



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

شرح رسالہ
اعتقادات
علامہ مجلسیؒ

تألیف: سید قاسم علی احمدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی رحمه الله عليه

نویسنده:

علی احمدی

ناشر چاپی:

دلیل ما

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۷	شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی رحمه الله علیه
۱۷	مشخصات کتاب
۱۷	اشاره
۲۱	فهرست مطالب
۳۱	مقدمه مترجم و شارح
۴۱	مقدمه مؤلف
۴۱	اشاره
۴۲	علت تألیف این کتاب
۴۶	محمد و آل محمد واسطه فیض الهی
۴۸	چرا پیغمبر و امام واسطه فیوضات اند؟
۴۹	حقیقت ابدان امامان معصوم
۵۳	پیغمبر اسلام عقل (کلّ) است
۵۵	محمد و آل محمد واسطه هر فیضی اند
۵۶	در اصول و فروع دین از محمد و آل محمد تبعیت کنید
۵۷	فوائد
۵۷	فائده اول: تمسک به ادله نقلیه در عقائد جایز است
۶۰	فائده دوم
۶۲	فائده سوم
۶۴	فائده چهارم
۶۹	قرآن و عترت، جانشینان پیغمبر
۶۹	اشاره
۷۰	فائده
۷۸	عمل به اخبار اهل بیت (علیهم السلام) تنها راه نجات

- ۷۸ اشاره
- ۷۹ فائده: هدایت و نجات فقط در پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) است
- ۸۶ گمراهان چه کسانی اند؟
- ۸۸ اصول عقائد به عقول مردم واگذار نشده است
- ۸۸ اشاره
- ۸۸ فائده اول: مدرکات عقل دو نوع است
- ۹۲ فائده دوم
- ۹۴ تأویل نصوص دینی جایز نیست
- ۹۴ اشاره
- ۹۵ توضیح
- ۹۸ بدعت های صوفیه
- ۹۸ اشاره
- ۹۸ فائده اول: تصوف
- ۱۰۵ نصیحت علامه مجلسی
- ۱۰۸ فائده دوم: معنای بدعت و دلیل حرمت آن
- ۱۱۳ توضیح
- ۱۱۶ ذکر خفی صوفیه
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۷ توضیح
- ۱۱۹ ذکر جلی صوفیه
- ۱۲۰ توضیح
- ۱۲۴ وحدت وجود، بدعت صوفیه
- ۱۲۴ اشاره
- ۱۲۵ فائده: قائلین به وحدت وجود خداوند را عین خلق می دانند
- ۱۳۹ صوفیه جبری مذهب اند
- ۱۳۹ اشاره

- ۱۳۹ ----- فائده: جبر و سقوط عبادات -----
- ۱۴۵ ----- اما مسئله سقوط عبادات و بر طرف شدن تکالیف شریعت -----
- ۱۴۹ ----- بخش اول: در آن چه به اصول اعتقادات تعلق دارد -----
- ۱۴۹ ----- اشاره -----
- ۱۵۱ ----- راه خداشناسی -----
- ۱۵۱ ----- اشاره -----
- ۱۵۲ ----- فائده: در اثبات صانع و خالق عالم -----
- ۱۵۵ ----- (تتمیم) -----
- ۱۶۹ ----- پیغمبر شناسی -----
- ۱۶۹ ----- اشاره -----
- ۱۶۹ ----- فائده اول: در بیان ضرورت وجود نبی و احتیاج خلاق به او -----
- ۱۷۲ ----- فائده دوم: معجزه -----
- ۱۷۳ ----- فائده سوم: فرق معجزه با خارق عادات دیگر -----
- ۱۷۶ ----- تبعیت از پیغمبر در اصول و فروع دین -----
- ۱۷۷ ----- توحید در ذات و صفات و فعل و عبودیت -----
- ۱۷۷ ----- اشاره -----
- ۱۷۹ ----- فائده اول: توحید در ذات، نفی شریک است نه نفی موجودیت غیر -----
- ۱۸۴ ----- فائده دوم: مفاد لیس کمله شیء، نفی مثل است نه نفی غیر -----
- ۱۸۵ ----- خداوند ازلی و ابدی است -----
- ۱۸۵ ----- اشاره -----
- ۱۸۵ ----- فائده -----
- ۱۸۶ ----- خداوند زمان و مکان ندارد -----
- ۱۸۶ ----- اشاره -----
- ۱۸۶ ----- فائده اول: خداوند فراتر از زمان و مکان است -----
- ۱۹۱ ----- فائده دوم: خداوند لامکان است -----
- ۱۹۳ ----- خداوند حتی است -----

- ۱۹۳ اشاره
- ۱۹۳ فائده
- ۱۹۴ اراده و مشیت خداوند
- ۱۹۴ اشاره
- ۱۹۴ فائده
- ۲۰۶ خداوند قادر مختار است
- ۲۰۶ اشاره
- ۲۰۶ فائده
- ۲۰۷ خداوند عالم است
- ۲۰۷ اشاره
- ۲۰۸ فائده
- ۲۱۰ تفکر در ذات و علم حق تعالی جایز نیست
- ۲۱۰ اشاره
- ۲۱۱ فائده
- ۲۱۲ خداوند حکیم و عادل است
- ۲۱۳ بطلان جبر و تفویض
- ۲۱۳ توفیق و خذلان
- ۲۱۳ اشاره
- ۲۱۵ فائده: در بیان امر بین الامرین
- ۲۱۷ در قضا و قدر تفکر ننمایید!
- ۲۱۸ ایمان به تمام انبیا ضروری است
- ۲۱۹ اعتقاد به قرآن
- ۲۱۹ اشاره
- ۲۱۹ فائده
- ۲۱۹ اشاره
- ۲۲۱ جهات اعجاز قرآن

- ۲۲۴ ----- تعظیم کعبه و کتاب های حدیث اهل بیت (علیهم السلام)
- ۲۲۵ ----- ملائکه اجسامی لطیف و معصوم اند
- ۲۲۶ ----- اعتقاد به حلول، اتحاد و وحدت وجود، چگونه است؟
- ۲۲۶ ----- اشاره
- ۲۲۶ ----- فائده: در رد حلول و اتحاد و وحدت وجود
- ۲۳۲ ----- خداوند هرگز دیده نمی شود
- ۲۳۲ ----- فائده: مقصود از رؤیت خداوند چیست؟
- ۲۳۳ ----- بطلان علم به حقیقت ذات و اشتراک لفظی
- ۲۳۳ ----- اشاره
- ۲۳۴ ----- فائده مهمه: اشتراک لفظی یا امر دیگر
- ۲۳۸ ----- تکمیل فائده: خروج از حد تعطیل و تشبیه
- ۲۴۲ ----- بینونت و مغایرت خداوند با مخلوقات در صفات
- ۲۴۳ ----- قدرت خداوند
- ۲۴۴ ----- اراده خداوند
- ۲۴۶ ----- سمیع و بصیر بودن خداوند
- ۲۴۷ ----- حیات خداوند تعالی
- ۲۴۸ ----- تکلم خداوند تعالی
- ۲۴۹ ----- دیگر صفات حق تعالی
- ۲۵۰ ----- صدق خداوند تعالی
- ۲۵۰ ----- اشاره
- ۲۵۰ ----- فائده: فرق بین صفات ذات و صفات فعل
- ۲۵۲ ----- عالم حادث زمانی است
- ۲۵۲ ----- اشاره
- ۲۵۶ ----- فائده: در حدوث عالم
- ۲۶۴ ----- ضروریات دین
- ۲۶۸ ----- ضروریات مذهب

- ۲۶۹ بعضی از ضروریات مذهب شیعه
- ۲۶۹ اشاره
- ۲۷۰ فائده: مطالب و مطاعن دشمنان امیر المؤمنین
- ۲۷۰ اشاره
- ۲۷۰ اما آن چه از ابوبکر صادر شده است:
- ۲۷۸ اما آنچه از عمر بن خطاب صادر شد:
- ۲۸۳ اما آنچه از عثمان صادر شد:
- ۲۸۷ اما آنچه از معاویه صادر شد:
- ۲۹۲ اما آنچه از عایشه صادر شد:
- ۲۹۵ فائده: اقسام معارف
- ۲۹۸ عصمت پیامبران، امامان و ملائکه
- ۲۹۸ اشاره
- ۲۹۸ تذکر
- ۲۹۹ پیغمبر و امامان اشرف مخلوقاتند
- ۳۰۰ هر امامی وظیفه مخصوصی دارد
- ۳۰۱ تمام علوم رسول خدا نزد ائمه هست
- ۳۰۱ اشاره
- ۳۰۱ بعضی از فضائل اهل بیت
- ۳۰۴ امامان معصوم عالم را خلق نکردند
- ۳۰۴ اشاره
- ۳۰۵ فائده اول: خالق همه چیز، خداوند است
- ۳۱۴ ائمه سهو و نسیان ندارند
- ۳۱۴ اشاره
- ۳۱۵ فائده
- ۳۱۵ نفی سهو و اسهائ از مصومین علیهم السلام
- ۳۱۶ معراج رسول خدا با جسم دنیوی بود

- ۳۱۶ اشاره
- ۳۱۷ فائده: در معراج رسول خدا
- ۳۲۰ اگر حدیثی را نفهمیدی رد نکن
- ۳۲۱ دیدن محمد و آل محمّد وقت مردن
- ۳۲۱ اشاره
- ۳۲۳ کیفیت حضور اهل بیت (علیهم السلام) هنگام مرگ
- ۳۲۳ داخل شدن روح در بدن مثالی
- ۳۲۳ اشاره
- ۳۲۴ فائده اول: جسد مثالی
- ۳۲۶ شبهه تناسخ
- ۳۲۷ فائده دوم: روح انسان مانند ملائکه، جسمی لطیف است
- ۳۳۳ فائده سوم: در نفی مجزّدات و انحصار موجود به مقداری و متعالی از مقدار موجود بر دو قسم است:
- ۳۴۲ ملائکه اجسام لطیف اند؛ نه مجزّدات
- ۳۴۲ اشاره
- ۳۴۳ فائده: ملائکه مجزّد نیستند
- ۳۵۱ عدم اتصال آسمان ها به یکدیگر
- ۳۵۱ اشاره
- ۳۵۱ تعداد ملائکه
- ۳۵۱ عصمت ملائکه
- ۳۵۱ اشاره
- ۳۵۲ فائده: قصه هاروت و ماروت
- ۳۵۳ سؤال و فشار قبر در جسد اصلی
- ۳۵۴ محلّ ارواح بعد از سؤال و جواب قبر
- ۳۵۵ بهشت و جهنّم دنیا
- ۳۵۶ بهشت و دوزخ آخرت
- ۳۵۶ اشاره

- فائده اول: بهشت و جهنم الآن مخلوق است ----- ۳۵۷
- فائده دوم: بهشت بدون لذت جسمانی نیست ----- ۳۶۲
- رجعت از ضروریات مذهب است ----- ۳۶۳
- اشاره ----- ۳۶۳
- برگشت بعضی از مؤمنان و کافران به دنیا ----- ۳۶۵
- رجعت ائمه طاهرين ----- ۳۶۵
- معاد جسمانی ----- ۳۶۶
- اشاره ----- ۳۶۶
- فائده: معاد جسمانی از ضروریات دین است ----- ۳۶۸
- حساب قیامت و نوشته شدن اعمال ----- ۳۷۱
- شفاعت اهل عصمت ----- ۳۷۲
- عذاب کافر و ستی و مستضعف ----- ۳۷۳
- اشاره ----- ۳۷۳
- تعریف مستضعف ----- ۳۷۳
- جاودانگی مؤمنان در بهشت ----- ۳۷۴
- اشاره ----- ۳۷۴
- شفاعت، مختص مؤمنان است ----- ۳۷۴
- فائده: چه کسانی وارد جهنم می شوند؟ ----- ۳۷۵
- احباط و تکفیر ----- ۳۷۷
- تأویل صراط و میزان و غیره جایز نیست ----- ۳۷۹
- بخش دوم: در (بیان رهنمودهای عملی و) آنچه به کیفیت عمل تعلق و ارتباط دارد ----- ۳۸۲
- اشاره ----- ۳۸۲
- سعادت در پیروی اهل بیت(علیهم السلام) است ----- ۳۸۴
- قدم اول، خلوص نیت ----- ۳۸۵
- هدایت فقط در اخبار اهل بیت(علیهم السلام) است ----- ۳۸۶
- اشاره ----- ۳۸۶

- ۳۸۸ تنبیه بر امر مهم
- ۳۹۱ تصحیح نیت
- ۳۹۲ نیت مردم، تابع روش و سرشتشان است
- ۳۹۳ اختلاف نیت در اعمال
- ۳۹۸ معنای قرب به خداوند
- ۴۰۲ خطر راه تقرب به خدا زیاد است
- ۴۰۳ تمثیل شیطان به سگ
- ۴۰۴ عدم توجه به سرزنش دیگران
- ۴۰۵ تعلیم از معلم خوش عقیده
- ۴۰۵ همراهی علم و عمل
- ۴۰۷ تقسیم ساعات روز
- ۴۰۷ طالب علم چه کتاب هایی را بخواند؟
- ۴۰۸ روح نماز حضور قلب است
- ۴۰۸ اشاره
- ۴۱۰ توجه به اسرار افعال و اقوال نماز
- ۴۱۱ اسرار دعاهای قبل از نماز
- ۴۱۱ اشاره
- ۴۱۲ از شرائط قبولی اعمال تقوا است
- ۴۱۲ بعضی از اسرار تکبیرات قبل از نماز
- ۴۱۳ بعضی از اسرار سوره حمد در نماز
- ۴۱۴ بعضی از اسرار رکوع و سجود در نماز
- ۴۱۴ اشاره
- ۴۱۵ هر فعلی از افعال نماز اسراری دارد
- ۴۱۶ دعا و مناجات، نزدیکترین راه تقرب به خدا
- ۴۱۶ دعاهای شبانه روزی بر دو نوع است
- ۴۱۸ بعضی از دعاها مناسب حالت خاصی است

- ۴۱۹ اخلاق خوب و بد، باعث سعادت و هلاکت
- ۴۲۰ صوفیه در اینجا هم به گمراهی رفتند
- ۴۲۲ راه معالجه اخلاق
- ۴۲۳ راه معالجه مرض بخل و تکبر
- ۴۲۴ بهترین دعاها برای تزکیه اخلاق
- ۴۲۵ در نافله های شب و روز کوتاهی نکنید
- ۴۲۵ اشاره
- ۴۲۶ سفارش روزه سه روز در هر ماه
- ۴۲۶ نماز شب و اهمیت آن
- ۴۲۷ اهمیت تعقیب نماز صبح
- ۴۲۷ اشاره
- ۴۲۸ اذکار شبانه روزی
- ۴۲۹ هر روز اقلأ این اذکار را بخوانید
- ۴۳۲ نماز جعفر برای حاجت مجرب است
- ۴۳۳ اهتمام در تحصیل کتب دعا
- ۴۳۳ پرهیز از دعا و عمل اختراعی
- ۴۳۳ اشاره
- ۴۳۳ مراقبت در غذا، لباس و معاشرت
- ۴۳۴ دوری از معاشرت با ظالمان و فاسقان
- ۴۳۴ اشاره
- ۴۳۵ معاشرت با نیکان
- ۴۳۶ سکوت از سخنان بی فائده و باطل
- ۴۳۶ اشاره
- ۴۳۶ مجالست با علمای ربّانی و زاهدان
- ۴۳۷ بدگمان نبودن نسبت به مؤمنان
- ۴۳۷ اشاره

- ۴۳۷ یاد خدا در همه حال
- ۴۳۸ خطبه همام را مطالعه کن
- ۴۳۸ هر چه در این رساله نوشتم از ائمه می باشد
- ۴۳۸ مبدا گمان کنی پدرم صوفی بوده
- ۴۴۱ خاتمه
- ۴۴۱ اشاره
- ۴۴۳ فائده اول: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از ارسطو و فلسفه
- ۴۴۳ اشاره
- ۴۴۵ نکاتی راجع به این گفته ها به ذهن می رسد که در این جا طرح می کنیم:
- ۴۵۵ فائده دوم: فلسفه اسلامی یا یونانی؟
- ۴۵۵ اشاره
- ۴۵۷ عالمان دین و فلسفه
- ۴۷۰ فائده سوم: دلائلی که بیان گر بطلان طریق فلاسفه است
- ۴۸۸ فائده چهارم: اعتقاد فلاسفه و عرفا در توحید
- ۴۸۸ اشاره
- ۴۹۶ حال به جواب این امور می پردازیم
- ۵۰۹ فائده پنجم: بطلان تشکیک در وجود و وحدت موجود
- ۵۱۴ فائده ششم: بطلان علت و معلول فلسفی
- ۵۱۹ فائده هفتم: وحدت وجود (یا سنخیت بین خالق و مخلوق)
- ۵۱۹ اشاره
- ۵۱۹ (بینونت و سنخیت)
- ۵۲۰ (دلایل قائلین به سنخیت بین خدا و خلق)
- ۵۲۶ بطلان سنخیت
- ۵۳۳ فائده هشتم: مقصود از بینونت معزلی چیست؟
- ۵۳۷ فائده نهم: در محدوده درک عقل
- ۵۴۱ فائده دهم: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از مبانی ملاصدرا

۵۴۱ اشاره

۵۵۸ معاد

۵۶۲ آیا بهشت و جهنم الآن در خارج موجودند یا قائم به نفس اند؟

۵۶۶ مسئله خلود

۵۷۱ فائده یازدهم: فائیلین به عدم زیادی صفات چهار مسلک دارند

۵۷۵ فائده دوازدهم: در معانی ایمان و کفر و ارتداد است

۵۸۲ درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه : علی احمدی، سید قاسم، 1345 -

عنوان قراردادی : اعتقادات. شرح

عنوان و نام پدیدآور : شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی / تالیف قاسم علی احمدی.

مشخصات نشر : تهران: دلیل ما، 1392.

مشخصات ظاهری : 557 ص.

شابک : 200000ریال: 978-964-397-771-9

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم)

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : چاپ ششم: 1399.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، 1037 - 1111ق. اعتقادات-- نقد و تفسیر

موضوع : شیعه -- عقاید

شناسه افزوده : مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، 1037 - 1111ق. اعتقادات. شرح

رده بندی کنگره : BP211/م3الف604226 1392

رده بندی دیویی : 297/4172

شماره کتابشناسی ملی : 2541642

اطلاعات رکورد کتابشناسی : رکورد کامل

ص: 1

اشاره

شرح رسالہ اعتقادات علامہ مجلسی

تألیف: سید قاسم علی احمدی

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

فهرست مطالب

۱۵	مقدمه مترجم و شارح
۲۵	مقدمه مؤلف
۲۶	علت تألیف این کتاب
۲۹	محمد و آل محمد <small>علیهم السلام</small> واسطه فیض الهی
۳۱	چرا پیغمبر و امام <small>علیهم السلام</small> واسطه فیوضات اند؟
۳۲	حقیقت ابدان امامان معصوم <small>علیهم السلام</small>
۳۵	پیغمبر اسلام عقل (کَل) است
۳۷	محمد و آل محمد <small>علیهم السلام</small> واسطه هر فیضی اند
۳۸	در اصول و فروع دین از محمد و آل محمد <small>علیهم السلام</small> تبعیت کنید
۳۹	فوائد
۳۹	فائده اول: تمسک به ادله نقلیه در عقائد جایز است
۴۲	فائده دوم: دلایل عقلیه از محکم ترین ادله است
۴۴	فائده سوم: در جواز تمسک به ادله نقلیه پس از اثبات خدا و رسول
۴۶	فائده چهارم: در استفاده از تقلین رعایت چند امر ضروری است
۵۱	قرآن و عترت، جانشینان پیغمبر
۵۲	فائده: حدیث تقلین

۶ / شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی

- عمل به اخبار اهل بیت علیهم السلام تنها راه نجات ۶۰
- فائده: هدایت و نجات فقط در پیروی از اهل بیت علیهم السلام است ۶۱
- گمراهان چه کسانی اند؟ ۶۸
- اصول عقائد به عقول مردم واگذار نشده است ۷۰
- فائده اول: مدرکات عقل دو نوع است ۷۰
- فائده دوم: مستقلات عقلیه ۷۴
- تأویل نصوص دینی جایز نیست ۷۶
- توضیح ۷۷
- بدعت های صوفیه ۸۰
- فائده اول: تصوّف ۸۰
- نصیحت علامه مجلسی علیه السلام ۸۷
- فائده دوم: معنای بدعت و دلیل حرمت آن ۹۰
- توضیح: رهبانیت و اعتزال از خلق ۹۵
- ذکر خفی صوفیه ۹۸
- توضیح: اقسام ذکر ۹۹
- ذکر جلی صوفیه ۱۰۱
- توضیح: وجوه بطلان آن ۱۰۲
- وحدت وجود، بدعت صوفیه ۱۰۶
- فائده: قائلین به وحدت وجود خداوند را عین خلق می دانند ۱۰۷
- صوفیه جبری مذهب اند ۱۱۹
- فائده: جبر و سقوط عبادات ۱۱۹
- اما مسئله سقوط عبادات و بر طرف شدن تکالیف شریعت ۱۲۵

بخش اول

در آن چه به اصول اعتقادات تعلق دارد / ۱۲۹

- راه خداشناسی ۱۳۱

فهرست مطالب / ۷

۱۳۲	فائده: در اثبات صانع و خالق عالم.....
۱۳۵	(تتمیم).....
۱۴۹	پیغمبر شناسی.....
۱۴۹	فائده اول: در بیان ضرورت وجود نبی و احتیاج خلاق به او.....
۱۵۲	فائده دوم: معجزه.....
۱۵۳	فائده سوم: فرق معجزه با خارق عادات دیگر.....
۱۵۶	تبعیت از پیغمبر در اصول و فروع دین.....
۱۵۷	توحید در ذات و صفات و فعل و عبودیت.....
۱۵۹	فائده اول: توحید در ذات، نفی شریک است نه نفی موجودیت غیر.....
۱۶۴	فائده دوم: مفاد لیس کمثله شیء، نفی مثل است نه نفی غیر.....
۱۶۵	خداوند ازلی و ابدی است.....
۱۶۵	فائده.....
۱۶۶	خداوند زمان و مکان ندارد.....
۱۶۶	فائده اول: خداوند فراتر از زمان و مکان است.....
۱۷۱	فائده دوم: خداوند لا مکان است.....
۱۷۳	خداوند حی است.....
۱۷۳	فائده.....
۱۷۴	اراده و مشیت خداوند.....
۱۷۴	فائده: دلایل عقلیه و نقلیه بر این که اراده از صفات فعل است.....
۱۸۶	خداوند قادر مختار است.....
۱۸۶	فائده: عموم قدرت خداوند.....
۱۸۷	خداوند عالم است.....
۱۸۸	فائده: دلایل علم حق تعالی.....
۱۹۰	تفکر در ذات و علم حق تعالی جایز نیست.....
۱۹۱	فائده.....

۸ / شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی

- ۱۹۲..... خداوند حکیم و عادل است.
- ۱۹۳..... بطلان جبر و تفویض
- ۱۹۳..... توفیق و خذلان
- ۱۹۵..... فائده: در بیان امر بین الامرین
- ۱۹۷..... در قضا و قدر تفکر ننمایید!
- ۱۹۸..... ایمان به تمام انبیا ضروری است
- ۱۹۹..... اعتقاد به قرآن
- ۱۹۹..... فائده: قرآن معجزه است
- ۲۰۱..... جهات اعجاز قرآن
- ۲۰۴..... تعظیم کعبه و کتاب های حدیث اهل بیت علیهم السلام
- ۲۰۵..... ملائکه اجسامی لطیف و معصوم اند
- ۲۰۶..... اعتقاد به حلول، اتحاد و وحدت وجود، چگونه است؟
- ۲۰۶..... فائده: در رد حلول و اتحاد و وحدت وجود
- ۲۱۲..... خداوند هرگز دیده نمی شود
- ۲۱۲..... فائده: مقصود از رؤیت خداوند چیست؟
- ۲۱۳..... بطلان علم به حقیقت ذات و اشتراک لفظی
- ۲۱۴..... فائده مهم: اشتراک لفظی یا امر دیگر
- ۲۱۸..... تکمیل فائده: خروج از حد تعطیل و تشبیه
- ۲۲۲..... بینونت و مغایرت خداوند با مخلوقات در صفات
- ۲۲۳..... قدرت خداوند
- ۲۲۴..... اراده خداوند
- ۲۲۶..... سمیع و بصیر بودن خداوند
- ۲۲۷..... حیات خداوند تعالی
- ۲۲۸..... تکلم خداوند تعالی
- ۲۲۹..... دیگر صفات حق تعالی

فهرست مطالب / ۹

۲۳۰	صدق خداوند تعالی
۲۳۰	فائده: فرق بین صفات ذات و صفات فعل
۲۳۳	عالم حادث زمانی است
۲۳۶	فائده: در حدوث عالم
۲۴۴	ضروریات دین
۲۴۸	ضروریات مذهب
۲۴۹	بعضی از ضروریات مذهب شیعه
۲۵۰	فائده: مثالب و مطاعن دشمنان امیر المؤمنین <small>علیه السلام</small>
۲۵۰	اما آن چه از ابوبکر صادر شده است
۲۵۸	اما آنچه از عمر بن خطاب صادر شد
۲۶۳	اما آنچه از عثمان صادر شد
۲۶۷	اما آنچه از معاویه صادر شد
۲۷۲	اما آنچه از عایشه صادر شد
۲۷۵	فائده: اقسام معارف
۲۷۸	عصمت پیامبران، امامان و ملائکه
۲۷۸	تذکر: معصوم بر ترک گناه مجبور نیست
۲۷۹	پیغمبر <small>صلی الله علیه و آله</small> و امامان <small>علیهم السلام</small> اشرف مخلوقاتند
۲۸۰	هر امامی وظیفه مخصوصی دارد
۲۸۱	تمام علوم رسول خدا <small>صلی الله علیه و آله</small> نزد ائمه <small>علیهم السلام</small> هست
۲۸۱	بعضی از فضائل اهل بیت <small>علیهم السلام</small>
۲۸۳	امامان معصوم <small>علیهم السلام</small> عالم را خلق نکردند
۲۸۴	فائده اول: خالق همه چیز، خداوند است
۲۹۱	ائمه <small>علیهم السلام</small> سهو و نسیان ندارند
۲۹۲	فائده
۲۹۳	معراج رسول خدا <small>صلی الله علیه و آله</small> با جسم دنیوی بود

۱۰ / شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی

- ۲۹۴..... فائده: در معراج رسول خدا ﷺ.....
- ۲۹۷..... اگر حدیثی را نفهمیدی رد نکن.....
- ۲۹۸..... دیدن محمد و آل محمد ﷺ وقت مردن.....
- ۳۰۰..... کیفیت حضور اهل بیت ﷺ هنگام مرگ.....
- ۳۰۰..... داخل شدن روح در بدن مثالی.....
- ۳۰۱..... فائده اول: جسد مثالی.....
- ۳۰۳..... شبهه تناسخ.....
- ۳۰۴..... فائده دوم: روح انسان مانند ملائکه، جسمی لطیف است.....
- ۳۱۰..... فائده سوم: در نفی مجردات و انحصار موجود به مقداری و متعالی از مقدار.....
- ۳۱۹..... ملائکه اجسام لطیف اند؛ نه مجردات.....
- ۳۲۰..... فائده: ملائکه مجرد نیستند.....
- ۳۲۸..... عدم اتصال آسمان‌ها به یکدیگر.....
- ۳۲۸..... تعداد ملائکه.....
- ۳۲۸..... عصمت ملائکه.....
- ۳۲۹..... فائده: قصه هاروت و ماروت.....
- ۳۳۰..... سؤال و فشار قبر در جسد اصلی.....
- ۳۳۱..... محل ارواح بعد از سؤال و جواب قبر.....
- ۳۳۲..... بهشت و جهنم دنیا.....
- ۳۳۳..... بهشت و دوزخ آخرت.....
- ۳۳۴..... فائده اول: بهشت و جهنم الآن مخلوق است.....
- ۳۳۹..... فائده دوم: بهشت بدون لذت جسمانی نیست.....
- ۳۴۰..... رجعت از ضروریات مذهب است.....
- ۳۴۲..... برگشت بعضی از مؤمنان و کافران به دنیا.....
- ۳۴۲..... رجعت ائمه طاهرين ﷺ.....
- ۳۴۳..... معاد جسمانی.....

