیق‌های ذکر شده، قابل بحث و تأمل است. اما بحث اصلی این نوشته، پیام حدیث است. آیا پیام حدیث مدح اقوام متعمق و امر به تعمق است یا نکوهش متعمقان و نهی از تعمق؟ اصولاً مفهوم تعمق چیست و چه نسبتی میان سوره‌های توحید و حدید و تعمق وجود دارد؟ در این نوشته نشان خواهیم داد که واژه تعمق در فرهنگ معصومان علیهم‌السلام در مقام سرزنش به کار می‌رود و پیام حدیث، نهی از تعمق در ذات خداست و سوره‌های توحید و حدید معیار و میزانی هستند برای تفکر صحیح که به تعمق منتهی نخواهند شد.

تعمق در لغت

«تعمق» مصدر باب تفعّل از ماده «عمق» است. ابن فارس می‌گوید: «عمق» وقتی صفت راه باشد، به معنای بُعد است و هنگامی که صفت چاه باشد، به معنای طول داخل چاه است.^(۱) خلیل بن احمد، ابن اثیر و ابن منظور گفته‌اند که ماده «عمق» وقتی به باب تفعّل می‌رود، به معنای مبالغه و افراط به کار می‌رود: «المتعمق: المبالغ فی الأمر المتشدد فيه، الذی یطلب أقصى غایتة».^(۲)

تعمق در احادیث

برای فهم درست معنای سخن هر گوینده‌ای باید با زبان، فرهنگ و اصطلاحات او آشنا بود. نمی‌توان واژه به کار رفته در یک زبان و فرهنگ را براساس معنای زبان و فرهنگ دیگر معنا کرد. سخنان معصومان علیهم‌السلام نیز از این قاعده مستثنا نیستند. مقتضای به کار بردن اجتهاد در فهم واژه‌ای قرآنی و حدیثی این است که این واژه‌ها را به زمان صدور آن بازگردانیم و ببینیم وقتی واژه مورد تحقیق صادر شد، در زبان عربی آن زمان و فرهنگ اسلامی این واژه چه معنا و مفهومی داشته است. بنابراین، تفسیر واژه‌های به کار رفته در زمان معصومان، براساس معنایی که بعداً حادث شده یا براساس معنایی که در زبان فارسی وجود دارد، تفسیری دور از واقع و مصداق تفسیر به رأی خواهد بود. این که در زبان فارسی تعمق به معنای تفکر و تأمل، و امری مثبت تلقی می‌شود، نمی‌تواند دلیل آن باشد که این واژه در احادیث هم به همین معناست.

به منظور فهم معنای تعمق در حدیث مورد بحث لازم است به خانواده حدیث مذکور مراجعه کرد. مقصود از خانواده حدیث، احادیثی هستند که در آنها کلمه تعمق به کار رفته است. با بررسی این احادیث می‌توان معنای تعمق را در فرهنگ احادیث استنباط کرد. این احادیث را در چند دسته می‌توان رده بندی کرد. هر کدام از این دسته‌ها موردی از کاربرد کلمه تعمق را نشان می‌دهد. اما قدر جامع همه این احادیث این است که در فرهنگ معصومان علیهم‌السلام که هماهنگ با لغت عربی اصیل است، تعمق به معنای افراط در کاری و خارج شدن از حد اعتدال است.

۱- معجم مقاییس اللغة ۴/ ۱۴۴، ماده «عمق».

۲- النهایة ۳/ ۲۹۶؛ لسان العرب ۱۰/ ۲۷۱؛ ترتیب کتاب العین ۵۷۶.

۱. دسته اول، احادیثی اند که مطلق تعمق را مذمت می کنند. از این میان، می توان به حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره کرد که در آن تعمق یکی از ارکان و ستون های کفر معرفی شده است: «الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ... فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يَنْبُ إِلَى الْحَقِّ»^(۱) کفر بر چهار ستون پایدار است بر تعمق... پس آن که تعمق کرد به حق بازنگشت.

از دیدگاه دینی، بزرگترین خطر برای یک انسان کفر است و یکی از اسباب این خطر بزرگ تعمق می باشد. بنابراین، این دسته احادیث ضمن بیان خطر تعمق، مردم را از تعمق بر حذر می دارند و آن را شدیداً مذمت می کنند.

۲. دسته دوم، احادیثی اند که تعمق در دین را مذمت می کنند و خطر آن را خروج از دین می دانند. از این میان، حدیث پیامبر اکرم علیه السلام قابل ذکر است: «إِنْ أَقْوَامًا يَتَعَمَّقُونَ فِي الدِّينِ يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرِّمِيَّةِ»^(۲) همانا اقوامی در دین تعمق می کنند، آنان از دین خارج می شوند، همان طور که تیر از چله کمان خارج می شود. در این احادیث خروج از دین یکی از خطرهای تعمق دانسته شده و نسبت به آن هشدار داده شده است.

۳. گروه سوم، احادیثی اند که از تعمق در اعمال و تکالیف شرعی نهی می کنند و مردم را از این کار بر حذر می دارند؛ برای مثال امام موسی کاظم علیه السلام می فرماید: «لَا تَعَمَّقْ فِي الْوُضْوءِ»^(۳) شیخ حر عاملی برای این احادیث بابی تحت عنوان «استصحاب صفی الوجه بالماء قليلاً عند الوضوء، و كراهة المبالغة في الضرب، والتعمق في الوضوء» گشوده است.^(۴) در این احادیث، تعمق به معنای افراط در وضو گرفتن و وسواس گری است. این معنا با معنای لغوی کاملاً هماهنگ است، زیرا تعمق در لغت به معنای افراط و مبالغه است. از پیامبر اکرم علیه السلام حدیثی نقل شده است که در آن حکمت ترک تعمق در دین و احکام دین بیان شده است: «إِيَّاكُمْ وَالتَّعَمُّقَ فِي الدِّينِ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَهُ سَهْلًا، فَخُذُوا مِنْهُ مَا تُطِيقُونَ»^(۵) از تعمق در دین بر حذر باشید، زیرا خداوند دین را آسان قرار داده است؛ پس از دین هر آنچه را در توان شماست، اخذ کنید.

۱- نهج البلاغه حکمت ۳۱ کافی ۳۹۲/۲.

۲- مسند ابن حنبل ۳۱۸/۴.

۳- وسائل الشیعه ۸/۳۳۴.

۴- همان.

۵- کنز العمال ۳/۳۵.

۴. طبقه چهارم، احادیثی‌اند که از تعمق در صفات خدا نهی کرده، ترک کنندگان این نوع تعمق را مدح و تحسین نموده و آنها را راسخان در علم معرفی می‌کنند! امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

«فَانْظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ، فَمَا ذَلِكَ الْقَرَأَنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَأَنْتُمْ بِهِ، وَ اسْتَضَىٰ بِنُورِ هِدَايَتِهِ، وَ مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرَضُهُ وَ لَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ أَنْعَمَ الْهُدَىٰ أَثَرُهُ فَكُلَّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَىٰ حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ؛ وَ اعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدِّ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِخَلْقِهِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ، فَمَدَحَ اللَّهُ اغْتِرَافَهُم بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَازُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَ سَمَّىٰ تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا. فَاقْتَصَرَ عَلَىٰ ذَلِكَ، وَ لَا تَقْدَرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَىٰ قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ»^(۱)؛ پس ای پرسنده بیندیش! و آنچه قرآن از وصف پروردگار به تو می‌نماید، بپذیر، و نور هدایت قرآن را چراغ راه خود گیر؛ و از آن چه شیطان تو را به دانستن آن وا می‌دارد، و کتاب خدا آن را بر تو واجب نمی‌شمارد و در سنت رسول و ائمه هدی نشانی ندارد، دست بدار، و علم او را به خدا واگذار - که دستور دین چنین است - و نهایت حق خدا بر تو این؛ و بدان راسخان در علم کسانی‌اند که خدا اقرارشان را به ندانستن آنچه در پرده غیب است و تفسیرش برای آنان روشن نیست، از ورود به درهای بسته عالم غیب و آگاهی به آنچه در پس پرده مستور است بی‌نیاز ساخته، و خدا این اعتراف آنان را به ناتوانی در رسیدن به آنچه نمی‌دانند، ستوده است، ترک تعمق آنان را در فهم آنچه بدان تکلیف ندارند، راسخ بودن در علم نامیده است. پس بدین پس کن! و بزرگی خدای سبحان را با میزان خرد خود مسنج تا از تباه شدگان مباحی.

در این حدیث نکات زیادی وجود دارد که در مقام شرح آنها نیستیم. اما نکته قابل توجه این است که در این حدیث ترک تعمق در صفات الهی، به عنوان رسوخ در علم معرفی شده است، در حالی که به نظر می‌رسد رسوخ با تعمق متناسب است نه با ترک تعمق. شاید بدین دلیل باشد که تعمق به معنای افراط و خارج شدن از حد است. بنابراین، اگر از حد علم صفات الهی خارج نشویم و در همان حد بمانیم در واقع در محدوده علم به صفات، راسخ، استوار و

ثابت قدم مانده‌ایم، اما اگر از حد علم به صفات خارج شویم، از محدوده علم خارج شده و به منطقه جهالت و نادانی وارد شده‌ایم. در واقع، تعمق در این گونه احادیث به معنای خارج شدن از حد علم، و فرورفتن در جهل و گمراهی است. ذکر این نکته لازم است که این گونه احادیث از دلایل نقلی متکلمان در مورد توقیفی بودن اسما و صفات الهی است.

۵. دسته پنجم، احادیثی‌اند که تعمق در معرفت خدا را بی فایده می‌دانند. از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

«غَايَةُ كُلِّ تَعَمُّقٍ فِي مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ سَبْحَانَهُ الْإِعْتِرَافُ بِالْقُدْرَةِ عَنْ إِدْرَاكِهَا»^(۱)
 نهایت کار هر کسی که در معرفت آفریدگار سبحان تعمق می‌کند،
 اعتراف به ناتوانی از ادراک معرفت آفریدگار است.

متناسب است با این گونه احادیث، روایات بسیاری است که از تفکر و تکلم در ذات خدا نهی کرده و نتیجه آن را الحاد و بی‌دینی دانسته‌اند؛ برای مثال امام علی علیه السلام فرموده‌اند:
 «مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ الْهَدَى»^(۲)؛ کسی که در ذات خدا تفکر کند، ملحد و منکر خدا می‌شود.

در جای دیگر نیز فرموده‌اند:

«مَنْ فَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزَنَّقَ»^(۳)؛ کسی که در ذات خدا اندیشه ورزد، کافر می‌شود.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

«تَكَلَّمُوا فِي خَلْقٍ وَلَا تَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ، فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّهُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحْيِيرًا»^(۴) در مخلوقات خدا تکلم و بحث کنید و در خدا بحث و تکلم نکنید، پس به درستی که سخن گفتن در مورد خدا، جز تحیر و سرگشتگی بر صاحب سخن چیزی نمی‌افزاید.

این که چه کسانی در ذات و صفات الهی تعمق، تفکر و یا تکلم می‌کنند، از محدوده بحث این نوشته خارج است. مقصود اصلی این است که قطع نظر از مصداق تعمق کنندگان، تعمق در فرهنگ احادیث، افراط کردن و خارج شدن از حد و وارد شدن در منطقه ممنوع است و در احادیث به عنوان امری مذموم، بلکه خطرناک مطرح و از آن نهی شده است. بنابراین، نباید

۱- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۲/۲۹۲.

۲- غررالحکم، حدیث ۸۲۸۷.

۳- کافی ۲۲/۸.

۴- همان ۹۲/۱.

حدیث (اقوام متعمقون) را دلیلی بر تأیید فلسفه و یا فلسفه‌ای خاص ذکر کرد و از آن به عنوان دلیلی در رد مخالفان نظریات فلسفی سود جست.

قرائن داخلی حدیث

قطع نظر از خانواده حدیث مورد بحث، متن حدیث نیز گویای این است که حدیث در مذمت اقوام متعمق صادر شده است. در حدیث آمده است: خداوند چون می‌دانست در آخرالزمان گروه‌های تعمق‌کننده‌ای ظهور خواهند کرد، سوره توحید و اوایل سوره حدید را نازل کرد. پس کسی که از این آیات فراتر رود، هلاک خواهد شد: «فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ». اگر حدیث در مقام تحسین و تمجید تعمق بود، نباید در آن این تعبیر به کار می‌رفت.

معنای حدیث این است که چون در آخرالزمان عده‌ای در ذات و صفات خدا تعمق و افراط خواهند کرد و از حدود مجاز خارج خواهند شد، خداوند برای جلوگیری از کار آنان حدی معین کرد که آنان از آن حد تجاوز نکنند. این حد آیاتی از قرآن است که در حدیث مشخص شده است. پس کسی که از این حد تجاوز کند و در واقع، از مرحله تفکر مجاز وارد تعمق غیر مجاز شود، هلاک خواهد شد. بنابراین، آیات مذکور برای جلوگیری از تعمق و افراط نازل شده نه برای تشویق به تعمق. به دیگر سخن، خروج از محدوده آیات مذکور، همان تعمق است، لذا همان اثری که در احادیث دیگر برای تعمق ذکر شده، در این حدیث برای تجاوز از حد آیات ذکر شده است؛ یعنی هلاکت، کفر و گمراهی. بدین سان، پیام اصلی حدیث، پیام احادیث بسیاری است که از تفکر در ذات و صفات خدا نهی کرده و آن را موجب هلاکت و گمراهی دانسته‌اند.

تعبیر «فی آخرالزمان اقوام متعمقون» نیز مؤید این است که حدیث در مقام مذمت است، زیرا معمولاً تعبیر «آخرالزمان» در احادیث به منظور مذمت به کار می‌رود، نه مدح و تحسین؛ یعنی آخرالزمان زمانی است که کارهای قبیح و نادرست شایع خواهد شد، نه کارهای خوب و شایسته. اصولاً دلیلی وجود ندارد که افراد آخرالزمان فهم و درک بیش‌تری از پیشینیان داشته باشند. در اینجا مناسب است به آیاتی که در حدیث به منزله محدوده خداشناسی ذکر شده، اشاره شود و وجه محدوده بودن این آیات نیز مشخص گردد.

سوره توحید

متن سوره توحید چنین است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾؛ به

نام خداوند رحمن و رحیم. بگو: خداوند یکتا و یگانه است؛ خداوندی

است که همه نیازمندان قصد او می‌کنند؛ (هرگز) نزاده و زاده نشد و برای او هیچگاه شبیه و مانندی نبوده است.

نکته اصلی در این سوره، همان طور که از نام آن پیداست، تأکید بر یگانگی و بی‌همتایی خداوند و نفی هر نوع شباهت و مجانست میان خداوند و مخلوقات است. این نکته هم در صدر سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ آمده است و هم پس از دو آیه در انتهای سوره به عنوان نتیجه گیری ذکر شده است: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

اما دلیل این که این سوره به عنوان حدّ تفکر و عامل بازدارنده از افراط در تفکر، و به عبارت دیگر، تعمق در خداشناسی، ذکر شده این است که آدمی با تفکر و تعقل در آیات آفاقی و انفسی به وجود صانع، خالق و مدبر خود و جهان پی می‌برد. هم چنین با تفکر در مخلوقات و نظم و پیچیدگی آنها متوجه می‌شود که خالق جهان دارای علم و قدرت مطلق است و رزق و روزی و دیگر نعمت‌های جهان از سوی اوست. اما گاه انسان به این مقدار از شناخت خدا و اوصاف او بسنده نمی‌کند و درصدد تعمق در ذات خدا و کشف آن بر می‌آید. اما از آنجا که ذات الهی از دسترس ذهن بشر خارج است و آدمی قادر به احاطه علمی بر ذات خدا و کشف آن نیست، از طریق تشبیه خدا به مخلوقات و به عبارت دیگر، قیاس خالق به مخلوق درصدد فهم ذات خدا برمی‌آید و با تعمق و افراط در تفکر وارد منطقه ممنوعه طلب خداشناسی می‌شود. در این جاست که خداوند با نازل کردن سوره توحید و تأکید بر یگانگی خدا و این که خداوند شبیه مخلوقات نیست، درصدد جلوگیری از ورود به تعمق از طریق تشبیه و قیاس است.

دو آیه دیگر سوره توحید نیز بیان گر نفی مصادیق بارز تشبیه خالق به مخلوق هستند. یکی از این دو آیه بیان کننده بی‌نیازی مطلق خدا و نیازمندی مطلق همه مخلوقات به اوست و آیه دیگر هر نوع زاییدن و زاییده شدن را از خداوند نفی می‌کند. حال به توضیح این دو نکته می‌پردازیم.

انسان پس از اثبات صانع هنگامی که می‌خواهد بر ذات خدا احاطه علمی پیدا کند و بفهمد که ذات خدا چگونه می‌تواند خالق عالم باشد، خواه ناخواه دچار تشبیه می‌شود و صانعیت خدا را براساس صانعیت خود تفسیر می‌کند. به منظور روشن شدن مطلب به آرای سه فیلسوف بزرگ، یعنی افلاطون، ارسطو و فلوپین اشاره می‌شود.

افلاطون در محاوره تیمائوس هنگامی که درصدد تبیین چگونگی خلقت صانع (دمیورژ) برآمد، عمل صانع را براساس صنعت بشری تفسیر کرد. هنگامی که یک خیاط لباس می‌دوزد، نیازمند پارچه و الگویی است که براساس آن، پارچه را می‌برد و می‌دوزد. پارچه به منزله علت مادی و الگو به منزله علت صوری است. به نظر افلاطون، خداوند هم نیازمند این ماده و صورت است. ماده عبارت است از ماده ازل و نامخلوق و صورت عبارت است از مثال‌هایی که در عالم مثل قرار دارند. بدین سان، صانع

براساس الگوی مُثُل به ماده اولیه و نامنظم نظم بخشید و جهان پیش روی ما را ساخت.^(۱) در این نظریه، نیازمندی خدا به ماده و صورت از پیش موجود کاملاً مشهود است.

ارسطو پس از اثبات وجود خدا از طریق برهان حرکت در صدد توصیف ذات خدا و چگونگی خالقیت او برآمد، اما او به این دلیل که خداوند نمی‌تواند محتاج غیر باشد، نظریه افلاطون را نمی‌توانست بپذیرد. لذا اصل خالق بودن خدا را انکار کرد. او حتی محرک بودن بی‌واسطه را از خداوند نفی کرد، چون اگر خداوند بخواهد چیزی را حرکت دهد، باید مثل ما آن چیز را هل بدهد، در نتیجه، عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌شود و محرک نیز دچار تغییر و حرکت خواهد شد. او به همین دلیل، در کتاب لامبدای متافیزیک، محرک بودن خدا را از طریق معشوق بودن تفسیر می‌کند؛ یعنی فلک و کل جهان، چون عاشق خدا هستند و می‌خواهند به خدا برسند، حرکت و تغییر می‌کنند و در نتیجه، جهان کنونی و نظم موجود و تغییرات و فعل و انفعالات عالم پدید می‌آید.^(۲)

اما فلوطین به این دلیل که در نظریه ارسطو هر نوع فعالیت و دخالت خدا در عالم نفی شده است، نظریه او را نمی‌پذیرد. در نظریه افلاطون نیز، صانع، فقط صنعت‌گراست نه هستی‌بخش، در حالی که فلوطین، به احتمال زیاد تحت تأثیر آموزه خلقت که یهودیان و مسیحیان اسکندریه آن را ترویج می‌کردند، در صدد اثبات و تفسیر خالقیت و هستی‌بخش بودن خدا برآمد. او این کار را از طریق نظریه صدور که نوعی زایش است، تفسیر کرد. به نظر او، تنها راه تفسیر هستی‌بخشی خدا نظریه صدور است. بر این اساس، ابتدا از ذات الهی، عقل صادر شد و از عقل، نفس و از نفس، عالم طبیعت. بنابراین، جهان زاییده خداست.^(۳)

این سه نظریه دست آورد معرفت بشری در باب خداشناسی تا زمان اسلام بود. جهان فلسفه، فیلسوفانی برجسته‌تر از افلاطون، ارسطو و فلوطین به خود ندیده بود. سوره توحید بر هر سه نظریه مذکور قلم بطلان کشید:

۱. در همه این نظریات که نتیجه تعمق و تفکر در ذات الهی است، خالق به مخلوقات تشبیه شده است، در حالی که خداوند شبیه ندارد.

۲. در نظریه افلاطون، صانع در عمل خلقت نیازمند ماده و صورت از پیش موجود و ازلی بود، در حالی که واژه (صمد) هر نوع نیازمندی را نفی می‌کند.

۳. در نظریه افلاطون و ارسطو، مخلوقات در اصل وجود نیازمند خدا نیستند، در حالی که واژه (صمد) نیازمندی همه مخلوقات به خدا را بیان می‌کند.

۱- ر.ک: مجموعه آثار افلاطون محاوره تیمائوس.

۲- ر.ک ارسطو، متافیزیک کتاب ۱۲، فصل ۷ و ۸، ۳۹۹/، طبیعیات ۲۳۷.

۳- ر.ک: دوره آثار، فلوطین، ج ۲، انشاد پنجم.

۴. در نظریه فلوطین، جهان مولود خداست، در حالی که جمله (لم یلد) هر نوع زایش را از ساحت قدس الهی نفی می‌کند.

سوره حدید

شش آیه اول سوره حدید چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ يُخَيِّ وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ
أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ
مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَخْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ *
لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ * يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ
وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ *؛ به نام خداوند رحمن و
رحیم. آنچه در آسمان‌ها و زمین است برای خدا تسبیح گفت و او عزیز
و حکیم است. مالکیت (و حاکمیت) آسمان‌ها و زمین از آن اوست؛
زنده می‌کند و می‌میراند؛ و او بر همه چیز تواناست. اوّل و آخر و پیدا
و پنهان اوست؛ و او به هر چیز داناست. او کسی است که آسمان‌ها و
زمین را در شش روز آفرید؛ سپس بر تخت قدرت قرار گرفت (و به تدبیر
جهان پرداخت)؛ آنچه را در زمین فرو می‌رود، می‌داند، و آنچه را از آن
خارج می‌شود و آنچه را از آسمان نازل می‌گردد و آنچه را به آسمان بالا
می‌رود؛ و هر جا باشید، او با شماست، و خداوند نسبت به آنچه انجام
می‌دهید، بیناست. مالکیت آسمان‌ها و زمین از آن اوست؛ و همه کارها
به سوی او بازگردانده می‌شود. شب را در روز می‌کند و روز را در شب؛ و
او به آنچه در دل سینه‌ها وجود دارد، داناست. در این آیات یک دوره
خداشناسی فشرده و مختصر بیان شده است. صفات عزیز، حکیم،
مالک، محیی، ممیت، قدیر، اوّل، آخر، ظاهر، باطن، علیم، بصیر، خالق
و معیت با انسان‌ها در این آیات به خداوند نسبت داده شده است.
البته نکات دیگری همچون تسبیح خدا به دست موجودات، مالکیت
آسمان‌ها و زمین، قدرت و علم خدا بر همه چیز، خلقت آسمان‌ها و
زمین در شش روز یا دوره، بازگشت همه چیز به سوی خدا، ایجاد روز و
شب به دست خدا نیز در این آیات مطرح شده است.

توضیح همه این معارف از حوصله این مقاله خارج است. اما با توجه به این که آیه سوم این سوره، یعنی آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، معمولاً به عنوان آیه‌ای مطرح می‌شود که نیازمند تعمق است و بدون تعمق فیلسوفانه نمی‌توان معنای آن را دریافت، لذا کمی درباره این آیه و چهار صفت مطرح شده در صدر آن بحث می‌کنیم. حد بودن دیگر صفات مطرح شده در این آیات، برای خداشناسی، روشن است. در واقع، در این آیات برای این که جلوی افراط در تفکر که در نهایت ممکن است به انکار خالقیت، مالکیت، علم مطلق خدا و دیگر صفات الهی منتهی شود - همان طور که نمونه آن را در ارسطو به اجمال مطرح کردیم - تأکید شده است که خداوند خالق و مالک است و علم و قدرت خدا مطلق است. لذا مثلاً اگر فیلسوفی همچون ارسطو در اثرا افراط در تفکر و تلاش در فهم چگونگی خلقت و علم خدا به جزئیات، منکر خلقت و علم خدا به غیر خود شود، این آیات با تأکید بر خالق بودن خدا و علم مطلق او، این نوع تفکر را مصداق تعمق دانسته و آن را مردود می‌شمارد. حال به توضیح آیه چهارم می‌پردازیم.

صفات «الأول» و «الآخر»

«أول» در لغت به معنای ابتدای چیزی است،^(۱) و (آخر) نقیض تقدم و متقدم است.^(۲) «أول و آخر، گاه به معنای مطلق به کار می‌روند و گاه به معنای نسبی. اول و آخر مطلق از صفات خاص خداست و در آیه مورد بحث همین معنا مقصود است.

پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «الحمد لله الذي كان في أوليته وحدانيته»^(۳) اما اولیت و آخریت نسبی در غیر خدا به کار می‌رود، مثل (أول المسلمين)^(۴) و (أول العابدين)^(۵).

اولیت و آخریت خداوند به معنای نفی قبلیت و بعدیت چیزی نسبت به خداست، یعنی موجودی قبل از خدا وجود نداشته و موجودی بعد از خدا وجود نخواهد داشت. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

الأول الذي لم يكن له قبل؛ فيكون شيء قبله، والآخر الذي ليس له بعد؛

فيكون شيء بعده؛^(۶) [خداوند] اولی است که آغازی ندارد تا پیش از او

چیزی بود و آخری است که پایانش نیست تا تصور چیزی پس از او رود.

بر این اساس، اولیت و آخریت خدا به تفرد خدا در ازلیت و ابدیت باز می‌گردد، زیرا این که موجودی قبل از خدا وجود نداشته است، به این معناست که خدا ازلاً موجود بوده و آغازی ندارد و دیگر موجودات متأخر از وجود الهی بوده، و حادث و مخلوقند. از همین رو، در برخی

۱- معجم مقاییس اللغة ۱/ ۱۵۸.

۲- همان/ ۷۰.

۳- التوحید/ ۴۴.

۴- الانعام: ۱۶۳.

۵- الأعراف: ۱۴۳.

۶- نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

احادیث آمده است: خداوند قبل از هر چیز بود و پس از آن، همه چیز را خلق کرده و در نهایت، همه چیز نابود می شود و خدا باقی می ماند. امام علی علیه السلام می فرماید:

«كَانَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، ثُمَّ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ، ثُمَّ يَمُوتُ وَيَقْبَى كُلُّ شَيْءٍ»^(۱)
 «هُوَ الْأَوَّلُ وَلَمْ يَزَلْ»^(۲)

تجربه تفکر متفکران در طول تاریخ به ما نشان می دهد که تعمق و افراط در تفکر به نفعی تفرّد خدا در ازلیت و اثبات ازلیت غیر خدا منجر می شود. ظاهراً اولین فیلسوفی که به ازلیت همه موجودات معتقد شد، پارمنیدس بود. پس از او افلاطون، هرچند نحوه ای از خلقت و حدوث را پذیرفت، ماده اولیه عالم و صورت های موجودات را در کنار صانع، ازلی دانست و تفرّد ازلیت را در صانع منکر شد. ارسطو نیز جهان را ازلی می دانست.

صفات اول و آخر تأکید می کنند که ازلیت و ابدیت منحصر در خداست و ماسوی الله حادث بوده و دارای آغاز و انجامند. بنابراین، انحصار ازلیت و ابدیت محدوده تفکر است و هر تفکری که حدود انحصار ازلیت و ابدیت را در خدا نقض کند، مصداق تعمق و افراط در تفکر خواهد بود.

صفات «الظاهر» و «الباطن»

«ظاهر»، اسم فاعل از ماده «ظهر» است. «ظهر» در اصل دو معنا دارد: یکی قوّت و توانایی و دیگری ظهور و بروز.^(۳) «باطن»، اسم فاعل از ماده «بطن» است و «بطن» در مقابل «ظهر» است. در احادیث، ظاهر بودن خدا، گاه به معنای سلطنت و قهر و غلبه خدا بر اشیا دانسته شده و گاه به معنای ظهور خدا بر قوای ادراکی انسان از راه آثار و علائم تدبیر است. این دو معنا منطبق بر دو معنای لغوی و ریشه ای «ظهر»، یعنی قوّت و بروز هستند. برای معنای نخست، احادیث زیر قابل ذکر است:

امام علی علیه السلام فرمود:

«هُوَ الظَّاهِرُ عَلَيْهَا بِسُلْطَانِهِ وَ عَظَمَتِهِ»^(۴)

خداوند با سلطه و بزرگی خود بر آفریده ها غلبه و اقتدار دارد.

در جای دیگر فرمود:

الظَّاهِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ بِالْقَهْرِ لَهُ»^(۵)

[خداوند] با قهر و سلطه بر هر چیز غلبه و اقتدار دارد.

۱- التوحید/۴۷.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳.

۳- معجم مقاییس اللغة ۳/۴۷۱.

۴- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۵- کافی ۱/۱۴۲.

امام رضا علیه السلام فرمود:

وَأَمَّا الظَّاهِر... لَعَهْرَهُ وَلَغَلَبَتَهُ الْأَشْيَاءُ، وَقَدْرَتَهُ عَلَيْهَا، كَقَوْلِ الرَّجُلِ: ظَهَرَتْ عَلَيَّ أَعْدَائِي...^(۱)؛ واما ظاهر بودن خدا... به خاطر قهر و غلبه او و قدرت او بر موجودات است، همان طور که مردی گوید: بر دشمنانم ظاهر و غالب شدم.

برای معنای اخیر، احادیث زیر را بخوانید:

امام علی علیه السلام فرمود:

«ظَهَرَ فِي الْعَقُولِ بِمَا يُرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلَامَاتِ التَّدْبِيرِ»^(۲)؛ خداوند با نشانه های تدبیر که در آفریدگانش دیده می شود، بر عقل ها آشکار شده است.

در جای دیگر فرمود:

«الظَّاهِرُ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ»^(۳)؛ [خداوند] با دلیل روشن بر دل های مردم ظاهر و پدیدار است.

امام رضا علیه السلام فرمود:

«أَنَّهُ الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَ»^(۴)؛ همانا خداوند برای کسی که او را طلب کند ظاهر و آشکار است.

اما باطن نیز در احادیث به دو معنا به کار رفته است: گاه از باطن بودن خدا، علم خدا به بواطن امور قصد شده است و گاه این معنا قصد شده که فکر بشر توانایی احاطه بر ذات الهی را ندارد. در مورد معنای نخست به احادیث زیر توجه کنید:

امام علی علیه السلام فرمود:

«هُوَ الْبَاطِنُ لَهَا يَعْلَمُهُ وَ مَعْرِفَتُهُ»^(۵)؛ خداوند با علم و معرفتش به درون آفریده ها آگاهی دارد.

در جای دیگر فرمود:

«الَّذِي بَطَّنَ مِنْ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ»^(۶)؛ خداوند کسی است که از درون امور مخفی آگاه است.

۱- همان/ ۱۲۲.

۲- همان/ ۱۴۱.

۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.

۴- کافی/ ۱/ ۱۳۲.

۵- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۶- کافی/ ۱/ ۱۴۱.

امام رضا علیه السلام فرمود:

«أَمَّا الْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْأَسْتِطَانِ لِلْأَشْيَاءِ بَأَن يَغُورَ فِيهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ، عِلْمًا وَحِفْظًا وَتَدْبِيرًا، كَقَوْلِ الْقَائِلِ: أَطْنَتُهُ؛ يَغْنِي خَبَرَتُهُ وَعَلِمَتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ»^(۱)؛ اما باطن بودن خدا به این معنا نیست که در درون اشیاء باشد، بلکه بدین معناست که از جهت آگاهی و حفاظت و تدبیر در درون اشیاء است. مثل سخن کسی که می‌گوید به درون چیزی رفتم، یعنی به درون آن آگاهی یافتم و سر پنهان آن را دریافتم.

در مورد معنای اخیر، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

«الباطن بجلال عزته عن فكر المتوهمين»^(۲)؛ با بزرگی و ارجمندی‌اش از اندیشه خداوندان و هم برکنار است.

بدین ترتیب، تفسیر نخست ظاهر و باطن این است که خداوند بر همه موجودات سلطنت دارد و به بواطن آنها آگاه است. اما تفسیر دوم این است که خداوند از راه آیات بر قوای ادراکی انسان ظاهر و آشکار است، ولی فکر بشر توانایی احاطه بر ذات الهی را ندارد. امام علی علیه السلام این معنای ظهور و بطون را چنین بیان کرده‌اند:

«الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين، والباطن بجلال عزته عن فكر المتوهمين»^(۳)

با تدبیرهای شگفتش برای نگرندگان آشکار است و با بزرگی و ارجمندی‌اش از اندیشه خداوندان و هم برکنار. این معنای ظهور و بطون به روشنی حدّ تفکر انسان را در خداشناسی بیان می‌کند. تفکر در مخلوقات و آیات انفسی و آفاقی به منظور اثبات خداوند و علم و قدرت او، امری ممکن، ثمربخش و مورد تأیید است، چرا که خداوند ظاهر است و خود را از راه آیات و علامات به روشنی ظاهر ساخته است. اما تفکر در ذات الهی امری بی‌ثمر، مضر و مردود است، چرا که ذات الهی باطن است و تکویناً از قوای ادراکی انسان مخفی است و قابل احاطه علمی نیست. براساس تفسیری که ارائه شد، طرح ظهور و بطون خدا به منظور جلوگیری از تعمق است، چرا که براساس صفت ظهور، خداوند از طریق آیات بر همگان ظاهر شده و از این حیث نیازی به تعمق نیست. براساس صفت بطون نیز تعمق در ذات الهی به نتیجه نخواهد رسید، چون ذات خدا از قوای ادراکی انسان مخفی و باطن است. بدین ترتیب، روشن می‌شود که توجه به این دو صفت جلوی تعمق و افراط در تفکر را خواهد گرفت و در نتیجه، به منزله حدّی برای تفکر در خداشناسی است.

۱- همان/۳۲.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳.

۳- همان.

قلمرو عقل در الهیات و حیانی^(۱)

دکتر محمد تقی سبحانی^(۲)



اشاره:

استاد دکتر محمد تقی سبحانی، متکلم و دین پژوه، مدرس خارج در حوزه علمیه قم است، که سال‌ها مسئولیت مهمترین نشریات علمی پژوهشی همچون نقد و نظر و آیین 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 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، با نگاهی جدید و سویه‌ای نو به نقد و بررسی صدها کلیشه رایج و پذیرفته شده در فلسفه اسلامی پرداخته و بنیان‌های شناخت و معرفت در فلسفه اسلامی را مورد بازخوانی و کاوش جدید قرار داده است.

چکیده:

مباحث مرتبط با عقل به سه حوزه هستی‌شناسی، روانشناسی و معرفت‌شناسی تقسیم شده است. یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی عقل در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام تعامل عقل و وحی در دستیابی به حقایق اعتقادی است. از این نگاه، وحی با سه کارکرد تنبیهی، تبیینی و تعلیمی به روشنگری عقل می‌پردازد. با این همه عقل در برخی موارد دارای محدودیت ذاتی است که در این مقاله با استفاده از چهار قاعده نفی قیاس، استحاله معرفت بالکنه، استحاله معرفت بالاحاطه و استحاله معرفت بالوصف به محدودیت‌های یاد شده پرداخته شده است.



۱- مقاله ارائه شده در سلسله نشست‌های تخصصی - اعتقادی: قلمرو عقل در معارف دینی (مشهد مقدس).

۲- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حوزه‌های سه گانه در عقل

امروزه بسیاری بر این عقیده‌اند که در باب عقل، سه مبحث اصلی جای پیگیری دارد: هستی‌شناسی عقل، روان‌شناسی عقل و معرفت‌شناسی عقل. هر چند میان این سه عرصه، پیوندهایی است، اما از نظر منطقی علمی متمایزند و هر یک را باید در جای خویش بررسی کرد. ۱. در هستی‌شناسی عقل سخن از چیستی و حقیقت عقل است و اینکه آیا عقل حقیقتی مجرد است یا غیرمجرد؛ بیرون از نفس انسانی است یا در درون آن؛ عین ذات و متحد با آن است یا با ذات تباین دارد و ...

در معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام در این باب مباحثی مطرح شده است و بسیاری از متکلمان، فلاسفه و عارفان، در این باره سخن‌ها گفته‌اند. این بحث را از آن رو که بیرون از بحث قلمرو عقل است، به مجالی دیگر وامی‌نهیم.

۲. مبحث دوم، روان‌شناسی عقل یا روان‌شناسی ادراک عقل است، که البته ما با این دو تعبیر خیلی موافق نیستیم. در اینجا سخن از چگونگی و فرایند ادراک عقل است و تحقیق می‌شود که عقل چگونه به مدرکات خود دسترسی پیدا می‌کند. از قدیم میان اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان بحث‌های متعددی در این باب صورت گرفته است. در دوره معاصر نیز گرایشی در روان‌شناسی به وجود آمده است که معمولاً با نام «روان‌شناسی ادراک» خوانده می‌شود و از منظری خاص، به فرایند ادراک می‌پردازد. فیلسوفان مسلمان نیز از قدیم در این مبحث به قوای مختلف ادراکی می‌پرداختند و نشان می‌دادند که کارکرد هر یک از این قوا در مراحل مختلف فهم چگونه است. متأخرین از فلاسفه اسلامی، علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند و برای هر یک از این دو نوع ادراک نیز فرایندی تصویر می‌کنند.

می‌دانیم که این بحث، مسئله متفکران یونانی نیز بوده است. حتی میان افلاطون و ارسطو (استاد و شاگرد)، در این موضوع اختلاف شدیدی است. افلاطون می‌گفت ادراکات عقلی ما از طریق تذکر به صورت‌های مثالی، حاصل می‌شود؛ صورت‌هایی در عالم بالا قرار دارند و ما بیشتر با آنها آشنایی و انس داشته‌ایم و آن مثال کلی را به عقل خود رویت می‌کنیم. اما ارسطو بر این باور بود که ما در درون نفس خود قوه‌ای به نام عقل داریم که همه شناخت‌های ما زاینده کنش و واکنش‌های آن است. این عقل که در آغاز بالقوه است، صورت‌های حسی را تجرید و انتزاع می‌کند، و وقتی کاملاً کلی و مجرد شد، به ادراک عقلی تبدیل می‌شود.

در جهان اسلام هم بین متکلمان و حکیمان اختلاف بود. حتی در میان فلاسفه اسلامی هم اختلافات فراوانی در این باب است. برای مثال، شیخ اشراق قائل است که ادراک حسی و به ویژه مشاهدات ما، ادراک ارتسامی و حصولی نیست؛ بلکه ادراک حضوری است. از نظر شیخ اشراق، وقتی من به این لیوان نگاه می‌کنم، این طور نیست که صورتی از این لیوان در نفس من نقش ببندد؛ بلکه لیوان خارجی را می‌یابم.

به هر حال، بحث روان‌شناسی ادراک یا چگونگی حصول ادراکات عقلی، از مباحث مهمی است که در یک بحث جامع در باب عقل باید مدنظر قرار گیرد.

۳. محور سوم، معرفت‌شناسی عقل است. در اینجا، سخن در این است که آیا ادراکات عقلانی انسان، به لحاظ معرفتی اعتبار دارد یا خیر؟ در معرفت‌شناسی عقل حداقل چهار محور اصلی برای گفت و گو وجود دارد که امروزه در دانش جدید معرفت‌شناسی (Epistemology) نیز به گونه‌ای به آنها می‌پردازند. نخست، بحث «حجیت ادراک عقلی» است. آیا عقل حجت است و می‌تواند ما را به حقیقت و واقعیت برساند یا خیر؟ دوم، قلمرو ادراک عقل است؛ یعنی اگر عقل می‌تواند معلوم را به ما نشان دهد، اندازه و محدوده این واقع‌نمایی چقدر است؟ آیا نامحدود است یا حد خاصی دارد؟ این نیز از بحث‌های کهن، در میان فیلسوفان و غیر فیلسوفان است. بعضی از اندیشمندان اسلامی بر این باور بوده‌اند که هر کس به حجیت عقل باور داشته باشد، باید به حجیت عقل در همه حوزه‌ها، به صورت مطلق معتقد باشد؛ چون اولاً «عقلیه الأحکام لا تخصّص» یعنی احکام عقلی، تخصیص بردار نیست. ثانیاً اگر بگوییم عقل یک موضوع را می‌فهمد و یک موضوع را نمی‌فهمد، باید بین آنها تفاوت و ترجیحی باشد، و چنین ترجیحی وجود ندارد. از سوی دیگر می‌دانیم که ترجیح بلامرجح، ممتنع است. البته قاعده «عقلیه الأحکام لا تخصّص»، مربوط به این مقام نیست و این قاعده برای جایی است که مسلم است ما شناخت عقلی داریم؛ اما اینکه عقل موضوعی را می‌فهمد یا نمی‌فهمد، ربطی به قاعده یاد شده ندارد.

به اعتقاد ما، بنا بر مبانی قرآن و سنت، میان آنچه عقل می‌فهمد و آنچه نمی‌فهمد، تفاوت است، و این تفاوت، استحسانی و ذوقی نیست؛ بلکه امری معقول و عینی است، و همین خود بهترین مرجح است که بگوییم عقل در جایی می‌فهمد (چون نسبت عقل و معقول به گونه‌ای است که این معرفت را ممکن و میسر می‌سازد) و در جایی نمی‌فهمد، چون چنین شرایطی برقرار نیست. دو بحث مهم دیگر هم در معرفت‌شناسی عقل مطرح است که یکی رابطه عقل با سایر منابع معرفت (مانند فطرت تجربه و شهود) است، و دیگری، فرایند عقل در دستیابی به معرفت.

تعامل عقل و وحی؛ آموزه گرانسنگ اهل بیت علیهم‌السلام

چنانکه گفته شد، بحث قلمرو عقل و رابطه آن با سایر منابع معرفت، و نیز روش‌شناسی ادراک عقلی، از مباحث معرفت‌شناسی عقل است. بحث ما در اینجا در باب قلمرو ادراکات عقلی است، و می‌خواهیم این مطلب را مبتنی بر منابع دینی تبیین کنیم. در این بحث، اهل بیت علیهم‌السلام مطالب شریف و گره‌گشایی آورده‌اند و از قضا، ما را به حکم عقل ارجاع داده‌اند، و این از نکات بسیار ارزنده و متعالی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام است؛ یعنی خود ائمه علیهم‌السلام استدلال عقلی کرده‌اند که چرا عقل محدودیت دارد و در چه جهاتی محدود است. بدین ترتیب، عقل با هدایت وحی، خود می‌فهمد که قلمرو معرفت او تا کجا است.

جای یادآوری و تأمل است که اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، یک نکته اساسی و روش شناختی را با استناد به قرآن کریم در مسئله قلمرو عقل مطرح کرده‌اند، اما متفکران اسلامی کمتر بدان پرداخته‌اند. البته بزرگان امامیه در گذشته‌های دور، بدین موضوع تفتن داشته‌اند، اما در عمل کمتر مجال ظهور یافته است. خلاصه آنکه از دیدگاه تمام دانشمندان اسلامی، عقل حجیت دارد و این حجیت، مستقل است. اگر یک استثنا را که حشویه باشد - آن نیز از فرق اهل سنت است - کنار بگذاریم، بقیه در این اصل اتفاق نظر دارند. اختلاف اشاعره نیز در قلمرو عقل است و نه در اصل حجیت عقل. بنابراین می‌توان گفت که تقریباً همه قائل هستند که انسان دارای یک منبع معرفتی است که حقایق هستی را به استقلال درک می‌کند؛ یعنی بدون کمک منبع دیگری، اموری را می‌فهمد و آنها را تعقل می‌کند. این، همان چیزی است که آن را «حجیت استقلالی عقل» می‌گوییم. آنان که در آیات و روایات تحقیق کرده‌اند، می‌دانند که حجیت استقلالی عقل، از محکومات و مسلمات است. اما نقطه اختلاف میان مدرسه اهل بیت علیهم السلام با سایر مکاتب و مذاهب فکری، در این است که با وجود تأکید بر حجیت استقلالی عقل، تصریح می‌شود که عقل در همین اموری که می‌فهمد و مستقل است، بی‌نیاز از وحی و معلم الهی نیست. تعبیر مرحوم شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات چنین است: «وَاتَّفَقَتِ الْإِمَامِيَّةُ عَلَى أَنَّ الْعَقْلَ مُحْتَاجٌ فِي عِلْمِهِ وَنَتَائِجِهِ إِلَى السَّمْعِ وَأَنَّهُ غَيْرُ مُنْفَكٍّ عَنِ سَمْعِ بَنِي الْعَاقِلِ عَلَى كَيْفِيَّةِ الْإِسْتِدْلَالِ».^(۱)

شیخ مفید، متکلم و عقل‌گرای بزرگ شیعه، می‌گوید: بر خلاف معتزله، همه امامیه^(۲) معتقدند^(۳) که عقل حجیت استقلالی دارد، اما معنایش این نیست که در مقام ثبوت می‌تواند راه خود را در معارف دینی بدون معلم الهی باز کند. این مطلب، یک مطلب کاملاً عقلی است و اگر کسی متنبه بشود، اقرار می‌کند که اساساً عقل بشر در تاریخ همین مسیر را پیموده است. لذا می‌گوییم در مقام اثبات، حجیت برای عقل استقلالی است؛ اما لزوماً در مقام ثبوت، این مطلب بی‌نیازی از وحی را در مقام راهیابی به محتوا و مدرکات عقل نمی‌رساند.^(۴) چنانکه اهل بیت علیهم السلام

۱- مفید اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۳۱۳ ق/ ۲۴.

۲- یعنی تازمان ایشان (قرن چهارم هجری).

۳- شیخ در ادامه سخن می‌نویسد: «وَأَنَّهُ لَا يَدُ فِي أَوَّلِ التَّكْلِيفِ وَابْتِدَائِهِ فِي الْعَالَمِ مِنْ رَسُولٍ وَوَقَّعَهُمْ فِي ذَلِكَ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ وَاجْمَعَتِ الْمُعْتَزَّةُ وَالْخَوَارِجُ وَالزَّيْدِيَّةُ عَلَى غِلَاطِ ذَلِكَ». (اوائل المقالات/ ۴۴)

۴- بر اساس آنچه گفته شد تفاوت میان معارف اهل بیت علیهم السلام با آنچه متکلمان معتزلی یا فیلسوفان ما در تاریخ گفته‌اند در این است که در معارف اهل بیت علیهم السلام و آثار بزرگان امامیه در سده‌های نخستین، عقل حجیت استقلالی و حجیت ذاتی دارد، و در این هیچ تردیدی نیست؛ یعنی در آنجایی که عقل مبادی دین را می‌فهمد، حجیت مستقل و ذاتی دارد؛ اما حجیتش انحصاری نیست. عقل خود بسنده و خوداتکا در رسیدن به معقولانش نیست برای اینکه عقل، به این معارف و طرائف حقایق الهی دست یابد به تنبیه، تبیین و تعلیم وحی نیازمند است. این جمع بندی، پایه اصلی است برای فهم نقاط اشتراک و افتراق در دو قلمرو عقل و وحی.

فرموده اند اولین و بزرگترین رسالت انبیای الهی، «اثارة عقل» و بیدارسازی آن برای دریافت معقولات حقیقی است: «وَأَرْسِلْ إِلَيْهِمْ رَسُولًا يُبَيِّنُ لَهُمُ دِفَاتِنَ الْعُقُولِ»^۱

بنا بر روایت پیش گفته، معلومات عقلی، دفینه و گنجینه است و دستیابی به آنها بدون راهنمایی پیامبران ممکن نیست. در مقام اثبات، وقتی به عقل، بگویند که راه معرفت خداوند و معرفت اسمای خدا این است، اگر تعقل کند، می فهمد. شاهد این مدعا تمام تاریخ بشری است که نشان می دهد اکثر انسان ها - به رغم برخورداری از عقل - مشرک، افسانه باور و اهل فسادند؛ یعنی عقل دارند، ولی تعقل نمی کنند. تمام سخن این است که برای تعقل به معنای حقیقی کلمه، از وحی بی نیاز نیستیم. اینکه گفته اند: چون عقل حجت است، پس همه آنچه دین در باب معارف الهی و معارف نظری گفته است، ارشادی است، جای درنگ دارد. ارشادی بودن به این معنا است که وقتی نبی الهی ما را به حقیقتی از حقایق بنیادین متذکر می شود، عقل بالاستقلال می یابد و تعبد نمی کند؛ اما آیا اگر معلم الهی نبود و تذکر نمی داد، عقل بشری به خودی خود این حقایق را می یافت؟ مبانی عقل گرایی مدرسه اهل بیت علیهم السلام به صراحت این نکته را رد می کند. کسی که معتقد است سخن انبیا و اوصیای الهی در باب حقیقت توحید، اسما و صفات الهی، افعال خدا، تقدیر و قضای خدا، سعادت انسان، رابطه فعل انسان و فعل خدا، معاد، برزخ و عوالم گذشته، جملگی ارشادی است، یعنی اعتقاد دارد که انسان با تفکر خود می تواند به این معارف دست یابد و این بدان معنا است که انبیا همان مطالبی را گفته اند که بشر خود نیز می فهمد؛ آیا واقعیت تاریخ تفکر بشری همین است؟ آیا رسالت انبیای خدا این بوده است که تنها به بیان تعبدیاتی نظیر نماز و طهارت و دیات و قصاص بپردازند؟ یا اولین رسالت انبیا این است که عقل بشری را فعال سازند و فطرت ها را بیدار کنند و راه خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی را بدانان بیاموزند؟

با این وصف، بنا بر مبانی قرآن و سنت - که معتقدیم تبیین و ترویج آن از اختصاصات مدرسه فکری اهل بیت علیهم السلام است، و در هیچ مکتب فلسفی و گروه مذهبی دیگری در تاریخ اندیشه اسلامی این سخن بیان نشده است - رابطه میان عقل و وحی در سه محور خلاصه می شود: تنبیه، تبیین و تعلیم.

یک. تنبیه؛ وحی، عقل را به مدرکات عقلی خویش متنبه می سازد. حتی نسبت به اصول بنیادین عقلی نیز بشر نیازمند به تذکر و بیدارسازی است. روی سخن ما اکنون در معارف الهی است و نه بدیهیات و اولیات. مثلاً در بحث توحید، درست است که عقل، بالاستقلال اصل وجود خدا را می فهمد و حجیت دارد، اما نگاه کنید به قرآن کریم که ابراهیم علیه السلام - پیامبر توحید - در اولین قدم، بر وجود خداوند، توحید و صفات الهی استدلال می کند. پس در این قسمت ما به منبّه و مذكر

احتیاج داریم تا عقل در فهم دفینه‌های خود، دچار انحراف نشود. این مطلب در روایات فراوانی آمده است.

دو تبیین عقل در پاره‌ای از امور، اصل مطلب را در می‌یابد، اما خصوصیات آن را نه. درباره اینکه چرا فهم جزئیات، کار عقل نیست، پس از این سخن خواهیم گفت؛ اما اینکه عقل به استقلال قادر به درک جزئیات نیست، روشن است. البته انسان در جزئیات، می‌تواند حدس بزند و توهم یا تخیل کند، اما از عهده تعقل بر نمی‌آید. برای مثال، برخی حکما قائل هستند که علم ما نسبت به نفسمان، حضوری است. بر فرض که علم حضوری را بپذیریم، سؤال این است که آیا من در علم حضوری خود نسبت به نفس خودم، همه جهات نفس را می‌یابم یا خیر؟ اگر این چنین بود، اختلافی بین حکمای بزرگ وجود نداشت. بین عقلای بشری از آغاز تا اکنون، حدود ۴۵ قول در خصوص حقیقت نفس گزارش شده است. حتی بسیاری از متکلمان معتزلی، قائل بودند که نفس، مجرد نیست و نفس همین بدن محسوس است. در بین متکلمان مانیز مرحوم سید مرتضی و شیخ طوسی بر این باورند که حقیقت نفس، همین بنیه محسوسه است. اکنون هم میان فیلسوفان بشری و بزرگان اهل خرد، در مسئله حقیقت نفس اختلاف است. زیرا آنان حقیقت نفس را فی الجمله درک می‌کنند؛ اما اینکه خصوصیاتش چیست، چه ارتباطی با بدن دارد و حقیقت حرکت و عمل انسان از چه لونی است، از قدرت تعقل او بیرون است. کار وحی این است که ابعادی از نفس را معرفی می‌کند و می‌گوید نفس انسانی، دارای این خصوصیات است. وقتی این موارد به عقل تذکر داده می‌شود، عقل می‌پذیرد. این حالت، همان نقش تبیینی وحی برای عقل است.

بنابراین یکی از حوزه‌های اختصاصی وحی که عقل را بدان راه نیست، همین درک جزئیات است.

سه. تعلیم؛ وحی، معلم عقل است. عقل در برخی معارف و حقائق به جایی می‌رسد که می‌گوید حد من همین جا است؛ هر چه بیشتر از این بگویم، حدس و گمان است و وهم و صورت سازی. برای مثال، اگر کسی بدون آنکه جنگل آمازون را دیده باشد و با مجموعه‌ای از اطلاعات کلی بخواهد آن را تصویر کند، گرفتار تخیل و توهم می‌شود. تصور و تخیل انسان می‌تواند این کار را بکند، اما این غیر از تعقل است. مرز میان تعقل و تخیل، در همین جا است. تعقل یعنی یافتن حقیقت و تخیل یعنی صورت سازی، تشبیه = تمثیل، گمانه زنی، و به تعبیر قرآن کریم «خُرس».^(۱)

در لغت گفته‌اند: خُرس یعنی کسی بدون اطلاع از واقعیت، صورتی را بسازد و آن را حاکی از واقع قرار دهد.^(۲) گاهی خود عقل می‌گوید من تا اینجا را می‌فهمم، اما پس از آن را نه. نقش وحی در اینجا تعلیم است. در این مرحله عقل باید در محضر معلم الهی بنشیند و شاگردی کند. اینکه

۱- انعام: ۱۱۶ «وَرَأَى نَارَ الْخَرْصِ».

۲- وَأَصْلُ الْخَرْصِ الْفُتْنُ فِيمَا لَا تَسْتَقِئُهُ (این منظور، لسان العرب ۲۱/۷).

گفته‌اند عقل در معارف صرفاً تعبد می‌کند، در این قلمرو سوم است. در حالت اول و دوم، وحی در شناخت عقلانی بشر نقش دارد و به عقل مدد می‌رساند؛ اما در نهایت خود عقل، معارف را درک می‌کند؛ اما بدون وحی ثبوتاً راه عقل برای دستیابی به این حقایق، دشوار یا مسدود است. مثلاً درست است که عقل به تنهایی به کُنه نفس راه نمی‌یابد و از حقیقت کمالات نفس ناآگاه است، اما در آنجا تعبد هم نمی‌کند، بلکه وقتی از راه وحی متذکر می‌شود، خود به درک ماهیت نفس و کمالات آن راه می‌یابد. صورت سوم جایی است که وقتی وحی حقیقتی را بیان می‌کند، عقل حقیقت آن را نمی‌یابد. اینجا است که عقل از معلمی که به حقانیت و اشراف او به حقیقت معترف است، تعلیم می‌گیرد. البته خود این تعبد نیز عقلی است. اگر اسمش را تقلید هم بگذاریم، تقلید عقلی است. همه عقلای عالم این روش را دارند و ملحد و مؤمن در این جهت یکسان‌اند.

با این سه محور، می‌توان بحث عقل و وحی را در آیات و روایات پی گرفت. بحث ما در اینجا در باب محدودیت‌ها و قلمرو عقل در محور سوم است؛ یعنی در حوزه «محدودیت‌های ذاتی». اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام در بحث قلمرو عقل و وحی، علاوه بر جزئیاتی که بیان فرموده‌اند، قاعده‌هایی نیز به دست داده‌اند که از طریق آنها می‌توان حدود هر یک را به درستی بازشناخت. یکی از اشکالات ما در مباحث «فقه المعارف» در مقایسه با «فقه الاحکام»، همین جا است. فقهای بزرگوار ما همه امور را در فقه احکام قاعده‌مند کرده‌اند. اکنون مسیر اجتهاد برای یک فقیه با خواندن قواعد فقهی و اصولی، بسیار آسان است. اما چون در منابع دینی کمتر کار کرده‌ایم، در حوزه عقاید به ساختارهای قاعده‌مند نرسیده‌ایم. پیشنهاد ما این است که گروهی از پژوهشگران و استادان، قواعد فکری و عقلی را بر پایه کتاب و سنت، منضبط و روش‌مند کنند.^{۱۱} در اینجا برای نمونه، به چند قاعده اشاره می‌کنیم:

۱. قاعده نفی قیاس

یکی از کاربردهای قواعد کلامی، تحدید قلمرو عقل است. نمونه گویا، مسئله قیاس است. اهل بیت علیهم‌السلام برای حدود معرفت عقلی، چارچوبی را تعیین کرده‌اند. فهم این قاعده مبتنی بر فهم حقیقت قیاس است. معمولاً در علوم حوزوی، قیاس را به منطقی و فقهی (تمثیل) تقسیم می‌کنیم. اما اگر کسی تاریخ فلسفه را بداند پی می‌برد که ریشه هر دو، یکی است. علت اینکه ما می‌گوییم قیاس فقهی اعتبار ندارد این نیست که اساساً از سنخ دیگری غیر از قیاس منطقی است. فقها وقتی از قیاس منصوص العلة سخن می‌گویند و اعتبارش را ثابت می‌کنند، آن را در قالب یک قیاس منطقی ارائه می‌نمایند. مثلاً می‌گویند چون شارع فرموده است که «الخمر حرام لانه مسکر»، پس می‌توان گفت «فقا» نیز اگر مسکر باشد، حرام است. عیب قیاس فقهی، این است که کبرای

۱- البته منظور ما در اینجا استخراج اصول و مبانی معرفتی با اتکا به درون مایه‌های وحیانی و روشن‌شناسی برخاسته از عقل و وحی است، نه تأویل آیات و روایات برپایه افکار بشری که غالباً نه معقول است و نه مشروع. نمونه‌ای از این تأویلات را در کتاب زیر بنگرید: خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهرودی، ۱۳۸۸.

آن، موجه کلیه بدون هیچ پشتوانه علمی است. می‌گوییم چون خمر حرام است، و میان فقاع و خمر در اسکار یا غیر اسکار شباهت وجود دارد، پس فقاع هم حرام است. اما دلیل کبرای کلی «کل مسکر حرام» چیست؟ بنابراین اشکال اصلی قیاس، این است که شما بدون ارائه دلیل کافی برای یک گزاره، از آن به عنوان مقدمه استفاده می‌کنید. حال اگر در روایات غور کنیم، می‌بینیم که بحث قیاس، اختصاصی به مباحث فقه ندارد؛^(۱) بلکه در بسیاری از موارد، مستقیماً در مباحث توحیدی به کار رفته است. اینکه فرموده اند: «إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَامَ إِنْ لَيْسَ»^(۲) ناظر به حوزه عقاید است. هر کسی که خالق را به خلق تشبیه کند، قیاس کرده است.

عقل از طریق قیاس ادراک می‌کند، و مادامی که قیاس در محدوده‌ای است که عقل می‌تواند این مقایسه را انجام دهد، این ادراک معتبر است. امروزه اکثر علوم ما بر مبنای قیاس یا استقرا است. اگر بازار را برای فردا پیش بینی می‌کنیم، به دلیل قیاسمان نسبت به حالات مشابهی است که تاکنون رخ داده است. مشکل در این است که در معارف الهی، غالباً دو مقوله‌ای را با یکدیگر قیاس می‌کنیم که هم سنخ نیستند. مطلبی را از عالم مخلوق استنتاج می‌کنیم و آن را به ساحت خالق نسبت می‌دهیم. می‌توان نشان داد که بسیاری از خطاهای ما در مباحث فلسفی و عرفانی، ریشه در همین جا دارد. به عنوان نمونه در مسئله علم خدا. ما انسانها به خودمان مراجعه می‌کنیم و علم خودمان را می‌یابیم و چون علم خود را یا حصولی و یا حضوری می‌دانیم، همین را مبنای قرار می‌دهیم و می‌گوییم: همه علم‌ها یا حصولی است یا حضوری. جالب این است که وقتی هنوز علم حضوری مطرح نبود و اندیشمندان بشری تنها علم حصولی را می‌شناختند، فیلسوفان در تعریف علم می‌گفتند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل»^(۳) بر همین پایه، فلسفه مشاء بر این باور بود که علم خداوند نیز ارتسامی است! برای ابن سینا علمی جز علم ارتسامی قابل تصور نبود. چون ما انسان‌ها قیاس به نفس می‌کنیم و این را به همه هستی تسری می‌دهیم.

در روایات فراوان گفته شده است که قیاس در الهیات جایی ندارد. اعتبار قیاس در کسب معرفت تا جایی است که عقل خود بدان دسترسی دارد و می‌تواند حکم کند. اگر عقل دو امر غیر مسانخ را مقایسه می‌کند و از حوزه شناختنی‌ها برای ناشناختنی‌ها قیاس می‌گیرد، اینجا محدوده معرفت عقل نیست.

۱- ما از روایات قیاس، تنها بحث فقهی‌اش را استفاده می‌کنیم اما بحث قیاس در روایات ما اعم از مباحث فقهی و غیرفقهی است. یعنی اگر متکلمان هم مانند فقه‌ها، همان کار را در روایات انجام داده بودند، حالا ما در مسئله قیاس، میراث کلامی هم داشتیم که متأسفانه اکنون نداریم؛ چون ما در این حوزه، به روایات و متون دینی توجه چندانی نداریم. اساساً اصحاب رأی و اصحاب قیاس که در زمان ائمه بودند، و این روایات متوجه آنها بود، بین مقام عمل و نظر، تفکیک نمی‌کردند. ابوحنیفه امام کوفیین و عراقی به عنوان رئیس اصحاب قیاس معروف است. او در مباحث اعتقادی هم قائل به قیاس بود. امام صادق علیه السلام او را از قیاس منع کرد. مدالیل روایات ما، کاملاً گویای این نکته است که مسئله قیاس و رأی، مسئله‌ای کلی در فرایند فهم دین است.

۲- الکافی، تصحیح دارالحدیث، به اهتمام محمد حسین درایتی، قم، مؤسسه دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق، ۱/ ۴۸۸.

۳- حلی، الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ هـ، ۳۱۱.

۲. قاعده استحاله معرفت بالکنه

از مسلمات روایات اهل بیت علیهم السلام یکی آن است که معرفت بالکنه نسبت به خداوند ممکن نیست.^(۱) معرفت بالکنه بدین معناست که غیر از آثار و ظواهر شیء، به باطن و حقیقت آن راه یابیم. گاه یک شیء را از طریق صدا یا رنگ آن می‌شناسیم، و گاه خودش را با ذات و جوهرش می‌شناسیم. گفته شده است که معرفت بالکنه در جایی مجاز است که شیء تحت اشراف عقل باشد، اما آنچه فراتر از حوزه عقل است، قابل اکتناه نیست. نمی‌گوییم «معرفت بالاکتناه» اساساً باطل است؛ می‌گوییم کنه شیء را می‌توان یافت اگر عقل به آن اشراف داشته باشد. لذا بنا بر اصل کلی بینونت خالق و مخلوق، معرفت بالکنه نسبت به ذات الهی ممکن نیست؛ چون قواعد و روش شناسی عقلی چنین معرفتی را اجازه نمی‌دهد.

۳. قاعده استحاله معرفت بالاحاطه

این نیز از نکات بسیار دقیق روایات ما است. اهل بیت علیهم السلام در روایات فراوانی با استناد به آیات قرآن کریم فرموده‌اند که یکی از انواع معرفت عقلی، احاطه است. معرفت بالاحاطه از نظر لغت و از منظر روایات به معنای معرفت بالتفصیل است.^(۲) وقتی شما چیزی را با تمام جزئیات، عناصر و اجزایش شناختید، بر آن محیط هستید. پیدا است که معرفت بالاحاطه در باب ساحت ربوبی، بلکه در باب هر حقیقتی که مافوق اشراف عقل است، ممکن نیست. عقل نسبت به برخی امور می‌تواند معرفت احاطی و تفصیلی داشته باشد، اما نسبت به حقائق ربوبی فقط می‌تواند از طریق آثار و افعال، بر وجود و صفات او استدلال کند. در این حالت تنها خصوصیات کلی شیء را می‌شناسد؛ اما حقایق تفصیلی را در نمی‌یابد و هر چه بیشتر از آن شیء بگوید، معرفت عقلی محسوب نمی‌شود.

۴. قاعده استحاله معرفت بالتحدید یا معرفت بالوصف

این هم از قواعد مهم در باب قلمروشناسی عقل است. بخش عمده‌ای از معرفت‌های عقلی ما از طریق توصیفات و بیان اوصاف اشیا حاصل می‌شود. بسیاری از ادراکات عقلی ما معرفت بالوصف است. در روایات توضیح داده‌اند که معرفت بالوصف، حد دارد. ما در جایی که وصف را به کار می‌بریم تحدید می‌کنیم: «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ».^(۳) این قاعده کلی که عقلی هم هست، نشان می‌دهد که امکان ندارد کسی چیزی را توصیف بکند، اما آن را تحدید نکند. هر چیزی که تحدید شدنی نیست، وصف ناشدنی است؛ یعنی نمی‌توان از راه اوصاف به آن علم پیدا کرد. از این رو است

۱- در مقاله‌ای به تعدادی از این قاعده‌ها همراه دلائل روانی و تطبیقات آن اشاره کرده‌ام. رک: دانشنامه امام علی علیه السلام، به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰، ۹۷/۲-۱۰۰، مقاله «اسماء و صفات خداوند».

۲- رک همان/ ۱۴۳.

۳- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۲/۱۵۲.

که روایات متواتر ما را از معرفت به وصف و معرفت به تصور در باب حق تعالی نهی کرده‌اند:

«كُلُّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ»^(۱)

هر آنچه به تصور درآید، حق تعالی غیر از آن است.

«كلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم»^(۲)

هر آنچه با ذهن‌های خویش به دقیق‌ترین معنای آن تمیزش می‌دهید، مخلوق و مصنوعی مثل شما است که به خودتان باز می‌گردد.

«مَا تَوْفَعْتُمْ مِنْ شَيْءٍ قَتَوْهُمُا اللَّهُ غَيْرُهُ»^(۳)

هر آنچه را که به ذهن می‌آورید، خدا را جز آن بدانید.

چنانکه مشاهد می‌کنید این مطلب در سخنان ائمه علیهم‌السلام به عنوان یک قاعده کلی مطرح است. منظور از «وهم» در اینجا وهم به معنای منطقی و فلسفی آن نیست. وهم به معنای فهم و درک ذهنی است؛ یعنی در ادراکات عقلی از امور نامشهود در نهایت به یک صورت از شیء می‌رسید و می‌گویید خدا را شناختم وصف علم خدا یا قدرت خدا را تشخیص دادم، اقسام افعال خدا را دانستم و ... اینها همه ادراکات وهمی است که از طریق یک صورت یا وصف حاصل شده و عقل نوعی از شناخت را که شناخت وصفی و مربوط به امور خلق است، به حوزه خالق که هیچ تصویری از آن ندارد، سرایت می‌دهد.

بدون تردید هر یک از این قواعد و مانند آنها، نیازمند کاوش‌ها و مطالعات بیشتری است، و ما در اینجا قصدی جز اشاره به اصل مطلب نداشتیم.

پرسش و پاسخ

۱. مرحوم آیت الله شیخ مجتبی قزوینی^(۴) در بیان الفرقان فرموده‌اند که خداوند می‌تواند معرفت به کنه ذاتش را به کسی اعطا کند. آیا چنین چیزی ممکن است؟

آیت الله سیدان، بعضی امور محال ذاتی است و چون محال ذاتی است، در این موارد، نقصی متوجه قدرت حضرت حق نیست. اساساً آنچه مورد سؤال است، محال بالذات است. اما اینکه مرحوم شیخ استاد - رضوان الله تعالی علیه - در بیان الفرقان فرموده‌اند که خداوند می‌تواند ذاتش را به بنده‌اش معرفی کند، اگر به عبارت دقت کنید و با مطالب دیگری که ایشان گفته‌اند بسنجید، در می‌یابید که مقصود این نیست که عقل به ذات حضرت حق برسد، بلکه معرفت را تقسیم کرده‌اند به

۱- طبرسی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تصحیح: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق، ۲۰۱/۱.

۲- مجلسی، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۹۲/۶۶.

۳- کلینی، الکافی، ۱/۲۴۹، صدوق، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۱۴.

«معرفت بالآیات» که به وسیله عقل حاصل می‌آید و معرفت فطری یا معرفت الله بالله که در مورد اخیر، خداوند متعال ذات مقدسش را به عبد معرفی می‌کند. مقصود این نیست که قدرت تعقل عبد اوج گرفته و به ذات حضرت حق برسد. نوع اخیر از معرفتی که ایشان اشاره کرده‌اند معرفت عقلی نیست بلکه نوع و سنخ دیگری است که به تعریف خود خداوند و فراتر از مدارک عادی بشر حاصل می‌شود. البته خود آن هم مورد بحث است و بحث مبسوطی در این جهت مطرح می‌باشد.

محمد تقی سبحانی؛ بخش اول این سؤال، مثل همان پرسشی است که می‌گوید: آیا خداوند می‌تواند همه جهان را در یک تخم مرغ جمع کند، در حالی که نه تخم مرغ بزرگ بشود و نه جهان کوچک؟ دقت کنید که عقل با روش‌های خاصی به معلومات دست پیدا می‌کند، و تمام این روش‌ها با شناخت ذات حق متعال منافات دارد. محال است که عقل بتواند ذات حق را قیاس یا وصف کند و یا به آن احاطه یابد. تمام این شیوه‌های عقلی، با ذات لایتناهای الهی، منافات دارد. پس این ادعا اساساً محال ذاتی است.

۲. بر اساس آنچه گفته شد همه انواع معرفت در مورد خداوند محدود می‌شود به وحی، پس تفاوت روش وحیانی با روش عقلانی چیست؟

محمد تقی سبحانی؛ معرفت خداوند متعال گاهی معرفت ذات یا معرفت کنه صفات است و گاهی معرفت اصل وجود خداوند یا اصل وجود صفات است. گفتیم که عقل خود شهادت می‌دهد که معرفت از طریق آیات یا افعال مانعی ندارد و در همه این موارد، روایات صراحت دارد. بنابراین هیچ مشکلی ندارد که انسان بتواند با عقلش از طریق آیات بر خداوند استدلال کند. اما چون از طریق افعال است، احاطه لازم نمی‌آید و چون از طریق آثار است، وصف او را به دنبال ندارد. اما شناخت خداوند از طریق حد و وصف ممکن نیست. در اصول کافی روایتی است از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که می‌فرمایند: «الَّذِي سَأَلَتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بَعْدَ وَلَا يَبْغِضُ، بَلْ وَصَفَتْهُ بِفَعَالِهِ، وَذَلَّتْ عَلَيْهِ بِآيَاتِهِ»؛ خداوند کسی است که انبیا درباره او پرسیدند و ایشان حق تعالی را نه به حد و نه به بعض، توصیف نکردند؛ بلکه او را به افعالش توصیف کردند و با آیاتش بدو دلالت نمودند.^(۱)

در اینجا دو مسئله در مقابل هم وجود دارد: یکی اینکه خداوند را وصف کنیم به حد و ذاتیاتش، که ممکن نیست و انبیا چنین نمی‌کردند. و دیگری اینکه وصف او به افعال و استدلال بر او، از رهگذر آیات باشد که این مانعی ندارد. در روش شناسی فهم عقلی، این خط و مرز کاملاً عقلی است. بنابر اصولی که پیشتر گفته شد، شناخت ذات و صفات حق تعالی ممکن نیست؛ ولی می‌توانیم به وسیله آثار و آیات او، ادراک عقلی داشته باشیم.

۱- کلینی، الکافی، ۱/ ۱۳۴۵، صدوق، التوحید/ ۳۲.

۳. با توجه به روایات تحدید و توصیف ناپذیری ذات ربوبی اولاً آیا این ملاک، ملاک شناخت عقلانی است یا مطلق شناخت را شامل می‌شود؟ ثانیاً روایات مطلق هستند و اگر توصیف ناپذیری ملاک باشد، باید لوازمش را نیز بپذیریم و بگوییم حتی وحی و روایات نیز به ما شناختی از ساحت ربوبی نمی‌دهند و هر آنچه را که وحی معرفی می‌کند و هر شناختی که حاصل شود نیز جز معرفت حضرت حق است.

محمد تقی سبحانی: این خصوصیت برای تمام ادراکات و شناخت‌ها نیست؛ بلکه در خصوص شناخت‌هایی است که از طریق عقل یا ابزارهای بشری که مانند خود انسان محدودند، به دست می‌آید؛ اما معرفتی که از ناحیه خود خداوند داده می‌شود و رای ادراک عقلی است:

«اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ، وَالرُّسُولَ بِالرُّسَالَةِ»^(۱)؛

خداوند را به خود او بشناسید و رسول را از طریق رسالتش باز شناسید.

«اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ»^(۲)

خداوند! تو خود را به من بشناسان که اگر خودت را به من نشناسانی

نبی‌ات را نیز نخواهم شناخت.

در مکتب اهل بیت تبیین شده است که این نوع معرفت و رای ادراک عقلی است، مرحوم شیخ حرّ عاملی در کتاب اثبات الهداة، روایات مربوط به این موضوع را بسیار خوب دسته‌بندی کرده‌اند. البته این روایات در تمام مصادر معتبر اولیه حدیثی نقل شده است. یکی از فصولی که شیخ حر در آنجا آورده‌اند، مشتمل بر چنین روایاتی است:

«هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَتَأَلَوْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟... قَالَ: لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيِّنَاتُ»^(۳)

آیا مردم ابزاری دارند که با آن به معرفت خدا برسند؟... فرمود: خیر. بر

خدا است که معرفتش را بیان کند.

«لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ، وَاللَّهُ عَلَى الْخَلْقِ

إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا»^(۴)

پس معرفت دیگری داریم که از سنخ معرفت عقلی نیست؛ اما آنچه را که در روایات و آیات درباره شناخت حق و صفات او آمده است، خود اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر کرده‌اند که «صفات اقرار است و نه صفات احاطه» فرموده‌اند: ما دو نوع صفت داریم: صفت اقرار و صفت احاطه. صفت

۱- همان/ ۲۱۳؛ صدوق، التوحید/ ۲۸۶.

۲- کلینی، الکافی ۱/ ۱۴۹/۲.

۳- همان ۱/ ۳۹۶؛ صدوق، التوحید/ ۴۱۴.

۴- همان/ ۳۹۸؛ صدوق، التوحید/ ۴۱۲.

احاطه همانی است که پیشتر گفتیم؛ یعنی از طریق وصف، بر موصوف احاطه پیدا می‌شود. مثلاً بنده نسبت به پشت این دیوار هیچ اطلاعی ندارم، اگر شما اوصاف آن را بگویید، من علم پیدا می‌کنم و اگر اوصاف آن را ندانم، علم پیدا نمی‌کنم. در این حالت، علم و جهل من، دائر مدار صفات است. صفات اقرار، زمانی است که معرفت به تعریف خداوند حاصل شود و او خودش را معرفی کند، و انسان از طریق اوصاف او را نشناسد؛ بلکه از طریق صفاتی که در وحی آمده است، به آن معروف فطری اقرار کند. فرموده‌اند اگر انبیا نبودند، شما نمی‌دانستید چگونه خداوند را بخوانید. انبیای الهی آن اوصاف را به شما یاد دادند و شما از طریق این صفات‌ها به آن حقیقت اقرار می‌کنید. این را می‌گوییم صفات اقرار در مقابل صفات احاطه. بنابراین آنچه در کتاب و سنت آمده است، نقض کلام پیشین و قواعد یاد شده نیست؛ بلکه وحی در معرفت عقلی و معرفت فطری، مسیر را تسهیل و تصحیح می‌کند.

۴. با استناد به روایتی فرمودید که عقل، از تخیل در ذات حق در حجاب است، اینکه عقل از فهم مقوله‌ای در حجاب یا ممنوع باشد، نمایانگر ضعف او در فهم مطلب نیست؛ بلکه شاید با کنار رفتن حجاب، به فهم آن برسد، پس عجز عقل در کجا است؟

آیت الله سیدان: این حدیث شریف، نص است بر اینکه عقل محجوب بوده و راهی به ذات حضرت حق ندارد. دلالت این روایت، بر محجوبیت عقل از وصول به ذات مقدس، اطلاق دارد. اگر مواردی باشد که عقل راه داشته باشد - آن هم در این بحث بسیار مهم - طبیعی است که معصوم علیه السلام مورد استثنا را بیان می‌کند. چون نه در این حدیث و نه در احادیث دیگر، استثنایی به این مطلب نخورده است، پس اعلام عجز وصول عقل به ذات مقدس حضرت حق، مطلق است.

۵. خداوند از چه رو تفکر در بعضی امور مثل تفکر در کنه ذات خویش را منع کرده است؟ محمد تقی سبحانی: این منع قبل از اینکه منع تشریعی باشد، منع تکوینی است. اگر مضمون روایات را هم بررسی کنید، می‌بینند که تعبیر «اعجز» یا «امتنع» حکایت از یک واقعیت دارند. آن واقعیت این است که انسان محدود است و عقلانیت او نیز، حوزه تسلط و روش‌هایی که عقل برای شناخت دارد، روش‌های محدودی است. طبیعی است که نامحدود در ظرف محدود نمی‌گنجد. نه اینکه خداوند متعال به ما عقل داده و زمینه شناخت را فراهم کرده باشد، اما مَهر امتناع هم بر آن زده باشد. به قول فلاسفه، جعل، جعل بسیط است، جعل مرکب نیست؛ «ما جعل الله الشمس مشمشاً و لكن أوجده»^(۱)

خداوند عقل را آفریده است. عقل چون مخلوق است محدود است. وقتی این مخلوق محدود می‌آید در ظرف وجود بشری، محدودتر می‌شود. آیا عقلاً جایز است که یک حقیقت نامحدود، با ادراک محدود، فهم شود؟ این اعجاز و امتناع تشریعی نیست؛ بلکه در اصل محدودیت روش

شناختی عقل نهفته است. با شناخت عقلی اصل اثبات صانع، اصل صفات الهی و نیازمندی ما به صانع ثابت می‌شود؛ بدون اینکه تحدید و احاطه لازم بیاید و بدون اینکه معرفت به کنه ذات حاصل شود. در عین حال خداوند متعال تفضل بالاتری کرده و مراتبی از معرفت عالی‌تر را به تعریف خودش به ما داده است. آن معرفت، دیگر در حوزه محدودیت و حجاب عقل نیست، بلکه فراتر از عقل و ادراک بشری است.

۶. بعضی روایات، صادر اول را عقل دانسته‌اند. منظور کدام عقل است؟

آیت الله سیدان: من کلمه صادر اول را در روایات ندیده‌ام؛ آنچه دیده‌ام «مخلوق اول» است؛ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»^(۱) از نظر روایات، عقل، حقیقتی خارجی و مخلوق است که افراد از آن حقیقت بهره مند می‌شوند. پرتوی از آن عقل به مراتب مختلف و با توجه به مشیت الهی و مصلحت آفرینش به افراد عنایت می‌شود. عقل موجود غیر مادی و به تعبیر روایات، حقیقتی نورانی است که اول مخلوق است. گاهی هم اول مخلوق در روایات به پیامبر اکرم ﷺ یا امور دیگر اطلاق شده است که بحث مفصل خودش را می‌طلبد. خلاصه اینکه منظور از عقل، حقیقتی است که همه افراد عاقل از آن به مراتب و جهات مختلف برخوردارند.

محمد تقی سبحانی: تعبیر صادر اول از فلسفه آمده است. صدور عقل اول و بعد عقول طولیه تا عقل فعال. این یک اصطلاح برای عقل است که از سوی ارسطو و حکیمان اسکندرانی وارد جهان اسلام شد. بحث دیگر در فلسفه قدیم، مبحث عقل در موطن نفس انسان است. گفته می‌شود انسان بالقوه دارای عقل است و با شروع به ادراک بالفعل می‌شود، سپس بالملکه و در نهایت بالمستفاد می‌شود. خود فیلسوفان از قرون وسطای مسیحی - که این دو مطلب را از یونان باستان گرفتند - در جمع این دو مطلب در ماندند که چه ارتباطی با هم دارد. یعنی آن عقول ده گانه که در مرتبه مجردات هستند و این عقل انسانی که جزء حقیقت وجودی ما است، چه نسبتی با یکدیگر دارند و اساساً از چه رو هر دو را عقل می‌نامیم. وقتی نوبت به حکمای اسلامی رسید، دوباره این مشکل پیش آمد و مسئله حل نشد. اما در روایات اهل بیت ﷺ این تعبیر آمده است که خداوند متعال اولین موجود از عالم مجردات و روحانیین را که خلق کرد، عقل بوده است.

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ»^(۲)

آنگاه در روایات تصریح شده است که آنچه در ما به عنوان عقل وجود دارد، پرتوی از همان نور عقل است. بنابراین، نسبت کاملاً روشن است. چرا فیلسوفان در این مسئله دچار مشکل شدند؟ چون عقل بشری را ذاتی انسان دانستند، و قائل به اتحاد عاقل و معقول شدند. عقل در روایات اهل بیت ﷺ کمالی است که به نفس انسانی اعطا می‌گردد و نیز از او گرفته می‌شود،

۱- مجلسی، بحارالانوار ۱/ ۹۷.

۲- کلینی، الکافی ۱/ ۴۳.

و هیچ محذوری ندارد؛ در حالی که فیلسوف، عقل را عین ذات انسان می‌داند و می‌گوید انسان، حیوان ناطق است و منطق او عین ذات او است. حال چگونه ممکن است عقل در عالم مجردات به عنوان حقائق مستقل باشند و در عین حال نور عقل جزء ذات من نیز باشد؟ اما بر اساس مبانی اهل بیت (علیهم‌السلام) آن نور عقلی که در ما است پرتوی از آن نور مجرد عقل است، نه ذاتی ما. اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) پذیرفتنی نیست. عقل به نفس ما افاضه می‌شود. بنابراین آن نور عقل هست و ما هم از همان نور مستفیض و مستضی می‌شویم. البته این استفاضه حقیقی است و ما حقیقتاً مالک نور عقل می‌شویم. وقتی استفاضه حقیقی پیدا می‌کنیم، عاقل می‌شویم و وقتی از ما گرفته می‌شود، غیر عاقل. این تحلیل در مدرسه اهل بیت (علیهم‌السلام) هیچ محذوری ندارد؛ همان گونه که در روایات نیز به روشنی تبیین شده است.

۷. با توجه به اینکه فرمودید رابطه میان عقل و وحی، «تعامل» است، آیا ممکن است بعضی از احادیث یا حتی آیات قرآن، با عقل در تعارض باشد، و یا این گونه به نظر برسد؟ در این فرض، از کدام یک باید دست کشید؟ آیا باید به نحوی میان آن دو جمع کرد یا خیر؟ اگر به جای تعبیر «تعامل»، از واژه «شکوفایی» عقل به دست وحی استفاده کنیم، بهتر نیست؟ محمد تقی سبحانی؛ ما بر سر الفاظ بحث نمی‌کنیم. اول باید ببینیم گوهر کلام چیست، تا روشن شود که باید چه تعبیری برایش به کار برد. اصل سخن این است که اولاً عقل برای اثار و برانگیختن، نیازمند تنبیه و ارشاد وحی است. ثانیاً پاره‌ای از معرفت‌های عقلی هست که عقل، اجمالش را می‌داند، اما تفصیل و جزئیاتش در حدود عقل مستقل نیست. وحی می‌آید و آن مجملات عقلی را تفصیل می‌دهد. جایی هم هست که وحی به عقل نشان می‌دهد که فهم تو محدودیت دارد، و این گونه مباحث رانمی‌فهمی، و هر چه از این فراتر بروی، به تکلف می‌آفتی و دچار حیرت و سردرگمی می‌شوی. در این گونه موارد انسان بالعقل تعبد می‌کند و کلام وحی را می‌پذیرد.

نکته مهم این است که ما نه فقط باید به منطق تعامل عقل و وحی باور داشته باشیم، بلکه باید در مرحله سلوک علمی، به عنوان یک روش علمی، به آن تن بدهیم. باید این قاعده روش شناختی در مسئله توحید، اسما و صفات، جبر و اختیار، تا قضیه معاد، کاملاً خودش را نشان بدهد. باید ببینیم که عقل تحت تربیت وحی، چگونه «اثاره» یا شکوفایی می‌شود؛ خلاصه آنکه اولاً عقل، منبع انحصاری نیست. ثانیاً عقل، در فهم خود، محدودیت و سقف دارد، و ثالثاً حتی در همان حوزه محدود نیز نیازمند تنبیه، ارشاد و تبیین بیرونی است.

توهم تعارض عقل و نقل با تقریر کنونی آن، ریشه در نگاه استقلالی این دو منبع شناخت دارد. بارها می‌خوانیم و می‌شنویم که مکتب تفکیک، قائل به تفکیک عقل از نقل، یا عقل از وحی است. حتی بعضی از بزرگان فلسفه هم در آثار اخیرشان، این مطلب را بازگو کرده‌اند؛^(۱) حال

آنکه در هیچ جا ندیدم که کسی از بزرگان مکتب تفکیک، ادعای تفکیک میان عقل و وحی کند. اگر کسی از اهل حدیث، یا سلفیه اهل سنت چنین سخنی گفته باشند، حرف دیگری است. مکتب تفکیک معتقد است که نباید بین عقل و وحی تفکیک کرد، بلکه درست به عکس، باید میان عقل و وحی، نوعی تعامل و تعاطی برقرار کرد. ریشه نزاع و تعارض میان عقل و وحی آنجا است که ما یک عقل کاملاً مستقل از وحی در نظر می‌گیریم؛ عقلی که مستقلاً تلاش می‌کند یک منظومه فکری بنا کند. سپس می‌بینیم که ظاهر نصوص با این بحث عقلی ناسازگار است. اگر عقل و وحی با هم و متعامل با یکدیگر جلو بروند، اکثر مواردی که ما امروز به عنوان تعارض می‌بینیم، حل می‌شود. یا ظاهری که برای نصوص ادعا می‌شود، ظاهر نیست، چون عقلاً خلاف آن را می‌فهمند، یا آن چیزی که به نام ادراکات عقلی برای خود ساخته‌ایم، حکم عقل نیست. در نظریه تعامل، از یک سو، درون مایه‌های حقیقی عقل توسط وحی، اثارة می‌شود و تفاوت برهان عقلی با اوهام و خیال پردازی‌های بشری روشن می‌شود و از سوی دیگر، با حضور عقل در همه مراحل فهم متن، هرگز چیزی که خلاف معرفت عقلی واقعی باشد از متن فهمیده نمی‌شود. پس بنابر نظریه تعامل، باید بحث تعارض عقل و وحی را از نو تحلیل و تقریر کرد. آنگاه خواهیم دید که مسئله تعارض، از همان آغاز فرایند فهم حل می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. نهج البلاغة.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب.

۴. جوادی آملی، عبد الله منزلت عقل در هندسه معرفت دینی قم، نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۶

۵. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار، ۱۳۶۳.

۶. خرمیان جواد، قواعد عقلی در قلمرو روایات، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۸

۷. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب.

۸. طبرسی، احمد بن علی الاحتجاج علی اهل اللجاج، تصحیح محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۳۳ ق.

۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح دارالحدیث به اهتمام محمد حسین درایتی، قم، مؤسسه دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.

۱۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۱. مفید، محمد بن محمد، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

مقاله

۱۲. سبغانی، محمد تقی، «اسماء و صفات خداوند» دانشنامه امام علی علیه السلام، به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

میرزا مهدی اصفهانی و راه درست در معرفت دینی

دکتر 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

فضلای 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 بخش‌هایی 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.

میرزا مهدی اصفهانی و مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف

میرزا مهدی اصفهانی در زمان اقامت در نجف با شیخ محمد بهاری همدانی و سید احمد کربلایی مرتبط شد. آن دو نه تنها از بهترین شاگردان ملاحسینقلی همدانی (استاد بزرگ اخلاق) شناخته می شدند که دو وصی اش بودند^(۱) و پس از وی پیروانش را در مسیر سلوک شرعی راهنمایی می کردند. روایت یکی از آگاهان چنان می نماید که میرزا مهدی اصفهانی در نجف، «در عین اشتغال به تحصیل فقه و اصول»، با آن دو استاد «مخالطه و مؤانست کامل پیدا نموده و در وادی سیر شرعی روحانی و ایمانی این جمع وارد شد»^(۲)

آنچه تفاوت مهم مکتب سلوک شرعی - غیرعرفانی سامراء و مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف دانسته می شود، در همان رویکرد نظری بزرگان ایشان - و نه سیره عملی شان که بر مدار شریعت اسلام و مذهب تشیع استوار بود^(۳) - قابل بررسی است.^(۴) پیش از این گذشت که ملافتحعلی سلطان آبادی (بزرگ اصحاب سامراء) همواره بر نصوص دینی دست می گذاشت و گرایش به فلسفه و عرفان را بر نمی تافت. به عکس او، آنچه درباره ملاحسینقلی همدانی (بزرگ اصحاب نجف) گفته شده، گرایشش به فلسفه و عرفان است. شیخ علی زاهد قمی - که محضر استاد مکتب عرفانی نجف و برخی بزرگان مکتب سامراء را دریافته و خود در میان برجستگان اهل سلوک آن زمان جای داشت^(۵) - شخص نخست را «زاهد» و دومی را «عارف» گفته و همین تفاوت را سبب جدایی ایشان در پی دوستی نزدیک پیشین شان دانسته بود.^(۶) سخن یکی از بزرگان مکتب عرفانی نجف گویای آن است که شخص نخست در «مسایل مجاهدت های نفسانی» دست داشت و به خلاف شخص دوم «در رشته توحید [عرفان] نبود».^(۷) برخی آگاهان به این که «در طریقه ملاحسینقلی مسایل فلسفه و عرفان احیاناً دخیل بود» و سیرت نظری اش «خالی از فلسفه و عرفان نبود» پرداخته اند.^(۸) حاج شیخ محمود حلبی هم - که آگاهی های

۱- منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر، ۲۲۰ و ۲۲۴.

۲- شیخ محمود حلبی خراسانی، یادای از عالمی ربانی، ۲۲.

۳- باید گفت، تبعیت ایشان از آموزه های عملی شریعت اسلام و مذهب تشیع یکسانی کامل روش های سلوکی ایشان را نمی رساند بلکه ممکن است هر یک مسیری را که زیرمجموعه ای از آن آموزه هاست مورد توجه قرار می دادند.

۴- نگارنده امیدوار است در آینده این تفاوت و نیز نوع دخالت دیدگاه های نظری در شهادهای عملی را با شرح و تفصیل به دست دهد. ۵- در متون تاریخی درباره او نکاتی را می توان یافت. حاج شیخ محمود حلبی که در سال ۱۳۳۱ ش. با نظر میرزا مهدی اصفهانی برخی بزرگان سلوکی نجف را دیدار کرده بود، درباره او گفته: «یکی دیگر، مرحوم شیخ علی قمی بود که غالب المراقبه بود [و] البته جنبه حرف بر وی غلبه نداشت». نگارنده در آینده صورت کامل گفتار او را خواهد آورد و به تحلیلش خواهد پرداخت.

۶- منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر، ۲۳۹.

۷- گفتار حاج سید محمدحسین طباطبایی، مندرج در: سید محمدحسین حسینی طهرانی، مهر تابان، ۱۳۹.

۸- سید موسی شبیری زنجانی، جرعه ای از دریا، ۳۹۷/۲، «شنیدم آسید مرتضی کشمیری آخوند ملاحسینقلی را نفی می کرد ولی همه بالاتفاق آسید مرتضی را قبول داشتند. طریقه آسید مرتضی فقط آداب و سنن و مطالب رسیده از معصومین علیهم السلام بود ولی در طریقه آخوند ملاحسینقلی مسایل فلاسفه و عرفا احیاناً دخیل بود. البته هر دو اهل کرامت بودند. آسید مرتضی معتقد بود که دین را باید خالص از اهل بیت علیهم السلام گرفت ولی طریقه آخوند خالی از فلسفه و عرفان نبود».

سلوکی زیادی داشت - به اثرپذیری او از «حرف‌های عرفانی آخوند ملاصدرا و محیی‌الدین و امثالهما» اشاره دارد.^(۱)

این رویکرد را در برخی بی‌گیرندگان مکتب عرفانی نجف نیز می‌توان دید. مکتوباتی از سید احمد کریمایی (وصی ملاحسینقلی همدانی) در دست است که رویکرد وحدت وجودی دارد.^(۲) به روایت یکی از اهل تصوف، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (شاگرد ملاحسینقلی همدانی) در بخش‌هایی از کتاب سیر و سلوک خود «جدا مدعی وحدت وجود» است.^(۳) در نسل پس از ایشان، سید علی قاضی طباطبایی - که البته پیش از اثرپذیری از این مکتب به پدر خود نسب فکری عرفانی می‌برد - آن‌گونه به دیدگاه‌های شیخ محیی‌الدین بن عربی دل بسته بود که او را از «کاملین» می‌دانست و به کتاب فتوحات مکیه‌اش «بسیار توجه داشت.»^(۴) در نسل‌های پس از او نیز حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی (د. ۱۴۱۶ ق.) این‌گونه می‌اندیشید و در این مسیر به نگارش آثار فراوان و تربیت شاگردان همت گماشت. به عنوان نمونه، وی در شرح «احوالات و آثار بزرگان و عرفاء بالله» به زندگانی «محیی الحق والدین... المعروف بابن العربی» و «سلطان العارفین بایزید بسطامی» پرداخته است.^(۵)

در اینجا باید گفت که آنچه در این پژوهش، در ارتباط با مکتب سلوکی نجف و نه مفهوم کلی آن، با عنوان «عرفان» یاد می‌شود، رویکرد نظری صوفیانه برخاسته از دیدگاه‌های شیخ محیی‌الدین بن عربی در «وحدت وجود و موجود» است. این رویکرد از قرن دهم هجری به میان فقیهان شیعی مذهب ورود یافت و «ذوق تصوف» را به «علم تصوف» مبدل کرد. پس از آن، برای پیش‌گیری از مخالفت‌های فقیهان و محدثان و متشرعان، به تدریج، واژه «عرفان» جای‌گزین عنوان «تصوف» شد و «فقیهان تصوف‌گرا» خود را «عارف» خواندند. با این ترتیب بود که آن فقیهان عارف «بدون آن که در سلسله صوفیه و حلقه پیرو مرادی وارد شوند، وارث واقعی تصوف قدما گشتند.» ایشان، با آن که با صوفیان خانقاهی مخالفت داشتند، «از لحاظ نظری، خود تا حدی مروج عقاید و

۱- حاج شیخ محمود حلبی این سخن را در شرح ملاقات خود با برخی بزرگان سلوکی نجف - که به سال ۱۳۲۱ ش. با نظر میرزا مهدی اصفهانی انجام شد - گفته است. نگارنده در آینده صورت کامل گفتار او را خواهد آورد و به تحلیلش خواهد پرداخت.

۲- حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی که خود از پی‌گیرندگان مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف بود، آن مکتوبات را در کتابی با عنوان توحید علمی و عینی آورده است.

۳- سید عبدالحجۃ بلاغی (حجت‌علی‌شاه)، تذکره عرفاء / ۱۹۸ و ۱۹۹.

۴- هیئت تحریریه مؤسسه مطالعاتی شمس‌الشموس، عطش / ۳۳۷. حاج شیخ محمود حلبی در شرح ملاقات خود با برخی بزرگان سلوکی نجف - که به سال ۱۳۲۱ ش. با نظر میرزا مهدی اصفهانی انجام شد - درباره دیدار خود با او گفته: «قاضی مرد بسیار خوبی بود [و] الفاظ خیلی می‌دانست و غرق در کلمات محیی‌الدین بود.» نگارنده در آینده صورت کامل گفتار او را خواهد آورد و به تحلیلش خواهد پرداخت.

۵- سید محمدحسین حسینی طهرانی، مطلع انوار / ۳، ۸۷ تا ۱۱۰ و ۱۱۱ تا ۱۲۰.

تعالیم قدمای صوفیه محسوب می‌شدند.» به عبارت دیگر، آن فقیهان عارف، از نگاه عملی به‌صورت کامل به آداب و سنت‌های دیانت اسلام و مذهب تشیع پایبند بودند اما از نگاه نظری به آموزه‌های صوفیانه برخاسته از تعالیم شیخ محیی‌الدین بن عربی می‌پرداختند.^(۱)

میرزا مهدی اصفهانی - که پیشتر در کربلا و نجف به مکتب سلوکی سامراء وابسته بود - شاید به‌جهت همان علایق سلوکی یا، چنان‌که گفته‌اند، به‌جهت عدم دست‌یابی به حقایق با نگاه فلسفی،^(۲) به عارفان نجف گرایید و نزد بزرگ‌ترین استادان ایشان، سید احمد کربلایی و شیخ محمد بهاری همدانی، به تمرین پرداخت و در آن مسیر تا آنجا پیش رفت که به مقام «تجربید و انخلاع» دست یافت.^(۳) گفته شده که سید احمد کربلایی برای او گواهی «نیل به معارف» و «وصول به مقام معرفت نفس» را - که غایت کوشش‌های سلوک عرفانی نجف بود^(۴) نگاشت^(۵) و ضمن

۱- بیشتر عبارات یادشده در میان گیومه گفتارهای دکتر عبدالحسین زرین‌کوب (استاد فقید ادبیات فارسی در دانشگاه تهران) در کتاب دنباله جستجو در تصوف ایران (صص ۲۴۴ تا ۲۴۶) است که از جلد دوم کتاب ادوار تاریخ تصوف (بخش «پیدایش تصوف غیردودمانی در میان برخی از علمای شیعه»، صص ۲۹۵ تا ۳۰۹) برگرفته شده است. این کتاب تحقیقی مبسوط درباره تاریخ تصوف در دوران اسلام بوده و از جهت شرح دوره‌های مختلف آن و نیز چگونگی ورودش به میان عالمان شیعی مذهب پژوهشی نو دانسته می‌شود؛ امین اوحدی و محمدهادی قندهاری، ادوار تاریخ تصوف، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۶.

۲- آنچه شاگرد او، حاج شیخ علی نمازی شاهرودی، از قولش آورده چنین است: «لم یطمئن قلبی بینل الحقائق ولم تسکن نفسی بذكر الدقائق فطفت وجه قلبی إلى مطالب أهل العرفان فذهبت إلى أستاذ العرفاء والسالكين السيد أحمد المعروف بالكربلایی فی کربلاء وتلمذت عنده حتى نلت معرفة النفس وأعطانی ورقة أمضاها وذكر اسمی مع جماعة بأنهم وصولوا إلى معرفة النفس وتخلیها من البدن ومع ذلك لم تسکن نفسی إذ رأیت هذه الحقائق والدقائق التي سموها بذلك لا توافق ظواهر الكتاب وبيان العترة ولابد من التأویل والتوجیه.» (الشیخ علی نمازی الشاهرودی، مستدرک سفینه البحار ۵۴/۱ و ۵۳)

۳- حاج شیخ محمود حلبی درباره تجربید و انخلاع میرزا مهدی اصفهانی در زمان بهره‌مندی‌اش از محضر بزرگان سلوکی نجف نوشته: «مقداری خود را از آب و گل بیرون کشید.» (شیخ محمود حلبی خراسانی، یاد از عالمی ربانی/ ۲۲)

۴- سید محمد حسین حسینی طهرانی، مهر تابان/ ۱۹: «طریقه تربیت آیه الحق، آقای سید احمد کربلایی، طبق رویه استادشان، مرحوم آخوند ملا حسینقلی همدانی، معرفت نفس بوده و برای وصول به این مرام مراقبه را از اهم امور می‌شمرده‌اند.»

۵- گفتار میرزا علی‌رضا مدرس غروی (فرزند بزرگ میرزا مهدی اصفهانی)، مندرج در: شیخ محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان ۱۳۶/۷: «به فرموده خودشان، ... بعد از چندی، استاد محترم‌شان [آقا سید احمد کربلایی] تصدیق نامه‌ی نیل به معارف و وصول به مقام معرفت‌النفس را به ایشان عنایت کردند.» سخن حاج شیخ علی نمازی شاهرودی (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) از قول او بدین قرار است: «قال: لم یطمئن قلبی بینل الحقائق ... فذهبت إلى أستاذ العرفاء والسالكين السيد أحمد المعروف بالكربلایی فی کربلاء وتلمذت عنده حتى نلت معرفة النفس وتخلیها من البدن» (الشیخ علی نمازی الشاهرودی، مستدرک سفینه البحار ۵۴/۱ و ۵۳) بنابراین آنچه میرزا علی‌رضا مدرس غروی از قول شاگرد برجسته پدرش، حاج شیخ مجتبی قزوینی، آورده، وی آن گواهی را نزد میرزا مهدی اصفهانی دیده بود. (علی‌رضا مدرس غروی، دین و فطرت، ج ۱، مقدمه، ص ۴، پ ۱) نگارنده در گفت وگویی که با آقای محمد رضا حکیمی داشت، از وی شنید که میرزا علی‌رضا مدرس غروی به وی گفته بود که حاج شیخ مجتبی قزوینی پس از درگذشت میرزا مهدی اصفهانی به او سفارش کرد که دو اجازه نامه مهم پدرش را پیدا کند تا از این نروند. یکی، اجازه نامه اجتهاد او از میرزا محمد حسین نائینی بود و دیگری، گواهی سید احمد کربلایی. وی پس از جستجو، اجازه نخست را یافت اما دومی را پیدا نکرد.

«تصدیق و تقدیر» او،^(۸) برایش «مقام مرشدیت و راهبری مستعدین»^(۹) و نیز «قطبیت و فناء فی الله»^(۱۰) در نظر گرفت.

با این ترتیب، دانسته می‌شود گفتار برخی محققان درباره آن که میرزا مهدی اصفهانی «در وادی سیر و سلوک قدم‌هایی هر چند کوتاه برداشته بود»^(۱۱) و «کمی» نزد سید احمد کرلایی «به سیر و سلوک مشغول بود»^(۱۲) درست نیست و همین‌گونه است دیدگاه ایشان درباره نهاده شدن «بذر انتقاد و تنفر از حکمت و عرفان در دل او» از سوی بزرگان سلوک سامرائی،^(۱۳) چرا که اگر چنین بود، او به مکتب عرفانی نجف نباید می‌گرایید چه رسد به آن که به مراتب بلندش دست یابد.

۱- یادداشت حاج میرزا حسنعلی مروارید (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی)، مندرج در: شیخ عزیرالله عطاردی قوچانی، فرهنگ خراسان ۶۸/۷.

۲- این ویژگی را آقای حسین مفید از آقای علی ملکی میانجی (فرزند حاج شیخ محمدباقر ملکی میانجی؛ از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) از میرزا علی‌رضا مدرس غروی (فرزند بزرگ میرزا مهدی اصفهانی) از حاج شیخ مجتبی قزوینی شنیده و در مکتوبی آورده است. (المیرزا مهدی الإصفهانی، أبواب الهدی، مقدمه محقق/۳۶، پ ۴)

۳- گفتار حاج شیخ مجتبی قزوینی، مندرج در: سید حسن ابطحی، ملاقات با امام زمان، ملاقات سیزدهم/۶۹، نویسنده این گفتار را از استاد خود، حاج شیخ مجتبی قزوینی، از قول میرزا مهدی اصفهانی شنیده و در کتاب خود آورده است.

۴- شیخ محمدحسن وکیلی، تاریخ و نقد مکتب تفکیک/۶۳. این محقق در بخشی دیگر از پژوهش خود (صص ۵ و ۶) برای معرفت نفس مراتبی را یاد کرده و مقام میرزا مهدی اصفهانی در آن را «از مراتب اولیه سیر و سلوک دانسته است». وی برای اثبات دیدگاه خود به رساله لب الیاب در سیر و سلوک اولی الالیاب (نوشته حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی/۳۲ تا ۳۵) ارجاع دارد. در آن رساله، به مراتب تجرد نفس از نگاه عرفانی پرداخته شده و پس از توصیفی از «مراتب مراقبه» و «مراحل ابتدایی شروع تجلیات نفس» به این مقام رسیده است: «... بعداً، در اثر توفیقات الهی، سالک می‌تواند تمام حقیقت نفس خود را با تجرد تام و تمامی مشاهده نماید... باید دانست که شهود موجودات برزخیه چندان شرافتی ندارد بلکه شرافت همان رؤیت نفس است در عین تجرد تام و کامل». در نگاه این پژوهش، صرف استناد به این گفتار گویای ورود میرزا مهدی اصفهانی به مراتب ابتدایی سلوک نیست و جزئیات بیشتری را می‌خواهد، گذشته از آن که گمان معقول آن است که سید احمد کرلایی گواهی «نیل به معارف» و «وصول به مقام معرفت نفس» را در پایان کار به شاگردان خود می‌داد و مفهوم عبارت «وصول به مقام معرفت نفس» بیش از آن که گویای مراتب ابتدایی باشد، با «همان رؤیت نفس در عین تجرد تام و کامل» همسانی دارد.

۵- سید محمدحسین حسینی طهرانی، مطلع انوار ۱۵۲/۵.

۶- شیخ محمدحسن وکیلی، تاریخ و نقد مکتب تفکیک/۵. این محقق، در پانوش، برای مستعد ساختن گفتار خود، بر یادداشت میرزا مهدی اصفهانی درباره نغزتش از تصوف هنگام ورود یا اقامتش به نجف دست گذاشته و آن را با عرفان مساوی دانسته است. با توجه به آنچه در ابتدای این فصل درباره میدل شدن عنوان «تصوف» به «عرفان» آمد، می‌توان گفت: از آن روی که میرزا مهدی اصفهانی پس از ورود به نجف به مکتب عرفانی آنجا گرایید، آن تصوف مورد نغز را همان تصوف خانقاهی و سلسله‌ای باید دانست نه عرفان عرفانی نجف. متن آن یادداشت در ادامه همین فصل (بخش «رؤیای میرزا مهدی اصفهانی؛ شهود معجزه عن الحجة بن الحسن») آورده شده است. این محقق در جایی دیگر از پژوهش خود (ص ۲۳) نیز بر این ویژگی دست گذاشته و آن را یکی از نمودهای «ناآشنایی میرزا مهدی اصفهانی با فلسفه و عرفان نظری» دانسته است: «در زندگانی مرحوم میرزا هیچ گزارشی از درس گرفتن فلسفه و عرفان نظری در نزد استادان یافت نمی‌شود بلکه به عکس - چنان که گذشت - برخی از کسانی که در شکل دهی شخصیت اولیه وی تأثیرگذار بوده‌اند میانه خوبی با حکمت و عرفان نداشته‌اند». میزان درستی این تحلیل درباره ناآشنایی میرزا مهدی اصفهانی با فلسفه و عرفان نظری در همین پژوهش بررسی شده است. (نک: ۱، پس از این، فصل چهارم، بخش «آشنایی میرزا مهدی اصفهانی با فلسفه و عرفان»/۱۳۰ تا ۱۳۲).

با توجه به آن که شیخ محمد بهاری در سال ۱۳۲۵ ق. و در راه بازگشت از سفر زیارتی مشهد - که آن زمان طولانی مدت بود - درگذشت^(۱) و نیز با در نظر داشتن مضمون سخن یکی از نزدیکان میرزا مهدی اصفهانی در اشاره به دستیابی او به تجرید در محضر هردو استاد سلوکی نجف^(۲)، شاید بتوان گفت که او در حدود سال ۱۳۲۴ ق. به آن مقام دست یافته بود؛ با این حال، می توان بر آن بود که دورترین حالت برای دستیابی به آن سال ۱۳۲۹ ق. و زمانی است که او در حدود سن ۲۶ سالگی بود.^(۳)

میرزا مهدی اصفهانی و معمای راه درست در معرفت دینی

سرگشتگی میرزا مهدی اصفهانی میان مکتب های سلوکی

بر پایه گزارش برخی نزدیکان میرزا مهدی اصفهانی، وی هنگام همراهی با بزرگان مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف با مخالفت هایی از سوی سید اسماعیل صدر رویه رو بود. آن استاد، به سبب وابستگی به مکتب سلوک شرعی - غیر عرفانی سامراء، به مکتب نجف انتقادهایی داشت و آنها را با شاگرد خود در میان می گذاشت.^(۴) در این میان، میرزا حسین نوری طبرسی نیز او را به مسیر سلوک سامرائی فرامی خواند. سید علی قاضی طباطبایی بر مکتب عرفانی شیخ محیی الدین

۱- الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشيعة ۲۷۹/۷.

۲- شیخ محمود حلبی خراسانی، یاد از عالمی ربانی / ۲۲: «... در عین اشتغال به تحصیل فقه و اصول، با مرحوم آیه الله آقا سید احمد کرلایی و مرحوم حجة الاسلام آقا شیخ محمد بهاری که دو شاگرد ممتاز مرحوم آخوند ملا حسینقلی همدانی - رضوان الله علیهم - بوده اند، مخالطه و مؤانست کامل پیدا نموده و در وادی سیر شرعی روحانی و سلوک ایمانی این جمع وارد شده و مقداری خود را از آب و گل بیرون کشیده...» با توجه به متن این بخش از پژوهش حاضر و نیز بانوشت بعد، دانسته می شود که آنچه میرزا مهدی اصفهانی بدان رسید غایت سلوک عرفانی نجف بود؛ با این حال، سخنان گوناگون حاج شیخ محمود حلبی و از جمله، آنچه از او در بخش «بیماری میرزا مهدی اصفهانی در نجف» آورده شده (صص ۸۰ و ۸۱) و نیز ادامه این گفتار گویای آن است که در نگاه او، میرزا مهدی اصفهانی صورت کامل آن کمال را - که فراتر از دست آورده های سالکان نجف بود - نزد صاحب علم جمعی به دست آورد: «... در عین حال، مراحل سیر نفسی را هم به پایه تجرید و خلع بدن رسانیده و کاملاً خود را از آب و گل بیرون می کشد و از اقیانوس معارف صاحب علم جمعی - قدس الله اسراره - شطوط و انهار جاری می سازد...» بنابراین، باید گفت در نگاه حاج شیخ محمود حلبی، عبارت «مقداری خود را از آب و گل بیرون کشیده» در بیان نسبت آن تجرید به تراز تجرید کامل بعدی نزد صاحب علم جمعی است نه نسبت به تراز تجرید نهایی در مکتب سلوکی نجف. بحث تحلیلی و مبسوط در این زمینه و شرح درباره تجرید واقعی در برابر تجرید بدلی و نیز تجرید کامل در برابر تجرید ناقص به پژوهشی دیگر نیازمند است.

۳- این نکته به نامه ای از سید احمد کرلایی بازمی گردد که در کتاب تذکرة المتقین (ص ۱۸۶) آمده و در آن از کمالات «میرزا فلان» درباره «بیرون آمدن از آب و گل» و به دست آوردن «رشته معرفت نفس» سخن گفته است. آن گونه که حاج شیخ محمود حلبی از میرزا مهدی اصفهانی شنیده بود، آن میرزا فلان او بود. با توجه به آن که کتاب تذکرة المتقین نخستین بار به سال ۱۳۲۹ ق. (۳۶۱ سالگی میرزا مهدی اصفهانی؛ متولد ۱۳۳۳ ق.) به چاپ رسید، زمان نگارش این نامه در دورترین حالت همان سال چاپ کتاب بود. تحلیل دقیق این نامه به پژوهشی دیگر نیازمند است.

۴- این نکته را نگارنده از آقای محمد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) به نقل از استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنید.

بن عربی دست می‌گذاشت و سید عبدالغفار مازندرانی هم او را به مسیر سلوکی خود دعوت می‌کرد^(۱) و سرانجام، «جمعی از حکمی‌ها و فلسفی‌ها او را به جانب فلسفه می‌کشاندند»^(۲) که به نظر می‌رسد یکی از ایشان شیخ مرتضی طالقانی بود.^(۳)

از آن سوی، میرزا مهدی اصفهانی با مشاهده اختلاف‌های فکری و نظری میان بزرگان مسیرهای گوناگون سلوک، همراه با برخورداری اغلب ایشان از قدرت تجرید (انخلع) و مشاهده ماوراء، با این پرسش روبه‌رو بود که چرا ایشان - که همگی به شهود رسیده‌اند - دیدگاه‌های معرفتی مخالف هم دارند؟^(۴)

گذشته از این، او با وجود بروز گرایش‌های عرفانی ناشی از «مخالطه و مؤانست کامل» با عارفان نجف،^(۵) برخی دیدگاه‌های ایشان را در همراهی با نصوص دینی ناگزیر از «تأویل» می‌دید^(۶) و درباره نسبت برخی نکات فلسفی با روایات نیز بر آن بود که: «یا فلسفه باطل است یا روایات دروغ، در حالی که ما نمی‌توانیم بگوییم فلسفه باطل است زیرا بر مبانی عقلی استوار است.»^(۷) در این میان، آنچه ملا محمدکاظم خراسانی در بحث اصولی «طلب و اراده» خود آورده و از آن باوری جبری به ذهن می‌آید^(۸) نیز در سرگشتگی فکری او دخالت داشت.^(۹) پیش از این گذشت که آن عالم بزرگ اصولی بهره‌گیری از قواعد فلسفی را در استنباط‌های اصول فقه دخالت می‌داد.

میرزا مهدی اصفهانی در یادداشتی نوشته که در زمان اقامتش در نجف، «راجع به معرفت گمانی و توهمی شد» که جهت حلش به مطالعه «کتب عرفاء» می‌پرداخت و سرانجام به «کتب فلاسفه قدیم» روی آورد. از سویی دیگر، وی «متحیر» بود با آن که خداوند «ولی عصر را ولی

۱- شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۶۰۰/۳۸.

۲- گفتار حاج شیخ محمود حلبی، مندرج در: محمد رضا باقی اصفهانی، مجالس حضرت مهدی (عج) / ۱۵۷.

۳- آن گونه که نگارنده در تابستان ۱۳۹۶ ش. از حاج شیخ محمدجواد مروارید، از قول پدر خود، حاج میرزا حسنعلی مروارید (شاگرد نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) شنید، میرزا مهدی اصفهانی در نجف از محضر فلسفی شیخ مرتضی طالقانی بهره برده بود.

۴- این نکته را نگارنده در گفت‌وگو با یکی از نزدیکان حاج شیخ محمود حلبی در مشهد، از قول او، شنید.

۵- این گرایش از آنچه حاج شیخ محمود حلبی درباره «ترقی میرزا مهدی اصفهانی در تصوف و هدایتش با لطف خداوند» گفته به دست می‌آید. نک: پس از این، فصل چهارم، بخش «دخالت آموزه‌های شیخی در سرگشتگی معرفتی میرزا مهدی اصفهانی» / ۱۴۴.

۶- الشیخ علی النمازی الشاهرودی، مستدرک سفینه البحار ۵۰۳/۸۰. وی این ناگزیری از تأویل را از قول میرزا مهدی اصفهانی آورده است.

۷- نک: پس از این، بخش «تساوی و اسناد»، سند شماره ۲۵. متن کامل این مکتوب در ادامه آورده شده است. حاج شیخ کاظم خراسانی (از مدرسان مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه مشهد) در تابستان ۱۳۹۶ ش. از قول شیخ عبدالله واعظ یزدی (شاگرد میرزا مهدی اصفهانی) از قول سید هاشم نجف‌آبادی (دوست نزدیک میرزا مهدی اصفهانی در نجف) برای نگارنده گفت که یکی از نکات مورد توجه میرزا مهدی اصفهانی در این مسیر مجرد بودن روح انسان با توجه به قواعد نظام‌مند فلسفی اما جسم لطیف بودنش از نگاه روایات بود که او را به تشویش و ناراحتی مبتلا کرده بود.

۸- الشیخ محمدکاظم الخراسانی، کفایة الأصول / ۶۸.

۹- شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۶۰۰/۳۸.

عالم مقرر فرموده و اوست به - منزله قطب و هادی کل و واسطه تمام کمالات اوست، چرا طالبین معرفت خود را محتاج به مربی و رفیق دانند؟» از این روی بود که توسل به ساحت امام دوازدهم برای دستیابی به راه درست در معرفت دینی را آغاز کرد.

آنچه از گفتارهای او نیز شاگردانش به دست می‌آید، چنان می‌نماید که او بیشتر در مسجد سهله به توسل می‌پرداخت.^(۱) آن گونه که دوتن از شاگردانش از وی شنیده‌اند، او گفته بود اگر بگویند که جایی در مسجد سهله نیست که اشک‌هایش بر آن نریخته باشد، دروغ نگفته است.^(۲) روایت شده که یک بار سید جمال الدین گلپایگانی او را در مسیر مسجد سهله و مسجد کوفه در حالی که «مانند مادر بچه مرده می‌گریست» و از یکی از آن دو مسجد به دیگری می‌رفت دیده بود.^(۳)

رؤیای سید هاشم نجف‌آبادی درباره عنایت امام دوازدهم به میرزا مهدی اصفهانی

سید هاشم میردامادی نجف‌آبادی (۱۳۰۳ تا ۱۳۸۰ ق.) - که بعدها از عالمان دینی سرشناس حوزه علمیه مشهد شد - در نجف با میرزا مهدی اصفهانی دوستی نزدیک داشت. وی در زمان سرگشتگی‌های میرزا مهدی اصفهانی رؤیایی دید که با بازگفتنش برای او بیشتر شدن توسلاتش به ساحت امام دوازدهم را سبب شد. این رؤیا را آگاهانی چند بازگفته‌اند^(۴) اما آنچه اینجا می‌آید، براساس صورت مکتوبی است که یکی از فضلاء مشهد در این باره نگاشته است. عنوان این مکتوب «عنایت امام عصر نسبت به مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی» است:

آقای حاج شیخ عبدالله [واعظ] یزدی - که از شاگردان آمیرزا مهدی اصفهانی است - نقل کرد که: مرحوم حاج سید هاشم نجف‌آبادی... به من فرمودند:

فلانی! قدر آقای آمیرزا مهدی را بدان! زیرا من با ایشان در نجف اشرف،

۱- به عنوان نمونه، بنا بر آنچه میرزا علی‌رضا مدرس غروی (فرزند بزرگ میرزا مهدی اصفهانی) از پدر خود شنیده، وی «در مواقع متعدد» به مسجد سهله می‌رفت و «استغاثه و التجاء و تضرع به حضرتش» داشت. (گفتار میرزا علی‌رضا مدرس غروی، مندرج در: شیخ محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان ۱۳۷/۷)

۲- این سخن را حاج شیخ محمدباقر ملکی میانجی (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) از او شنیده و برای فرزند او، آقای محمد اسماعیل مدرس غروی، باز گفته و نگارنده نیز آن را از وی شنید. حاج شیخ محمدباقر محسنی ملایری (از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی و از عالمان سرشناس و فقیه حوزه علمیه قم) نیز آن را از میرزا مهدی اصفهانی شنیده و برای حاج شیخ صادق فاتی (از شاگردان برجسته حاج شیخ حسین وحید خراسانی) باز گفته و نگارنده نیز آن را از وی شنید.

۳- این رخداد را سید جمال الدین گلپایگانی برای حاج سید کاظم مدرس (از شاگردان نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) گفته و او برای حاج شیخ کاظم خراسانی باز گفته و نگارنده نیز آن را در تابستان ۱۳۹۶ ش. از وی شنید.

۴- نگارنده این رخداد را از آقای محمد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) به نقل از استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنید. همچنین، آن را از حاج شیخ کاظم خراسانی (از مدرسان مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه مشهد)، به نقل از حاج شیخ عبدالله واعظ یزدی، به نقل از حاج سید هاشم نجف‌آبادی دریافت.

[در] مدرسه سید [محمدکاظم طباطبایی یزدی]، هم حجره بودیم و ایشان درس حکمت می‌رفتند تا این که یک وقت متوجه شدیم که گویا حواس ایشان مشوش گردیده و حرف‌های عجیب می‌زند. وقتی می‌گفتم: «این چه سخنانی است؟»، می‌فرمود: «یا فلسفه باطل است یا روایات دروغ، در حالی که ما نمی‌توانیم بگوییم فلسفه باطل است زیرا بر مبانی عقلی استوار است.»