فهرست مطالب / ۱۱

۳۴۵	فائده: معاد جسمانی از ضروریات دین است.....
۳۴۸	حساب قیامت و نوشته شدن اعمال.....
۳۴۹	شفاعت اهل عصمت <small>علیهم السلام</small>
۳۵۰	عذاب کافر و سنی و مستضعف.....
۳۵۰	تعریف مستضعف.....
۳۵۱	جاودانگی مؤمنان در بهشت.....
۳۵۱	شفاعت، مختص مؤمنان است.....
۳۵۲	فائده: چه کسانی وارد جهنم می شوند؟.....
۳۵۴	احباط و تکفیر.....
۳۵۶	تأویل صراط و میزان و غیره جایز نیست.....

بخش دوم

بیان رهنمودهای عملی و آنچه به کیفیت عمل تعلق و ارتباط دارد / ۳۵۹

۳۶۱	سعادت در پیروی اهل بیت <small>علیهم السلام</small> است.....
۳۶۲	قدم اول، خلوص نیت.....
۳۶۳	هدایت فقط در اخبار اهل بیت <small>علیهم السلام</small> است.....
۳۶۵	تنبیه بر امر مهم.....
۳۶۸	تصحیح نیت.....
۳۶۹	نیات مردم، تابع روش و سرشت شان است.....
۳۷۰	اختلاف نیات در اعمال.....
۳۷۵	معنای قرب به خداوند.....
۳۷۸	خطر راه تقرّب به خدا زیاد است.....
۳۷۹	تمثیل شیطان به سگ.....
۳۸۰	عدم توجه به سرزنش دیگران.....
۳۸۱	تعلیم از معلم خوش عقیده.....

۱۲ / شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی

۳۸۱	همراهی علم و عمل.....
۳۸۳	تقسیم ساعات روز.....
۳۸۳	طالب علم چه کتاب‌هایی را بخواند؟.....
۳۸۴	روح نماز حضور قلب است.....
۳۸۶	توجه به اسرار افعال و اقوال نماز.....
۳۸۷	اسرار دعاها قبل از نماز.....
۳۸۸	از شرایط قبولی اعمال تقوا است.....
۳۸۸	بعضی از اسرار تکبیرات قبل از نماز.....
۳۸۹	بعضی از اسرار سوره حمد در نماز.....
۳۹۰	بعضی از اسرار رکوع و سجود در نماز.....
۳۹۱	هر فعلی از افعال نماز اسراری دارد.....
۳۹۲	دعا و مناجات، نزدیکترین راه تقرب به خدا.....
۳۹۲	دعاهای شبانه روزی بر دو نوع است.....
۳۹۴	بعضی از دعاها مناسب حالت خاصی است.....
۳۹۵	اخلاق خوب و بد، باعث سعادت و هلاکت.....
۳۹۶	صوفیه در اینجا هم به گمراهی رفتند.....
۳۹۸	راه معالجه اخلاق.....
۳۹۹	راه معالجه مرض بخل و تکبر.....
۴۰۰	بهترین دعاها برای تزکیه اخلاق.....
۴۰۱	در نافله‌های شب و روز کوتاهی نکنید.....
۴۰۲	سفارش روزه سه روز در هر ماه.....
۴۰۲	نماز شب و اهمیت آن.....
۴۰۳	اهمیت تعقیب نماز صبح.....
۴۰۴	اذکار شبانه روزی.....
۴۰۵	هر روز اقلّ این اذکار را بخوانید.....

فهرست مطالب / ۱۳

۴۰۸ نماز جعفر <small>علیه السلام</small> برای حاجت مجرب است
۴۰۹ اهتمام در تحصیل کتب دعا
۴۰۹ پرهیز از دعا و عمل اختراعی
۴۰۹ مراقبت در غذا، لباس و معاشرت
۴۱۰ دوری از معاشرت با ظالمان و فاسقان
۴۱۱ معاشرت با نیکان
۴۱۲ سکوت از سخنان بی فائده و باطل
۴۱۲ مجالست با علمای ربّانی و زاهدان
۴۱۳ بدگمان نبودن نسبت به مؤمنان
۴۱۳ یاد خدا در همه حال
۴۱۴ خطبه همّام را مطالعه کن
۴۱۴ هر چه در این رساله نوشتم از ائمه <small>علیهم السلام</small> می باشد
۴۱۴ مبادا گمان کنی پدرم صوفی بوده

خاتمه / ۴۱۷

۴۱۹ فائده اول: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از ارسطو و فلسفه
۴۲۱ نکاتی راجع به این گفته‌ها به ذهن می رسد که در این جا طرح می کنیم
۴۳۱ فائده دوّم: فلسفه اسلامی یا یونانی؟
۴۳۳ عالمان دین و فلسفه
۴۴۶ فائده سوّم: دلالتی که بیانگر بطلان طریق فلاسفه است
۴۶۴ فائده چهارم: اعتقاد فلاسفه و عرفا در توحید
۴۷۲ حال به جواب این امور می پردازیم
۴۸۵ فائده پنجم: بطلان تشکیک در وجود و وحدت موجود
۴۹۰ فائده ششم: بطلان علت و معلول فلسفی
۴۹۵ فائده هفتم: وحدت وجود (یا سنخیت بین خالق و مخلوق)

۱۴ / شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی

- ۴۹۵..... بینونت و سنخیت
- ۴۹۶..... دلایل قائلین به سنخیت بین خدا و خلق
- ۵۰۲..... بطلان سنخیت
- ۵۰۹..... فائده هشتم: مقصود از بینونت عزلی چیست؟
- ۵۱۳..... فائده نهم: در محدوده درک عقل
- ۵۱۷..... فائده دهم: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از مبانی ملاصدرا
- ۵۳۴..... معاد در نظر ملاصدرا
- ۵۳۸..... آیا بهشت و جهنم الآن در خارج موجودند یا قائم به نفس اند؟
- ۵۴۲..... مسئله خلود در نظر ملاصدرا
- ۵۴۷..... فائده یازدهم: قائلین به عدم زیادی صفات چهار مسلک دارند
- ۵۵۱..... فائده دوازدهم: در معانی ایمان و کفر و ارتداد است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، والصّ لموة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، السيّد الكريم محمّد بن عبد الله خاتم النبيّين و آله الصّراط المستقيم الائمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ولعنة الله على ظالميههم وقاتليهم وغاصبي حقوقهم ومبغضيههم و مخالفيههم عدد قطر الأمطار و ذرات البحار من أوّل يوم إلى قيام السّاعة.

و بعد چنين گوید احقر فانی سيّد قاسم علی احمدی فرزند سيّد ابراهيم فرزند سيّد حسين فرزند سيد علی، مازندرانی بابلی «حشرهم الله تعالى مع الائمة الطاهرين» که چون رساله اعتقادات غوّاص بحار علوم اخبار ائمه اطهار «سلام الله عليهم أجمعين» علامه مجلسی «أعلى الله درجاته في أعلى عليين» بهترين كتاب اعتقادی و جامع ترين و مختصر ترين رسائل در بيان طريقه حقه اماميه اثنا عشریه بوده، لهذا اين حقير در صدد ترجمه و شرح مختصر آن بر آمدم.

اگر جمله ای برای روشن شدن معنای کلمات ایشان آورده شده، آن را بين دو هلال () قرار دادم، و در بعضی از مواضع کتاب فواندی ذکر کرده، و در خاتمه به دوازده فائده مهمّ اشاره نمودم. و طالبين شرح و تفصيل مطالب اين کتاب، می توانند به شرح مفصل اين حقير بر اعتقادات علامه مجلسی - که هم به فارسی و هم به عربی

نوشتم - رجوع کنند. و اگر به خطا و لغزشی مطلق شوند با قلم اصلاح در آن بکوشند و با ذیل اغماض آن را بپوشند.

شایسته است در این جا نکاتی را متذکر شویم:

اول: شکی در این نیست که صحت یا بطلان عقیده در سعادت و شقاوت دنیا و آخرت و در کمال و نقص و شرافت و پستی انسان بسیار مؤثر و در سعی و تلاش انسان و اجتهاد برای رسیدن به مطلوبش بسیار دخیل است. و این اعتقاد است که از طرفی سلمان و اباذر و مقداد (رضوان الله تعالی علیهم) و از طرف دیگر عمرو عاص و شمر و خولی می سازد. و مظاهر صلاح و فساد اجتماع (از عفت و حیاء و جوانمردی و حق طلبی و عدم آن ها) نتیجه عقیده صحیح و فاسد است. و این عقیده است که فرد و اجتماع را به سوی کمال و انسانیت و یا به انحطاط و پستی سوق می دهد. و مظاهر مادی و اقتصادی به سبب اعتقاد جهت می گیرد؛ و عقیده صحیح است که استفاده صحیح از مظاهر مادی را به انسان می آموزد.

معارضه مشرکین و بت پرستان با رسول خدا به خاطر اعتقاد بوده است؛ و لذا رسول خدا و مردم را به توحید (لا إله إلا الله) و نفی شرک فرا خوانده که همه تبلیغات و هدایت هایش بر اساس آن بود و بلکه محور تبلیغات انبیاء و عقیده به توحید و سایر شئون آن بوده است.

و در برنامه های انبیاء و اوصیاء مسائل اخلاقی و عملی و عبادی در مرتبه بعد از اعتقاد و در مراحل متأخر از عقیده، مورد تبلیغ و دعوت واقع شده است.

هم چنین بحش عمده قرآن کریم در جهت اصلاح عقیده و دعوت به اعتقاد صحیح است. (1)

و با ملاحظه اخبار ظاهر می شود که عقاید و معارف در نزد رسول خدا و اهل بیت (علیهم السلام) از

ص: 16

1- مقصود از اعتقاد، شامل توحید؛ عدل؛ نبوت؛ امامت و معاد می شود

فروع عملی به مراتب مهم تر و اهتمام آن ها به تبلیغ این امر زیادتیر بوده است. (1) لذا بر هر مسلمانی واجب است که عقائد خود را تصحیح کند. و مطابقت آن را با تعالیم و ارشادات قرآن مجید و تعالیم و سنت رسول خدا و ائمه هدی احراز کرده تا از خطر گمراهی و انحراف در عقیده و فساد فکری نجات یافته و دزدان اعتقاد و دین نتوانند به این سرمایه گران بها لطمه وارد کنند.

مرحوم محقق حلی در شرایع فرمودند:

هر مخالف در چیزی از اصول عقائد، شهادتش مردود است، چه این که استنادش در آن به تقلید باشد یا به اجتهاد خودش.

در جواهر الکلام در توضیح کلام محقق می فرماید:

به جهت این که: چنین شخصی به هر حال معذور نیست، و فرقی بین اصول

ص: 17

1- از باب نمونه، چند حدیث در این جا ذکر میکنیم: عن النبي: «أفضلکم إيماناً أفضلکم معرفة» (البحار 14/3) عن امیرالمؤمنین: «أول الدين معرفته» (نهج البلاغة الخطبة الأولى) عنهم: «بعضکم أكثر صلاة من بعض و بعضکم أكثر حجاً من بعض و بعضکم أكثر صدقة من بعض و بعضکم أكثر صياماً من بعض، و أفضلکم أفضلکم معرفة» (البحار 14/3) عن الصادق: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة» (الكافي 264/3) سأل بعض أصحابنا الصادق فقال له: أخبرني أي الأعمال أفضل؟ قال: توحيدك لربك، قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: تشبيهك لخالقك» (البحار 287/3) عنه: «ما أقيح بالرجل أن يأتي عليه سبعون سنة أو ثمانون سنة، و يعيش في ملك الله، و يأكل من نعمه، ثم لا يعرف الله حق معرفته» (البحار 54/4 4/34) في رواية: «إن أفضل الفرائض و أوجبها على الإنسان، معرفة الرب و الإقرار له بالربوبية» (البحار 55/4) عن امیرالمؤمنین: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف» (غرر الحكم: 9864) عن الصادق: «لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله عزّ و جلّ ما مدّوا أعينهم إلى ما متّع الله به الأعداء من زهرة الحياة الدنيا و نعيمها و كانت دنياهم أقلّ عندهم ممّا يطؤونه بأرجلهم و لنعموا بمعرفة الله جلّ و عزّ و تلذّذوا بها تلذّذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله. إنّ معرفة الله عزّ و جلّ أنس من كلّ وحشة و صاحب من كلّ وحدة و نور من كلّ ظلمة و قوّة من كلّ ضعف و شفاء من كلّ سقم» (الكافي: 247/8، حديث 347)

اعتقادی و فروع اعتقادی و غیر این دو از اموری که دانسته شد ضروری دین یا مذهب است وجود ندارد، زیرا همه اینها در عدم معذوریتی که موجب کفر است - چه رسد به فسق - مشترک اند.

سپس محقق فرمود:

اما شهادت مخالف در فروع (فقهی) از کسی که اعتقادش درست است، زمانی که مخالفت اجماع نکرده باشد، ردّ نمی شود و فاسق نیست، اگر چه در

اجتهادش خطا کرده باشد. در جواهر در توضیح اش می فرماید:

البتّه زمانی که اجماع معلوم یا خبر متواتر این چنینی یا غیر این دو از ادله قطعیه را مخالفت نکرده باشد، (در این صورت شهادتش در فروع مردود نیست). (1)

مرحوم شیخ جعفر شوشتری در این مقام فرمودند:

تکلیف به معرفت عقائد، اهمّ تکالیف است؛ یعنی: در احکام خدا از آن مهمّ تر نیست؛ چون که ندانستن آن باعث مخلّد بودن در عذاب است. و اوّل تکالیف است؛ یعنی: پیش از همه واجبات باید تحصیل آن کرد؛ حتّی آنکه تا آن را درست نکرده، اگر نماز کرد باطل است. و اشکل تکالیف است از این جهت که گاهی بی تقصیر در آن، احکام نجاست بر شخص مترتب می شود هر گاه خلاف واقع را معتقد باشد، مثل: بسیاری از مردان یا زنان که از بابت غفلت و بی معرفتی، خدا را تصوّر جسم نموده یا در

ص: 18

1- قال في الشرايع و شرحه: (كلّ مخالف في شيء من أصول العقائد تُردّ شهادته، سواء استند في ذلك إلى التقليد أو إلى الاجتهاد) لعدم معذوريته على كلّ حال، من غير فرق بين أصولها و فروعها الاعتقادية و غيرهما ممّا علم ضرورةً من الدين أو المذهب؛ لاشتراك الجميع في عدم المعذورية الموجبة للكفر فضلاً عن الفسق. نعم (لا تُردّ شهادة المخالف في الفروع من معتقدي الحق إذا لم يخالف اجماع) المعلوم أو الخبر المتواتر كذلك أو غيرهما من الأدلة القطعية (و لا يفسق وإن كان مخطئاً في اجتهاده) الذي يكتب له حسنة مع خطأه. (شرايع الاسلام، كتاب الشهادات: 912، و جواهر الكلام 34/41)

آسمان می دانند؛ حکم به طهارت ایشان مشکل است هر چند مستضعف باشند و مقصّر نباشند. (1)

حاصل سخن این که: امر اعتقادات بسیار مهم است که صحیح بودن آن موجب ایمان و سعادت ابدی است و فاسد بودنش موجب کفر و شقاوت ابدی می گردد. لذا باید در صدد تصحیح و تحکیم آن بر آمد تا از این خطر عظیم رهایی یافت.

برای رسیدن به این هدف مهم، اولاً: باید به قرآن کریم و اخبار مقطوع الصدور از معصومین مراجعه نماید.

ثانیاً: دین خود را بر علماء و بزرگانی که در قرآن و عترت مهارت و تبّحّر تمام دارند و عمرشان را در آن دو صرف کرده اند، (2) عرضه نماید. البته نه برای این که از آنها تقلید کند؛ بلکه برای این که از آنها بیاموزد و خودش با استدلال مناسب در هر باب، به یقین و اعتقاد برسد.

از جمله راه های صحیح اعتقاد از لحاظ مبانی اعتقادی اسلامی، کتاب های اعتقادی است که علماء بزرگ مثل شیخ صدوق و علامه مجلسی و... در اعتقادات نوشته اند.

و عمده غرض شان در نوشتن این کتاب های اعتقادی این بود که: بدعت گذاران و صاحبان رأی و هوی، نتوانند بر معارف و عقائد دینی ما چیزی اضافه نمایند و اعتقادات حقّه، از تحریفات (زیاده و نقصان و تغییر) مصون بمانند. و در ضمن پاسخی باشد بر مخالفان مذهب که عقائد باطل و فاسد را به شیعیان نسبت می دهند؛ و معلوم شود که شیعه از عقائد خرافی و موهوم و باطل منزّه است. و نیز مؤمنین برای تصحیح عقائد خود به آنها مراجعه کنند و آراء بزرگان دین و مذهب را در اختیار داشته باشند.

دوم: در بر داشتن بعضی از این کتاب ها، مسائلی را که في حدّ نفسه و به خودی خود

ص: 19

1- منهج الرشاد؛ شیخ جعفر شوشتری - رحمه الله - : 4

2- نه به بافته های اوهن من بیت العنکبوت فلاسفه و تأویلات بارده و دور از عقل و وجدان عرفای صوفیّه، که تبّحّر و تعمّق در آن دو اگر ملاک ذمّ نباشد، ملاک مدح و منقبت نیست

اعتقاد به آنها واجب نیست، به این جهت است که: جامع تمام مسائلی باشد که در ارتباط با معارف اسلامی است از تفسیر؛ تواریخ انبیاء؛ تفصیل قیامت؛ عالم برزخ؛ ملائکه؛ بهشت؛ جهنم و امور دیگر که از کتاب و حدیث استفاده می شود و در فرهنگ معارف اسلام وارد شده است؛ تا در کلّ این مسائل کسی نتواند به ظنّ و سلیقه، قرآن و حدیث را بر افکار خاصّ به اصطلاح عرفانی یا فلسفی خود، بر خلاف ظواهر و معانی مقبوله آن، تفسیر و تأویل نماید و آن نظر را به اسلام و اولیاء اسلام نسبت دهد. (1)

سوّم: اگر مسئله ای بین مسلمانان ضروری باشد یا قرآن مجید و یا احادیث متواتر آن را نفی یا اثبات کرده باشند، هر چند از امور اعتقادی نباشد، خلاف آن را نمی توان قبول کرد. اگر ضروری دین باشد (2) انکارش - به نحوی که در کتب فقه مذکور است - سبب کفر و ارتداد می شود. آری اگر دلیل قاطع عقلی بر خلاف ظاهر دلیل نقلی باشد، آن دلیل عقلی قطعی به منزله قرینه عقلیه است بر این که ظاهر آن دلیل نقلی مراد نیست و آنچه ابتداءً و بدون توجه به این قرینه از کلام استفاده می شود، مقصود نمی باشد. (3)

آنچه مسلم است در مسائلی که اعتقاد به آنها واجب نیست، این است که: اعتقاد باید مخالف مسائل و اعتقادات واجبه اصلیه و خلاف ضرورت دین نباشد. اما داشتن اعتقاد به آنها یا کیفیات آن ها در بعض دیگر، اگر چه اصل آن واجب الاعتقاد باشد، لازم نیست و کسی به کسب عقیده و تحصیل یقین در آن مکلف نیست.

ص: 20

-
- 1- چنان که بعضی از اعظام افاده کرده اند
 - 2- اشکال نشود که: اگر ضروری دین باشد، چگونه اعتقاد به آن لازم نیست؟ زیرا پاسخ داده می شود: هر موضوعی که ضروری دین باشد، اعتقاد و اقرار به آن شرط اسلام و ایمان نیست، هر چند انکارش سبب ارتداد شود، مثلاً: (شَقُّ الْقَمَرِ و یا معراج) از اصول اعتقادی نیست که اقرار به آنها شرط اسلام باشد؛ بلکه اگر کسی تا وقتی بمیرد معجزه شَقُّ الْقَمَرِ و معراج به گوشش نخورد، مسؤول نیست. اما اگر انکار کند، انکارش به تفصیلی که در فقه بیان شده، موجب ارتداد می شود
 - 3- به سوی آفریدگار: 102، پرسش 11

مثلاً: در باب «الاعتقاد في التكليف» اعتقاد به این که خداوند متعال، فوق وسع و طاقت، تکلیف می نماید، منافی با عقیده به عدل و تنزه باری تعالی از صفات و افعال قبیح است؛ اما التفات به خصوص این که خداوند، تکلیف به (مالا یطاق) نمی نماید، با وجود اعتقاد به تنزه او از فعل قبیح، لازم نیست.

همچنین در باب جبر و تقویض اعتقاد به جبر که مستلزم اثبات صدور ظلم و قبیح از خدا است، منافی با عقیده به عدل است و اعتقاد به تقویض به بعضی معانی آن، منافی با توحید است. اما عدم اعتقاد به «امر بین الامرین» - اگر مفهومش اثبات أحد امرین نباشد - موجب خروج از ایمان نیست؛ و دانستن معنی «امر بین الامرین» شرط ایمان نیست.

همچنین در مسأله وحی، اعتقاد به وحی و ربط نبی به عالم غیب و رسالت او از سوی خدا و نبوت او واجب است؛ اما اعتقاد به کیفیت آن به فرض این که قابل درک باشد، واجب نیست. و امثال این مثال ها (1).

چهارم: علامه مجلسی کتاب اعتقادات را اواخر محرم 1086 ق در مشهد مقدس در یک شب تألیف فرموده و به این کتاب عنایت خاصی داشته است. به این جهت از این کتاب در اجازه نامه هائی که پس از تألیف این کتاب به شاگردان خود نوشته، بالخصوص نام برده است.

همچنین در وصیّت نامه خود که در تاریخ 20 شعبان 1108 نوشته، از این کتاب نام برده و می فرماید:

«وقد بینت ما تبین لی من طرق النّجات ببرکات الأئمّة الهداة فی تصانیفی العربیة و الفارسیة ما یکفی لطالب الحق و الیقین لا سیّما فی رسالتی العقائد و حقّ الیقین.»

پنجم: عظمت و شأن مؤلف: صاحب حدائق در وصف ایشان می نویسد: علامه مجلسی غوّاص بحار الانوار،

ص: 21

1- چنان که بعضی از اعظام افاده کرده اند

در ترویج دین و احیاء شریعت سیّد المرسلین و قلع و قمع مخالفین و مبدعین و منحرفین در عصر خودش و قبل و بعد از عصرش بی نظیر بوده است. و عبارتش این است:

«العلامة الفهامة، غوّاص بحار الانوار، و مستخرج لثانيء الأخبار و كنوز الآثار، الذي لم يوجد له في عصره ولا قبله ولا بعده قرين، في ترويج الدين و احیاء شريعة سيّد المرسلين، بالتصنيف و التأليف و الأمر و النهي و قمع المعتدين و المخالفين من أهل الاهواء و البدع و المعاندين، سيّما الصّوفية المبدعين...» (1) محقق جليل و مدقق فقيه صاحب مقاييس می نویسد:

منها المجلسي لولده و تلميذه الأجلّ الأعظم الأكمل الأعلّم منبع الفضائل و الأسرار و الحكم، غوّاص بحار الأنوار مستخرج كنوز الأخبار و رموز الآثار الذي لم تسمع بمثله الأدوار و الأعصار و لم تنظر إلى نظيره الأنظار و الأمصار، كشّاف أنوار التنزيل و أسرار التأويل، حلالّ معاضل الأحكام و مشاكل الأفهام، بأبلج السبيل و أنهج الدليل، صاحب الفضل العامر و العلم الماهر و التصنيف الباهر و التأليف الزاهر، زين المجالس و المدارس و المساجد و المنابر، عين أعيان الأوائل و الأواخر من الأفاضل و الأكابر، الشيخ الواقف الباقر المولى محمّد باقر، خراه الله

رضوانه و أحلّه من الفردوس ميطنانه... (2)

از علامه بحر العلوم منقول است که آرزو می فرمود که تمام مصنفاتش در دیوان عمل مجلسی درج شود و در عوضش در دیوان عمل او نوشته شود یک کتاب از کتاب های فارسی او که ترجمه متون اخبار است و در جمیع اقطار شایع است. (3)

ص: 22

1- لؤلؤة البحرين: 55

2- مقابس الأنوار و نقائس الأسرار: 17، في أحوال العلامة المجلسي

3- الفيض القدسي: 93، اعيان الشيعة 183/9، دار السلام 237/2، فوائد الرضويه: 413

آن بزرگوار در ترویج دین به مرتبه ای رسید که عبدالعزیز دهلوی سنّی - دشمن دیرینه شیعه - در کتاب تحفه خود تصریح کرده که:

«لو سَمِّي دين الشيعة بدين المجلسي لكان في محلّه لأنّ رونقه منه؛ یعنی: اگر دین شیعه را به دین مجلسی بنامند هر آینه درست خواهد بود؛ زیرا که رونق آن از او شده است.»⁽¹⁾

محقق حاج محمد اردبیلی که از شاگردان علامه مجلسی است، در کتاب جامع الرواة می نویسد:

«محمد بن باقر بن المقصود علي الملقّب بالمجلسي - مدّظله العالی - أستاذنا وشیخنا، وشیخ الاسلام والمسلمین، خاتم المجتهدین... العلامة، المحقّق، المدقّق، جلیل القدر، عظیم الشان، رفیع المنزلة، وحید عصره، فرید دهره، ثقة، ثبت، عین، کثیر العلم، جید التصانيف، و أمره في علوّ قدره وعظم شأنه وسموّ رتبته و تبجّره في العلوم العقلیّة والنقلیّة ودقّة نظره واصابة رأیه وثقته وأمانته وعدالته، أشهر من أن یذكر، وفوق ما تحوم حوله العبارة، وبلغ فیضه و فیض والده رحمهما الله تعالی دیناً ودنیاً أكثر الناس من الخواصّ والعوامّ، جزاه الله تعالی أفضل جزاء المحسنین.»⁽²⁾

صاحب مستدرک الوسائل علامه نوری در وصف ایشان می نویسد:

«لم یوفّق أحد في الإسلام مثل ما وفّق هذا الشیخ المعظّم و البحر الخِصَمّ و الطّود الأشمّ من ترویج المذهب، وإعلاء كلمة الحقّ و كسر صولة المبدعین، وقمع زخارف الملحدین، وإحياء دارس سنن الدین

ص: 23

1- مرآة الأحوال: 114 - 115 ط امیر کبیر، الفیض القدسی: 88، دار السلام 237/2، فوائد الرضویه: 412

2- الفیض القدسی فی ترجمة العلامة المجلسي: 85

المبين، ونشر آثار أئمة المسلمين، بطرق عديدة، وأنحاء مختلفة، أجلّها وأبقاها، التصانيف الرائقة الأنيقة الكثيرة التي شاعت في الأنام، و
ينتفع بها في آناء الليالي والأيام، العالم والجاهل، والخواص والعوام، والمشتغل المبتدي والمجتهد المنتهي، والعجمي والعربي، و
أصناف

الفِرَق المختلفة، وأصحاب الآراء المتفرقة»⁽¹⁾

مرحوم شيخ حرّ عاملی می نویسد:

«مولانا الجليل، محمّد باقر ابن مولانا محمّد تقي المجلسي، عالم فاضل ماهر، محقق مدقق، علامة فهامة، فقيه متكلم، محدث ثقة ثقة،

جامع للمحاسن والفضائل، جليل القدر، عظيم الشأن، أطال الله بقاءه»⁽²⁾

برای اطلاع بیشتر به کتاب الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي تأليف ميرزا حسين نوري مراجعه شود.

ششم: لازم به تذكر است که ما در این شرح فقط به توضیح و تبیین بعضی از مباحثی که محل ابتلاء حوزویان و محصلین این عصر⁽³⁾ است پرداخته ایم و شرح و تفصیل تمام مباحث این کتاب در این مختصر ممکن نیست.

هفتم: متن علامه مجلسی به صورت کوتاه و وسط چین و نقل قول های دیگر به

صورت کوتاه و چپ چین آورده شد.

ص: 24

1- الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي: 86

2- أمل الآمل: 248/2

3- عصر ترویج فلسفه و عرفان (تصوّف) است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي سهّل لنا سلوك شرائع الدين، وأوضح أعلامه وبيّن لنا مناهج اليقين، فأكمل بذلك علينا إنعامه، وخصنا بسيد أنبيائه ونبهة أصفياه، فاستنقذنا به من شفا جرف الهلكات، وبصّرنا به طريق الإرتقاء على أعالي الدرجات، وأكرمنا بأهل بيت نبيه، سادات البشر، وشفعاء يوم المحشر، فنور قلوبنا بأنوار هدايتهم، وشرح صدورنا بأسرار محبتهم، صلوات الله عليه وعليهم أبد الأبدين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و ستایش خداوندی راست که پیمودن راه های دین را برای ما آسان، و نشانه های آن را واضح، و راههای رسیدن به یقین را برای ما بیان کرد، و با این ها، نعمت خود را بر ما کامل گرداند. و (نعمت هدایت) سرور پیامبران و نخبه برگزیدگانش را مخصوص ما قرار داد (و این نعمت را مخصوص ما گردانید که از امت آن بزرگوار باشیم). پس به واسطه آن حضرت ما را از لبه پرتگاه هلاکت نجات داد، و راه ترقی و صعود به بالاترین مقامات (فضیلت و سعادت) را به ما شناساند.

و ما را به اهل بیت (علیهم السلام) پیغمبرش که بزرگان بشر و شفیعان روز محشرند، گرامی داشت (و آن ها را امام و پیشوای ما قرار داد). پس قلب های ما را بانوار هدایتشان روشن نمود و سینه های ما را با اسرار محبتشان گشاده ساخت (و به واسطه این محبت، به ما شرح صدر و روشنی دل عطا فرمود). صلوات و درودهای خداوند برای همیشه و پیوسته بر آن حضرت و اهل بیت (علیهم السلام) او، و لعنت خداوند بر تمامی دشمنانشان باد!

علت تألیف این کتاب

أما بعد، فيقول المفتاق (1) إلى رحمة ربّه الغافر، ابن محمّد تقي، محمّد باقر - أو تيا كتابهما يميناً و حوسبا حساباً يسيراً -: إته قد سألتني بعض من هداه الله تعالى إلى طلب مسالك الحقّ والرشاد، وأودع قلبه خوف المعاد، أن أُبين له ما هداني الله تعالى إليه من طريق النجاة في هذا الزمان الذي اشتبه على الناس الطرق (2) وأظلم عليهم المسالك واستحوذ الشيطان على أوليائه فأوردهم المهالك، فنصب الشيطان و أحزابه من الجنّ و الإنس على طريق السالكين إلى الله تعالى فخوخهم و مصاندهم يميناً و شمالاً، و سؤلوا لهم على مثال الحقّ بدعةً و ضلالاً. فوجب عليّ أن أُبين له مناهج الحقّ و النجاة بأعلام تيرة و دلائل واضحة و إن كنت على و جلّ من فراعنة أهل البدع و طغاتهم. أما بعد، نیاز مند رحمت پروردگار آمرزندهاش محمّد باقر، فرزند محمّد تقي مجلسی - که نامه عملشان به دست راستشان داده شود و حسابشان بس آسان رسیدگی شود - میگوید: بعضی از کسانی که خدای تعالی او را به طلب و جست و جو کردن راه حقّ و درست هدایت کرده و ترس از معاد را در دل او

ص: 26

1- في نسخة: المفتقر

2- في نسخة: الطريق

افکنده است، از من خواست که راه نجات (در عقاید و اعمال) را در این زمان - که خداوند مرا به سوی آن هدایت فرموده - برایش بیان کنم؛ همین زمانی که

راه ها و جریان ها (به جهت شباهت به هم) بر مردم پوشیده و مشتبه و تاریک شده (به طوری که تشخیص راه سعادت و هدایت سخت گشته) و شیطان بر دوستان و پیروان خود مسلط شده، و آن ها را به هلاکت گاه ها در آورده، و خود و هواداران حزبی اش از جنّ و انس بر سر راه روندگان به سوی خدا، تله ها و دام هایشان را از چپ و راست نصب کرده و گسترده اند، و گمراهی و بدعت را برای فریب مردم، در نظرشان به مانند حق آراسته و زینت و جلوه داده اند. با این اوضاع، (چون از رسول خدا روایت شده است که: زمانی که در میان امت بدعت ها ظاهر شد، باید عالم علم خود را ظاهر کند و اگر چنین نکند لعنت خداوند و ملائکه و انسانها بر او باد) بر من واجب شد و وظیفه بود که راه های حقّ و نجات را با نشانه های روشن و دلیل های واضح برای او بیان نمایم، هر چند از فرعون های بدعت گذاران و طغیان گران و گردنکشان آن ها ترسانم. (1)

فاعلموا - یا إخوانی - أنّی لا ألوکم نصحاً، ولا أطوي عنکم کشحاً فی بیان ما ظهر لی من الحقّ، وإن أرغمت منه المرأغم، فلا أخاف فی الله لومة لائم. برادران دینی من، بدانید که من در نصیحت و خیرخواهی شما کوتاهی نمی کنم و آنچه از حق برای من ظاهر شده از شما پوشیده نمی دارم گر چه عدّه ای را ناخوش آید؛ چرا که در راه خداوند (و بیان دین او) از سرزنش هیچ ملامتگری نمی ترسم. یا إخوانی، لا تذهبوا شمالاً و یمیناً. واعلموا یقیناً أنّ الله تعالی أکرّم نبیّه محمّداً صلّی الله علیه وآله وسلّم وأهل بیته سلام الله علیهم أجمعین، ففضّلهم علی جمیع خلقه، وجعلهم معادن رحمته و علمه و حکمته.

ص: 27

1- علامه مجلسی در کتاب شریف بحار الانوار: 234/54 بحث حدوث و قدم به این مطلب تصریح کرده اند

برادران دینی ام، به چپ و راست نروید و به یقین بدانید که خداوند پیغمبرش حضرت محمد و اهل بیت (علیهم السلام) او را - که درود خداوند بر آن ها باد - گرامی داشته و آنان را بر تمام خلقتش برتری داده (1) و معدن رحمت و علم و حکمت خود قرار داده است.

ص: 28

1- مسئلهٔ افضلیت محمد و آل محمد بر جمیع مخلوقات از واضحات اخبار و آثار است؛ لذا شیخ صدوق می فرماید: يجب أن يعتقد أنّ الله عزّ وجلّ لم يخلق خلقاً أفضل من محمد و الأئمة و أنّهم أحبّ الخلق إلى الله عزّ وجلّ و أكرمهم و أولهم إقراراً به لما أخذ الله ميثاق النبيّين في الدّر... و أنّ الله تعالى أعطى ما أعطى كلّ نبيّ على قدر معرفته و معرفة نبيّنا و سبقه إلى الاقرار به، و يعتقد أنّ الله تعالى خلق جميع ما خلق له و لأهل بيته و أنّه لولاهم ما خلق السّماء و لا الأرض و لا الجّة و لا النّار و لا آدم و لا حواء و لا الملائكة و لا شيئاً ممّا خلق، صلوات الله عليهم أجمعين. واجب است اعتقاد به این که خداوند عالم نیافریده هیچ خلقی را که افضل از حضرت محمد و ائمه باشند، و این که آن ها محبوب ترین خلایق نزد خداوند و گرامی ترین آن ها می باشند و در وقتی که حق تعالی در عالم ذر از پیغمبران عهد و ميثاق گرفت آن ها در اقرار به خداوند بر همه مقدم بودند... و آن که خداوند هر عطایی که به هر پیغمبری فرموده به قدر معرفتش به خدا و به حق پیغمبر ما و سبقت گرفتنش به اقرار به آن حضرت بوده است. و واجب است اعتقاد به این که خداوند تعالی همهٔ خلق را برای آن حضرت و اهل بیت (علیهم السلام) ش آفریده است، و اگر ایشان نبودند خداوند آسمان و زمین و بهشت و جهنم و آدم و حوا و ملائکه و هیچ چیز دیگری از مخلوقات را نمی آفرید. (الاعتقادات: 67؛ بحار الأنوار: 297/26) علامه مجلسی در کتاب شریف بحار الانوار بعد از ذکر سخن شیخ صدوق فرموده است: تأکید و تأیید: اعلم أنّ ما ذكره من فضل نبيّنا و أئمتنا صلوات الله عليهم على جميع المخلوقات و كون ائمتنا أفضل من سائر الأنبياء هو الذي لا- يرتاب فيه من تتبّع أخبارهم على وجه الإذعان و اليقين، و الأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، و إنّما أوردنا في هذا الباب قليلاً منها، وهي متفرقة في الأبواب لاسيّما باب صفات الأنبياء، و أصنافهم، و باب أنّهم كلمة الله، و باب بدو أنوارهم و باب أنّهم أعلم من الأنبياء، و أبواب فضائل أمير المؤمنين و فاطمة صلوات الله عليهما، و عليه عمدة الامامية، و لا يأتي ذلك إلا جاهل بالأخبار. (بحار الأنوار: 297/26) آنچه شیخ صدوق از فضل و برتری پیغمبر و امامان ما - درود خداوند بر آنان باد - بر جمیع مخلوقات و افضلیت شان بر سایر انبیا ذکر کرده، چیزی است که کسی که در اخبار آنان تحقیق و تتبّع کند در آن شک نمی کند. روایات در این باره بسیار زیاد است که قلیلی از آن ها را در این باب ذکر کرده ایم. این روایات در باب های مختلف ذکر شده خصوصاً باب صفات انبیا و... به صورت پراکنده آمده است. اکثر امامیه بر این عقیده می باشند و جز جاهل به اخبار، این مطلب را انکار نکنند. از باب تبرک به چند حدیث شریف اکتفا میکنیم: (1) رسول خدا فرمودند: يا عليّ، إنّ الله تبارك و تعالی فضّل أنبياء المرسلين على ملائكته المقربين و فضّل مني على جميع النبيّين و المرسلين، و الفضل بعدي لك يا عليّ و للأئمة من بعدك. (بحار الانوار: 335/26 حدیث 1) ای علی، همانا خداوند تبارک و تعالی پیامبران مرسل خود را بر ملائکهٔ مقرّش برتری داده، و مرا بر جمیع انبیا و رسولان برتری داده، و این فضیلت و برتری بعد از من برای تو و ائمهٔ بعد از توست. (2) امام صادق فرمودند: ما من نبيّ تبيّء و لا من رسول أرسل إلاّ بولا يتنا و تقضيلنا على من سوانا. (بحار الانوار: 281/26 حدیث 28 و 29) هیچ پیغمبری و هیچ رسولی به مرتبهٔ نبوت و رسالت نرسیدند مگر به سبب اعتقاد به ولایت ما و تقضیل و برتری دادن ما بر غیر ما. (3) و هم چنین از آن حضرت وارد شده که فرمودند: إنّ الله فضّل أولي العزم من الرسل بالعلم على الأنبياء و ورّثنا علمهم و فضّلنا عليهم في فضلهم و علم رسول الله ما لا يعلمون و علمنا علم رسول الله. (بحار الانوار: 199/26 حدیث 11) همانا خداوند پیغمبران اولی العزم را به سبب علم بر پیامبران غیر اولی العزم برتری داد، و ما را وارث علم پیامبران اولی العزم کرد، و ما را بر آن ها در همین فضیلت علم، برتری داد، و رسول خدا آنچه آن پیامبران نمیدانند میداند. و علم ما همان علم رسول خدا است. (4) از امیر المؤمنین وارد شده که فرمود: نحن أهل البيت لا- يقاس بنا أحد. (بحار الانوار: 269/26 حدیث 5) احدی در فضیلت با ما اهل بیت (علیهم السلام) مقایسه نمی شود. (5) از رسول خدا نقل شده که فرمود: إنّ الله عزّ وجلّ أشرف على الدنيا

فاختارني منها على رجال العالمين، ثم اطلع الثانية فاختارك على رجال العالمين بعدى، ثم اطلع الثالثة فاختار الأئمة من ولدك على رجال العالمين بعدك، ثم اطلع الرابعة فاختار فاطمة على نساء العالمين. (بحار الانوار: 270/26، حديث 7) خداوند عزوجل نظری به اهل عالم کرد و مرا از میان مردان عالم برگزید. و سپس نظر دیگری کرد و تورا از میان مردان جهان اختیار کرد. بعد نظر سوّمی کرد و امامان از اولاد تورا برگزید. بار چهارم نظری به اهل عالم کرد و حضرت زهرا را از میان زنان عالم اختیار کرد. این بحث به تفصیل در شرح مفصّل ما بر اعتقادات آمده است

فهم المقصودون في إيجاد عالم الوجود، و المخصوصون بالشفاعة الكبرى و المقام المحمود.

ومعنى الشِّفاعة الكبرى أنَّهم وسائط فيوض الله تعالى في هذه النشأة والنشأة الأخرى؛ إذ هم القابلون للفيوضات الإلهية والرحمات القدسية، وبطفيلهم (1) تفيض الرحمة على سائر الموجودات. وهذه هي الحكمة في لزوم الصلاة عليهم، والتوسل بهم في كل حاجة. لأنَّه إذا صلَّى عليهم لا يردُّ؛ لأنَّ المبدأ قياض، والمحلَّ قابل، ووبركتهم تفيض على الداعي، بل على جميع الخلق. پس آنان مقصود و مطلوب و هدف اصلی از آفرینش جهان هستی می باشند، ورتبه شفاعت کبرا و بزرگ و مقام محمود و پسندیده مختص به ایشان است. معنای شفاعت کبرا این است که: ایشان واسطه و سبب رسیدن فیض های خداوند (به خلائق) در دنیا و آخرت هستند؛ زیرا (از میان مخلوقات) تنها آن ها قابلیت و شایستگی (دریافت بدون واسطه) فیوضات الهی و رحمت های قدسی را دارند. و به طفیل وجود آن ها (و به واسطه آن حضرات) رحمت خداوند به سایر موجودات افاضه می شود. همین طفیلی بودن دیگران در دریافت رحمت، علت لزوم صلوات فرستادن بر ایشان و توسل جستن به آن ها در هر حاجتی است؛ زیرا درود و صلوات بر آنها رد نمی شود؛ چون خداوند بسیار فیض دهنده و بخشنده است، و مورد (و محل صلوات هم که ائمه باشند) شایستگی فیض را دارد. و به برکت (مستجاب شدن صلوات بر) آن ها، به شخص دعا کننده بلکه به تمام مخلوقات، فیض الهی می رسد. أمثل لکم مثلاً، تقریباً إلى أفهامکم مثلاً: إذا جاء كردي أو أعرابي جاهل غير مستأهل للإكرام إلى باب سلطان، فأمر له السلطان ببسط الموائد وأنواع الكرائم والفوائد، ينسبه العقلاء إلى قلة العقل وسخافة

ص: 30

1- في نسخة: بتطفلهم. هدف از آفرینش که معرفت و عبادت است، به سبب خلقت محمد و آل محمد - صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين - محقق شده، و وجود عالم طفیلی میباشد و به طفیل وجود آن ها خلق شده است، و برکات مادی و معنوی به جهت آن ها بر دیگران فرو می ریزد

الرأي بخلاف ما إذا بسط ذلك لأحد من مقربي حضرتته أو وزرائه أو أمراء أجناده، فحضر الكرديّ أو الأعرابي تلك المائدة فأكل، يكون مستحسناً، بل لو أكل منه آلاف أمثاله، يعدّ من جميل الكرم، بل ربما يعدّ منهم قبيحاً. و أيضاً لَمَّا كُنَّا في غاية البعد عن جناب قدسه تعالى و حریم ملكوته، وما كُنَّا مرتبطين بساحة عزّه و جبروته فلا بدّ أن يكون بيننا و بين ربّنا سفراء و حجب ذوو جهات قدسيّة و حالات بشريّة يكون لهم بالجهات الأولى ارتباط بالجناب الأعلى، بها يأخذون عنه الأحكام و الحكم و يكون لهم بالجهات الثانية مناسبة للخلق، يلقون إليهم ما أخذوا عن ربّهم. به جهت نزدیک کردن مطلب به ذهن، برای شما مثالی می زنم: هر گاه بیابان نشین جاهلی که سزاوار اکرام و احترام نیست، به دربار پادشاهی بیاید و آن پادشاه دستور دهد برای او سفره هایی رنگارنگ بگسترانند و او را به انواع بخشش ها و نعمت ها گرامی بدارند، عاقلان آن سلطان را به کمی عقل و سستی رأی و اندیشه نسبت می دهند؛ (چون از نگاه عقل، هر کسی را باید به اندازه خود و معرفتش اکرام کرد که: المعروف بقدر المعرفة.) بر خلاف آن جا که این سفره های شاهانه را برای یکی از نزدیکان درگاهش یا یکی از وزیران و یا فرماندهان لشکرش بگسترانند و (از قضا) آن بیابان نشین جاهل هم سر آن سفره ها حاضر شود و از آن نعمت ها و عطایا استفاده کند، که در این صورت کار پسندیده ای شمرده خواهد شد، بلکه اگر هزاران نفر مثل آن بیابانی از آن نعمت ها استفاده کنند، از بخشش های نیک شاهانه محسوب می شود؛ بلکه چه بسا بازداشتن آن ها (از این خوان نعمت شاهانه) زشت شمرده شود؛ (چرا که این کار از کرم شاهانه دور می باشد.)

چرا پیغمبر و امام واسطه فیوضات اند؟

(در جهت تطبیق این مثال با ما بندگان، می فرماید:) و نیز چون ما از آستان مقدّس حق تعالی و حریم کبریایی و ملکوت حضرتش به نهایت دور هستیم و با

بارگاه جلال و ساحت عزت و جبروتش ارتباط و تناسبی نداریم، ناگزیر باید میان ما و پروردگارمان رسولان و حاجبان و گماشتگانی باشند که دارای دو جنبه و جهت باشند: جهت قدسی و ملکوتی، و جنبه و جهت و احوال بشری؛ تا با جنبه ملکوتی و قدسی خود با حق تعالی ارتباط داشته باشند و احکام و معارف دین را از جانب او دریافت کنند، و با جهت بشری، مناسبتی با مخلوقات داشته باشند (و بتوانند با مردم مصاحبت و به آسانی با آن ها ارتباط برقرار کنند و مردم هم به آن ها نزدیک شوند و با آن ها انس بگیرند) که آنچه از پروردگارشان گرفته اند به مردم برسانند (و به آن ها تعلیم دهند). فلذا جعل الله تعالی سفراء و أنبياء ظاهراً من جنس البشر، و باطناً متباینين عنهم في أطوارهم و أخلاقهم و نفوسهم و قابليّاتهم. و به همین جهت است که خداوند تعالی فرستادگان و پیامبرانش را به ظاهر، از جنس بشر آفریده، ولی در باطن و از نظر حالات و اخلاق و نفوس و قابلیّات و استعدادها، مباین و جدای از آن ها قرار داده است.

حقیقت ابدان امامان معصوم

به مناسبت این که در کلام مرحوم علامه مجلسی سخن از تفاوت سفیران و پیامبران الهی با سایر بشر به میان آمد، اشاره ای به بحث تفاوت ابدان و نفوس پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) می کنیم.

از روایات بسیار و متواتر اخبار طینت که در کتب شریف کافی، بصائر الدرجات، بحار الانوار و غیره نقل شده، استفاده می شود که حقیقت ابدان پاک رسول خدا و امامان معصوم با بدنهای دیگر فرق آشکار دارد. اجسام مردم دیگر مرکب از علیین و سجّین، طیب و خبیث، خیر و شرّ، و نفع و ضرر است؛ امّا بدن های مقدّس رسول خدا و امامان معصوم پاک و از علیین خالص است و هیچ گونه اختلاطی از طینت های سجّین و خبیث در آن ها نیست.

هر کس در روایات متواتر طینت و کیفیت خلقت ابدان آن‌ها از طینت پاک و طیب علیین خالص، و کیفیت ولادت و ایام رضاع و احوال آن‌ها، و خلقت ارواح و قلوب شیعیان از زیادت طینت پاک و طیب آن‌ها، و هم چنین در عجایب و غرایب حیرت آوری که از پیکرهای شریف آن‌ها در دنیا ظاهر می‌شود، تدبّر کند، به خوبی برای او روشن می‌شود که حقیقت ابدان طیب و پاک آن‌ها با دیگران تفاوت دارد و آثار و خصوصیات ابدان آن‌ها با غیر آن‌ها مغایر است. (1)

ص: 33

1-1. برخی از خصوصیات و ویژگی‌های ایشان عبارت است از: 1- سایه نداشتن در مقابل خورشید با وجود لباسی که بر تن دارند. 2- دیدن پشت سر مثل دیدن جلو رو چنان که امام باقر فرمودند: الإمام منّا ينظر من خلفه كما ينظر من قدّامه. (بصائر الدرجات: 421 حدیث 12) 3- اخراج آب از میان انگشتان مبارکشان 4- ما بین مشرق و مغرب را دیدن؛ و برای دیدن آن‌ها هیچ چیزی مانع نیست. 5- پیمودن مسافت بسیار زیاد در کمتر از چشم به هم زدن، چنان که امیرالمؤمنین فرمودند: لو إني أردت أن أجد الدنيا بأسرها و السماوات السبع و أرجع في أقلّ من الطرف لعلتُ بما عندي من اسم الأعظم. (بحار الأنوار: 340/27) 6- سیر دادن مردی از کوفه به مدینه و از مدینه به کوفه در چشم به هم زدن. در رجال کشی آمده که امام فرمودند: أيّ بلاد أحبّ إليك؟ قال: قلتُ: الكوفة. قال: بالكوفة فكن! قال: فسمعتُ آخر النون بالكوفة. (رجال الكشي: في جابر بن يزيد الجعفي الرقم 347) 7- شنیدن صداها در خواب. 8- دیدن ملائکه و جنّ و شیاطین. 9- مخفی کردن خودشان از چشم دیگران بدون این که مانع و ساتری در کار باشد. 10- راه رفتن روی آب مثل راه رفتن در خشکی. 11- حرکت و بالا رفتن در هوا. 12- بر داشتن اشیای ثقیلی که همه انسان‌ها نمی‌توانند آن‌ها را حمل کنند. و غیر این امور از عجایب و غرائبی که در ذکر آن‌ها خوف عدم تحمّل قاری است. لذا محقق بحرانی در درّة النجفیّة می‌فرماید: ورد في الخبر عنه: «يا عليّ، ما عرف الله إلاّ أنا و أنت، ولا عرفني إلاّ الله و أنت، ولا عرفك إلاّ الله و أنا» و هذه المعرفة جارية فيهما و في أبنائهما المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين و حينئذٍ فلا مطمع للوقوف على كنه حقائق ذاتهم المقدّسة كسائر الأنام و قياسهم على غيرهم من البشر في أمثال هذه الأحكام، و من نظر إلى عباداتهم و أذكارهم و تسيبهم في عالم الأرواح علم أنّه لا مساح له عمّا ذكرنا ولا براح. در خبری از رسول خدا وارد شده که فرمود: ای علی، نشناخت خدا را جز من و تو، و نشناخت مرا جز خدا و تو، و نشناخت تو را جز خدا و من. این سخن علاوه بر آن دو، درباره فرزندان معصوم شان هم صادق و درست است. بنا بر این، جاندار که انسان در اطلاع پیدا کردن به کنه حقایق ذات مقدّسشان - همانند دیگر مردم - طمع کند و آن‌ها را با دیگران از این نظر مقایسه کند. نیز کسی که در عبادات و اذکار و تسیب آن‌ها در عالم ارواح تأمل کند، خواهد دانست که از آنچه گفتیم گریزی نیست. علامه محدث نوری می‌فرماید: إنّ جسده... اللطف من قلوب المؤمنین الذین خلقوا من فاضل طينة الأنبياء المخلوقين من فاضل طينته صلوات الله عليه وآله. (دارالسلام 284/4) جد پاک رسول خدا لطیف تر است از دل‌های مؤمنان که از زیادت طینت و سرشت انبیا آفریده شده‌اند؛ انبیا هم از زیادت طینت و گل رسول خدا خلق شده‌اند. ایشان در دفع شبهه حضور جسم واحد در زمان واحد در مکان‌های متعدّد فرموده است: إنّ أجسادهم الشريفة أشرف و اللطف من أجساد المؤمنین الذین يدخلون الجنة بعد دخولها. و قدرتهم على الحركة و التقلّبات في الدنيا أكثر منهم فيها بمراتب، و قد ورد في حالات أهل الجنة و كيفية تنعمهم ما هو أغرب من ذلك، و لم ينكره أحد، فلا يجوز إنكاره في المقام أيضاً. و أمّا الأشرفيّة و الألفيّة و أكثرية القدرة و أعظمتها فواضح. (دارالسلام 301/4) اجساد ائمه از جسدهای مؤمنانی که داخل بهشت می‌شوند، شریف تر و لطیف تر است و قدرت ائمه برگرددش و تصرّفات در دنیا از گردش و تصرّفات مؤمنان در بهشت به مراتب بیش تر است. در حالات اهل بهشت و وضع تنعم آن‌ها چیزهایی عجیب تر از آن وارد شده است (یعنی عجیب تر از حضور جسم واحد در زمان واحد در مکان‌های متعدّد) و کسی منکر آن‌ها نشده است؛ پس انکار در این مورد هم روا نیست؛ اما شریف تر و لطیف تر و توانا تر و بیش تر بودن قدرت آن‌ها روشن است. سپس مرحوم نوری روایاتی را که در حالات اهل بهشت و کیفیت برخورداری مؤمنان از نعمت‌ها و احوال و افعال عجیبی که از آن

ها در بهشت ظاهر می شود، ذکر کرده است.

1- قال العلامة المجلسي: يطلق الروحانيّ على الأجسام اللطيفة... قال في النهاية: في الحديث: «الملائكة روحانيون» يُروى بضمّ الراء وفتحها، كأنه نسبة إلى الرّوح أو الرّوح، وهو نسيم الريح؛ و الألف و النون من زيادات التّسبب و يريد به أنّهم أجسام لطيفة لا يدركهم البصر. (مرآة العقول: 66/1) روحاني، روحانيون: منسوب به روح، پارسا، انسان الهی و اهل معنا. .سوره كهف آیه 110، و سورة فصلت آیه 6.