کم‌کم ایشان دیگر حرم نمی‌رفتند ولی شب‌های چهارشنبه مسجد سهله می‌رفتند و مدتی از این جریان گذشت. در یک شب چهارشنبه که ایشان رفته بودند مسجد سهله، من خواب دیدم که وجود مبارک ولی عصر وارد مدرسه سید شدند، وسط مدرسه ایستادند و با تندی فرمودند: «حجره آمیرزا مهدی کجاست؟» یکی از طلبه‌ها حجره ما را نشان داد. آمیرزا مهدی فوراً از جا برخاست، نعلین‌هایش را پوشید و از پله‌ها پایین رفت و با حضرت مواجه شده، مشغول کشتی‌گرفتن شد؛ یک مرتبه حضرت ایشان را برداشته، بر زمین کوبیدند و روی سینه‌اش نشستند و دهان مبارک‌شان را در دهان او گذاشتند و مثل این که آمیرزا مهدی قُرت قُرت آب بخورد و صدایش شنیده می‌شد. صبح از خواب بیدار شدم، آمیرزا مهدی از مسجد سهله آمد اما به کلی عوض شده بود و دایماً گریه می‌کرد و عذرخواهی می‌نمود.^(۱)

بر آن پایه که رخدادهای دیده‌شده در رؤیایا اغلب دارای معانی ویژه هستند، در نگاه اصحاب مکتب معارف خراسان، «صحنه نمادین» انتقال آب از دهان امام دوازدهم به دهان میرزا مهدی اصفهانی به بهره‌مندی او از علم امام دوازدهم می‌تواند بازگردانده شود. روایت یکی از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی به نقل از او آن است که آگاهی‌اش از این رؤیا او را در مسیر توسلات به ساحت امام دوازدهم استوارتر ساخت چرا که دانسته بود مورد توجه وی قرار گرفته است.^(۲)

۱- نگارنده این یادداشت - که از فضایی حوزه مشهد بود - این روایت را به سال ۱۳۹۲ ق. از حاج سید کاظم علم‌الهدی - که از عالمان دینی حوزه مشهد بود و چندی است درگذشته - از قول حاج شیخ عبدالله واعظ یزدی شنیده و نگاشته است.

۲- طلایه دار فرهنگ اسلامی در عصر اختناق / ۲۹۳ و ۲۹۴. این رخداد را حاج شیخ عباس علی اسلامی از میرزا مهدی اصفهانی شنیده و بازگفته است. البته باید دانست رؤیایی که در این روایت از قول سید هاشم نجف‌آبادی آورده شده، با آنچه در این پژوهش است همسانی کامل ندارد اما در نگاه این پژوهش شباهت‌هایی که در این میان هست می‌تواند گویای آن باشد که نقل آن با دقت کامل انجام نشده است. این از آن روست که هم حاج شیخ محمود حلبی - که در نگاه این پژوهش از مطلع‌ترین آگاهان به زندگانی میرزا مهدی اصفهانی بود - و هم حاج شیخ عبدالله واعظ یزدی آنچه را که در متن آمده گفته‌اند.

رؤیای میرزا مهدی اصفهانی: «شهود معجزة عن الحجة بن الحسن»

آن روایت چنان می‌نماید که میرزا مهدی اصفهانی، مدتی بعد، در رؤیایی دید که بر روی ورقه‌ای نوشته شده: «طلب المعارف من غیر طریقنا أهل البيت مساوق لإتکارنا» و در زیر آن، نام امام دوازدهم (حجة بن الحسن) «به منزله امضا نگارش و ثبت شده بود»^(۱) یادداشت پیش گفته میرزا مهدی اصفهانی گویای همین رؤیاست:

شهود معجزة عن الحجة بن الحسن - سلام الله علیه.

این حقیر فقیر، در اوان تشرف به نجف اشرف، با کمال تنفر از مذاق تصوف و برائت از این طریقه ضالّه مشهوره، در مقام تحصیل کمالات، بالاخره دو مطلب به جهت احقر مشکل شده: یکی، راجع به معرفت گمانی و توهمی شد و به جهت حل او رجوع به کتب عرفاء می‌کردم.^(۲) بالاخره، رجوع به کتب فلاسفه قدیم کردم و دیگری، آن که متحیر بودم با این که حضرت احدیت ولی عصر را ولی عالم مقرر فرموده و اوست به منزله قطب و هادی کل و واسطه تمام کمالات اوست، چرا طالبین معرفت خود را محتاج به مربی و رفیق دانند؟ لهذا، در خلال این حال، توسل به وجود اقدس اعلی حضرت ولی عصر - ارواحنا فداء - می‌کردم به طریقی که حضرت منان - جل و علا - مرا توفیق مرحمت می‌فرمود. بالاخره، در عالم رؤیا، خود را در یکی از مدارس نجف در حجره‌ای دیدم. ورقه‌ای به دست حقیر رسیده، کانه مثل ورق قرآن‌های باغچه‌سرای روسی ولی ورق او بزرگ‌تر است از اوراق مصحف‌های فعلی. در طرفی از او، در عرض ورقه، نوشته شده به خط نسخ: «طلب المعارف من غیرنا أهل البيت مساوق لإتکارنا». مظنون حقیر این است که «إتکارهم» بود و این ورقه، خط دور آن آب طلا بود و در ظهر ورقه، در طول او، قریب به آخر ورقه، در گوشه طرف چپ، نوشته شده به خط نسخ: «وقد أقامنی الله وأنا حجة بن الحسن».

بعد از این رؤیا، تغییری در حال این فقیر به تدریج پیدا شد تا این که، بحمد الله تعالی، در زمان خیلی حل مشکل اول به طریق خیلی سهل

۱- گفتار حاج شیخ عباس علی اسلامی، مندرج در: طلایه دار فرهنگ اسلامی در عصر اختناق/ ۲۹۴.

۲- باتوجه به آنچه در ابتدای این فصل درباره‌ی مبدل شدن عنوان «تصوف» به «عرفان» آمد، می‌توان گفت: از آن روی که میرزا مهدی اصفهانی پس از ورود به نجف به مکتب عرفانی آنجا گرایید، آن تصوف مورد نفرت را همان تصوف خانقاهی و سلسله‌ای باید دانست نه عرفان عرفای نجف.

شد به پیروی از کلمات ائمه علیهم السلام بلکه به تدریج، بحمد الله تعالی، حل اغلب مشکلات شد و از برکات توسل به امام عصر - ارواحنا فداه - مشکلاتی حل شد به جهت حقیر که عادةً حل آنها در این مدت قلیل بدون تهیه اسباب [ممکن نبود] والحمد لله رب العالمین؛ اقل، محمّد مهدی نجفی اصفهانی، فی ۱۵ ذی القعدة الحرام ۱۳۴۲ [الهجرية القمرية].

روایت مکتب معارف خراسان از راهنمایی میرزای اصفهانی از سوی امام دوازدهم

گفتار برخی اصحاب مکتب معارف خراسان چنان می نماید که میرزا مهدی اصفهانی مدتی پس از آن رؤیا در قبرستان وادی السلام نجف به محضر امام دوازدهم بار یافت و با همان عبارتی که در رؤیا دیده بود مورد راهنمایی قرار گرفت. آنچه اینجا آورده می شود گفتار حاج شیخ محمود حلبی است - که در میان مطلع ترین آگاهان از زندگانی استاد خود جای داشت:

[میرزا] فرمود: «من در حیرت افتاده بودم که چه کار کنم؟ هر کس مرا به یک سو می کشاند. او می گوید: بیا زیر خرقه! او می گوید: بیا زیر عبا! او می گوید: بیا توی محراب! و... من گیج شدم... یک روزی در وادی السلام، ... سر قبر هود و صالح، متوسل شدم که: خدا! بی چاره! خدا! عاجز و حیران هستم! خدا! نمی دانم به کدام راه بروم! اهدنا الصراط المستقیم! راه راست را به من بنما! خدا! گم شده ام! خدا! حیران شده ام!» وقتی هم اینها را برای من می گفت، حال اشک در چشمش می آمد. در همان حال هم به خدا ملتجی می شد و می گفت: «خدا ملجأ خوبی است، خدا را خواندم، خدا مرجع خوبی است... با خدا راز و نیاز می کردم که: خدا! چه کنم؟ حیرانم، نمی دانم!» فرمود: «در همین حال بودم، یک وقت دیدم حضرت بقیة الله - ارواحنا فداه - تشریف فرما شدند. با وجود جسمانی تشریف آوردند که من با همین چشم های مادی جسمی حضرت را دیدم. با فاصله بیست قدم، پیش من ایستادند. دیدم که جلوی سینه حضرت... به پهنای بیست سانتی مترو به طول هفتاد سانتی متر یک نوار سبزی نمایان است. به من رسیدند و توجه کردند که: نگاه کن! نگاه کردم به آن نوار، دیدم با خط نور... نوشته است: طلب المعارف من غیر طریقنا أهل البیت مساق لا تکارنا» می فرمودند: «من فراموش کرده ام» «مساق» یا «یساق» بود، اسم فاعل یا فعل مضارع. در ادامه نوشته بود: و قد أقامنی الله وأنا حجة بن الحسن، و «حجة بن الحسن» را مثل امضایی که

می‌کنند، امضاء کرده بود.» گفت: «دلم باز شد، خواندم، نگاه کردم ولی دیگر اجازه حرف زدن ندادند... خوب که این را دیدم و نقش خاطرم شد، حضرت از نظرم دور شدند.»^(۱)

شرح حاج شیخ محمود حلبی بر این رخداد بدین قرار است:

معنای آن نوشته این است: هرکس معارف الهیه، یعنی معارف مبدئی، معادی، نفسی، آفاقی و طبیعی را از غیر راه ما، اهل بیت، طلب کند، برابر با انکار ماست یعنی ما را قبول نکرده است. اگر قبول کرده باشد، باید معارف را از ما بخواهد. «و قد أقامنی الله» یعنی: به تحقیق، امروز خدا مرا برپا داشته است، یعنی امروز آن اهل بیته که مبدأ و مصدر و مخزن معارف کتاب و سنت است، منم. بر پای دارنده علم خدا منم. سبب متصل بین ارض و سما منم. «وجه الله الذی یتوجه إلیه الأولیاء» منم. هرکس می‌خواهد به راه خدا برود، صراط مستقیمش منم. هرکس می‌خواهد توی مسجد بیاید، باید از در بیاید. هر کس می‌خواهد به کعبه توحید برود، باید از باب الله برود. باب الله، امام زمان، فرزند امام حسن عسکری (علیه السلام) است.^(۲)

تحلیل اصالت رؤیای میرزا مهدی اصفهانی

به کار برده شدن عبارت «لإنکارهم» و نه «لإنکارنا» در یادداشت میرزا مهدی اصفهانی درباره گفتار منسوب به امام دوازدهم در رؤیایش (طلب المعارف من غیر طریقنا أهل البیت مسروق لإنکارهم) ممکن است قدری ناآشنا به نظر آمده و حتی در نگاه برخی به نفی اساس درستی این رؤیا بینجامد. در بررسی این دیدگاه می‌توان گفت:

آنچه در صورت اصلی یادداشت میرزا مهدی اصفهانی دیده می‌شود- و متنش نیز پیش از این آورده شد- گویای آن است که او پس از «لإنکارهم»، عبارت «یا لإنکارنا» را آورده اما آن را خط زده و نوشته: «مظنون حقیر آن است که لإنکارهم بود.» از این روست که گمان صدور عبارت «لإنکارنا» به طور کامل منتفی نیست.

گذشته از این، بر آگاهان علم حدیث و نیز علم تاریخ روشن است که اگر در یک گزاره حدیثی یا تاریخی چنین حالتی دیده شد، به سبب وجود احتمال‌هایی دیگر چون تصحیف، خطای

۱- گفتار حاج شیخ محمود حلبی در مسجد جامع اصفهان، ۲ ربیع الثانی ۱۳۹۱ ق.، با اندکی تغییر.

۲- مضمون گفتار حاج شیخ محمود حلبی در مسجد جامع اصفهان، ۶ ربیع الثانی ۱۳۹۱ ق.

حافظه و ...، به خودی خود، به بطلان اساس آن نمی‌توان رسید و شاید از همین روست که فقیه و مرجع تقلید سرشناس، حاج سید موسی شبیری زنجانی، - که خود در میان سرآمدان علم رجال شیعی نیز هست و به ضوابط آن آگاهی کامل دارد - در مواجهه با این مکتوب، نه تنها به ردش نپرداخته که با شرحی بر آن، اشکالی دیگر را نیز - که پیش‌تر درباره آن سخن منسوب به امام دوازدهم گفته شده بود^(۱) - پاسخ داده است:

معروف است که میرزا مهدی اصفهانی در عالم رؤیا نوشته‌ای از حضرت ولی عصر علیه السلام را زیارت کرده بود که سبک عبارت‌های امروزی است. جمله این است: «طلب المعارف من غیرنا أهل البیت مساوق لإنکارهم». «المعارف» و «مساوق» تعابیر امروزی است که در لسان روایات به کار نرفته است. چون وقوع رؤیا در زمان ما واقع شده نه در زمان حضور ائمه معصومین - سلام الله علیهم اجمعین - عبارت به تعبیر امروزی صادر شده است نه به تعبیر ائمه علیهم السلام.^(۲)

با این ترتیب است که اصالت این رؤیا در محدوده باورهای مذهب تشیع و معتقدان به آن با اشکال روبه‌رو نیست.

تحلیل اصالت دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم

برخی محققان با دست گذاشتن بر صورت مکتوب رؤیای میرزا مهدی اصفهانی، با فرض درستی‌اش، برآنند که برخی شاگردان او چون حاج شیخ محمود حلبی و حاج شیخ مجتبی قزوینی «متأسفانه، برخلاف نوشته خود میرزا، به این رؤیای ساده بال و پر فراوانی داده» و با نقل

۱- آن اشکال جدید بودن واژه‌های «معارف» و «مساوق» و نبودشان در فرهنگ روایات شیعی است که از سوی سید جلال‌الدین آشتیانی (فیلسوف نامدار) گفته شده است. وی پس از نقل غیردقیق روایت سید محمدباقر نجفی یزدی درباره دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم در قبرستان وادی‌السلام نجف (نک: المیرزا مهدی الإصفهانی، مجموعه من الرسائل، مقدمه سید محمدباقر نجفی یزدی/ ۴۶ و ۴۷)، نوشته: «علاوه بر این که این عبارت به این روش و سیاق، با دو لفظ مستحدث، کلام یک نفر عرب‌زبان عامی نیست تا چه رسد به کلام خاتم‌الأوصیاء، در عصر آقا میرزا حسین نوری امام زمان دیدن باب شده بود و در برخی از ازمه دیگر نیز ولی ثقات همه آن رؤیاهار را معمول خیال و در برخی موارد مورد خاصی را نیز با قید احتیاط تلقی می‌کردند. شیخ انصاری، با آن مقام قدس، فرموده بودند: من حوصله شنیدن این حرف‌ها را ندارم.» (سید جلال‌الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی/ ۴۴) بررسی میزان دقت کلام این محقق - که به نظر می‌رسد به آثار میرزا حسین نوری طبرسی در حوزه مهدویت شیعی و روایت دیدارهای شیعیان با امام دوازدهم بازمی‌گردد - پژوهشی دیگر می‌خواهد اما باید دانست که شیخ مرتضی انصاری، وصی خود، حاج سید علی شوشتری را «... چنین می‌دانست که آن جناب خدمت امام زمان علیه السلام می‌رسیدند...» (عبدالله بن محسن حسینی اصفهانی، لؤلؤ الصدق فی تاریخ النجف/ ۹۵) همچنین، تفریط میرزا محمدحسن شیرازی بر کتاب نجم ثاقب در احوال امام غایب (نوشته میرزا حسین نوری طبرسی) و ارزش‌گذاری بالای او بر آن کتاب، گویای نگاه همراهانه آن فقیه برجسته با حکایت‌های زیاد آن درباره دیدارهای شیعیان با امام دوازدهم است.

۲- سید موسی شبیری زنجانی، جرعای از دریا ۲/ ۵۴۱ و ۵۴۱.

دیدار او با امام دوازدهم در قبرستان وادی السلام نجف راست راجع انگاشته‌اند.^(۱) در تحلیل این سخن باید گفت:

نخست آن که نسبت تحریف عامدانه به این کسان به قرینه‌ها و دلایل بیشتری محتاج است و به صرف ناهمسانی روایت ایشان با مکتوب میرزا مهدی اصفهانی به دست نمی‌آید. این از آن روست که به آسانی و با تراز معقول می‌توان گمان داشت که آن رؤیا و آن دیدار مستقل بوده و به گونه‌ای جداگانه رخ داده‌اند.

دوم آن که دانسته است این دو روایت تفاوت‌های اساسی با هم دارند؛ یکی رؤیا بوده و دیگری دیدار در بیداری؛ یکی در مدرسه‌ای در نجف رخ داده و دیگری در قبرستان وادی السلام نجف؛ در یکی امام دوازدهم حضور ندارد اما در دیگری حاضر است؛ عبارت مشترک هر دو رویداد در یکی روی ورقه‌ای نوشته شده و به دست میرزا مهدی اصفهانی داده شده و در دیگری بر نواری که جلوی سینه امام دوازدهم بود دیده شده نه آن که به او داده شده باشد. بر این اساس است که با فرض ساختگی بودن آن دیدار از سوی حاج شیخ محمود حلبی، بی‌دقتی وی در ساختن رخدادی که از همه سوی با مکتوب میرزا مهدی اصفهانی ناهمسان بوده و تنها در آن عبارت مشترک است با شگفتی فراوان همراه است و از او - که به سبب وسعت دانشش در مشهد به «شیخ بهائی زمان» نام‌بردار شده بود^(۲) - دور می‌نماید؛ به عبارت دیگر، جا داشت

۱- شیخ محمدحسن وکیلی، تاریخ و نقد مکتب تفکیک/ ۲۷، متن و پ ۲: «طبق نقل خود میرزا این امر در رؤیا اتفاق افتاده است ولی مرحوم حلبی درباره آن می‌گوید: «حضرت در بیداری، بر سر قبر هود و صالح، در وادی السلام نجف، تشریف فرما شدند [و] بر او تجلی کردند...» محمدرضا حکیمی این ملاقات را در بیداری گزارش نموده و به همین واسطه، میرزای اصفهانی را جزء تشریف یافتگان به محضر حضرت صاحب الامر در غیبت کبری می‌شمرد... بنا بر نقل میرزا، ورقه‌ای به دست وی رسیده که در آن جملات مزبور نوشته شده است و ایشان ظاهراً چنین تفسیر کرده که ورقه را حضرت داده‌اند ولی شاگردان وی گاه [مانند شیخ مجتبی قزوینی] آن را به عنوان فرمایش شفاهی حضرت نقل کرده‌اند... و گاه [مانند شیخ محمود حلبی] ادعا کرده‌اند که نواری سبز بر سینه حضرت بوده که بر آن این عبارت نوشته بوده است... به هر حال، این رؤیای ساده دلیل بر مشاهده حضرت نیست و حتی بر فرض مشاهده در عالم رؤیا دلیلی بر صحت این رؤیا وجود ندارد و بر فرض صحت رؤیا نیز فرمایش حضرت دلیل بر بطلان راه سلوک نیست زیرا طریقه عرفانی مرحوم آقا سید جمال و مرحوم قاضی کاملاً متخذ از طریق اهل بیت علیهم السلام بوده است.» در ادامه تحلیل این گفتار - که در بالا آمده - می‌توان پذیرفت که تفاوت نقل‌های کسانی چون حاج شیخ محمود حلبی و حاج شیخ مجتبی قزوینی به نقل مبسوط آن رخداد از سوی شخص نخست و نقل کلی آن از سوی شخص دوم یا گمانه‌هایی دیگر - که در جای خود قابل بحث و بررسی است - می‌تواند بازگردد؛ بنابراین، با تنها دست‌گذاشتن بر آن و بدون به دست دادن قرینه‌های دیگر، به نفی اساس آن رخداد نمی‌توان رسید.

۲- حیدر رحیم‌پور ازغدی، از انجمن پیروان قرآن تا انجمن حجتیه/ ۱۰۶: «مرحوم حاج شیخ محمود ذاکر زاده تولایی (حلبی) مردی در همه رشته‌های حوزوی استاد دیده و خود استادی فاضل و شایسته بود تا آنجا که حوزویان مشهد ایشان را شیخ بهائی روز و متکلمی هشام‌گونه می‌شناختند. او به راستی مردی توانمند و همه‌فن حریف و زمان‌سنجی بود... و گفتار حاج شیخ حسین خرازی (از عالمان دینی درس خوانده در حوزه مشهد)، مندرج در: جمعی از فضلاء خراسان، مفسر ربانی/ ۷۷۵: «نقل شده است که حاج شیخ محمود حلبی - که در خیلی از علوم، از جمله فلسفه، تبحر داشت و به او شیخ بهائی زمان می‌گفتند. با میرزا مهدی اصفهانی خیلی بحث می‌کرده و ایراد می‌گرفته است...»

او - که «از استعداد عجیبی برخوردار بود»^(۱) - در این قصه پردازی رخدادی با این همه تفاوت را به دست نمی داد تا نادرستی ساختن او به آسانی آشکار شود!

سوم آن که حاج شیخ محمود حلبی این دیدار را، جز در درس های معارف خود، در منبرها و سخنرانی های عمومی اش، آن هم برای مردمی که نه تنها در وادی فلسفه و عرفان و معارف نبودند که میرزا مهدی اصفهانی را هم نمی شناختند باز می گفت، روشن است که آن مجالس عمومی با بزرگ جلوه دادن میرزا مهدی اصفهانی ارتباطی نداشت و بازگفتن آن دیدار از سوی او، مانند نقل هایش درباره دیدارهای برخی عالمان دیگر با امام دوازدهم، تنها برای استحکام اعتقادی مستمعانش در بحث مهدویت بود.^(۲)

چهارم آن که در کنار حاج شیخ محمود حلبی و حاج شیخ مجتبی قزوینی،^(۳) کسانی دیگر از شاگردان یا آشنایان میرزا مهدی اصفهانی هم آن دیدار را از او شنیده و بازگفته اند. نخستین ایشان، حاج شیخ محمدباقر محسنی ملایری (عالم دینی سرشناس در حوزه علمیه قم) است که هنگام بحث از امکان دیدار با امام دوازدهم در دوران غیبت کبری ملاقات میرزا مهدی اصفهانی با او را به عنوان «قضیه ای که خود دارد و می تواند بازگوید» گفته^(۴) و به شنیدنش از خود او اشاره داشت.^(۵) شخص دوم، سید محمدباقر نجفی یزدی است. او در مقدمه مجموعه ای که از برخی آثار میرزا مهدی اصفهانی فراهم آورد و به چاپش رساند، به شنیدن آن دیدار از وی اشاره دارد.^(۶)

۱- شیخ محمد واعظزاده خراسانی، نقد مکتب تفکیک/ ۱۵۵.

۲- گفتار حاج شیخ محمود حلبی، مندرج در: محمد رضا باقی اصفهانی، مجالس حضرت مهدی (عج)/ ۱۸۴ و ۱۸۵، ... همان قضیه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی - که قبلاً نقل کردم - تا ایشان زنده بود، ابتدا جایی نمی گفتم. بعد از مرگ ایشان نیز هرجا گفته ام، به منظور یک مطلب مهمی بوده است. چون در این زمان از در و دیوار شبهات، وسوسه ها، اوهام و تخیلات کودکان و مجنونان در مغز جوان و پیر ما داخل می شود، پس حکمت اقتضا می کند که بعضی از این مطالب را بگویم، آن هم از اشخاصی که از دنیا رفته اند و الا خود آنها هرگز نمی گویند...»

۳- این رخداد در کتاب مثاله قرآنی (ص ۲۳۷) از قول حاج شیخ مجتبی قزوینی به روایت از میرزا مهدی اصفهانی آورده شده است. از آن روی که آقای محمد رضا حکیمی - چنان که خود برای نگارنده گفت - در بسط صورت نخستین این کتاب دخالت تمام داشت، شاید بتوان بر آن بود که این رخداد نگاشته اوست که آن را از استاد خود، حاج شیخ مجتبی قزوینی، به نقل از میرزا مهدی اصفهانی شنیده است. حاج سید حسن ابطیعی نیز در کتاب ملاقات با امام زمان (ملاقات سیزدهم/ ۶۷ و ۷۰) این رخداد را از قول استاد خود، حاج شیخ مجتبی قزوینی، به نقل از میرزا مهدی اصفهانی آورده و آن را بر نقل های دیگری که با تفاوت هایی چند نسبت به نقل او باز گفته شده رجحان داده است.

۴- این گفتار را حاج شیخ حسن طارمی راد (معاون علمی بنیاد دائرة المعارف اسلامی) از حاج شیخ محمدباقر محسنی ملایری شنیده و در زمستان ۱۳۹۵ ه. ش. برای نگارنده بازگفت.

۵- حاج شیخ صادق فائق (از شاگردان برجسته حاج شیخ حسین وحید خراسانی) در تابستان ۱۳۹۶ ه. ش. به نگارنده گفت که دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم در قبرستان وادی السلام نجف را از حاج شیخ محمدباقر محسنی ملایری، به نقل از میرزا مهدی اصفهانی، شنیده است.

۶- المیزان مهدی اصفهانی، مجموعه من الرسائل، أبواب الهدی، المواهب السنیه، مصباح الهدی و ...، مقدمه سید محمدباقر نجفی یزدی/ ۴۳ تا ۴۷.

شخص سوم، حاج شیخ رضا توحیدی (از عالمان دینی تبریز) است که آن دیدار را از میرزا مهدی اصفهانی شنیده و برای حاج شیخ علی اکبر مهدی پور (از عالمان حوزه علمیه قم) بازگفته بود.^(۱) گذشته از این، حاج سید علی رضا قدوسی - که در تهران به تدریس مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی می پرداخت - و حاج سید کاظم مدرسی - که آن مبانی را در کربلا بازمی گفت^(۲) - به روایت دیدن آن «لوح» و آن عبارت (طلب المعارف ...) از جانب امام دوازدهم، آن هم بدون واسطه و از قول خود میرزا مهدی اصفهانی، پرداخته اند به گونه ای که مضمون سخن شان به دیدار و نه رؤیا بازمی گشت.^(۳) همچنین، حاج شیخ حسن ترسلی کاشانی (از عالمان کهنسال حوزه مشهد) به یاد داشت که در سال ۱۳۲۷ ش. (دو سال پس از درگذشت میرزا مهدی اصفهانی)، زمانی که او از حوزه علمیه سامراء برای ادامه تحصیل به مشهد آمد، آن دیدار در حوزه آن شهر مشهور بود و بازگفته می شد.^(۴)

پنجم آن که برخی عالمان دینی آن رخداد را با عنوان یک «مکاشفه» بازگفته اند، نمونه نخست، حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی (استاد صاحب گفتار انتقادی بالا و از منتقدان مکتب معارف خراسان) است.^(۵) که از قول سید جمال الدین گلپایگانی (فقیه بزرگ و هم درس میرزا مهدی اصفهانی) آورده که او «روزی که در وادی السلام رفته بوده است، در مکاشفه ای می بیند که حضرت بقیه الله - ارواحنا فداء - کاغذی به او دادند و در پشت آن کاغذ به خط سبز نوشته است: أنا الحجة بن الحسن. خودش این مکاشفه را تعبیر به بطلان سیر و سلوک خود نموده و از آنجا از عرفان و پیمودن راه خدا زده می شود.»^(۶) حاج شیخ مصطفی هرنندی (نوه

۱- نگارنده این روایت را در بهار ۱۳۹۶ ش. از حاج شیخ علی اکبر مهدی پور - که از عالمان سرشناس حوزه علمیه قم بوده و در مباحث مهدویت شیعی در میان استادان به نام یاد می شود - شنید. وی تصویری از حاج شیخ رضا توحیدی را نیز به نگارنده داد که در پایان این پژوهش آورده شده است.

۲- نگارنده با برخی شاگردان او در تهران دیدار داشته و نکاتی درباره اش شنیده است.

۳- فرزند وی، حاج سید محمد تقی مدرسی، - که اکنون از مراجع تقلید شیعیان بوده و در کربلا اقامت دارد - در تابستان ۱۳۹۴ ش. برای نگارنده از تدریس رساله ابواب الهدی (نوشته میرزا مهدی اصفهانی) از سوی پدر خود در آن شهر سخن گفت.

۴- نگارنده این روایت را در تابستان ۱۳۹۶ ش. از حاج شیخ کاظم خراسانی - که اکنون به تدریس مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه مشهد مشغول است و با هردو راوی در ارتباطی نزدیک بوده و نزدشان درس خوانده است - شنید. وی با اشاره به آنچه در متن آمده گفت: «آن زمان، همه به تشریف مرحوم میرزا نظر داشتند و طبیعی است که آن دو استاد نیز در روایت خود به دیدار حضوری توجه می دادند.»

۵- گفت و گوی نگارنده با حاج شیخ حسن ترسلی کاشانی، تابستان ۱۳۹۵ ش.

۶- حاج شیخ محمد حسن وکیلی - که اصالت روایت دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم را نپذیرفته - از شاگردان و تربیت یافتگان حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی و از باورمندان به مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف است و در مشهد به بسط و تبیین آن آموزه ها می پردازد.

۷- سید محمد حسین حسینی طهرانی، مطلع انوار ۲/ ۴۶.

سید جمال الدین گلبایگانی و از مدرسان حوزه علمیّه قم) هم «مکاشفه» میرزا مهدی اصفهانی در «وادی السلام» را هنگام اقامت و تحصیل خود در نجف شنیده بود^(۱) بنابراین، باید گفت که در نگاه استاد صاحب گفتار انتقادی بالا - که سخنانش برای او از جایگاه استنادی بالایی برخوردار است - نیز رخدادی با آن مضمون در قبرستان وادی السلام نجف، و نه مطابق مکتوب میرزا مهدی اصفهانی: در مدرسه‌ای در آن شهر، به وقوع پیوسته بود.

با توجه به آنچه یاد شد، در محدوده باورهای مذهب تشیع و معتقدان آن، دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم در قبرستان وادی السلام نجف پذیرفتنی است. وی حتی جای دقیق آن رخداد را - که نزدیک بارگاه هود نبی و صالح نبی قرار داشت - برای حاج شیخ محمود حلبی بازگفته بود.^(۲)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تأمل در تمام گفتارهای بالا، در فضای اعتقادی مذهب تشیع، چنان می‌نماید که میرزا مهدی اصفهانی در خلال توسلاتش به ساحت امام دوازدهم برای آگاهی به راه درست در معرفت دینی، ابتدا از رویای دوست خود، سید هاشم نجف‌آبادی، آگاه شد و دانست که مورد عنایت امام دوازدهم قرار گرفته است. پس از آن، با افزودن بر توسلات خویش، ورقه‌ای را در رویا دید که بر ضرورت کسب معرفت دینی از خاندان پیامبر اسلام دست می‌گذاشت. او از آن رویا با عنوان «شهود معجزة عن الحجة بن الحسن» یاد کرده است. پس از آن، با پی‌گیری توسلاتش، در قبرستان وادی السلام نجف، نزدیک بارگاه هود نبی و صالح نبی، به دیدار با امام دوازدهم باریافت و دیگر بار آن عبارت را دید. می‌توان گفت که او، به سبب آن که بازگفتن آن دیدار را همیشه خوش نداشت، گاه از آن به «مکاشفه» - که مفهومی عام بوده و «دیدار» را نیز در بر می‌گیرد - یاد می‌کرد و گاه آن را به گونه‌ای دقیق - که همان «دیدار» باشد - باز می‌گفت. آگاهی از این نکته نیز ضروری است که او، حداقل در زمان حیات، به عمومی شدن راز خود رضایت نداشت، چرا که حاج شیخ محمود حلبی هنگام روایت آن دیدار، در میان اسرار او یادش کرده و گفته که چون او اکنون در گذشته، آن را باز می‌گوید.^(۳)

۱- گفت‌وگوی نگارنده با حاج شیخ مصطفی هرندی (نوه سید جمال الدین گلبایگانی و از مدرسان حوزه علمیّه قم)، پاییز ۱۳۹۵ ق.

۲- نگارنده این نکته را از آقای محمّد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنید.

۳- گفتار حاج شیخ محمود حلبی، مندرج در: محمّد رضا باقی اصفهانی، مجالس حضرت مهدی (عج) ۱۵۸ و ۱۸۴.

نکته قابل توجه آن است که میرزا مهدی اصفهانی پس از آن دیدار و نیز در سال های بعد، مکتب سلوک شرعی - غیرعرفانی سامراء و روش استاد خود، سید اسماعیل صدر، را بر تمام گروه های سلوکی آن زمان رجحان می داد و راه ایشان را درست تر از دیگران می دانست.^(۱)

بهره مندی میرزا مهدی اصفهانی از صاحب علم جمعی

از آنجا که یکی از کسانی که در زمان سرگشتگی میرزا مهدی اصفهانی او را به مسیر فکری خود فرامی خواند، میرزا حسین نوری طبرسی (د. ۱۳۲۰ ق.)^(۲) بود، دانسته می شود که وی (متولد ۱۳۰۳ ق.) از حدود سن ۱۷ سالگی با آن اضطراب ها همراه شده بود. همچنین، بدان جهت که مدرسه سید محمدکاظم یزدی از سال ۱۳۲۵ ق. برای سکونت طلاب علوم دینی آماده شد،^(۳) باید پذیرفت که زمان رویای سید هاشم نجف آبادی - که در آن مدرسه رخ داد - به آن سال (۱۳۲۳ سالگی میرزا مهدی اصفهانی) یا پس از آن بازمی گردد.

آنچه از گفتار حاج شیخ محمود حلبی، به عنوان یکی از مطلع ترین آگاهان نسبت به زندگانی میرزا مهدی اصفهانی، بر می آید آن است که او پس از دیدار با امام دوازدهم در قبرستان وادی السلام نجف، توسلات خود را پی گرفت تا استادی در راه معرفت دینی بیابد. آن توسلات سرانجام، در حدود ۲۸ سالگی او، به راهنمایی اش به سوی شخصی که همواره از وی با عنوان «صاحب علم جمعی» یاد می کرد انجامید.^(۴)

در میان شاگردان میرزا مهدی اصفهانی، حاج شیخ محمود حلبی به هویت صاحب علم جمعی آگاه بود و در این آگاهی تأیید استاد خود را نیز داشت^(۵) و در درس ها و نیز گفت وگوهای

۱- این دیدگاه را آقای محمداسماعیل مدرس غروی از استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنیده و برای نگارنده بازگفت. نگارنده امیدوار است تا در آینده این مقایسه را با دقت و استناد بیشتری به دست دهد.

۲- الشیخ آقابزرگ الطهرانی، طبقات أعلام الشیعة ۱/۴/ ۵۴۸.

۳- یادداشت های حاج سید عبدالعزیز طباطبایی یزدی (نواده سید محمدکاظم یزدی)، مندرج در: علی ابوالحسنی (منذر)، فراتر از روش آزمون و خطا/ ۱۰۷.

۴- گفتار حاج شیخ محمود حلبی، مندرج در: سید مجتبی بحرینی، ما سمعنا ممن رأیت/ ۱۰۰. روایت آقای اصغر صادقی (د. ۱۳۸۷ ش.) در مکتوب زندگانی میرزا مهدی اصفهانی درباره زمان آن آشنایی چنین است: «... آن مرحوم به طریقی از اقیانوس معارف و علوم استادی ناشناخته و فزانه - که خود به اشاره از ایشان با نام صاحب علم جمعی یاد نموده - بهره مند می شود... این دوره حدود هفت سال به طول انجامید و سرانجام در سال ۱۳۳۸ ق. آن مرحوم عازم ایران شد و بدین ترتیب، دوره سوم زندگی ایشان آغاز گردید...» نویسنده این مکتوب - که از سوی فرزند میرزا مهدی اصفهانی برای گنجاندن شدن در کتاب مکتب تفکیک در اختیار آقای محمدرضا حکیمی قرار گرفت - از شاگردان نزدیک حاج شیخ محمود حلبی بود و باید گفت این نکات را از او شنیده است؛ بنابراین، زمان آشنایی میرزا مهدی اصفهانی با صاحب علم جمعی در حدود سال ۱۳۳۱ ق. (۷ سال پیش از ۱۳۳۸ ق. ۲۸ سالگی او) بود. نگارنده در آینده به این که چرا او از آن استاد نام نمی برد خواهد پرداخت.

۵- این نکته را نگارنده از آقای محمداسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) به نقل از استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنیده است.

خود با برخی شاگردان برگزیده‌اش گاه نکاتی را درباره‌ی او می‌گفت. تجلیل بسیار وی از صاحب علم جمعی و دست‌گذاشتنش بر عنایت‌های ویژه‌ی امام دوازدهم به او سبب شده که برخی محققان عنوان «حاملان علوم ربانی، از غلات تا مکتب تفکیک» را برای این دیدگاه برگزیده و به سیر تاریخی این‌گونه رویکردها در میان شیعیان بپردازند. در نگاه ایشان، «سه نمونه از وجود و تداوم سنت ملکوتی انتقال علوم ربانی... در سه مکتب تأویلی و باطنی شیعه» قابل بررسی است: برخی غالیان عصر حضور امامان، مکتب شیخیه و مکتب معارف خراسان.^(۱)

بررسی مبسوط این دیدگاه پژوهشی دیگر می‌خواهد، اما باید گفت که آثار باقی‌مانده از میرزا مهدی اصفهانی و شاگردانش، از جمله حاج شیخ محمود حلبی، گویای استنباط‌های ایشان از روایت‌های اعتقادی مذهب تشیع بوده و در مجموع رویکردی استدلالی دارد و این‌گونه نمی‌نماید که چون نکته‌ای را صاحب علم جمعی، آن هم با برخورداری از عنایت‌های امام دوازدهم، گفته، باید آن را پذیرفت.^(۲) نمود مهم این دیدگاه را در کتاب معارف القرآن - که

۱- نک: حسن انصاری، مکتب تفکیک: تحلیلی گفتمانی/ ۳۶۴ تا ۳۶۹. محقق دیگر، پس از اشاره به رخداد دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم در قبرستان وادی‌السلام نجف، ضمن تضعیف آن روایت با همان دلایلی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت، در این زمینه نوشته: «... امام نیز همه علوم علماء غیر از آن علومی که اصحاب افراطی مکتب تفکیک آنها را علوم واقعی می‌دانند انکار طریق امام دانسته‌اند. شاگرد ایشان، شیخ محمود حلبی، مؤسس انجمن حجّیه (همین جریان معروف انحرافی نسبت به انقلاب بزرگ اسلامی) که خیلی در جهت ترویج مکتب تفکیک تلاش نمود... می‌گوید: حضرت بر او تجلی می‌کند، نواری سبزرنگ که با خطی نورانی بر آن عبارت زیر نوشته شده بود...» این محقق، سپس به گفتاری از فقیه و فیلسوف نامدار، حاج شیخ محمدتقی جعفری تبریزی، در دفاع از میرزا مهدی اصفهانی پرداخته و پس از آن نوشته: «البته این حد از توجه به معارف ناب و عدم سرسپردگی به فلسفه و عرفان جدای از تعالیم حضرات معصومین علیهم‌السلام مورد تأیید همه علماء ربانی است و این نیاز به راه‌اندازی مکتب جدید ندارد.» (سید محمدصالح هاشمی گلپایگانی، جمال‌السالکین/ ۱۳۲ و ۱۳۴، متن و پانویست‌ها)

۲- باید گفت که این ویژگی از نگاه محقق صاحب گفتار انتقادی بالا نیز پنهان نمانده است: «البته در کتاب‌هایی که از میرزا مهدی در اختیار... است، ادعایی ویژه یا طریقه غیرمتعارفی در نحوه استدلال و ارائه ادله نمی‌بینیم و البته استفاد به آیات قرآن و احادیث در آنها غالب است.» (حسن انصاری، مکتب تفکیک: تحلیلی گفتمانی/ ۳۳۹) یکی از سخنان حاج شیخ محمود حلبی درباره‌ی صاحب علم جمعی - که در این مسیر کارگشاست - بدین قرار است: «... خداوند تعالی یک عنایت عظیمی به صاحب علمی جمعی علیه‌السلام فرموده که احدی از حکماء معتمدین و متأخرین متنبه این مطلب نشده‌اند. البته این عنایت از طریق روایات شده است، چون هرچه این بزرگوار داشته، از روایات بوده و ایشان معتقد بوده‌اند که اصلاً ولی و مرشدی که باید به هدایت او مهدی شویم آئمه‌اند و لسان آنها روایات‌شان است...» (شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۳۰/ ۴۹۲) وی در درس‌های معارفی که در موضوع خلقت جهان به تاریخ ۱۷ و ۲۴ دی‌ماه ۱۳۵۵ ش. گفته، همین ویژگی را دیکر بار آورده است: «صاحب علم جمعی... که در این قرون به حاق حقیقت رسیده است و تا آخرین منزل درست رفته و درست برگشته است، امتیازش به این است که زیر سایه امام عصر علیه‌السلام بوده است. امتیازش به این است که یک سر سوزن از موازین فقه، همین فقه خشک، همین که شکیاتش چندتا است؟ سهویاتش چندتا است؟ آیا تطهیر نجس با آب قلیل تعدد لازم دارد یا نه؟ متنجس در اوساط متنجس است یا نه؟ همین‌ها، همین‌هایی که آخوندها بحث می‌کنند و توی رساله‌ها می‌نویسند - این رساله‌ها را کوچک نگیرید! - از بای بسملة آن تا تالی تمت‌اش، یک سر سوزن از این تعدد تجاوز نکرده است. زیر سایه ولی امر علیه‌السلام قدم به قدم، وجب به وجب، نشانه‌ها را در روایات دیده است. او را بردند و برگرداندند. سالم‌ترین نفری که در سلوک الی الله، در جنبه معارف،

<<--

مبسوط‌ترین نگاشته اعتقادی میرزا مهدی اصفهانی است - می‌توان دید. وی در آن کتاب، در هر مبحث فکری، گفتار خود را گاه با فهرستی از آیات قرآن آغاز کرده اما در اغلب آن مباحث تعداد بسیار زیادی روایت آورده تا تواتر معنوی آنها را در آن بحث به اثبات رساند و پس از آن، تحلیل خود را در یک صفحه تا صفحاتی بسیار به‌دست داده است. همچنین، اختلاف دیدگاه‌های شاگردان میرزا مهدی اصفهانی درباره هویت صاحب علم جمعی همراه با گزارش یکی از برجستگان ایشان درباره اشاره میرزا مهدی اصفهانی تنها به شناخته بودن او^(۱) گویای آن است که وی، شاید به جهت آن که مبانی فکری خود را به نمایندگی اصلی اش و نه خود منسوب کند، از صاحب علم جمعی یاد می‌کرد و این حاج شیخ محمود حلبی بود که در درس‌های خود به شناساندن ویژگی‌های آن استاد پرداخت.

رویکرد استدلالی مکتوبات معارفی حاج شیخ محمود حلبی، چه تقریراتش از درس‌های میرزا مهدی اصفهانی، چه مکتوبات عربی و فارسی‌اش و چه درس‌هایی که در مشهد و تهران به‌دست داده، با نگاه متعبدانه به اندیشه‌های صاحب علم جمعی فاصله‌ای بسیار دارد و اگرگاه نکته‌ای را بدون استدلال از او آورده و درستش دانسته، استثناهایی در این مسیر باید دانسته شود.^(۲) نمونه‌ای از عدم تبعیت مطلق از اندیشه آن استاد را در نگاشته‌های حاج شیخ محمود حلبی و در موضوع «جبل قاف» می‌توان دید. وی در آن مکتوبات دیدگاه صاحب علم جمعی و نظر میرزا مهدی اصفهانی را همراه با تحلیل خود آورده و بدون به‌دست دادن نتیجه‌ای در درستی یکی از آنها به بحث بعدی پرداخته است.^(۳)

روایت دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم نیز بر همین اساس مورد توجه قرار می‌گیرد و با وجود تکیه زیاد حاج شیخ محمود حلبی بر آن، روش پیش‌گفته او در مقام انتقال آموزه‌های استادش گویای آن است که اساس کار بر استدلال استوار شده است. با این ترتیب، می‌توان گفت: آگاهی از دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم و نیز وجود استادی با پای‌نام صاحب علم جمعی یا ناآگاهی از آنها در بررسی آموزه‌های مکتب

->>

اورا بردند و برگردانند، یک مقدار خودش رفته، یک مقدار هم بردند، این بزرگوار است... بزرگواری صاحب علم جمعی رحمته در این بوده است که او را قدم به قدم، میلی متر به میلی متر، بر طبق فقه امام جعفر صادق علیه السلام بردند و برگردانندش... لازم به یادآوری است که برای دریافت نگاه حاج شیخ محمود حلبی به صاحب علم جمعی مجموعه گفتارهایش و نیز آنچه به برخی شاگردان برگزیده خود درباره او گفته باید مورد بررسی قرار گیرد که پژوهشی مبسوط می‌خواهد.

۱- نک: پس از این، فصل پنجم، بخش «میزان ارتباط علمی حاج شیخ محمود حلبی با میرزا مهدی اصفهانی» ۳۰۰/ و ۲۲۳، پ ۳۶.
۲- به عبارت دیگر، مشی حاج شیخ محمود حلبی با آن رویکرد که بگوید: «سمعت عن الميرزا مهدی اصفهانی عن صاحب العلم الجمعی عن العجة علیه السلام أنه قال...» فاصله‌ای دور داشت.

۳- الشیخ محمود الحلبی الخراسانی، المعارف الإلهیة المبدئیة و المعادیة (المشهور بمناصب النبی) ۱۸۱/ تا ۱۸۶.

معارف خراسان حتی از سوی پیروان آن - که نگاهی عالمانه دارند - دخالت ندارد و آن آموزه‌ها را با نگاهی استدلالی باید پذیرفت یا رد کرد.^(۱)

بیماری میرزا مهدی اصفهانی در نجف

همان‌گونه که پیش از این گذشت، میرزا مهدی اصفهانی و سید جمال‌الدین گلپایگانی از نزدیک‌ترین شاگردان میرزا محمدحسین نائینی در فقه و اصول بودند و همراه با تنی چند از هم‌رتبان خود او را در استحکام مبانی جدید اصولی‌اش یاری دادند، مبانی اصولی‌ای که در بخش‌های زیادی به دیدگاه‌های ملا محمدکاظم خراسانی در کتاب کفایة الأصول می‌پرداخت و سرانجام توانست نگاه اصولی حوزه علمیه نجف را - که بر مدار دیدگاه‌های آن عالم دینی بزرگ دور می‌زد - به خود بکشاند.

برخی روایات گویای آن است که میرزا مهدی اصفهانی کتاب کفایة الأصول را نزد سید جمال‌الدین گلپایگانی خواند.^(۲) در نگاه این پژوهش، باید گفت که آن ارتباط علمی بیشتر حالتی مذاکره‌ای و مباحثه‌ای داشت نه آن که از رویکرد استادی و شاگردی برخوردار باشد. این از آن روست که میرزا مهدی اصفهانی پیش از سال ۱۳۲۰ ق. به نجف آمد و در درس خارج اصول ملا محمدکاظم خراسانی حضور یافت.^(۳) از آن سوی، سید جمال‌الدین گلپایگانی نیز به سال ۱۳۱۹ ق. به نجف آمد و به آن حلقه درسی وارد شد.^(۴) همچنین، دانسته است که کتاب کفایة الأصول «در سال‌های ۱۳۲۱ هجری به بعد» نگاشته یا چاپ شد؛^(۵) بنابراین، سید جمال‌الدین

۱- به نوشته یکی از محققان: «این ماجرا در نگاه تفکیکیان بسیار با اهمیت است. آنان، با آن که بر بی‌اعتباری مکاشفه‌های غیرمعصوم اصرار می‌ورزند، آن را نقطه آغاز مکتب معارف وحیانی و ظهور علم خالص و غیربشری می‌دانند و متأسفانه، برخلاف نوشته خود میرزا، به این رؤیای ساده پر و بال فراوانی داده‌اند.» (شیخ محمدحسن وکیلی، تاریخ و نقد مکتب تفکیک/ ۲۷) البته با توجه به آثار برخی بزرگان مکتب معارف خراسان دانسته می‌شود نسبت بی‌اعتباری مکاشفه غیرمعصوم به ایشان درست نیست؛ به عنوان نمونه، نک. شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، مقدمه/ ۷؛ «مکاشفه» یکی از «بزرگان» حاج شیخ هاشم قزوینی [در باره عنایت امام دوازدهم به میرزا مهدی اصفهانی].

۲- علی ملکی میانجی، علامه مجلسی، اخباری یا اصولی؟ ۲۵۳/۶، پ ۱؛ «مرحوم آیت الله حاج سید جمال‌الدین گلپایگانی و مرحوم آقا میرزا مهدی از شاگردان درس خصوصی نائینی بودند. آقای حاج سید احمد گلپایگانی (فرزند آن بزرگوار)... اضافه نمودند که خود آقا میرزا مهدی می‌گفتند: «بنده کفایه را نزد مرحوم آقا سید جمال‌الدین خوانده‌ام.»

۳- این از آن روست که حاج شیخ محمود حلبی در روایت سرگشتگی‌های معرفتی میرزا مهدی اصفهانی، از میرزا حسین نوری طبرسی (ساکن نجف، د. ۱۳۲۰ ق.) نیز در کنار استادان او در مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف نام برده و گفته که وی میرزا مهدی اصفهانی را به راه‌پویی در مکتب سلوک شرعی - غیرعرفانی سامراء فرامی‌خواند. (شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۳۸/ ۶۰)

۴- الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعة ۳۹/۱۳.

۵- عبارت نواده ملا محمدکاظم خراسانی درباره آن کتاب بدین قرار است: «... در نجف اشرف نوشته شده و در سال‌های آخر عمر آخوند (یعنی در سال‌های ۱۳۲۱ هجری به بعد)...» (عبدالحسین مجید کفائی، مرگی در نور/ ۳۴۴) برخی محققان زمان نگارش آن کتاب را ۱۳۲۱ ق. دانسته‌اند. (علی ططری و فاطمه ترک‌چی، آخوند خراسانی به روایت اسناد/ ۶۴ و ۶۵) در پایان نسخه چاپ سنگی کتاب کفایة الأصول - که در زمان حیات ملا محمدکاظم خراسانی منتشر شد و تصویرش در ابتدای نسخه مورد مراجعه این پژوهش آمده - جمله «تم الكتاب فی سنة ۱۳۲۴ [ق.]» آمده است. از آن روی که این جمله در متن نسخه مورد مراجعه این پژوهش نیست، می‌توان گفت که زمان چاپ سنگی آن را گویاست.

گلپایگانی با وجود بزرگ‌تری سنی نسبت به میرزا مهدی اصفهانی،^(۱) در آشنایی با مبانی اصولی خاص ملا محمدکاظم خراسانی در کتاب کفایة الأصول سبقت چندانی بر او نداشته و در فهم نکات آن کتاب استادش نمی‌توانست باشد. از این روست که گفتار برخی محققان در این که سید جمال‌الدین گلپایگانی «از نظر علمی و عملی نسبت به او پیش‌تاز بوده» و مورد «بهره‌گیری علمی» اش قرار داشت^(۲) درست نمی‌نماید.

آن محققان، همچنین، بر آنند که پس از درگذشت سید احمد کربلایی، سید جمال‌الدین گلپایگانی «آخرین استاد سلوکی میرزا مهدی اصفهانی» بود که «آخرین قدم‌های سیر خود را نزد او طی نمود»، هر چند که او پذیرش استادی بروی را «محصول اصرار بیش از حدش» گفته و «از آن به عنوان یکی از اشتباه‌های تکرارنشده‌ی عمر خویش یاد می‌کند».^(۳)

استناد ایشان بر آنچه آمد، رخدادی است که از قول سید جمال‌الدین گلپایگانی بازگفته شده و با توجه به آن چنان نمایانده می‌شود که میرزا مهدی اصفهانی به سبب سرخوردگی در سلوک و زاده و بیمار شد و سرانجام به نقد شدید فلسفه و عرفان پرداخت. این رخداد را حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی (از بزرگان متأخر مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف) آورده است: مرحوم آقا سید جمال‌الدین برای حقیر نقل کردند که: چند نفر از شاگردان ما دچار خطا و اشتباه شدند و چون ظرفیت سلوک نداشتند، ما - به هرگونه بود - آنها را روانه ایران نمودیم. از جمله، آقا میرزا مهدی اصفهانی بود که مدتی با اصرار از ما دستور می‌گرفت و از جمله دستورها این بود که نوافل خود را به نحو نماز جعفر طیار بخواند. او در وقتی چنین حالی پیدا کرد که به هر جا نگاه می‌کرد، سید جمال می‌دید و ما هرچه خواستیم به او بفهمانیم این معنای حقیقت وجود نیست بلکه ظهوری است در یکی از مجالی امکانیه و چیز مهمی نیست نشد و این رؤیت را دلیل بر آن می‌گرفت که در عالم وجود حجت خدا سید جمال است و پس از خارج شدن از این حال، برای او شک و تردید پیدا شد که آیا این سیر و سلوک حق است یا باطل؟ و روزی که در وادی السلام نجف رفته بوده است، در مکاشفه‌ای می‌بیند که حضرت بقیة الله - ارواحنا فداء - کاغذی به او دادند و در پشت آن کاغذ به خط

۱- سید جمال‌الدین گلپایگانی در سال ۱۲۹۵ ق. به دنیا آمد و در سال ۱۳۷۷ ق. درگذشت. (الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، طبقات اعلام الشیعة ۱۳/ ۲۹۹) با این ترتیب، وی هشت سال از میرزا مهدی اصفهانی بزرگ‌تر بود و هفت سال پس از او وفات یافت.

۲- شیخ محمدحسن وکیلی، تاریخ و نقد مکتب تفکیک / ۲۵، پ ۲.

۳- پیشین / ۲۵، متن و پ ۲.

سبز نوشته است: «أنا الحجة بن الحسن». خودش این مکاشفه را تعبیر به بطلان سیر و سلوک خود نموده و از آنجا از عرفان و پیمودن راه خدا زده می‌شود. ما اسباب حرکت او را به ایران فراهم کردیم زیرا در دماغ او خشکی پیدا شده بود و هوای گرم نجف - با ریاضت‌هایی که انجام داده بود - برای او خطرناک بود.

و از جمله، یک نفر سید قزوینی - که با ما رفت و آمد داشت - حالی پیدا کرده بود که ما را ولی مطلق می‌دید و می‌آمد در منزل و صدا می‌زد: «السلام علیک یا ولی الله!» و هرچه ما خواستیم او را متوجه حقیقت امر کنیم نشد و هرچه فرزندان به او گفتند: «این کار را نکن!»، مؤثر نیفتاد؛ حتی [فرزندم] آقا سید احمد، بدون اذن من، آن مسکین را زد و حتی من به او گفتم: «من غلط می‌کنم حجت مطلق خدا بوده باشم. من می‌خواهم و تو بیا و پا روی صورت من بگذار!»، او قبول نکرد و حتی گفته بود: «این حرف‌ها خود نیز دلیل بر حجت بودن ایشان است!» بالاخره، ما ناچار شدیم وجهی تهیه نموده و به ایشان دادیم و او را روانه ایران کردیم.

به واسطه این قضایایی که رخ داد، من با حضرت موسی بن جعفر علیه السلام عهد کردم که به عنوان استاد دستوری ندهم و از کسی دستگیری نکنم.^(۱)

گذشته از این راوی، حاج سید علی هاشمی گلپایگانی (فرزند سید جمال الدین گلپایگانی و از عالمان دینی تهران) نیز این روایت را بازگفته^(۲) و یکی از نوادگان سید جمال الدین گلپایگانی نیز، ضمن نقل آن، چنین آورده که میرزا مهدی اصفهانی به او گفت: «تو کیستی؟ آیا تو پیامبری یا خدایی که همه جا هستی؟» و سرانجام سید جمال الدین گلپایگانی به وی پرخاش کرده و طردش کرد اما فایده‌ای نداشت^(۳) و او عاقبت «از حالت طبیعی خارج می‌شد» و یکی از فرزندان سید جمال الدین گلپایگانی را «پیغمبر می‌خواند» و فرزند دیگرش را «نسبت امام زمان می‌داد».^(۴)

۱- سید محمدحسین حسینی طهرانی، مطلع انوار ۲/ ۴۶ تا ۴۸.

۲- نگارنده تنها بخشی از این روایت را که درباره میرزا مهدی اصفهانی است از نوه او، حاج سید رضا هاشمی گلپایگانی (از خطیبان و واعظان تهران)، از قول پدر بزرگش شنید.

۳- سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی، جمال السالکین/ ۱۲۰. ارجاع نویسنده در نقل این رخداد چنین است: «آیت الله سید علی گلپایگانی، از دست‌نوشته‌های علامه طهرانی/ ۸۴».

۴- پیشین/ ۱۲۰. ارجاع نویسنده در نقل این رخداد چنین است: «آیت الله سید علی گلپایگانی».

در تحلیل این روایت چنین می‌توان گفت:

۱. مضمون این رخداد گویای آن است که زمان وقوعش نزدیک به هنگام خروج میرزا مهدی اصفهانی از نجف بود. از آن سوی، روایت‌هایی دیگر - که پذیرفتنی هستند - چنان می‌نمایند که اجازه‌نامه اجتهاد او از سوی میرزا محمدحسین نائینی «در موقع حرکت به ایران» نگاشته شد.^(۱) اینجاست که باید پرسید: آیا میرزای نائینی - که در نوشتن اجازه اجتهاد «ممسک» بود - به کسی که نزد شاگرد نزدیکش، سید جمال‌الدین گلپایگانی، تا این اندازه به کزی در اعتقاد گراییده بود، باید اجازه اجتهاد، آن هم با آن بسط و تفصیل، می‌داد یا خیر؟

۲. آنچه با عنوان نبود «ظرفیت سلوک» در میرزا مهدی اصفهانی گفته شده، پذیرفتنی نیست، چرا که وی، چنان که گذشت، در دورترین حالت، در حدود ۲۶ سالگی - که به حدود ۹ سال پیش از زمان این رخداد باز می‌گشت - نزد سید احمد کربلایی (استاد سلوکی سید جمال‌الدین گلپایگانی^(۲)) به رتبه «قطبیت و فناء فی الله» رسیده و از او گواهی «نیل به معارف» و «وصول به مقام معرفت نفس» دریافت داشته بود. با این ترتیب، اصرار وی به سید جمال‌الدین گلپایگانی در گرفتن دستور سلوکی، آن هم با شدت و حرارت، دور از ذهن می‌نماید؛

۳. آنچه درباره باور میرزا مهدی اصفهانی به «بطلان سیر و سلوک خود» و دوری از «عرفان و بیمودن راه خدا» گفته شده، در مجموع درست می‌نماید اما نه آنچنان که در این روایت آمده از سر سرخوردگی و کم ظرفیتی سلوکی. با توجه به آنچه گذشت، او به سبب سرگشتگی‌های معرفتی - که از پیش داشت - توسل به ساحت امام دوازدهم را آغاز کرده بود و سرانجام مسیر سلوک شرعی - عرفانی نجف را کنار گذاشت و در میان مسیرهای آن زمان همان رویکرد پیشین خود در مکتب سلوک شرعی - غیرعرفانی سامراء را درست یافت و با بهره‌مندی از صاحب علم جمعی به دیدگاه‌هایی جدیدتر رسید که نمودهای نظری آنها را در آثارش می‌توان یافت؛

۱- گفتار میرزا علی‌رضا مدرس غروی (فرزند بزرگ میرزا مهدی اصفهانی)، مندرج در: شیخ محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان ۱۳۶/۷. روایت آقای اصغر صادقی (د. ۱۳۸۷ ش.) در مکتوب زندگانی میرزا مهدی اصفهانی هم چنین است: «... سرانجام در سال ۱۳۲۸ ق. [سال صدور اجازه‌نامه اجتهاد] آن مرحوم عازم ایران شد...» نویسنده این مکتوب - که از سوی فرزند میرزا مهدی اصفهانی برای گنجانده شدن در کتاب مکتب تفکیک در اختیار آقای محمد رضا حکیمی قرار گرفت - از شاگردان نزدیک حاج شیخ محمود حلبی بود و باید گفت این نکات را از او شنیده است. گذشته از این، میرزا مهدی اصفهانی در شوال ۱۳۲۸ ق. به دریافت اجازه اجتهاد از میرزا محمدحسین نائینی مفتخر شد و - چنان که گذشت - آن را در اراک به امضای حاج شیخ عبدالکریم حائری رساند. از آن روی که آن مرجع تقلید در رجب ۱۳۴۰ ق. اراک را ترک کرد و به قم رفت (شیخ محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان ۲۸۵/۱) و نیز با توجه به طول مسافت‌ها در آن زمان، باید گفت خروج میرزا مهدی اصفهانی از نجف در همان حدود زمانی دریافت اجازه اجتهاد (۱۳۲۸ و ۱۳۳۹ ق.) انجام شد.

۲- به نوشته یکی از آگاهان، استاد سید جمال‌الدین گلپایگانی «مرحوم حاج سید احمد [کربلایی] بوده و سیر مراتب کمال و درجات روحیه آن آیت الهی به دست او صورت گرفته است.» (سید محمدحسین حسینی طهرانی، توحید علمی و عینی، ۲/)

۴. برخی مکتوبات چنان می‌نماید که در نگاه حاج شیخ محمود حلبی، زمان دیدار میرزا مهدی اصفهانی با امام دوازدهم و سپس ارتباط او با صاحب علم جمعی به حدود هفت سال بیش از دریافت اجازهٔ اجتهاد و خروجش از نجف بازمی‌گردد.^(۱) بر این اساس، باید گفت: میرزا مهدی اصفهانی سال‌ها پیش از این رخداد مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف را کنار گذاشته بود نه آن که به سبب نبود ظرفیت سلوک و بیماری از آن واژده شده و برای بهبودی به ایران فرستاده شود؛

۵. با این ترتیب، آنچه با عنوان «خشکی دماغ» و خطرناک بودن هوای نجف برای او گفته شده نیز پذیرفتنی نیست. حاج شیخ محمود حلبی، در روایت زندگانی میرزا مهدی اصفهانی، بر سلامت او در زمان خروج از نجف دست گذاشته است.^(۲) گذشته از این، روایت میرزا مهدی اصفهانی آن است که در راه مشهد، دوماه در بروجرد ماند و به حوزهٔ درسی حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی - که سال‌ها بعد به قم آمد - رفت. گفتار او چنین است: «با آن که کسانی که در آن شهر بودند و در درس ایشان شرکت می‌کردند، آن‌طور استعداداتی نداشتند، اما من ایشان را دارای مقاماتی دیدم که در نجف هم کم‌تر دیده بودم.»^(۳) دانسته است که این سخن با «خشکی دماغ»ی که وی هنگام خروج از نجف به آن مبتلا بود - و التیامش تا رسیدن به بروجرد بسیار دور از ذهن می‌نمود - همسانی ندارد، گذشته از آن که به نظر می‌رسد آن اقامت دوماه به دوستی عمیق میان میرزا مهدی اصفهانی و حاج آقا حسین بروجردی انجامید؛^(۴)

۶. وقتی حکایت بی‌ظرفیتی و انحراف شدید سلوکی سید قزوینی و چندتن دیگر از شاگردان سید جمال‌الدین گلپایگانی کنار روایت بی‌ظرفیتی و انحراف شدید سلوکی میرزا مهدی اصفهانی گذاشته شود، گمان به نادرستی روش هدایت سالکان از سوی سید جمال‌الدین گلپایگانی هم

۱- روایت آقای اصغر صادقی (د. ۱۳۸۷ ش.) در مکتوب زندگانی میرزا مهدی اصفهانی در این باره چنین است: «... آن مرحوم به طریقی از آقایانوس معارف و علوم استادی ناشناخته و فرژانه - که خود به اشاره از ایشان با نام صاحب علم جمعی یاد نموده - بهره‌مند می‌شود... این دوره حدود هفت‌سال به طول انجامید و سرانجام در سال ۱۳۲۸ ق. آن مرحوم عازم ایران شد و بدین ترتیب، دورهٔ سوم زندگی ایشان آغاز گردید... چنان که دانسته شد، نویسندهٔ این مکتوب - که از سوی فرزند میرزا مهدی اصفهانی برای گنجاندن شدن در کتاب مکتب تفکیک در اختیار آقای محمدرضا حکیمی قرار گرفت - از شاگردان نزدیک حاج شیخ محمود حلبی بود و باید گفت این نکات را از او شنیده است.

۲- این نکته را نگارنده در گفت‌وگو با دو تن از نزدیکان حاج شیخ محمود حلبی - که یکی از ایشان آقای محمداسماعیل مدرس غروی است - شنید.

۳- این روایت را حاج شیخ محمداقرا محسنی ملایری از میرزا مهدی اصفهانی شنیده و بازگفته است. (نک: چشم و چراغ مرجعیت/ ۲۷۹)

۴- نک: پس از این، فصل پنجم، بخش «کوشش‌های حاج شیخ محمود حلبی در گسترش آموزه‌های میرزا مهدی اصفهانی» ۲۴/ ۲۵.

به ذهن می‌آید و آن را تنها به کمبود ایشان در مسیر سلوک نمی‌توان بازگرداند. شاید از همین روی بود که او مصمم شد دیگر تربیت سلوکی کسی را عهده‌دار نشود؛^(۱)

۷. نوع سخن سید جمال‌الدین گلپایگانی درباره «زده شدن» میرزا مهدی اصفهانی از «عرفان و پیمودن راه خدا» گویای ناراحتی شدیدش از اوست و طبیعی است که این ناراحتی با آگاهی سال‌های بعد او از نقد فلسفه و عرفان از سوی میرزا مهدی اصفهانی در مشهد باید افزون شده باشد. این در حالی است که او رویکردی همراه با احترام نسبت به میرزا مهدی اصفهانی داشت. نمودی از آن رویکرد نامه حاج شیخ غلامحسین محامی یادکوبه‌ای است که زمان نگارشش به سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۳ ق. (۱۳۱۵ تا ۱۳۲۳ ش.) - که شهرت مخالفت میرزا مهدی اصفهانی با فلسفه و عرفان به اوج رسیده بود و او را اغلب طلاب نجف نیز می‌شناختند^(۲) - بازمی‌گردد.^(۳) آن نامه ابلاغ سلام تنی چند از عالمان نجف و از جمله سید جمال‌الدین گلپایگانی به میرزا مهدی اصفهانی را گویاست؛

۸. حاج سید علی هاشمی گلپایگانی (فرزند سید جمال‌الدین گلپایگانی) - که خود این رخداد را آورده - همواره به میرزا مهدی اصفهانی «ارادت زیاد»^(۴) و با حاج شیخ محمود

۱- یکی از محققان، پس از آوردن سرخوردگی میرزا مهدی اصفهانی از سلوک تحت تربیت سید جمال‌الدین گلپایگانی، از قول حاج شیخ عباس هاتف قوچانی (شاگرد برجسته سید علی قاضی طباطبائی) آورده: «جناب آقا سید جمال قبلاً شاگرد تربیت می‌کرد لکن چند نفر را خیلی تند سیر داد و در اثر همین تربیت‌های سریع از ناحیه امام زمان - صلوات الله علیه - از تربیت شاگرد منع گردید و اکنون دیگر تنها به تدریس فقه و اصول پرداخته، از عرفان چیزی نمی‌گوید و شدیداً تقیه می‌کند.» (سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی، جمال‌السالکین/۱۲۶) در تحلیل این گفتار، ابتدا باید گفت که این پژوهش، چنان‌که گذشت، اساس روش میرزا مهدی اصفهانی و شاگردانش در معرفت دینی را بر استدلال به آیات قرآن و روایات شیعی و نه انتساب به دستگیری امام دوازدهم و صاحب علم جمعی از او استوار می‌داند؛ با این حال، در تحلیل سخن یادشده باید گفت که با مطالعه مرجع نقل آن (کتاب سفینه الصادقین، نوشته حاج سید حسین یعقوبی قائنی؛ از عالمان سلوکی نزدیک به مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف)، دیده می‌شود که نویسنده‌اش که آن سخن را از قول حاج شیخ عباس قوچانی آورده، خود به نسبتش به امام دوازدهم مطمئن نیست: «...البته اگر ممانعت از تربیت شاگرد واقعا از طرف حضرت صاحب‌الامر - صلوات الله علیه - صورت گرفته باشد، حق با ایشان بوده است و الا اگر این همه ملاحظات صرفاً از روی عقل و مصلحت‌بینی باشد، انسان را عقب می‌اندازد...» (سید حسین یعقوبی قائنی، سفینه الصادقین/۲۵۷)

۲- حاج شیخ محمد رضا بخارایی - که از شاگردان حاج شیخ محمود حلبی در سطوح عالی فقه و اصول بود (سید مجتبی بحرینی، ما سمعنا ممن رأیت/۵۳) - در سال ۱۳۶۱ ش. از مشهد به نجف رفت. آن‌گونه که توهان، حاج شیخ مرتضی اسکندری (از مدرسان حوزه علمیه مشهد) در تابستان ۱۳۹۵ ش. برای نگارنده از قول او گفت، میرزا مهدی اصفهانی آن زمان (۱۳۶۱ ش.) حتی در میان طلاب علوم دینی نجف نیز عالمی شناخته شده بود. طبیعی است که مخالفت او با فلسفه و عرفان یکی از مؤلفه‌های شهرتش دانسته می‌شود.

۳- این از آن روست که متن آن نامه گویای آن است که میرزا محمد حسین نائینی (د. ۱۳۵۵ ق. ۱۳۱۵ ش.) درگذشته و حاج شیخ موسی نجفی خوانساری (د. ۱۳۶۳ ق.؛ حدود ۱۳۴۲ ش.) در قید حیات بود.

۴- این رویکرد را حاج سید رضا هاشمی گلپایگانی (نوه حاج سید علی هاشمی گلپایگانی و از خطیبان و واعظان تهران) برای نگارنده بازگفت.

حلی نیز در رفت و آمد دوستانه بود^(۱) و حتی به نادرستی چنان می‌انگاشت که صاحب علم جمعی پدرش است^(۲)؛ بنابراین، باید پذیرفت که او با مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی - که حداقل شهرتش به ناهمسانی با عرفان را می‌دانست - مخالفت نداشت وگرنه پدر خود را استاد او در معارف نمی‌گفت؛

۹. حاج شیخ محمود حلی - که در مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی رسوخ زیادی داشت و به قول یکی از هم‌رتبگانش در استاد خود «فانی» بود^(۳) - همواره بر سید جمال‌الدین گلپایگانی ثنا می‌گفت. وی در شرح سلوک میرزا مهدی اصفهانی در نجف، نوشته که او ضمن همراهی با مکتب سلوک شرعی - عرفانی آنجا، «با معاشرین دیگری از اصحاب سلوک از قبیل... مرحوم آیه الله، عالم ربانی، حاج سید جمال‌الدین گلپایگانی و...» در ارتباط بود. وی در جایی دیگر، دیدار خود با سید جمال‌الدین گلپایگانی به سال ۱۳۲۱ ش. را - که با نامه میرزا مهدی اصفهانی به او همراه بود - این‌گونه آورده است: «آقا سید جمال، سید بسیار خوب و صاحب‌الزمانی عجیب و سخت خائف عن الله بود. مرحوم میرزا نقل می‌فرمود که: او در ایام جوانی، شب‌ها از خوف خدا نعره‌ها و غشوه‌ها داشته تا آنجا که همسایه‌ها هم صدای ناله و فریاد او را می‌شنیدند. در ایام پیری هم که من او را دیدم، نمونه‌هایی از این حالات را داشتم.»^(۴) نکته اینجاست که با توجه به دانش سلوکی گسترده حاج شیخ محمود حلی، ناآگاهی او از این رخداد، در صورت وقوعش،

۱- این نکته را نگارنده در تابستان ۱۳۹۶ ش. از یکی از خویشان حاج سید علی هاشمی گلپایگانی - که خود در شمار عالمان دینی تهران است - شنید.

۲- او این دیدگاه را با برخی شاگردان حاج شیخ محمود حلی، از جمله آقای محمد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی)، در میان گذاشته بود. آقای سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی نیز به نقل از او آورده: «صاحب علم جمعی که پیر مراد میرزا مهدی اصفهانی بوده و به اصطلاح در عالم لاکری خدمت ایشان می‌رسیده و از او کسب معارف می‌کرده، آقا سید جمال‌الدین گلپایگانی بوده است.» (سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی، جمال‌السالکین/ ۱۲۵) وی همچنین، بر اساس نوشته‌های رمزگونه حاج شیخ محمود حلی درباره صاحب علم جمعی بر آن است که او سید جمال‌الدین گلپایگانی بود در حالی که این سخن درست نیست. گذشته از این، باید در نظر داشت که اگر سید جمال‌الدین گلپایگانی صاحب علم جمعی بود و به هدایت میرزا مهدی اصفهانی می‌پرداخت، چه دلیلی داشت که، بر پایه روایت مورد استناد این محقق، در همان زمان هدایتش او را با عنوان کسی که پیش‌تر به انحراف‌های شدید در سلوک گرفتار شده بود یاد کند؟

۳- گذار حاج شیخ محمد باقر محسنی ملایری (از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی و از عالمان سرشناس و فقید حوزه علمیه قم)، مندرج در: سید مجید احمدی طباطبایی، شیخ محمود حلی و مکتب تفکیک/ ۱.

۴- نگارنده در آینده صورت کامل گفتار حاج شیخ محمود حلی را خواهد آورد و به تحلیلش خواهد پرداخت. این تعبیرها، که به سال‌های پایانی حیات حاج شیخ محمود حلی بازمی‌گردد و در محفل خصوصی گروهی از شاگردان برگزیده‌اش گفته شده - نشان از آن دارد که برخی تحلیل‌های محققان منتقد به مکتب معارف خراسان از استواری کافی برخوردار نیست؛ به عنوان نمونه، یکی از ایشان - که در میان علاقه‌مندان به مکتب عرفانی نجف است - این‌گونه نوشته: «هیچ شهادتی بر تفکیکی بودن وی [میرزا علی‌اکبر نوقانی] وجود ندارد بلکه برخلاف میرزا - که حکما و عرفا را کافر می‌شمرد - با امثال آیت الله سید جمال‌الدین گلپایگانی روایتی گرم داشت.» (شیخ محمد حسن وکیلی، تاریخ و نقد مکتب تفکیک/ ۵) بحث مبسوط در این زمینه به پژوهشی دیگر نیاز دارد.

دور از ذهن می‌نماید و اگر آن را بدان گونه که آمده می‌دانست، ثناگویی‌اش از سید جمال‌الدین گلپایگانی دور از ذهن می‌نمود، چنان که وقتی سخنان سید جلال‌الدین آشتیانی (فیلسوف نامدار) را - که در ادامه آورده شده و تندی آن نسبت به روایت بالا بسیار کمتر است - شنید، عبارات سخت و گزنده‌ای درباره‌اش به کار برد.^(۱)

در نگاه این پژوهش، توجه هم‌زمان به «مجموع نکات نه‌گانه بالا» اصالت این رخداد را، بدان گونه که گفته شده، با تردید جدی روبه‌رو می‌کند.

گذشته از این، حاج شیخ محمود حلبی - که به سبب ارتباط بسیار نزدیک و طولانی مدتش با حاج شیخ حسنعلی نخودکی اصفهانی آگاهی‌های علمی و عملی بسیاری در سلوک داشت و آنها را در گفت‌وگوهای خصوصی‌اش با میرزا مهدی اصفهانی بیشتر کرده بود^(۲) - آن استاد را «شخصیتی» می‌دانست که «اغلب نتوانسته‌اند مقامات او را بفهمند»^(۳) و بر همین مسیر برایش ترازهای شهودی بسیار بالاتری از سالکان نجف و از جمله سید جمال‌الدین گلپایگانی می‌گفت. او در شرح دیدارهای خود با برخی از آن سالکان و نیز اشاره به آگاهی‌های سلوکی خود درباره برخی گذشتگان‌شان، از ملا حسینقلی همدانی (بزرگ مکتب سلوکی نجف)، سید احمد کربلایی و شیخ محمد بهاری (استادان میرزا مهدی اصفهانی در آن مکتب) - که ایشان را ندیده بود - و نیز از میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، شیخ علی زاهد قمی، سید علی قاضی طباطبایی و سید جمال‌الدین گلپایگانی - که با ایشان دیدار داشت - نام برده و با بیان ویژگی‌هایی برای برخی از ایشان، چنین گفته است:

همه آنها از دنیا رفته‌اند و من هم با کسی نظر خاصی ندارم، اما همین قدر بگویم که هیچ‌یک آنها در این موارد حتی پشت ناخن مرحوم میرزا را نداشتند. میرزا [با راهبایی به محضر صاحب علم جمعی] عرفان شهودی و مکاشفات وجودی داشت که آنها از این مرحله بویی نبرده‌اند.^(۴)

وی در جایی دیگر نیز سخنی بر این مسیر دارد:

... مرحوم میرزا رحمه‌الله یک نمونه‌ای بود. این مرد نه در نجف نظیرش را داشتیم نه در ایران... من بزرگانی را دیده‌ام، به هدایت میرزا بزرگانی را دیده‌ام، در نجف و در ایران هم دیده‌ام، نداشتیم مثل او حتی بعضی اساتیدش. تجرید می‌کرد. میرزا به پایه‌ای رسیده بود که تجرید می‌کرد

۱- تعبیرهای حاج شیخ محمود حلبی درباره سید جلال‌الدین آشتیانی را نگارنده با دو واسطه از او شنیده است.

۲- با توجه به مجموعه درس‌های معارفی حاج شیخ محمود حلبی و نیز روایت برخی آگاهان و شاهدان چون آقای محمد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) می‌توان دریافت که حاج شیخ محمود حلبی نکات قابل توجهی از مباحث معارفی و نیز سیر و سلوک معنوی را در گفت‌وگوهای خصوصی طولانی مدتی که با میرزا مهدی اصفهانی داشت از او دریافت کرده بود.

۳- گفتار حاج شیخ محمود حلبی در مسجد ملک تهران، ۲۴ رمضان ۱۳۸۳ ق.

۴- نگارنده در آینده صورت کامل گفتار حاج شیخ محمود حلبی را خواهد آورد و به تحلیلش خواهد پرداخت.

یعنی می‌کند خودش را از بدن قهراً...^(۱) در این نشئه الان هم اگر علاقه را به کلی بکنی [به] مرگ اختیاری، تو در آن نشئه ای... آن که تجرید می‌کند مثل مرحوم میرزا، او می‌کند خودش را، وقتی که می‌کند، متحقق در مقام برزخی‌اش می‌شد...^(۲) [او] می‌توانست به خواست خودش بمیرد و انخلع پیدا کند... در آخرین انخلعش خواسته بود که او را از این دنیا ببرند و درخواستش به استجابت رسید و هفته بعد سکنه کرد و درگذشت...^(۳)

... خدا می‌فرماید: «نماز بخوان!» و بنده هم نماز می‌خوانم. یک نماز مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی می‌خواند. اینجا تعارف بردار نیست. علما همه بزرگوارند، تقلیدشان هم می‌کنیم ولیکن مطلب چیز دیگری است. درجات وجودی مسئله دیگری است. من بسیاری از علما را دیده‌ام. مرحوم آقا سید ابوالحسن، مرحوم حاج آقا حسین قمی، مرحوم میرزای نائینی، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، مرحوم حاج سید جمال گلپایگانی - که در ارادت به امام زمان عجیب بود [و] از خوف خدا غشوه‌های شبانه خاصی داشت؛ - هیچ‌کدام با او قابل مقایسه نیستند. من و او، هر دو، نماز خواندن مان‌ادای واجب است اما نماز من در برابر نماز او پیازی بیش نبود. یک نماز صاحب علم جمعی - که خود از فقیهان و عالمان بزرگ بود^(۴) و مسیرش به‌گونه‌ای دقیق با فقهات شیعه مطابقت داشت -^(۵) می‌خوانده که نماز میرزا مهدی پیش آن پیازی بیشتر ارزش نداشته است...^(۶)

۱- این رخداد را حاج شیخ محمود حلبی در درس پانزدهم از دومین دوره درس‌های توحید خود بازگفته است.

۲- این رخداد را حاج شیخ محمود حلبی در درس چهاردهم از دومین دوره درس‌های توحید خود بازگفته است.

۳- شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۳۲۲/۱۹.

۴- برخی دیدگاه‌های صاحب علم جمعی در اصول فقه را در تقریرات حاج شیخ محمود حلبی از درس‌های میرزا مهدی اصفهانی می‌توان دید که در جای خود باید مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۵- شیخ محمود حلبی خراسانی، معارف الهیه، درس ۷۲۹/۴۸. وی در شرح نگاه خود درباره چگونگی انحراف عارفان وحدت وجودی گفته: «... دلالت ولی الله هم این نیست که خدمت جسد امام زمان - سلام الله علیه - برسد و حضرت چیزی به او بگوید؛ خیر، کتاب و سنت دلالت ولی الله است. سیر و سلوکش گام به گام باید مطابق نص روایات باشد، آن هم روایات متواتر نه آحاد. هر بزرگی که این طور شد، سالم می‌رود و سالم برمی‌گردد... این راه خطرات عظیم دارد؛ لہذا، عموم به آن دعوت نمی‌شوند بلکه باید به همان متن شرع که فقهای ما می‌گویند، من اول الطهارات الی آخر الدیات، ملتزم شد و عمل کرد و ریاضت شرعی و دلالت ولی الله هم همین عمل کردن به فقه است. لازم نیست تسبیح بگیرد و چهار هزار بار ذکر بگوید، بلکه همسر اختیار کنید و دهان‌تان را از غیبت و دروغ و افترا بنیدید؛ کینه برادر دینی را به دل نگیرید؛ حسد و آز و طمع نداشته باشید و ... صاحب علم جمعی این طور بوده. او مثل عرفا به عزت گرفتن و به ذکرهای مصنوعی پرداختن اشتغال نداشته است...»

۶- پیشین، درس ۵۱۴/۳۱.

باید گفت که این پژوهش با استناد به گفتارهای حاج شیخ محمود حلبی بر آن نیست تا به خواننده درستی سخنان او را بقبولاند بل بر آن است تا نشان دهد آگاهانی چون او - که حتی مورد مراجعه حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی (راوی نخست رخداد بالا) در نکات تاریخی سلوک بوده^(۱) و مورد علاقه حاج سید علی هاشمی گلپایگانی (راوی دوم رخداد بالا) قرار داشتند - مخالف آنچه آمد می‌اندیشیدند؛ بنابراین، چنین نقل‌هایی - که در کمترین حالت، عدم دقت‌شان در ترازوی بالا دانسته شد - با اطمینان تمام نمی‌توانند مورد استناد قرار گیرند، گو این که در نگاه حاج سید حسن هاشمی گلپایگانی و حاج شیخ مصطفی هرنندی (نوه‌های سید جمال‌الدین گلپایگانی) اصالت این روایت محل گفت‌وگو بوده^(۲) و حاج شیخ حسین وحید خراسانی (فقیه و مرجع تقلید سرشناس) هم - که محضر میرزا مهدی اصفهانی و سید جمال‌الدین گلپایگانی را در یافته - برآن است که این گفتار اساسی ندارد.^(۳)

۱- در مکتوبات سلوکی حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی نکاتی هست که ارتباطش با حاج شیخ محمود حلبی را نشان می‌دهد. بنا به گفته یکی از نزدیکان حاج شیخ محمود حلبی در تهران، حاج سید محمدحسین طهرانی «هرسال، در کم‌ترین حالت، به مدت ده‌روز از حاج شیخ محمود حلبی برای سخنرانی در مسجد خود در حدود دروازه دولت تهران وقت می‌خواست. حاج شیخ محمود حلبی نیز در آن سخنرانی‌ها، چنان که رسمش بود، به نقد برخی دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی هم می‌پرداخت اما این ویژگی مانع نمی‌شد تا حاج سید محمدحسین طهرانی - که خود به آن دیدگاه‌ها دل بسته بود - به دعوت‌های بعدی از او نپردارد. وی - که به سلوک و تاریخ آن علاقه زیادی داشت و آثار مهمی نیز در این زمینه نگاشت - در این موضوع با حاج شیخ محمود حلبی هم مرتبط بود و حتی اوقاتی که به منزله برای دیدار با او می‌رفت از محضرش بهره می‌برد.

۲- حاج سید حسن هاشمی گلپایگانی (از عالمان دینی حوزه علمیه قم) - که اکنون بزرگ خاندان سید جمال‌الدین گلپایگانی است و در کودکی محضر پدر بزرگ خود را نیز دریافت و آگاهی‌های مهمی از زندگانی‌اش دارد - این رخداد را برای نخستین بار در پاییز ۱۳۹۶ ش. از نگارنده این پژوهش شنید. وی - که ارتباط میرزا مهدی اصفهانی و پدر بزرگ خود را تنها در فقه و اصول می‌دانست و به شاگردی‌اش نزد او در سلوک باور نداشت - بر آن بود که این روایت، در صورت برخورداری از اصالت، مورد بزرگ‌نمایی قرار گرفته است. حاج شیخ مصطفی هرنندی (از مدرسان خارج فقه و اصول در حوزه قم) - که در کودکی با سید جمال‌الدین گلپایگانی در رفت‌وآمد نزدیک بوده و تحصیلات طولانی مدت خود را نیز در نجف به انجام رسانده - در تابستان ۱۳۹۶ ش. برای نگارنده گفت که این روایت را نه در حالت اثبات و نه در حالت نفی می‌داند و درباره‌اش ساکت است؛ «پدر من [حاج شیخ محمدتقی هرنندی، داماد سید جمال‌الدین گلپایگانی] نزدیک‌ترین کس به ایشان بود و از ایشان اجازه اجتهاد داشت و برخی بر آن بودند که جانشین‌شان خواهد بود. پدرم می‌گفت: «مرحوم آقای گلپایگانی در این عوالم وارد نمی‌شدند و در این مسایل حتی یک جمله هم صحبت نمی‌کردند و کوشش داشتند تا پنهان باشند و دأب‌شان گفتن این سخنان نبود». حاج سید محمدحسین طهرانی شاگرد حاج شیخ عباس هائف قوچانی و سید هاشم حداد بود. وی در زمان حیات پدر بزرگ من جوان بود و اصلاً در آن سطح نبود که در میان خصیصان او باشد و اسرارش را بشنود و اینهایی که او نوشته، رسم ایشان نبود که بگویند. من این روایت را نه اثبات می‌کنم و نه نفی می‌کنم.»

۳- گفت‌وگوی حاج شیخ محمد بیابانی اسکویی (از مدرسان مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه قم) با فقیه و مرجع تقلید سرشناس، حاج شیخ حسین وحید خراسانی، مندرج در: محمد بیابانی اسکویی، میرزا مهدی اصفهانی؛ احیاگر معارف اهل بیت (علیهم‌السلام)؛ «در جلسه دیگری عبارات منسوب به مرحوم سید جمال‌الدین گلپایگانی برای استاد بزرگوار، آیه الله وحید خراسانی، خوانده شد و ایشان بعد از شنیدن مطالب فرمود: همه اینها بی خود بود.»

روایت شده که وقتی حاج میرزا حسنعلی مروارید (شاگرد نزدیک میرزا مهدی اصفهانی) این رخداد را شنید، گفت که آن داستان با فرض درستی‌اش نیز با نااستوار دانستن مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی ارتباطی نخواهد داشت، چرا که بر این اساس، او با مشکلی روبه‌رو شد و پس از رهایی از آن مجموعه‌ای استدلالی را در اعتقادات به دست داد.^(۱) به عبارت دیگر، همان‌گونه که او با ابزار استدلال به قرآن و روایات به بنای ساختاری نظام‌مند در اعتقادات دینی پرداخت، با همان ابزار باید به نقدش روی آورد و نادرستی دیدگاه‌هایش را نشان داد.

سید جلال‌الدین آشتیانی (فیلسوف نامدار) - که از جمله محققان منتقد به مکتب معارف خراسان بود - به‌گونه‌ای دیگر به بیماری میرزا مهدی اصفهانی و خروجش از نجف پرداخته است: این مخالفت با فلسفه در مشهد تاریخچه‌ای دارد و آن برمی‌گردد به زمان آقا میرزا مهدی اصفهانی که شاگرد میرزا حسین نائینی بوده است. او در ابتدا می‌رود و همان طریقهٔ آخوند ملا حسینقلی همدانی و آقا شیخ محمد بهاری و آقا سید مرتضی کشمیری را انتخاب می‌کند؛ روزه زیاد می‌گیرد، نماز زیاد می‌خواند، اذکار وارد شده از ائمه را انجام می‌دهد، مدتی این کار را می‌کند. آقای خویی برای من نقل کرد، از آقای میلانی هم شنیدم که: مرحوم شیخ ابوالقاسم اصفهانی که استاد آقای بروجردی^(۲) بود می‌گفت: «مرحوم آقا میرزا حسین نائینی پنجاه دینار به من داد و گفت: ایشان را ببر ایران و معالجه‌اش کن! ما آمدیم شمیران جایی گرفتیم، پس از مدتی حالش بهتر و سرانجام خوب شد.» بعد می‌رود نزد مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی - که شاگرد نائینی بود و با وی دوست بود - و مهمان او می‌شود. بعدها آقا میرزا احمد می‌گفت: «شواهد الربوبیه را پیش من می‌خواند اما فهم مطالب فلسفی برایش از اصعب امور بود.» در ابتدا چنین عقایدی را نداشت اما پس از آن که به اصفهان رفت، کار به جایی رسید که از عرفان سر خورد و به جان فلسفه افتاد.^(۳) مرحوم

۱- این سخن را نگارنده در تابستان ۱۳۹۶ ش. از حاج شیخ کاظم خراسانی (از مدرسان مبانی معارفی میرزا مهدی اصفهانی در حوزه مشهد) از قول حاج میرزا حسنعلی مروارید شنید.

۲- سید جلال‌الدین آشتیانی، پیرامون تفکر عقلی و فلسفی در اسلام/ ۲۴ و ۲۵، وی در جایی دیگر نوشته: «مرحوم آقا میرزا مهدی مدت‌ها به روش خاص اساتید مذکور ملتزم بوده است ولی در این راه توفیق حاصل نکرده است، چون رسیدن به درجات سلوک باطن استعداد خاص لازم دارد و چه‌بسا عالمان بزرگی که به این طریق مشی نموده‌اند و ابواب مکاشفه بر آنها باز نشد. اشخاصی نیز چون عین ثابت آنان استعداد وصول به عالم کشف را دارا بوده است، در اندک مدتی صاحب مقام و مرتبه‌ای شده‌اند.» (سید جلال‌الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی/ ۴۳)

آقای حکیم و آقای میلانی - اعلی الله مقامهما - می فرمودند: «ایشان از عرفان سرخوردند، به جان فلسفه افتادند»^(۱)

در تحلیل این روایت چنین می توان گفت:

۱. دانسته شد که طریقه سلوکی سید مرتضی رضوی کشمیری با طریقه سلوکی ملا حسینقلی همدانی و شیخ محمد بهاری و پیروانشان همسان نبود و وی را از اصحاب سلوک شرعی - غیر عرفانی - سامراء یا در ارتباط نزدیک با ایشان باید دانست. گذشته از این، وی به سبب وجود گرایش های فلسفی و عرفانی در ملا حسینقلی همدانی نسبت به او رویکردی حاد داشت و او را «نفی می کرد»^(۲)

۲. پیش از این گذشت که حاج شیخ محمود حلبی بر سلامت میرزا مهدی اصفهانی در زمان خروجش از نجف دست گذاشته و آنچه درباره اقامت او در بروجرد و حضورش در حوزه درسی حاج آقا حسین بروجردی آورده شد نیز بیشتر به همین سوی میل دارد؛

۳. شخصی که با دستور میرزا محمد حسین نائینی، میرزا مهدی اصفهانی را برای مداوا به ایران برد، «شیخ ابوالقاسم اصفهانی» (استاد آقای بروجردی) یاد شده است. با توجه به کتاب های تراجم، برای حاج آقا حسین بروجردی چنین معلمی دانسته نیست^(۳) و این که او با عنوان استادی آن مرجع تقلید یاد شده، گویای آن است که باید در میان مریبان اصلی اش باشد که به چنین ویژگی شهرت یافته است. گذشته از این، در مکتوبات شیخ آقابزرگ تهرانی درباره عالمان شیعی قرن چهاردهم، شخصی با نام شیخ ابوالقاسم اصفهانی - که استاد آن مرجع تقلید بتواند باشد - دیده نمی شود.^(۴) این موضوع می تواند گویای آن باشد که چنین کسی

۱- سید جلال الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاس فی غزالی/ ۴۴، اصل: «ایشان از عرفان سرخورد نه، به جان فلسفه افتادند.» به نظر می رسد در حروف چینی نهایی این نقل قول (سرخورد نه) اشتباه رخ داده باشد.

۲- نک: سید موسی شبیری زنجانی، جرعه ای از دریا ۳/ ۳۹۷.

۳- به عنوان نمونه، نک: شیخ محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان ۱/ ۳۴۶ و ۱۳۴۷؛ سید محمد حسین منظورالاجداد، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست/ ۴۳ تا ۵۵. ویژگی مرجع دوم یادشده آن است که از دو کتاب خاطرات زندگانی حضرت آیت الله العظمی آقای بروجردی و زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی بهره برده است. کتاب نخست نوشته حاج سید محمد حسین علوی طباطبایی (داماد حاج آقا حسین بروجردی) است و از مهم ترین منابع مکتوب درباره او به شمار می رود و کتاب دوم نوشته حاج شیخ علی دوائی بوده و ترازوی چون کتاب نخست دارد. به نظر می رسد آنچه را که شیخ آقابزرگ تهرانی در طبقات اعلام الشیعه (ج ۱۴، ص ۶۰) آورده، از خود حاج آقا حسین بروجردی شنیده است: «ولد المترجم له فی شهر صفر ۱۳۹۲ - کما حدثنی به - و نشأ علی آیه فقلقی عنه المبادئ وبعض مقدمات العلوم وقرأ کسماً من المقدمات علی غیره ایضاً» با این حال، در سه مرجع یادشده در این پانویشت (گنجینه دانشمندان، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست و طبقات اعلام الشیعه) نام شیخ ابوالقاسم اصفهانی در میان استادان حاج آقا حسین بروجردی در اصفهان و نجف دیده نمی شود.

۴- شیخ آقا بزرگ تهرانی در جلد سیزدهم کتاب طبقات اعلام الشیعه (جلد نخست نقباء البشر فی القرن الرابع عشر) در میان ابوالقاسم نامان (صص ۷۷ تا ۷۸) از سید ابوالقاسم موسوی صفوی اصفهانی (د. ۱۳۴۰ ق.) (ص ۵۹) و شیخ ابوالقاسم نورانی سدهی

در نجف در میان مشهوران قرار نداشت، چرا که شیخ آقابزرگ تهرانی، خود، آن زمان در عراق می‌زیست و عالمان دینی مشهور و غیرمشهور نجف را به خوبی می‌شناخت؛

۴. میرزا احمد آشتیانی به سال ۱۳۴۰ ق. (حدود زمانی رسیدن میرزا مهدی اصفهانی به مشهد) به نجف رفت و در زمره شاگردان میرزا محمدحسین نائینی درآمد؛^(۱) بنابراین، آنچه در این گفتار درباره دوستی او با میرزا مهدی اصفهانی به سبب شاگردی نزد آن استاد آمده درست نیست؛

۵. روایت حاج شیخ محمود حلبی آن است که میرزا مهدی اصفهانی «در شهر تهران مختصر ملاقاتی با میرزا احمد آشتیانی داشته و او کلماتی بیان کرده که میرزا هم آنها را رد می‌کرده است.»^(۲) این سخن نه تنها با درس گرفتن کتابی مانند شواهد الربوبیه همسان نیست که «اصعب» بودن «فهم مطالب فلسفی» برای میرزا مهدی اصفهانی را نیز نمی‌رساند. گذشته از این، یکی از شاگردان نزدیک میرزا احمد آشتیانی - که از منسوبان درجه اول او نیز بوده و اختلاف فکری عمیقی با میرزا مهدی اصفهانی و حاج شیخ محمود حلبی دارد، - در گفت‌وگو با نگارنده، تنها به ناراحتی میرزا احمد آشتیانی از میرزا مهدی اصفهانی اشاره داشت و بیش از آن نگفت، در صورتی که اگر نکته‌ای بر کند ذهنی میرزا مهدی اصفهانی می‌دانست، از گفتنش ابایی نداشت؛^(۳)

۶. بر پایه روایت برخی آگاهان، میرزا مهدی اصفهانی، به سبب ناراحتی‌های سخت دوره کودکی در اصفهان - که پس از درگذشت پدرش رخ داد - به آن شهر هیچ علاقه‌ای نداشت و دیگر به آنجا نرفت؛^(۴) از این روست که سخن یادشده درباره این که پس از رفتنش به اصفهان، «کار به جایی رسید که از عرفان سر خورد و به جان فلسفه افتاد»، درست نمی‌نماید؛

-->>

اصفهانی (زاده: ۱۳۷۰ ق.) (ص ۷۳) یاد کرده است. این دو، تنها ابوالقاسم نامان اصفهانی آن فهرست اند که در زمان خروج میرزا مهدی اصفهانی از نجف (حدود ۱۳۲۸ و ۱۳۲۹ ق.) در قید حیات بودند. شخص نخست - که در نجف محرر سید محمّد کاظم طباطبایی یزدی بود - نه تنها به سبب شهرت سیادت نمی‌تواند شیخ ابوالقاسم اصفهانی باشد که در بهترین حالت هم رتبه حاج آقا حسین بروجردی بود. شخص دوم نیز در زمان زعامت دینی عام حاج آقا حسین بروجردی میان «فضلاء و خطیبان» اصفهان جای داشت و از این روست که استادی‌اش بر آن مرجع تقلید پذیرفتنی نیست. شیخ آقابزرگ تهرانی به نگاشتن اجازه روایت برای او به سال ۱۳۷۰ ق. (دوره زعامت عام حاج آقا حسین بروجردی) اشاره داشته و نوشته: «وهو من فضلاء اصفهان و خطباءها الاتقیاء».

۱- شیخ محمّد شریف رازی، گنجینه دانشمندان ۳/۴، ۳۶۴.

۲- نگارنده در آینده صورت کامل گفتار حاج شیخ محمود حلبی را خواهد آورد و به تحلیلش خواهد پرداخت.

۳- وی آقای مصطفی حسینی طباطبایی (متولد ۱۳۱۴ ه. ش.) است که هم نوه دختری میرزا احمد آشتیانی و هم شاگرد او در فقه و اصول و فلسفه بود. او از سال‌های جوانی با مطالعه آثار شریعت سنگلجی، به رویکرد اصلاح دینی گرایش یافت و پس از آشنایی با کسانی چون میرزا یوسف شعار تبریزی، به تدریج مذهب تشیع را کنار گذاشت و سال‌هاست به تبلیغ آموزه‌هایی که در مجموع با تعالیم مذهب وهابی هم‌مسیر است می‌پردازد. وی، به سبب همین‌گونه رویکردها، نسبت به میرزا مهدی اصفهانی و حاج شیخ محمود حلبی دیدگاه موافقی ندارد و گاه به انتقاد از ایشان می‌پردازد. برای آشنایی با او، نک: سید مقداد نبوی رضوی، اندیشه اصلاح دین در ایران، مقدمه‌ای تاریخی ۲/ ۲۱۵ تا ۲۶۲.

۴- این نکته را نگارنده از آقای محمّد اسماعیل مدرس غروی (فرزند میرزا مهدی اصفهانی) از قول استاد خود، حاج شیخ محمود حلبی، شنید.

۷. در کنار آنچه به حاج سید ابوالقاسم خویی منسوب شده، گفتار دیگری از قول او در دست است که برخلاف مقصود روایت بالاست. بر اساس آن سخن، او در پاسخ به پرسشی درباره «بُعد فلسفی میرزا مهدی اصفهانی» گفته بود: «من در دوره ایشان نبودم ولی افرادی از ایشان تبعیت کردند که من اطمینان دارم فیلسوف پخته‌ای بوده، و الا این افراد از او تبعیت نمی‌کردند»^(۱)

۸. به نظر می‌رسد راوی این رخداد، با وجود دانش کلان در فلسفه، در نقل روایات تاریخی یا ارجاع به آثار مخالفان فکری خود از دقت کافی برخوردار نبود. این از آن روست که پژوهش یکی از محققان چنین سیرتی از او را در یادکرد علمی و تاریخی از شیخ محمدباقر مجلسی و میرزا مهدی اصفهانی به دست می‌دهد.^(۲)

در نگاه این پژوهش، توجه هم‌زمان به «مجموع نکات هشت‌گانه بالا»، همراه با تأمل در نکات مربوط به روایت پیشین، گویای آن است که این گفتار هم از دقت لازم برخوردار نیست و آن را مدار تحلیل‌های تاریخی نمی‌توان قرار داد.

بر پایه آنچه در این دو گفتار درباره بیماری و سرخوردگی سلوکی میرزا مهدی اصفهانی دانسته شد، به نظر می‌رسد حداقل برخی گویندگان آن رخدادها برآنند تا با دست‌گذاشتن بر آنها درستی یا استحکام آموزه‌های او در مشهد را با چالش روبه‌رو کنند. یکی از کسانی که روایت نخست را بازگفته، در بخش‌هایی از بحث خود درباره «مقام غلوآمیز و مکتب تفکیک» نوشته که میرزا مهدی اصفهانی «عالمی مهذب، فوق‌العاده زاهد، دارای سجایای اخلاقی و با تجربه‌های طولانی از سیر و سلوک عرفانی»^(۳) بود اما «با توجه به سابقه ایشان، علی‌رغم همه زحمتهایی

۱- گفتار حاج میرزا حسن صالحی (از مدرسان کهنسال حوزه علمیه مشهد)، مندرج در: گروهی از نویسندگان، مدرسی صالح/ ۶۸.

۲- نک: علی ملکی میانجی، علامه مجلسی، اخباری یا اصولی/ ۲۱۹ تا ۲۶۳.

۳- محقق صاحب این گفتار در ادامه نقد خود بر سیر زندگانی و آموزه‌های میرزا مهدی اصفهانی نوشته: «با همه این اوصاف، شخصیت فردی و اخلاقی آقا میرزا مهدی اصفهانی مورد تکریم و ستایش است و همان‌گونه که ذکر شد، ایشان فرد زاهد و مذهبی بوده و حتی آیت الله بهجت می‌فرمایند: «ایشان در اواخر عمر از آنچه در مورد فلسفه و فلاسفه گفته بود برگشته بود و این معنا برای من ثابت است.» (محمد محمدی ری‌شهری، زمزم عرفان/ ۱۳۴) ولی پیروان ایشان همچنان بر همان راه گذشته اصرار ورزیده و بر طبل مخالفت با شناخت عقلانی فلسفی و عرفانی می‌کوبند.» (سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی، جمال‌السالکین/ ۱۲۵) در تحلیل این سخن باید گفت که گفتار منسوب به حاج شیخ محمدتقی بهجت درست نیست. این از آن روست که حاج شیخ محمود حلبی - که تا پایان حیات میرزا مهدی اصفهانی با او چنان نزدیک بود که درگذشتش را به سبب استعجاب دعايش در آخرین تجریدش می‌گفت - رویکردهای نقد فلسفه و عرفان وی را پیوسته و مستمر دانسته است. گذشته از این، آنچه یکی دیگر از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی در وصف آخرین جلسه درس او در معارف آورده، خلاف این معنی را گویاست. به روایت او، میرزا مهدی اصفهانی در آن جلسه چکیده‌ای از آموزه‌های خود در معرفت دینی را برای شاگردان بازگفته بود. (شیخ عبدالجواد غرویان، جلوه‌های ربانی از زندگانی میرزا جواد آقا تهرانی/ ۱۵)

که در مسیر عرفان کشیده بود، با استناد به برداشتی مخدوش از خوابی، صحت عمل گذشته خویش را زیر سؤال می‌برد»^(۱) و باید گفت که: «در کارنامه ایشان مکاشفه نامطلوب وجود دارد، چه رسد به این که چنین خوابی سرآغاز و یا حتی مؤیدی قابل قبول برای چنین حرکتی [در مشهد] بشود»^(۲) و باید گفت: او یک «انشقاق» در میان عالمان شیعی به پا کرد.^(۳) این محقق، به درستی نوشته که حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی رد فلسفه و عرفان از سوی میرزا مهدی اصفهانی را در اثر «وازدگی نفس» و به واسطه «عدم تحمل و عدم وصول» در سلوک گفته و سید جلال الدین آشتیانی هم «کسالت خشکی دماغ در اثر ریاضت‌های زیاد در هوای گرم نجف را عامل [برپایی مکتب] تفکیک می‌داند.»^(۴)

در تحلیل این نتیجه‌گیری می‌توان گفت:

آنچه تا اینجا آورده شد، میزان درستی یا نادرستی آن وازدگی سلوکی و نیز دخالتش در برپایی مکتب معارف خراسان را به دست می‌دهد اما آنچه محتاج بررسی است نقش میرزا مهدی اصفهانی در بروز انشقاق میان عالمان شیعی مذهب است.

کمی تأمل در تاریخ مخالفت‌های دو سویه میان برخی فقیهان و محدثان با برخی فیلسوفان و عارفان گویای آن است که آن انشقاق از گذشته‌های دور موجود بود و میرزا مهدی اصفهانی تنها کاری که کرد، گذشته از پی‌گرفتن آن مسیر، ساختاری نظام‌مند برپایه آیات قرآن و روایات شیعی به دست داد - که البته مانند هر مکتب فکری دیگر باید مورد بررسی محتوایی، تحلیل، نقد و اثبات قرار گیرد.

نمودی از آن انشقاق را - که با آموزه‌های میرزا مهدی اصفهانی ارتباط ندارد - در اخراج محترمانه سید حسن اصفهانی (مسقطی) از نجف به دستور فقیه و مرجع تقلید بزرگ آن روزگار، سید ابوالحسن اصفهانی، می‌توان دید. سید حسن مسقطی از شاگردان برجسته سید علی قاضی طباطبایی (استاد مکتب سلوک شرعی - عرفانی نجف) بود و در حرم مقدس نجف درسی

۱- سید محمد صالح هاشمی گلپایگانی، جمال‌السالکین/ ۱۳۱ و ۱۳۲، وی در ادامه، بر یادداشت پیش‌گفته میرزا مهدی اصفهانی دست گذاشته و بر اساس آن، روایت حاج شیخ محمود حلبی درباره دیدار او با امام دوازدهم در قبرستان وادی‌السلام نجف را نادرست دانسته است. پیش از این گذشت که گفتار منسوب به سید جمال‌الدین گلپایگانی گویای آن است که گذشته از روایات میرزا مهدی اصفهانی، در قبرستان وادی‌السلام نجف نیز رخدادی با آن مضمون برایش به وقوع پیوسته بود؛ بنابراین، کسانی چون این محقق که به آن گفتار باور دارند تنها بر آن یادداشت نمی‌توانند دست بگذارند.

۲- پیشین/ ۱۲۲.

۳- پیشین/ ۱۲۳. وی در این صفحه و صفحه پس از آن نکات دیگری نیز آورده که در نگاه این پژوهش، با کمی تأمل، میزان درستی یا نادرستی‌شان دانسته می‌شود.

۴- پیشین/ ۱۳۱.

سنگین در «حکمت و عرفان» می‌گفت. آن مرجع تقلید - که با سلوک عرفانی مخالفت داشت^(۱) - او را با عنوان تبلیغ دین به مسقط فرستاد و ناراحتی پیروان سید علی قاضی طباطبایی را سبب شد.^(۲) وی، زمانی دیگر، حتی به قطع شهریه شاگردان آن استاد عرفان نیز روی آورد.^(۳)

نمودی دیگر از آن انشقاق را در رویکرد ضدصوفیانه برخی عالمان شهر قزوین - که از پیروان مکتب معارف خراسان نبودند - می‌توان دید. به روایت یکی از آگاهان آن شهر، در سال ۱۳۴۹ ش.، زمانی که یکی از فضلاء حوزه علمیه قم به قزوین آمد و منبرهایی در عرفان و تصوف نظری برگزار کرد، گروهی از عالمان آنجا، ابتدا او را از قزوین راندند و سپس از حاج شیخ محمود حلبی خواستند تا به شهرشان آمده و با منابر خود آنچه را که ایشان «سم» می‌دانستند از ذهن مردم بزداید.^(۴) آن شخص فاضل، بعدها، با کنار گذاشتن لباس عالمان دین، در میان استادان نامدار فلسفه دانشگاه تهران جای گرفت و اکنون نیز به القای برخی آموزه‌های نظری عرفانی و صوفیانه می‌پردازد.

-
- ۱- سید موسی شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا ۲/ ۵۶۰، پ ۱.
 - ۲- گفتار سید هاشم حداد (از شاگردان برجسته سید علی قاضی طباطبایی)، مندرج در: هیئت تحریریه مؤسسه مطالعاتی شمس الشموس، عطش/ ۲۳۳.
 - ۳- گفتار سید محمدعلی قاضی‌نیا (فرزند سید علی قاضی طباطبایی)، مندرج در: پیشین/ ۲۱۱ و گفتار حاج شیخ محمدرضا بخارایی (از فضلاء آن زمان نجف)، مندرج در: سید مجتبی بحرینی، ما سمعت ممن رأیت/ ۵۶؛ «مرحوم آیه الله آسید ابوالحسن اصفهانی گفتند: کسانی که به درس آقای قاضی می‌روند، راضی نیستیم از نانی که می‌دهم استفاده کنند، لذا بعضی رفتن به درس مرحوم قاضی را ترک کردند».
 - ۴- گفت وگویی نگارنده با آقای ابوالفضل بخارایی (از معتمدان شهر قزوین)، تابستان ۱۳۹۵ ش.

اوج دلدادگی

دکتر فریده مهدوی دامغانی

بیوگرافی:



سرکار علیہ استاد دکتر فریده مهدوی دامغانی (دامت سلامت‌ها و شوکت‌ها) فرزند مرحوم استاد پروفیسور احمد مهدوی دامغانی (اعلی الله تعالی مقامه)، بیش از چهل سال است که به حرفه شریف مترجمی اشتغال دارد و همزمان از ناشرین موفق و از سخنرانان زبردست نیز بشمار می‌رود. این مترجم حاذق و بسیار پرکار با تسلط بر پنج زبان، توانسته است تاکنون بیش از ششصد اثر از زبان‌های فرانسوی، انگلیسی، ایتالیایی، اسپانیایی و لاتین به فارسی و از زبان فارسی متون گرانسنگ اسلامی زیادی را به زبان‌های فرانسوی، انگلیسی و ایتالیایی ترجمه کند و به خوانندگان خارجی زبان، تقدیم نماید.

دکتر مهدوی، متونی را جهت ترجمه انتخاب می‌کند که دارای پیامی الهی و معنوی باشد و از همین روی ترجمه صحیفه مبارکه سجادیه، نامه‌های نهج البلاغه، اصول کافی، روضه کافی، تحف العقول، ارشاد شیخ، نفس المهموم و زیاراتی چون: عاشورا، جامعه کبیره، آل یاسین و ناحیه مقدسه و ادعیه فراوانی مانند: کمیل، عرفه، ندبه، توسل و فرج و همچنین خطبه مبارکه حضرت صدیقه کبری (علیها السلام) را در کارنامه بلند بالای خود دارد. وی به پاس سال‌ها کار فرهنگی و ترجمه‌های فراوان و منحصر بفرد، بارها در سراسر عالم مورد تقدیر قرار گرفته و قریب به چهل جایزه داخلی و بین‌المللی از جمله: طلای فیورینو شهر فلورانس، شهروند افتخاری شهر راونا، بهترین مترجم سازمان یونسکو، بهترین مترجم آثار اسلامی آیسسکو و بهترین مترجم از جشنواره فارابی و ... را دریافت کرده است. همچنین از افتخارات کم نظیر این بانو می‌توان به اخذ جایزه گمن دائرة که بالاترین نشان لیاقت در کشور ایتالیا بشمار می‌رود و نخستین بار در تاریخ ایتالیا به یک غیر ایتالیایی اعطاء شده است، اشاره کرد. متن ذیل در تطبیق سه شخصیت بزرگ عالم فتوت و سلحشور است که به قلم ایشان تحریر شده و ضمن اینکه نویسنده سرسپردگی خود را به مقام شامخ ولی خدا سلام الله تعالی علیه ابراز می‌دارد با ظرافتی کم بدیل، پرده از عارف حقیقی واصل نیز بر می‌دارد. ناگفته نماند که این مقاله برای نخستین بار در این فصلنامه چاپ و به خوانندگان تقدیم می‌شود.

چکیده:

عرفان در لغت به معنای شناختن و در اصطلاح نوعی راه و روش برای حصول به حق است، گذشته از آنکه چه یافته‌های بی‌اساسی در این طریق گفته می‌شود باید دانست

که منزل و مقصد عرفان الهی، وجود خداوند متعال و اسماء و صفات اوست که نتیجتاً منتهی به هم آهنگی تمامی رفتار و گفتار بنده با خواست و رضایت محض اوست. در این مقاله تلاش شده است تا از زاویه‌ای تطبیقی و تحلیلی به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های سه چهره برجسته در ادبیات و تاریخ بشری، حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد)، شوالیه ژان مسیحی و جهان پهلوان رستم ایران زمین و توضیح معنای جهان شمول «قهرمانی» و «وفاداری» و «ایثار» و در نهایت لمس محسوس عرفان عملی به صورت کامل‌کنایی که ابلغ از تصریح است، بپردازد.

کلید واژه: عرفان، قهرمانی، وفاداری، ایثار، ژان، رستم، حضرت ابوالفضل علیه السلام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ نَسْأَلُهُ التَّوْفِيقَ لِإِتْمَامِ هَذَا الْعَمَلِ. السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ

مقدمه

در گستره پهناور تاریخ بشر و در ژرفنای اسطوره‌ها و حماسه‌های تاریخی یا افسانه‌ای، همواره چند فضیلت یگانه و بی‌همتا به طور مداوم در چارچوب معرفی ویژگی‌های یک «قهرمان راستین» جای داشته است. این فضائل، همانا ترکیبی از وفاداری بی‌چون و چرا و آمادگی برای ایثار نفس و جانفشانی در راه هدفی ناب و متعالی با شجاعتی بی‌همتا است.

این صفات متعالی نه صرفاً فردی، بلکه ستون‌هایی هستند که معنای خدمتگزاری به آرمانی والا تر و متعالی تر را شکل بخشیده‌اند و تمام مرزهای جغرافیایی، دینی و فرهنگی را در نور دیده‌اند این شخصیت‌ها، فراتر از انسان‌های معمول در زندگی روزمره دنیای خاکی، بار سنگین آرمان‌گرایی، شرافت، راستی، درستی، شهامت، ثبات، وفاداری و ایثار را بر دوش کشیده‌اند.

شخصیت‌هایی که در دشوارترین لحظات زندگی و با حضور در مرز میان مرگ و جاودانگی، مسیر روشن و مشخص شهادتی داوطلبانه را در ظلمت و تاریکی اطراف به وضوح مشاهده کرده‌اند و مشعلی از امید و بزرگمنشی و نجابت و سخاوت و جوانمردی را در برابر مسیر دشوار خود افروختند. در میان این قهرمانان دلاور و وفادار، سه نام زیبا همچون ستارگانی نورانی در آسمان حماسه‌آفرینی و بشردوستی می‌درخشند: حضرت عباس بن علی (درود بی‌پایان خدا بر او و پدر نازنینش باد) که الگوی بی‌نظیر و بی‌بدیل وفاداری مطلق و ایثارگری برای حمایت و محافظت از امام دوران خود حضرت اباعبدالله الحسین (درود بی‌پایان خدا بر او و نوادگانش باد) و رساندن آب به لب تشنگان صحرای کربلا است.

دیگری، ژان، شوالیه شریف فرانسوی است که یک مسیحی دیندار است که در دفاع از امپراتور قوم «فرانک‌ها» (یا همان قوم باستانی ساکن سرزمین فرانسه که گل نیز نامیده می‌شود) و نیز حفظ ایمان درونی خود، دلاورانه جان باخت.

نفر دیگر جهان پهلوان رستم، اسطوره جاودانه منظومه حماسی «شاهنامه» اثر خارق العاده حضرت فردوسی است که نماد دلآوری و شرافت و تعهد و عشق به میهن و سرزمین پدری و مادری است. حال، باید اذعان داشت که این سه شخصیت و الامقام در نگاهی فراتر از مرزهای جغرافیایی، زبانی، عقیدتی و دینی، همانا نمایندگان روح مشترک بشری اند که در دل سه تمدن بزرگ دنیای زمینی، یعنی اسلام شیعی، اروپای مسیحی و ایران باستان اهورامزداپی شکل گرفتند و پرورش یافتند. بنابراین؛ بررسی تطبیقی آنان، نه تنها غنای فرهنگی ملت ها را برایمان آشکار می سازد، بلکه نشان می دهد چگونه تاریخ نگاران و داستانسرایان و شاعران و اندیشمندان دوران گذشته، در هر سرزمینی، در ستایش از صفات ویژه وفاداری و فداکاری و دلیری و ایثار، سخنان مشابهی را بر زبان رانده اند و نیک درک می کنیم که چه ویژگی یگانه ای و اکسیر احمری آنها را به چنین مردان کم بدیلی مبدل ساخته است.

در واقع، ادبیات حماسی در هر نقطه ای از جهان همواره آیینی ای روشن و بلورین از ارزش ها و باورها و آرمانگرایی های ملت های گوناگون بوده است. در چنین وضعیتی، شخصیت های برجسته، همواره با رفتار و کردار و منش و خصوصیات درونی خویش، نه تنها الگویی برای هم دوره ای های خود محسوب می شدند، بلکه الهام بخش نسل های بعدی نیز هستند. برای مثال، حضرت عباس بن علی (درود بی پایان خدا بر او باد) در ادبیات شیعی و فرهنگ اسلامی، نماد بی بدیل وفاداری و ایثارگری و شهامت و دلآوری است.

او بعنوان پرچم دار در نبرد نابرابر کربلا، تجسمی بی همتا و یگانه در ابراز وفاداری سرشار از احترام و عشق و اخلاصی ژرف به محضر شریف آقاایمان حضرت اباعبدالله الحسین (درود بی پایان خدا بر او باد) است.

او با آن که می توانست در چند نوبت، جان خود را از مرگ نجات بخشد اما از برگزیدن چنین مسیری جداً خودداری ورزید و هرگز نخواست از امام و پیشوای دوران خود جدا شود و او را در صحنه نبردی ناعادلانه و خونین که به مرگ حتمی همه آنان منتهی می شد، رها سازد.

کسی که حتی در لحظاتی که برای آوردن آب از یکی از انشعاب های رود فرات، با تصویر دلنشین آبی زلال و شیرین حضور یافت و از نوشیدن آب پیش رویش با آگاهی درونی کاملی سرباز زد و در نهایت تشنگی، بالاترین میزان از ایثار را از خود ابراز فرمود و سپس کمی بعد، در اوج پیکاری خونین و با وجود آن که هر دو دست مبارک خود را از داست داده بودند، همچنان به عهد و سوگند وفاداری خود نسبت به امام دورانشان که همزمان برادر ارشد و شریف و عظیم الشان ایشان بودند، متعهد و راستین باقی ماندند.

در سوی دیگر، شوالیه ژلان که قهرمان فرانسوی کتاب «ترانه ژلان» که زمان نگارش آن به حدود هشتصد و پنجاه سال پیش از این دوران باز می گردد، ایستاده است.

از مهم‌ترین چهره‌های حماسی در ادبیات مسیحی فرانسه قرون وسطایی است که با جانفشانی شرافتمندانه‌اش در راه سرورش (یا همان امپراتور شارلمانی، شهریار مقتدر سرزمین فرانسه) و در راه ایمان و اعتقادات شریف و متعالی‌اش، به الگوی فداکاری و تعهد اخلاقی شهرت یافته است. او تا واپسین لحظات زندگی خود و پیش از آن که به درجه شهادت نائل بیاید، در راه شهریار و سرزمینش ایستادگی کرد، حال آن که نیک می‌دانست که فریاد کمک خواستن با شاخ نفیر رسایی که در اختیار خود داشت و لازم بود در لحظات حساس مورد استفاده او قرار بگیرد، می‌توانست خود را از مرگی حتمی نجات ببخشد؛ اما شهادت را به جان خرید و درست مانند شهادت حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد)، او نیز با آگاهی حماسی و شجاعانه‌ای، به آغوش باز مرگ شتافت و در راه میهن جان سپرد.

از سوی دیگر به همان اندازه، با شخصیت افسانه‌ای جهان پهلوان ایران زمین یعنی رستم نامی روبرو می‌شویم که بعنوان اسطوره‌ای قهرمان و میهن‌دوست در «شاهنامه» حضرت فردوسی ظاهر می‌شود.

او بزرگ‌ترین قهرمان ایران زمین از نگاه خالق آن اثر محسوب می‌شود و در طول عمرش در میان صفحات منظومه بی‌بدیل «شاهنامه» بارها و بارها جان خود را برای سرزمینش به خطر افکند در حالی که نمونه‌های ایثارگری و وفاداری‌اش در نبردهای گوناگون، همواره از ماهیتی بسیار دردناک حکایت داشت، زیرا در قلب آن پهلوان ایرانی، سرزمین ایران و اخلاق‌گرایی و شرافتمندی و خلاصه گوه‌ری راستین که مصنف آن شاهکار ادبی، آن را در لفظ پنهان داشته، همواره جایگاه نخست را دارا بودند.