عنهم أمتهم، و يقبلوا عليهم و يأنسوا بهم، لكونهم من جنسهم و شكلهم و إليه يشير قوله تعالى: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ» (1). پس پیغمبران و رسولان الهی، قدسی و پاک و پاکیزه و روحانی هستند (و از سرشت قدسی و ملکوتی آفریده شده اند.) با این حال (هر یک) می فرمایند: «من هم بشری مثل شما هستم» (2) به جهت این که مردم زمانشان از آن ها نگریزند (و وحشت نکنند) و به آن ها رو آورند (و احکام و معارف دین را از آن ها بپذیرند)

و با آنان انس بگیرند؛ چرا که آن ها از جنس و شکل همین مردم هستند. به همین مطلب اشاره دارد این فرمایش خداوند تعالی: «اگر پیغمبر را فرشته ای قرار می دادیم، حتماً او را به صورت مردی در می آوردیم (و به شکل بشر به سوی مردم می فرستادیم برای این که مردم از او نگریزند و با او انس بگیرند و سخنانش را بپذیرند) و امر را هم چنان بر آنان مشتبه می ساختیم (و شبهه ای که اکنون دارند، باز هم بر جای می گذاشتیم) همان طور که آن ها امر را بر دیگران (با افکندن این شبهه که چرا فرشته نازل نشده و...) مشتبه می سازند»

پیغمبر اسلام عقل (کل) است

و به یمن تفسیر الخبر المشهور في العقل بأن يكون المراد بالعقل نفس النبي و أمره بالإقبال عبارة عن طلبه إلى مراتب الفضل والكمال

ص: 35

1- أي سببنا الأمر عليهم نحو ما يلبسون و يشبهون، و لخلطنا عليهم ما يخلطون على أنفسهم حينئذ

2- چنان که گذشت مراد از «بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» در آیه این است که: من بشری به صورت مثل شما هستم؛ نه به صورت و سیرت و جنس و ذات و بدن و حقیقت، تا در نتیجه آثار و خصوصیات ابدان شما و من یکی باشد. روایات زیاد و متواتر طینت رسول خدا و ائمه اطهار و کیفیت خلقت آن ها و عجایب و غرایبی که از ابدان پاک آن ها در دنیا ظهور پیدا کرده، همه شاهد این معنا است که من بشری به صورت مثل شما هستم؛ نه به صورت و سیرت و ذات. و اجتماع شؤون ملکوتی و بشری با هم مانعی ندارد چنان که از آیه: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا» استفاده می شود

والقرب والوصول، وإدباره عن التوجه بعد وصوله إلى أقصى مراتب الكمال إلى التنزل عن تلك المرتبة والتوجه إلى تكميل الخلق (1).
حدیث معروف و مشهوری که در مورد عقل آمده، ممکن و محتمل است به همین معنا (که پیغمبر دو جنبه دارد: جنبه ملکوتی و جنبه بشری؛ با جنبه ملکوتی با مبدء اعلا ارتباط می گیرد و با جنبه بشری آن حقایق گرفته شده را به خلق می رساند) تفسیر شود (2) به این شرح که: مقصود از عقل در این حدیث، نفس پیغمبر اکرم باشد و مراد از امر به اقبال و رو آوردن آن حضرت به خداوند (که فرمود: اقبل یعنی پیش آی) این باشد که: خداوند پیغمبر خود را به سوی مراتب و درجات (عالی) فضل و کمال و قرب الهی و وصال (ورسیدن به بالاترین درجات معرفت حق تعالی) دعوت کرده

ص: 36

1- علامه مجلسی این مطلب را در مرآة العقول: 30/1 و بحار الانوار: 104/1 بیان فرموده اند

2- مقصود این حدیث است که در اصول کافی و غیر آن به سند صحیح از حضرت امام محمد باقر آمده است: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ. فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ. فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: وَعَزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ، أَمَا إِنِّي إِنَّاكَ أَمْرٌ، وَإِنَّاكَ أَنْهِي، وَإِنَّاكَ أَعَاقِبُ، وَإِنَّاكَ أَثِيبُ.» (اصول کافی 10/1 کتاب العقل و الجهل، حدیث 1) چون خداوند عقل را آفرید با او به گفت و گو پرداخت. بعد از آن به او فرمود: پیش آی. عقل پیش آمد. سپس به او فرمود: باز گرد. پس عقل بازگشت. بعد از آن خداوند فرمود: به عزت و جلالم سوگند هیچ مخلوقی نیافریده ام که نزد من از تو محبوب تر باشد، و تو را کامل نگرداندم مگر در آن کس که او را دوست دارم. آگاه باش که من به تو (و برای تو) امر میکنم، و به تو نهی می کنم، و به تو عذاب میکنم، و به تو ثواب میدهم. تعبیر آوردن از رسول خدا به عقل ممکن است از باب مجاز در اسناد باشد چنان که عرب ها میگویند: زید عدل یعنی زید عدل است و مقصودشان این است که: از شدت عدالت و غلبه آن در او، گویا خودش عین عدالت است. در این جا هم بسیاری عقل و شدت ظهور آن در رسول خدا سبب شده که از آن حضرت - که صاحب عقل است - عقل تعبیر کنند. و این حدیث که: نود و نه جزء عقل را خداوند تعالی به رسول خدا داده و یک جزء آن را بین بندگان تقسیم کرده، این مطلب را تأیید می کند، چنان که در محاسن برقی از حضرت امام صادق روایت شده که رسول خدا فرمودند: « خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ: مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، فَأَعْطَى اللَّهُ مُحَمَّدًا تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ جُزْءًا، ثُمَّ قَسَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ جُزْءًا وَاحِدًا.» (محاسن 192/1 حدیث 8، بحار الأنوار 97/1 حدیث 6)

و فراخوانده است، و مقصود از امر او به ادبار و پشت کردن (که فرمود: اُدبر یعنی بازگرد و رو برگردان) این باشد که: پس از رسیدن آن حضرت به بالاترین مراتب کمال، از او خواسته شده که از آن مقام و مرتبه تنزل کند و پایین آید (و به سوی عالم ناسوت و خاکی گرایش پیدا کند) و به تکمیل و هدایت مخلوقات، رو آورد (و در صورت و جنس بشر، به هدایت مردم پردازد). و می‌کند آن ی‌کون قوله تعالی: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا» (1) مشیراً إليه بأن يكون إنزال الرسول كنايةً عن تنزله عن تلك الدرجة القصوى التي لا يسعها ملك مقرب ولا نبي مرسل إلى معاشره الخلق وهدايتهم و مؤانستهم. و ممکن است این فرمایش خداوند تعالی: «خداوند به سوی شما ذکر (و تذکر دهنده و یادآوری کننده ای) را نازل کرده؛ [آن ذکر] رسولی است که...» (2) هم به همین مطلب اشاره داشته باشد، به این بیان که: انزال رسول، کنایه باشد از تنزل دادن (و پایین آوردن) پیامبر از آن مقام والا و درجه بلند - که هیچ ملک مقرب و پیغمبر مرسلی به آن نمی رسد - به معاشرت با مخلوقات و زندگی با آن ها و انس گرفتن با ایشان و هدایت کردن آنان (به سوی پروردگارشان).

محمد و آل محمد واسطه هر فیضی اند

فكذلك في إفاضة سائر الفيوض والكمالات (3) هم وسائط بين ربهم

ص: 37

1- سورة طلاق: 10 و 11

2- مراد علامه مجلسی این است که: بیان و تفسیر کلمه «ذکر» که در آیه 10 آمده، کلمه «رسول» است که در آیه 11 آمده است. پس معنای آیه این است: خداوند رسولی را به سوی شما نازل کرده و فرو فرستاده است. معنای نازل کردن و فرو فرستادن رسول، در کلام ایشان به خوبی بیان شده است

3- ظاهراً این عبارت علامه مجلسی در مقابل این عبارت است: لَمَّا كُنَّا فِي غَايَةِ الْبَعْدِ عَنْ جَنَابِ قُدْسِهِ تَعَالَى وَ حَرِيمِ مَلَكُوتِهِ، وَ مَا كُنَّا مَرْتَبِينَ بِسَاحَةِ عِزِّهِ وَ جَبْرُوتِهِ فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ رَبِّنَا سَفَرَاءَ وَ حِجْبَ ذَوِّ جِهَاتٍ قُدْسِيَّةٍ وَ حَالَاتٍ بَشَرِيَّةٍ يَكُونُ لَهُمْ بِالْجِهَاتِ الْأُولَى اِرْتِبَاطٌ بِالْجَنَابِ الْأَعْلَى، بِهَا يَأْخُذُونَ عَنْهُ الْأَحْكَامَ وَ الْحُكْمَ وَ يَكُونُ لَهُمْ بِالْجِهَاتِ الثَّانِيَةِ مَنَاسِبَةٌ لِلْخَلْقِ، يَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ مَا أَخَذُوا عَنْ رَبِّهِمْ... فكذلك في إفاضة سائر الفيوض والكمالات هم وسائط بين ربهم وبين سائر الموجودات... و یا به احتمال بعید در مقابل: أَنَّهُمْ وَسَائِطُ فَيُوضِ اللَّهِ تَعَالَى فِي هَذِهِ النِّشْأَةِ وَ النِّشْأَةِ الْأُخْرَى إِذْ هُمْ الْقَابِلُونَ لِلْفَيُوضَاتِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الرَّحْمَاتِ الْقُدْسِيَّةِ وَ بِطَفِيلِهِمْ تَقْيِضُ الرَّحْمَةَ عَلَى سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ...

وبین سائر الموجودات. فکل فیض و جود یبتداً بهم صلوات الله علیهم ثم ینقسم علی سائر الخلق. ففي الصلاة علیهم استجلاب للرحمة إلی معدنها، ولفیوض إلی مقسّمها، لتقسم علی سائر البرایا. هم چنین در رساندن سایر فیوضات إلهی و کمالات ربّانی، ایشان واسطه میان پروردگارشان و همه مخلوقات می باشند؛ پس هر فیض و عنایتی که از سوی خداوند به سوی خلق سرازیر می شود، اول به ایشان می رسد؛ سپس میان دیگر مخلوقات تقسیم می شود. بنابراین، صلوات (و سلام) فرستادن بر ائمه باعث جلب و کشیده شدن رحمت خداوندی به سوی معدن آن رحمت و جلب فیوضات الهی به جانب جایگاه (و محلّ) تقسیم (1) آن فیض ها می شود تا آن فیوضات از آن جا به سایر مخلوقات تقسیم گردد.

در اصول و فروع دین از محمّد و آل محمّد تبعیت کنید

ثم اعلموا أنّ الله تعالى لمّا أكمل نبیّه صلّى الله علیه و آله قال: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (2) فیجب علینا بنصّه تعالى متابعة النبیّ صلّى الله علیه و آله في أصول دیننا وفروعه وأمور معاشنا و معادنا، وأخذ جميع أمورنا عنه.

ص: 38

1- این ترجمه بنابر این است که ما مقسّمها (یعنی اسم مکان) بخوانیم؛ اما اگر مقسّمها (یعنی اسم فاعل) بخوانیم معنایش چنین می شود: به سوی قسمت کننده آن فیض ها. به هر حال، مقصود از مقسّم یا مقسّم، ائمه معصومین می باشند

2- سورة حشر، آیه 7

بعد از آن بدانید که چون خداوند تعالی پیامبرش را [از همه جهت] کامل گردانید (و او را به پیغمبری برانگیخت) فرمود: «آنچه رسول برای شما آورد (و امر به آن کرد) آن را بپذیرید (و قبول کنید و در اعتقاد و عمل به آن ملتزم باشید) و از آنچه شما را از آن نهی نمود، اجتناب نمایید.» پس به نصّ و تصریح خداوند تعالی در این آیه، بر ما واجب است که در اصول دین و عقاید و فروع آن و در امور معاش و زندگی دنیا، و در امور معاد و آخرت‌مان از حضرت رسول پیروی کنیم، و بر ما لازم است تمامی امور خودمان را از آن حضرت بپذیریم.

فوائد

فائده اول: تمسک به ادله نقلیه در عقائد جایز است

شاید به ذهن برخی خطور کند که: اصول دین عقلی است و باید با دلیل عقلی آن‌ها را اثبات کرد، نه تقلیدی که انسان بتواند گفته دیگران را در آن‌ها بپذیرد و به دلیل شرعی تمسک کند. با این حال، چرا علامه مجلسی فرمود: ما باید در اصول و فروع دین هر دو از حضرت رسول تبعیت کنیم؟

این اشکال ناشی از عدم آشنایی با آیات و روایات است. با مراجعه به آن‌ها و انس گرفتن با روایات، روشن می‌شود که: سخنان امامان معصوم در باب اصول دین، تذکرات عقلی است. اصولاً هیچ کس بیش تر از قرآن و پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) مردم را به عقل توجّه نداده اند. چه بسیار قرآن کریم مردم را به تعقل ترغیب و بر ترک تعقل مذمت کرده چنان که فرموده است:

«أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (1) آیا هنوز هم عقل و فکرتان را به کار نمی‌بینید؟!

ص: 39

و فرموده:

«وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (1)

خدا برای کسانی که عقل را به کار نمی بندند، پلیدی (کفر و جهالت) را قرار میدهد.

و فرموده:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (2)

بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که (نسبت به شنیدن و گفتن حرف حق)

کر و لال می باشند و (اصلاً در آیات خدا) تعقل نمی کنند.

رسول خدا فرمود:

إِنَّمَا يَدْرِكُ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ؛ (3)

تمام خیر و خوبی با به کار بستن عقل درک می شود و کسی که عقلش را بکار نبندد، دین ندارد.

امام صادق فرمود:

حِجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ، النَّبِيُّ وَالْحِجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ، الْعَقْلُ؛ (4)

پیغمبر حجّت خدا بر بندگان است و عقل بین بندگان و خدا حجّت است. « اصولاً یکی از اهداف بعثت انبیا و وظایف آن ها این بوده که

مردم را به عقل توجّه دهند چنان که حضرت امیرالمؤمنین می فرماید: فبعث فيهم رسله وواتر (5) إليهم أنبيائه... ويشيروا (6) لهم دفائن (7)

العقول؛ (8)

ص: 40

1- سورة يونس، آيه: 100

2- سورة انفال، آيه: 22

3- تحف العقول: 54، بحار الانوار 160/74 حديث 143

4- الكافي: 25/1 حديث 22

5- أي تابع واحداً بعد واحد

6- أي يهيجوا، يحركوا

7- دفائن الأرض، ما اختفي فيها ودفن واستتر

8- نهج البلاغه: خطبه 1، بحار الأنوار 60/11 حديث 70

پس خداوند فرستادگانش را در میان آن مردم بر انگیخت و پیغمبرانش را پیایی به سوی آنان فرستاد تا... گنج های پنهان عقل ها را (که به سبب غفلت و معصیت

و انحراف، مدفون و پنهان شده) بیرون آورند و به کار اندازند.» پیامبران عقل های مردم را بر می انگیزانند و بارور می سازند تا از احکام عقلی استفاده کنند و با پیروی عقل به سعادت دنیا و آخرت برسند. آن ها آمده اند تا دلایل عقلی را - که بر وجود خداوند و وحدت او و صفاتش دلالت می کنند و در عقول مستور و نهفته شده اند و با آگاهانیدن و تذکر و اشاره، حجاب های عقول برطرف می شوند و مردم به آن دلایل می رسند،- برای آن ها آشکار سازند.

پس مراجعه به قرآن و روایات برای اثبات عقاید، در واقع مراجعه به عقل است و سبب توجه به اندوخته های عقلی و آشکار کردن آن ها و استدلال کردن به آن ها می شود.

علامه مجلسی در کتاب شریف حقّ الیقین در جواب اشکال بر استدلال به دلایل شرعی در مباحث عقلی و کلامی و اعتقادی چنین فرموده است: هر گاه عموم علم و قدرت و تنزه او از ارتکاب امور قبیحه ثابت شد، به معجزه حقیقت پیغمبران و اوصیای ایشان ثابت می شود؛ پس سایر صفات کمالیه به اخبار ایشان ثابت می شود و احتیاج به دلایل عقلیه نیست. (1)

باری، هر صفت خداوند که اثبات نبوت و امامت به آن وابسته است، آن را باید به دلیل عقلی اثبات کرد، مثل: علم و قدرت و ... و هر صفتی که اثبات نبوت و امامت وابسته به آن نیست مثل باقی صفات، اثبات آن به دلیل عقل و نقل هر دو جایز است. (2)

ص: 41

1- حقّ الیقین: 8

2- برای آگاهی بیش تر به: وجود العالم بعد العدم: 48 - 51 و 120، و تنزیه المعبود: 149 - 151 مراجعه کنید. الحاصل: بعد اثبات الصانع الواجب تعالی و کونه عالماً وقادراً و صانعاً و صادقاً، و اثبات الرسول و کونه معصوماً ببرهان العقل يمكن التمسك بقولهما على إثبات سایر الصفات التي لا تتوقف عليها إثبات النبوة. و بعبارة أخرى: كل صفة يتوقف عليها إثبات النبوة و الإمامة فلا بد أن تثبت بدليل العقل كالعلم و القدرة، بخلاف ما لا يتوقف عليه إثباتهما كباقي الأوصاف، فإنه يجوز إثباتها بالدليل العقلي و النقلی كما لا يخفي. مع أن أكثر السمعیات مشتمل على شواهد واضحة و براهین لائحة يهتدي الطالب بالتأمل فيها إلى لب المعرفة... ولا يخفي أن الموارد التي تمسك فيها العلماء بالأدلة السمعیة في المسائل الكلامیة أكثر من أن تحصی. و شأن الشارع كما هو بیان الأحكام الفرعیة كذلك بیان الأحكام الأصولیة أيضاً من وظيفته، بل هذا الأمر يمتاز بأهمیة خاصة، لأن شرف العلم بشرف معلومه، وقد قسموا الأحكام الشرعیة في أوائل كتب الأصول إلى الأصولیة الاعتقادیة و الأصولیة العملیة و الفرعیة... (وجود العالم بعد العدم: 49)

مرحوم طبرسی نوری در بحث صفات ثبوتیه خداوند، به هنگام آوردن دلیل بر اثبات حیات، بعد از این که سه دلیل شرعی را ذکر کرده، فرموده است: این سه دلیل اگر چه از ادله شرعیّه اند لکن از برای موحدان حق پرست و مؤمن بما جاء به النبي از اقوی ادله است بر توقیر و تثبیت ایمان در قلوب ایشان؛ چه در کلام صادر از حق جلّ و علا و کلام صادر از سیّد انبیا و اهل بیت (علیهم السلام) اصفیای او صلوات الله علیهم أجمعین تأثیری است در قلوب مؤمنان که براهین و ادله عقلیه، فاقد آن خصوصیت اند - و ثبوت این دعوی نه به مجادله است، بلکه به مجاهده - و از این جهت است که حضرت حق جلّ و علا در مدح اهل ایمان می فرماید:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (1) یعنی: این است و غیر از این نیست که مؤمنان کسانی می باشند که اگر متذکر شوند خدای تعالی را، خائف می شود قلوب ایشان به ذکر خداوند، و در وقتی که تلاوت کرده شود آیات قرآنی بر ایشان، زیاد می شود ایمان ایشان و آن آیات زیاد می نماید ایمان ایشان را. و در کتاب کفایة الخصام در روایات خاصه از کتاب سلیم بن قیس هلالی نقل کرده

ص: 42

است که: حضرت امیرالمؤمنین فرمودند که: «یقین من به گفته رسول خدا در هر چیزی زیاده است از یقین من به مشاهده و عیان خودم.»

علامه مجلسی علیه الرحمة در جلد دوم بحار الانوار در مقام اثبات و حدت حق تعالی و نفی شریک، تعدادی از أدله آن را ذکر می کند تا آن که می فرماید: السابع: الأدلة السمعية من الكتاب و السنة و هي أكثر من أن تحصى و قد مرّ بعضها ولا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد، و هذه هي المعتمد عليها عندي. یعنی: هفتم از أدله توحید، کتاب و سنت و آمده از اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت است و آن در این باب، بسیار است. و در تمسک نمودن به أدله شرعیه از قرآن و اخبار در مسئله توحید، محذوری و منعی نیست. و آنچه در این باب نزد من قوی و مورد اعتماد است، همین ادله است.

الحق کلام متینی فرموده است و از فرمایش حق تعالی در آیه مذکوره و کلام امیر المؤمنین صلوات الله علیه در حدیث مذکور، متابعت نموده. چه اگر کسی تأمل نماید و بداند که حق تعالی، اصدق الصادقین است، و ملاحظه نماید حقیقت قرآن را که منزل است، و حقیقت منزل علیه را و ملاحظه نماید طهارت و عصمت او را، هر آینه خواهد یافت که از آمتن ادله بر توحید، همان کلام معجز بیان ایشان است، و لکن با احراز دلالت و سند آن کلام و این که آن کلام از فرمایشات ایشان است صلوات الله علیهم چنانچه اکثر ادله توحید از این قبیل است؛ یعنی: یا از قبیل نصوص و محکّمات قرآنیه است و یا از قبیل اخبارات محکمه متواتره و متظافره از اهل عصمت است.

و اعتنا نباید نمود به مزخرفات بعضی از طوایف حکما و صوفیه که متعبدند به قواعد و استحسانات منخرمه (1) که بسیاری از آن ها اوهن از بیت عنکبوت است و مجرد تخیلاتی است که به هم بافته اند و بر طبق آن مشی می نمایند و نصوص آیات و اخبار را تأویل به خرافات خود می نمایند. بلکه نیست طریقه ایشان مگر پشت به کتاب خدا نمودن

ص: 43

1- قواعد و استحسانات منخرمه: نامعقول و آشفته و نامتعادل

و اعراض کردن از سنت سید المرسلین، و آن نیست مگر عدم معرفت ایشان به حقیقت کلام ایشان و معرفت نداشتن به حقّ منزل و منزل و منزل علیه. و لکن بعد از معرفت حقیقت کلام ایشان، از محالات است که حاصل نشود از برای موحد مؤمن بالله و بما جاء به نبیّه

کمال جزم و یقین به آنچه بیان فرموده اند از اصول دین. (1)

باری، مضمون سخن ایشان چنین است: دلایل شرعی و نقلی برای موحدان و مؤمنان از محکم ترین دلیل ها برای تثبیت ایمان در قلب می باشند؛ زیرا کلام خداوند جلیل و پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) دارای تأثیری است در قلب های مؤمنان که برهان های عقلی فاقد آن می باشند. نیز با توجه به این که خداوند راستگوترین راستگوها است و با تأمل در حقیقت قرآن که منزل است و حقیقت منزل علیه و عصمت و طهارت او، می یابیم که کلمات ایشان از استوارترین دلیل ها در باب توحید و دیگر ابواب می باشد. از همین رو است که خداوند می فرماید: «مؤمنان تنها کسانی اند که چون خداوند یاد شود، دل هایشان ترسان می گردد، و چون آیات او بر آن ها خوانده شود بر ایمانشان می افزاید...» (2) پس به مزخرفات بعضی از فلاسفه و صوفیه نباید اعتناء کرد؛ چرا که بسیاری از قواعدشان مجرد تخیلاتی است که به هم بافته اند و طبق آن قواعد، آیات و اخبار را تأویل می کنند و این نیست مگر از عدم معرفت این ها به حقیقت کلام خدا و اهل بیت (علیهم السلام) و معرفت نداشتن به حقّ منزل و منزل و منزل علیه.

فائده سوم

پس از اثبات خداوند تعالی و رسالت رسول خدا برای کشف حقیقت و شناخت واقع، بدون شک می توان به کتاب و سنت استدلال کرد، به خصوص برای اثبات اموری که عقل به آن ها راه ندارد، چنان که گذشت. حال آیا پیش از اثبات خدا

ص: 44

1- کفایة الموحّدين: 265/1

2- سوره انفال: 2

و رسول هم می توان به کتاب و سنت استدلال کرد یا نه؟

مرحوم آقا جمال خوانساری در این باره می فرماید: باید دانست که مشهور میان علما این است که در اثبات واجب تعالی و علم و قدرت آن حضرت عزّ و علاناچار دلیلی باید، و اثبات آنها به شرع معقول نیست؛ زیرا که اثبات صدق نبی موقوف بر ثبوت آن ها است. پس اگر اثبات آن ها به قول نبی شود، دور لازم می آید. اما در سایر صفات حق تعالی، دلیل شرعی هم کافی است.

و بعضی از علما گفته اند که: «بعد از مشاهده معجزات از مدعی نبوت، علم ضروری به صدق و راستی او حاصل می شود. بعد از آن، قول او در تمام اخبار او حجّت خواهد بود (یعنی محتاج به فکر نیست) اگر همه (1) خبر از وجود حق تعالی و علم و قدرت او باشد.» و این قول نزد فقیر بعید نیست. (2) و اکتفای پیغمبران به اظهار ایمان هر که ایمان می آورد، بعد از مشاهده [معجزه پیامبر]، بی تفتیش دلیل و برهان و تلقین آن [از جانب پیامبر]، شاهد بر این می تواند بود. نهایت، بهتر آن است که اثبات آن سه مطلب به دلیل عقلی بشود، و در سایر مطالب به دلیل شرعی اکتفا می توان کرد. (3)

ص: 45

1- در نسخه چاپ شده کتاب مبدأ و معاد، همین طور آمده؛ ولی ظاهراً اُصحیح آن چنین است: اگر چه هم
2- چنان که علامه مجلسی در مرآة العقول (277/1 - 278) در بیان استدلال بر وجود خداوند می فرماید: إخبارهم (ای الأنبياء والأوصياء) بوجوده تعالی مع قطعنا بصدقهم بسبب ظهور خوارق العادات علی أیدیهم؛ فإنّ المعجزة فی نفسها یفید القطع بصدق صاحبها، ولا حاجة إلى الدلیل علی أنّها [لا] تجری فی ید کاذب، ولا یتوقف تصدیق صاحبها علی إثبات الواجب کما صرح به جماعة. نیز در کتاب حقّ الیقین، صفحه 5، در ضمن ادله ای که برای اثبات حق تعالی ذکر کرده، فرموده است: دلیل سیم معجزاتی است که از پیغمبران و اوصیای ایشان ظاهر گردیده - مانند: عصا را اژدها کردن و دریا را شکافتن و مرده را زنده کردن و کور را بینا کردن و ماه را به دو نیم کردن و آب بسیار از میان انگشتان پا از سنگ کوچک جاری ساختن و امثال اینها - چه بر هر عاقلی ظاهر است که این ها فوق طاقت بشر است. پس باید خدایی باشد که این ها را برای اظهار حقیقت ایشان بر دست ایشان جاری گرداند. صاحب کتاب کفایة الموحّدين هم در بحث اثبات صانع به عنوان دلیل نهم (27/1) با معجزات انبیا و اوصیا، بر اثبات صانع عالم استدلال کرده است. پس طبق این نظر، استدلال به معجزه، توقّف بر اثبات صانع ندارد

3- رساله مبدأ و معاد: 11-12

بنابراین، از آن جا که معجزه دلیل عقلی است و قرآن هم معجزه پیامبر است و بر نبوت و صداقت او و درستی آنچه آن حضرت آورده، دلالت می کند، (1) به کتاب و سنت پیش از اثبات خدا و رسول هم می شود استدلال کرد. این مطلب هم مستلزم دور نیست. بر فرض که این را هم قبول نکنیم، حداقل قرآن می تواند مرشد و هادی و راهنمای عقل باشد.

فائده چهارم

برای برداشت درست معارف و مطالب از ثقلین (قرآن و عترت) رعایت چند امر

بایسته و الزامی است:

1. ابتدا باید ذهن را از معانی اصطلاحی جدید، خالی و فارغ ساخت و به این توجه کرد که از قرآن و حدیث چه برداشت می شود؛ چرا که این معانی اصطلاحی پس از دوران نزول قرآن و پیش تر در دوره به وجود آمدن فرقه های مذهبی و مکاتب کلامی و فلسفی و دوران ترجمه آثار بیگانگان، وارد و ایجاد و پیدا شده است.

2. در مطالب اعتقادی به مدارک و احادیثی اعتماد کنیم که:

الف: به صدور آن ها از معصوم، علم و اطمینان داریم. بنابراین، در اعتقادات به خبرهای واحدی که به صدور آن ها علم و اطمینان نداریم نمی شود اعتماد کرد و به مضمون آن ها معتقد شد. آیات و روایاتی بر این مطلب دلالت دارند که برخی از آن ها را می آوریم. خداوند

تعالی می فرماید:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (2) از آنچه به آن علم نداری، پیروی مکن.

ص: 46

1- خلاصه، پیامبر با معجزه خود، نبوت خویش و صحت هر چه را آورده ثابت می کند. چرا که معجزه حضرت فقط برای اثبات پیغمبری خودش نبوده است؛ زیرا وقتی نبوتش با معجزه ثابت شد، هر چه ایشان از جانب حق تعالی آورده هم اثبات می گردد. این مطلب هم مستلزم دور نیست

2- سورة یونس: 36

و نیز می فرماید:

«وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (1) و بیش تر مردم، جز از گمان و ظن، پیروی نمی کنند؛ [این در حالی است که]

گمان، هرگز انسان را از حق بی نیاز نمی سازد و به حق نمی رساند.

در روایت هم آمده که زراره از امام باقر پرسید:

ما حق الله على العباد؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون؛ (2) حق خداوند بر بندگان چیست؟ فرمود: آنچه می دانند بگویند و نزد آنچه

نمی دانند توقف کنند و از گفتن باز ایستند. و از حضرت موسی بن جعفر چنین نقل شده است:

ليس لك أن تتكلم بما شئت، لأن الله عز وجل يقول: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (3) حق نداری و جایز نیست که هر چه خواستی بگویی؛ زیرا خداوند عزیز

و جلیل می فرماید: از آنچه به آن علم نداری، پیروی مکن. ب: دلالت آن ها روشن و واضح باشد. بنابراین، به روایات مجمل و متشابه

و منسوخ نمی شود تمسک کرد. (4)

ص: 47

1- سورة يونس: 36

2- اصول کافی: 43/1، حدیث 7، باب التَّهْيِي عَنِ الْقَوْلِ بِغَيْرِ عِلْمٍ؛ بحار الانوار: 113/2، حدیث 2، باب 16 النهي عن القول بغير علم و الإفتاء بالرأي

3- وسائل الشيعة: 30/ 27، حدیث 33135، باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين بحار الانوار: 193/71، حدیث 16

4- باید برای کشف مقصود از عبارات مجمل و متشابه، به محکّمات قرآن و حدیث رجوع کرد. نیز در هر جایی که ظاهر کلامی بر خلاف مسلّمات و ضروریات عقول بود، کشف می کنیم که آن ظاهر مراد نیست، یا اساساً صادر نشده است، مگر این که معلوم الصدور باشد که در این صورت باید در معنی ظاهر تصرّف نمود. مخالفت بزرگان فلاسفه و...، موجب دست برداشتن از ظاهر کلمات نمی گردد

قرآن و روایات بر این مطلب، دلالت دارند. خداوند می فرماید:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (1) او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد؛ بعضی از آن، آیات محکم است که آن ها اصل این کتاب می باشند و بعضی دیگر آیات متشابه است. اما آن ها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال متشابه می روند، و به

تأویل کردن آن، در دین شبهه و فتنه پدید می آورند.

امام رضا هم فرموده اند:

من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم. ثم قال: إنَّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن و محكماً كمحكم القرآن. فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا؛ (2) هر کس متشابه قرآن را به محکمش برگرداند، به راه راست هدایت شده است. سپس فرمودند: اخبار ما هم مانند قرآن، متشابه و محکم دارد. پس اخبار متشابه را به اخبار محکم برگردانید و از احادیث متشابه بدون توجه به اخبار

محکم پیروی ننمایید که گمراه می شوید. ج: با محکّمات قرآن کریم، و احادیث متواتر و سنّت قطعی و مسلّم، و عقل فطری سلیم، مخالفتی نداشته باشد. پس اگر روایتی با این ها مخالفت و مبیانت داشت، ردّ و تکذیب می شود.

ص: 48

1- سورة آل عمران: 7

2- عيون أخبار الرضا: 290/1، حدیث 39، باب فيما جاء عن الإمام علي بن موسى من الأخبار المتفرقة؛ بحار الأنوار: 185/2، حدیث 9

روایاتی بر این مطلب دلالت دارد؛ از جمله: در حدیث وارد شده که رسول خدا فرمودند:

أَيُّهَا النَّاسُ، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قَلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ؛ (1) ای مردم، سخنانی که به نقل از من به شما رسیده است، اگر با کتاب خدا موافق و هماهنگ بود من آن را گفته ام، و اگر با کتاب خدا مخالف بود من آن را نگفته ام [و بر من بسته اند].

از امام صادق نقل شده که فرمود:

لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا تَعَالَى وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ؛ (2) سخنانی که با کلام خدای تعالی و سنت قطعی پیغمبر ما مخالف و ناسازگار است و با بستن به ما نقل شده، نپذیرید. احادیث در ردّ و نپذیرفتن حدیثی که مخالف کتاب خداوند و سنت قطعی است، بسیار می باشد.

نیز خداوند در باره کسانی که عقل سلیم و فطری خدادادی را به کار نمی بندند، می فرماید:

«وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (3)

خداوند بر کسانی که نمی اندیشند پلیدی را قرار می دهد.

و می فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (4) بدترین جنبندگان نزد خدا، افراد کر و لالی هستند که اندیشه و تعقل نمی کنند.

ص: 49

1- اصول کافی: 69/1، حدیث 5، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب؛ بحار الأنوار: 244/2، حدیث 49

2- رجال الکشی: 224، شماره 401 فی المغیره بن سعید؛ بحار الانوار: 250/2، حدیث 62

3- سورة یونس: 100

4- سورة انفال: 22

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ حِجَّةَ ظَاهِرَةً وَحِجَّةَ بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُمَّةُ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ (1)

خدای را بر مردم دو حجت است: حجتی آشکار و حجتی پنهان. اما حجت آشکارش، همان رسولان و پیامبران و امامان می باشند، و اما حجت پنهانش، عقل های مردم است. روشن است که دو حجت خداوند با هم تخالف و تعارض و تباین ندارند. پس اگر چیزی از قول حجت های ظاهری خداوند نقل شد که با حجت باطنی خداوند مخالفت و مابینت داشت، دانسته می شود که آن را حجت های ظاهری خداوند نگفته اند. از آیات و روایات فراوانی که در مورد عقل آمده، برداشت می شود که باید از عقل پیروی کنیم و مطلب خلاف عقل سلیم را نپذیریم. (2)

در پایان بحث، این تذکر لازم است که اگر حدیثی نه چنین مخالفتی داشت که موجب طرح و تکذیب آن شود و نه معلوم الصدور و معلوم الدلالة بود که موجب اخذ و التزام و اعتقاد به مفاد آن شود، باید آن را در بوتۀ اجمال و احتمال گذاشت؛ یعنی باید در مورد آن توقف کرد و اظهار نظر قطعی نکرد و چنین حدیثی که منتسب به اهل بیت (علیهم السلام) است، علم آن را به خود اهل بیت (علیهم السلام) واگذاشت. (3)

پس لازم نیست که آن را ردّ و تکذیب کنیم و نه هم به ظاهرش تعبداً التزام قطعی پیدا کنیم و نه آن را با زور تأویل و توجیه، با انظار جمعی از عرفا و فلاسفه هماهنگ

ص: 50

1- اصول کافی: 16/1، حدیث 12، کتاب العقل والجهل؛ بحار الانوار: 137/1، حدیث 29

2- مانند این احادیث که در باره عقل وارد شده است: «انما يدرك الخير كله بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له» و «العقل دليل المؤمن» و «استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا» و «يعرف به الصادق على الله فيصدق، والكاذب فيكذب» و «والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل» و غيرها من الأحاديث

3- بلی اگر حدیث در مورد فروع فقہی و احکام عملی باشد، بحث دیگری دارد که در کتب اصول فقه بیان شده است

و موافق نشان دهیم. از حضرت صادق نقل شده که فرمودند:

لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا؛⁽¹⁾ اگر بندگان به هنگام جهالتشان نسبت به چیزی، توقف کنند و انکار نکنند، کافر نشوند.

نیز از آن حضرت نقل شده که فرمودند:

لا- تکذبوا بحديث أتاكم به مرجئي و لا- قدری و لا خارجي نسبة إلینا فانکم لا تدرون لعلّه شيء من الحق فتکذبوا الله عزّوجلّ فوق عرشه؛⁽²⁾ حدیثی را که فردی از فرقه مرجئه یا قدریه و یا خوارج برای شما آورد و آن را به ما نسبت داد، تکذیب نکنید؛

زیرا شما [درستی و نادرستی آن را] نمی دانید. شاید آن حدیث که تکذیبش کرده اید، چیزی از حق را بیان کرده

باشد که در نتیجه شما خدا را تکذیب کرده اید. ظاهراً این دو حدیث ما را از تکذیب چنان حدیثی باز می دارد؛ نه این که آن را تصدیق کنیم و به مضمونش ملتزم شویم. چرا که مورد حدیث جایی است که ما نسبت به آن علم نداریم.

قرآن و عترت، جانشینان پیغمبر

اشاره

وأنّه أودع حکمه و معارفه و أحكامه و آثاره و ما نزل علیه من الآيات القرآنيّة و المعجزات الربّانيّة، أهل بيته صلوات الله عليهم، فقال بالنصّ المتواتر: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، و عترتي أهل بيتي.

ص: 51

-
- 1- اصول کافی: 2/ 388، حدیث 19 باب الکفر؛ بحار الانوار: 2/ 120، حدیث 31، باب 16 النهي عن القول بغير علم
 - 2- علل الشرايع: 2/ 395، حدیث 13؛ بحار الانوار: 2/ 187، حدیث 16، باب 26 - أنّ حدیثهم صعب مستصعب

لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض.» و (نیز بدانید که) حضرت رسول خدا حکمت ها و معارف و احکام و (الهی) و آثارش و آیات قرآنی و معجزات ربّانی را که بر او نازل شده بود، به اهل بیت (علیهم السلام) خود - که صلوات و درود خدا بر آن ها باد - سپرد، و در این باره،

طبق حدیث متواتر ثقلین (یعنی حدیثی که مشهور و قطعی است و کسی آن را

انکار نکرده) فرمود: به درستی که من در میان شما (پس از خود) دو چیز گرانبها (و دو امانت بسیار با ارزش و سنگین) به جا می گذارم: کتاب خداوند و عترت و اهل بیت (علیهم السلام) م. این دو هرگز از هم جدا نمی شوند (یعنی بر خلاف یکدیگر سخن نمی گویند) تا این که در کنار حوض کوثر پیش من آیند (و با من ملاقات کنند). پس همانطور که پیروی از قرآن واجب و ضروری است، اطاعت و پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) هم لازم و ضروری است).

فائده

در باره این حدیث و سند و دلالت و مفاد آن به این مدارک رجوع شود: 1- حق یقین علامه مجلسی: 282. 2- مرآة العقول 3/ 231 - 236. 3- بحار الأنوار 106/23 - 162 باب فضائل اهل البيت و النصّ عليهم جملةً من خبر الثقلین. 4- فضائل الخمسة من الصحاح الستة 2/ 52 - 63.

5- المراجعات: 19، المراجعة: 8. 6- تشیید المراجعات و تفنید المکابرات 1/ 92 - 112، المراجعة 8.

7- مصباح الهدایة، سید علی موسوی بهبهانی: 81 - 90.

8- الأربعون حدیثاً فی اثبات امامة أمير المؤمنين، الشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزي البحراني: 67 - 71.

ص: 52

9- الأربعين في إمامة أمير المؤمنين، محمد طاهر بن محمد حسين القمي: 362 - 367.

10- غاية المرام: 211 - 234. 11- شبهای پیشاور: 224 - 225 و ص: 492.

12- تحفة الشاهين در مناقب مولا امير المؤمنين: 63 - 74.

پس از مراجعه به اسناد و مدارک این حدیث و تأمل در متن و معنای آن، ظاهر می شود که حدیث ثقلین از محکم ترین ادله امامت و خلافت بلافصل امیرالمؤمنین می باشد.

بلکه - به فرض محال - اگر برای شیعه غیر از حدیث ثقلین، دلیل دیگری بر خلافت امیرالمؤمنین علی نبود، این حدیث برای اثبات حقانیت آن ها و ابطال مذهب عامه کافی بود. (1)

علامه مجلسی در حق یقین می نویسد: هر گاه در هنگام رحلت، حضرت رسول فرماید که: «من می روم و به عوض خود دو چیز در میان شما می گذارم» پس دست حضرت امیر المؤمنین را بگیرد و فرماید که: «این با قرآن است و از یکدیگر جدا نمی شوند» صریح است در آن که لفظ و معنی قرآن با اوست و مفسر قرآن اوست و قرآن شهادت بر حقیت او می دهد و متابعت قرآن بدون متابعت او روا نیست. و بعد از آن بر سبیل تأکید فرماید که: «در قیامت از ایشان سؤال خواهم کرد که چگونه رعایت ایشان کرده اید.»

هر عاقل که در این حدیث تأمل نماید و تعصب نرزد، می داند که این نص صریح است بر خلافت، قطع نظر از آن که اعلمیت ثابت می شود و آن کافی است از برای اولویت به امامت. (2)

در جای دیگری نوشته است: احادیث ثقلین و مثل آن ها که دلالت می کند بر آن که حضرت رسول این امر به متابعت قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نموده و فرموده که: «این ها از

ص: 53

1- حقیر رساله ای جداگانه در باب حدیث ثقلین نوشته و اخبار فریقین را با اقرار علمای عامه به دلالت این حدیث بر مدعای امامیه آورده ام. برای آگاهی بیش تر به آن جا رجوع شود

2- حق یقین: 74 در اثبات امامت امیرالمؤمنین علی در ذیل آیه نهم

یکدیگر جدا نمی شوند تا روز قیامت.» و مخالفان، خلفای ایشان منقرض شده اند و به خلافت احدی از اهل بیت (علیهم السلام) قائل نیستند.

و ائمه اسماعیلیه اگر باشند، فاسق ملحدی چندند که در ظاهر تابع سلاطین اند و به فسق و فجور و انواع معاصی معروف اند، و هیچ عاقلی تجویز امامت ایشان نمی کند.

و زیدیه نیز در اصول دین خود متمسک به حجّتی نیستند و به اعتقاد ایشان، هر فاطمی نسبی که خروج به سیف کند امام است... (1).

نیز در بحار الانوار می نویسد: المراد بعدم افتراقهما أنّ لفظ القرآن كما نزل و تفسیره و تأویله عندهم، و هم یشهدون بصحة القرآن و القرآن یشهد بحقیقتهم و امامتهم، و لا یؤمن بأحدهما إلاّ من آمن بالآخر، (2) مراد از جدا نشدن قرآن و عترت این است که: لفظ قرآن همان طور که نازل شده و تفسیر و تأویلش، نزد ائمه است، و آن ها به صحت قرآن گواهی می دهند و قرآن هم به حقیقت و امامت آن ها گواهی می دهد، و به یکی از آن دو ایمان ندارد مگر کسی که به دیگری هم ایمان داشته باشد. (پس هر کس به اهل بیت (علیهم السلام) ایمان نیاورده باشد، به قرآن هم ایمان ندارد.)

در کتاب شریف مرآة العقول ایشان آمده است: جدا نشدن قرآن و عترت از هم، چند معنی دارد:

1. منظور استمرار و همیشه بودن عترت است تا روز قیامت به گونه ای که هیچ زمانی نخواهد آمد که قرآن در آن زمان باشد ولی عترت نباشد. عکس این هم درست است؛ یعنی هیچ زمانی نخواهد آمد که عترت باشد ولی قرآن نباشد.
2. منظور استمرار ارشاد و هدایت و راهنمایی عترت است به گونه ای که مایه نگهداری از ضلالت و گمراهی باشد.
3. مقصود موافقت و هماهنگی و سازگاری و اختلاف نداشتن قرآن و عترت است

ص: 54

1- حق الیقین: 282 در بیان امامت سایر ائمه، طریق اول، قسم دوم

2- بحار الأنوار 126/23

و این که هیچ یک بر خلاف دیگری حکم و نظریه ای نمی دهد و آن ها به تمام کتاب علم دارند و در هیچ چیز با آن مخالفت نمی نمایند. این معنا، عصمت عترت را در بر دارد.

4. همه کتاب به ترتیب نزول، هم لفظ و هم معنایش، نزد آن ها است و آن ها عالم به ظاهر و باطن قرآنند؛ بلکه آن ها قرآن حقیقی اند؛ زیرا الفاظ و معانی و اسرار قرآن در ارواح آن ها نقش بسته و آن ها متّصف و متخلّق به صفات نیک و اخلاق نیکو که در قرآن بیان شده، می باشند. همین نکته، رمز صدور این روایت است که: «اخلاق پیامبر، تجسّم قرآن بود» و این روایت که امیرالمؤمنین فرمود: «من قرآن ناطق می باشم». ... (1)

5. منظور جدا نشدن آن دو در لزوم ایمان به هر دو است و این که ایمان به یکی از آن دو بدون ایمان به دیگری نفعی نمی دهد، و معرفت یکی از آن دو جز با معرفت دیگری حاصل نمی شود.

6. کتاب، شاهد و گواه حق بودن عترت است و بر امامت آن ها دلالت دارد، و آن ها هم مفسّر کتاب و شاهد و گواه راستی و استواری مضامین آن و نیازمند آن می باشند. پس هر یک از قرآن و عترت به دیگری نیاز دارند و مردم هم به هر دو با هم نیاز دارند. از همین رو است که خداوند قرآن را مجمل و سر بسته نازل کرده و اهل بیت (علیهم السلام) و عترت را مفسّر و شارح آن قرار داده است. ... (2)

ص: 55

1- می فرماید: و رابعها: کون جمیع الکتاب عندهم علی ترتیب النزول لفظاً و معنی، و کونهم عالمین بجمیع علم القرآن ظهراً و بطناً بل هم القرآن حقیقة لانتقاش نفوسهم المقدّسة بلفظ القرآن و معانیه و أسراره و اتّصافهم بصفات القرآن و أخلاقه، و هذا سرّ ما روی: «أنّ النبیّ - صلی الله علیه و آله و سلّم - کان خلقه القرآن» و ما قاله امیر المؤمنین علیه السلام - «أنا کلام الله الناطق» و به یمن الجمع بین ما ورد: «من کون القرآن أفضل منهم» و «کونهم أفضل من القرآن» بأن یكون المعنی حیث: أنّ جهة کونهم قرآناً، و کونهم عالمین بجمیع علومه، أرجح من سائر جهاتهم و قد حقّقنا ذلك مفصّلاً فی کتاب عین الحیاة

2- مرآة العقول: 235/3. ایشان می فرماید: و سادسها: کون الکتاب شاهداً علی حقیّتهم دالاً علی إمامتهم و کونهم مفسّرين للکتاب، شاهدین علی حقیقة مضامینه، و کونهم محتاجین إلى الکتاب، فکلّ منهما محتاج إلى الآخر، و الناس محتاجون إليهما معاً، فلذا أنزل الله الکتاب مجملاً، و جعل أهل البيت مفسّرين له، حاکمین به، إذ لیس الکتاب ناطقاً ینطق بما فیہ و یحکم بما یتضمّنه، فلا بدّ من ناطق ینطق عن الکتاب و یحکم بما فیہ، و یحمل الناس علی العمل به، و یفسّره لهم، و علی هذا المعنی دلّ أكثر الأخبار

خلاصه این که: حدیث ثقلین نصّ در خلافت و امامت امیر المؤمنین و اولاد معصوم آن حضرت است و نصّ صریح در این است که: متابعت آن ها لازم است و آن ها از حق و قرآن جدا نمی گردند چنان که حق و قرآن هم از آن ها جدا نمی شوند، و تمسک به آن ها عین هدایت، و تخلف از آن ها عین ضلالت و گمراهی است.

واضح است که اگر پادشاهی به مردم خود بگوید که: «من از میان شما می روم و به جای خود، فلان شخص و فلانی را می گذارم که آن دو به جای من در میان شما باشند و جانشین من باشند» هیچ کس در خلافت و وصایت آن دو شک نمی کند. همین کلام را رسول خدا به تمام امت خود در جاهای گوناگون و نزدیک وفات خود فرموده است.

بنا بر این، تفسیر و تأویل و توجیه این خبر متواتر به ترغیب امت به محبت اهل بیت (علیهم السلام) نه خلافت و امامت آن ها، جز از روی تعصب و لجاجت و... چیز دیگری نیست؛ زیرا در این احادیث بیان شده که تمسک و توسل به آن ها مایه هدایت و تخلف از آن ها باعث ضلالت و هلاکت است و ایشان از قرآن جدا نمی شوند و قرآن هم از آن ها جدا نمی شود، و روشن است که این مطالب با وجوب متابعت و لزوم اقتدا سازگار است و با صرف ترغیب به محبت نمی سازد.

نیز اگر مقصود آن حضرت، ترغیب و تحریص به محبت باشد، باید به همین معنا هم درباره قرآن ملتزم شد که مراد ترغیب و تحریص به محبت و تعظیم و تجلیل قرآن است، نه وجوب تمسک به قرآن و حجیت آن؛ چون محتوا و مضمون حدیث ثقلین یک مضمون و معنی است، و این محتوا و مضمون واحد به هر دو به طور یکسان و به صورت اسم و ضمیر مثنی، اسناد داده شده است. و بسیار واضح است که این معنا در مورد قرآن اشتباه و نادرست می باشد به حدی که مخالفان هم آن را قبول ندارند و آن

را به معنی وجوب تمسک به قرآن و حجیت آن می دانند.

علاوه بر آن، اراده وجوب تمسک - از این حدیث شریف - نسبت به قرآن، و ترغیب و تحریص به محبت نسبت به اهل بیت هم صحیح نیست؛ زیرا استعمال لفظ واحد در اکثر از معنی واحد است و آن به اقرار مخالفان، باطل است. (1)

باری، اگر بنا باشد کلامی چنین صریح و واضح و روشن، این چنین تأویل و توجیه نادرستی بپذیرد، دیگر کلام صریحی وجود نخواهد داشت و از هیچ کلامی نباید قطع پیدا کرد؛ چون در مورد هر کلامی ممکن است گفته شود: شاید مراد متکلم در این کلام فلان معنا باشد. پوشیده نیست که این گونه مخالفت با این کلام صریح و واضح، و ابداع احتمالی بعید و توجیهی رکیک، جز تعصب، لجاجت و خروج از عقل و دین و انصاف نیست. حاصل کلام این است که از این حدیث شریف فهمیده می شود که: قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از هم تخلّف نمی کنند؛ پس هر طرف که قرآن می رود، اهل بیت (علیهم السلام) هم می روند و هر طرف که اهل بیت (علیهم السلام) می روند، قرآن هم می رود و به اندازه خردلی تخلّف از هیچ جانب نیست.

شاید به ذهن کسی چنین برسد که: به مقتضای حدیث ثقلین، همان طور که تمسک به عترت صحیح است، هم چنین تمسک به کتاب خدا هم صحیح است؛ زیرا کتاب خدا هم مانند عترت، حجّت و خلیفه در میان امت قرار داده شده، و به همین جهت بود که گفته شد: کتاب خدا ما را بس است.

این برداشت از حدیث، از عدم آشنایی تفصیلی با قرآن و سبک و شیوه بیان آن ناشی می شود. با مراجعه به قرآن به روشنی فهمیده می شود که قرآن کتابی است کلی و مجمل و بیش تر به کلیات دین پرداخته و از تفصیل و شرح و بیان جزئیات خود داری

ص: 57

1- چنین استعمالی، آن هم بدون قرینه، مستهجن است به ویژه آن جا که گوینده در مقام وصیت و سفارش به گروهی تا قیامت باشد

کرده است. از همین رو است که خداوند در زمان پیامبرش، توضیح و تبیین آن را بر دوش او گذاشت چنان که فرمود: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»⁽¹⁾ «و این قرآن را به سوی تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی.» بنا بر این، با تمسک به قرآن به تنهایی، هرگز گمراهی و ضلالت در امان نمی مانیم و نیز روشن می شود که شعار «کتاب خدا ما را بس است» خلاف خود قرآن است.

از آن جا که نیاز بشر به دین و معارف آن، همیشگی، و قرآن هم آخرین کتاب آسمانی و اسلام هم کامل ترین و آخرین دین الهی است، خداوند برای رفع این نیاز چاره سازی و علاجی کرده و جانشینانی برای پیامبرش قرار داده و رسول خدا هم از جانب خداوند این منصب تشریح و تبیین قرآن و دین را به عهده آن ها گذاشته و علم خود را به آن ها سپرده و در احادیث فراوانی و از جمله همین حدیث ثقلین این مطلب را فرموده و آن ها را معرفی کرده است. بنا بر این، با توجه به این که علم کتاب و قرآن نزد آن هاست و به این جهت در حدیث آن دو را مصاحب و قرین هم قرار داده و فرموده: «از هم جدا نمی شوند تا در کنار حوض بر من وارد شوند» قرآن به تنهایی حجت و خلیفه در میان امت نیست، بلکه لازم و ضروری است برای آن مفسر و مبینی باشد که آن را تفسیر و تبیین نماید، و مفسر و مبین آن جز عترت نیستند، چنان که خود حدیث ثقلین بر این مطلب دلالت دارد.⁽²⁾

امام سجّاد در ضمن دعایی از صحیفه در این باره فرموده اند: بار خدایا، قرآن را بر پیغمبرت محمّد به طور مجمل فرستادی، و علم عجایب آن را به طور کامل به

ص: 58

1- سوره نحل: 44

2- علاوه بر این، اگر در عبارت حدیث تأمل و دقت شود، معنای مذکور هرگز به ذهن نمی آید؛ زیرا در عبارت حدیث آمده که: «ما إن تمسّ کتم بهما... مادامی که به آن دو چنگ زنی و تمسک کنی هرگز گمراه نمی شوی» نه اینکه «ما إن تمسّ کتم بأحدهما، مادامی که به یکی از آن دو تمسک کنی هرگز گمراه...»

او الهام نمودی، و ما را وارثان تفسیر و علم تفصیلی آن قرار دادی، و بر کسانی که جاهل به علم کتاب اند برتری بخشیدی...! (1)

باری، این حدیث متواتر میان خاصه و عامه، بر چند امر دلالت دارد: 1. عترت افضل مردم و بهترین آن ها بعد از رسول خدا هستند. 2. همه مردم به عترت نیاز دارند؛ ولی ایشان از مردم بی نیازند. 3. عصمت عترت

4. علم ایشان به تمام کتاب. 5. خلافت و جانشینی عترت از خدا و رسول. 6. منحصر بودن امامت به آن ها. 7. هدایت یافتن با تمسک به عترت. 8. خالی نبودن زمین از عترت تا روز قیامت. (2)

وقد ظهر من الأخبار المستفیضة أنّ علم القرآن عندهم صلوات الله عليهم وهذا الخبر المتواتر أيضاً يدلّ عليه. (علامة مجلسی در مقام بیان این که علم دین را از امامان بگیرید، می فرماید): و به تحقیق از احادیث مستفیض (3) (و مشهور) ظاهر شده که

ص: 59

1- اللهم إنك أنزلت على نبيك محمد صلى الله عليه وآله مجملاً وأهمته علم عجائبه مكملاً، وورثتنا علمه مفسّراً، وفضّلتنا على من جهل علمه وقويتنا عليه لترفعنا فوق من لم يطق حمله... صحيفه سجّاديه، دعاؤه عند ختم القرآن، شماره 42

2- علامه سيّد علی بهبهانی در کتاب مصباح الهداية في إثبات الولاية، صفحه 82، این امور هشت گانه را بیان کرده و توضیح داده اند. به آن جا رجوع شود

3- خبر مستفیض، خبری است که: راویان آن، که از معصوم روایت می کنند، از چند تن بیش تر باشند، ولی به حدّ تواتر نرسند. بعضی گفته اند: راویان اصلی (یعنی طبقه اول که از معصوم روایت میکنند) باید بیش از سه تن باشند تا خبر به استفاضه و شهرت متّصف گردد. ولی ظاهراً منظور مؤلف محترم از مستفیض، معنای لغوی آن است، نه اصطلاحی؛ چرا که احادیثی که بر این مطلب دلالت دارند، متواتر می باشند. علاوه بر آن ها، همین حدیث ثقلین به تنهایی بر مطلب مورد نظر دلالت دارد که متواتر میباشد

علم و دانش قرآن (به تمام و کمال) نزد اهل بیت (علیهم السلام) پیغمبر - که صلوات و درود خدا بر آن ها باد - است. (1) و همین حدیث متواتر و قطعی تقلین نیز، بر این مطلب دلالت دارد (و دلیل و گواه است بر این که علم قرآن نزد ایشان است).