در این مقاله تلاش شده است تا از زاویه‌ای تطبیقی و تحلیلی، به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این سه چهره برجسته در ادبیات و تاریخ بشری بپردازیم و بر روی سه مفهوم بنیادین، یعنی «وفاداری»، «ایثارگری» و «قهرمانی» توجهی دقیق‌تر ابراز داریم تا شناخت حقیقی و مصداقی آن را کمی محسوس‌تر دریابیم.

این مفاهیم نه تنها در بستری ادبی، حماسی و اسطوره‌ای مطرح می‌شوند، بلکه همزمان در نیازهای همیشگی روح بشر به داشتن الگوهای ستایش‌آمیزی نیز ریشه دارند، به گونه‌ای که می‌توانند همواره در دشوارترین لحظات زندگی، راه و مسیر راست و روشن و درست را در هر نقطه‌ای از کره خاکی به نژاد بشر نشان دهند و البته این تابلوهای بزرگ صفات اخلاقی خواننده را به عمقی بیشتر دعوت می‌کند تا نیک بیاندیشد که اساساً این خصال نیکو در این حد اعلی، صاحبش را به چه منزلتی خواهد رسانید؟

لازم به گفتن است که تفاوت زمانی و مکانی هرگز نتوانسته است از میزان این حقیقت انکارناپذیر بکاهد که جوهره اصلی «قهرمان» یا «پهلوان» یا بر اساس نام فرانسوی آن، یعنی «شوالیه» یا «نایت» (در زبان انگلیسی)، همانا از یک سرچشمه واحد و یگانه تغذیه می‌کند.

یعنی همانا تعهد مطلق به پیمان و سوگندی که آن قهرمان دلاور و وفادار و متعهد و اخلاق‌گرا با خود یا با سرور خود یا با آرمان متعالی‌اش بسته است.

بدینسان نیز در می‌یابیم که این قهرمانان، نه تنها در قلمرو ادبیات و احادیث و روایات و صفحات تاریخ بشری حضوری شاخص و پررنگ دارند، بلکه همچون اسطوره‌های زنده و جاودان هستند تا ارزش‌های انسانی را به زیباترین شکل ممکن تبلور ببخشند. هر سه آنان، در شرائطی سخت و نابرابر و به دور از هر نوع عدالتی در برابر دشمنی بی‌رحم و ظالم قرار گرفتند و در نهایت، بالاترین میزان از عزت و شرافت، جان به جان آفرین تسلیم کردند و در غربت و در سرزمینی ناشناخته بر زمین فرو افتادند و به درجه شهادت نائل آمدند.

در واقع، با تحلیل متون ادبی و تاریخی ما در می‌یابیم که علی‌رغم تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی، ارزش‌هایی همچون وفاداری، وفای به عهد، تعهد و خصوصاً ایثارگری و خدمتگزاری به ولی نعمت، دارای بُن‌مایه‌ای جهانی هستند و در تمام اسطوره‌ها، از جایگاه یکسانی در شکل‌دهی به هویت فرهنگی ملت‌ها سخن می‌گویند و آیا چرا بن‌مایه اصلی در وجود این سه مرد سترگ، تا آخرین لحظه عمر شریفشان کم رنگ و ضعیف و نالان نشده است؟

علت تحلیل تطبیقی این سه شخصیت

این مقاله می‌کوشد تا با رویکردی تطبیقی، به بررسی شباهت‌ها و وجوه مشترک و شگفت‌انگیز موجود میان این سه اسطوره اقدام بورزد.

در واقع، شباهت‌های میان وفاداری مطلق، فداکاری بی‌چشم داشت و مرگی تراژیک و مظلومانه در راه حفظ و بقای آرمانی متعالی، فرصت شایسته‌ای را فراهم می‌آورد تا از طریق مقایسه‌ای تحلیلی، حضرت عباس بن علی (درود بی‌پایان خدا بر او باد)، شوالیه ژان فرانسوی و جهان پهلوان رستم ایرانی را به گونه‌ای در نظر بگیریم که بتوانیم به درک عمیق‌تری از تعریف مفاهیم والای جهان شمول شرافت و وفا و تعهد و قهرمانی و ایثار و ثبات در اندیشه، در ادبیات ملل دست یابیم و نشان دهیم که ایثار قهرمانانه، یک ارزش عالمگیر و جهان شمول است.

طبعاً، ادبیات حماسی همواره بستری برای نمایش مفاهیم والای انسانی بوده است. این مفاهیم نه تنها در قالب داستانهای اسطوره‌ای ظاهر می‌شوند، بلکه در تاریخ ملت‌ها نیز جایگاه ویژه‌ای دارند. در واقع در شرائط متفاوت تاریخی، فرهنگی یا دینی، این شخصیت‌ها در مقام یاران با وفا، مدافعان ارزش‌های اخلاقی و دینی و جنگاوران از خود گذشته، جلوه‌های کم‌نظیری از شرافت و سخاوت و بزرگی و پایمردی را از خود ابراز می‌دارند.

در اینجا لازم است که نکات مشترک وفاداری و فداکاری و ایثار و شجاعت این سه شخصیت برجسته را که می‌توان بعنوان چهره‌های باستانی و تاریخی شناسائی کرد و طبعاً قرن‌ها و قاره‌ها از یکدیگر فاصله داشته‌اند را بیان داشت.

بدیهی است که این احتمال وجود دارد که سوالی در ذهن خواننده گرامی شکل بگیرد که آیا برآستی می‌توان این سه شخصیت درخشان را در يك تحليل واحد و مساوی و از نقطه نظری و وجه شبهه، جای داد؟ آری، می‌توان. به شرط آن که پیوند کلیدی آنان را بر اساس درجه افراطی وفاداری و تعهدشان و نیز نوع و شکل فداکاری‌شان که با شهامت بی‌بدیل در هم آمیخته می‌شده است را مشخص کنیم.

بدینسان می‌توان تقدس وجود مبارک و عظیم‌الشان حضرت عباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) در آیین تشیع، تعهد ستایش‌آمیز شوالیه ژان در چارچوب آیین مسیحیت و ایثارگری کامل و بی‌چشم داشت جهان پهلوان رستم در اسطوره‌های ایرانی را به یک شکل مقایسه کرد و به نتایجی مشابه دست یافت.

البته لازم است که از همین آغاز کار، به این حقیقت انکارناپذیر اعتراف کرد که حضور عناصر دینی، اخلاقی، قدسی و ماورای طبیعی موجود در شخصیت بی‌نظیر حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) بعنوان فردی با حس وفاداری مطلق و تعهدی بی‌چون و چرا و ثبات قدمی ستایش‌آمیز، او را از ماهیت اسطوره‌ای جهان پهلوان رستم، با تمام ویژگی‌های حفاظت و پاسداری او از خاک سرزمینش و تعهد تغییرناپذیرش در دنبال کردن اهدافی ناب و والا و نیز از خصوصیات خویشتن‌داری، ایثارگری و شجاعت بی‌بدیل شوالیه ژان فرانسوی و مسیحی در داستانی باستانی جدا می‌سازد و ثابت می‌کند که این ویژگی‌ها تا اندازه‌ای با یکدیگر تفاوت داشته و طبعاً این حقیقت انکارناپذیر را به اثبات می‌رساند که حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) از آن دو قهرمان دیگر تفاوت فاحش دارند و همزمان از فضائل و مقاماتی بهره‌مندند که آن دو قهرمان دیگر هرگز نخواهند توانست از آنها برخوردار باشند؛ خصوصاً که آن مقامات والای روحانی و معنوی کاملاً غیر قابل توصیف و تحلیل اند.

همزمان، تأثیر دین و اعتقادات مذهبی در شکل‌گیری صفات قهرمانی و تعهد و وفاداری و ثبات قدم در شخصیت‌های حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) و شوالیه ژان شدیدتر است، در حالی که در شخصیت اسطوره‌ای رستم جهانگشا و وفاداری و قهرمانی‌اش، از جنبه‌ای بیشتر ملی‌گرایانه برخوردار است تفاوت پیدا می‌کند.

بدینسان، هر سه آنان تجسمی تعالی یافته از این فضیلت‌های مشترک در سه فرهنگ دینی، غربی (یا اروپایی) و ایرانی هستند. هر یک، در بستر زمانی و مکانی مخصوص به خود، با رفتار و کردار و گفتار و تصمیماتش، به الگویی ماندگار و جاودانه مبدل شده است و بعنوان انسان وفادار و دلیر و با شهامت و فداکاری که هرگز از مرگ ترسی در دل ندارد آشکار می‌شود. در واقع، تفاوت‌های فرهنگی و دینی‌شان، فرصت مناسبی برای پژوهشی تطبیقی فراهم می‌آورد

تا بتوان به وضوح نشان داد که چگونه مفاهیم انسانی، اخلاقی، معنوی و دینی، فراسوی مرزهای جغرافیایی و اعتقادی در روح و جان ملت‌های روی زمین ریشه دارند و چگونه این امر، به زیباترین شکل ممکن، در روایت‌های اسطوره‌ای و حماسی دنیای غرب و شرق به یکسان تبلور می‌یابند و بنابراین؛ هدف از این تحلیل تطبیقی همانا بمعنای آشکار ساختن پیوندهای میان فرهنگ‌ها، از مسیر ادبیات و اسطوره است که در نهایت صفت ممتاز و ایصال واجد این صفات متعالی به مرتبه اعلی را نشان خواهیم داد.

تحلیل شخصیت مبارک حضرت ابوالفضل العباس

حضرت عباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) بعنوان پرچمدار وفاداری و ایثارگری در فرهنگ شیعی و بویژه در واقعه غم‌انگیز عاشورا، نمادی بی‌بدیل از جانفشانی فداکارانه و پایمردی و ثبات قدم در راه حق است. ایشان فرزند حضرت مولایمان، امیرالمؤمنین (درود بی‌پایان خدا بر او باد) و برادر آقایمان، حضرت سیدالشهداء (درود بی‌پایان خدا بر او باد) بودند و ایشان در صحنه کربلا، با جان و دل از خاندان پیامبر اکرم (درود و برکات بی‌پایان خدا بر او و خاندان او باد) دفاعی جانانه کردند. وفاداری و فداکاری حضرت ابوالفضل العباس به امام دورانشان، فراتر از یک وظیفه بود. ایشان تجسم عشق بیکران و تعهدی بی‌شائبه و پاک که هیچ مانعی هرگز نتوانست آن را از میان بردارد، هستند.

هنگامی که حضرت اباعبدالله الحسین (درود بی‌پایان خدا بر او باد) تشنه و در محاصره دشمنان بی‌شمار و خونخوار بودند، حضرت ابوالفضل العباس با برداشتن مشک آب، نه تنها جسم خسته خود را به خطر افکندند بلکه به نمادی از ایثار و جانبازی در تاریخ مبدل شدند.

ایشان در عین حال که جنگجوی شجاع و کارگشته بودند، نمونه‌ای از ادب و تواضع و اخلاق نیکو نیز بودند و در میدان نبرد با دشمنان امام دورانشان، روحی بلند و قلبی سرشار از ایمان داشتند که برتر از هر شمشیر و نیزه‌ای بود. وفاداری ایشان تنها به امام دورانشان محدود نمی‌شد بلکه به اصول عدالت و انصاف و راستی و حقیقت و نیز اجرای صحیح دین الهی امتداد می‌یافت به گونه‌ای که در هنگام رسیدن به درجه عالی شهادت، ایشان به نقطه‌ای فراتر از واقعیت‌های این عالم خاکی گام نهادند و تعریف جدیدی از وفاداری و اخلاص و فداکاری به مردم هر دوره‌ای از تاریخ را ارائه فرمودند.

همین امر، حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) را به الگویی از شجاعت معنوی و اخلاقی مبدل کرده است، به گونه‌ای که هر انسان آزاده‌ای می‌تواند از آن درس بگیرد تا مسیر زندگی معنوی خود را بدرستی بیابد و اگر ژرف بنگرد اثری در وجود آن شاه مرد خواهد یافت که علت تمام آن صفات را یکجا و در یک لمحّه ادراک خواهد کرد.

تحلیل شخصیت شوالیه ژلان در کتاب «ترانه ژلان»

ژلان، شوالیه‌ای نامدار در دوران قرون وسطی، نمادی از شهامت و دلاوری و وفاداری و فداکاری است و در ادبیات اروپایی، بویژه در کتاب حماسی «ترانه ژلان» که قدمتی بیش از هشت قرن در تاریخ ادبی اروپا دارد، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

او نیز همچون شخصیت عظیم‌الشأن حضرت ابوالفضل العباس (درود بی پایان خدا بر او باد)، در برابر دشواری‌ها و دشمنان سر تسلیم فرود نیاورد و تا پای جان، از کشور و سرزمین و شهریارش دفاعی جانانه کرد. وفاداری شوالیه ژلان به امپراتور شارلمانی و ارزش‌های ستایش‌آمیز نظام شوالیه‌گری دوران‌ش، نمونه‌ای برجسته از تعهدی است که نه به دلیل منافع شخصی، بلکه به خاطر وظیفه و اخلاق سرشار از ادب جنگاوری صورت می‌گرفت. شوالیه ژلان نیز همچون حضرت ابوالفضل العباس (درود بی پایان خدا بر او باد) در لحظات بسیار دشوار پیکار از هیچ تلاشی فروگذار نکرد و حتی در شرایط بسیار نامساعد در هنگام حملات پی در پی دشمن، با دلی سرشار از ایمانی راسخ به نبرد علیه زور ادامه داد و در واقع جانفشانی و ایثارگری او در برابر ارتش دشمن، تصویری الهام بخش از یک قهرمان حماسی است که جان خود را در راه عدالت و محافظت از میهن فدا می‌کند.

در کتاب «ترانه ژلان»، تضاد میان نور و ظلمت و حق و باطل، به زیباترین شکل ممکن به تصویر کشیده شده است و نشان می‌دهد که چگونه آن شوالیه فرانسوی بعنوان مظهر حق، با دلی سرشار از عشق به میهن و شهریارش و اهداف نابی که دنبال می‌کرد به نبرد پرداخت و در پایان نیز به درجه شهادت نائل آمد. در جهت آنکه خواننده گرامی با نکات مهم داستان «ترانه ژلان» آگاهی اولیه‌ای و آشنایی پیدا کند، خلاصه‌ای از این کتاب قرون وسطایی را در اینجا تقدیم می‌داریم:

ژلان، یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های ادبیات حماسی سرزمین فرانسه است.

این منظمه در قرن یازدهم میلادی سروده شد و داستان نبرد شجاعانه ژلان و سپاهش را در گردنه معروفی تحت عنوان «ژنس و» در کوه‌های پیرنه نقل می‌کند.

ژلان، فرمانده جناح عقب سپاه امپراتور شارلمانی فرانسوی است و مأموریت دارد که سپاه شهریارش را در هنگام بازگشت از پیکاری سخت در سرزمین اسپانیا محافظت و پاسداری کند. ماجرا از نقطه‌ای آغاز می‌شود که شارلمانی پس از جنگ با دشمن تصمیم به بازگشت به سرزمینش می‌گیرد. در این میان، ژلان با نهایت رشادت اعلام می‌دارد که حاضر است با نیروهای خود، در عقب سپاه بماند تا از بازگشت بی خطر امپراتور به پایتخت اطمینان حاصل کند. اما ناپدیری خائن و فریبکار ژلان که مردی به نام گنلن است، از سر کینه، با دشمنان امپراتور فرانسه همدست می‌شود و محل عبور سپاه فرانسویان را به دشمن افشاء می‌کند.

سپاه دشمن در گردنه‌ای خطرناک به شوالیه ژلان و نیروهایش شبیخون می‌زند و گرچه ژلان در محاصره دشمن قرار می‌گیرد، اما از دمیدن در شاخ نفیری که علامت هشدار به سپاه امپراتور بود و آن را به او داده بودند تا در مواقع ضروری از آن استفاده کند خودداری می‌ورزد تا مبادا اشارت‌مانی برای نجات او دوباره به آن گذرگاه خطرناک کوهستانی باز گردد و در خطر بیفتد. او با دلاوری فوق‌العاده‌ای می‌جنگد و دشمنان بسیاری را از پای در می‌آورد. اما سرانجام هنگامی که شرائط کاملاً وخیم می‌شود، با تمام نیرو در شاخ نفیر می‌دمد تا از حمله غافلگیرانه دشمن به سپاهش خبر بدهد و موجب شود تا امپراتور به سرعت از آن مکان فاصله بگیرد.

او با چنان شدتی در آن شاخ نفیر می‌دمد که رگ‌های سرش از شدت فشار می‌ترکد و او در دم جان می‌سپارد. اشارت‌مانی که صدای شاخ نفیر را در دوردست می‌شنود به مکان پیکار و رویارویی دو ارتش باز می‌گردد تا ژلان را نجات دهد اما دیگر دیر شده بود.

او با پیکرهای بی‌جان شوالیه ژلان و یاران وفادارش و بویژه دوست هم‌رزم و بسیار صمیمی او را که آلیویه نام داشت مواجه می‌شود و سپس با خشم و اندوه فراوان، باقیمانده سپاه دشمن را شکست می‌دهد و از خیانت شرم‌آور گیلن نیز آگاهی می‌یابد و او را مجازات سخت می‌کند. بدینسان، ژلان در ادبیات فرانسه به نماد وفاداری مطلق، شجاعت، دلاوری، فداکاری و ایثارگری مبدل شده است و الگوی قهرمانی است که جانش را در راه وظیفه و دین و افتخار از دست می‌دهد، بی‌آن که از دشمن یا شهادت بیمی به دل راه بدهد.

تحلیل شخصیت جهان پهلوان رستم در «شاهنامه»

با توجه به شباهت‌های جالبی که میان این سه شخصیت برجسته وجود دارد، می‌توان به بررسی مشترکات اخلاقی، وفاداری به آرمان‌های ناب و نحوه مواجهه با دشواری‌ها پرداخت. در این رابطه، باید گفت که جهان پهلوان رستم همچون اسطوره‌ای انکارناپذیر در ایران زمین آشکار می‌شود. او نمونه‌ای از قدرت ذهنی و جسمی، خردمندی و شجاعت و وفاداری و میهن‌پرستی در «شاهنامه» است.

زندگی سراسر آکنده از ماجراهای بسیار خارق‌العاده او، تصویری از یک قهرمان ملی و اسطوره‌ای ایرانی به ما ارائه می‌کند. رستم نه تنها یک جنگجوی بی‌همتا، بلکه نمادی از اخلاق‌گرایی، خرد و عدالت است. پهلوانی که در رویارویی با دشمنان و مشکلات گوناگون زندگی، با صبر و تدبیر عمل می‌کند.

وفاداری عمیق او به سرزمین ایران و شاهان دوران‌ش و همچنین ایثارگری‌های بی‌شماری که در راه حفظ و پاسداری از کشورش انجام داد، او را به یکی از بزرگ‌ترین قهرمانان تاریخ ایران زمین تبدیل کرده است. جهان پهلوان رستم یا همان «تهمتن» افسانه‌ای، همچون حضرت ابوالفضل

العباس (دروود بی‌پایان خدا بر او باد) و شوالیه ژلان مسیحی، وفاداری بی‌چون و چرایی را به سرزمینش و شاهان سرزمینش بعنوان شعار زندگی خود قرار می‌دهد و در پیکارها و آزمونهایی بسیار دشوار هرگز از پای نمی‌نشیند و همواره ارزش‌های والای انسانی و ملی سرزمینش دفاعی کم‌نظیر می‌کند. در واقع، ایثار و از خودگذشتگی جهان پهلوان رستم، نه تنها در میدان نبرد، بلکه در روابط انسانی، عاطفی و خانوادگی‌اش نیز مشهود است. او همانا پلی ارتباطی میان قلمرو اسطوره و قلمرو واقعیت است و بعنوان میراثی فرهنگی و معنوی برای ملت ایران، در هر دوره‌ای از زمان محسوب می‌شود.

نقش جاودان این سه شخصیت

در تقویت هویت فرهنگی و اخلاقی جوامع بشری اگر چه حضرت ابوالفضل العباس (دروود بی‌پایان خدا بر او باد)، شوالیه ژلان و جهان پهلوان رستم از سه فرهنگ متفاوت برخاسته‌اند اما وجوه مشترک بسیاری دارند. مانند: وفاداری بی‌دریغ نسبت به سرور و ولی نعمت، ایثار در راه اهداف ناب و متعالی، فداکاری داوطلبانه و سرانجام شهادتی بی‌نظیر. این سه شخصیت، فراتر از یک داستان تاریخی یا افسانه‌ای حامل پیام‌هایی انسانی هستند که موجب پیوند فرهنگی میان اقوام و ملت‌های گوناگون می‌شود. مطالعه و تحلیل تطبیقی این شخصیت‌ها نه تنها به شناخت بهتر فرهنگ‌ها و اعتقادات دینی کمک می‌کند بلکه می‌تواند الگویی برای تقویت ارزش‌های اخلاقی ناب در انسان امروزی باشد.

مقایسه وفاداری و ایثارگری و شهادت

وفاداری و تعهد اخلاقی و ایثارگری از ویژگی‌های برجسته حضرت ابوالفضل العباس (دروود بی‌پایان خدا بر او باد)، شوالیه ژلان مسیحی و فرانسوی و جهان پهلوان رستم ایرانی است که در شرائط مختلف زندگی و جنگ، به اشکال گوناگون، اما با جوهره‌ای واحد تجلی یافته است. حضرت ابوالفضل العباس (دروود بی‌پایان خدا بر او باد) در فاجعه کربلا، نماد وفاداری مطلق به مکتب حق و حقانیت اصول اسلامی و خط مشی دینی و اخلاقی سرور و امام دورانش، حضرت اباعبدالله الحسین (دروود بی‌پایان خدا بر او باد) است. او با ایثاری بی‌نظیر، دستان خود را برای آب‌رسانی به تشنگان پناه برده در داخل خیمه‌های اقوام و یاران برادر بزرگوارش سپر کرده و در نهایت، در راه دین و خانواده به درجه شهادت ناائل آمدند. این وفاداری و ایثار، یک الگوی جاودانه و یگانه در کل تاریخ اسلام محسوب می‌شود و نسل‌هاست که انسانها را به سوی خودسازی و اخلاق‌گرایی و تعهد در ایمان و ثبات در وفاداری و مقاومت در برابر زور و ظلم و شهامت در برابر دشمن فرا خوانده است.

بدینسان نیز شوالیه ژلان، در حماسه خود، نه تنها به شهریار و دایی خود، بلکه به میهن خود نیز وفادار باقی می ماند و حاضر می شود که جان خود را در نبردی نابرابر فدا کند. او با وجود انواع فشارهای روحی و جسمی و ذهنی دلاورانه می جنگد و نشان می دهد که ایثار و جانفشانی تنها برای حفظ شرافت و عدالت است. بنابراین؛ شوالیه ژلان و حضرت ابوالفضل العباس (درود بی پایان خدا بر او باد)، هر دو در لحظات آخر عمر پر برکتشان از سقوط و انحطاط روحی و اخلاقی جلوگیری کرده و با عزت و جوانمردی و نهایت دلاوری جان سپردند.

جهان پهلوان رستم نیز در صفحات بی بدیل «شاهنامه» حضرت فردوسی، با وجود قدرت و شهامت وصف ناپذیر و وفاداری تغییرناپذیرش نسبت به ایران زمین و اعضای خانواده اش، هرگز تزلزلی در روح و قلب خود ایجاد نمی کند و با نهایت پایمردی به حفاظت از سرزمینش ادامه می دهد تا سرانجام او نیز به دست دشمن جان می سپارد. او نه فقط یک جنگجوی یگانه، بلکه فردی است که ارزش های انسانی، محبت و مسئولیت پذیری را همواره در وجودش محفوظ نگاه می دارد.

ایثارگری جهان پهلوان رستم در میدان های پیکار با دشمن و حتی در طول مبارزات دشواری که شخصاً باید پشت سر می نهاد، تصویری از یک پهلوان و یک قهرمان کامل را برای ما ترسیم می کند. هر سه این شخصیت های گرمی، فراتر از قهرمانان معمول تاریخی یا اسطوره ای پیش می روند، زیرا آنها مظهر ارزش های والا و متعالی هستند که در کمتر کسی یافت می شود. ارزشها و اعتقاداتی که در طول تاریخ، جوامعشان را به سوی رشد و تکامل معنوی و خصوصاً پایبندی به اصول اخلاقی و دینی و استقامت در سختی و ابراز وفاداری مطلق در هر شرائطی هدایت کرده اند. آنها به مردم خود، دروس ابدی و عاری از زمان مشخصی را هدیه کرده اند و الگوهای رفتاریشان هنوز هم در زندگی امروزی بسیار مشهود و آشکار است.

حضرت ابوالفضل العباس (درود بی پایان خدا بر او باد) نمادی از یک وفاداری بی نظیر و یگانه در تاریخ بشریت مخصوصاً در تاریخ اسلام شیعی است. وفاداری او نسبت به برادر بزرگوارشان حضرت اباعبدالله الحسین (درود بی پایان خدا بر او باد) و حفظ ارزش های انسانی و دینی و دنبال کردن اهداف والای ایشان، الگویی است که در میان مسلمانان و حتی فراتر از آن، کاملاً شناخته شده است و احترام ویژه ای دارد. ایثار و فداکاری حضرت عباس بن علی (درود بی پایان خدا بر او باد) نه تنها در میدان رزم، بلکه در تمام جنبه های زندگی پر برکت و کوتاه ایشان جاری بوده است و این حس وفاداری نمونه و زیبایی که ایشان از خود آشکار ساختند، ایشان را به قهرمان ماندگار و جاودانه ای مبدل ساخته است.

بدینسان نیز شوالیه ژلان و جهان پهلوان رستم، از خودگذشتگی ها و تعهدات بی بدیلی را از وجودشان آشکار ساختند که فراتر از انواع خصوصیات و ویژگی های جسمانی است و به قدرت ایمان و اخلاقیات ناب و شایسته آنان باز می گردد.

تفاوت اصلی میان آنها در زمینه تاریخی و نوع دشمنانی است که با آنها روبرو شدند، اما هدف هر سه یکسان است: حفظ ارزش‌ها و دفاع از آرمان‌های ناب و حقیقی. این سه قهرمان به نوعی نماد «مبارزه پر تلاش انسان برای دستیابی به عدالت» میدل شدند و ایثارگری آنان و کوشش آنان برای حفظ هویت دینی، فرهنگی یا ملی‌شان، دارای ماهیتی یگانه و بی‌بدیل است.

از همین روی حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد)، در لحظه‌ای که می‌توانست بی آن که کسی او را سرزنش کند، اندکی آب بنوشد، ترجیح دادند در اسرع وقت، عطش کودکان خردسال و نیمه جان برادر بزرگوار و گرامیشان را فروکش کنند. ایشان ابراز وفاداری و اخلاص و خدمت به ساکنان کاروان حسینی را بر هر چیز دیگری ارجح شمردند و در نهایت، با دستانی بریده و پیکانی در کاسه چشم، در سخت‌ترین و دردناک‌ترین حالت ممکن به درجه شهادت نائل آمدند.

آیا این مقدار جانفشانی فقط و فقط از فهم عمیق فداکاری و ایثار نشأت گرفته یا صفتی مافوق تصور است که واجد آن صفت، صفات دیگر حمیده را در حد اعلیٰ بنمایش می‌گذارد؟!

شوالیه ژلان نیز زمانی که در محاصره دشمنان خود قرار گرفت، با آن که می‌دانست دمیدن در شاخ نفیر ممکن است جان او را از مرگی حتمی نجات ببخشد، برای حمایت و پاسداری از شرافت خود و شهریارش، جان خود را ایثار کرد و جهان پهلوان رستم نیز در بسیاری از نبردها (از جمله جنگ با سهراب) مرگ را بارها با چشمان خود دید، اما همچنان با نهایت جانفشانی برای ایران زمین و مردم سرزمینش جنگید و رزمید و در پایان عمر نیز درست مانند شوالیه ژلان، قربانی خیانتی پلید شد و در نهایت، با شکوه و عزت و احترامی که از خود ابراز داشت به درجه شهادت نائل آمد.

به همان اندازه، هر سه قهرمان، نمادی مشخص و بدیهی از قدرت جسمانی و شهامت و شجاعتی انکار ناپذیر و تسلطی کاملاً مشهود بر فنون رزمی دوران خود بودند. شمشیر حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد)، نیزه شوالیه ژلان (که بنا به عادت آن دوران قرون وسطی، از سوی دارنده‌اش با نامی مشخص خوانده می‌شد و «دوراندا» نامیده می‌شد) و سرانجام گرز و تیر و کمان جهان پهلوان رستم، در هر یک از این روایات تاریخی یا اسطوره‌ای، بعنوان سلاح‌هایی کوبنده و خارق‌العاده به تصویر کشیده شده‌اند و هر سه شخصیت نیز پایانی دردناک و تراژیک داشتند.

حضرت عباس بن علی (درود بی‌پایان خدا بر او باد) تشنه لب، با دستانی بریده و چشمانی که دیگر هیچ نقطه‌ای را نمی‌دید، بی‌یار و غمخواری به شهادت می‌رسند و شوالیه ژلان نیز بر اثر تأخیر در یاری خواستن از امپراتور برای بازگشتن به آن گردنه مهلک، در تنهایی و انزوایی غم‌انگیز

به شهادت می‌رسد و جهان پهلوان رستم نیز پس از خیانت و نیرنگ‌های پلید برادر ناتنی‌اش شغاد در چاهی پر از نیزه سقوط می‌کند و در اوج تنهایی و اندوه به درجه شهادت می‌رسد. به همان نسبت، باید گفت که هر سه شخصیت فراتر از نقشی نظامی یا بعنوان رزمنده‌ای کارگشته و کار آزموده ظاهر می‌شوند و بیشتر از هر چیز به الگوهایی فرهنگی و اخلاقی مبدل شده‌اند. حضرت عباس بن علی (درود بی‌پایان خدا بر او باد) بعنوان نمادی از وفاداری و ادب و احترام و شجاعت و علم و ایثارگری در فرهنگ اخلاق و ادب در سراسر عالم بالخصوص نزد شیعیان، شهرت دارند.

شوالیه ژلان در غرب و در سرزمین فرانسه، نماد سلحشوری کامل و وفادار و پاک نهاد و فداکار و شرافتمند است و جهان پهلوان رستم نیز در ادبیات فارسی، نماد پهلوانی، قهرمانی، خرد و مهارت و قدرت جسمانی و میهن پرستی خالصانه است.

هر سه شخصیت، نقش کلیدی در ساخت و پردازش و تقویت هویت ملی یا مذهبی و یا فهم معرفت ماورائی در برابر مردم خود ایفاء کرده‌اند. حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) دومین نماد مهم در هویت شیعی و در فرهنگ عاشورائی به شمار می‌روند و نام مبارکشان با وفاداری و ایثارگری و فداکاری عجین شده است.

شوالیه ژلان نیز تصویر رزمنده‌ای که بانهایت شهامت و شجاعت به مقاومت و بیکار بانیره‌های دشمن می‌پردازد نمایان می‌شود و بعنوان پایه‌گذار نوعی حس ملی‌گرایی ژرف و شایسته‌ای در سرزمین فرانسه محسوب می‌شود و در آخر جهان پهلوان رستم نیز پایه‌گذار روحیه‌ای حماسی و ملی‌گرایانه در فرهنگ و ادبیات فارسی به شمار می‌رود. او است که هویت فرهنگی ایران پیش از اسلام را در خود متبلور می‌سازد. باری هر سه، دارای «منش پهلوانی» به معنای ناب و متعالی این کلمه هستند. و باید افزود که در منش پهلوانی، عدالت خواهی، ایثارگری، حمایت از ضعیف، احترام به اصول اخلاقی، شهامت و دلآوری، خضوع در برابر حقیقت، ایستادگی، پایداری، مقاومت در برابر ظلم و ستم و سرانجام وفاداری به آرمانهای ناب اخلاقی، در اشکالی زیبا و تغییرناپذیر جای گرفته‌اند.

نتیجه‌گیری:

بدینسان، با وجود تفاوت‌های فرهنگی، دینی و زمانی، حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد)، شوالیه ژلان و جهان پهلوان رستم، هر سه، با اعمال و کردار خود، از مفاهیم انسانی متعالی و والاّی سخن گفته‌اند. این شباهت‌های زیبا، نشان‌دهنده این است که روح «قهرمانی»، زبانی جهانی دارد و در قلب و روح و جان تمام فرهنگ‌ها جاریست و بقول صغیر اصفهانی:

عباس نام توسست، که در قاموس دلاوری منعم ز آب می‌کند، با خنجر بقا

این مقاله با نهایت احترام تلاش داشت تا با رویکردی تطبیقی روشن سازد که چگونه این سه قهرمان بی‌بدیل و بی‌همتا، در ادبیات و تاریخ بشری همچون ستارگانی نورانی و پرنور، در گستره آسمان صفات نیک بشری درخشیده‌اند. این نیز به آن دلیل که حس وفاداری و فداکاری آنان تا سر حد مرگ، در شخصیت‌های پاک سرشت آنان، نه بعنوان یک گزینش آگاهانه یا ناآگاهانه، بلکه بعنوان بخشی از سرشت و فطرت درونی آنها بوده است. وفاداری و انس و الفتی که فراتر از عقلانیت عمل می‌کند و در لحظه‌های سرنوشت‌ساز، رنگ و بوئی کاملاً آسمانی، الهی و مقدس به خود می‌گیرد.

حضرت ابوالفضل العباس (دردی بی‌پایان خدا بر او باد) در دقائق پایانی عمر شریفشان، با وجود جراحات مرگبار و تشنگی شدید، تنها به فرمان و رضایت و خشنودی امام دوران خود می‌انداختند تا به نجات جان گرانبهایشان همانطور که صامت بروجردی سرود:

مهرین ماه‌بنی هاشم لقب مهر سپهر دین

ابوالفضلی که در فضل و شرف بگزید یزدانش

چو اندر شیوه عهد و وفا ثابت قدم دیدش

دو منصب داد اندر عالم ذر حق سب‌حانش

یکی شغل علم‌داری شاهنشاه بی‌لشکر

یکی دیگر به دشت کربلا سقای طفلانش

چه بیرق دار کز شمشیر بزان شد جدا دستش

چه سقایی که دود آمد برون از کام عطشان

چو غش کردند طفلان حسین از تشنگی آمد

سکینه بایکی مشک پر آب از چشم گریان

گرفت آن مشک را عباس و آمد در کنار شط

شطی اندر میان شط‌روان شد از دو چشمانش

جهان پهلوان رستم نیز حتی در زمانی که به دست برادر ناتنی‌اش گرفتار حیل‌ه شد، تا آنجا که توان داشت به عهد و سوگند پهلوانی‌اش وفادار باقی ماند و تا آخرین لحظات زندگی هرگز قامت خود را خم نکرد؛ بدینسان نیز شوالیه ژان با علم به مرگی حتمی در غربتی اندوهبار، در آن گردنه مهلک و خطرناک، هرگز عقب نشینی نکرد تا مبادا به شهریار و ولینعمتش خیانت ورزیده باشد. بنابراین، هر سه این شخصیت‌های برجسته با تصمیمی آگاهانه و با روشنی ذهنی درخشان، داوطلبانه به استقبال از مرگ شتافتند، چرا که وفاداری و تعهدشان، ارزشی والاتر برایشان در بر داشت و بیش از بقائشان برایشان اهمیت داشت.

در پایان باید اذعان داشت که در مقایسه این سه شخصیت و قهرمان برجسته، ما باز هم به نتیجه‌گیری نهائی تری دست می‌یابیم و با حقیقی انکارناپذیر روبرو می‌شویم و به وضوح در می‌یابیم که گرچه هر یک از این سه شخصیت محترم و برجسته، در فرهنگ خود، نمادی از شجاعت و وفاداری به شمار می‌روند اما تنها یکی از آنان، یعنی حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) است که در جهان واقعی و حقیقی و در میدان عاشورائی خونین و مهلک و کاملاً حقیقی و تاریخی حضور یافته بوده است.

تنها ایشان هستند که تمامی این صفات زیبا و نیکو را به صورت عینی، خالص و بی‌نظیر در زندگی کوتاه خود به نمایش گذاشتند و از همین روست که اشعاری که تحت کنگره ضریح مقدسش منقوش است که اینک ترجمه فارسی آن از نظر می‌گذرد، همین معانی را افاده می‌کند.

ای ابوالفضل، هر فضیلت و برتری به تو وابسته است

و تو سرچشمه الطاف الهی هستی

ای دلاور پهلوان روز عاشورا، این درفش توست

که بر هر بلندی و پشت بامی افراشته است

براستی لازم است با نهایت ستایش و احترام اذعان داشت که حضرت عباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) نمونه بی‌نظیر و بی‌همتائی از وفاداری، فداکاری، ایثارگری، شجاعت و مهم‌تر از همه: «اطاعتی» بی‌چون و چرا در تاریخ و بصورت خاص در تاریخ اسلام هستند.

ایشان تنها یک قهرمان خیالی یا اسطوره‌ای نیستند که در لابه‌لای صفحات کتاب‌های خیالی، حضوری زنده و پر رنگ داشته باشند. به همان میزان، وقوف درونی ما مبنی بر این که ایشان شخصیتی کاملاً حقیقی و تاریخی هستند که نه تنها تمامی صفات نیک و افتخار آفرین شوالیه ژان فرانسوی و جهان پهلوان رستم ایرانی را در وجود مبارک خود جای داده‌اند، بلکه بسیار بسیار فراتر از آن نیز می‌روند و کهکشان‌های بی‌شماری از این شخصیت‌های اسطوره‌ای فاصله دارند.

اینجاست که ما در می‌یابیم این ویژگی‌ها یا فضائل یا مقامات روحانی و اخلاقی والاى ایشان، در وجود مبارک ایشان کاملاً حقیقی و واقعی بوده است؛ بر خلاف شوالیه ژان فرانسوی و جهان پهلوان رستم ایرانی که با وجود تمام زیبایی‌هائی که درباره آنها گفته شده است، فقط دو قهرمان حماسی و خیالی در میان صفحات کتاب‌های افسانه بیش نیستند که با نیروی تخیل نویسندگانی بسیار هنرمند و چیره‌دست، شکلی تقریباً واقعی به خود گرفته‌اند. حال آن که در مقابل آنان، حضرت عباس بن علی (درود بی‌پایان خدا بر او باد) وجودی کاملاً واقعی است و در طول تاریخ بشریت و بویژه در تاریخ اسلام شیعی، کسی به مانند ایشان در ابراز وفاداری، شجاعت، و اخلاص به مقام «ولایت» و احترام به مقام «امام زمان» خود پیدا نشده است.

آری، برآستی که ایشان تجسم عینی همه این ارزش‌های ناب و والا به شمار می‌روند! ویژگی‌هایی که آن دو شخصیت دیگر، تنها در قلمرو خیال و افسانه از آنها بهره‌مند بوده‌اند و بس و نه در عالم واقعیت. بدین ترتیب، به یاد می‌آوریم که حضرت اباعبدالله الحسین (درود بی‌پایان خدا بر او باد) درباره یاران خویش در صحرای کربلا فرموده بودند: «من باوفا تر و بهتر از اصحابم، اصحابی را نمی‌شناسم!» این فرمایش گهربار معنای خاصی به ارزش والای وفاداری یاران آن حضرت می‌بخشد و همگان نیک می‌دانند که حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) در صدر آن یاران باوفا، ایثارگر، شجاع و مطیع حضور داشته‌اند. بدینسان نیز حضرت علی بن الحسین (درود بی‌پایان خدا بر او باد) درباره مقام شاخص و متعالی عموی بزرگوارشان فرموده بودند که ایشان نزد خداوند دارای جایگاهی والا تر از همه شهدای راه اسلام هستند. ماهیت حضرت عباس بن علی (درود بی‌پایان خدا بر او باد) بعنوان «قهرمانی بی‌بدیل» که الگو و نمونه‌ای جهان شمول است، نه با کمک شمشیر و قدرت جسمانی، بلکه با ابراز شرف و غیرت و وفا و ادب و معرفت و ایثارگری و شهامت، معنایی ژرف و جهانی برای خود آفریدند و تنها ایشان بودند که در دنیای واقعیت، دارای تمام این خصوصیات ناب و ستایش‌آمیزی بودند که «انسان» را از سایر آفریدگان خدای متعال متمایز می‌سازند و از او مخلوقی پدید می‌آورند که حتی فرشتگان عالم بالا نیز در برابر چنین انسانی، سر تعظیم فرود می‌آورند و به تسبیح گفتن از او زبان می‌گشایند. از این رو، آن حضرت را باید «یگانه قهرمان حقیقی تاریخ بشری» نامید. هیچ انسان دیگری به این درجه از فداکاری و ایثار و اطاعت و وفاداری نرسیده است.

نام زیبای «ابوالفضل العباس» در دل تاریخ جاودانه مانده است و تا ابد درخشان و نورانی و پایدار خواهد ماند و از همین رو حضرت امام صادق (درود بی‌پایان خدا بر او باد) در وصف آن حضرت فرموده بودند که: «عموی ما عباس، از بصیرتی نافذ و ایمانی استوار برخوردار بود و همراه اباعبدالله (درود بی‌پایان خدا بر او باد) جهاد کرد و آزمون خوبی داد و سپس به شهادت رسید.» از این رو است که در زیارتنامه ایشان، ما با نهایت عشق و اخلاص همواره جملات کلیدی بسیار مهمی را از سویدای دل بر زبان می‌رانیم تا احترام و اخلاص عمیق خود را نسبت به مقام والای ایشان ابراز بداریم و بر این امر مهم تأکید می‌ورزیم که ایشان «عبد صالح» و «مطیع خدا و پیامبر و امامان معصوم» (درود بی‌پایان خدا بر همه آنان باد) بوده است.

برآستی نیز چنین تأکیدی، عقیده‌ای راسخ و تغییرناپذیر است که در رگ و ریشه هر فرد شیعی ریشه دوانده است و عمیقاً به آن معتقد باقی مانده است. پس حال که از «عبد صالح» بودن ایشان سخن به میان آمد، در این قسمت از نتیجه‌گیری وظیفه خود می‌دانیم که از یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های ایشان که همانا اطاعت بی‌چون و چرا و مطیع بودن کامل ایشان نسبت

به امام دوران خویش است سخن بگوئیم. اطاعتی مطلق و دقیق و منضبط که از سر عشق، ایمان و اخلاصی درونی سرچشمه می‌گرفت؛ در حقیقت بر اساس تمام کتاب‌های تاریخی و انواع روایات و احادیثی که امروزه در اختیار داریم، ما به وضوح در می‌یابیم که در تمام مراحل بسیار دشوار و غم‌انگیز نبرد خونین و نابرابر و ستمگرانه کربلا، ایشان بدون کوچک‌ترین تردید یا ابهامی، فرامین حضرت سید الشهداء (درود بی‌پایان خدا بر او باد) را به بهترین وجه استماع و اطاعت کردند. این امر نشان‌دهنده بالاترین میزان از ایمان در یک انسان خداپرست است که کمتر کسی در تاریخ توانسته است به آن دست یابد و آن عرفان حقیقیست.

ایشان نه تنها قهرمانی جنگجو، بلکه الگوی واقعی ولایت‌مداری نیز هستند که تمام وجود خود را وقف خدمت به خالق و آفریدگار و امام دوران‌شان کرده بود. صفت وفاداری و اطاعت محض او از امام معصوم دوران خویش بقدری برای حضرت بقية الله الأعظم (ارواحنا فداه) عزیز و گرانقدر بوده است که ایشان در آن انشاء عاشقانه و مزین به عبارات جانکاه و عمیق در زیارت ناحیه مقدسه، به مقام والای حضرت عباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) ارج می‌نهند و محبت عمیق خود را نسبت به ایشان به زیباترین شکل ممکن ابراز می‌فرمایند. این عشق و علاقه ویژه حضرت ولی عصر (ارواحنا فداه) به حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) نشان‌دهنده جایگاه منحصر بفرد ایشان در تاریخ اسلامی به طور عموم و در میان شیعیان مخلص مذهب حقه جعفری به طور خصوص مشاهده می‌شود. انسان عظیم‌الشانی که حقیقتاً زیباترین و مشخص‌ترین نماد خلوص و ایمان و پایبندی به مفهوم «ولایت» محسوب می‌شوند.

حال در این مجال می‌توان از عقل سالم سؤالاتی کرد و با مقدماتی که از نظر گذشت، انتظار جواب صحیح را از آن داشت و آن اینکه آیا می‌توان گفت: کسی که چنین وفاداری و سلحشوری و ایثار را در کامل‌ترین حد ممکن به منصف ظهور می‌گذارد، به معرفت عمیق و عرفانی صحیح در اعلی درجه آن، دست نیافته است؟ و آیا این نمونه انسانی لمس محسوس عرفان عملی را به آدمی القاء نمی‌کند؟

و چه تبلوری از تمرکز بر باطن نفس و رسیدن به ادراک عمیق ایمان، زیباتر از رفتار صادقانه و خدا محور خالصانه حضرت قمر منیر بنی هاشم را در عالم حقیقت، می‌توان یافت؟

و آیا این عارف واصل که رنگ الهی در جمیع افعالش در آن معرکه خونین عاشوراء، محسوس است و محتاج خواندن اوراق فتوحات و فصوص و مصباح الانس برای ادراک عرفان و لوازم آن است؟ و آیا این رفتار و گفتار که از جوارح و جوانح آن مرد خدا بر خواست را می‌توانند ادیبان و نویسندگان بزرگ و زبردست عالم در فرانسه و ایران و شرق و غرب حتی فقط بر روی کاغذ و در عالم ذهن، ترسیم کنند؟

و از همین جهت است که وقتی به روایات در اطراف حضرت ابوالفضل العباس، می‌نگریم این تأییدات و این مدح و این ثناء بواقع کم نظیر را از امامان معصوم (سلام خداوند بر آنان باد) بطور خاص بلکه اخص در می‌یابیم.

باری، در نهایت می‌توان عرض کرد که حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) ترکیبی بی‌همتا از شجاعت و وفاداری و تعهد و ایثار و اطاعت مطلق است و هرگز هیچ قهرمان تاریخی یا خیالی دیگری نتوانسته است به تمام این فضائل و خصائص ویژه و یگانه دست یابد.

عباس بن علی (درود بی‌پایان خدا بر او باد) فراتر از داستان‌ها و اسطوره‌های دنیای شرق و غرب، بعنوان شخصیتی زنده و الهام‌بخش برای تمام انسان‌ها و بویژه برای پیروان مخلص و خوش نیت و صمیمی و صادق مقام «ولایت» و «امامت» و «عرفان عملی» آشکار می‌شوند. نام گهربار شخصیت حقیقی حضرت ابوالفضل العباس (درود بی‌پایان خدا بر او باد) در تاریخ بشریت همچنان درخشان و پرافتخار باقی مانده است و تا ابد نیز چراغ راه بندگان خوب خدا از هر نژاد و سرزمین و فرهنگ و سنتی خواهد بود. **إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.**

سالروز شهادت جانکاه سرور باتوان هر دو عالم، حضرت فاطمه زهرا (سلام بی‌پایان حق بر او باد)

فریده مهدوی دامغانی

۲ آذر ۱۴۰۴

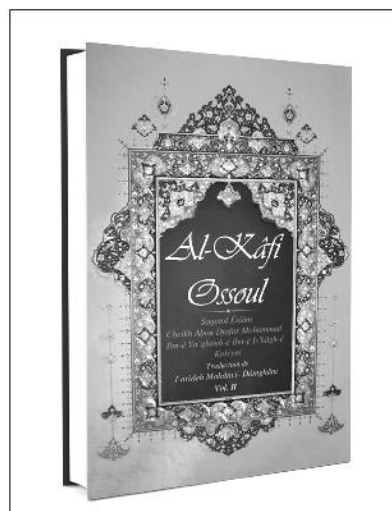
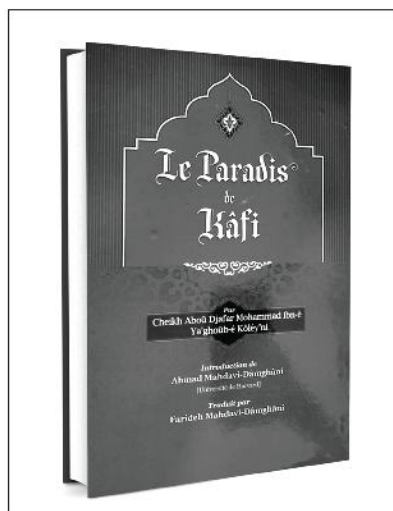
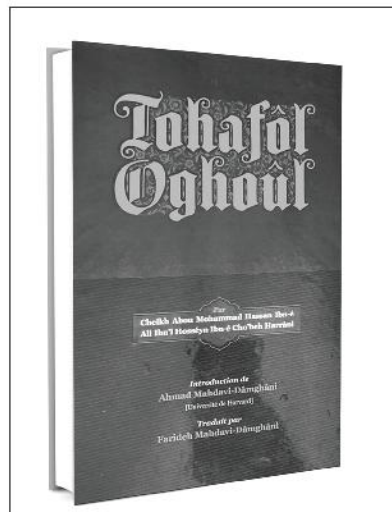
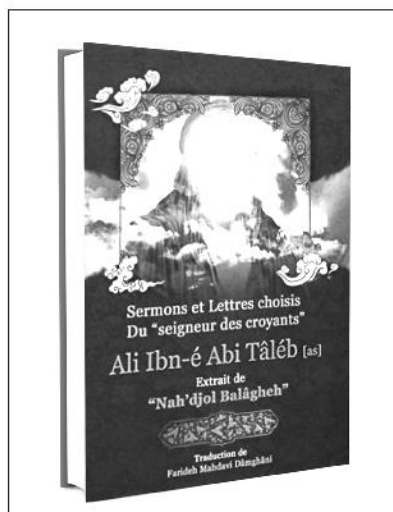
۳ جمادی الثانی ۱۴۴۷

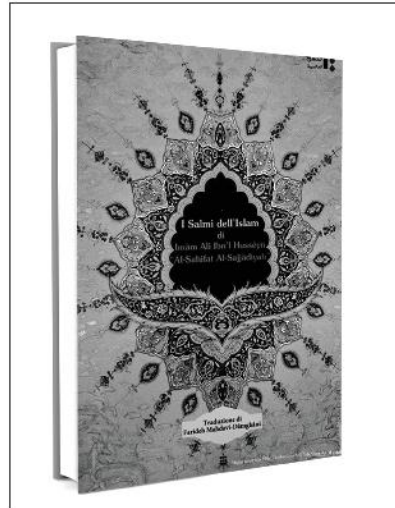
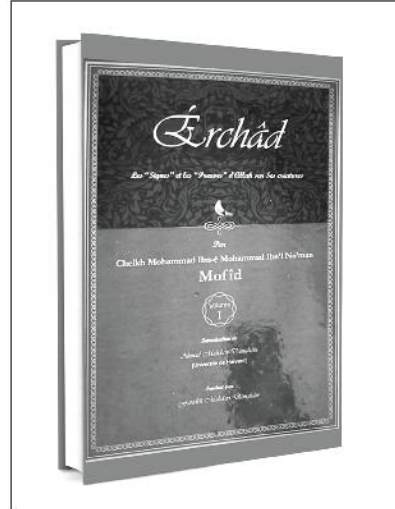
۲۴ نوامبر ۲۰۲۵

منابع:

۱. بحارالانوار. محمد باقر بن محمد تقی مجلسی. ط. دار احیاء التراث. قم، ایران.
۲. الخصال. محمد بن علی ابن بابویه. ط. مؤسسة النشر الاسلامی. قم، ایران. ۱۳۶۲ ش.
۳. العباس علیه السلام. السید عبد الرزاق المقرم. ط. العتبة المقدسة العباسية. كربلاء، عراق.
۴. کامل الزیارات. جعفر بن محمد ابن قولویه القمی. ط. دارالمرتضوية. نجف اشرف، عراق. ۱۳۵۶ ش.
۵. زیارت ناحیه مقدسه. ط. شفاء. تهران، ایران. ۱۳۷۹ ش.
۶. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. دکتر سید جعفر سجادی. ط. طهوری. تهران، ایران. ۱۳۶۲ ش.
۷. گلشن معنا. دکتر احمد مهدوی دامغانی. ط. اطلاعات. تهران، ایران. ۱۴۰۱ ش.
۸. ترجمه لاهوت به زبان فرانسه. علی بن موس بن طاووس (محمد حسین رجبی دوانی) ترجمه فرانسه: فریده مهدوی دامغانی. ط. نشر الهدی. تهران، ایران. ۱۳۹۳ ش.
۹. سخنان حسین بن علی علیه السلام از مدینه تا کربلا. آیه الله محمد صادق نجفی. مترجم: فریده مهدوی دامغانی. ط. نشر المصطفی. قم، ایران. ۱۳۸۹ ش.
۱۰. حضرت عباس بن علی. عبدالرزاق مقرم. ط. بنیاد عسکری. قم، ایران. مترجم: فریده مهدوی دامغانی. ۲۰۱۴ م.

برخی از آثار استاد دکتر فریده مهدوی دامغانی





تقابل فلسفه و دین از منظر آیت الله تبریزی

استاد محمد بیابانی اسکویی^۱

اشاره:



استاد محمد بیابانی متفکر معاصر و از ارکان مکتب تفکیک در روزگار ماست که با تسلط بر مباحث معرفت شناسی به بررسی دقیق و موشکافانه میراث علمی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان ایشان پرداخته و پس از نقد دقیق و تبیین تفايرها و تباین‌های الهیات بشری با الهیات الهی، وجوه ایجابی و اثباتی مکتب معارفی خراسان را به خوبی بررسی کرده است. ایشان مؤلف آثار متعدد در تبیین

عقاید و معارف است، اثر مهم ایشان شرح رساله ابواب الهدی میرزا مهدی اصفهانی است که مانیفست مکتب معارف خراسان به شمار می‌رود.

مقدمه:

کتاب خلاصه الاصول نوشته آیت الله حاج شیخ غلامحسین تبریزی یکی از کتب مهم در علم اصول است که مباحث علم اصول را به صورت روان برای طالبان علوم دینی عرضه کرده است. در این مقاله به بحث پیرامون مطلب مهمی که در پاورقی صفحه ۲۸ یکی از دو چاپ این کتاب آمده است می‌پردازیم و سعی می‌کنیم به نکات ارزشمندی که مرحوم آیت الله حاج شیخ غلامحسین تبریزی در این پاورقی بیان کرده‌اند اشاره کنیم و آنها را توضیح دهیم و مراد و مقصود مؤلف گرانقدر را تبیین کنیم.

در این پاورقی مبانی و اصول مهم معرفت دینی به اجمال بیان شده است که اگر تمام جهات و جوانب آنها تبیین شود، به یقین کتاب مفصلی خواهد شد.

عدم نیاز معارف دینی به فلسفه

نویسنده پاورقی در پی آن است که اثبات کند معارف دینی نه تنها هیچ نیازی به فراگیری

دانش فلسفه ندارد، بلکه دخالت دادن فلسفه در معارف دینی موجب اخلاف به این معارف شده و اصول و مبانی آن را از بین می‌برد. بر همین اساس وی معتقد است که دانشمندان و عالمان دینی که با دانش فلسفه به تبیین معارف دینی پرداخته‌اند، چهره حقیقی دین را تغییر داده و اساس دینداری دینداران را متزلزل کرده‌اند.

انگیزه ترجمه فلسفه

فلسفه در زمان خلفای عباسی به حوزه دانش مسلمانان وارد شد و کتاب‌های فلسفی در آن عصر به صورت رسمی توسط حاکمان عباسی به ویژه هارون و مأمون، به انگیزه مقابله با علوم و دانش امامان اهل بیت علیهم‌السلام به عربی ترجمه شد و در همان زمان، تعلیم و تدریس آن در حوزه‌های مسلمانان آغاز گردید و توسط دولتمردان ترویج شد.

مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار و مرحوم علامه طباطبائی و استاد مصباح یزدی در آثار خودشان به این امر تأکید کرده‌اند. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی نیز از جمله علمای دینی معاصر است که یادآوری کرده که ترجمه فلسفه به انگیزه مقابله با دانش امامان اهل بیت علیهم‌السلام توسط خلفای جور صورت گرفته است.

تغییر افراد بسیاری که اشتغال به فلسفه ورزیدند

آیت الله تبریزی معتقد است که با ورود فلسفه به حوزه دانش مسلمین، بیشتر افرادی که به تعلیم و تعلم آن پرداختند از مسیر معارف دینی فاصله پیدا کردند. ایشان در پاورقی می‌نویسد:

«إن الفلسفة اليونانية التي ترجمت بالعربية في الدولة العباسية وضل بذلك كثير ممن درسوها و ما نجي منهم الا قليل ممن اتقنوا عقائدهم بالمحکمات الدينية من الآيات الباهرات والأحاديث المقتنة والفطريات السليمة، كانت موهونة عند فقهاءنا الربانيين من الأصوليين والمحدثين رضوان الله عليهم أجمعين»^(۱)

فلسفه یونانی که در دولت عباسیان به عربی ترجمه شد و به واسطه آن تعداد زیادی از شاغلین به آن گمراه شدند و از آنها جز تعداد اندکی که عقاید خویش را با محکومات دینی از آیات روشن الهی و احادیث محکم اهل بیت و فطریات سالم، محکم ساخته بودند، نجات پیدا نکردند. این فلسفه نزد فقهای ربانی اعم از اصولیان و محدثین که رضوان الهی جایگاه همه آنان باد، سست و بی اعتبار بود.

نظیر این سخن مرحوم آیت الله تبریزی، در آثار بزرگانی همچون مرحوم شیخ انصاری و دیگران نیز وجود دارد. شیخ اعظم در این باره می نویسد:

«و کیف كان، فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع أن الانصاف أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتقطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبهها، يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه و معاده؛ خصوصاً والشيطان يفتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات. وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم ولا يحصلوا منها شيئاً إلا القليل».^{۱۷}

«به هر حال، اقوی کفایت قطع حاصل از تقلید است؛ زیرا آنچه واجب است، معرفت و تصدیق و اعتقاد است و مقید کردن حصول آنها از طریق خاص دلیلی ندارد. با این که انصاف این است که نظر و استدلال به وسیله براهین، عقلی برای شخصی که به وجوب نظر در اصول اعتقادی توجه دارد نه تنها موجب قطع نمی شود؛ زیرا شبهه هایی که در نفس انسان پدید می آید و نیز شبهه هایی که در کتب نظری جمع شده است فراوان اند بلکه برخی از آن شبهه ها به گونه ای است که جواب آنها برای محققینی که سال ها عمر خویش را در فن کلام صرف کرده اند دشوار است چه رسد به کسی که زمان اندکی برای تصحیح عقاید خود به آن مشغول می شود تا به امور معاش و معاد خویش بپردازد به ویژه آن که شیطان، فرصت را برای شبهه افکنی و به شک انداختن در واجبات غنیمت می شمارد. ما جماعتی را دیدیم که عمر خویش را صرف مباحث براهین عقلی کرده اند اما جز اندکی از آن عایدشان نشده است».

این کلام شیخ انصاری نیز دلالت می کند که راه سالم و صحیح در اعتقادات همان است که بر فطریات انسانی و تذکرات و تعلیمات الهی و معارف پیامبر و اهل بیت علیهم السلام استوار شده باشد و کسی که در عقاید و معارف دینی خویش بخواهد به فلسفه و ادله به ظاهر عقلی فلسفی اکتفا کند، نه تنها از معارف اصیل و صحیح دینی فاصله می گیرد، بلکه با شبهه هایی مواجه می شود که نمی تواند از آنها با همان ادله فلسفی خویش خلاص شود.

مرحوم آقا ضیاء عراقی نیز همچون مرحوم شیخ انصاری، قائل است که در اعتقادات دینی برای عموم مردم نیازی به نظر و استدلال نیست، بلکه یقین و قطع حاصل از تقلید صحیح کافی است.^(۱) ایشان درباره کسانی که نظر و استدلال را تنها طریق اعتقادات می دانند می نویسد: «إن لازم هذا القول بعدم كفاية مطلق الجزم والمعرفة، هو الالتزام بكثرة أكثر العوام بل كلهم إلا ما شذّ و ندر، مع أنه كما ترى خلاف ما جرت عليه سيرة العلماء قديماً وحديثاً بل سيرة الأئمة عليهم السلام. هذا مع أن النظر في البراهين أيضاً قد لا يفيد الجزم بالواقع بلعاط كثرة الشبهات الحادثة في النفس و المدونة في الكتب خصوصاً الشيطان يختم الفرصة بوسوسته و تشكيكه في البديهيات و حينئذ فلا ينبغي الإشكال في كفاية مطلق الجزم و المعرفة و لو من التقليد و كثرة إلقاء الأبرين و غيرهما»^(۲).