عمل به اخبار اهل بیت (علیهم السلام) تنها راه نجات

اشاره

ثم إنهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا أخبارهم؛ فليس لنا في هذا الزمان إلا التمسك بأخبارهم و التدبر في آثارهم. (دانستی که خداوند مردم را به پیروی از رسول خدا در همه چیز امر فرموده و آن حضرت نیز مردم را به پیروی از قرآن و عترت امر فرموده و نیز دانستی که علم قرآن هم نزد عترت است. حال) حضرات ائمه (هم بعد از خودشان) احادیث شان را در میان ما به جا گذاشته اند؛ پس در این زمان راهی و چاره ای (برای رسیدن به معارف حق و صحیح) برای ما نیست مگر این که به احادیث ایشان چنگ زنیم و در آثار و اخبارشان تفکر و اندیشه کنیم. (یعنی وظیفه حتمی و لازم ما در این زمان، تمسک به اخبار اهل بیت (علیهم السلام) و تدبر در آثار آن ها است).

ص: 60

1- در بحار الانوار: 188/23 - 205 باب 10 (إنهم أهل علم القرآن والذين أوتوه والمنذرون به والراسخون في العلم) پنجاه و پنج حدیث در این باره ذکر کرده که ما به جهت تبرک، دو حدیث را ذکر می کنیم: ابو بصیر گوید: در مورد فرمایش خداوند عزوجل: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» به حضرت باقر گفتیم: آیا آن ها شما هستی؟ فرمود: چه کسی می تواند باشد و حال آن که ما راسخان در علم هستیم. (بحار الانوار: 189/23، حدیث 3) نیز از حضرت امام رضا روایت شده که در مورد کلام خداوند: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» فرمود: آن ها ما هستیم و خداوند ما را قصد کرده است. (بحار الانوار: 204/23، حدیث 51) هم چنین در بحار الانوار: 78/89 - 106 بابی با این عنوان: «برای قرآن ظاهری و باطنی است و علم هر چیزی در قرآن می باشد و علم قرآن همه اش نزد ائمه است کسی آن را نمی داند مگر به تعلیم آن ها» ترتیب داده و بیش از هشتاد حدیث آورده است

عقل به منزله کشتی است که پیمودن دریای تکلیف بدون آن ممکن نیست. پیامبران و امامان هم به منزله کشتیبانند. بی شک کشتی بدون کشتیبان کسی را از خطرها و گرداب های دریا نجات نمی دهد. از این جهت است که جمعی از عاقلان مثل افلاطون، ارسطو و فلاسفه پیرو ایشان که تنها بر کشتی عقل خود اعتماد کرده و از کشتیبانان که پیامبران و اوصیا می باشند اعراض کرده اند، در بحر ضلالت و حیرت غرق گشته و مرتکب اشتباه های بزرگی شده اند. (1)

همین اختلافی که در این امت پیدا شد تا آن که 73 گروه گردیدند، (2) سببش این بود که دست از دامن اوصیا و جانشینان پیامبر کشیدند و از این کشتیبانان هدایت دوری نمودند و قول حضرت رسول خدا را کنار گذاشتند که - به اتفاق شیعه و سنی - در حق امیرالمؤمنین علی فرمودند:

«من كنت مولاة فعلي مولاة و من كنت وليه فعلي وليه»؛ «هر کس که من مولا و آقا و سرپرست و صاحب اختیار او هستم، علی هم مولا و آقا و سرپرست و صاحب اختیار او است.» و «أنا مدينة العلم و علي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب»؛ «من شهر علمم و علی دروازه آن است. هر کس علم خواهد باید به سراغ دروازه علم رود.»

ص: 61

1- در رجال نجاشی: 433، شماره 1164 از هشام بن حکم نقل کرده که کتابی بر ردّ ارسطو نوشته است؛ هم چنین در صفحه 265، شماره 691 از علی بن احمد کوفی نقل کرده که کتابی در ردّ ارسطو نوشته است. ما مقداری از گمراهی های ایشان را در دو کتاب تزیه المعبود و وجود العالم بعد العدم ذکر کرده ایم

2- از امیرالمؤمنین نقل شده که رسول خدا فرمودند: «ستفترق امتي علی ثلاثة و سبعين فرقة، منها فرقة ناجية و الباقون هالكون، فالناجون الذين يتمسكون بولايتهم و يقتبسون من علمكم و لا يعملون برأيهم». (بحار 336/36 حدیث 198) و ملا-حظه شود: بحار الانوار باب افتراق الأمة بعد النبي علی ثلاث و سبعين فرقة 2/28

و «أوحى إليّ في ثلاث خصال: إنّه سيّد المسلمين و امام المتّقين وقائد الغرّ المحجّلين»؛ «به من وحى شده که برای علی سه خصلت و مقام ویژه است: او سرور مسلمانان و امام پرهیزکاران و رهبر روسفیدان است.»

و «علیّ منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي»؛ «منزلت و جایگاه علی نسبت به من، مانند منزلت و جایگاه هارون نسبت به

موسی است جز این که پس از من پیغمبری نخواهد بود.» و «علیّ الصّدیق الأكبر و فاروق هذه الأُمَّة، يفرّق بين الحقّ و الباطل و يعسوب المؤمنین و هو بابي الذي أوتي منه و هو خليفتي من بعدي»؛ «علی صدیق اکبر و فاروق و فرق گذارنده این امت است که بین حق و باطل جدایی می اندازد و پیشوای مؤمنان است و او در علم من است که از آن در به علم من می رسند، و او خلیفه من بعد از من است.» و «علیّ مع القرآن و القرآن معه لا يفترقان حتّى یردا علیّ الحوض»؛ «علی با قرآن است و قرآن با علی. آن دو از همدیگر جدا نمی شوند تا این که در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.» و «علیّ مع الحقّ و الحقّ معه و علی لسانه یدور حیثما دار علی»؛ «علی با حق است و حق با علی. حق بر زبان او بگردد هر جا او بگردد (و حق بر زبان او جریان یابد هر جا او برود و حق از زبان او پخش و منتشر شود هر جا او برود).»

باری، اخبار زیادی بیان گر این واقعیت اند که باید دین را فقط از محمّد و آل محمّد - صلوات الله و سلامه علیهم - گرفت و هدایت و نجات منحصر در تبعیت و تسلیم در برابر آن ها است و باید علم و صواب را فقط از در خانه آن ها تحصیل کرد، که ما

چند نمونه از آن اخبار را ذکر می کنیم:

1. امیرالمؤمنین فرمود: نحن الشعار والأصحاب والخزنة والأبواب، و لا تؤتی البيوت إلا من أبوابها. فمن أتاها من غير أبوابها سمي سارقاً؛ (1) ما أهل بيت پیغمبر

به منزله جامه و پیراهن تن رسول خدا (یعنی نزدیکان و محرمان اسرار و خاصان آن حضرت) و یاران راستین و خزانه داران و درهای علوم پیامبریم و هیچ کس به خانه ها جز از درها وارد نمی شود و کسی

که از غیر درها وارد خانه ها گردد، دزد نامیده می شود.

2. هم چنین فرمود:

یا کمیل، لا تأخذ إلا عتاً تکن متاً؛ (2) ای کمیل، (دین و علوم و معارف را) تنها از ما فرا گیر تا در زمره ما و تحت ولایت ما باشی.

3. نیز فرمود:

من أخذ دینه من أفواه الرجال أزلته الرجال، ومن أخذ دینه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل؛ (3) هر کس دین خود را از دهان های مردم بگیرد، مردم او را از دین خارج میکنند. و هر کس دین خود را از کتاب و سنت بگیرد، کوه ها زایل می شوند ولی او ثابت قدم و استوار می ماند.

4. امام سجّاد فرمود:

إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة،

ص: 63

1- نهج البلاغة: خطبه 154، بحار الأنوار 600/29، وسائل الشيعة 134/27

2- تحف العقول: 171، بحار الأنوار 269/74 حدیث 1

3- روضة الواعظین 22/1، وسائل الشيعة 132/27 حدیث 33403

و لا یصاب إلا بالتسليم، فمن سلم لنا سلم، ومن اقتدى بنا اهتدي؛(1) با عقل های ناقص و آرا و قیاس های بشری باطل و بی اساس، به دین خدای تعالی رسیده نمی شود؛ بلکه تنها با تسلیم در برابر وحی و اهل بیت(علیهم السلام) وحی به دست آورده می شود. پس هر کس تسلیم ما شود، از انحراف در دین سالم می ماند و هر کس به ما اقتدا کند، هدایت می یابد.

5. امام باقر فرمود:

من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه إلى يوم القيامة؛(2) هر کس بدون شنیدن از حجّت صادقی و بدون وساطت امام معصومی، خدا را بندگی و اطاعت کند، خداوند تا روز قیامت سرگردانی را ملازم و همراه و گریبانگیر او کند.

6. از آن حضرت است:

كل شيء لم يخرج من هذا البيت فهو باطل؛(3) هر چیزی (به عنوان علم درست دین و معارف) که از این بیت نبوت خارج نشده باشد، باطل است. 7. هم چنین از آن حضرت روایت شده است:

شرقاً وغرباً، فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت؛(4) در طلب علم درست و راستین دین به مشرق و مغرب بروید (و به هر دری بزنید) که آن را پیدا نخواهید کرد، جز در آنچه از نزد ما اهل بیت(علیهم السلام) صادر شده است.

ص: 64

1- کمال الدین 324/1 حدیث 9، بحار الأنوار 303/2 حدیث 40. عبارت بحار چنین است: و من اهتدى بنا اهتدى؛ و هر کس به واسطه ما هدایت شود، هدایت حقیقی شده است

2- بحار الأنوار 93/3 حدیث 24، وسائل الشیعة 75/27 حدیث 33239

3- اختصاص: 31، بحار الأنوار 94/2 حدیث 32

4- اصول کافی 399/1 حدیث 3، بحار الأنوار 92/2

8. از رسول خدا روایت شده است:

من طلب الهدى في غيرهم فقد كذبني؛⁽¹⁾ هر کس هدایت را از غیر اهل بیت (علیهم السلام) بطلبد، قطعاً مرا تکذیب کرده است.

9. نیز از آن حضرت روایت شده است:

أما إنَّ شرَّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعهو متناً؛⁽²⁾ مراقب باشید که اعتقاد پیدا کردن به مطلبی و اظهار نظر کردن در باره چیزی

(به عنوان دین) تا وقتی که آن را از ما نشنیده اید، برای شما شرّ و زیان و بد است!

10. از امام کاظم روایت شده است:

من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ، من ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر؛⁽³⁾ هر کس به رأی خود داوری و قضاوت کند، هلاک می شود. هر کس اهل بیت (علیهم السلام) پیغمبرش را ترک و رها کند، گمراه می شود. هر کس کتاب خدا و گفتار

رسولش را ترک کند، کافر میگردد.

11. از امام رضا روایت شده است:

شيعتنا المسلمون لأمرنا، الآخذون

بقولنا، المخالفون لأعدائنا. فمن لم يكن كذلك فليس متناً؛⁽⁴⁾ شیعیان ما (چند خصلت دارند): تسلیم امر ما می باشند و سخن ما را می پذیرند (و عمل می کنند) و مخالف دشمنان ما هستند. پس هر کس چنین نباشد از ما نیست.

ص: 65

1- أمالي صدوق: 65، بحار الأنوار 94/38 حدیث 10

2- اصول کافی 401/2 باب الضلال حدیث 1

3- اصول کافی 56/1 باب البدع والرأي حدیث 10

4- وسائل الشیعة: 117/27؛ بحار الأنوار: 167/65، حدیث 24

12. امام باقر فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ

وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ...؛ (1) خداوند تبارک و تعالی هیچ چیزی را که امت به آن احتیاج دارند، وانگذاشته

مگر این که آن را در کتاب خود نازل و برای پیغمبرش بیان کرده است. (2)

13. امام باقر فرمود:

لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِقَضَاءِ حَقٍّ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ؛ (3) نزد احدی از مردم، مطلب حق و درستی نیست و هیچ یک از مردم قضاوت و

حکمی به حق نمی کند، جز به واسطه آنچه از ما اهل بیت (علیهم السلام) صادر شده است.

14. امام صادق فرمودند:

مَنْ دَخَلَ فِي هَذَا الدِّينِ بِالرِّجَالِ أَخْرَجَهُ مِنْهُ الرِّجَالُ كَمَا أَدْخَلُوهُ فِيهِ، وَمَنْ دَخَلَ فِيهِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ زَالَتِ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ. (4) هر کس در پی شهرت مردم به این آیین در آید، همان مردم او را چنان که به سوی دین کشانده اند، از آن بیرون خواهند برد، ولی هر کس بر اساس قرآن و

گفتار معصومین به این آیین در آید از کوهها استوارتر خواهد بود. خلاصه سخن این است که: در جمیع اقوال و اعمال دینی باید تابع و پیرو

ص: 66

1- اصول کافی: 59/1، حدیث 2 و ج 176/7، حدیث 11

2- ترجمه: تمام چیزهایی را که امت به آن احتیاج دارند، در کتابش به اجمال نازل کرده و برای پیامبرش به تفصیل بیان کرده است

3- اصول کافی: 399/1، حدیث 1؛ وسائل الشیعة: 68/27

4- الغیبة للنعمانی: 22 بحار الأنوار: 105/2، حدیث 67 5. در نیایش امام صادق در روز غدیر آمده است: «اللَّهُمَّ إِنَّا نُشْهِدُكَ أَنَّا نَدِينُ بِمَا دَانَ بِهِ مُحَمَّدٌ وَآلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ وَقَوْلُنَا مَا قَالُوا وَدِينُنَا مَا دَانُوا بِهِ. مَا قَالُوا بِهِ قَلْنَا وَمَا دَانُوا بِهِ دَانَا وَمَا أَنْكَرُوا أَنْكَرْنَا وَمَنْ وَالُوا وَالِينَا وَمَنْ عَادُوا عَادِينَا وَمَنْ لَعَنُوا لَعَنَّا وَمَنْ تَبَرَّؤُوا مِنْهُ تَبَرَّأْنَا مِنْهُ وَمَنْ تَرَحَّمُوا عَلَيْهِ تَرَحَّمْنَا عَلَيْهِ. (اقبال الاعمال: 473) بار خدایا، تو را شاهد میگیریم که ما به آنچه محمد و آل محمد به آن ایمان آورده و اقرار کرده اند، ایمان و اقرار داریم قول ماقول آن ها و دین و عقیده ما، عقیده آن هاست. آنچه آن ها به آن اعتقاد و ایمان و اقرار دارند، ما هم اعتقاد و ایمان و اقرار داریم و هر چه را انکار کنند، انکار می کنیم. هر که را آن ها دوست بدارند، دوست داریم و با هر که آن ها دشمنی کنند، دشمنی می کنیم و هر کس را لعنت کنند، ما هم لعنت می کنیم و از هر که بیزاری بجویند، ما هم از او بیزاری میجوئیم و بر هر کس ترحم کنند و رحمت فرستند، ما هم بر او ترحم می نماییم و رحمت می فرستیم

عترت رسول خدا باشیم، چنان که در حدیث صحیح، امام باقر فرمودند:

أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره و تصدق بجميع ماله و حج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيوالية و يكون جميع أعماله بدالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان؛(1) اگر کسی در شب های عمر خود به نماز ایستد و روزهایش را روزه بدارد و تمام اموالش را صدقه دهد و در تمام سال های عمر خود حج به جا آورد، ولی با این اوصاف، به ولایت ولی خدا (یعنی امام معصوم و حجت خدا) معرفت نداشته باشد تا در نتیجه آن معرفت، از او پیروی کند و تمام اعمالش را با راهنمایی او به جا آورد، چنین کسی را در ثواب الهی بهره ای نیست و از اهل ایمان هم نخواهد بود. و نباید این نصوص(2) را نشنیده انگاریم و خود برای خود کشتیبانان غیر معصومی اختیار کنیم، که در طول تاریخ، چه بسیار چنین کشتی و کشتیبانانی، خود در دریای ضلالت غرق گشته و بسیاری از خلق خدا را گمراه غرق کرده اند.

شکی نیست که رسول خدا و ائمه طاهرين افکار و آرای کهنه فلاسفه و عرفای

ص: 67

1- اصول کافی 19/2 حدیث 5، محاسن 287/1 حدیث 430، تفسیر العیاشی 259/1 حدیث 202، بحار الأنوار 23/294 حدیث 33 و 333/65 حدیث 10

2- به تنزیه المعبود: 431 (وجوب الرجوع إلى الأئمة لا في الأصول والفروع) رجوع شود. احادیث زیادی از این قبیل در آن جا ذکر شده است

پیش از اسلام را - که تا زمان ما به جا مانده است - تکرار و بیان نمی فرمودند؛ بلکه حقایق آسمانی زلال و روشنی را که نجات دنیا و آخرت در التزام و عمل به آن است، بیان می کردند.

مسائلی که آن حضرت و اهل بیت (علیهم السلام) طاهرش آورده اند، منحصر به احکام تکلیفی و وضعی و اجتماعی نمی باشد؛ بلکه آنان در صدد رشد دادن عقل های مردم و رساندن آن ها به حیات طیبه روحانی به وسیله ایمان به اصول و معارف آسمانی بوده و آن ها را به این معارف بلند و ناب و حیاتی دعوت می کرده و تأکید فراوانی نسبت به این امر می نموده اند.

با مراجعه به مدارک و حیاتی، دانسته می شود که عقاید و معارف در نزد رسول خدا و اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت از فروع عملی به مراتب مهم تر و اهتمام آن ها به تبلیغ این امر زیادتیر بوده است. (1)

گمراهان چه کسانی اند؟

فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيهم و استبدوا بآرائهم. فمنهم من سلك مسلك الحكماء الذين ضلّوا و أضلّوا، و لم يقرّوا بنبي و لم يؤمنوا بكتاب، و اعتمدوا على عقولهم الفاسدة و آرائهم الكاسدة؛ فاتخذوهم أئمة و قادة.

ص: 68

1- چنان که در مقدمه کتاب به آن اشاره نمودیم، و تبرکاً چند حدیث در این جا ذکر میکنیم: عن النبي: «أفضلکم ایماناً أفضلکم معرفة» (البحار 3/ 14) عن امیرالمؤمنین: «أول الدين معرفته» (نهج البلاغة الخطبة الأولى) عنهم: «بعضکم أكثر صلاة من بعض و بعضکم أكثر حباً من بعض و بعضکم أكثر صدقة من بعض و بعضکم أكثر صياماً من بعض، و أفضلکم أفضلکم معرفة» (البحار 3/ 14) سأل بعض أصحابنا الصادق فقال له: أخبرني أي الأعمال أفضل؟ قال: توحيدك لربك، قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: تشبيهك لخالقك» (البحار 3/ 287) عن امیرالمؤمنین: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف» (غرر الحكم: 9864)

فهم يؤولون النصوص الصريحة الصحيحة عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم بآنه لا يوافق ما ذهب إليه الحكماء، مع أنّهم يرون أنّ دلائلهم و شبههم لا- تفيد ظناً و لا وهماً، بل ليس أفكارهم إلاّ كسج العنكبوت. و أيضاً يرون تخالف أهوائهم و تباین آرائهم. فمنهم مشاؤون، و منهم إشراقیون، قلّما یوافق رأي إحدى الطائفتین رأي الأخری. با وجود این، در زمان ما اکثر مردم آثار و اخبار اهل بیت (علیهم السلام) پیغمبرشان را رها نموده و خود رأی شده (و به آرا و اندیشه های خودشان اکتفا و اعتماد کرده اند و بر آن ها اصرار می ورزند). گروهی از آن ها راه و روش و مکتب فلاسفه (یونان) را برگزیده اند؛ همان فلاسفه ای که خودشان گمراه شده و دیگران را هم گمراه کرده، و به هیچ پیغمبری اقرار نکرده و به هیچ کتابی از کتاب های آسمانی ایمان نیاورده اند؛ و

[بلکه] بر عقل های ناقص و نظریات و اندیشه های بی رونق (و بی ارزش) و ناشایست خودشان تکیه کرده اند. با این حال، این گروه آن ها را پیشوا و مقتدای خود قرار داده (و عقایدشان را از آن ها گرفته اند). این گروه از مردم (چون فلاسفه را پیشوای خود قرار داده اند و از آرای آن ها پیروی می کنند) روایات صریح (که معنایی روشن و آشکار دارد) و صحیح امامان هدایت را از معنای اصلی آن به معنای مورد نظر خود ارجاع می دهند و روایات را توجیه و تأویل می کنند؛ - زیرا این احادیث صریح و نصوص صحیح با آنچه فیلسوفان بدان معتقدند، سازگار نیست - با آن که این ها می بینند که دلیل ها و شبهه های فلاسفه (علاوه بر این که علم نمی آورد) ظن و گمان و بلکه وهم نیز نمی آورد. بلکه افکارشان مانند تار عنکبوت (سست و بی پایه) است. هم چنین این پیروان فلاسفه مشاهده می کنند که افکار و آرای فیلسوفان با یکدیگر مخالف و متضاد می باشد؛ (زیرا) گروهی از آنان مسلک مشائی و گروهی دیگر مسلک اشراقی دارند. (1) و کم تر اتفاق می افتد که رأی یکی از

ص: 69

1- فلاسفه به دو دسته تقسیم می شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء. سردسته فلاسفه اشراقی، شهاب الدین سهروردی است و سردسته فلاسفه مشاء، ابوعلی بن سینا می باشد. اشراقیان پیر و افلاطون و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشائی در این است که: در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل تنها استدلال و تفکرات عقلی، کافی نیست، بلکه سلوک و مجاهدت و تصفیه نفس نیز برای کشف حقایق ضروری است. اما در روش مشائی فقط تکیه بر استدلال های عقلی است. وجه تسمیه این دو گروه به این نام از این بیان، واضح می شود

این دو طایفه با طایفه دیگر موافق باشد. (این هم دلیل دیگری است که اقوال آن ها موافق حق و واقع نیست؛ زیرا نمی شود دو چیز مخالف با هم، هر دو حق باشند، و اگر همه حق بودند، مخالف یکدیگر نمی شدند.)⁽¹⁾

اصول عقائد به عقول مردم واگذار نشده است

اشاره

و معاذ الله أن يتكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيرون في مراتع الجهالات.⁽²⁾ پناه بر خدا که مردم در اصول و پایه و اساس اعتقادات خود به عقل هایشان اعتماد و تکیه و اکتفا کنند که در آن صورت، در (صحرا و) علفزارهای جهالت، سرگردان و حیران بمانند و (همانند چهار پایان در وادی گمراهی) بچرند.⁽³⁾

فائده اول: مدرکات عقل دو نوع است

مدرکات و دریافت های عقل دو گونه است:

1. مطالب بدیهی که عقل به وضوح و روشنی آن ها را می فهمد و مورد قبول همه

ص: 70

- 1- به بخش خاتمه کتاب مراجعه شود، در آن جا به تفصیل، دلایلی را که بیان گر بطلان طریق فلاسفه است. ذکر نموده و نزدیک به 22 مورد از افتراق مکتب قرآن و حدیث را با طریق فلسفه و عرفان بیان نموده ایم
- 2- فی نسخه: الحيوانات، بدل: الجهالات
- 3- قواعدی که فلاسفه و عرفا بافته اند و آن را عقلی می دانند، و بر آن اعتقاد و دین شان را بنا نهادند - مثل: قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشياء، الواحد لا یصدر منه الا الواحد، اتحاد عاقل و معقول، وحدت وجود، و قدم عالم و... - در واقع جز موهومات و متخیلات چیزی نیست، و جز تحیر و سردرگمی و انحراف و ضلالت از طریق حق و صواب، نتیجه ای ندارد

عقلا می باشد. برای اثبات این گونه مطالب، نیاز به استدلال های پیچیده نیست و با توجه و التفات پیدا کردن، همه آن ها را تصدیق می کنند. این مسائل، محدود و انگشت شمار است، مانند: استحاله وجود معلول بدون وجود علت، استحاله اجتماع دو ضد و دو نقیض، استحاله دور و تسلسل، بزرگ تر بودن محیط از محاط، و دلالت نظم مداوم و هدف دار بودن مجموعه ای بر علم و شعور ناظم آن و... . این مسائل از مدرکات اولیّه عقل، و تغییر ناپذیر است. وی هم با همین مطالب روشن عقلانی، ثابت می شود و متکی به آن است. این درک های روشن عقلانی و نیز آنچه بر اساس این حقایق روشن، ثابت شود و به آن متکی باشد مورد قبول همه عقلا است.

بر این اساس، هر کجا که ظاهر وحی و مطالبی که به وحی منتسب است با مستقلات و مدرکات اولیه و قطعیه عقل مخالف باشد، پذیرفتنی نیست. (1) البته در صورتی که سند و صدور آن قطعی باشد، باید ظاهر وحی را توجیه و تأویل کرد. روشن است که چنین چیزی در مدارک و حیانی نیست مگر آن که قبل از هر توجیهی، خود وحی به بهترین صورت آن را توجیه نموده و حقیقت را روشن کرده است، از قبیل آیه شریفه: «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (2) و: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (3).

2. مطالب نظری و غیر بدیهی که نیاز به استدلال دارد. از همین رو است که در

ص: 71

1- اگر سند آن درست نباشد و توجیه روشنی هم برای آن نباشد، در این صورت پذیرفتنی نخواهد بود

2- سوره قیامت: 22

3- سوره حجر: 29. در مدارک و حیانی آمده که مقصود از آیه اول، «إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» است، یعنی: به رحمت پروردگارشان نظر میکنند. و در آیه دوم مقصود از اضافه کردن خداوند روح را به خودش، اضافه تشریفی است. ترجمه ظاهر آیه این است: «در او از روح خودم دمیدم» و معنای ظاهر آیه این خواهد شد که: خداوند چیزی است که روح دارد و از او جدا شده و... و این خلاف مسلمات عقل و نقل است. لذا وقتی به مدارک و حیانی مراجعه می کنیم، می بینیم اضافه روح به خدا را در «روحی» اضافه تشریفی معنا می کنند، یعنی: روح شریفی که مخلوق ویژه من است، چنان که کعبه را به جهت شرافت و عظمتش به خودش اضافه کرده و نسبت داده و فرموده است: «بیتی». ن.ک: توحید شیخ صدوق، باب 27 باب معنی قوله عزّوجلّ: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» ص 166. برای آگاهی بیش تر به «وجود العالم بعد العدم: 105 - 106» مراجعه شود

آن‌ها اختلاف پیدا می‌شود. حال مسائل فلسفی، بعضی از آن‌ها همان قواعد قطعیه عقلی است که در فطرت عموم عقلا وجود دارد و تمام افراد جوامع مختلف از آن بهره می‌برند، اگر چه به اصطلاحات و عنوان‌های قراردادی آن مسائل آشنایی نداشته باشند، مثل: احتیاج معلول به علت، استحاله اجتماع دو ضد و دو نقیض، استحاله دور و تسلسل، و... .

اما بعضی از مسائل فلسفی، نظری و غیر بدیهی و اختلافی است از قبیل: اصالت وجود یا ماهیت، وحدت وجود یا تباین وجودات، وحدت تشکیکی یا اطلاقی وجود، قاعده الواحد لا یصدر منه إلا الواحد و انطباق آن بر ذات ربوبی، قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و لیس بشيء منها، قاعده الشيء مالم یجب لم یوجد، مسئله حرکت در جوهر، هیولا و صورت، و حدوث و قدم... .