۱- ظاهر منظور شیخ اعظم (رسائل ۵۷۴/۱) و همچنین مرحوم آقا ضیاء عراقی از جمله «استدلال به براهین عقلیه» استدلال به ادله فلسفی مصطلح در حوزه ها می باشد نه تمسک به عقل و استدلال؛ زیرا از یک سو آن دو بزرگوار از بزرگان اصولیین هستند که عقل را یکی از ادله اربعه می دانند و در مواردی بدان تمسک می جویند. از سوی دیگر دلائل عقلی که قرآن کریم به صورت ارشادی ارائه فرموده است به ویژه در شناخت خداوند نه تنها یقین آور است، بلکه انسان را شیفته آن همه جمال و جلال الهی می نماید؛ زیرا تعقل را با مشاهده و تجربه در آمیخته و انسان را از علم یقین به عین یقین می رساند. قرآن کریم رموز طبیعت را گشوده و از این کتاب آفرینش عالی ترین آموزه های توحیدی را به انسان می دهد و از این رو جذابیت و اطمینان بیشتری ایجاد می کند. این کتاب الهی در اقامه برهان به همان راه و روشی ارشاد می کند که بشر هم بر پایه فطرت خویش در تمامی امور آن راه کار می بندد و هیچ گونه تشکیکی هم نمی کند؛ یعنی از اثر بی به مؤثر می برد و از مصنوع پی به صانع. در اصل، پیشرفت تمامی علوم بر پیمودن همین راه معنی است؛ یعنی روش تجربی و استدلال به آن، این نوع استدلال هم ملموس است و یقین آور و هم جذاب است و قابل فهم همگان. هم عالم فرهیخته را قانع می کند و هم عامی ساده و بی آلتش را.

قرآن کریم انسان را گرفتار اصطلاحات پریچ و خم فلسفی نمی کند که در هر یک شبهه و تشکیکی وجود داشته باشد بلکه به ساده ترین و وجهی مهمترین سؤالات او را پاسخ می گوید ممکن است یک فرد عامی دلیل امکان و وجوب را که نخستین دلیل فلسفی و کلامی برای وجود خداوند است، در نیابد، ولی اگر تنها در یک آیه تدبّر کند، شیفته و واله آفریدگار هستی می گردد آنجا که می فرماید: «سَمِعَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَكُنَّ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (آیات خود را برای ایشان در کرانه های هستی و در جان های خودشان نشان می دهیم تا برای آنان روشن گردد که او حق است). حتی لازم نیست در همه چیز بنگرد، فقط به گوشه ای هم توجه نماید به حقیقت پی می برد، از قلب و مغز و عملکرد منظم آنها گرفته تا ستارگان دوردست و نظم عجیبی که بر آنها حکومت می کند. انسان خردمند نمی تواند اینها را برآمده از مادیات بی جان یا تصادفی کور و یا طبیعتی بی شعور بداند، بلکه همه جا تدبیر خالق حکیم و مدبری مقتدر را مشاهده می کند و مهم ترین اختلاف یک فرد الهی و یک شخص مادی هم در همین جهت است. نتیجه آنکه مبانی ایمان به خداوند در عین سادگی و فطری بودن، بسیار محکم و استوار است و برای همگان میسر و ممکن. از این رو اعتقاد به پروردگار هم باید همراه با تعقل و برهان باشد و قاطعانه و به صورت جزم، البته تعقل در براهین فلسفی خلاصه نمی شود، آن هم فلسفه ای خاص با مبانی مخصوص به خود و نمی توان این همه تجلیلی را که قرآن از تعقل و تدبیر کرده است نادیده گرفته و به یقین و علم و جزم از روی بصیرت و تعقل در عقائد کم توجه بود. در حالی که قرآن کریم از پیروی بدون علم نهی نموده و می فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶) و بارها اتباع ظن را تخطئه فرموده است (انعام: ۱۱۶). از طرفی تقلید از دیگران هم در مبانی اعتقادی اولیه مانند ایمان به مبدأ نمی تواند توجیهی داشته باشد، چنان که خداوند تعالٰی مشرکان را در این جهت بارها مذمت کرده است (انبیاء: ۵۳) (محمد هادی عبد خدائی).

۲- نهایة الأفكار ۱۹۵-۱۹۴.

«چگونه می شود به لزوم معرفت نظری و استدلالی قائل شد در حالی که چنین حکمی موجب کفر اکثر عوام بلکه همه آنها جز تعداد خیلی اندک از آنها می شود؟ اضافه بر اینکه این مطلب بر خلاف سیره علمای قدیم و جدید و بلکه بر خلاف سیره امامان اهل بیت علیهم السلام است. علاوه بر این که باید توجه داشت که نظر در براهین نیز، گاهی به علت کثرت شبهه‌هایی که در نفس پدید می آید و شبهه‌هایی که در کتاب‌ها آمده است، قطع به واقع را نمی‌رساند. به ویژه که شیطان نیز فرصت را غنیمت شمرده و در بدیهیات هم شک و تردید می‌کند؛ بنابراین، اشکال در کفایت مطلق قطع و معرفت، اگر چه از تقلید و کثرت القای پدر و مادر و دیگران حاصل می‌شود، سزاوار نیست».

این امر مسلم است که مسلمانان در زمان حضور پیامبر و نیز در زمان اهل بیت علیهم السلام و همین طور در زمان غیبت، به طور معمول به اعتقاداتی که در قرآن کریم و احادیث برای آنها بیان شده است پایبند بودند و به آن التزام و ایمان داشتند و در این امر نیازی به استدلال‌های عقلی فلسفی و کلامی نمی‌دیدند، بلکه به آنچه با فطرت توحیدشان یا بیان قرآنی و احادیث معصومان می‌فهمیدند اکتفا می‌کردند و همواره به آن پایبند بوده و با ایمان کامل به آن، در مسیر توحید و عبودیت حرکت می‌کردند.

دلیل عدم اعتنای فقها و محدثین به فلسفه

چنان که ذکر شد، فلسفه نه تنها کمکی به اعتقادات دینی مردم نمی‌کند، بلکه وجود شبهه‌ای لاینحل در کتب فلسفی و استدلالی موجب از بین رفتن عقاید صحیح و سالم کسانی می‌شود که به تعلیم و تدریس آن پرداخته‌اند. آیت الله تبریزی معتقد است که فقه‌های اصولی و محدث شیعه به دو جهت به مباحث فلسفی اعتنا نمی‌کنند.

جهت اول: انحراف در اعتقادات بیشتر فلسفه خوان‌ها

از نظر مرحوم تبریزی خواندن و تدریس فلسفه، موجب انحراف بسیاری از فلسفه خوان‌ها و مدرسین فلسفه از طریق پیامبران و امامان (صلوات الله علیهم اجمعین) می‌شود. ایشان در این باره می‌نویسد: «أحدهما ما رأوا من انحراف كثير ممن قرؤوها و درسوها عن طريقة الأنبياء و المرسلين و أوصيائهم المرضيين و اعتقادهم بخلاف ضروریات الدین من حدوث العالم و قدمه زمانا بقدم علته كما قاله الحكماء و ذهب إليه كبراؤهم ممن اتفقوا بزعمهم الحکمة و الفلسفة کصاحب المنظومة و غیره. و من ذلك أيضاً اعتقادهم بأن عالم الآخرة ليس مادياً و إلا انقلبت الآخرة دنیا، كما صرح به صاحب المنظومة فی حاشيتها.

و من ذلک قولهم بأنّ النفس یكون لها مقام خلاقیة یخلق بها الحور و
التصور بواسطة الأخلاق الحسنة و المعارف الحقّة و یخلق بها العقب
و العیات و النار یرکوز الأخلاق السیئة كما زعم صاحب المنظومة»^(۱)

«یکی از آن دو جهت آن است که فقهای بزرگوار انحرافات زیادی از مدرسان
فلسفه از طریق پیامبران و رسولان و اوصیای مورد رضایت آنان مشاهده
کرده‌اند و اعتقاداتی از آنها برخلاف ضروریات دین دیده‌اند؛

از جمله آنها اعتقادشان به «قدم زمانی عالم» به خاطر «قدم علت» آن
است. حکما به آن معتقدند و بزرگان حکمت که به گمان خودشان در
حکمت و فلسفه به کمال رسیده‌اند به ولی آن قائل شده‌اند، همان طور
که صاحب منظومه و دیگران به آن قائل‌اند. در حالی که به ضرورت دین،
عالم حادث زمانی است نه قدیم زمانی.

و از این قبیل است اعتقاد حکما به اینکه عالم آخرت مادی نیست و اگر
مادی بود آخرت تبدیل به دنیا می‌شد. همان طور که صاحب منظومه در
حاشیه منظومه بدان تصریح کرده است.

و از این قبیل است اعتقاد آنان به مقام خلاقیّت نفس که حوریه‌ها و
قصرها را به واسطه دارا شدن به اخلاق نیکو و معارف حق می‌آفریند و به
واسطه رسوخ اخلاق زشت در آنان، نفسشان عقب‌ها و مارها و آتش خلق
می‌کند، چنان که صاحب منظومه به این امر نیز تصریح کرده است.

پس، از نظر آیت الله تبریزی یکی از جهات مهم و اساسی که موجب شده است فقهای شیعه
به فلسفه و فیلسوفان مسلمان و بلکه فیلسوفان شیعه اعتنایی نکنند، مخالفت‌های صریح آنان
با معارف و عقاید ضروری دینی همه پیروان ادیان الهی به ویژه عالمان دین اسلام و به خصوص
عالمان تشیع است. ایشان در این پاورقی مختصر، سه مورد از انحرافات عقیدتی فلاسفه را بیان
کرده است. در آثار دیگر عالمان شیعی نیز موارد. زیادی از این قبیل مخالفت‌ها جمع‌آوری شده
است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. در توحید حق متعال؛ بر اساس اعتقاد دینی همه دینداران، خداوند متعال با «ما سواه»
به طور کامل بینونت دارد و هیچ چیزی از خدا در خلق نیست و هیچ چیزی از خلق در خالق
نیست، اما بر اساس نظام فلسفی، خلق در حقیقت مرتبه نقصان و ضعیف خدای تعالی است و

به تعبیری دیگر، خدا علت تامه و خلق معلول او است. و معلول رشحی از علت است از نظر عرفانی نیز هر آنچه غیر خدا است موهوم است و هیچ حقیقتی برای آن نیست.

۲. در فاعلیت خداوند سبحان: از نظر فیلسوفان، فاعلیت خدا همان علیت است و خدا یا فاعل بالتجلی است، یا فاعل بالرضا، یا فاعل بالعناية؛ لذا به هیچ وجه امکان ندارد که خداوند باشد و فعلی نداشته باشد، در صورتی که بر اساس اعتقادات تمام متدینان به ادیان الهی، خدای تعالی فاعل بالمشیت است و مشیت او فعل او است و فعل او حادث است.

۳. در علم خدای تعالی: از نظر فیلسوف، علم خداوند یا حضوری است که بر این اساس با معلوم و ذات او اتحاد خواهد داشت، و علم او به غیر خود، به معنای اتحاد غیر با او خواهد بود و به مقتضای قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء» چون خداوند به یک معنا همه ماسوای خودش است، پس علم او به خودش علم به ماسوای او خواهد بود. در صورتی که بر اساس اعتقادات مؤمنان به تمام ادیان الهی، خدا بود و به همه عالم بود، بدون اینکه غیر خدایی خلق شده باشد و همان طور که گفتیم غیر خدا به هیچ وجه با خدا اتحادی ندارد، بلکه غیر خدا از خود خدا به معنای اینکه رشحی از خدا باشد هم نیست.

۴. در نبوت و وحی: نبوت و وحی و جبرئیل در نگاه فیلسوفان چیزی خارج از نفس پیامبر نیستند، در حالی که طبق ضرورت ادیان الهی، وحی و نبوت خارج از حقیقت شخص نبی و فضل و احسان الهی به او است.

۵. در فاعل مختار بودن خدای متعال: بر اساس نظام علی و معلولی فلسفی، هیچ فعلی از هیچ موجودی حتی خدای تعالی جز به ضرورت، صادر نمی شود و علت تامه نمی تواند مانع از جریان معلول از خودش باشد، در صورتی که بر اساس اعتقادات دینی و وحیانی، خدا در فعل خود صاحب اختیار تام است و اگر بخواهد فعلی را انجام می دهد و اگر نخواست آن را ترک می کند. همین طور است انسان که در افعال اختیاری خویش صاحب اختیار است و نسبت به فعل و ترک هر فعلی قادر و توانا است.

۶. در بحث خلود: بر اساس نظام فلسفی و عرفانی، در جهنم خلود در عذاب نخواهد بود، اما بر اساس صریح آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام، کفار در جهنم خلود در عذاب خواهند داشت. و مواردی دیگری که بیان آنها در این مختصر نمی گنجند.

جهت دوم اختلاف روش فلاسفه با فقها

جهت دومی که مرحوم آیت الله حاج شیخ غلامحسین تبریزی در عدم اعتنای فقها نسبت به فلسفه و فیلسوفان ذکر می‌کند این است که از نظر ایشان، اکثر مبانی فقهی مبتنی بر ظواهر کتاب و سنت است، در حالی که این مبنا با مشرب فلاسفه همخوانی ندارد و با آن ناسازگار است. ایشان می‌نویسد:

«و ثانيهما: إن أكثر المبادئ الفقهية مبتنية على فهم ظواهر الكتاب والسنة

و هو لا يلائم كثيره لمشرّب الفلاسفة و المتفلسفين».^{۱۷}

جهت دوم آن است که بیشتر مبانی فقهی مبتنی بر فهم ظواهر کتاب و سنت، است و بیشتر موارد آن با مشرب فلاسفه و متفلسفان سازگاری ندارد.

در ابتدا ممکن است به ذهن رسد که جهت دوم در حقیقت عبارت دیگری از جهت اول است، اما اندکی تأمل نشان می‌دهد که منظور نگارنده گرامی توجه دادن به ریشه اساسی اختلافات موردی است که در جهت اول بیان کرده است. ایشان در جهت دوم در صدد بیان این حقیقت است که اختلاف فقاها با تفلسف، و تفاوت دیدگاه اجتهاد اصولی با استدلال‌های فلسفی و کلامی تنها به امور جزئی و مصداقی ختم نمی‌شود، بلکه ریشه اختلافات موردی در اختلاف روشی است. فقیه در رسیدن به احکام و معارف الهی به نصوصات و ظواهر متون دینی از طریق عقلایی به فهم متن می‌پردازد، ولی فیلسوف حتی اگر از متون دینی، فهمی هم داشته باشد، در مقام تفلسف باید آنها را کنار گذاشته و اصول تفلسف را پیش بگیرد. راهی که فیلسوف طی می‌کند به هیچ وجه به داده‌های وحیانی و علوم دینی پایبندی ندارد. او باید در رسیدن به دانش حرکتی مستقل داشته باشد تا بتوان نتیجه روش و طریق او را فلسفی شمرد و نتیجه حرکت تعقل فلسفی به حساب آورد؛ حال این نتیجه با آنچه وحی الهی به صورت مستقیم به مخاطب خویش عرضه می‌کند مطابق باشد یا مخالف. در هر حال، چون فیلسوف روش خویش را عقلی می‌داند حتی در مواردی که نتیجه فلسفه‌اش با وحی مخالف باشد، به ناچار باید وحی را کنار بگذارد و به نتیجه فلسفه‌اش اکتفا کند. در صورتی که یک فقیه و مجتهد اصولی و محدث دانش وحیانی در آنچه از وحی رسیده تعقل می‌کند و هیچ وقت به خود اجازه نمی‌دهد که عقل خویش را از طریق وحی جدا و مستقل به حساب آورد. به تعبیر دیگر فقیه و مجتهد تعقل را در آثار اهل عصمت صحیح می‌داند اما فیلسوف تعقل را مستقل از وحی پی می‌گیرد.

اشاره به دیدگاه آیت الله حاج شیخ عبد الکریم حائری درباره فلسفه

مرحوم آیت الله حاج شیخ غلامحسین تبریزی در پاورقی یاد شده مطلبی را از مرحوم آیت الله شیخ عبد الکریم حائری نقل می‌کند و می‌نویسد.

«و قد قلت لمولانا الحائری آقا شیخ عبد الکریم نزیل قم رحمته حین ما لقیته عند مسافرتی إلى المشهد الرضوی (صلوات الله علیه) إني سمعت أن جنابکم لا تمیلون إلى دراسة المنظومة و أمثالها من الكتب الحکمیة و لا ترضون بأن يدرس الطلاب العلوم الدینیة هذه الكتب، و نعم ما تفعلون، لأن أكثرهم یشتغلون بدرسها قبل أن یستحکمو عقائدهم الدینیة بالدلائل المحکمة فیقعون فی ریب و ارتیاب و لا یقدرون علی رد شبهاتهم و یخوضون فی غمراتهم فیهلکون و یضلون من حیث لا یشعرون.

فقال (طیب الله مضجعه): إن مشرب الفلسفة المتداولة مع قطع النظر عن سقمه و فساد لا یلائم مشرب الفقه و بینهما بون بعيد و نحن مشغولون بفهم الأحکام الإلهیة عن الآیات و الآثار المعصومیة التي أمرنا بالتمسک بهما و بذلك نجاتنا عن الضلالة الدائمة و الشقاوة الأبدیة»^(۱)

«به مولایمان آقا شیخ عبد الکریم حائری ساکن قم هنگام مسافرت خود به مشهد رضوی صلوات الله علیه گفتیم: من شنیدم که حضرت عالی به تدریس منظومه و کتاب‌های فلسفی نظیر آن تمایلی ندارید و رضایت نمی‌دهید که طلاب علوم دینی این گونه کتاب‌ها را درس بگیرند و چه کار خوبی می‌کنید؛ زیرا بیشتر طلاب پیش از آن که عقائد دینی‌شان را با دلیل‌های محکم مستحکم کنند مشغول خواندن فلسفه می‌شوند و در شک و تردید می‌افتند و توانایی بر رد شبهه‌های آنها پیدا نمی‌کنند و در مطالب آنها فرو می‌روند و هلاک می‌شوند و بدون این که متوجه شوند دیگران را هم اضلال می‌کنند.

ایشان فرمود مشرب فلسفه متداول با غمض عین از فساد و نارسایی‌اش، با مشرب فقهات سازگاری ندارد و میان آن دو تفاوت زیادی وجود دارد و ما به فهم احکام الهی از طریق آیات و آثار معصومان علیهم السلام با تمسک به آنها مشغول هستیم و نجات خویش را از ضلالت دائم و شقاوت ابدی در همین می‌دانیم».

در این سؤال و جواب کوتاه، هر دو بزرگوار تأکید کرده‌اند که راه فقهات و تمسک به قرآن و احادیث معصومان علیهم السلام تنها راه نجات انسان از گمراهی و شقاوت ابدی است.

روشن است که کسی که معتقد است راه نجات در تمسک به قرآن و اهل بیت علیهم السلام است، به هیچ وجه با عقل و فهم انسانی مخالفتی ندارد، بلکه با توجه به خرد خویش، نجات از ضلالت را در چنگ زدن به قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام می‌داند؛ یعنی این خرد انسانی است که او را موظف می‌کند که برای رسیدن به نجات، به علم حقیقی و دانش الهی چنگ زند و به فکر و ذهن خویش اتکا نکند، علم الهی را با سنجه خرد و فکر و دانش محدود و غیر عیانی خویش مورد سنجش قرار ندهد و در نتیجه از رسیدن به حقیقت باز نماند.

نقل خاطره‌ای از مرحوم آیت الله سید ابوالقاسم خویی درباره فلسفه

آیت الله تبریزی در ادامه نیز از مرحوم آیت الله سید ابوالقاسم خویی در این باره خاطره‌ای نقل می‌کند و می‌نویسد:

«و قد قال لي سيدنا المعظم آية الله الخويي ^(دامت برکاته العالیه): إني كنت برهة من الزمان مشغولاً بتدريس الأسفار، ثم تنبهت بعون الله و منه بأن أدنى الضرر والفساد الناشئ منه أن الإنسان المشغول به لا يهتم بالآثار النبوية والأحاديث الإمامية و يزعم أنها قشريات موهومة فتركت تدريسها تمسكاً بالأئمة ^(الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين)»^(۱)

«آقای بزرگوارمان آیت الله خویی ^(دامت برکاته العالیه) به من فرمود: من زمانی مشغول تدریس اسفار بودم، سپس به یاری خدا و فضل و احسانش، متنبه شدم که کوچکترین ضرر و فساد ناشی از آن، این است که انسانی که مشغول آن می‌شود نسبت به آثار رسول خدا صلی الله علیه و آله و احادیث اهل بیت علیهم السلام اهتمام به خرج نمی‌دهد و گمان می‌کند که آنها مطالبی قشری و سست هستند، پس تدریس اسفار را ترک کردم تا به احادیث اهل بیت علیهم السلام چنگ بزنم».

اگرچه این عبارت نقل امری است که مرحوم آیت الله خویی در ارتباط با فلسفه در نفس خویش یافته است، اما دقیقاً بیان نگاه تمام گروندگان به فلسفه نسبت به احادیث است، به طوری که بسیاری از گروندگان به فلسفه در میان عالمان شیعه و غیرشیعه، فلسفه را علوم عقلی و قرآن و احادیث معصومان علیهم السلام یعنی علوم و حیانی را علم منقول تعبیر می‌کنند، اما باید دانست که بدون تردید، این تقسیم ناشی از عدم توجه کامل به دانش و حیانی است؛ زیرا روشن است که دانش و حیانی، دانشی عیانی و واقعی است که صاحب آن به همه اشیا احاطه و اشراف

کامل دارد و با همین اشراف و احاطه کامل، پیامبران خویش را به تبلیغ معارف راستین مبعوث ساخته است، در حالی که دانش فلسفه دانش تفکر در حد فهم و آگاهی بشری است و قطعاً جایز نیست که انسان در مقام عقلانیت، وحی را کنار گذاشته و تابع تجزیه و تحلیل های محدود و ناقص خویش شود و به آن اکتفا کند.

حکمت قرآنی و تطبیق آن به فلسفه

یکی از مشکلات فهم متون دینی آن است که انسان کلمات و واژه هایی را که در آثار دینی وجود دارد با کلمات و واژه های علوم و دانش های مختلف جامعه بشری خلط کند؛ به عنوان مثال، واژگانی همچون عقل و علم و حکمت و دلیل و ... را به معانی خاص اصطلاحی تطبیق کرده و آنها را از معانی لغوی خود تهی کند. مرحوم تبریزی معتقد است که در برداشت فیلسوفان، (حکمت قرآنی) به همان معنای فلسفه گرفته شده است که کاملاً خلاف است و چنین تطبیقی تفسیر ما لایرضی صاحبه است. ایشان می نویسد:

«و العجب من بعض المتفلسفين يتمشك بالآيات القرآنية بتجليل الحكمة اليونانية و يزعم بجهالة أو بولعه بها أن الآية الشريفة «و يعلمهم الكتاب والحكمة» و نظائرها تقدسها. سبحانه الله! أو ما يتدبر هذا الجاهل بالآيات الإلهية «أم على قلوب أفاولها» يعلم أن القرآن المجيد بين المراد من الحكمة، فإنها بعد ما بينت الآداب الدينية والأحكام الإلهية و الأخلاق الفاضلة، قال تعالى في سورة الإسراء «ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة».

هذا مضافاً إلى أن القرآن المجيد «نزل بلسان عربي مبين» و نزل بلسان قومه فلا ينزل و لا يعمل على اصطلاح ابتدعوها بعد مائة سنة أو أزيد حين ما ترجم الكتب اليونانية إلى العربية.

فخلاصة الكلام أن الحكمة اليونانية التي إثمها أكبر من نفعه و مع ذلك لاتنفي في رفع الشبهات الحاضرة، قد كانت موهونة عند علمائنا الأصوليين والمحدثين و لم يكن دراستها راتجة بينهم حتى خلط بعض الأعظم من المتأخرين (دائم تأييدهم) شطراً من اصطلاحاتها و مباحثها بأصول الفقه و بذلك راجت بينهم حتى خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً و الله يحكم بينهم فيما فيه يختلفون»^(۹)

«جای شگفتی از بعضی فیلسوفان است که با تمسک به آیات قرآنی در صدد تجلیل از حکمت یونانی برآمده است. او با نادانی یا به خاطر علاقه شدیدی که به آن دارد گمان می‌کند که آیه شریفه «کتاب و حکمت را به آنان می‌آموزد» و آیاتی نظیر آن حکمت یونانی را تقدیس کرده‌اند.

پاک و منزّه است خدا؛ آیا این شخص جاهل در آیات قرآنی تدبّر نمی‌کند «یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است» او اگر در آیات قرآن کریم تدبّر می‌کرد، می‌دانست که قرآن مجید مقصود خدای تعالی را از حکمت بیان کرده است. زیرا خدای تعالی در سوره اسراء بعد از بیان آداب دینی و احکام الهی و اخلاق فاضله، می‌فرماید: «این از اموری است که پروردگارت از حکمت وحی کرده است».

اضافه بر این که قرآن مجید «به زبان عربی روشن نازل شده است» و به زبان قوم پیامبر نازل شده است؛ پس نمی‌شود واژه‌های آن را به اصطلاحاتی که بعد از صد سال یا بیشتر به هنگام ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی، اصطلاح کرده‌اند تطبیق و تنزیل کرد.

کوتاه سخن این که حکمت یونانی که ضررش از نفعش بیشتر است و با وجود این شبهه‌های رایج عصر حاضر را نمی‌تواند رفع کند، نزد عالمان اصولی و محدثان ما سست است و تدریس آن در میان عالمان ما رایج نبوده است، تا این که در این اواخر، بعضی از بزرگان (حکمت‌نویسان) قسمتی از اصطلاحات فلسفه و مباحث آن را به اصول فقه مخلوط کردند و بدین وسیله در میان آنها رواج پیدا کرد، تا جایی که کاری نیکو و صالح را به کاری بد و زشت آمیختند و خداوند میان آنان در آنچه اختلاف دارند حکم می‌کند.»

آیت الله تبریزی در اینجا خیلی دقیق به یک نکته مهم اشاره کرده است که توجه به آن ما را در رسیدن به مقصود الهی از آیات قرآنی کمک می‌کند و آن این است که ما نباید اصطلاحات علوم را به واژه‌های قرآن سرایت دهیم؛ چرا که با این کار هم معنای واژه قرآنی از بین می‌رود و هم اصطلاح فلسفی دچار مشکل می‌شود پس اگر کسی می‌خواهد فلسفه بخواند و تدریس کند، ضرورتاً باید جایگاه آن را نسبت به قرآن و دانش الهی و وحیانی به دقت باز شناسد و به هیچ وجه این دو را به هم نیامیزد، بلکه باید سعی کند که حوزه‌های این دو دانش را از هم جدا سازد.

قرآن و حدیث دفاع از حدیث

آیت الله حسینیان قمی



اشاره و معرفی:

جریان منع تدوین حدیث که در راستای تلاش برای محو سنت پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ بود و از آغازین روزهای پس از شهادت رسول اکرم ﷺ رقم خورد با برنامه‌ای حساب شده از سوی مکتب خلافت به عنوان یک استراتژی تدوین و تعقیب شد و تا امروز این روند حدیث ستیزی به بهانه‌هایی چون، جعل، ضعف سند، مخالفت با عقل، مخالفت با علم روز، مخالفت با عرف بشری، و ... ادامه دارد، روندی که

با محروم نمودن مسلمانان از این دومین رکن شناخت و اساس هدایت و معرفت یعنی حدیث چهارده معصوم ﷺ لطمات و صدمات جبران ناپذیری بر فرهنگ و تربیت و هدایت بشر بخصوص جوامع مسلمان وارد نموده است، درک این واقعیت عده‌ای از محققین و دانشمندان را بر آن داشت تا به صیانت علمی و دفاع عالمانه از احادیث بپردازند. آیت الله مهدی حسینیان قمی از محققین ممتاز در علوم قرآن و حدیث و در زمره طلایه داران حفظ و صیانت از میراث سترگ حدیثی شیعه و دفاع علمی و روشمند از این ثراث عظیم می‌باشد، دقت ژرف وی در مجموعه‌های روایی و نکته سنجی‌های عمیق به همراه ابعاد نگری در مواجهه با میراث روایی و اخبار معصومین ﷺ در کنار فهم لغت عرب و تسلط بر مواضع کلام، نوشته‌ها و تألیفات ایشان را واجد ویژگی‌های یک پژوهش علمی و در خور تقریظ و تأیید مراجع عظام تقلید همچون حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی و حضرت آیت الله العظمی سبحانی نموده است، درک ضرورت حفظ و صیانت و دفاع از حدیث و آنگاه تبیین آن به عنوان عدل قرآن کریم و دومین منبع شناخت دین دغدغه مهم ایشان است که در صورتی که مورد اهتمام جدی اهل علم خصوصاً حوزویان محترم قرار گیرد، بالمال تمام خلاهای معرفتی انسان امروز را تکافو نموده و محتوای نجات بخش تعالیم وحیانی ثقلین را (بدون هیچگونه التقاط و امتزاجی با معارف غیر وحیانی و بشری)، به عنوان یگانه راه سعادت به جویندگان آن می‌شناساند. از آثار علمی ایشان ترجمه مجلدات بسیاری از مجموعه گرانسنگ جامع احادیث شیعه و نیز تألیف مجموعه ده جلدی دفاع از حدیث است که هر جلد از آن به موضوعی ذیل طرح کلی دفاع از احادیث پرداخته است، برخی از عناوین این مجلدات بدین شرح است:

- ۱- نقد اتهام جعل به برخی احادیث شیعه (در دو مجلد)
- ۲- نقد کتاب حدیث‌های خیالی
- ۳- تحلیل روایات تفسیری
- ۴- نقد مشرعه بحارالانوار
- ۵- نقد کتاب معرفة الحديث
- ۶- نقد کتاب الموضوعات فی الآثار و الاخبار
- ۷- نقد کتاب الاخبار الدخيلة
- ۸- اعتبار احادیث شیعه.

۱- مقدمه

۲- احادیثی در دفاع از حدیث

۳- چند نمونه در «دفاع از حدیث»

۴- محورهای کار در میراث حدیثی شیعه

پیشگفتار

حدیث طلیعه

عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَمْضُونَ الْقَمَادَ وَ يَدْعُونَ النَّهْرَ الْعَظِيمَ؛ قِيلَ لَهُ: وَمَا النَّهْرُ الْعَظِيمُ؟

قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْعِلْمُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَمَعَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ سُنَنَ النَّبِيِّينَ مِنْ آدَمَ وَ هَلَمْ جَزَأَ إِلَيَّ مُحَمَّدٍ ﷺ؛ قِيلَ لَهُ: وَمَا تِلْكَ السُّنَنُ؟

قَالَ: عِلْمُ النَّبِيِّينَ بِأَسْرِهِ وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَيَّرَ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ؛

فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، فَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَعْلَمُ أَمْ بَعْضُ النَّبِيِّينَ؟

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اسْمَعُوا مَا يَقُولُ، إِنَّ اللَّهَ يَفْتَحُ مَسَامِعَ مَنْ يَشَاءُ، إِنِّي حَدَّثْتُ أَنَّ اللَّهَ جَمَعَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ عِلْمَ النَّبِيِّينَ وَ أَنَّهُ جَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ وَ هُوَ يَسْأَلُنِي أَمْ أَعْلَمُ أَمْ بَعْضُ النَّبِيِّينَ.^(۱)

امام باقر علیه السلام فرمود: مردم رطوبت را می‌مکنند و نهر بزرگ را رها می‌کنند، پرسیده شد: نهر بزرگ چیست؟

حضرت فرمود: رسول خدا ﷺ و علمی که خدا به او عطا فرموده است. همانا خدای عزوجل سنت‌های تمام پیامبران را از آدم تا برسد به خود محمد ﷺ برای او گرد آورد.

عرض شد آن سنت‌ها چه بود؟

فرمود: همه علم پیامبران و رسول خدا ﷺ تمام آن را به امیرمؤمنان ﷺ تحویل داد.

۱- الکافی (ط - الإسلامية) ۲۲۲/۱، الکافی (ط - دار الحديث) ۵۵۳/۱ ح ۵۹۸، بصائر الدرجات/۱۷۲، ح ۱۷، عن أحمد بن محمد، عن علي بن النعمان، عن بعض الصادقين يرفعه إلى جعفر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: وفيه/ ۲۲۸، ح ۴، بسند آخر، عن أبي عبد الله عليه السلام مع اختلاف الوافي ۵۵۱/۳، ح ۱۰۹۶ بحار ۱۳۱/۱۷، ح ۶، إلى قوله: هو إن رسول الله ﷺ صَيَّرَ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ.

مردی عرض کرد: ای پسر رسول خدا! امیرمؤمنان أعلم است یا بعضی از پیامبران؟ امام باقر (علیه السلام) به اطرافیان توجه کرد و فرمود: گوش دهید این مرد چه می گوید؟ همانا خدا گوش های هر که را خواهد باز می کند من به او می گویم خدا أعلم تمام پیامبران را برای محمد (صلی الله علیه و آله) جمع کرد و آن حضرت همه را به امیرمؤمنان تحویل داد، باز او از من می پرسد که علی أعلم است یا بعضی از پیامبران (و نمی فهمد که معنی سخن من این است که آنچه همه پیامبران می دانستند علی به تنهایی می دانست).

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ دُوسِ النَّيْسَابُورِيُّ الْقَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ عَنْ حَفْصَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا (ع) يَقُولُ: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا؛ قُلْتُ لَهُ: وَ كَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟

قَالَ: يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَا يَتَّبِعُونَا. (۱)
عبد السلام بن صالح هروی گوید: از امام رضا (علیه السلام) شنیدم که چنین می فرمود: خداوند رحمت کند کسی را که امر ما را زنده بدارد، عرض کردم: چگونه امر شما را زنده بدارد؟
حضرت فرمودند: علوم ما را فرا گیرد و به مردم بیاموزد، زیرا اگر مردم بر محاسن گفتار ما اطلاع می یافتند، از ما پیروی می کردند.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَ ذَلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دَرَاهِمًا وَلَا دِينَارًا وَ إِنَّمَا أُوْرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ، فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ خَطَأً وَافِرًا، فَانْظُرُوا عَلِمَكُمْ هَذَا عَنْ تَأْخُذِهِ فَإِنَّ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُوًّا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالَمِينَ وَ انْتِعَالَ الْمُتَبَطِّلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ. (۲)
امام صادق (علیه السلام) فرمود: دانشمندان وارثان پیامبران اند؛ و این بدان جهت است که پیامبران درهم و دیناری از خود بر جای نمی گذارند، بلکه احادیث و سخنانی از خود بر جای می گذارند؛ هر که از آن احادیث برگیرد بهره بسیاری برگرفته است. پس نیکو بنگرید که این علم خود را از که می گیرید، زیرا در خاندان ما اهل بیت در هر عصر جانشینان عادل هستند که دین را از گزند تحریف کنندگان و اوهام باطل گرایان و تأویل نادانان می پیرایند.

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مَسْرُورٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: حَدِيثٌ تَدْرِيهِ

۱- عیون أخبار الرضا (ع) ۱/ ۳۷، معانی الأخبار؛ النص/ ۱۸۰.

۲- الکافی (ط - الإسلامية) ۱/ ۳۲، الکافی (ط - دار الحديث) ۱/ ۲۷، بصائر الدرجات/ ۱۰، ح ۱، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد و سندی بن محمد، عن أبي البختري؛ وفيه/ ۱۱، ح ۳ بسند آخر. الاختصاص/ ۴، بسنده عن أبي البختري؛ وراجع: رجال الکشي/ ۴، ح ۵ الوافي/ ۱/ ۸۴، ح ۵۴؛ الوسائل/ ۲۷/ ۷۸، ح ۳۳۲۴۷.

خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَزْوِيهِ، وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا، وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرُجُ.^(۱)

ابراهیم کرخی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: یک حدیث را اگر کاملاً بفهمی، ارزشمندتر از هزار روایت است که آن را برای دیگران نقل کنی و نیز هیچ یک از شما فقیه و عالم نخواهد بود مگر آنکه مفهوم های گوناگون سخن ما را دریافته باشد. یقیناً هر جمله ای از گفتار ما به هفتاد گونه تعبیر می گردد که راه خروج از هر یک از آن ها برای ما باز است.

أَبِي رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بُرَيْدِ الرَّزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: يَا بَنِي إِغْرِفْ مَنَازِلَ الشَّيْعَةِ عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ وَمَعْرِفَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ هِيَ الدَّرَايَةُ لِلرَّوَايَةِ، وَبِالدَّرَايَاتِ لِلرَّوَايَاتِ يَغْلُو الْمُؤْمِنُ إِلَى أَقْصَى دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ، إِنِّي نَظَرْتُ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام فَوَجَدْتُ فِي الْكِتَابِ: أَنَّ قِيَمَةَ كُلِّ امْرِئٍ وَ قَدْرُهُ مَعْرِفَتُهُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَحَاسِبُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي دَارِ الدُّنْيَا.^(۲)

برید رزازی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود: (پدرم) امام باقر علیه السلام به من چنین فرمودند: فرزندم، حد دانش منزلی شیعیان ما را از اندازه روایتی که دارند و معرفت و شناختی که دارند، بشناس؛ زیرا شناخت و معرفت آنان نسبت به گفتار پیشوایان دین همان فهم و درک حدیث است و با همین درک روایات، مؤمن می تواند خود را به بلندترین قله های ایمان برساند، من نوشته ای از حضرت علی علیه السلام مشاهده نمودم که این عبارت در آن نگاشته شده بود: ارزش و مقام هر کس، به اندازه معرفت اوست؛ زیرا خداوند تبارک و تعالی هنگام سنجش اعمال انسان، به اندازه فهم و خردی که در دنیا به او داده است کردارش را محاسبه می کند.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ سَنَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ الْعَجَلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: اغْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا.^(۳)

امام صادق علیه السلام فرمود: منزلت مردم را به اندازه روایتی که از ما می کنند بشناسید. (هر که بیشتر و بهتر روایت کند مقامش بالاتر است).

۱- معانی الأخبار؛ النص/ ۲.

۲- معانی الأخبار؛ النص/ ۱.

۳- الکافی (ط - الإسلامية) ۵/ ۸، الکافی (ط - دار الحديث) ۱۵۵/ ۸، رجال الکشی/ ۲، ح ۲، بسنده عن محمد بن حمران العجلي، عن علي بن حنظلة، وفي الاصول الستة عشر/ ۳۳، ح ۱۸، و معانی الأخبار/ ۱، ح ۲، بسند آخر عن أبي عبد الله، عن أبي جعفر عليه السلام، مع اختلاف يسير، الفیبة للنعماني/ ۲۲، مقدمة الكتاب، مرسلاً، مع اختلاف يسير الوافي/ ۲۲۵/ ۸، ح ۱۵۶، الوسائل/ ۲۹، ح ۳۳۱۵۲، ح ۱۷، و ص ۳۴۱۸، ح ۳۴۲.

ورود به حوزه

از همان ابتدای طلبگی شوق ویژه‌ای در ارتباط با قرآن و حدیث در من جوانه زد و این یکی از توفیقات الهی بود که خداوند در سایه آشنایی با اساتید بزرگوارم در من پدید آورد و کم‌کم شدت یافت و بر پایه این شوق که الطاف الهی و عنایات حضرت مهدی ارواح‌افاده پشتوانه‌اش بود، این کمترین سرباز امام زمان علیه السلام در کنار دروس حوزوی با قرآن و حدیث آشنا شد و روزه روز بر شوق و پیوندش با قرآن و حدیث افزوده می‌گشت.

در رابطه با قرآن به جز حفظ بیش از نیمی از این کتاب آسمانی بحث‌های شیرین و سازنده‌ای را با دوستان درباره تفسیر قرآن داشتم، بحث‌هایی که شیرینی و جذابیت آن در کام همه دوستان هنوز باقی است. در آن بحث‌های قرآنی با زیبایی‌های قرآن، اعجاز و عمق آن در حدّ توان آشنا می‌شدیم و همیشه شگفت‌زده از روح قرآن و معانی بلند آن بودیم.

در رابطه با روایات باید گفت به روایات معصومین علیهم السلام مراجعات بسیار داشتم و از محاسن گفتار امامان بسیار لذت می‌بردم. پژوهش‌های روایی گسترده‌ای با دوستان در موضوع جوان و موضوع زن و عناوین دیگر داشته‌ایم و هر چه در این زمینه‌ها کار می‌کردیم بیشتر مجذوب قرآن و حدیث می‌شدیم.

همواره دلدادگی ویژه‌ای نسبت به قرآن و حدیث و امامان اهل بیت علیهم السلام در خود احساس می‌کنم و نزدیکی خاصی با قرآن و حدیث دارم آن‌گونه که دیگر حرف‌ها وجودم را نمی‌گیرد و همه‌ام مجذوب قرآن و حدیث است. علاقه مندم گفته «مرحوم میرزا حسین نوری» را تکرار کنم بدان امید که من هم خانه‌زاد احادیث و روایات اهل بیت علیهم السلام گردم؛ ایشان در پایان کتاب مستدرک در شرح حال خویش می‌نویسد:

«و إني و إن لم أدرك من أتعلّم منه من هذا الفن الشريف باباً ولم أجد في طول عمري من أقرء عليه ممّا صنف فيه كتاباً لكن الله تعالى بهته وجوده حبّ إلى في عنفوان الشباب النظر إلى كتب الأحاديث و صرفت فصول أوقاتي فيه فإني لم أترك الحضور عند المشايخ العظام والفقهاء الكرام رضوان الله عليهم منذ صرت قابلاً للحضور عندهم والتلقي عنهم والاستفادة منهم ولكنني في خلال ذلك كنت أتعجّس في خلال تلك الديار حتى صرت بعهد الله تعالى من أهل الدار»^۱ «من گرچه استادی را نیافتم که علم حدیث را از او بیاموزم و در طول عمرم معلمی نداشتم که کتابی درباره حدیث نزد او بخوانم ولی خداوند به لطف و کرمش در دوران جوانی عشق مطالعه

کتب حدیث را در من گذاشت و من اوقات فراغت را در این راستا صرف کردم چراکه من حضور در درس های استادان بزرگ و فقیهان بزرگوار را از آن زمان که توانستم به محضرشان شرفیاب شوم و از آنان بهره مند گردم ترک نکرده ام ولی در اثنای حضور از تتبع و تفحص در دیار حدیث غافل نبودم تا آن که به حمدالله خودم از اهل این خانه شدم».

با شکل گرفتن مجله «علوم حدیث» از سوی برادرانم مطرح شد تا مقالاتی در این مجله داشته باشیم، من هم چون شاهد غفلت ها و بی مهری ها نسبت به احادیث اهل بیت علیهم السلام بودم و همیشه می خواستم از ساحت احادیث دفاع کنم لذا عنوان «دفاع از حدیث» را برگزیدم و با استفاده از مطالعات و بحث ها و یادداشت هایی که داشتم مقالاتی را در این زمینه به مجله تقدیم نمودم. ارائه مجموعه این مقالات در سیزده شماره از مجله نقدهایی را به دنبال داشت که حاکی از توجه به این مقالات بود.

مادر «دفاع از حدیث» معتقد به مبنای عالمان و فقیهان شیعه بر پایه حجیت خبر موثق به بودیم چراکه تنها خبر ثقه حجّت نیست و هر خبری که وثوق به آن، چه از راه وثاقت راوی و چه از قرائن درونی و بیرونی دیگر پدید آید حجّت و معتبر است؛ و هم چنین معتقد بودیم که احتمال جعل و وضع در روایات ما پس از دقت های فراوان عالمان شیعه و تحریف زدایی امامان علیهم السلام از روایات، در آن حدّی نیست که در روایات اهل سنت دیده می شود و بر این اساس باید در فهم روایت کوشید و با شتاب و بی تأمل به ردّ روایت نپرداخت، زیرا برچسب جعل و وضع به روایات زدن کار ساده ای نیست و تمحیص و پالایش فردی و سلیقه ای هرگز پذیرفته نمی باشد. از سوی دیگر برای اثبات وثاقت راوی ما به مبنای عالمانی چون وحید بهبهانی معتقد هستیم و در این راه برای اثبات وثاقت از قرائن بسیاری بهره می گیریم.

این سه مبنا:

الف: «مبنای اعتبار خبر موثق به»

ب: «مبنای تلاش برای فهم حدیث»

ج: «مبنای سهل گیری در اثبات وثاقت راویان» که از سرتاسر مقالات «دفاع از حدیث» به دست می آید گویا بر بعضی گران می آمد و در مواردی به نقد برخی از مقالات پرداختند ولی پس از آن که درستی مبنا و روش ما مشخص گردید دیگر نقدی مشاهده نشد.

وظیفه ما تلاش در جهت فهم درست احادیث است و در این راستا میان روایات شیعه و روایات اهل سنت یک دنیا فاصله است و اعتبار روایات آنان مشکل دارد و احتمال جعل در روایات آنان بسیار می رود ولی با این وجود متأسفانه احساس می شود که برخی از افراد در یک حدّ افراطی به نفی اعتبار روایات شیعه می پردازند.

«دفاع از حدیث» به این معنی نیست که ما روایت مجعول نداریم یا برخی از روایات ما تحریف شده نیست، «دفاع از حدیث» به این معنی نیست که ما روایت غیر معتبر نداریم و همه روایات ما معتبر و حجت است بلکه به این معنا است که ما در برابر دو خط افراط و تفریط پیرو خط میانه‌ای هستیم که مورد توجه اکثریت عالمان و محققان شیعه در طول تاریخ تا به امروز بوده است؛ بر این مبنا اکثریت قریب به اتفاق روایات ما اعتبار و حجیت می‌یابد و مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

در این مقالات از احادیث بسیاری دفاع شده و صحت و اعتبار و درستی مفاد آن‌ها اثبات گردیده و به نقدهای رسیده نیز پاسخ داده شده است؛ اینک مجموعه مقالات «دفاع از حدیث»، نقدها و پاسخ‌های آن در پیش روی شماست.

در این مقالات سایه به سایه مبنای مقبول اکثریت محققان، عالمان نامور شیعه حرکت می‌کنیم و در برابر اقلیتی که در پذیرش روایات سنداً و دلالتاً سخت‌گیری افراطی دارند از روایات دفاع می‌نماییم.

۱- مقدمه:

قرآن و حدیث دو منبع وثیق دینی و وحیانی است که همه انسانها باید به این دو توجه کامل داشته باشند همه حقایق در قرآن و حدیث بیان شده است فقط باید در کنار این دو رانو زد و از آن‌ها آموخت. آنچه مورد نیاز بشر در محورهای مختلف زندگی است در قرآن و حدیث آمده است. گستره وسیع قرآن و حدیث نشان می‌دهد که هیچ چیزی را فروگذار نکرده است.

ما حدوداً بیش از صدهزار حدیث در حدود دویست مجموعه حدیثی هم اکنون در اختیار داریم. امامان ما در حدود بیش از دویست و پنجاه سال این میراث ارزشمند را نظارت کردند و در اختیار ما قرار دادند در معارف و اخلاق در احکام و فروع دین مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آنچه که بشر بدان نیازمند است همه حقایق را بیان داشته‌اند و راه و روش و شیوه را همراه با اصول کلی مسائل بیان داشته‌اند.

خود فرموده‌اند که «عَلَيْنَا إِتْقَانُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ، وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ»^(۱). تعلیم اصول مسائل با ما است و استفاده از این اصول در موارد آن با شماست.

فرموده‌اند: «عَلَيْكُمْ الْمَسْأَلَةُ»^(۲)، باید پای درس ما بنشینید و آنچه که نمی‌دانید از ما بپرسید.

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» از آگاهان بلندمرتبه از اوصیای الهی بپرسید و بیاموزید هرچه را که نمی‌دانید. این قرآن کریم هم اکنون در دسترس عموم است و این میراث بزرگ

۱- وسائل الشیعة / ج ۲۲ / ۶ / ۱۲ - باب عدم جواز القضاء والحکم بالرأي والاجتهاد والمقاییس ونحوها من الاستنباطات الظنیة فی نفس الأحکام الشرعیة.

۲- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) ۲۵ / ۳۴۹.

حدیثی شیعه در کنار قرآن آماده و فراهم برای همگان است. باید این مجموعه حدیثی شیعه ملاحظه شود، مطالعه شود و روی آن کار کنیم. کارشناسان حدیث باید همه این مجموعه را ملاحظه کنند و با همه این مجموعه خود آشنا باشند و دیگران را نیز آشنا سازند هر چه بخواهیم در این مجموعه فراهم آمده است. این مجموعه گسترده با کمال توجه از سوی امامان مطرح شده است و اصول فهم و درایت حدیث نیز از سوی امامان بازگو شده است.

باید کارشناسان حدیثی در جلسه‌های پیوسته در کنار هم قرار گیرند و کارهای گذشته در حدیث را در نظر بگیرند و کارهای مورد نیاز امروز در حدیث را شناسائی کنند و مشخص نمایند و هر گروه در یک محور تلاش کنند و در کنار هم و با هم و گروهی مجموعه کارهای حدیثی لازم را فراهم سازند.

دین و وحی کاملاً به همه نیازهای بشر از ابتداء آفرینش تا به امروز و تا دامنۀ قیامت توجه داشته است؛ اینکه در طول تاریخ پیامبران و کتاب‌های جدید آمده است نشان از همین توجه را دارد و با آمدن پیامبر اکرم حضرت محمد بن عبدالله ﷺ و نزول قرآن - آن کتاب جامع کتب آسمانی - و با امامت و وصایت دوازده امام پس از پیامبر ﷺ همه نیازهای بشر تا دامنۀ قیامت در نظر گرفته شده و تأمین شده و همه آن در طول حدود سیصد سال از هجرت بیان گردیده است و امروز مردم دنیا بهترین و کامل‌ترین حقائق را آماده در دست دارند و باید از آن بهره‌مند گردند.

وظیفۀ همه خداپرستان و معتقدان به دین و وحی و پیامبران این است که از این نتیجه کامل بهره‌مند گردند و در دل قرآن و حدیث قرار گیرند و از همه آموزه‌های دین بیاموزند.

باید مجموعه‌ای امروز تدوین شود که همه احادیث امامان علیهم‌السلام را در خود داشته باشد تا کارشناسان حدیث و محققان پیگیر حقیقت‌ها، به این مجموعه مراجعه کنند و سر تا سر این مجموعه را زیر نظر بگیرند و از حقائق آن در همه زمینه‌ها بهره‌مند شوند.

باید مجموعه‌های حدیثی شیعه که تا امروز نگاشته شده و در دست است آماده در اختیار همگان قرار گیرد و همگان با این مجموعه‌های ارزشمند آشنا شوند.

نه اینکه بی‌خبر از این مجموعه‌ها و بی‌اطلاع از گسترۀ وسیع میراث حدیثی شیعه و بدون توجه کامل به این دو منبع وثیق هرکس بیاید به گونه‌ای حرف بزند که از حقیقت دور باشد.

مثلاً کسی از عالمان شیعه بگوید که امامان همه حقایق دین را حتی اصول معارف و احکام را هم بیان نکرده‌اند. امامان نشستند که مردم بیایند و سؤال کنند و مردم هم آمدند و سؤال‌های تکراری و غیر مهم کردند و امروز حقیقت‌های دینی برای ما بازگو نشده است. و حتی اصول معارف و احکام هم بیان نشده است. واقعاً عجیب است؛ آیا کسی که با گروه کارشناسان حدیثی در این مجموعه میراث ارزشمند و وسیع حدیثی شیعه کار کرده باشد چنین سخنی را بر زبان جاری می‌سازد؟ ابداً و باز همین عالم شیعی بگوید که مردم زمان ما اکثراً جاهل قاصرند نه جاهل مقصر. حقیقت‌ها به آنها نرسیده است در زمان ما که اطلاع رسانی گسترده و وسیع است مردم جاهل قاصرند، چه برسد به طول تاریخ گذشته!

ایشان بگویند این که یک پیامبر در گوشه دنیا بیاید که نمی‌تواند حرف خدا را به همه مردم برساند لذا سخن خدا و دین و وحی به اکثر مردم در امروز و در گذشته تاریخ نرسیده است و اکثر مردم جاهل قاصرند نه مقصر، ایشان توضیح می‌دهند که امام زمان (عج) که چیزی از دین را بیان نکرده‌اند و همیشه در غیبت بوده‌اند؛ غیبت صغری و غیبت کبری!!!

امامان سامرا یعنی حضرت امام هادی (علیه السلام) و امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز در سامرا نشستند با اینکه فرصت داشتند ولی این فقه ناقص ما را تکمیل نکردند، کتابی ننوشتند و کاری نکردند امامان پیشین هم نشستند تا مردم بیایند و بپرسند و سؤال کنند. مردم هم سؤال‌های تکراری و غیر مهم را مطرح کردند و اصول دین و حقایق وحیانی بیان نشد و به دست مردم نرسید!!! ایشان می‌گویند قضیه به اینجا ختم نمی‌شود، پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) هم به حافظه مردم تکیه کردند و تأکید بیشتر در جهت کتابت نداشتند!!!

و باز می‌گویند به اینجا هم ختم نمی‌شود، خداوند بزرگ هم یک کتاب فرستاد و در آن کلیات را بیان کرد کاش یک کتاب دیگر هم می‌فرستاد و جزئیات را بازگو می‌کرد!!! ایشان می‌گویند اگر خدا می‌خواست که با انبیاء و اوصیاء دین را به همگان برساند در طول تاریخ باید یک میلیون پیامبر می‌فرستاد.

البته دقت کنید ایشان این شبهه و سؤال را که ملاحظه کردید همراه با این توجه می‌گویند که خداوند می‌داند او آگاه است، ولی می‌گویند من این اعتراض و ابهام را دارم و کسی به من جواب نداده است و حتی ایشان می‌گویند من جایزه هم می‌دهم اگر کسی جواب این اشکال و ابهام مرا بدهد. ما به سخن ایشان کاملاً پرداخته‌ایم و حقیقت‌ها را کاملاً نشان داده‌ایم و می‌دانیم که همه می‌دانند ولی ایشان این سخن را در کتاب‌هایش تکرار کرده و منتظر جواب است.

آیا واقعاً همین‌طور است؟ آیا خداوند با قرآن و ارسال پیامبر خاتم و تعیین جانشینان وی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) تا حضرت مهدی (عج) همه حقایق را برای مردم بیان نکرده است و آخرین دین و وحی الهی ناقص است؟

محققان و سروران کارشناس حدیث باید در این راه بیشتر زحمت بکشند و این گستره وسیع قرآن و حدیث را در اختیار همگان قرار دهند و در همه محورهای نشان دهند که حقایق چقدر زیبا بیان شده به گونه‌ای که قابل تحدی به عالم است زیبایی‌های احادیث را مطرح سازند، احادیثی که قابل تحدی به عالم است و برآورده‌ترین حقایق را بازگو کرده است و در کنار این ارائه زیبایی‌ها، به دفاع از احادیثی بپردازند که برچسب جعل و نادروستی بر آنها زده شده است و نشان دهند که این چنین نیست.

گستره وسیع قرآن و حدیث را ارائه دهند و نشان دهند که چگونه دین و وحی در این راستا به همه نیازهای بشر توجه داشته و همه نیازها را بیان کرده است.

جلسه‌های حدیثی برگزار شود و با عالمان رشته‌های مختلف گفتگو صورت گیرد و همه این حقایق برجسته و برآمده مطرح گردد، تا کسی به خود اجازه ندهد که با اطلاع کم حدیثی خود، حدیث را زیر سؤال ببرد.

همچنین هرگز کسی به خود اجازه ندهد که تنها و فردی کار کند و با کار فردی، این میراث را نقد کند.

باید گروهی کار کنند و در کنار هم و با استمداد از آگاهی‌های لازم درباره حدیث سخن بگویند و از محتوای بلند احادیث پرده بردارند.

در این راستا سخن فراوان است؛ ما در مجموعه ده جلدی دفاع از حدیث، به محورهای مختلفی پرداخته‌ایم و در دفاع از حدیث کار کرده‌ایم. ولی باید پیش از این، همه کار کنند تا بهتر به حقایق قرآنی و حدیثی برسند و آن را برای دیگران بهتر مطرح سازند.

۲- احادیثی در دفاع از حدیث

ما پس از این مقدمه به تعدادی از احادیث می‌پردازیم که پرده از چهره زیبای احادیث بر می‌دارد و ما را با حقیقت حدیث آشنا می‌سازد.

در متن عربی این احادیث و ترجمه آن دقت شود تا با روح و عمق احادیث آشنا شویم.

قال الحمیری: کتبت إلیه یختلف إلینا أخبار کم فکیف العمل بها؟

قال: فکتب إلی: من لزم رأس العین لم یختلف علیه أمره، إنها تخرج من مخرجها و هی بیضاء صافیة نقیة فتخالطها الأكدار فی طریقها.

قال: فکتبت إلیه: کیف لنا برأس العین و قد حیل بیننا و بینه؟

قال: فکتب إلی هی مبذولة لمن طلبها إلا لمن أرادها بالحداد.^(۱)

حمیری گفت: به امام هادی علیه السلام نامه نوشتم که احادیث شما به صورت مختلف به ما می‌رسد ما چگونه به آنها عمل کنیم؟

امام علیه السلام برایم در پاسخ نوشت: هر کس که ملازم سرچشمه باشد امرش بر او مختلف نمی‌شود؛ زیرا از سرچشمه خارج می‌شود در حالی که سپید و زلال و پاک است ولی در ادامه راه کثیفی‌ها با آن آب مخلوط می‌شود.

نوشتیم: ما چگونه به سرچشمه دسترسی داشته باشیم حال آنکه بین ما و سرچشمه فاصله افتاده؟ امام علیه السلام برایم نوشت: «دسترس به سرچشمه برای طالب آن داده می‌شود؛ مگر کسی برای انکار در پی سرچشمه باشد».

۱- شامی یوسف بن حاتم، الذر النظیم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰، ص ۲۳۲.

امام حسن عسکری علیه السلام:

«... [لَا جَرَمَ] أَنْ مَنْ عَلِمَ اللَّهَ مِنْ قَلْبِهِ - مِنْ هَؤُلَاءِ الْعَوَامِّ - أَنَّهُ لَا يُرِيدُ إِلَّا صِيَانَةَ دِينِهِ وَ تَعْظِيمَ وَلِيِّهِ، لَمْ يَنْزِرْكَ فِي يَدِ هَذَا الْمَلْبَسِ الْكَافِرِ. وَ لَكِنَّهُ يَقْبِضُ لَكَ مُؤْمِنًا يَقِفُ بِهِ عَلَى الصَّوَابِ، ثُمَّ يُوقِفُهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلْقَبُولِ مِنْهُ، فَيَجْمَعُ لَهُ بِذَلِكَ خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، وَ يَجْمَعُ عَلَى مَنْ أَضَلَّهُ لَعْنُ الدُّنْيَا وَ عَذَابُ الْآخِرَةِ؛^(۱) هر که از عوام جماعت شیعه خداوند بدانند که او را اراده نیست مگر صیانت دین و تعظیم ولی او خداوند او را در دست آن تبلیس گر کافر نگذارد و برای او مؤمنی را فراهم سازد که او را واقف بر حق بگردانند. و سپس او را موفق می دارد که از آن مؤمن بپذیرد و با این کار خداوند خیر دنیا و آخرت را برای او جمع می کند. و لعن دنیا و عذاب آخرت را برای کسی جمع می کند که بخواهد این فرد از عوام شیعه را گمراه سازد.

رجال الکشی صَدَقَهُ بَنُ حَمَّادٍ عَنْ سَهْلٍ عَنْ مُوسَى بْنِ سَلَامٍ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَعَ خَالِي سَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ فَقَالَ لِي خَالِي مَنْ هَذَا الْفَتَى قَالَ هَذَا ابْنُ أَخْتِي قَالَ فَيَعْرِفُ أَمْرَكُمْ فَقَالَ لَهُ نَعَمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْهُ شَيْطَانًا ثُمَّ قَالَ يَا لَيْتَنِي وَ إِيَّاكُمْ بِالطَّائِفِ أَحَدُكُمْ وَ تُوَسَّوْنِي وَ أَضْمَنُ لَهُمْ أَنْ لَا نَخْرُجَ عَلَيْهِمْ أَبَدًا^(۲)؛ رجال کشی: عیص بن قاسم گفت: با دائیم سلیمان بن خالد خدمت حضرت صادق علیه السلام رفتم حضرت به دائیم فرمود: این جوان کیست گفت پسر خواهر من است فرمود شیعه است؟ عرض کرد بلی فرمود خدا را سپاس که او را شیطان قرار نداد. فرمود: ای کاش با شما در طائف می بودم حدیث می گفتم و انس می گرفتیم ضمانت می کردم برای آنها که هرگز خروج و قیام نکنم.

رجال الکشی: عَلِيُّ بْنُ النُّعْمَانِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ غَنَبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ أَشْكُو إِلَى اللَّهِ وَ خَدَّتِي وَ تَقْلِقُنِي مِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ حَتَّى تَقْدِمُوا وَ أَرَاكُمْ وَ أَسْرُ بِكُمْ فَلَيْتَ هَذِهِ الطَّائِفَةُ أَذِنَ لِي فَاتَّخَذْتُ قَصْرًا فَسَكَنْتُهُ وَ أَشْكُتُكُمْ مَعِيَ وَ أَضْمَنُ لَهُ أَنْ لَا يَجِيءَ مِنْ نَاحِيَتِنَا مَكْرُوهٌ أَبَدًا^(۳)؛ غنبدی گفت: از حضرت صادق علیه السلام شنیدم می فرمود: شکایت تنهایی خود را و ناراحتی که از اهل مدینه می کشم به خدا می کنم وقتی شما می آید از دیدن شما خوشحال می شوم. ای کاش این حکومت ستمگر اجازه می داد من یک محلی را ترتیب می دادم در آنجا ساکن می شدم و شما را نیز در همان جا ساکن می کردم قول می دادم که از جانب من کمترین ناراحتی برای او سرزنشند.

۱- التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری عليه السلام / ۳۹.

۲- معرفة أخبار الرجال للکشي ۲۳۱. بحار الأنوار (ط - بيروت) ۴۷ / ۱۸۵ ح ۳۰.

۳- رجال کشی / ۲۳۳. بحار الأنوار (ط - بيروت) ۴۷ / ۱۸۵ ح ۳۱.

۴- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بيروت)، بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

قرب الإسناد: ابن سعد عن الأزدی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال فضيل تَجَلِسُونَ وَتَعْدُونَ قَالَ نَعَمْ جَعَلْتُ فَذَاكَ قَالَ إِنْ تَلَكَ الْمَجَالِسَ أَحْبَبَهَا فَأَخْبِرُوا أَمْرَنَا يَا فَضِيلُ فَرَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْبَبَ أَمْرَنَا يَا فَضِيلُ مَنْ ذَكَرْنَا أَوْ ذَكَرْنَا عَنْهُ فَخَرَجَ مِنْ عَيْنِهِ مِثْلُ جَنَاحِ الذُّبَابِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَ لَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ زَبَدِ الْبَحْرِ^(۱) امام صادق عليه السلام به فضیل فرمود: با هم مجلس می‌کنید و حدیث می‌گویید؟ گفت: آری قربانت شوم. فرمود: من این مجالس را دوست دارم، ای فضیل امر ما را زنده دارید، خدا رحمت کند هر که امر ما را زنده دارد، ای فضیل هر که ما را به زیان آورد، یا ما نزد او نامبرده شویم و از چشمش به اندازه بال مگسی اشک آید خدا گناهانش را می‌بخشد اگر چه بیش از کف دریا باشد.

۳- نمونه‌هایی برجسته در «دفاع از حدیث»

ما در پایان دوست داریم که محورهای کار در میراث حدیثی شیعه را برآمده سازیم و از کارشناسان حدیثی بخواهیم که دیگر محورهای کار در حدیث را ارائه کنند تا همه محدثان و فقیهان و کارشناسان حدیث در این محورها کار کنند.

ولی قبل از ارائه این محورهای کار در حدیث، نمونه‌هایی از مجموعه کارهای دفاع از حدیث را در دو جلد ارائه می‌کنیم تا محققان و صاحب نظران و کارشناسان در حدیث نظر دهند و راهنمایی کنند و کسانی که بیشتر به نقد حدیث و طرد و نفی احادیث می‌پردازند در این نمونه از کارهای ما دقت کنند و ببینند که عظمت و اوج احادیث در چه حدی است و باید بیشتر در کنار حدیث زانو زد و کار کرد.

نمونه اول:

در ارتباط با روایات تفسیری امامان شیعه جهات مختلفی مطرح هست که هر کدام تأثیر منفی‌ای بر روی روایات تفسیری شیعه می‌گذارد.

ما به این جهات در چند مقاله اشاره کرده‌ایم و تا حدودی از روایات شیعه دفاع نموده‌ایم.

دفتر چهارم از مجموعه دفاع از حدیث مربوط به روایات تفسیری است.

بارزترین نمونه از روایات تفسیری که گویا به نظر مفسران و عالمان با آیات قرآنی و مفاد آن ناسازگار است همین سه روایتی است که در تفسیر فاستلوا اهل الذکر این کتیم لا تعلمون آمده است.

یک روایت از امام باقر علیه السلام

یک روایت از امام صادق علیه السلام

یک روایت از امام رضا علیه السلام

دقت شود روایاتی که بازگو می‌کند که ما اهل ذکر هستیم؛ نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ عَلَیْكُمْ السَّوَالُ و

لیس علینا الإجابة.

شاید در حدود بیش از چهل روایت است ما به این روایات کاری نداریم. ما تنها به سه روایت که اشاره شد می‌پردازیم چرا که در این سه روایت می‌گوید منظور از اهل ذکر منحصرأ ما هستیم و اهل کتاب و عالمان یهود هرگز مراد و منظور نیستند. و در هر سه روایت از سوی امام استدلال می‌آید که اگر منظور از اهل ذکر آنها باشند؛ إذا يدعوننا إلى دينهم.

و در روایت حضرت رضا علیه السلام آمده که ما در چند جای قرآن در محکم قرآن آمده ایم یکی همین آیه «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» است.

ما در ابتدا متن این سه روایت را می‌آوریم آنگاه هشت نظریه که درباره این روایت داده شده آورده می‌شود و در نهایت نظر خودمان را می‌آوریم.

گفتنی است با اینکه ما مشهوری هستیم ولی در مورد این روایات سه گانه از سال‌های بسیار دور به این حقیقت رسیدیم که ظاهراً هیچ یک از عالمان و مفسران شیعه و سنی به آن نرسیده‌اند. سخن بسیار است در ادامه خواهد آمد.

بحارالانوار ۲۳/۱۸۰، ج ۳۱ به نقل از بصائر الدرجات

السَّنْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَلَاءِ [عَلَاءٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مِنْ عِنْدَنَا يَزْعُمُونَ أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ: فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ إِذَا يَدْعُونَهُمْ إِلَى دِينِهِمْ ثُمَّ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ فَقَالَ نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَنَحْنُ الْمَسْتَعْلَمُونَ.

همان، ج ۲۹ به نقل از بصائر الدرجات

بصائر الدرجات: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ قَالَ هُمْ أَلْ مُحَمَّدٍ علیه السلام فَذَكَرْنَا لَهُ حَدِيثَ الْكَلْبِيِّ أَنَّهُ قَالَ هِيَ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ قَالَ فَلَعَنَهُ وَكَذَّبَهُ

تحف العقول/ ۳۱۸

و من كلامه علیه السلام فی الاصطفاء

لَمَّا خَضَرَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى علیه السلام مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ وَ قَدْ اجْتَمَعَ فِيهِ جَمَاعَةٌ عَلَمَاءِ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ خُرَّاسَانَ فَقَالَ الْمَأْمُونُ أَخْبِرُونِي عَنْ مَعْنَى هَذِهِ الْآيَةِ - ثُمَّ أَوْزَعْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا الْآيَةَ فَقَالَتِ الْعُلَمَاءُ أَرَادَ اللَّهُ الْأُمَّةَ كُلَّهَا فَقَالَ الْمَأْمُونُ مَا تَقُولُ يَا أَبَا الْحَسَنِ فَقَالَ الرِّضَا علیه السلام لَا أَقُولُ كَمَا قَالُوا وَ لَكِنْ أَقُولُ أَرَادَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِذَلِكَ الْبَغْضَةَ الطَّاهِرَةَ علیه السلام فَقَالَ الْمَأْمُونُ وَ كَيْفَ عَنِ الْبَغْضَةِ دُونَ

الْأُمَّةِ فَقَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «... فَقَالَ الْمَأْمُونُ فَقُلْ فَضَّلَ اللَّهُ الْعِتْرَةَ عَلَى سَائِرِ النَّاسِ فَقَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ الْغَرِيزَ الْجَبَّارَ فَضَّلَ الْعِتْرَةَ عَلَى سَائِرِ النَّاسِ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ قَالَ الْمَأْمُونُ آيِنَ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى - إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ. ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ قَالَ اللَّهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ...

قَالَتِ الْعُلَمَاءُ هَلْ قَسَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْإِصْطِفَاءَ فِي الْكِتَابِ فَقَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَسَرَ الْإِصْطِفَاءَ فِي الظَّاهِرِ سِوَى الْبَاطِنِ فِي اثْنَيْنِ عَشَرَ مَوْضِعًا فَأَوَّلُ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ - وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ...

وَ أَمَّا الثَّاسِعَةُ فَتَحْنُ أَهْلَ الذِّكْرِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ - فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. قَالَ الْعُلَمَاءُ: إِنَّمَا عَنَى بِذَلِكَ الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ إِذَا يَدْعُونَنَا إِلَى دِينِهِمْ وَ يَقُولُونَ إِنَّهُ أَفْضَلُ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ الْمَأْمُونُ فَقُلْ عِنْدَكَ فِي ذَلِكَ شَرْحٌ يَخَالِفُ مَا قَالُوا يَا أَبَا الْحَسَنِ قَالَ نَعَمْ الذِّكْرُ رَسُولُ اللَّهِ وَ نَحْنُ أَهْلُهُ وَ ذَلِكَ بَيِّنٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِقَوْلِهِ فِي سُورَةِ الطَّلَاقِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ فَأَلْذَكِرْ رَسُولُ اللَّهِ وَ نَحْنُ أَهْلُهُ فَهَذِهِ الثَّاسِعَةُ...

این روایت حضرت رضا علیه السلام در عیون اخبار الرضا علیه السلام نیز آمده و مرحوم مجلسی از عیون نقل کرده است بنگرید به بحار الانوار ۲۳/ ۱۷۳، ج ۲ به نقل از عیون اخبار الرضا علیه السلام.

ما حدود صد صفحه در چند مقاله و گزارش تفصیلی و اجمالی درباره این روایات تفسیری (در جلد ده مجموعه دفاع از حدیث) و آیه فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ بحث کرده ایم.

جا دارد که محققان مطالعه کنند و ما را راهنمایی نمایند.

آنچه هم اکنون می آوریم حدود هشت نظریه در ارتباط با این آیات اهل ذکر و روایات سه گانه تفسیری آن می باشد.

من با اینکه مشهوری هستم و به راحتی از نظریه عالمان و فقیهان و مفسران شیعه فاصله نمی گیرم ولی در این مورد در حدود چهل سال پیش که کار کردم و همه تفاسیر شیعه و سنی را ملاحظه کردم و به گفتار عالمان شیعه در علم اصول در مبحث حجیت خبر واحد و مبحث اجتهاد و تقلید که به این آیات و روایات تا حدودی پرداخته اند نگاه کرده ام ولی خودم به نظریه دیگری رسیده ام شاید چهل بار سوره نحل را تا آیه ۴۳ خواندم و در نهایت به این نظریه که آن را الهام الهی می دانم رسیدم و این شاء الله در اینجا به اجمال مطرح می کنم هم هشت نظریه عالمان را و هم این نظریه نهم را و نمی دانم چرا عالمان شیعه و مفسران نتوانسته اند به این نظریه نهم ما دسترسی پیدا کنند ندیدم کسی را که این نظر را چون ما مطرح کند.

اما هشت نظریه عالمان و مفسران

یک: این روایات تفسیری برخلاف ظاهر آیات **فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ** است و پذیرفته نیست کسانی چون سید هاشم معروف الحسنی مورخ لبنانی که در کتاب الموضوعات فی الآثار و الاخبار خود اکثر روایات تفسیری را بر خلاف ظاهر قرآن می‌داند و جعلی اعلام می‌کند، این روایات تفسیری را نمی‌پذیرند.

دو: همه مفسران شاید بدون استثناء شبهه را در مورد آیات **فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ** خاص می‌گیرند و می‌گویند مشرکان مکه به پیامبر می‌گفتند ای محمد تو چرا بشر هستی؟ و خداوند در این دو سوره به این شبهه که در سرتاسر قرآن مطرح است اینگونه جواب می‌دهد که از اهل کتاب عالمان یهود و نصاری پیرسید ما در گذشته هم پیام آورانمان بشر بوده‌اند. آدم‌ها و نوح‌ها و ابراهیم‌ها و موسی‌ها و عیسی‌ها همه و همه بشر بوده‌اند.

داور ما و شما عالمان یهود، آنها شما را بر این حقیقت واقف می‌کنند از آنان پیرسید و هرگز نمی‌تواند منظور از اهل ذکر در آیه حجت‌های الهی باشند چرا که مشرکان پیامبر را قبول ندارند چه برسد به اوصیای او امام علی و فرزندانش **علیه السلام** را.

سه: استاد معرفت می‌گوید ظاهر آیه همان است که همه گفته‌اند و این روایات بطن آیه را بازگو می‌کند.

چهار: مرحوم فیض کاشانی آن عالم عالیقدر و معروف، فیلسوف و فقیه و عارف و مفسر و اخباری قدر می‌گوید: مگر می‌شود منظور امامان **علیهم السلام** باشند؛ مشرکان و مردم آن زمان پیامبر را قبول ندارند چه برسد به امام علی و همتایان جانشین او خیلی عجیب است، ایشان می‌گوید این روایات با آیه اصلاً سازگار نیست و سپس احتمال می‌دهد که شاید آیه تحریف شده و لفظ آن تغییر کرده است و در اصل بگونه‌ای بوده که یا این تفسیر روایی سازگار باشد.

در اینجا متن کلام مرحوم فیض کاشانی را از تفسیر صافی می‌آوریم.

ایشان می‌نویسد:

أقول: المستفاد من هذه الأخبار أَنَّ المخاطبين بالسؤال هم المؤمنون دون المشركين و أَنَّ المستول عنه كل ما أشكل عليهم دون كون الرسل رجالاً و هذا إنما يستقيم إذا لم يكن رَ ما أُرسلنا ردّاً للمشركين أو كان فسْتَلُوا كلاماً مستأنفاً أو كانت الآية مِمَّا غيّر نظمه و لا سيما إذا علق قوله بِالنَّبِيِّاتِ وَ الزُّبُرِ بقوله أُرسلنا فإنّ هذا الكلام بينهما و أمّا أمر المشركين بسؤال أهل البيت عن كون الرسل رجالاً لا ملائكة مع عدم إيمانهم بالله و رسوله فمما لا وجه له إلا أن يسألوه عن بيان الحكمة فيه و فيه ما فيه.

این هم حرف بسیار عجیبی است از این مرحوم، چگونه نتوانسته منظور امامان در این روایات را از آیات «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» با این وضع فعلی اش بیابد.

پنج: مرحوم علامه طباطبائی هنگامی که ظاهر آیه و سیاق آن را مطرح می‌کند می‌گوید همانست که همه مفسران و عالمان گفته‌اند ولی برای توجیه روایات تفسیری بیان می‌دارد که امامان علیهم السلام شیوه‌ای در تفسیر آیات قرآنی دارند و آن شیوه برهنه کردن آیه از قبل و بعد و از خصوصیات موردی و از سیاق آیه است.

ایشان می‌گویند این شیوه امامان است و این تفسیر امامان در این سه روایت بر اساس همین شیوه است شیوه این است که «إِسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» ان کتتم لاتعلمون را تابلو کنی بریده از قبل و بعد مخاطب عموم مردم هستند از چه سؤال کنند؟ از عموم مطالب و معارف، چه کسانی می‌توانند به این سؤالات پاسخ دهند؟ تنها امامان معصوم؛ حجت‌های الهی اوصیای پیامبر ﷺ هر چه نمی‌دانید از اهل ذکر بپرسید با این توجه بریده از سیاق و قبل و بعد تنها منظور امامان علیهم السلام می‌شوند این هم نظریه علامه طباطبائی علیه السلام.

شش: کسانی مثل حضرت آیه الله العظمی مکارم شیرازی رحمه الله انحصار مستفاد از روایات سه گانه تفسیری را انحصار اضافی می‌گیرند نه انحصار حقیقی و به این شکل بین ظاهر آیه و ظاهر روایات تفسیری سه گانه جمع می‌کنند. مراجعه کنید و دقت نمایید.

هفت: مرحوم آیت الله سید محمد کاظم یزدی علیه السلام آنگونه که به خاطر دارم این تفسیر امامان علیهم السلام را تعبداً می‌پذیرند.

همانگونه که دیدیم کتابی مفصل نوشته شده بود و در این کتاب هم مؤلف از تفسیر روایی اهل ذکر به ائمه علیهم السلام سخن گفته بود ولی هیچ تحلیلی نداشت تعبداً تفسیر امامان را پذیرفته بود.

هشت: مرحوم صاحب فصول ابتدائاً که به آیه «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» می‌پردازد و روایات سه گانه انحصار اهل ذکر در امامان علیهم السلام را می‌آورد،

می‌گوید: این با ظاهر و سیاق آیه سازگار نیست مردم و مشرکان پیامبر را که قبول ندارند چه رسد به امام علی علیه السلام.

و اساساً نمی‌پذیرد بسان دیگران ولی در نهایت می‌نویسد:

و التحقيق انّ سیاق الاية لا یأبی عن ذلک كما لا یغنی.

یعنی تحقیق آن است که تفسیر انحصاری اهل ذکر در امامان آنگونه که در این روایات آمده و نفی عالمان یهود و نصاری با سیاق آیه مشکلی ندارد و سازگار است. همانگونه که روشن است.

دقت کنید ایشان هم تحلیلی ارائه نمی‌دهد ولی به نظر ما زیبا نظر داده که اهل ذکر بودن امامان در این سه روایت با ظاهر آیه «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» منافاتی و معارضه‌ای ندارد.

تا اینجا نظر اعلام همانگونه که دیدید ارائه شد و حدوداً هشت نظریه را ملاحظه کردیم ولی ما نظر نهمی داریم که هم اکنون به راحتی ارائه می‌کنیم.

بد نیست قبل از نظریه خودمان به نظر آیه الله قدسی هم اشاره کنیم.

ایشان می‌گویند: در زمان نزول آیات «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» عالمان یهود و نصاری منظور بودند ولی بعدها در زمان امیرالمؤمنین و فرزندان ایشان امام حسن و امام حسین و امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام دیگر آنها منظور نبودند و امامان منظورند.

ایشان خیلی به این نظر مبتهج هستند و آن را فصل الخطاب این مبحث مهم می‌دانند. البته محققان دقت کنند و نظر بدهند.

و اما نظرها:

شبهه خاص پیامبر ما نیست تا به مشرکان و مردم گفته شود بروید از عالمان یهود بپرسید که پیامبران گذشته هم بشر بوده‌اند.

و آنان داور ما و شما و آنان خواهند گفت که پیامبران گذشته از آدم تا عیسی همه بشر بوده‌اند و ما همیشه بشر را برای پیام رسانی می‌فرستاده‌ایم.

بلکه شبهه عام است یعنی همانگونه که به پیامبر خاتم این شبهه وارد می‌شده است به پیامبران گذشته هم این ایراد گرفته شده است و در سرتاسر قرآن بسیار آمده است که چرا پیامبران بشر بوده‌اند خداوند که می‌توانست فرشته‌ای بفرستد و همه مردم را به کرنش وادارد. خداوند که می‌توانست قلب همه مردم را به سمت خویش بکشانند.

یعنی چه که یک بشر از میان مردم یک منطقه به پیامبری برانگیخته شود و بخواهد پیام رسانی الهی کند.

خداوند هم در پاسخ به این سؤال و اشکال عمومی می‌فرماید شیوه دعوت و تبلیغ ما در طول تاریخ همین بوده است که فردی از بشر را همراه با کتاب و وحی می‌فرستادیم و این وظیفه شما مردم است که از آنان همه دین را بیاموزید هر چه را که نمی‌دانید فرا گیرید. این شیوه و روش تبلیغی و دعوتی ما در طول تاریخ بشر بوده است.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(۱)

فاسئلوا در اصل بوده است ولی ضمیر برداشته شده و اسم ظاهر به جای آن گذاشته شده و عنوان اهل ذکر مطرح گردیده است که شامل همه انبیاء و اوصیاء و شامل همه حجت‌های الهی می‌شود.

از ابتدای سوره نحل شما ملاحظه کنید این شیوه و روش دعوتی و تبلیغی الهی گویا و رسایان شده است.

﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾^(۱)

﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(۲)

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^(۳)

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(۴)

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^(۵)

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(۶)
 تا می رسد به آیه مورد بحث ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(۷)

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(۸)

بنابراین شبهه و اشکال این نیست که شخص تو ای محمد چرا فرشته نیستی و بشری، تا گفته شود بروید از اهل کتاب بپرسید آنان داور بین ما و شما و آنان خواهند گفت که پیامبران قبلی هم فرشته نبودند بشر بودند.

اشکال و شبهه عام است یعنی اصلاً چرا پیامبری باید اینگونه باشد (یعنی فردی از میان خود مردم) و این اشکال نسبت به تک تک پیامبران گذشته هم مطرح بوده است که چرا خداوندی

۱- نحل: ۲.

۲- نحل: ۹.

۳- نحل: ۳۳-۳۴.

۴- نحل: ۲۵.

۵- نحل: ۳۶.

۶- نحل: ۲۸.

۷- نحل: ۴۳.

۸- نحل: ۹۳.

که قدرت دارد و می‌تواند فرشته بفرستد و یا قلب‌های ما را به سوی خویش رهبری کند چنین نکرده و تنها به فرستادن یک بشر ساده همراه با اعجاز و کتاب اکتفا کرده است.

خداوند می‌فرماید این شیوه دعوت و تبلیغ ما در طول تاریخ همیشه بوده است و وظیفه شماست که از وسائط ما یعنی انبیاء و اوصیاء آنها یعنی از حجت‌های الهی آنچه را که نمی‌دانید بپرسید آنان برای شما بازگو می‌کنند. منتظر حضور فرشتگان نباشید و نیز منتظر اینکه خداوند به تک تک شما وحی کند نباشید شیوه ما همین است که فردی را همراه با اعجاز و کتاب و وحی می‌فرستیم و همه چیز را توسط او بیان می‌کنیم و بشر باید به آنان مراجعه کنند و همه چیز را از آنان بیاموزند.

به همین سادگی و با همین تلنگر ساده اگر شبهه عام شود پاسخ خدا هم در ارتباط با شبهه دقیقاً گویا و رساست و مسأله تمام است و اصلاً مراجعه به اهل کتاب چه عموماً چه در خصوص اینکه پیامبران قبلی فرشته نبوده‌اند مطرح نیست.

شبهه عام است و پاسخ آن هم مفهوم و روشن و آیه همان را می‌گوید که روایات سه گانه تفسیری گفته‌اند.

ما از میان خودتان از بشر پیامبری می‌فرستیم و شما باید از آنان بیاموزید و به آنان مراجعه کنید این شیوه و روش الهی است.

اهل ذکر هم عنوان تشریفی بلندی است که در هیچ جای قرآن به یهود و نصاری اطلاق نشده و در هیچ روایتی به آنان اهل ذکر گفته نشده است

اهل ذکر همان انبیاء و اوصیاء الهی هستند. همان حجت‌های الهی همان معصومان الهی. ما باید به آنان مراجعه کنیم و از آنان بیاموزیم البته استناد آنان به خدا با اعجاز و از راههای دیگر چون معرفی پیامبران گذشته کاملاً ثابت است.

حرف‌های آنان نیز روشن است چه در معارف و چه در احکام و در همه دین و وظیفه بشر هم روشن. پس بیخود اشکال می‌کند که چرا پیامبران بشر هستند، انبیاء باید بشر باشند همانگونه که در کل قرآن در آیات بسیاری از این جهت گفتگو شده است. راه این است شیوه صحیح این است.

به این شکل سه روایت تفسیری که انحصار اهل ذکر را در امامان علیهم‌السلام قرار می‌دهند و آن را از عالمان یهود و نصاری جدا می‌کنند کاملاً با مفاد و سیاق قبل و بعد آیات هماهنگ است. اما چرا عالمان و مفسران راه دیگری رفته‌اند محققان باید در این زمینه نظر بدهند.

سخن در این راستا فراوان است ما جنبه‌های مختلف دیگری را هم مطرح کرده‌ایم ولی در اینجا به همین اندازه اکتفا می‌کنیم و این اجمال نظرهای دیگران و نظر ما در خصوص تفسیر اهل ذکر به امامان علیهم‌السلام است.

منتظر راهنمایی‌های دوستان و استادان و اعلام حوزه هستیم.
و حتماً جلد دهم «دفاع از حدیث» که مربوط به تحلیل روایات تفسیری است دیده شود و فراموش نشود در آنجا در ابتداء حدود هفتاد صفحه درباره این آیه مورد بحث آمده است ملاحظه فرمائید.

نمونه دوم؛

اشکال به اهلی شدن درندگان در زمان حکومت حضرت مهدی (عج)

در مشرعه، آمده است؛

«لعلها ان صحت محمولة على الغلبة، و اما اصلاح العموم فهو غير واقع جزما حسب التجربة من لدن آدم عليه السلام الى يومنا، فما دام الاختيار مفروضا فلا بد من التخلف حسب الطبيعة البشرية، و اما اصطلاح السباع بينها فان كان كناية عن شيء اخر فهو و إلا فهو غير محتمل»^(۱)
«اگر این روایت درست باشد محمول بر غالب است (یعنی غالب مردم ایمان می‌آورند) و اما این که عموم مردم اصلاح شوند این قطعاً تحقق نخواهد یافت؛ آن گونه که از زمان حضرت آدم علیه السلام تا به امروز تجربه کرده‌ایم؛ چون تا زمانی که اختیار باشد، قطعاً طبق طبیعت بشر خلاف هم هست. و اما آشتی کردن درندگان اگر کنایه از چیز دیگری باشد (مثلاً کنایه از صلح و صفای بین مردم) که همان، وگرنه آشتی بین درندگان احتمال آن نمی‌رود».

دفاع؛

به نظر می‌رسد ایشان تنها استبعادی ارائه داده است و استبعاد ایشان حتی جواب لازم ندارد؛ چون ایشان برهانی بر بطلان این معنی ارائه نداده است. چه دلیل عقلی‌ای داریم که از تحقق ایمان همه مردم آن زمان و تحقق صلاح همه منع کند و نیز چه دلیل و برهانی بر تحقق نیافتن سازش درندگان در آن زمان وجود دارد تحولاتی که در زمان ظهور پدید می‌آید، بیش از این‌ها را در پی دارد صرف استبعاد که دلیل نیست وقتی که روایت اثبات می‌کند و شما دلیلی بر نفی آن ندارید باید بپذیرید. (دقت شود اشکال ما تنها در ارتباط با مناقشه دلالتی نویسنده محترم است)
در اینجا مناسب است که به روایات مشابه این روایت اشاره کنیم. این روایات از پدید آمدن تحوّل عجیبی در زمان حکومت حضرت حکایت دارد.
در حدیث اربعم آمده است «وَ اضْطَلَعَتِ السُّبَاعُ وَ الْبَهَائِمُ»^(۲) درندگان و حیوانات باهم سازش و آشتی می‌کنند».

۱- مشرعه بحارالانوار ۲/ ۲۳۰.

۲- بحارالانوار ۵۲/ ۳۱۶، ح ۱۱.

و اگر بنا باشد این تحول شگفت پذیرفته نشود و در نتیجه آشتی حیوانات را نپذیریم، چیزهای بسیار دیگری از این دست نیز نباید پذیرفته شود. مانند از بین رفتن کینه‌ها و بهبودی یافتن همه مریضان و...

ولی حق آن است که چنان تحولی در زمان حضرت پدید می‌آید و در جای خود تبیین شده است که در سایه آن، پذیرش این امور کاملاً طبیعی و بدون مشکل است.

بررسی تحولات زمان ظهور و پیامدهای آن از دیدگاه روایات بسیار جالب و شگفت‌انگیز است. همچنین در روایتی که به علائم ظهور اشاره می‌کند آمده است: «... وَ رَأَيْتُ الْبَهَائِمَ تَفْرِسُ بَعْضُهَا بَعْضًا...»^(۱)؛ و می‌بینی که حیوانات یکدیگر را می‌درند. (یعنی تا قبل از ظهور) در المنجد آمده است:

«البهيمة جمع بهائم كل ذات اربع قوائم من دواب البر و الماء ما عدا السباع و الطيور»؛ «بهیمه که جمعش بهایم است به هر چهارپایی از حیوانات دریایی و بیابانی به جز درندگان و پرندگان گفته می‌شود».

در مفردات نیز چنین آمده است:

«البهيمة ما لا نطق له و ذلك لما في صوته من الابهام لكن خص في التعارف بماعدا السباع و الطير فقال تعالى احلت لكم بهيمة الانعام».

«بهیمه حیوانی است که نطق دارد چرا که در صدای او ابهام است ولی در عرف ویژه حیوانات غیر درنده و پرنده است. خداوند متعال فرموده است: چهارپایان برای شما حلال شده است».

با کمی تأمل و با توجه به لغت روشن است که درندگی حیوانات پیش از ظهور تنها مربوط به درندگان نیست. واژه بهایم برای غیر درندگان به کار می‌رود. به علاوه، درندگی درندگان چیز تازه‌ای نیست؛ آنچه از علائم ظهور است این است که خوی درندگی و وحشی‌گری در حیوانات غیر درنده هم به اوج می‌رسد و آن حیوانات هم یکدیگر را می‌درند.

اوج درندگی حیوانات قبل از ظهور، به درندگی حیوانات غیر درنده می‌انجامد و پس از ظهور و پدید آمدن آن تحول ژرف، درندگان حتی با هم آشتی و سازش می‌کنند.

نمونه سوم؛ اشتقاق نام فاطمه سلام الله علیها از نام فاطر خداوند متعال

معانی الأخبار: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْهَيْثَمِ الْعِجْلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَاسِمِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ زَكْرِيَّا التَّطَنْ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ تَعِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقُضَلِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ

جَالِسًا وَعِنْدَهُ عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَقَالَ وَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ بَشِيرًا مَا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ خَلْقٌ أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّي إِنْ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى شَقَّ لِي اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ فَهُوَ مَحْمُودٌ وَ أَنَا مُحَمَّدٌ وَ شَقَّ لَكَ يَا عَلِيُّ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ فَهُوَ الْعَلِيُّ الْأَعْلَى وَ أَنْتَ عَلِيٌّ وَ شَقَّ لَكَ يَا حَسَنُ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ فَهُوَ الْمُحْسِنُ وَ أَنْتَ حَسَنٌ وَ شَقَّ لَكَ يَا حُسَيْنُ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ فَهُوَ ذُو الْإِحْسَانِ وَ أَنْتَ حُسَيْنٌ وَ شَقَّ لَكَ يَا فَاطِمَةُ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ فَهُوَ الْفَاطِرُ وَ أَنْتِ فَاطِمَةُ ثُمَّ قَالَ ﷺ اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْهَدُكَ أَنِّي سَلِمَ لِمَنْ سَلِمَ مِنْهُمْ وَ حَزَبَ لِمَنْ حَازَ مِنْهُمْ وَ مُحِبَّ لِمَنْ أَحَبَّهُمْ وَ مُبْغِضَ لِمَنْ أَبْغَضَهُمْ وَ عَدُوَّ لِمَنْ عَادَاهُمْ وَ وَلِيَّ لِمَنْ وَالَاهُمْ لِأَنَّهُمْ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُمْ.^(۱)

حضرت امام صادق علیه السلام از پدرشان از جدشان حدیث می فرمایند: روزی پیامبر خدا ﷺ و حضرت علی و فاطمه و حسن و حسین علیه السلام دور هم نشسته بودند. رسول خدا ﷺ فرمود: قسم به آن که مرا به حق برای بشارت برانگیخت، هیچ مخلوقی روی زمین، محبوب تر و مکرم تر از ما نزد خداوند نیست. آنگاه افزود: خداوند، از نام های خودش نامی را برای من، مشتق ساخت. خداوند، محمود است و من محمد و برای تو ای علی! از نام های خودش نامی را مشتق کرد؛ او علی اعلاست و تو علی هستی و برای تو ای حسن! از نام های خودش نامی را مشتق کرد؛ او محسن است و تو حسن و برای تو ای حسین! از نام های خودش نامی را جدا کرد. او ذوالاحسان است و تو حسین و برای تو ای فاطمه! از نام های خویش نامی جدا نمود؛ او فاطر است و تو فاطمه هستی. سپس رسول خدا ﷺ فرمود: خداوند تو را شاهد می گیرم که من با کسی که با ایشان در صلح باشد در صلح هستم و با کسی که با ایشان در جنگ باشد در جنگم و کسی را که ایشان را دوست داشته باشد دوست دارم و با کسی که با ایشان کینه ورزد کینه توزم و دشمنم با کسی که با ایشان دشمن باشد و سرپرستم برای کسی که سرپرستی ایشان را پذیرفته باشد؛ زیرا ایشان از من هستند و من از ایشانم.

اشکال:

مرحوم شوشتری برای اثبات جعلی بودن این روایت می نویسد: با صرف نظر از مقام نبوت آیا ممکن است پیامبری که فصیح ترین عرب بوده است، آنچه را که در این روایت آمده، بر زبان جاری کند و بین دو ریشه «فطر» و «فطم»، تفاوت نگذارد؟ درست است که در اشتقاق یک واژه از واژه دیگر، لازم نیست که حروف زائد موجود در واژه مادر، در واژه مشتق نیز باشد ولی حروف اصلی حتماً باید محفوظ بمانند چرا که بدون تمامی حروف اصلی، اشتقاق، معنا ندارد.^(۲)

۱- معانی الأخبار، النص: ۵۵، ح: ۳. بحار الأنوار (ط - بیروت) ۴۷/۳۲، ح: ۲۳ و ۱۵/۴۳، إنبات الهداة بالنصوص والمعجزات ۶۰/۲، ح: ۱۶۱.

۲- الأخبار الدخيلة ۴/۳۱۲.

دفاع:

به نظر نویسنده الأخبار الدخیلة، نام «فاطمه» نمی‌تواند از واژه «فاطر» اشتقاق یابد؛ چرا که فاطر، از ریشه «فَطَرَ» گرفته شده و فاطمه، از ریشه «فَطَمَ» و این دو از هم جدایند. این نکته باعث شده که روایت مذکور، به شدت از سوی نویسنده، محکوم به جعل شود و در زمره روایات مجعول قرار گیرد.

نقد حدیث با قرآن و عقل، پذیرفته است؛ ولی نقد حدیث، با مبنایی صرفی یا نحوی قابل قبول نیست و اشتقاق صرفی، جزو قوانین مسلم نیست و می‌توان مبنای جدیدی برای اشتقاق تعریف کرد، مثلاً اشتقاق در معنا. بنابراین، چه دلیل قاطعی بر ادعای تحریف در این حدیث شریف داریم؟

الف) انواع اشتقاق

اشتقاق، بر سه گونه است:

۱) اشتقاق صغیر، ۲) اشتقاق اصغر، ۳) اشتقاق اکبر.

اگر موافقت در حروف اصلی، با ترتیب میان حروف همراه باشد، آن را اشتقاق اصغر می‌نامند.

اگر موافقت در حروف را بدون ترتیب ملحوظ دارند، آن را اشتقاق صغیر خوانند.

اگر هم مناسبت در حروف اصول، از لحاظ نوعیت یا مخرج در نظر گرفته شود، بدان سان که

یقین کنیم در کلماتی مانند قعود با جلوس اشتقاقی وجود ندارد، آن را اشتقاق اکبر گویند.

اشتقاق اصغر، مانند ضارب و ضرب.

اشتقاق صغیر، مانند کنی و ناک.

اشتقاق اکبر، مانند: ثلم و ثلب.

در اشتقاق اصغر؛ توافق حروف اصلی و ترتیب و در اشتقاق صغیر؛ توافق و عدم ترتیب و در

اشتقاق اکبر؛ عدم موافقت در تمام حروف اصلی معتبر است.

در اشتقاق اکبر، تنها «وجود مناسبت» شرط است و بس؛^۱ به این گونه که ارجاع دو واژه به

هم بی مناسبت نباشد.

در نفائس الفنون، در قسمت صرف، آمده است: «اشتقاق اکبر، عبارت است از ردّ صیغ مختلف به

معنای واحد، جهت اشتراک در اکثر حروف، همچون قصم و قصم که هر دو مشترک اند در صاد و میم».

در گنجینه ذهنی آمده است: «اشتقاق کبیر، آن است که فرع، تنها بر اصول حرف اصل مشتمل

بوده، بدون اینکه ترتیب بین آن‌ها را داشته باشد؛ همچون جذب و جذب و حمد و مدح».^(۱)

در جایی دیگر آمده است: «اشتقاق اکبر، آن است که فرع، بر هیچ یک از حروف و ترتیب آن‌ها در اصل مشتمل نبوده، منتها بین آنها مناسبتی باشد که به این اعتبار، صلاحیت ارجاع به اصل را داشته باشند، مانند ثلم و ثلب، یا نظیر جزّ و حَزّ و یا مثل نَزح و نَزف»^(۱).
و در دراسات فی فقه اللغة، تألیف دکتر صبحی صالح آمده است:
«قد اُصطلحوا علی أنَّ الاشتقاقَ الأكبر هو ارتباط بعض المجموعات الثلاثية الصوتية ببعض المعانی ارتباطاً عاماً...»^(۲).

توجه به تعبیر «ارتباطاً عاماً» در عبارت دراسات و نیز در نظر گرفتن جمله «منتها بین آن‌ها مناسبتی باشد» در عبارت گنجینه ذهنی، ما را با حقیقت اشتقاق اکبر، آشنا می‌سازد و اشتقاق فاطمه از «فاطر» را توضیح می‌دهد و جداً شگفت‌آور است که ما روایات متعدّد^(۳) اشتقاق فاطمه از فاطر را تنها به دلیل اینکه اشتقاق مورد نظر در این روایات، بر پایه اشتقاق صغیر صرفی قابل توجیه نیست، مجعول بدانیم.

بنده تاکنون عالمی را ندیده‌ام که به این روایات، بی‌اعتنایی کند و بر این اشتقاق، خرده بگیرد؛ چراکه همه می‌دانسته‌اند این، اشتقاق صرفی اصطلاحی (اشتقاق صغیر) نیست و قاعداً همه، اشتقاق ذکر شده در این روایات را اشتقاق معنوی می‌دانسته‌اند، ولی مؤلف الأخبار الدخيلة در نگاه فردی خویش به اشتقاقی که در روایت آمده، خرده می‌گیرد و آن را مجعول و ساختگی می‌داند و حتی احتمال تصحیف هم نمی‌دهد و به طور قطع و با شدت هر چه تمام‌تر، به جعلی بودن آن حکم می‌دهد، غافل از اینکه اشتقاق آمده در روایت، اشتقاق معنوی و به عبارت فنی‌تر، اشتقاق اکبر است.

ب) قَطَرٌ وَ قَطَمٌ در لغت

در مفردات راغب می‌خوانیم:

«أصل القطر الشَّقُّ طولاً».

«ریشه معنای قطر، شکافتن است».

در لسان العرب آمده است:

«فطر الشيء... شَقَّهُ وَ تَفَطَّرَ الشيءُ تَشَقَّقَ وَ الْفَطْرُ الشَّقُّ... وَ أصل الفطر الشَّقُّ».

و اما درباره معنای «قَطَم»، در لسان العرب آمده است:

«قَطَمَ العود قطعاً قطعه وَ قَطَمَ الصبيّ فصله».

۱- همان/۴۴.

۲- دراسات فی فقه اللغة/۲۱۰.

۳- این روایات را در موارد زیر، در بحار الأنوار، به نقل از کتابهای معتبر شیعی بنگرید: ۹/۱۵ (به نقل از: الاختصاص شیخ مفید) ۱۴/۱۵ (به نقل از معانی الأخبار شیخ صدوق) ۳/۲۷ (به نقل از: معانی الأخبار و عیون أخبار الرضا علیه السلام) ۵/۲۷ (به نقل از: قصص الأنبياء) ۴۷/۳۷ (به نقل از معانی الأخبار) ۱۵۸/۸۱ (به نقل از: تفسیر الامام العسکری علیه السلام) ۳۲۴/۲۴ (به نقل از: کنز الفوائد).

مناسبت معنای «فطم» با «فطر»، کاملاً آشکار است؛ زیرا «شکافتن»، «بریدن» و «جدا کردن»، باهم پیوند دارند و بر پایه همین مناسبت معنوی، واژه فاطمه، در تعبیر روایی، از نام مقدس خداوند (فاطر) گرفته شده است.

این دو واژه در اشتقاق اکبر، از یک ریشه گرفته شده‌اند و بر پایه همین ارتباط کلی و مناسبت، به هم ارجاع داده شده‌اند. پس مناسبت معنوی، ریشه این اشتقاق اکبر است، علاوه بر اینکه در دو حرف اصلی هم مشترکند.

در پایان، برای انس بیشتر خوانندگان محترم با اصطلاح اشتقاق کبیر مواردی را در بحار الأنوار نشان می‌دهیم که علامه مجلسی برای توجیه مواردی در حدیث، در مورد آنها احتمال اشتقاق کبیر داده است.

۱. در جلد ۶ بحار، صفحه ۹۷ در ذیل روایتی آمده است:

«و سَمِيتُ مَكَّةَ لِأَنَّ النَّاسَ كَانُوا يَمْكُونُ فِيهَا وَ كَانْ يُقَالُ لِمَنْ قَصَّهَا قَدْ مَكَّأَ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - : «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَ تَصَدِيَةً». فَاَلْمَكَاءُ: الصَّفِيرُ وَ التَّصَدِيَةُ: صَفْقُ الْيَدَيْنِ».

از این روایت به دست می‌آید که «مکه» از «مکاء» گرفته شده است، با اینکه قاعده اشتقاق آن را تأیید نمی‌کند.

علامه مجلسی، در ذیل این حدیث، نوشته است:

«و هذا لا يساعده الاشتقاق... و يمكن أن يكون مبنياً على الاشتقاق الكبير».

ایشان می‌گویند اینکه نام مکه از «مکاء» گرفته شده باشد، با اشتقاق، سازگار نیست. آنگاه وجوهی را برای توجیه مشکل بیان می‌دارد و در پایان می‌نویسد که ممکن است اشتقاق نام مکه از مکاء، بر پایه اشتقاق کبیر باشد.

۲. در جلد ۹ بحار، صفحه ۲۴۹ درباره با تفسیر «وَاللَّيْلُ وَ مَا وَسَقَ» آمده است:

«يقول إذا ساق كل شيء من الخلق إلى حيث يهلكون بها».

علامه مجلسی در توجیه این تفسیر معصوم، گفته است:

«إذا ساق كل شيء بيان لحاصل المعنى مع رعاية الاشتقاق الكبير في اللفظ أيضاً والهلاك مجازاً للنوم».

۳. در جلد ۱۱ بحار، صفحه ۱۰۹ ضمن حدیثی آمده است: از این روز زنان، «نساء» نامیده شده‌اند؛ که حضرت آدم، آن‌سی جز با حوا نداشت.

از این حدیث برمی آید که واژه «نساء»، از واژه «أنس» گرفته شده است؛ ولی چگونه چنین چیزی می شود؟ در این زمینه، علامه مجلسی می نویسد:

«كَأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَلْبِ أَوْ عَلَى الْاِشْتِقَاقِ الْكَبِيرِ.»

اشتقاق «نساء» از «أنس»، یا بر پایه قلب است (یعنی «نساء» در اصل، «أنس» بوده و از آن ریشه گرفته شده، آنگاه واژه، مقلوب و به واژه «نساء» تبدیل شده است) و یا این اشتقاق، بر پایه اشتقاق کبیر است.

در جلد ۶۰ بحار، صفحه ۲۶۵ نیز مشابه همین توجیه آمده است:

«كُونِ «النَّسَاءُ» مِنْ «الْأَنْسِ»، إِمَّا مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَلْبِ أَوْ عَلَى الْاِشْتِقَاقِ الْكَبِيرِ، أَوْ عَلَى أَنَّهُ إِذَا أَنْسَا بِهِنَّ نَسُوا غَيْرَهُنَّ فَاشْتَقَا مِنْ النِّسْيَانِ.»

۴. در جلد ۵۸ بحار، صفحه ۸۹ در روایتی آمده است که آسمان، «سما» نامیده شد؛ زیرا سما، نشانه آب است؛ یعنی آسمان، معدن آب است. علامه مجلسی در توجیه این نام گذاری می نویسد:

«فَسَّرَ الْوَسْمَ بِالْمَعْدِنِ، لِأَنَّ مَعْدِنَ كُلِّ شَيْءٍ، عِلَامَةُ حَصُولِهِ، وَلَعَلَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْاِشْتِقَاقِ الْكَبِيرِ، لِأَنَّ الْوَسْمَ مِنْ مَعْتَلِّ الْفَاءِ وَالسَّمَاءِ عَلَى الْمَشْهُورِ مِنْ مَعْتَلِّ اللَّامِ مِنَ السَّمَوِّ وَهُوَ الرِّفْعَةُ، أَوْ هُوَ عَلَى الْقَلْبِ كَمَا أَنَّ الْإِسْمَ أَيْضًا مِنَ السَّمَوِّ.»

۵. در جلد ۶۷ بحار، صفحه ۶۱ در روایتی آمده است:

«الْمُؤْمِنُ قَرَشِيٌّ لِأَنَّهُ أَقَرَّ لِلشَّيْءِ وَنَحْنُ لِلشَّيْءِ...»

«مؤمن، قرشی است؛ زیرا به شیء حقیقت اقرار کرده [و آن را پذیرفته] است و ما امامان، شیء حقیقت هستیم.»

از این روایت، استفاده می شود که «قرشی» از «أقرّ للشیء» گرفته شده است و بر همین پایه، علامه مجلسی در توجیه این اشتقاق می نویسد:

«وَالْقَرَشِيُّ كَأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْاِشْتِقَاقِ الْكَبِيرِ، أَوْ كَانَ أَصْلُهُ ذَلِكَ كـ «تَابِطُ شَرًّا» فَصَارَ بِكَثْرَةِ الْاِسْتِعْمَالِ كَذَلِكَ.»

«قرشی بر پایه اشتقاق کبیر، درست در می آید، یا آن که اصل قرشی، «أقرّ للشیء» بوده است، مانند «تَابِطُ شَرًّا». آنگاه بر اثر کثرت استعمال، قرشی شده است.»

و در صفحه ۱۷۲ همین جلد در موردی مشابه می نویسد:

«قَوْلُهُ «لَأَنَّهُ أَقَرَّ لِلشَّيْءِ» لِرِعَايَةِ الْمُنَاسِبَةِ اللَّفْظِيَّةِ، لَا لِإِبْيَانِ جِهَةِ الْاِشْتِقَاقِ وَ

أَنْ أَمَكْنَ حَمْلَهُ عَلَى الْاِشْتِقَاقِ الْكَبِيرِ.»

۶. در جلد ۶۷ بحار، صفحه ۸۸ و ۹۰ در تفسیر آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ آمده است که مقصود از حب، طینت مؤمنان است که خداوند، محبتش را بر آنان افکنده است و مقصود از «نوی»، طینت کافران است که از هر خوبی دورند و همانانوی، نوی نامیده شده است، از این رو که از هر خوبی دور است.

از این روایت به دست می‌آید که «نوی» از ریشه «نأی» به معنای «دوری» گرفته شده است، با اینکه «نوی» و «نأی» از نظر اشتقاق صرفی یکی نیستند.

علامه مجلسی، برای حل این مشکل، مانند موارد دیگر می‌نویسد:

«من أجل أنه نأى؛ كأن مناسبة نأى و نوى من جهة الاشتقاق الكبير، المبني على توافق بعض حروف الكلمتين؛ فإن الأول مهموز الوسط و الثاني من المعتل»؛ «مناسبت موجود بین نأى و نوى، بر پایه اشتقاق کبیر است و اشتقاق کبیر، بر پایه توافق بعضی از حروف دو کلمه است».

آنگاه وجوه دیگری را اضافه می‌کند و می‌نویسد:

«و يحتمل أن يكون أصل المهموز من المعتل أو بالعكس و يؤيده أن صاحب المصباح المنير والراغب في المفردات ذكرا نأى فى باب النون مع الواو، أو يقال ليس الغرض هنا بيان الاشتقاق، بل بيان أن النوى بمعنى البعد و ذكر نأى لتناسب اللفظين؛ فإن الواوى أيضاً يطلق بهذا المعنى، قال فى القاموس: النية الوجه الذى يذهب فيه والبعد كالتوى فيهما».

پاسخی دیگر

در اینجا به بیانی دیگر از علامه مجلسی می‌پردازیم که ذکر آن، بدون فایده نیست و در دفاع از حدیث اشتقاق فاطمه از فاطر، رهگشای ماست. علامه مجلسی، پس از ذکر وجوهی در اشتقاق واژه آدم، به اشتقاق حوا می‌پردازد و می‌نویسد:

«و أما اشتقاق حواء من الحي أو الحيوان لكون الأولى واوياً والأخريان من اليائي يخالف القياس»؛^۱ «اشتقاق واژه حوا [که نام مادر همه انسان‌هاست] از واژه حی یا حیوان، با قیاس و قاعده اشتقاق ناسازگار است؛ زیرا حوا، «واوی» است و حی و حیوان، «یایی» هستند».

آنگاه برای توجیه این ناهماهنگی با قاعده اشتقاق، سه وجه را ذکر می‌کند که وجه سوم، در بحث ما کارساز است. او می‌نویسد:

۱- بحارالانوار (ط - بیروت) ۱/ ۱۰۰.

«و يمكن أن يكون مبنياً على قياس لغة آدم، أو يكون مشتقاً من لفظ يكون في لغتهم بمعنى الحياة، مع أنه كثيراً ما يرد الاشتقاق في لغة العرب على خلاف قياسهم فيسمونه سماعياً و شاذاً، فليكن هذا منها.»

«ممکن است در توجیه اشتقاق حوّا از حی و حیوان، بگوییم که این اشتقاق، بر پایه اشتقاق لغت آدم بوده، یا واژه حوّا، از کلمه‌ای که معادل و هم معنای حیات در زبان آدم ﷺ بوده، مشتق شده است. به علاوه اشتقاق‌های بسیاری در زبان عرب، برخلاف قاعده اشتقاق دیده می‌شود که آن را اشتقاق سماعی می‌گویند و اشتقاق حوّا از واژه حی و حیوان، می‌تواند از این دست باشد.»

نمونه چهارم؛ دفاع از حدیث سلام استیذان

اشکال:

نخست، از «مستند العروة الوثقی» که تقریرات درس آیت الله العظمی خوبی است (۴/ ۴۹۷)، ذیل مسئله ۲۳ از فصل «مبطلات الصلاة»، روایت زیر را نقل می‌کنیم؛ آنگاه کلام آیت الله العظمی خوبی^(۱) را پیرامون وهن روایت و استبعاد محتوای آن ذکر می‌کنیم؛ سپس توضیح می‌دهیم که محتوای روایت، هیچ‌گونه وهن و ضعفی ندارد و کاملاً استوار و متین است.

متن حدیث:

«محمد بن علی بن الحسین عن امیر المؤمنین ﷺ أنه قال لرجل من بني سعد الا احذثك عنی و عن فاطمة الى ان قال فقدا علينا رسول الله ﷺ ونحن في لحافنا فقال السلام عليك فسكتنا واستحيينا لمكاننا ثم قال السلام عليكم فسكتنا ثم قال السلام عليكم فخشينا ان لم ترد عليه ان يتصرف وقد كان يفعل ذلك فسلم ثلاثا فان اذن له والا انصرف فقلنا وعليك السلام يا رسول الله ادخل فدخل ثم ذكر حديث تسبيح فاطمة عند النوم»^(۲).

متن کلام آیت الله العظمی خوبی:

«ولكنها مضافا الى ضعف السند، موهونة باستبعاد ترك الردّ منهما ﷺ جداً»^(۳).

توضیح وهن مورد ادّعا:

مضمون روایت این است که امیرمؤمنان ﷺ نقل می‌کند: پیامبر برای دیدار ما آمدند؛ من و زهرا در حال استراحت بودیم؛ پیامبر ﷺ دو بار سلام کردند. ما، در پاسخ، به دلیل وضع

۱- وسائل الشیعة، ج ۸، باب ۴۰، احکام العشرة، ح ۱.

۲- مستند العروة ۴/ ۴۹۷.

نامناسب خویش، از روی حیا ساکت ماندیم؛ برنامه پیامبر ﷺ این بود که سه بار سلام می‌دادند؛ اگر پاسخی می‌شنیدند وارد می‌شدند؛ وگرنه می‌رفتند. برای بار سوم که سلام دادند، ترسیدیم اگر جواب نگوئیم، طبق معمول، حضرت تشریف ببرند. پس گفتیم: بر شما سلام باد ای رسول خدا، وارد شوید. حضرت هم وارد شدند.

آیت‌الله العظمی خویی^(۸) فرموده‌اند: گذشته از ضعف سند روایت، محتوای آن نیز مردود است؛ زیرا جواب سلام، واجب است و بسیار بعید می‌نماید که علی و فاطمه علیهما السلام این واجب را ترک کرده باشند.

لیکن، به نظر می‌رسد این استبعاد، وجه درستی نداشته باشد و برفرض صحت داستان، علی و زهرا سلام‌الله علیهما مرتکب هیچ خلاف شرعی نشده‌اند. زیرا باید توجه داشت که سلام بر دو نوع است: نخست، سلام تحیت و دیگر، سلام اذن و استیذان.

ما به هنگام رویارویی با افراد، سلام می‌کنیم و این سلام تحیت و درود است، که آغاز کردن به این سلام، مستحب و جواب آن واجب است.

﴿وَإِذَا حُتِّمَ بِتَحِيَّةٍ فَخَيِّرُوا بِالْأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾^(۹)

اما یک سلام دیگر هم داریم که برای اجازه گرفتن از صاحب‌خانه است که پاسخ صاحب‌خانه به معنای اذن دخول است و حضرت امیرالمؤمنین^(ع)، در این روایت، خود توضیح می‌دهد که مرام پیامبر این بود که بر در خانه می‌ایستاد و سه بار سلام می‌داد. اگر جواب می‌شنید وارد می‌شد، وگرنه بر می‌گشت و عدم جواب، علامت عدم اذن ورود بود.

در قرآن شریف نیز آمده است به هنگام ورود به خانه دیگران، حتی اگر کسی هم نیست، سلام کنید^(۱۰) که این، سلام اعلان است. بنابراین، پاسخ گفتن به سلام استیذان واجب نیست. این سلام، کار «یا الله» و «سبحان الله» و تنحج و کوبیدن پا به زمین و مانند آن را می‌کند. حکم صدازدن صاحب‌خانه و اجازه ورود گرفتن را دارد؛ و ردّ چنین سلامی، وجوب ندارد؛ و به این جهت است که حضرت امیرالمؤمنین^(ع) و زهرا اطهر سلام‌الله علیها در مرحله اول و دوم، جواب نمی‌دهند؛ ولی در مرحله سوم چون نمی‌خواستند پیامبر برگردد، با آنکه در بستر خفته بودند و شرم می‌کردند پیامبر آنان را در آن حال ببیند، لیکن در هر صورت جواب دادند و گفتند «یا رسول الله، بفرمایید» و پیامبر ﷺ وارد شدند.

در روایتی در تفسیر استیناس می‌خوانیم: «الاستیناس وقع الثعل والتسلیم»^(۱). این روایت در تفسیر آیه ۲۷ از سوره نور است که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا». امام علیه السلام در تفسیر این آیه فرموده‌اند: استیناس، همان پا به زمین زدن و سلام دادن است.

روایات دیگری نیز در مستدرک (باب ۴۴، من ابواب احکام العشرة) آمده که شیوه استیذان را به ما می‌آموزد. به حدیث هشتم از همین باب بنگرید:

«و قالت يا هذا اذا اردت الاستئذان فقل اولا السلام عليكم، أأدخل؟».

زمانی که می‌خواهی اجازه بگیری، بگو: سلام عليكم، آیا داخل شوم؟ در ذیل آیه ۲۷ سوره نور، باز روایاتی در تفسیر نورالثقلین (ج ۳) آمده که در همین راستاست. تأمل در آیه ۲۷ و ۶۱ از سوره نور و ملاحظه روایاتی که در ذیل این دو آیه آمده، مطلب را بیشتر روشن می‌کند. بنگرید:

«وروی ان رجلا استأذن علی رسول الله صلی الله علیه و آله ففتح فتح فقال صلی الله علیه و آله لامرأة یقال لها روضة قومی الی هذا فعلمیه وقولی له قل: السلام عليكم، أأدخل؟
فسمعها الرجل فقال فقال ادخل»^(۲).

در روایت دیگری می‌خوانیم:

«...والسلام اصوب واحسن»^(۳).

سلام، از دیگر راه‌های استیذان، بهتر است.

از مجموع روایات، آنچه را که در ابتدا به آن اشاره کردیم و روایت مورد بحث نیز دال بر آن است، کاملاً به وضوح می‌توان استفاده کرد.

بنابراین، در روایت هیچ‌گونه استبعاد نیست. سلام استیذانی در حکم اجازه ورود گرفتن است و جواب آن معنای اجازه ورود و اذن دادن را دارد؛ و این سلام، جدای از سلام تحیت است که در برخوردها به زبان می‌آوریم و جواب آن واجب است.

مرحوم مجلسی اول ^(۴) در کتاب روضة المتقین ۳/۳۶۵، در شرح روایت مورد بحث، نگاشته است:

«ویظهر منه أنه لا یجب ردّ سلام الاذن فی الدخول».

سلام خدا حافظی

جز آنچه گذشت، در فرهنگ ما، سلام دیگری به نام «سلام وداع» نیز وجود دارد.

۱- وسائل الشیعة، ج ۸، باب ۵۰، ابواب احکام العشرة، ح ۱.

۲- نورالثقلین ۳/۸۲۲ - نور: ۲۷ - ۶۱.

۳- نورالثقلین ۸/۳.

در روایت است: «هنگامی که به مجلسی وارد می‌شوید، با سلام وارد شوید؛ و زمانی که برمی‌خیزید و می‌روید، باز با سلام بروید»:

«عن جعفر بن محمد أن النبي ﷺ قال إذا قام الرجل من مجلس فليودع
أخوانه بالسلام فإن أفاضوا في خير كان شريكهم وإن أفاضوا في باطل
كان عليهم دونه»^(۱). هرگز بعید نیست که پاسخ دادن به این سلام
(خدا حافظی) نیز واجب نباشد.

جمع بندی و نتیجه گیری

کوتاه‌سخن اینکه با تأمل و دقت و تتبع بیشتر در روایات سلام، می‌پاییم که سلام نیز سه
گونه است: سلام تحیت؛ سلام استئذان؛ سلام خدا حافظی؛ و آنچه راجع به وجوب پاسخ گفتن
به سلام آمده، در ارتباط با سلام تحیت است. بدین سان، هیچ وهنی در روایت مورد بحث
نیست و پاسخ نگفتن به سلام پیامبر ﷺ، از سوی حضرت علی و حضرت فاطمه سلام الله علیهما،
هیچ بعدی ندارد؛ زیرا سلام پیامبر ﷺ سلام استئذان است و جواب دادن به چنین سلامی
واجب نیست. پس روایت از نظر محتوا کاملاً تمام و بدون اشکال است.

نمونه پنجم: دفاع از حدیث عدم پذیرش توبه ساحر اشکال:

مرحوم شیخ انصاری^(۲) در کتاب مکاسب محرمه، در مبحث سحر، روایتی را از من لایحضره
الفقیه نقل می‌کند. حضرت آیت الله حاج شیخ جواد تبریزی^(دام‌ظله‌العالی) در تعلیقه خویش بر
مکاسب^(۳) این روایت را به دلیل مخالفت با قرآن، رد کرده‌اند. بنگرید:

الرَّوَايَةُ لَا تَخْلُو عَنْ الْمُنَاقَشَةِ لَوْ قَرَعَ التَّوْفَلِي فِي سِنْدِهَا؛ بَلْ لَوْ كَانَتْ فِي
أَعْلَى مَرَاتِبِ الصَّحَّةِ لَكَانَتْ أَيْضاً مَطْرُوحَةً بِاعْتِبَارِ مُخَالَفَتِهَا لِلْكِتَابِ الْعَزِيزِ؛
فَإِنَّ ظَاهِرَهَا عَدَمُ قَبُولِ تَوْبَةِ السَّاحِرِ وَمِنَ الْمَقْطُوعِ بِهِ أَنَّ السَّحَرَ لَيْسَ بِأَعْظَمِ
مِنَ الْكِبَايَرِ وَمِنَ الْإِرْتِدَادِ مَعَ قَبُولِ التَّوْبَةِ مِنَ الْمَرْتَدِّ وَمَرْتَكِبِهَا؛ وَدَعْوَى عَدَمِ
فَرْضِ التَّوْبَةِ فِي الرَّوَايَةِ يَدْفَعُهَا قَوْلُهُ «فَصَامَتِ الْمَرْأَةُ نَهَارَهَا وَقَامَتْ لَيْلَهَا
وَحَلَقَتْ رَأْسَهَا وَلَيْسَ الْمَسْوُوحُ»؛ حَيْثُ أَنَّ ظَهْرَهُ فِي التَّوْبَةِ غَيْرُ قَابِلٍ لِلْإِنْكَارِ.