آن مسائل و قواعدی که در پاسخ منکران حق تعالی و ابطال سخنان آنان مورد استفاده قرار می‌گیرد، همان بخش اول است که مسائلی قطعی و بدیهی و مورد قبول همه می‌باشد و در همه علوم، میزان و مقیاس صحت و سقم است. این مسائل از قرآن و حدیث هم استفاده می‌شود و در فلسفه نیز مطرح شده است و منحصر به فلسفه نیست که بدون دانستن آن، در باب اثبات عقاید و رد منکران، ناتوان و درمانده باشیم، بلکه مورد قبول همه عقلا است و اختلافی هم در آن‌ها نیست. (1)

آنچه مورد بحث و نظر است، قسم دوم می‌باشد که از مباحث نظری و مورد اختلاف است و کلام شیخ انصاری در رسائل به این قسم نظر دارد. وی می‌فرماید: وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين؛ فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهی عن الخوض في مسألة القضاء والقدر؛ (2) واجب تر از دنبال نکردن استدلال‌ات عقلی در

ص: 72

1- با توجه به این قواعد و تسلط به همین مطالب قطعی، نهج البلاغه و دیگر کتب حدیث، روشنی و وضوح می‌یابد

2- فرائد الاصول بحث القطع: 13

باب احکام فرعی، دنبال نکردن مطالب عقلی نظری - نه بدیهی - است برآرسیدن به آنچه مربوط به اصول دین است؛ زیرا دنبال کردن این روش، سبب قرار گرفتن در معرض هلاکت دایمی و عذاب همیشگی است و در نهی از فرو رفتن و خرد شدن در مسأله قضا و قدر به همین مطلب اشاره شده است.

اگر به کلمات فلاسفه، چه اشراقی و چه مشائی، مراجعه شود، ظاهر می شود که اختلافات اساسی و اصولی آن هم در حدّ تضاد در اکثر مسائل مهمّ میان آن ها وجود دارد. این خود دلیلی است بر این که شعاع روشن گر عقل، محدود و بسیاری از مسائل مهمّ از پوشش آن خارج است.

تضاد مبانی و نظریات شیخ اشراق و شیخ فلاسفه ابن سینا و ملاصدرا و دیگر فلاسفه در اکثر مسائل مهم، مثل: اصالة الوجود، تشکیک در وجود، وحدت وجود، بحث علم، اراده، حدوث و قدم، فاعلیت حق تعالی، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول، مسأله روح و کیفیت حشر و معاد و... کاملاً روشن می کند که روش فلسفی، راهی پر خطر و ناامن و پیمودن آن خطرناک است و سلامت و ایمنی آن، تضمینی ندارد و رونده این راه اگر چه فقط در یک مورد در ضلالت و انحراف بیفتد، هرگز معذور نیست. (1)

ص: 73

1- نباید اختلاف بین فلاسفه را به اختلاف بین فقها قیاس کرد و آن را دلیل بر درستی روش فلسفی دانست؛ زیرا طریق بهره برداری از عقل و شرع و رسیدن به معارف و عقاید بین فقها و فلاسفه متفاوت است، چون: تکلیف فقها مراجعه به کتاب و سنت است و در اشتباهشان در استنباط از این دو معذورند؛ زیرا غیر از این راهی ندارند. علاوه بر این، آن ها در مسائل فقهی مورد اختلاف، ادعای جزم و کشف واقع نمی کنند. به خلاف فلاسفه که از راهی که مأمور بودند، نرفتند و از بی راهه رفتند، چرا که آن ها - با وجود این که مسائل از مستقلات عقلیه نبود - تکیه بر عقول ناقصشان کردند و با اعتماد به آن، از بسیاری از مدارک شرعی، دست برداشتند؛ با این حال چگونه معذور باشند؟ از آن جا که بحث فلاسفه در عقاید و اصول معارف است، باید راهشان یقینی باشد و با احتمال خلاف واقع - و لویک در هزار هم باشد باید از آن اعتقاد صرف نظر کنند و بما هو الواقع (واقع را همانطوری که هست) معتقد گردند. اختلافات آشکار و بسیار روشن در محدوده ای وسیع از نفی و اثبات که بیش تر مسائل فلسفی را در بر می گیرد و در حدّ تضاد است، نشان دهنده ناامنی و خطر این مسیر است، بلکه گواه است بر این که اقوال آن ها مستند به مدرک و اصل صحیحی که منتهی به خدا و رسول گردد، نمی باشد. در اصول دین که می ن آن، انبیا و حجّت های الهی اند، اختلافی نیست. اختلافی هم که در معارف و عقاید سطح بالا با معارف سطح پایین تر به نظر می رسد، نوعاً از قبیل زیاده و نقصان است - به حسب اختلاف حال سامع - نه از قبیل تناقض و تضاد. بنا بر این، باید بین مفاد روایات، جمع کرد

خلاصه، در اصل بعضی از عقاید، عقل و شرع اتفاق دارند و در اصول عقاید اصلی و اساسی، مرجع و حاکم عقل است و قرآن مجید هم مردم را به تعقل دعوت کرده است؛ اما در بسیاری از مطالب و در تفصیل مسائل اعتقادی (1) راهی برای معرفت به آن ها جز رجوع به مدارک صحیح و کتاب و عترت وجود ندارد و فقط با وحی و اخبار رسول و اهل بیت (علیهم السلام) قابل اثبات است. زیرا یا اصلاً عقل راهی به آن ندارد، یا چون مسئله از مستقلات عقلیه و اولیات و بدیهیات و فطریات نیست، دنبال کردن بحث های عقلی در باب آن ها، سبب قرار گرفتن در معرض ضلالت و گمراهی می گردد، چنان که بسیاری از مباحث فلسفه و کلام و عرفان اصطلاحی (2) در مباحث مربوط به الهیات از این قبیل است. از این رو، در اخبار و روایات از پی جویی استدلال های عقلی این گونه برای تحصیل اعتقاد، سخت نهی شده است، و مکلف در اشتباه و ضلالتش در این گونه مباحث که از آن نهی شده، معذور نیست.

فائده دوم

در مستقلات عقلیه و یقینیات که عقل در آن ها از استقلال روشن و بینی برخوردار است، عقل کافی است.

وقتی با عقل، وحی را پذیرفتیم، به وحی مراجعه می کنیم تا استدلالات مناسب را بیاموزیم. استفاده از قرآن و احادیث در معارف و عقاید به عنوان «تعلّم من ذی علم»

ص: 74

-
- 1- مثل تفصیل میزان، ثواب، جزا، صراط، کیفیت حشر و نشر، عرض اعمال و مسائل زیادی از این قبیل، که تنها مرجع مصون از اشتباه در آن ها قرآن و عترت است
 - 2- در حقیقت، عرفان اصطلاحی همان تصوّف خالص است

و آموختن و تعلیم یافتن و فراگرفتن نزد متخصصان الهی است و بهترین روش برای استفاده و افاده می باشد. استفاده از روش های استدلالی که در قرآن و روایات بیان شده، بهترین و سالم ترین و معصوم ترین طریقه و روش است.

مخفی نماند که عقل و وحی دو حجت پروردگارانند و هرگز تضاد بین آن دو معقول نیست. (1)

علاوه بر آن، تضاد وقتی تصوّر می شود که عقل در مقابل مطالب و حیانی، حکمی و درکی داشته باشد، در حالی که در بسیاری از این گونه مسائل، عقل حکم و درکی ندارد و به آن مسائل نمی رسد.

بلی، بعد از اثبات وحی (یعنی خداوند و نبوت نبی و...) به دلیل عقل و کاشفیت عقل از وحی، شکی نیست در این که وحی مرجع است و هیچ تضادی بین وحی و عقل، معقول نخواهد بود.

ملاصدرا برای نارسا بودن عقل در بعضی از مسائل مثل معاد، این تشبیه را آورده است: این که بخواهی معاد جسمانی را با عقلت بفهمی مانند کور مادر زادی می مانی که بخواهد رنگ ها را با حس چشایی یا بویایی یا شنوایی و یا لامسه درک کند و این کار، عین انکار وجود رنگ ها است. عبارتش این است: و إياك أن تستشرف الإطلاع عليها من غير جهة الخبر و الإيمان بالغيب، بأن تريد أن تعلمها بعقلك المزخرف و دليلك المزيّف، فتكون كالأكمه الذي أن يعلم الألوان بذوقه أو شمّه أو سمعه أو لمسه، و هذا عين الجحود و الإنكار لوجود الألوان. فكذلك الطمع في إدراك أحوال الآخرة بعلم الاستدلال و صنعة الكلام عين الجحود و الإنكار لها. فمن أراد أن يعرف القيامة بفظانته المعروفة و عقله المشهور فقد جحدها و هو لا يشعر. (2)

لازم به تذکر است که: هر کس به کلمات ملاصدرا در آن کتاب و کتب دیگرش

ص: 75

1- بلی، اگر بعضی از ظواهر نقلی با دلایل قطعی عقلی به ظاهر، تنافی داشته باشند قبل از همه و بهتر از هر کس خود وحی آن ظواهر را معنا کرده است چنان که بیان شد

2- تفسیر القرآن الکریم، سوره یاسین ذیل آیه 48، جلد 150/5

مراجعه کند یقین پیدا می کند که خودش از کسانی است که این کلام خودش را نقض نموده و باب تأویلات بی ربط و تفسیرهای ذوقی را باز کرده است. لذا در بسیاری از مسلمات و حیانی دچار لغزش های عظیم گشته و به مقالات عجیب و غریبی معتقد شده است. به هر حال، این کلامی است متین که موافق با اخبار و مطابق با فطرت بیان نموده است.

خلاصه، بحث هایی مانند معاد جسمانی اگر عقلی نباشند - یعنی دلیل اثبات کننده عقلی نداشته باشند - ضد عقل و مسلمات عقلی هم نیستند و ما به جهت این که خداوند تعالی و انبیا و اوصیایش آن را بیان نموده اند، به معاد و امثال آن معتقد می شویم. به قول خواجه نصیر الدین طوسی: «و الصّـرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبيّ مع إمكانه؛ (1) وجود معاد جسمانی ممکن است و عقل با آن تضادی ندارد. از طرف دیگر، دین هم آن را اثبات نموده است.» پس وقتی معاد جسمانی امکان داشت و استحاله عقلی هم برای آن نبود - اگر چه دلیل اثبات کننده عقلی هم نداشته باشد - ادله نقلی برای اثبات و اعتقاد به آن کفایت می کند. (2)

تأویل نصوص دینی جایز نیست

اشاره

و لعمری إثمهم كيف يجترؤون أن يؤولوا النصوص الواضحة الصّادرة عن أهل بيت العصمة و الطهارة، لحسن ظنّهم ببيونانيّ كافر لا يعتقد ديناً ولا- مذهباً. و به جان خودم قسم (من در تحيّر و تعجبم) که آن فیلسوفان چگونه جرأت می کنند به جهت حسن ظنشان به فیلسوف یونانی کافری که به دین و مذهبی اعتقاد ندارد، روایات (صحیح) و صریح و واضح را که از اهل بیت (علیهم السلام) عصمت

ص: 76

-
- 1- کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السادس، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني: 330
 - 2- در این دو فایده از بیانات بعضی از اعلام نیز استفاده کرده ایم. برای تفصیل این بحث به بخش خاتمه کتاب، فایده نهم (محدوده درک عقل) مراجعه نمایید

و طهارت صادر شده، (از معانی حقیقی آن بگردانند و) تأویل و توجیه کنند؟! (البته که جای تعجب است که حسن ظن به حکمای کافر یونان، سبب تأویل و تحریف معنوی سخنان امینان خداوند بر دین شود.)⁽¹⁾

توضیح

مقصود علامه مجلسی این است که عده ای از مردمان چنان به کلمات فلاسفه و قواعد حکمای یونان انس گرفته و به آن معتقد شده اند که آن ها را اصل قرار می دهند و نصوص واضح و آشکار صاحبان عصمت و وحی را چون با مسلک فلاسفه و حکمای یونان موافقت ندارد، تأویل و توجیه می کنند.

اینان با اتکا به عقل ناقص و محدود خود که راهی به سوی شناخت کثیری از معارف ندارد، قواعدی بهم بافته اند که بسیاری از این قواعد مسلّم فرض شده فلسفی با نصوص محکم قرآنی و سنت متواتر محمدی و مرتضوی مخالف می باشد. و عجیب این است که خود فلاسفه هم در همان قواعد با هم اختلاف دارند و با وجود این، قرآن و حدیث را طبق آن قواعد تأویل می برند و توجیه می کنند.

مقداری از مخالفت های فلاسفه و عرفای اصطلاحی را در دو کتاب تنزیه المعبود فی الردّ علی وحدة الوجود و وجود العالم بعد العدم ذکر کرده ایم تا به خوبی معلوم شود که فلسفه و عرفان اصطلاحی، مخالف و مباین با قرآن و عترت است. هم چنین واضح نموده ایم که مسلک فلاسفه متأخر، ضررش به مراتب بیش تر از قدمای آن ها است؛ چرا که این ها دست تأویل و توجیه را به سوی کلمات اهل وحی و عصمت دراز کرده تا آن ها را موافق با رأی حکمای یونان نشان دهند.

بسیاری از فلاسفه که معتقدند توحید قرآن و حدیث همان توحید وحدت وجود

ص: 77

1- بعضی از معاصران قائل شده که ارسطو پیغمبر بوده است. ما در خاتمه کتاب، در فایده اول آن به تفصیل، آن را نقد کرده ایم

و موجود است، این اعتقاد را قبلاً از مآخذ دیگر فرا گرفته و آن را مسلم فرض کرده، و سپس به سراغ قرآن و حدیث رفته و آن ها را طبق این اعتقاد، توجیه و تأویل و بر آن تطبیق نموده اند. اهل مکاشفه و شهود هم همین گونه اند. آن ها هم قبلاً عقاید خود را از غیر راه کشف فرا گرفته اند و آن عقاید در نفس های آن ها رسوخ کرده و ثابت شده، و در وقت مکاشفه غالباً آنچه در ذهن و نفسشان مرتکز و ثابت بوده با ضمّ ضمائی، به صورت های گوناگون برایشان متمثل و مجسم شده است. اگر کسی به ادله اصالت وجود و وحدت وجود و... خوب توجه نماید، این مطلب برای او واضح می شود که آن ها نتیجه دلیل و بحث را قبلاً مسلم و مفروغ عنه فرض کرده و بعد در صدد اقامه دلیل برای آن بر آمده اند، نه این که در مقام تحقیق و بررسی بوده و از راه مقدمات بدیهی و تنظیم آن ها، به دنبال نتیجه و مقصود رفته باشند.

پوشیده نیست که با این روش نمی شود به واقع و حقیقت رسید و نیز با این پیش فرض ها نمی توان مراد متکلم را دریافت. لذا از صدر اسلام تا کنون هزاران فقیه که با معارف قرآن و حدیث آشنایی داشته و با مکتب فلسفه و عرفان مأنوس نبوده، توحید به معنی وحدت وجود را از آیات و روایات برداشت نکرده، بلکه توحید را مناقض با توحید وحدت وجودیان دریافته اند.

لازم به یاد آوری است که: فلاسفه و عرفای قدیم آنچه با عقل و مکاشفه خود درک می کردند، آن را واقعیت می دانستند و هیچ باکی از مخالفت با دیگران نداشتند و دست به تأویل نصوص دینی نمی زدند، ولی متأخران آن ها راه تدلیس را پیش گرفته و نصوص و ظواهر کتاب و سنت را که مخالف با اصول و قواعد فلسفی می باشند، توجیه و تأویل می کنند (1) و می گویند: مقصود کتاب و سنت هم همان چیزی است که

ص: 78

1- مقلدان فلسفه و عرفان و متفلسفین برای پیشرفت مقاصدشان دامنه تأویلات و توجیحات را آن قدر وسعت داده که مانند این آیه شریفه را: «إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سِوَاءَ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» این چنین توجیه کرده اند: اشخاصی که به غیر خدا کافرند و موحد حقیقی می باشند و به غیر از خدا چیزی نمی بینند، مساوی است نسبت به حال ایشان بترسانی آن ها را یا نترسانی، به تو ایمان نخواهند آورد؛ (زیرا تو اهل ظاهر و آن ها اهل باطن می باشند، و اهل باطن هرگز به اهل ظاهر ایمان نمی آورند). خداوند بر دل های آن ها مهر زده است؛ پس یاد غیر خدا و محبت غیر خدا در دل آن ها جای نگیرد، و بر گوش آن ها مهر زده است؛ پس از غیر خدا سخنی نشنوند، و بر دیده های آن ها مهر زده است؛ پس جز خدا چیزی در عالم نمی بینند، و از برای آن ها است عذاب بزرگی به واسطه مجاورتشان با تو؛ زیرا حشر و مجاورت اهل باطن با اهل ظاهر، عذاب بزرگی است. دیگری گوید: مراد از عذاب عظیم، شیرینی بزرگی است. این توجیه ها رفع ید از نصّ و ظهور است و افترای به خدا و اهانت به رسول خدا می باشد

ما بیان کرده ایم. این در حالی است که تأویل و توجیه نصوص و ظواهر کتاب و سنت، مخالف با حکم عقل و ظلم بر صاحب دین و شریعت است؛ زیرا تأویل و توجیه سخنان صریح و ظواهر دین دلیل بر این است که خدا و رسولش از اظهار مراد و مقصود خود - که برای هدایت و ارشاد خلق لازم و ضروری بوده است - عاجز و نسبت به اصول محاوره و گفت و گو جاهل بوده اند و به جای این که با بیانی واضح و روشن اعتقادات اصلی مردم را بیان کنند، مردم را با عباراتی مبهم و نامعلوم متحیر و سرگردان کرده اند به گونه ای که هر کس - با توجه به تفاوت عقل و درک مردم - بر طبق برداشت ها و باورهای خود می تواند آن ها را معنی کند. نتیجه این روش هم این است که کتاب و سنت، سبب اضلال و گمراهی مردم و ایجاد اختلاف در دین خدا شود. به فرمایش محقق قمی: تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات، منتی بر خدا و رسول گذاشته و این طور وانمود می کنند که خدا و پیغمبر نتوانسته اند مقاصد خود را واضح کنند و ما به کمک آن ها برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می کنیم.

باری، تأویل کنندگان نصوص و ظواهر کتاب و سنت در حقیقت، جهل و عجز از اظهار مقصود را به خداوند و فرستادگان و مبلغانش نسبت داده اند. «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عَلُوًّا كَبِيرًا»⁽¹⁾.

ص: 79

1- به آخر این کتاب، بخش خاتمه، مراجعه نمایید

وطائفة من أهل دهرنا اتخذوا البدع ديناً يعبدون الله به، وسمّوه بـ «التصوّف». گروهی دیگر از مردم روزگار ما بدعت ها را دین خود قرار داده و خدا را با این دین (شکل گرفته از بدعت ها) می پرستند و نام آن را «تصوّف» نهاده اند.

فائده اول: تصوّف

تصوّف روش و مسلکی است که برای خود، اصول و فروعی دارد و هر کس ملتزم و مقید به آن اصول و فروع باشد، صوفی اش خوانند، خواه مسلمان باشد (چه شیعه و چه سنی) و خواه غیر مسلمان مانند یهودی یا دین دیگری داشته باشد، بلکه با تتبع دانسته می شود که تصوّف قبل از اسلام در میان یونانیان، یهودیان و نصارا بوده و از آن جا به میان مسلمانان وارد شده است. پس تصوّف و صوفی گری با هر دینی می سازد و اختصاص به دین خاصی ندارد.

بحث از مبدا اشتقاق کلمه صوفی و علت نام گذاری آن ها به صوفی، بحث مهمی نیست و بیان اقوال در آن بی فایده است. منظور ما اعتقادات و سیره آن هاست، حال از هر چه بخواهند آن را مشتق بدانند و جهت تسمیه اش را هر چه بیان کنند.

البته واضح است که صوفی از «صوف» به معنی پشم گرفته شده است. علت نام گذاری آن ها هم از این جهت است که آن ها پشمینه پوش بودند چنان که رسول خدا فرمود:

«يا أباذر، يكون في آخر الزمان قوم يلبسون الصّوف في صيفهم و شتائهم، يرون أنّ لهم الفضل بذلك على غيرهم، أولئك يلعنهم ملائكة السماوات والأرض؛(1)

ص: 80

1- امالی طوسی: 539؛ وسائل الشیعه: 35/5، حدیث 5828، باب کراهة لبس الصوف و الشعر إلا من علة؛ بحار الأنوار: 93/74، حدیث 3

جماعتی که در تابستان و زمستان پشم می پوشند، و گمان می کنند به سبب این پشم پوشیدن، بر دیگران برتری دارند. این گروه را ملائکه آسمان ها و زمین

لعنت میکنند.»⁽¹⁾ با مراجعه به تاریخ هم معلوم می شود که معروف بین سابقین این است که: صوفی از ماده صوف گرفته شده، نه آنچه اهل تدلیس و تلبیس گفته اند که: صوفی از صفا گرفته شده، یا از صفة که محل سکونت اصحاب صفة بوده، و یا صوفی معرب صوفی با سین می باشد که لفظی است یونانی. صوف به معنی حکمت است و یای آن برای نسبت، و صوفی یعنی: حکیم و طالب حکمت. این کلمات را برای راه گم کردن و اضلال دیگران گفته اند.

لازم به تذکر است که: در حکم به بطلان مرام تصوف، احتیاج به آیه و روایت خاصی در رد آن نیست، مانند دیگر مذاهب و فرقه های باطل که صرف عدم انطباق آن ها با قواعد و اصول دین و مذهب، برای بطلان آن ها کافی است اگر چه نص خاصی

ص: 81

1- علامه مجلسی در عین الحیات: 453/2 می فرماید: احادیث در باب پشم پوشیدن اختلافی دارد. و در احادیث سنن مدح پشم پوشی وارد شده است. و اکثر احادیث شیعه دلالت بر مذمت می کند. و بعضی که دلالت بر مدح می کند محمول بر تقیه است. و این حدیث شریف و بعضی از اخبار دیگر دلالت بر وجه جمعی می کند که اگر از برای تواضع و شکستگی گاهی در هنگام عبادت یا غیر آن پوشند، یا از برای دفع سرما، یا از برای این که ارزان تر تمام می شود قصور ندارد؛ اما مداومت بر این نمودن و این را لباس مخصوص خود گردانیدن و به این سبب خود را بر دیگران ترجیح دادن و این را جهت امتیاز خود ساختن، بد و مذموم است. ایشان بعد از ذکر کردن چهار حدیث در این موضوع، می فرماید: از اکثر احادیث معتبره که در باب زی و لباس رسول و ائمه صلوات الله علیهم به نظر رسیده، و بعضی را در لمعات ذکر کردیم، ظاهر می شود که لباس معهود و متعارف ایشان غیر پشم و مو بوده. و اگر بعضی اخبار دلالت کند که گاهی بر سبیل ندرت می پوشیده اند، بر یکی از چند وجه محمول است که در این باب و در لمعات بیان کردیم. هم چنین در مرآة العقول: 299/8 در شرح حدیث 17 از «باب ذم الدنيا والزهد فیها» فرموده اند: يدلّ علی جواز لبس الصّوف بل استحبابه و ما ورد بالنهي و الذمّ فمحمول علی المداومة علیه أو علی ما اذا لم یکن للقناعة بل لاظهار الزهد و الفضل كما ورد في وصية النبي لأبي ذر رضي الله عنه: «یلبسون الصوف في صیفهم و شتائهم، یرون أنّ لهم بذلك الفضل علی غیرهم»

هم در بین نباشد. مثلاً در حکم به بطلان بهائیت، احتیاج به ورود نصّ خاصی از کتاب و سنت در مورد آن ها نیست، بلکه هر گاه اعتقادات و سلوک این فرقه با آنچه از موازین و قواعد کلیّه و اصول دینیّه که از محکّمات ادلّه شرعیّه به دست آمده است، انطباق نداشته باشد، برای حکم به بطلان و فساد آن ها کافی است. پس ما احتیاج به برهان خارجی از آیات و روایات در حکم به بطلان تصوّف نداریم، بلکه اگر اصول و عقاید عرفا و صوفیّه تشریح و بیان شود، ظاهر می شود که عقایدشان با عقاید مذهب منطبق است یا نه، و در نتیجه صحت و فساد عقاید آن ها معلوم می گردد. (1)

با این حال، ما در این جا از باب تبرک و تیمّن به ذکر چند حدیث که بر ردّ این گروه

تصریح کرده است، اکتفا می نماییم. برای اطلاع بیش تر به محلّش مراجعه شود. (2)

این تذکر لازم است که اخبار در مذمت تصوّف دو نوع است: 1. اخباری که به طور کلیّ به طعن و لعن بر تصوّف می پردازد.

2. اخباری که به خصوص اشخاصی می پردازد که به تصوّف معروف بودند و به عنوان صوفی شناخته شده بودند، و آن ها را به نام، مذمت می کند.

1. بزندی و اسماعیل بن بزیع (که هر دو از راویان بزرگ شیعه اند) از حضرت رضا نقل کرده اند که آن حضرت فرمودند:

من ذکر عنده الصوفیة ولم ینکرهم بلسانه و قلبه فلیس منّا و من أنکرهم فکأنّما جاهد الکفّار بین یدی رسول الله؛ (3)

ص: 82

1- برای اطلاع از اصول و قواعد تصوّف، به شرح مفصّل حقیر بر اعتقادات علامه مجلسی مراجعه شود

2- از باب نمونه، به اثنا عشریه شیخ حرّ عاملی، حدیقه الشیعه: 2/ 784 - 804، عین الحیات: 2/ 454، البدعة و التحرف: 112، و رساله حقیر در ردّ تصوّف که اخبار رسیده در طعن و ردّ صوفیّه را در آن جمع نموده ام؛ مراجعه شود

3- حدیقه الشیعه: 2/ 747، الاثنا عشریة: 32؛ مستدرک الوسائل: 13 / 323، حدیث 14؛ شرح نهج البلاغه خوئی: 14 / 16؛ سفینه البحار: 5/ 197 و الانوار النعمانیة: 2/ 293

هر کس که صوفیه نزد او ذکر شود و به زبان و دلش به انکار آنان نپردازد، از ما نیست. و هر کس به زبان و دل آن‌ها را انکار کند، چنان است که گویی پیشاپیش پیغمبر با کافران جنگ و جهاد می‌کند.

2. از بزنی نقل شده که گفت: مردی به حضرت امام صادق عرض کرد:

قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفيّة. فما تقول فيهم؟ قال: إنهم أعداؤنا. فمن مال إليهم فهو منهم و يحشر معهم، و سيكون أقوام يدعون حبنا و يميلون إليهم و يتشبهون بهم و يلقبون أنفسهم بلقبهم و يأولون أقوالهم. ألا- فمن مال إليهم فليس منا و انا منه براء، و من أنكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله؛ (1) در این زمان جماعتی پیدا شدند که آن‌ها را صوفی می‌گویند. نظر شما درباره آن‌ها چیست؟ آن حضرت فرمود: آن‌ها دشمنان ما هستند. پس هر کس به آنان میل کند و گرایش داشته باشد در زمره آنان می‌باشد و با آنان محشور می‌شود. به زودی گروه‌هایی پیدا شوند که ادعای محبت ما را دارند و با این حال، به صوفیان میل می‌کنند و گرایش دارند و از آنان سر مشق می‌گیرند و خود را شبیه آنان می‌نمایند و لقب‌های آن‌ها را [مانند قطب و پیر و مرشد و شاه و ...] بر خود می‌گذارند و گفتار آنان را [که با معارف ما مخالفت دارد] تأویل می‌برند و به معارف ما بر می‌گردانند، [تا آن‌ها را شیعه و پیر و ما در اعتقاد، قلمداد کنند.] هر کس به آن‌ها میل کند و گرایش داشته باشد، از ما نیست و ما از او بیزاریم، و هر کس به ردّ و انکار آن‌ها پردازد مانند کسی است که پیشاپیش پیغمبر خدا با کافران جهاد کند.