ما در اینجا لازم می‌دانیم، ابتدا متن روایت را از من لایحضره الفقیه نقل کنیم و آنگاه بنگریم
که آیا این روایت، مخالف قرآن است یا این که مفهوم صحیح و مقبولی دارد. در این نگاه، به بحث
سندی نمی‌پردازیم.

۱- وسائل الشیعة ۴۵۶/۸، باب ۵۲، ح ۱.

۲- ارشاد الطالب الی التعلیق علی مکاسب/ ۱۶۲.

متن حدیث:

من لایحضره الفقیه (ج ۳، ص ۲۸۲) باب عقوبة المرأة علی أن تسحر زوجها:
 روی اسماعیل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبیه عن آبائه علیهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ لا امرأة
 سألته أن لی زوجاً وبه علی غلظة وإنی صنعت شیئاً لأعطفه علی، فقال لها رسول الله ﷺ: أف لك
 کذرت البحار وکثرت الطین ولعنتک الملائكة الأخیار وملائكة السموات والأرض. قال: فصامت المرأة
 نهارها وقامت لیلها وحلقت رأسها ولبست المسوح، فبلغ ذلك النبی ﷺ فقال: إن ذلك لا یقبل منها.^(۱)
 حضرت آیت الله حاج شیخ جواد تبریزی (دام ظلّه العالی) معتقدند که از جمله «فصامت» استفاده
 می شود که زن از عمل زشت خود (سحر و جادوی شوهر) توبه کرده و پشیمان شده است و در
 چنین فرضی، دیگر جا ندارد گفته شود «إن ذلك لا یقبل منها» این روزه داری و شب زنده داری و
 زهد پیشگی، از او قبول نمی شود». مگر این که بگوییم توبه کسی که سحر می کند، قبول نیست
 و این هم مخالف قرآن کریم است؛ چرا که حتی مرتکب کبیره و مرتد، توبه آنان پذیرفته است و
 ساحر هرگز وضعیتش بدتر نیست.

دفاع:

به نظر می رسد با تأملی اندک، محتوای درست، آموزنده و بلند حدیث روشن است.
 بسیاری از کسانی که کار زشتی انجام می دهند و به جای جبران آن، به عبادت های دیگر مشغول
 می شوند، همانند کسی که پدر و مادر خویش را از خود رنجیده ساخته و به جای این که دل آنان
 را به دست آورد و رضایتشان را جلب کند، به مسجد و زیارت و دعا و عبادت روی می آورد؛ یا مال
 برادرش را خورده و به جای توبه واقعی و ادای مال برادر، سجاده می افکند و زهد پیشه می سازد
 و عابد و زاهد و مسلمان می شود؛ یا شوهرش از او ناراضی است و در ادای حق شوهر کوتاهی
 دارد، اما نماز شب می خواند و سر از سجده بر نمی دارد. در چنین مواردی، جا دارد گفته شود این
 اعمال، از این گونه انسان ها پذیرفته نیست. در این موارد، شخص گناه کار باید از راه درست وارد
 شود و توبه واقعی کند؛ پدر و مادر خویش را راضی سازد و حق برادر را ادا کند و موجبات رضایت
 شوهر را فراهم سازد. این، توبه درست و واقعی است.
 در مورد روایت نیز قضیه از این قرار است. زن باید از شوهر خویش، حلالیت بطلبد و گناه سحر
 خود را جبران کند و بر اساس روایت دیگر صدوق، توبه ساحر، گشودن سحر است.^(۲)

۱- این روایت، با همین مضمون، در مستدرک الوسائل ۱۳/۱۰۶، از جعفریات نقل شده است.

۲- روی: إن توبة الساحر أن یحل ولا یعد (بحار ۷۹/۲۱۲ - باب ۹۶، روایت ۹، به نقل از علل الشرائع مرحوم صدوق).

آری؛ کسی که برای دیگری جادو و جنبل کرده، باید آن را به هم بزند و این زن، بدون پیمودن این راه صحیح توبه، رو به عبادت برده و خود را به نماز و روزه مشغول ساخته است.

جالب اینجاست که به همین مضمون، روایتی در بحار الأنوار ۷۹ / ۲۱۴، باب ۹۶، به نقل از نوادر راوندی آمده است که در آن روایت می‌خوانیم: فقال رسول الله ﷺ: «إن حلق الرأس لا يقبل منها حتى ترضى الزوج أو باید رضایت شوهر خویش را به دست آورد.

نکته دیگری که گفتنی است، این است که روی آوردن زن به روزه هر روز و بیداری شب‌ها و سر تراشیدن و از بین بردن حق شوهر است. اگر زنی که کار زشت سحر را در حق شوهر خویش عملی ساخته، به جای توبه درست و واقعی، سر خویش را بتراشد و شب‌ها به عبادت و روزها به روزه مشغول شود (و به تعبیر روایت، لباس پشمینه بپوشد)، این زن با عمل خود، حق شوهر خویش را مجدداً زیر پا گذاشته و از این نظر هم توبه او پذیرفته نیست تا آن که شوهر خویش را راضی سازد. در هر صورت، یا به تفسیر و بیان اول و یا به این تفسیر، روایت من لایحضره الفقیه، مفهوم و محتوایی صحیح دارد و هرگز مطلبی بر خلاف قرآن در آن دیده نمی‌شود و آنچه در تعلیقه آمده که: «ولو كانت فی أعلى مراتب الصّحة لكانت أيضاً مطروحة باعتبار مخالفتها للكتاب العزیز» تمام نیست. ما در دفاع از این روایت، به همین اجمال اکتفا می‌کنیم.

۴- محورهای کار در میراث حدیثی شیعه

یک: برقراری جلسه‌های حدیثی با فقیهان و محدثان و کارشناسان حدیث و دانشمندان.
دو: ارائه گستره احادیث در همه محورهای نیاز بشر.
سه: ارائه زیبایی‌های احادیث توسط کارگروهی کارشناسان حدیث، محدثان و فقیهان و دانشمندان رشته‌های مختلف علوم.

چهار: دفاع از حدیث و مجموعه‌های روایتی مورد اتهام جعل و مانند آن.
پنج: آشنایی نزدیک با مجموعه‌های حدیثی شیعه (با مقدمه‌های آنها و مؤلفان آنها و با خود مجموعه‌ها از نزدیک).

شش: متن قراردادن حدیث در همه علوم رائج حوزه‌ها.
هفت: ترجمه احادیث و تفسیر واژه‌های حدیثی.
هشت: تدوین یک مجموعه حدیثی کامل بدون تکرار و بدون تقطیع و حتی بدون تبویب کامل.
نه: فهرست موضوعی کامل برای این مجموعه حدیثی کامل.
ده: معرفی کارهایی که تاکنون در حدیث انجام گرفته است.
یازده: پیگیری کارهایی که باید امروز در حدیث انجام گیرد.

دوازده: اصول فهم و درایت حدیث آنگونه که امامان علیهم السلام دستور داده‌اند.

سیزده: بررسی علل اختلاف حدیث در احادیث شیعه.

چهارده: تفکیک و جداسازی احادیث شیعه از احادیث اهل سنت.

پانزده: چه اندازه از مجموعه‌های حدیثی شیعه و احادیث شیعه در طول تاریخ از دست رفته است.

شانزده: پیگیری و بررسی نگاه‌های مثبت و منفی‌ای که به حدیث صورت گرفته است و

پاسخگویی به نگاه‌های منفی.

هفده: بررسی کارهای حدیثی‌ای که امروز در گوشه و کنار دنیا انجام گرفته و می‌گیرد.

هیجده: ارائه پایش و پالایش امامان علیهم السلام و شاگردان بلافصل و مع الفصل آنان در ارتباط با

این میراث حدیثی شیعه.

نوزده: مبانی عالمان شیعه در ارتباط با اعتبار احادیث شیعه و تبیین بهترین مبنا در این زمینه.

بیست: رسم و راه و شیوه و روش امامان علیهم السلام در بازگو کردن حقایق دینی و وحیانی در میراث

ارزشمند حدیثی شیعه.

بیست و یک: تحدی به عالم با این میراث ارزشمند حدیثی و ارائه تک تک این احادیث

به عالم.

بیست و دو: معرفی محدثان و فقیهان و عالمانی که در این میراث ارزشمند و حدیثی کار و

تلاش ویژه‌ای داشته‌اند و معرفی کتاب‌هایشان در گذشته و حال.

بیست و سه: تفسیر روانی و پرداختن به روایات تفسیری همراه با تحلیل و تبیین کامل.

بیست و چهار: پیگیری مجموعه‌های روایی‌ای که هم اکنون در دسترس نیست ولی

مطمئناً مجموعه‌هایی در کتابخانه‌های دنیا یافت می‌شود.

بیست و پنج: رابطه قرآن و حدیث در کنار تبیین رابطه وثیق قرآن و عترت.

توحید صوفیانه از منظر فقیه اهل بیت مرحوم میرزا مهدی اصفهانی^(۱)

دکتر عباس شاه منصوری^(۲)

استاد حسین عزیزیور^(۳)

اشاره:



دکتر عباس شاه منصوری دین پژوه و مدرس کلام و عقاید، از پژوهشگران نسل جدید در حوزه علم کلام است، تحصیل و تعلم او علاوه بر دانشگاه، در حوزه معارف و عقاید با محوریت آراء و نظریات مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مؤسس مکتب تفکیک، نزد برجستگان این مکتب در دوره معاصر بوده که به همراه نگاه معرفت شناسانه به ساختار عقایدی مکتب تشیع به آثار این پژوهشگر دینی ویژگی‌ای خاص

بخشیده و آن تدقیق مبانی و دسته بندی سازوار و مبتنی بر نگاه معرفت شناختی و ارائه روشن از مبانی و مسائل این مکتب است. از آثار ایشان می‌توان به کتاب معرفت شناسی در آثار میرزا مهدی اصفهانی و کتاب عقلانیت باور دینی (معرفت شناسی دین در آثار میرزا مهدی اصفهانی) و اهتمام در تدوین شرح ابواب الهدی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، و مقالات متعدد پژوهشی در زمینه دین، عرفان و فلسفه اشاره کرد.

چکیده:

یکی از اندیشه‌های رایج در میان برخی اندیشمندان دین محور، نظریه وحدت وجود بوده که بسان پایه‌ای برای نظام تفکر صوفیانه محسوب می‌شود. میرزای اصفهانی به عنوان فقیه‌ای که بر آن است با تکیه بر معرفت فطری و تذکرات معصومین^(ع) به واقع بنگرد چنین دیدگاهی را به شدت نفی نموده و آن را حاصل احتجاب از معرفت خدای تعالی محسوب می‌نماید. در این نوشتار ضمن تبیین نظریه وحدت وجود، به تحلیل میرزای اصفهانی از این دیدگاه پرداخته و برخی نقدهای ایشان به این دیدگاه را مورد نظر قرار داده‌ایم. در پایان این نتیجه حاصل می‌شود که بنابر تذکرات میرزای اصفهانی، اندیشه وحدت وجودی نمی‌تواند هیچ حقیقتی در عالم واقع داشته باشد؛

۱- دانش آموخته دکتری رشته دین پژوهی

zskr59@gmail.com

۲- دانش آموخته حوزه علمیه قم

Azizpour.hossein@yahoo.com

چراکه این دیدگاه دارای تناقضاتی اساسی بوده و پایبندی به ابتدایی‌ترین گام‌های فهم که روشن‌ترین آنها نیز می‌باشد جایی برای پذیرش این دیدگاه باقی نمی‌گذارد.

کلید واژگان: وحدت وجود، توحید، وجود، ماهیت، صوفیه، میرزای اصفهانی.

۱- مقدمه

گوناه‌گونی اندیشه‌هایی که در بستر معرفت دینی ارائه می‌شود، در هر عصر و زمانی می‌تواند دامی برای خروج آدمی از صراط مستقیمی باشد که خدای متعال برای بندگانش ترسیم فرموده است. بدین جهت شایسته است که در برخورد با اندیشه‌ها، جانب احتیاط را از دست نداده و با دیده تحقیق و انصاف و با سنجۀ کتاب و سنت به آنها نگریست.

از جمله اندیشه‌ها و نحله‌هایی که در گسترۀ اندیشۀ دینی رایج بوده و همواره موجب جبهه‌گیری‌های مختلفی شده است، اندیشۀ صوفیانه است. این اندیشه با قائل بودن به اصول، مبانی و روش خاص خود، همواره به عنوان یک روش فکری در میان اندیشمندان مسلمان مورد نظر بوده است. همین حضور مستمر موجب می‌شود که این اندیشه را بیشتر مورد توجّه قرار داده و با نقد و بررسی آن، میزان صدق و کذبش را محرز ساخته و بتوان به موضع‌گیری مناسبی در مقابل آن پرداخت.

از آنجایی که نقد همه جوانب این اندیشه، مجال وسیع می‌طلبد، لذا باید چنین نگاهی را به فرصتی دیگر موکول نموده و به قدر مجال به این مهم پرداخت. بر همین اساس، بهتر آن است که مهم‌ترین موضوعی که این اندیشه می‌تواند پیرامون آن شکل گیرد را مدنظر قرار دهیم و بر همین اساس است که بررسی و نقد دیدگاه صوفیه در بحث معرفت توحیدی، می‌تواند مجال مناسبی برای تأمین مقاصد پیش گفته باشد.

دومین امری که در وصال به مقصود می‌تواند مهم باشد، معیار و میزان نقد و بررسی است. مطمئناً مخاطب دانشور با نگارنده هم نظر خواهد بود که اگر قرار باشد اندیشه‌ای به عنوان اندیشۀ دینی مورد بررسی قرار گیرد، ملاک معتبر برای چنین سنجشی، جز متون دینی نخواهد بود و در همین مسیر است که بررسی توحید صوفیه از منظر فقاہت مدنظر قرار می‌گیرد. نیل به چنین مقصودی، ما را بر آن می‌دارد فقیه‌ای که در مباحث اعتقادی ورود داشته و با اندیشه‌های مرسوم در میان مسلمانان نیز آشنایی دارد را فرد مطلوب برای نگاه فقاہتی به این موضوع بدانیم، و بر همین اساس میرزا مهدی اصفهانی رحمۃ اللہ علیہ، گزینه‌ای مناسب برای تحقق این هدف خواهد بود.

بر اساس آنچه گفته شد، در این نوشتار، نخست تبیینی از توحید صوفیه خواهیم داشت و سپس با استناد به آثار میرزای اصفهانی، دیدگاه انتقادی ایشان به عنوان فقیه اهل بیت علیہ السلام را در مورد چنین توحیدی مدنظر قرار دهیم.

۲- توحید صوفیانه

چکیده سخن صوفیه در بیان دیدگاه توحیدیشان چنین است که در عالم واقع یک چیز بیشتر نیست، در واقع فراتر از یک حقیقت و یک وجود، چیز دیگری نمی باشد و آن همان خداست، چنان که گفته اند: «لیس فی الدار غیره دیار». گاهی از این نظریه براساس محتوایش تعبیر به نظریه وحدت وجود و موجود نیز می شود؛ یعنی همان وجود واحد به شکل این موجودات متفاوت درآمده است.

در این دیدگاه، آنچه به عنوان اشیاء و مخلوقات متکثر مثل کوه، درخت، ساختمان، اتومبیل و دیگر متکثرات دیده می شود، همه ظهورات ذاتیه همان حقیقت واحد فرض می شوند. به عبارتی دیگر این کثرات، تطورات و صور و تعینات خداوند محسوب می شوند که بدین صورت تجلی یافته اند.

شیخ اکبر صوفیه درباره این دیدگاه می نویسد:

«منزه است آنکه اشیاء را ظاهر ساخت در حالی که عین آنهاست.»^(۱)

در توضیحی دیگر از این نظریه گفته می شود:

«جمیع وجود خلقی، صادر از ذات واحد الهیه است. نه بلکه وجود خلقی، عین آن عین واحد ظاهر در مراتب متعدده است و آن عین واحد که وجود مطلق است، همان عیون کثیره است به اعتبار مظاهر متکثره.

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فی خلقه ظاهرا فی صورت الأکل و الشارب

منزه خدایی که ناسوت او آشکار کرده است سر روشن و بلند عالم لاهوتش را، سپس در خلق خود به صورت آکل و شارب آشکارا ظاهر شد. فانظر ما ذا ترى. پس بنگر چه می بینی.

یعنی ای سالک طریق حق، بنگر از وحدت و کثرت در جمع و فراد چه می بینی. اگر فقط وحدت می بینی، تو با حق فقط، زیرا ارتفاع اثنییت شده است، و اگر تنها کثرت می بینی، تو با خلقی فقط، و اگر وحدت را در کثرت محتجب و کثرت را در وحدت مستهلک می بینی، جمع بین کمالین کردی و به مقام حسنین فایق آمدی.»^(۲)

۱- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه ۴۵۹/۲.

۲- حسن حسن زاده آملی، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم/ ۱۳۳.

ابن عربی در تفسیر دیدگاه وحدت وجودی خود می‌نویسد:

«پس عارف کسی است که حق را در همه اشیاء می‌بیند، بلکه او را

همه چیز می‌بیند.»^(۱)

طبق این تعریف، عارف به خداوند متعال کسی است که خدا را در هر چیزی دیده و بلکه چیزی جز خدا نبیند؛ چرا که خدا را در چیزها دیدن، مطابق قول آنان، نمودار دوئیت است، اما وقتی هرچه که دیده می‌شود خدا لحاظ شود، آنگاه کمال عرفان و شناخت حق تعالی حاصل شده است.

صوفیه معتقد است وجود، از جمیع جهات واحد بوده و هیچ کثرتی در آن نیست. در واقع حقیقت وجود، منحصرأ واحد است و آن خداست. به عنوان مثال جامی در نقد خود بر نقش الفصوص می‌نویسد:

«در وجود یک حقیقت بیشتر نیست و آن عین وجود حق مطلق و

حقیقت اوست. و اوست که موجود مشهود است نه غیر. اما برای

این حقیقت واحد و یکتا مراتبی در ظهور است که در تعیین و تشخیص

هیچگاه پایانی ندارد.»^(۲)

همان طور که ابن عربی به این مطلب تصریح کرده و می‌نویسد:

«پس بدان که تو خیال هستی و همه آنچه درک می‌کنی و از آن سخن

می‌گویی جز خیال چیزی نیست. پس وجود همه‌اش خیال اندر خیال

است و وجود حق فقط خداست خصوصاً از جهت ذات و عینش.»^(۳)

و سید حیدر آملی می‌نویسد:

«پس در وجود جز حقیقت خداوند تعالی و اسماء و صفاتش و کمالات

و خصوصیاتش هیچ چیزی نیست و مظاهر و خلق و عالم فقط امری

اعتباری و وجودی مجازی است که در معرض فنا و نابودی است.»^(۴)

شبه‌ستری نیز این دیدگاه را این‌گونه به نظم در می‌آورد:

حلول و اتحاد این جا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است^(۵)

۱- محیی الدین بن عربی، فصوص الحکم ۱/۱۹۲.

۲- جامی، نقد النصوص ۲۹/۱.

۳- محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم ۱/۱۰۴.

۴- حیدر آملی، نقد النقود فی معرفه الوجود ۶۶۸.

۵- محمود شبه‌ستری، گلشن راز/ ۵۱.

چنان‌که مشهود است طبق این دیدگاه، همه پدیده‌ها با نظر به ذاتشان همان خداوند هستند، اما اگر به شکل و حد و اندازه‌هایشان نظر شد، غیر خدا به نظر می‌آید. تمثیل به نور، یکی از تمثیلات صوفیه برای بیان نظریه وحدت وجود است؛ با این بیان که نور تنها یکی است که در اثر برخورد با منشور به رنگ‌های مختلف در می‌آید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق ^(۱)

فروزانفر نیز در شرح این ابیات می‌نویسد:

«پیشتر گفتیم که وجود نزد صوفیه یک حقیقت است دارای دو وجه، یکی جهت اطلاق و دیگر جهت تقیید، جهت اطلاق، حق و جهت تقیید، خلق است که ظهور مرتبه اطلاق است و مولانا در اشاره بدین اصل می‌گوید که چون ما در مرتبه اطلاق بودیم، یگانه و متحد بودیم، زیرا هنوز کثرت و تعینی پدید نیامده بود و منبسط و محیط و نامحدود بودیم، زیرا وجود مطلق محیط و جامع جمیع کمالات است و به هیچ حدی محدود نمی‌شود و مانند آفتاب بودیم، زیرا وجود ظاهر بالذات و مظهر للغیر است و بدین معنی آن را نور و ضیاء می‌گویند و مانند آب پاک و بی‌رنگ بودیم، ولی آن حقیقت در لباس اسماء و صفات جلوه کرد، صور خلق ظاهر شد و کثرت و تعین پدیدار گشت. مانند آفتاب که بر بارو و برج قلعه افتد و سایه‌های متعدد در نمود آید، نور آفتاب یکی است و تعدد سایه کنگره آن را متعدد نمی‌کند و اگر کنگره از دیوار فرو ریزد، تعدد برمی‌خیزد. پس با منجنیق مجاهده، کنگره صورت را ویران باید کرد و به اصل نور باز باید رفت تا وحدت و یگانگی روی نماید و حجاب تعین به یکسو رود. این ابیات صریح است در مذهب وحدت وجود و اکثر شارحان مثنوی از تفسیر آن ظاهراً به ملاحظه عوام و ظاهر پرستان خودداری کرده‌اند.»^(۲)

۱- جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر اول/ ۲۰.

۲- بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۱/ ۲۸۳-۲۸۴.

ناخوانی چنین توحیدی با معرفت فطری موحدین و نیز تقابل با تذکرات متون دینی، همیشه صوفیه را بر آن داشته تا به گونه‌ای این دیدگاه خود را توجیه کنند. یکی از این توجیهات این است که قائل به تقریرهای مختلف برای وحدت وجود شده و سعی می‌کنند اذهان را از آن چه واقع نظریه است دور نمایند. اما به نظر می‌رسد با تمام تقریرهایی که از این دیدگاه ارائه شده است، گریزی از همان تقریر وحدت وجودی نبوده و همه تقریرها به همان دیدگاه «وحدت شخصیه وجود» بازگشت می‌نماید و اساساً خروج از این تقریر، خروج از دیدگاه وحدت وجودی خواهد بود؛ چنانکه گفته‌اند:

«اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است، خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود، و فرق عمیقی بین لابشرط مقسمی که مشهود عارفانِ واصل است و بشرط لاکه مفهوم حکیمان عاقل می‌باشد وجود دارد، لذا همان نقدی که بر کثرت تباینی وارد است بر کثرت تشکیکی نیز وارد خواهد بود، زیرا در تشکیک وجود، کثرت آن حقیقی است، همان طوری که وحدت آن واقعی می‌باشد، لیکن در وحدت شخصی وجود، هیچ‌گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هرگونه کثرتی که تصحیح شود، ناظر به تعینات فیض منبسط می‌باشد، یعنی مظاهر واجب متعدّدند، ولی هیچ‌کدام از آن‌ها سهمی از بود ندارند، چون همه آنها نموداند.»^(۱)

بنابراین می‌توان گفت تقریرهای وحدت وجود به یک چیز بیشتر بازمی‌گردد و آن همان تقریر نخست یعنی وحدت شخصی وجود است که به جهله صوفیه منتسب می‌شد. محمد تقی جعفری در تبیین و گزارش از این دیدگاه عرفا می‌نویسد:

«اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب‌های بی‌جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی‌غرض خود حقیقت، مقصود را بررسی کنیم... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین خدا است، یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم.»^(۲)

۱- عبداللہ جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد ۲۰/۱.

۲- محمد تقی جعفری، مبدا اعلی یا پستی‌بیان نهائی بشر/ ۷۲.

میرزا جواد تهرانی نیز در این زمینه می‌نویسد:

«بالآخره قدر جامع این کلمات و اقوال این‌که: در دار تحقق، یک وجود و موجود بیش نیست؛ اعم از این‌که این موجود واحد در ذاتش اختلاف درجاتی داشته باشد یا نه و نیز اعم از این‌که وجودش به وجود مجالی و مظاهر یا اکمل از این باشد - که برای او، مقام کثرت در وحدت نیز اعتبار شود - و برای ادای مقصود و بیان مدعا، اعتبارات و اصطلاحات و تمثیلات و تقریبات و تفسیرات بی‌شمار گفته‌اند که اشخاص غیر وارد در تعیین و تشخیص مراد آنان، دچار مشکلات و ناهمگی‌های زیاد می‌گردند.»^(۸)

بنابراین تقریرهای مختلف نمی‌تواند اصل واقع را مرتفع نموده و اشکالات فراوان به وحدت شخصی وجود را برطرف کند، چنان‌که گفته‌اند:

«به نظر می‌آید که قول «وحدت وجود و کثرت موجود»، برای فرار از این قبیل اشکالات از جانب بعضی متفکران، جایگزین قول «وحدت وجود و موجود» شده است. هرچند این قول را به ذوق تأله نسبت داده و حتی آن را مرضی ابن عربی دانسته‌اند، ولی تقریری که جلال الدین دوانی و محقق اردبیلی از آن بدست داده‌اند، چیزی جز بازی با الفاظ و خلط اعتباریات با امور عقلی نیست.»^(۹)

۳- وحدت وجود از منظر میرزا مهدی اصفهانی

پس از تبیین مختصر دیدگاه وحدت وجود، اینک جا دارد این اندیشه را از دیدگاه فقیه اهل بیت علیهم‌السلام مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مورد نظر قرار داده تا تحلیل ایشان از این نظریه برایمان آشکار گردد.

۳-۱. معرفت خداوند و اندیشه بشری

بنابر تذکرات میرزای اصفهانی، اگر بشر از جانب خود قصد شناخت حق تعالی نماید و سودای معرفت او به ابزار و ادراک خویش را در سر بیوراند، هیچگاه از تشبیه خداوند به مخلوقات مصون نخواهد ماند؛ توضیح آنکه اگر نقطه آغاز شناخت از سوی انسان باشد، نتیجه‌ای که عاید می‌گردد

۱- جواد تهرانی، عارف و صوفی چه می‌گویند؟/ ۱۶۵-۱۶۶.

۲- قاسم کاکایی، درآمدی بر تقریرهای مختلف نظریه وحدت وجود و شبهه شناسی آن / ۹۹.

لاجرم باید متناسب با همین ابزار باشد. اگر حواس پنجگانه ابزار معرفت باشد مطمئناً آنچه معروف می‌گردد شینی محدود در ابعاد سه‌گانه خواهد بود و اگر عقل وسیله روشنائی باشد، منور، معقولی در احاطه عقل و با محدودیت‌های خاص خود خواهد بود. ابزار ادراکی انسان از هر نوعی که باشد معروف او اولاً محدود و ثانیاً متناسب با همین ابزار خواهد بود. بنابراین اگر انسان بدون معرفتی حق تعالی قصد شناخت او نماید - بر فرض امکان - آنچه عایدش می‌گردد موجودی از سنخ معلومات و معقولات محدود خواهد بود.

اگر خداوند تعالی خود را به بندگان معرفی نمی‌فرمود اساساً بندگان به هیچ وجه قادر به سخن گفتن از او نمی‌شدند و اگر کسی پس از این معرفی در صدد آن باشد که از سوی خود به توصیف این معروف فطری قدم بردارد، آنچه توصیف می‌نماید نمی‌تواند خارج از مجموعه موجودات هم سنخ خودش باشد؛ اگر در این توصیف به صرف محسوسات مقید ماند معبود موصوفش همان بت‌های سنگی و چوبین و غیر این‌ها خواهد بود، اما اگر به داده‌های خام حسی اکتفا نکرده و به تجزیه و تحلیل آن‌ها رو نمود، اولین مدد رسانش در این تخیل، تشبیه خواهد بود و با استفاده از داده‌های نخستین حسی و تجزیه و تحلیل ذهنی به توصیف از معروف فطری‌اش مشغول شده و خدایی هم‌سنخ با مخلوقاتش عرضه خواهد نمود که البته دیگر خدای واقعی نبوده و مخلوقی آرائه می‌شود که نفس انسان خلق کرده است.

میرزای اصفهانی در بیان دو طریق مرسوم در کسب معرفت، اگر چه طریق این دو گروه را متفاوت می‌داند، اما نتیجه حاصله از آنها را یک چیز که همان وحدت وجود است، ذکر می‌کند:

«راه فلاسفہ، علم حصولی است که همان عقل در نزد آنها می‌باشد. و راه عرفا و صوفیہ، تجرید و سیر و سلوک با مرشد و مربی است. پروردگار عزّت در نظر حکما، همان حقیقت وجود در شدیدترین درجه است که مشیت و بداء ندارد. و در نظر صوفیہ، خداوند متعال عین حقیقت وجود و حقیقت ماهیات و واقعیت و فعلیت آنهاست، و اوست که به اطوار و شئون مختلف در می‌آید.»^{۱۱}

و در اشاره‌ای دیگر به این دیدگاه مشترک صوفیہ و فلاسفہ می‌نویسد:

«شناخت خداوند متعال در نظر فلاسفہ، بالوجه و در نظر عرفا، با [وصول به مقام] فنا تحقق می‌گیرد، و در نظر همه آنها مصداق مفهوم وجود، پروردگار عزّت است؛ این مفهوم وجود، یا مطابق نظر فلاسفہ به

نحو تشکیک است که در آن خداوند متعال شدیدترین مرتبه وجود می‌باشد، و یا مطابق نظر عرفا به نحو تطوّر است که در این صورت همه وجودها گونه‌های مختلف یک حقیقت یگانه‌اند که تشکیکی در مصادیق آن نمی‌باشد.^(۱)

و چنانکه گفتیم نگاه این سویی به معرفت خدای تعالی نمی‌تواند خدای حاصله را از مرز طبیعت و حواس ادراکی انسان فراتر ببرد و نهایت این نگاه همان چیزی می‌شود که مادی‌گرایان در رابطه با خلقت قائل هستند:

... بر این اساس، شبهه مادی‌گرایان و پیروان وحدت وجود دفع می‌گردد که گفتند به ناچار صانع باید در همین نظام باشد؛ چراکه این نظام، نظام وجود بوده و فراتر از وجود، فقط عدم محض است و این نظام، مرکب از وجود و ماهیات است، و از آنجایی که ماهیات از جهت ماهیات بودنشان غیر مؤثر هستند (توانایی و قدرت تأثیر ندارند)، به ناچار، صانع همان نفس وجود است. این چنین بود که مادی‌گرایان موجب تأسیس اندیشه وحدت وجود شدند و سپس اصحاب عرفان این اندیشه را از آنها گرفته و متحش نمودند. و برخی مادی‌گرایان قائل به جوهر یگانه شده و برخی دیگر قائل به ماده‌المواد و برخی دیگر قائل به ذرات شدند، و حال آن که همه این‌ها باطل و مردود بوده و خداوند از این اندیشه‌ها برتر و متعالی است.^(۲)

در فضایی که اندیشه وحدت وجودی از حیث طرفدارن نیز کم شمار نیست و امکان آقاء این دیدگاه برای قائلین به این نظریه فراهم است، نقد این اندیشه ممکن است در نگاه نخست چندان مورد پذیرش قرار نگیرد، اما تأملی کوتاه و ترجیح فهم بر تقلید بدون فهم می‌تواند چنین سدی را ویران نماید. در دستیابی به این مقصود و در ادامه، تحلیل میرزای اصفهانی از این دیدگاه و نحوه حصول این نتیجه را مورد نظر قرار می‌دهیم.

۳-۲. سیر فکری نیل به وحدت وجود

گام‌های حصول به اندیشه وحدت وجودی در فضایی کاملاً مفهومی و تصویری قابل مشاهده است. در این دیدگاه با همان مفاهیم و تصورات خود به تصویرسازی در مورد حق تعالی روی

۱- اصفهانی، ابواب الهدی / ۱۷۷.

۲- اصفهانی، أنوار الهدایة القضاء والقدر والبداء / ۱۹۷.

آورده و با قرار دادن خالق و مخلوق در یک رتبه با این مشکل مواجه شده‌اند که چگونه احکام یک موجود را از دیگر موجود هم سنخ‌اش مرتفع نمایند. در چاره‌جویی برای برون رفت از این مشکل و تناقض اساسی، به جای برگشت از موضع خود و اذعان به بطلان هم سنخ دانستن خالق و مخلوق، مشکل بزرگتری را به عنوان پاسخ برگزیدند و آن، حذف یک سوی این دو وجود هم سنخ بود؛ هر تقسیم دوگانه‌ای را که در این بستر وارد نموده بودند، یک سویش را اعتباری و انتزاعی و نهایتاً ناموجود انگاشته و حکم به موهوم بودنش دادند؛ ابتدا ممکن و واجبی فرض نموده و پس از تحلیل‌هایی ذهنی، ممکن را از صحنه وجود حذف کردند، تقسیم معطی و فاقد را طرح نموده و سپس فاقد را حذف و همان معطی را شامل فاقد هم دانستند، بسیط و مرکب را طرح نموده و در ادامه فقط بسیط بر صحنه وجود ماند و قس علیهذا.

میرزای اصفهانی، چنین آرائی را جسارت‌هایی به ساحت قدس الهی می‌داند که محصول گام برداشتن از سوی مخلوق به سوی شناخت خالق است. ایشان در بیان نحوه نگاه اصحاب وحدت وجود به معرفت الله می‌نویسد:

از اینجا امر بر پیروان وحدت {وجود} مشتبه شده و گفتند که اگر وجود مطلق در مقابل عدم مطلق باشد، پس بر دو قسم خواهد بود: وجود امکانی و وجود واجب هر دو در یک مرتبه. {سپس گفتند} چنین چیزی موجب محدود شدن هر یک توسط دیگری می‌شود. فرار از این تحدید آنها را بدان ملزم ساخت که وجود واجب را بدون نهایت و بدون حدّ فرض نموده و ممکنات موجود را اطوار وجود واجب قرار دادند؛ چرا که آنها را مرکب از وجود و ماهیت دانسته و ماهیت از نظر آنها چیزی نبوده و این وجود است که اصیل بوده.^(۱)

میرزای اصفهانی، در موضعی دیگر در مورد این نحوه معرفت نسبت به خداوند تعالی می‌نویسند: سپس بعد از فنا می‌گویند مخلوق همان حق متعین است با اینکه این با علم و عقل بطلانش روشن و آشکار است. پس امر به این برمی‌گردد که آنچه را که به آن معرفت نداشته‌اند، معرفت خدا نامیده‌اند. و این نه حجت است و نه برهان و آنها خود نیز اعتراف نموده‌اند که با قدرت بشری از غیر چنین معرفتی عاجزند و همچنین ظاهراً آن است که مرجع حکم‌شان در این معرفت به توصیف او تعالی و تعریفش با توصیفات و

۱- اصفهانی، انوار الهدایة القضاء و القدر و الهداء / ۱۹۴.

تعریف‌هایی برمی‌گردد که مبتنی بر تصدیقات و تصورات است با اینکه دانستی که توصیف و تعریف به جانب او نمی‌رسد و به همین خاطر شدیدترین نهی‌ها در قرآن نسبت به توصیف کنندگان خداوند تعالی صورت گرفته و بلکه اسلام بر نهی از تفکر در ذات خداوند و نهی سخن و گفتگو از او منعقد شده است.^(۱)

میرزای اصفهانی در موضعی دیگر و در عطف توجه به آنچه در تجرید نصیب صوفی می‌شود، می‌نویسد:

و هنگام تجرید، وجود را بدون حد در می‌یابند و از خودیت خودشان غافل شده و متوجهش نیستند پس گمان می‌کنند فنایشان در وجودی است که به گمانشان خداوند است و غیر او چیزی آنجا نیست و این توحید خاص نزد آنهاست.^(۲)

میرزای اصفهانی در این بند متذکر این نکته می‌شود که پذیرش اینکه شخصی در حالت تجرید یا هر حالت دیگری، موجود یا موجوداتی را می‌بیند، منع عقلی ندارد، اما با چه برهانی این موجود یافته شده، خدا نامیده می‌شود؟ آیا امکان ندارد چنین موجودی، همان هوای اطراف کره زمین باشد؟ آیا امکان ندارد چنین موجودی تصویری ساختگی از جانب شیطان باشد؟ آیا ممکن نیست موجود یافته شده هزاران فرض دیگر از این دست باشد؟

میرزای اصفهانی در تذکر به بطلان اندیشه وحدت وجودی، به یکی از لوازم این اندیشه متذکر شده و قرار دادن شیطان به عنوان مرتبه و تطوری از شئون حق تعالی را متذکر می‌شود؛ و از این روشن می‌شود که عقلی که اساس معارف بشری است جز شیطنت و بد ذاتی نیست؛ زیرا بر همین اساس است که باید ملتزم بود که شیطان همان حق متعین است و چنین اعتقادی از شیطنت و بد ذاتی است.^(۳)

۳-۳. توهمات و تصورات؛ مبنای اندیشه وحدت وجودی

میرزای اصفهانی در نقد دیدگاه وحدت وجودی، به این نکته متذکر می‌شود که انسان عاقل بطلان چنین اندیشه‌هایی وقتی برایش آشکار می‌شود که می‌بیند در این اندیشه‌ها وجود و ماهیت که اموری توهمی و تخیلی هستند پایه‌های معرفت خداوند قرار می‌گیرد:

۱- اصفهانی، معارف القرآن ۱۱۰/۸-۱۱۱.

۲- اصفهانی، ابواب الهدی/ ۱۷۵.

۳- اصفهانی، معارف القرآن، ج ۱، ۱۸۸.

جوابشان از آنچه گذشت روشن می‌شود که اولاً اساس آنها بر ترکیب موجودات از ماهیت و وجود است و این درحالی است که ما قبلاً کاذب بودن ماهیات و اینکه وجود آنها همان مفاهیم انتزاعی از خارج است و غیر این چیزی نیستند را بیان کردیم.^{۱۱}

میرزای اصفهانی در ادامه تبیین اندیشه وحدت وجودی، قائل است که باورمندان به این اندیشه، پس از تصویرسازی و انتزاعاتی ذهنی، همین مفاهیم ذهنی که ساخته نفس بشر است را خدا فرض کرده و منظومه فکری خود را بر اساس چنین تصور و انتزاع خودبنیادی بنا نهاده‌اند که به موجب آن خدای تعالی از خدایی‌اش تا حد بازیچه‌ای تنزل می‌نماید:

به جهت احتجاجشان از پروردگار عزیز قدوس متعالی، او را درک نکرده و با توجه یافتن به امتناع ارتفاع دو شیء نقیض و نیز از آنجایی که مفهوم وجود را از مفاهیم عامه بدیهی التصور انگاشتند، توهم کردند که مصداق این مفهوم متصور همان حق تعالی است؛ چرا که با انوار مدرکه، ماورای آن را درک ننموده و تطوّر و تعین را به حق تعالی نسبت دادند با اینکه چنین تفکری از زشت‌ترین چیزها است؛ زیرا موجب می‌شود که وجود خداوند بازیچه‌ای برای انواع بازی‌ها و بیهودگی‌ها باشد.^{۱۲}

مرحوم میرزای اصفهانی از منظری دیگر متذکر این نکته می‌شود که آنچه اندیشه وحدت وجودی به عنوان معبری برای این نظریه قرار داده، توهمی بیش نبوده و به راحتی قابل ارتفاع است. توضیح آنکه در اندیشه وحدت وجودی، با تخیل مفهوم عام وجود، این امر روشن را ملاک قرار دادند که اجتماع و ارتفاع نقیضین ممتنع است. سپس در طرف دیگر این مفهوم عام خودساخته، مفهوم خودساخته دیگری با نام عدم مطلق را قرار دادند و سپس در همین تصورات، گفتگوی از معرفت خداوند را پیش آورده و چون بنابر معرفت فطریشان نسبت به خداوند نمی‌خواستند به سوی انکارش قدم بردارند، او را در مفهوم مخلوقی و خودساخته وجود وارد کردند. در گام پسین چون قرار دادن او به عنوان یکی از موجودات، موجب تحدیدش می‌شود لذا او را همه وجود و دیگر موجودات را تطوّر و رتبه‌ای از مراتب وجودی او به شمار آوردند.

میرزای اصفهانی با خدشه‌دار نمودن اساس این تناقض، آن را ساخته نفس دانسته و قائل است تناقض واقعی میان معدوم‌ها و موجودهای خاص خارجی حاکم است و نه آنچه موهوم محض است. ایشان قائل است اصل قائل شدن به یک وجود یا عدم کلی، توهمی بیش نبوده

۱- اصفهانی، انوار الهدایة القضاء والقدر والبداء ۲۰۰.

۲- اصفهانی، معارف القرآن ۱۵۵/۲.

و بنابراین حکم متناقضین بر آن جاری نمی‌شود. از این منظر از آنجایی که حکم متناقضین از جانب عقل است، بنابراین هم وجود و هم عدم باید در احاطه عقل باشند تا حکم به عدم اجتماع و ارتفاعشان صادر شود و اینچنین است که محیط بودن مساوق با محدود بودن است و بنابراین هم وجود و هم عدم هر دو باید محدود باشند تا عقل حکم به عدم ارتفاع و عدم اجتماعشان نماید.

بر این اساس و در بیان برهانی دیگر بر ابطال آنچه چنین اندیشه‌هایی در مورد وجود و عدم قائلند، این سؤال قابل طرح است که با توجه به اینکه خود عقل حاکم بر نقیضین بوده و حکم بر عدم اجتماع و عدم ارتفاع آن دو می‌نماید، آیا می‌توان خود عقل را نیز در یکی از این دو سوی وجود یا عدم وارد نموده و او را محکوم به حکم نقیضین گردانید؟ به عبارتی دیگر آیا می‌توان حاکم و محکوم و یا کاشف و مکشوف را با هم جمع نمود؟ اگر پاسخ قائلین به وحدت وجود به چنین سؤالی مثبت باشد در واقع با روشن‌ترین امور مخالفت کرده‌اند و هیچ انسان عاقلی به جمع نقیضین رأی مثبت نمی‌دهد، اما اگر پاسخ منفی باشد نمی‌توان عمومی مفهومی برای وجود و عدم قائل شده و تمام امور را در یکی از این دو سوی گنجانده؛ چراکه حداقل یک موجود (عقل) از دایره وجود بیرون مانده و دیگر نمی‌توان به وحدتی عمومی قائل شد. و دیگر اینکه وقتی عقل از حکم نقیضین خارج است، خالق عقل که هیچ مشابهتی با آن ندارد سزاوارتر به خروج از این حکم است.

خلاصه کلام آنکه اولاً چیزی به نام عدم مطلق، وجود واقعی و خارجی ندارد تا در مرحله بعد محکوم به احکام عقلی گردد. ثانیاً عقل خود حاکم بر نقیضین و حکم کننده بر عدم اجتماع و عدم ارتفاع آنهاست و حاکم غیر از محکوم است. ثالثاً با خروج عقل از حکم نقیضین، خالق عقل که هیچ سنخیتی با عقل ندارد به مراتب از حکم نقیضین خارج بوده و بنابراین خداوند از عدم وجود مخلوقی متعالی بوده و این مفهومات را نمی‌توان بر او حمل کرده و سپس به وحدت وجود او با مخلوقات حکم داد. مرحوم میرزای اصفهانی در تذکر به این حقیقت می‌نویسد:

علم بذاته کاشف از آن است که تناقض فقط میان منشأ انتزاع مفهوم عام بدیهی است که همان جهت وجود و ثبوت اشیاء و لا وجود و لا ثبوت آنهاست، پس علم به ذات خود نقیضین را کشف نموده و از همین جا نیز عدم شمول حکم بشر به مناقضه میان کون و لا کون عقل را نیز کشف می‌نماید؛ چه رسد به خداوند تعالی.^(۹)

چنان‌که دیده می‌شود، میرزای اصفهانی قدم‌های اندیشمندان عارف و صوفی را در بنای اندیشه ساختگی خود، مبتنی بر تحلیل‌هایی ذهنی می‌داند که این اندیشمندان برای خود بنا نموده‌اند؛ بدین معنا که از همان ابتدا وارد فضایی ذهنی شده و انتزاعات خود را با هم تجزیه و ترکیب کرده و سپس همین تحلیل‌های تخیلی را بر خارج از تخیلات هم تطبیق داده‌اند. حال آن‌که فضای تخیل غیر از فضای خارج واقع است و هر کدام از این فضاها احکام خاص خود را داشته و اختلاط این دو فضا، خبط بزرگی بوده و مرتکب چنین خلطی، نه تنها به معرفتی از خارج دست نمی‌یابد، بلکه باید منتظر حصول تناقضات عدیده‌ای در فروعات منظومه فکری‌اش باشد.

مثال روشنی برای آنچه گفته شد، جریان همان فردی است که تنها کوزه‌ای روغن داشت و بر اساس همین داشته واقعی، شروع به تخیل کرد که با فروش این روغن، گوسفندی خریده و پس از مدتی گوسفندانش زیاد شده و بعد با فروش گوسفندان می‌تواند ازدواج نماید و صاحب فرزند شود و اگر فرزندش نافرمانی نمود، با چوبی که در دست دارد بر بدن او خواهد کوبید و.... اما غافل از این‌که بالا رفتن چوب همانا و بر خوردش با کوزه روغن و شکسته شدن و ریختن روغن نیز همانا.

آری، سرانجام اندیشه و مکتبی که بخواهد با دست مایه اولیّه‌ای که از امور روشن و واقعی دارد، به فضای تخیل و توهم بجهد، جز از دست دادن فهم و شعور نخستین و ضایع نمودن آن معرفت، چیز دیگری نخواهد بود.

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در تذکر به خداوند متعال که معروف فطری همگان بوده و از دسترسی اندیشه‌های بشری متعالی است، مخاطب را متذکر این نکته می‌گرداند که اساساً تناقض و قواعدی از این دست در مفهومات، معقولات و اشیاء خارجی که همگی در مخلوق بودن مشترک هستند، جریان دارد و همین قواعد و قوانین را نمی‌توان در غیر فضای خودشان نیز جاری دانست.

ایشان در تذکر به معرفت فطری و تباین حق تعالی با مخلوقات، باقی ماندن بر معرفت فطری را مانع از در افتادن به تفکراتی همچون وحدت وجود می‌داند، که اساسی جز تشبیه مخلوق با خالق ندارد و اگر بنا بر معرفت فطری، سنخ وجود خدای تعالی را غیر از سنخ وجود مخلوقات بدانیم، دیگر هیچ کدام از این تشابهاتی که اندیشه‌های خودبنیاد بر آن اساس تفکر خود را بنا نهاده‌اند پیش نخواهد آمد.^(۱)

۱- اصفهانی، انوار الهدایة القضاء والقدرو الیدام / ۱۹۸-۱۹۹.

۴-۳. توحید صوفیانه عین ضلالت

بنابر توضیح میرزای اصفهانی بنیان تفکر وحدت وجودی به هم سنجی خداوند با موجودات بر می‌گردد و چنانکه گفته شد اگر بر اساس معرفت فطری، خدای تعالی را چنانکه هست غیر از سنخ مخلوقات بدانیم هیچگاه لوازم باطلی همچون وحدت وجود به منصفه ظهور نخواهد رسید. با این بیان روشن می‌گردد آنچه در اندیشه‌های وحدت وجودی در مورد معرفت خداوند تعالی مطرح می‌شود چیزی جز ضلالت و گمراهی نخواهد بود. مرحوم میرزای اصفهانی می‌نویسد:

همانگونه که خداوند تعالی خودش معرف خود و خودش دلیل بر ذاتش برای بنده‌اش می‌باشد، او تعالی غیر از بندگانش است و قیوم آنهاست. پس کدام ضلالت روشن‌تر از اینکه بشر به سوی این رود که خداوند را مصداق آن مفهوم عام بدیهی بداند.^(۱)

و در جای دیگر می‌نویسد:

پس چه روشن است گمراهی بشر در گفتارشان که گفتند: «منزه است کسی که اشیاء را آفرید در حالی که عین آنهاست.»^(۲) و نیز گفتارشان که گفتند: «عبادت گوساله و بلکه عبادت بت‌ها عین عبادت پروردگار متعال است.»^(۳)

از منظر میرزای اصفهانی عدم توجه اندیشمندان خودبنیاد به تذکرات حجج الهی که مذکرین بشر به معروف فطری هستند موجب چنین کج‌اندیشی‌ها و چنین تهمت‌هایی به ساحت قدس الهی شده است.^(۴)

خلاصه آنکه میرزای اصفهانی، دیدگاه وحدت وجود را موجب انحراف از مسیر توحید و حاصل احتجاب از خداوند می‌داند:

فناي در خداوند کذب و توهم محض بوده که حاصل احتجاب از خداوند است.^(۵)

۱- اصفهانی، معارف القرآن ۲۷۲-۲۲.

۲- ابن عربی، الفتوحات المکیة ۴/ ۱۳۳.

۳- اصفهانی، معارف القرآن ۲۷۲-۲۲.

۴- اصفهانی، معارف القرآن ۲۷۲-۲۷.

۵- اصفهانی، ابواب الهدی/ ۱۱۸.

۳-۵. خاستگاه تفکر وحدت وجودی و نحوه ورود آن به مرزهای فکری مسلمانان
میرزای اصفهانی در بیان منشأ تفکر وحدت وجودی اندیشمندان مسلمان، به خاستگاه یونانی آن اشاره نموده و در مواضع مختلف با ذکر نام برخی یونانیان، قدمت اندیشه وحدت وجودی را خاطر نشان می‌سازد:

«ظهور حکمت و فلسفه یونان، بعد از بعثت حضرت نوح -علی نبینا و آله و علیه السلام- و طلوع مذهب وحدت وجود و موجود -که اساس ریشه مشترک عرفان و تصوف است- از فلاسفه یونان قبل از میلاد حضرت مسیح -علی نبینا و آله و علیه السلام- [بوده] و انتشار آن روشن از تواریخ فعلیه [است]. اکیسیوفان حکیم، استاد برمانیدس حکیم در مائه ششم قبل از میلاد، کل کائنات را یک جوهر اصلی [تلقی کرده] و آن را خدای بی همتا دانسته [است] و تمام اشیاء عالم را وحدت محض گفت. بعد از او، برمانیدس حکیم -متولد در ششصد و سی و شش قبل از میلاد- قائل به وحدت وجود [شد] و تمام اشیاء موجوده در عالم را، صور مختلفه آن وجود واحد دانست. پلوتن حکیم -در چهارصد و هفده قبل از هجرت- قائل به وحدت انسان کامل با خدای بی چون شد. پورفیر حکیم - در سیصد و هجده قبل از هجرت- قائل به وحدت وجود گردید. فیثاغورث ترویج تصوف می‌کرد.»^(۱)

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در اشاره به انگیزه و علت ورود تفکر یونانی و ترویج اندیشه صوفیانه، سیاست حاکمان غاصب راعلت این امر دانسته که به این وسیله در پی آن بوده‌اند تا ضعف علمی خود را پوشش داده و همگان را از رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام که حاملان علوم الهی بوده‌اند دور نگه دارند، و البته در این کار نیز موفق بوده‌اند تا جایی که در تاریخ زندگانی اهل بیت علیهم‌السلام و مخصوصاً امام رضا علیه آلاف التحية والثناء می‌بینیم که برخی گستاخی و جسارت را به کمال رسانده و با همین فنون و صناعات مقتبس از مادی‌گرایان یونان و با همین اندیشه‌های ضلالت بار، به احتجاج با اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته‌اند.^(۲)

۴- نتیجه‌گیری:

بر هر صاحب اندیشه‌ای روشن و مبرهن است که سخن گفتن در هر فضایی اقتضائات

۱- اصفهانی، القرآن و الفرقان، فی وجه اعجاز القرآن المجید، اعجازنامه / ۲۷۲-۲۷۳.

۲- اصفهانی، ابواب الهدی / ۸۹-۹۰.

خاص خود را دارد و عدم پایبندی به قواعد هر فضایی، خروج از آن فضا را موجب می‌شود. به نظر می‌رسد چنین امر آشکاری نزد اندیشمندانی که خود را در سلک صوفیه قرار داده‌اند نه تنها هیچگاه رعایت نشده، بلکه آن را روشی برای زیستن در فضای خاص خودشان پذیرفته‌اند.

اگر قرار است در فضای اندیشه‌ورزی و تفکر دیدگاهی ارائه شود پایبندی به اصول اولیه این فضا امری اساسی بوده و عدم پایبندی به این قواعد اجازه ورود به این فضا را نیز نمی‌دهد و بنابراین هیچگاه نوبت به ارائه دیدگاه نمی‌رسد. به نظر می‌رسد قائل شدن به دیدگاه وحدت وجودی محذوراتی را موجب می‌شود که ماندن در فضای متعارف فهم انسانی تاب پذیرش آنها را نداشته و خروج از این فضا نیز جایی برای سخن گفتن از چنین اندیشه‌ای را باقی نمی‌گذارد.

در فضای متعارف فهم انسان‌ها همیشه سخن گفتن و تعامل اندیشه‌ها در مواضعی شکل می‌گیرد که به اصولی در مسیر دستیابی به این مقصود پایبند باشیم و بنابراین اگر کسی که جزء مجموعه انسان‌هاست و قصد سخن گفتن در این مجموعه را دارد باید شروع سخنش در محدوده درک مشترک همه انسان‌ها باشد و آنگاه اگر بر آن باشد تا مطالب بیشتری در این فضا ارائه نماید با پایبندی به همان مبنای اولیه، فهم مخاطب خود را توسعه دهد. مطمئناً توسعه و رشد در جایی معنا دارد که به مبانی‌ای که در ابتدا نهاده‌ایم و با تکیه بر آنها بحث را پیش برده‌ایم وفادار مانده و آنها را از زیر پای خود بیرون نکشیم؛ چراکه چنین کاری به منزله ویران کردن تمام دیدگاه است.

به نظر می‌رسد تفکر وحدت وجودی اندیشه‌ای است که به تمام این نقصان‌ها گرفتار است. این اندیشه نه در ابتدا، نه در میانه راه و نه در نهایت مسیر فکری‌اش هیچگاه به هیچ مبنای قویمی پایبند نبوده و تنها با تکرار اینکه «همه عالم بیش از یکی نیست»، حتی قواعد فهم را در همین یک جمله نیز رعایت نمی‌کند؛ چه اینکه سخن گفتن از «همه» و یکی دانستن همین «همه» تناقض آشکاری است که عقل در پذیرش آن هیچ توجیهی ندارد و در صورت پذیرش باید به نسبتی تن داد که گذارن ثانیه‌ای از زندگی با چنین نسبتی امکانپذیر نخواهد بود.

اگر نوشتار پیش‌رو، کتاب، درخت، قلم، سنگ، خاک، چوب و نظایر این‌ها اشیائی کاملاً متمایز بوده و بر اساس همین فهم، صوفی نیز مخاطبش را غیر خود می‌داند و او را طرف تعلیم نظریه وحدت وجودش قرار می‌دهد چگونه امکانپذیر است که در نهایت، همان متعلم، قلم، کاغذ، خودش و دیگر چیزها را تنها یک چیز بدانند؟ آیا چنین دیدگاهی خط بطلان کشیدن بر سخنان ابتدایی صوفی در القاء تعالیمش به نوآموزان مسلکش نیست؟ و آیا قائل شدن به نتیجه‌ای وحدت وجودی، خط بطلانی بر تمامی آن مقدمات و مبادی نیست؟ آیا اطاعت

محض از مرشد در مسیر سلوک و نیل به فنای وجودی هیچ توجیہی دارد؟ و آیا اساساً نظریہ وحدت وجود مجالی برای طرح و ارائه دارد؟ آیا ہمین کہ صوفی لب بہ سخن گشودہ و بخواہد چنین دیدگاهی را توجیہ نماید از وحدت وجود خارج نشدہ است؟

مرحوم میرزای اصفہانی بہ عنوان فقیہی کہ با تکیہ بر معرفت فطری مخاطبان خود را بہ دیدن واقع تذکر می دہد در مقابل چنین دیدگاهی، از در مخالفت درآمدہ و بہ نفی و طرد آن پرداختہ و با پایبندی بہ مبادی اولیہ فہم انسانی، تہافت ہای موجود در چنین نظریہ ای را بہ مخاطبان خود نشان دادہ و غیر واقعی بودن چنین دیدگاهی را متذکر می گردد.

نفی فہم متعارف انسانی و مخالفت با آن، نداشتن مبنای روشن برای ارائه دیدگاہ خود، تخالف این نظریہ با معرفت فطری از خدای تعالی، عدم توجہ بہ تذکرات حجج الہی و نظایر این ہا، مواردی است کہ میرزای اصفہانی در مورد نظریہ وحدت وجود بدان متذکر می شود و با تحلیلی واقعی کہ مبتنی بر نظارہ واقع و نہ خلاقیت نفس است، تصویری و مفہومی بودن نظریہ وحدت وجود را بہ مخاطبان خود نشان می دہد و راہ رهایی از چنین توہماتی را بازگشت بہ معرفت فطری از خدای تعالی در سایہ تذکرات انبیاء و اوصیاء علیہ السلام بیان می فرماید.

بر این اساس می توان گفت مرحوم میرزای اصفہانی با پایبندی بہ مبادی و قواعد فہم متعارف، با مخاطبین خود سخن گفتم و در ہمین تعامل است کہ انحراف و ناصواب بودن اندیشہ وحدت وجودی را برملا می سازد و اگر اندیشمندی در ہمین فضای فہم متعارف قائل بہ نظریہ وحدت وجود باشد، باید در ہمین فضایی کہ تہافت ہای دیدگاہش را شنیدہ است بہ رفع آنها اقدام نماید و البتہ چنین قائلی ہیچگاہ قادر بر چنین امری نخواہد بود؛ چراکہ پایبندی بہ اصول متعارف فہم و تفاہم ہیچ فضایی برای قائل شدن بہ وحدت وجود باقی نمی گذارد و بر فرض قائل شدن بدون دلیل بہ چنین دیدگاہ خود متناقضی، ہیچ مبنایی برای دفاع از چنین معتقدی باقی نمی ماند.

بنابراین بر اساس تذکرات واقع نمای میرزای اصفہانی در جہانی کہ ما در آن زیست می کنیم ہیچ توجیہی برای سخن گفتن از وحدت وجود در دست نیست و انبیاء الہی علیہ السلام نیز، کہ تنہا انسان هایی ہستند کہ مذکرین نخستین ما بہ معرفت خدای تعالی ہستند، نہ تنہا ہیچ سخنی از وحدت وجود نگفتم اند، بلکہ کلمات منقول از آنها مشحون از مخالفت با چنین دیدگاہ هایی است.

کتابنامه

- ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- اصفهانی، مهدی (۱۳۹۵ الف)، أبواب الهدی، قم: مؤسسه معارف اهل بیت (ع).
- اصفهانی، مهدی (۱۳۹۵ ب)، أنوار الهدایة، القضاء والقدر والبداء، قم: مؤسسه معارف اهل بیت (ع).
- اصفهانی، مهدی (۱۳۹۶ الف)، القرآن و الفرقان، فی وجه إعجاز القرآن المجید، إعجازنامه، قم: مؤسسه معارف اهل بیت (ع).
- اصفهانی، مهدی (۱۳۹۶ ب)، معارف القرآن، قم: مؤسسه معارف اهل بیت (ع).
- بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- تهرانی، جواد (۱۳۹۰)، عارف و صوفی چه می گویند؟، تهران: آفاق.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۳۷)، مبدأ اعلی یا پشتمیان نهائی بشر، بی جا: چاپخانه حیدری.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهراء.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، رَحِیقِ مختوم شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء، دوم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۹)، «درآمدی بر تقریرهای مختلف نظریه وحدت وجود و شبهه شناسی آن»، فصلنامه اندیشه دینی، دوره اول، ش ۳..



**Quarterly Periodical
Noor al-Sadegh**

Philosophy and Theosophy

Daralsadegh Isfahan , Vol 2 , No 8 / Summer 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

Printing and Binding: Parsian

Date of print: shahrivar 1404 (Septembre 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