3. سید مرتضی رازی - متوفای قرن ششم و صاحب کتاب تبصرة العوام که از بزرگان علمای شیعه است - از محمد بن حسین بن ابی الخطاب نقل فرموده که او

ص: 83

1- سفينة البحار: 197/5؛ الاثنا عشرية: 32؛ شرح نهج البلاغه خویی: 7/14؛ حديقة الشيعة: 747/2؛ مستدرک الوسائل: 323/12، حديث 15، الانوار النعمانية: 293/2

كنت مع الهادي علي بن محمد في مسجد النبي فأتاه جماعة من أصحابه منهم ابوهاشم الجعفري وكان رجلاً بليغاً وكانت له منزلة عظيمة عنده ثم دخل المسجد جماعة من الصوفية وجلسوا في ناحية مستديراً وأخذوا بالتهليل فقال: لالتفتوا إلى هؤلاء الخداعين، فإنهم خلفاء الشيطان، ومخربوا قواعد الدين. يتزهدون لراحة الأجسام ويتهجدون لصيد الأنعام، يتجوعون عمراً حتى يديخوا للايكاف حمراً، لا يهللون إلا لغرور الناس ولا يقللون الغذاء إلا لملاء العساس واختلاس قلب الدفناس، يكلمون الناس ياملانهم في الحب ويطرحونهم بإذلالهم في الحب، أورادهم الرقص والتصدية، وأذكارهم الترتيم والتغنية، فلا يتبعهم إلا السفهاء ولا يعتقدهم إلا الحمقاء، فمن ذهب إلى زيارة أحد منهم حياً أو ميتاً فكأنما ذهب إلى زيارة الشيطان وعبادة الأوثان، ومن أعان أحداً منهم فكأنما أعان يزيد و معاوية وأباسفيان. فقال رجل من أصحابه: وإن كان معترفاً بحقوقكم؟ قال: فنظر إليه شبه المغضب وقال: دع ذا عنك، من اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا، أما تدري أنهم أحسن طوائف الصوفية، والصوفية كلهم من مخالفينا وطريقتهم مغايرة لطريقتنا وإن هم إلا نصارى ومجوس هذه الأمة، أولئك الذين يجهدون في إطفاء نور الله، والله يتم نوره ولو كره الكافرون. (1) محمد بن حسين گوید: با حضرت امام هادی در مسجد پیغمبر خدا در مدینه بودم که جماعتی از اصحاب آن حضرت نزدش آمدند. یکی از ایشان ابوهاشم جعفری بود که مردی فصیح و بلیغ بود و نزد آن حضرت،

موقعیتی ویژه و والا داشت. سپس جماعتی از صوفیه داخل مسجد شدند و در قسمتی از مسجد، حلقه وار نشستند و به ذکر لا اله الا الله مشغول شدند. آن گاه امام فرمود: به این فریب کاران و حيله گران توجه نکنید؛ چرا که این ها جانشینان و هم پیمانان و متحدان شیاطین و خراب کنندگان اساس و پایه های دین می باشند؛ برای راحتی و آسودگی و آسایش بدن ها زهد می ورزند (و از تحمل زحمت در طلب روزی حلال، شانه خالی می کنند و از دسترنج دیگران می خورند) و برای شکار و به دام انداختن ساده لوحان و ظاهر بینان شب زنده داری می کنند. عمری گرسنگی می کشند تا ساده لوحان و ظاهر بینانی را برای سوار گرفتن رام کنند (و مرید بتراشند). لا اله الا الله نمی گویند مگر برای فریب دادن مردم. کم نمی خورند مگر برای پر کردن قدها و کاسه های بزرگ و ربودن دل های احمقان. با دم زدن از عشق و محبت، با مردم سخن می گویند و با ذلیل کردن و رام کردن آن ها در مقابل خود و گفته ها و آرای خودشان، آن ها را در چاه گمراهی می اندازند. اوراد و اذکار ایشان، رقصیدن و کف زدن، و آواز خواندن و تغنی کردن است. بدین ترتیب، جز سفیهان، دنباله رو ایشان نیستند و جز احمقان، به آن ها نمی گروند و معتقد نمی شوند. با این حال، هر کس به زیارت یکی از ایشان، چه زنده و چه مرده آن ها برود، چنان است که گویی به زیارت شیطان رفته و به عبادت بتان پرداخته، و هر کس یکی از ایشان را یاری کند، چنان است که گویی یزید و معاویه و ابوسفیان را یاری کرده است. در این هنگام، یکی از اصحاب آن حضرت پرسید: اگر چه آن صوفی حقوق و امامت شما را بشناسد و به آن اقرار کند؟ پس آن حضرت مانند شخص خشمگین به او نگریست و فرمود: این گفتار را رها کن! آن کس که به حقوق ما معترف باشد و اقرار کند، در مسیر نافرمانی و تمرد از ما قرار نمی گیرد. آیا نمی دانی که این طایفه، پست ترین طایفه های صوفیه اند؟ تمام فرقه های صوفیه از مخالفان ما می باشند و راه و روش ایشان غیر راه و روش ما و مغایر و متفاوت با آن است، و نیستند ایشان مگر نصاری و مجوسان این امت. همین طایفه های صوفیه اند که برای خاموش کردن نور خدا می کوشند. ولی خداوند تعالی نور خود را کامل می کند هر چند کافران را خوش نیاید.

4. نیز سید بزرگوار مرتضی رازی از امام عسکری چنین نقل کرده است: «یا أباهاشم، سیأتي زمان علی الناس ... علماؤهم شرار خلق الله علی

وجه الأرض؛ لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف. وأيم الله إنهم من أهل العدول والتحرّف. يبالغون في حبّ مخالفينا ويضللون شيعتنا و موالينا. فإن نالوا منصباً لم يشبعوا عن الرشاء وإن خذلوا عبدوا الله على الرياء. ألا إنهم قطع طريق المؤمنين، و الدعاة إلى نحلة الملحدين. فمن أدركهم فليحذرهم وليصن دينه و إيمانه. ثم قال: يا أباهاشم، هذا ما حدّثني أبي عن آبائه عن جعفر بن محمد و هو من أسرارنا فإكتمه إلاّ عن أهله. (1) حضرت امام حسن عسکری به ابوهاشم جعفری فرمود: ای ابوهاشم، در آینده نزدیک، زمانی بر مردم بگذرد که... علمای ایشان بدترین خلق خدا بر روی زمین باشند؛ زیرا آن ها به فلسفه و تصوّف، میل و گرایش پیدا می کنند. به خدا قسم که آن ها (به جهت میل به فلسفه و تصوّف) اهل انحراف و کناره گیری از دین و اهل کژی و گمراهی می باشند! آن ها در دوستی با مخالفان ما مبالغه و زیاده روی و اغراق می کنند و (بر اثر آن) شیعیان ما را گمراه می کنند. (2) پس اگر پست و مقام و منصبی به دست آورند از رشوه خواری سیر نمی شوند و اگر از منصب و ریاست و بمانند و کوشش آن ها به جایی نرسد و از ریاست یافتن نومید شوند از روی ریا، خداوند را عبادت

ص: 86

1- حذیقة الشيعة: 785/2؛ الاثنا عشرية: 33؛ شرح نهج البلاغه خویی: 17/14؛ سفينة البحار: 198/5؛ الانوار النعمانية: 293/2
2- یعنی ملاک آن ها در دوستی، تصوّف و عرفان اصطلاحی است و نسبت به صوفی و عارف اصطلاحی اظهار دوستی می کنند گرچه آن عارف و صوفی مخالف اهل بیت (علیهم السلام) باشد و دیگران را ولیّ خود گرفته باشد، مثل ابن عربی، و مولوی و... و این روش بر خلاف طریقه شیعیان است که ملاک آن ها در دوستی و دشمنی، اهل بیت (علیهم السلام) می باشند چنان که رسول خدا فرمود: «ای علی، جز مؤمن تو را دوست ندارد و جز منافق و شقاوتمند، تو را دشمن ندارد.» از آنجا که این علما اسم و رسمی و عنوان و لقبی چون: عارف و زاهد و واصل و سالک و... را یدک می کشند، باعث گمراهی شیعیان پاک طینت و خوش بین می شوند

می کنند. البته و به یقین که آنان راه بُر و منحرف کننده و گمراه کننده مؤمنان، و دعوت کننده به آیین بی دینان و طریقه ملحدان اند. پس هر کس آن زمان و آن علما را درک کند، باید از آن ها بر حذر باشد و پرهیزد و دین و ایمان خود را حفظ و از دین و ایمان خود در برابر آن ها محافظت و پاسداری کند. پس از آن، حضرتش فرمود: ای ابوهاشم، این آن چیزی است که پدرم به واسطه پدران خود از جعفر بن محمد برایم نقل کرد و این از اسرار ما است. پس آن را جز از اهلش، پنهان بدار و بیوش! مشاهده می کنید که امام در این حدیث شریف، برخی علما را از آن جهت که میل و گرایش به فلسفه و تصوف پیدا می کنند و بر اثر آن، سبب گمراهی شیعیان می گردند، شرار و بدترین خلق خدا خوانده و آن ها را اهل انحراف و گمراهی و کناره گیری از دین و راه بُر و گمراه کننده مؤمنان و دعوت کنندگان به آیین ملحدان معرفی فرموده است. پس چه خواهد بود حال خود اهل فلسفه و تصوف! بلی، در این حدیث، اهل فلسفه و تصوف را ملحد خوانده اند. (1)

نصیحت علامه مجلسی

علامه مجلسی در عین الحیات بعد از بیان حدیث: «یکون فی آخر الزمان قوم یلبسون الصوف... اولئک یلعنهم ملائکة السماوات والارض؛ در آخرالزمان جماعتی خواهند آمد که پشمینه پوشند... این گروه را ملائکة آسمان ها و زمین لعنت می کنند» می نویسد:

ای عزیز، اگر عصابه عصبیت از دیده بگشایی و به عین انصاف نظر نمایی، همین فقره ای که در همین حدیث شریف وارد شده است، برای ظهور بطلان طایفه مبتدعه

ص: 87

1- پس مشمول این آیه اند: «إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» تذکر: حقیر رساله ای مستقل در ردّ تصوف نوشته و روایات رسیده درباره صوفیه را جمع و شرح نموده ام؛ اگر خواستید به آن جا مراجعه کنید

صوفیه کافی است، قطع نظر از احادیث بسیار که صریحاً و ضمناً بر بطلان اطوار و اعمال ایشان و مذمت مشایخ و اکابر ایشان وارد شده است.

و اکثر قدما و متأخران علمای شیعه رضوان الله علیهم مذمت ایشان کرده اند و بعضی کتاب ها بر رد ایشان نوشته اند مثل: علی بن بابویه - که نامه ها به حضرت صاحب الامر می نوشته و جواب او می رسیده - و فرزند سعادت مندش محمد بن بابویه - که رئیس محدثان شیعه است و به دعای حضرت صاحب الامر متولد شده و آن دعا مشتمل بر مدح او نیز هست - و مثل شیخ مفید - که عماد مذهب شیعه بوده، و اکثر محدثان و فضلالی نامدار از شاگردان اویند، و توقیع حضرت صاحب الامر برای او بیرون آمده مشتمل بر مدح او - و او کتابی مبسوط بر رد ایشان نوشته، و مثل شیخ طوسی - که شیخ و بزرگ طایفه شیعه است و اکثر احادیث به او منسوب است - و مثل علامه حلی - که در علم و فضل، مشهور آفاق است - و مثل شیخ علی در کتاب مطاعن مجرمیه و فرزند او شیخ حسن در کتاب عمدة المقال و شیخ عالی قدر جعفر بن محمد دوریستی در کتاب اعتقاد و ابن حمزه در چند کتاب و سید مرتضی رازی در چند کتاب و زیادة العلماء و المتورعین مولانا احمد اردبیلی قدس الله ارواحهم و شکر الله مساعیهم و غیر ایشان از علمای شیعه رضوان الله علیهم. و ذکر سخنان این فضلالی عظیم الشأن و اخباری که در این مطلب ایراد نموده اند، موجب تطویل مقال است. ان شاء الله کتابی علی حده در این مطلب نوشته می شود. پس اگر اعتقاد به روز جزا داری امروز حجت خود را درست کن، که چون فردا حق تعالی از تو حجت طلبد جواب شافی و عذر پسندیده داشته باشی. و نمی دانم بعد از ورود احادیث صحیحه از اهل بیت (علیهم السلام) رسالت صلوات الله علیهم و شهادت این بزرگواران از علمای شیعه رضوان الله علیهم بر بطلان این طایفه و طریقه ایشان، در متابعت ایشان نزد حق تعالی چه عذر خواهی داشت؟! آیا خواهی گفت متابعت حسن بصری کردم که چند حدیث در لعن او وارد شده است، یا متابعت سفیان ثوری کردم که با امام جعفر صادق دشمنی می کرده و بیان کردیم، یا متابعت غزالی را عذر

خود خواهی گفت، که به یقین ناصبی بوده، و می گوید در کتاب های خود: «به همان معنی که مرتضی علی امام است من هم امامم» و می گوید: «هر کس یزید را لعنت می کند گناهکار است» و کتاب ها در لعن و ردّ شیعه نوشته، مانند کتاب المنقذ من الضلال و غیر آن، یا متابعت برادر ملعونش احمد غزالی را حجت خواهی کرد که می گوید: «شیطان از اکابر اولیاء الله است» یا ملای روم را شفیع خواهی کرد که می گوید: «ابن ملجم را حضرت امیرالمؤمنین شفاعت می کند و به بهشت خواهد رفت، و حضرت امیر به او گفت که: تو گناهی نداری. چنین مقدر شده بود و تو در آن عمل، مجبور بودی.» و می گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد *** موسی با موسی در جنگ شد

و در هیچ صفحه ای از صفحه های مثنوی نیست که اشعار به جبر یا وحدت وجود یا سقوط عبادات یا غیر آن ها از اعتقادات فاسده نکرده باشد، و چنانچه مشهور است و پیروانش قبول دارند، ساز و دف و نی شنیدن را عبادت می دانسته است.

یا پناه به محیی الدین خواهی برد، که هرزه هایش را در اول و آخر این کتاب شنیدی، و می گوید: جمعی از اولیاء الله هستند که رافضیان را به صورت خوک می بینند، و می گوید: به معراج که رفتم مرتبه علی را از مرتبه ابوبکر و عثمان پست تر دیدم. چون برگشتم به علی گفتم: چون بود که در دنیا دعوی می کردی که من از آن ها بهترم؟! الحال دیدم مرتبه تو را که از همه پست تری! و او و غیر او از این تزریقات بسیار دارند، که متوجه آن ها شدن موجب طول سخن می شود. و اگر از دعوها [و ادعاهای] بلند [و عجیب و غریب] ایشان فریب می خوری، آخر فکر نمی کنی که بلکه از برای حب دنیا این ها را بر خود بندند! اگر خواهی او را امتحان کنی که می گوید: «من جمیع اسرار غیبی را می دانم و همه چیز بر من منکشف می شود و شبی ده بار به عرش می روم» یک مسئله از شکایات نماز، یا یک مسئله مشکل از میراث و غیر آن، یا یک حدیث مشکل از او پرس؛ اگر آن ها را راست می گوید، این را هم برای تو بیان می کند، چنانچه به سند صحیح از امام

جعفر صادق منقول است (1) که: علامت کذاب و دروغگو آن است که تو را خبر می دهد به چیزهای آسمان و زمین و مشرق و مغرب، و چون از حلال و حرام خدا مسئله ای از او می پرسی نمی داند. (2)

فائده دوم: معنای بدعت و دلیل حرمت آن

بدعت، اختراع کردن در دین است به این معنی که اعتقادی از اعتقادات دینی یا حکمی از احکام الهی را تغییر دهد. (3)

علامه مجلسی در کتاب عین الحیات بابتی در مذمت بدعت در دین آورده و فرموده است: عقول خلاق عاجز است از احاطه کردن به حسن و قبح خصوصیات شریعت؛ پس در هر شرعی آنچه صاحب آن شرع خبر داده به جا می باید آورد، و به عقل ناقص خود اختراع عبادت ها و بدعت ها نباید کرد که موجب ضلالت و گمراهی است.

و گول شیطان را نمی باید خورد که این عبادت مرا خوش تر می آید و این روش عمل کردن، مرا بیش تر به خدا نزدیک می کند؛ زیرا که معنی قُرب و بُعد به خدا را امثال ما مردم که عقل های معیوب به هزار نقص و مخلوط با صد هزار شهوت داریم نتوانیم فهمید، بلکه عقول انبیا و اوصیا به این ها می تواند رسید، چنانچه کشیش نصرانی را گمان این است که به آن عبادت و ریاضتی که می کشد او را قرب حاصل می شود و حال آن که

ص: 90

1- اصول کافی: 2/340، حدیث 8

2- عین الحیات: 2/457 - 458

3- پس صاحب بدعت کسی است که اعتقادی در اصول دین غیر آن اعتقادی که ائمه معصومین داشته اند، داشته باشد، یا در فروع دین چیزی را واجب یا مستحب داند که در دین واجب یا مستحب نباشد، یا چیزی را حرام یا مکروه و یا مباح بدانند که در دین حرام یا مکروه و یا مباح نباشد و... شکی نیست که جمیع هفتاد و سه فرقه غیر از شیعه امامیه اثناعشریه که فرقه ناجیه اند، همگی اهل بدعت اند و غرق دریای ضلالت اند، بالخصوص صوفیه که بدعت های آن ها در غایت شناعة و قباح است. به کتاب شریف بحار الانوار، باب افتراق الأمة بعد النبي علی ثلاث وسبعین فرقة 2/28 - 36، والصرط المستقیم 37/2، 88، 96، 101، 126 مراجعه شود

هر چند عبادت به آن طریقه می کند کفر و عنادش بیش تر می شود و از خدا دورتر می گردد.

و بدان که بدعت عبارت از آن است که: یک امری را که خدا حرام کرده باشد حلال کنند، یا امری را مکروه کنند که خدا مکروه نکرده باشد، یا امری را واجب گردانند که خدا واجب نکرده، یا امری را مستحب قرار دهند که خدا مستحب قرار نداده باشد، اگر چه به اعتبار یک خصوصیتی باشد، مثل آن که خدا فرموده است «نماز در همه وقت مستحب است» اگر کسی به این عنوان نماز کند که چون [نماز در] همه وقت، سنت است و این یک وقتی است از آن وقت ها، پس من در این وقت نماز می کنم، ثواب دارد، و[لی] اگر دو رکعت نمازی در وقت غروب آفتاب به جا آورد به عنوان این که در خصوص این وقت خدا این نماز را از من طلبیده است، بدعت می شود و حرام است چنانچه عمر - علیه ما علیه - در خصوص چاشت شش رکعت مقرر ساخت که در این وقت می باید کرد به عنوان سنت، و به این جهت، بدعت و حرام شد و ائمه ما از آن نهی فرمودند، و هم چنین اگر کسی نماز سنتی را سه رکعت به یک سلام بکند، چون این هیئت در نماز سنت از پیغمبر به ما نرسیده، بدعت و حرام است، یا اگر کسی در هر رکعتی دو رکوع به جا آورد حرام است.

هم چنین کلمه طیبیه لا اله الا الله را همه وقت گفتن سنت است و بهترین اذکار است، اگر کسی چنین قرار دهد که بعد از نماز صبح، هزار و پانصد مرتبه سنت است و خصوص این عدد را در خصوص این وقت از جانب شارع مقرر داند، یا خود قرار دهد و این خصوصیت را عبادت داند، بدعت است.

و بدعت در دین، بدترین معاصی است. و امتیاز شیعه از سنتی همیشه به این بوده است که شیعه به فرموده ائمه خود عمل می نموده اند، و ستیان چون دست از متابعت ایشان برداشته بودند به عقل های سخیف خود بدعت ها در دین می کردند و به آن عمل می نمودند، و ائمه ما ایشان را به این، مذمت می فرمودند. (1)

ص: 91

برای حرمت و ممنوعیت بدعت و تشریح به این آیه استدلال شده است:

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (1) بگو به من خبر دهید، آیا روزی هایی که خداوند برای شما نازل کرده دیده اید، که بخشی از آن را حرام و بخشی را حلال گردانیده اید؟ بگو: آیا خداوند به شما اجازه [حلال کردن و حرام کردن] داده، یا بر خدا افترا و دروغ می بندید و

از پیش خود حلال و حرام می کنید؟! احادیث فراوانی هم بر مذمت و ممنوعیت بدعت دلالت دارند و علامه مجلسی در ادامه بحث بدعت که گذشت، بیش از بیست حدیث ذکر کرده است که بعضی از آن ها را در این جا می آوریم:

1. کلینی و غیر او به سندهای متواتر از حضرت رسول و ائمه هدی

روایت کرده اند که: هر بدعتی ضلالت و گمراهی است، و هر ضلالتی راهش به سوی آتش است. (2)

2. از حضرت رسول روایت کرده است که فرمودند: هر که برود به نزد

صاحب بدعتی و او را تعظیم نماید، سعی کرده است در خرابی اسلام. (3) 3. ابن بابویه به سند صحیح از حضرت امام جعفر صادق روایت کرده است که: شخصی بود در زمان سابق [که] طلب دنیا از حلال کرد به دستش نیامد، و از حرام نیز طلب کرد او را میسر نشد. پس شیطان به نزد او آمد و او را وسوسه کرد که: می خواهی تو را به چیزی دلالت کنم که اگر آن را بکنی، دنیای تو بسیار شود و جمعی کثیر تابع تو شوند؟ گفت: آری. شیطان گفت: دینی اختراع کن و مردم را به سوی آن دین بخوان.

ص: 92

1- یونس: 59

2- اصول کافی: 56/1، حدیث 8

3- اصول کافی: 54/1، حدیث 3

پس او چنین کرد. خلق بسیار او را متابعت کردند، و مال بسیار به هم رسانید. بعد از مدتی به فکر خود افتاد که چه خطایی کردم! دینی اختراع کردم و مردم را گمراه کردم، و توبه من مقبول نخواهد شد تا آن ها را که گمراه کرده ام برنگردانم. به نزد هر یک آمد و می گفت: دین من بدعت بوده و باطل بود، برگردید، در جواب می گفتند: دروغ می گویی. دین تو حق بود و الحال شک به هم رسانیده ای در دین. و هیچ یک برنگشتند.

چون دید که ایشان بر نمی گردند، رفت و زنجیری در گردن خود بست و سرش را بر میخی بست، و با خود قرار داد که این را نگشاید تا خدا توبه اش را قبول کند.

پس [خداوند] وحی فرمود به پیغمبری که در آن زمان بود که: بگو به آن صاحب بدعت به عزت و جلال خودم قسم اگر آن قدر مرا بخوانی که بندهایت از هم بپاشد، دعای تو را مستجاب نکنم و توبه تو را قبول نکنم تا زنده کنی آن هایی را که بر دین تو مرده اند و از آن دین برگردانی! (1)

4. به سند معتبر از ابوالریع شامی [چنین] روایت کرده است که: از حضرت صادق پرسیدم: کم تر چیزی که بنده را از ایمان بدر می برد کدام است؟ فرمود: «آن که به عقیده ای بر خلاف

حق قائل شود، و بر آن بماند.» (2) 5. به سند صحیح از برید عجللی [چنین] روایت کرده است که: از حضرت صادق پرسیدم: چه چیز است کم تر چیزی که آدمی به آن کافر می شود؟ حضرت سنگ ریزه ای از زمین برداشتند و فرمودند: «آن است که سنگ ریزه را بگوید هسته

خرماست (یعنی هر امر خلاف حقی را که اقرار کند حتی امر سهل) و بیزاری جوید از کسی که مخالفت او نماید در این امر و دشمنی با مخالفان خود در این امر باطل کند. پس او ناصبی است و با ما دشمنی کرده، و به خدا مشرک و کافر شده است به نادانی.» (3)

ص: 93

1- بحار الانوار: 297/2، حدیث 15

2- بحار الانوار: 301/2، حدیث 31

3- بحار الانوار: 301/2 - 302، حدیث 33

عقل نیز بر ممنوعیت بدعت دلالت دارد؛ چرا که عقلای عالم اتفاق دارند بر مذمت و توییح کردن بنده ای که نمی داند که فلان عمل واجب است یا مستحب و یا... و از پیش خود آن را واجب یا مستحب و یا... می کند و آن را به مولای خود نسبت می دهد. زیرا این کار را دور شدن از وظیفه عبودیت و بندگی، و تصرف کردن در شؤون مولای حقیقی می دانند.

پوشیده نماند که قاعده و اصل اولی در باب عبادات تا زمانی که از جانب شارع دلیلی برای جواز و تشریح آن عبادات نرسیده، حرام بودن و باطل بودن آن است؛ زیرا به اتفاق علما، عبادات توقیفی است؛ یعنی جواز آن متوقف بر تجویز و تشریح آن از جانب شارع مقدس است. عبادات و اذکار و اوراد را باید صاحب شرع معین کند و اجازه دهد و در غیر این صورت، تشریح و بدعت است. (1)

فاتخذوا الرهبانية عبادة مع ان نبينا صلى الله عليه وآله قد نهى عنها، وأمر بالتزويج، ومعاشره الخلق، والحضور في الجماعة، والاجتماع

مع المؤمنين في مجالسهم، وهداية بعضهم بعضاً، وتعلم أحكام الله تعالى

ص: 94

1- و دلیل های چهارگانه (قرآن - سنت - اجماع - عقل) بر حرام بودن تشریح (بدعت) قائم است، تشریح دو معنا دارد: 1. إدخال ما ليس من الدين في الدين. یعنی: چیزی را که جزء دین نیست در دین داخل کردن و به عنوان جزئی از اجزای دین قلمداد کردن. 2. إدخال ما لم يُعلم كونه من الدين في الدين. یعنی: داخل کردن در دین چیزی را که معلوم نشد که آیا صاحب شرع آن را اجازه داده و از دین دانسته یا نه؟ از سنت: طوائفی از روایات است که مرحوم شیخ انصاری و مرحوم میرزای نائینی به یک روایت اکتفاء کردند و آن این که: «عن ابی عبدالله القضاة أربعة، ثلاثة في النار و واحد في الجنة... و رجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار». (کافی 407/7 و من لا يحضره الفقيه 4/3 و تهذيب 218/6) از جمله قضاتی که داخل جهنم می شوند، قاضی ای است که بدون علم قضاوت کرده و قضاوتش مطابق با واقع نیز باشد. از اجماع: مرحوم وحید بهبهانی ادعای اجماع نموده و فرمود: حرام بودن عمل کردن در دین بدون علم از اموری است که حتی عوام الناس هم می دانند چه رسد به فقهای بزرگ. برای واضح شدن بیش تر، به فرائد الاصول: 30-31، و فوائد الاصول 119/3 - 120 رجوع کنید

وتعليمها، و عيادة المرضي، و تشييع الجنائز، و زيارة المؤمنين، والسعي في حوائجهم، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و إقامة حدود الله، و نشر أحكام الله، و الرهبانية التي ابتدعوها تستلزم ترك جميع تلك الفرائض و السنن. (یکی از بدعت های آن ها این است که) رهبانیت (یعنی: ترک دنیا و کناره گیری از خلق و چشم پوشی از لذت ها) را عبادت خود قرار داده اند با آن که پیغمبر ما مردم را از رهبانیت نهی فرموده و (از طرف دیگر مسلمانان را) به ازدواج و معاشرت با مردم، و حاضر شدن در جماعت ها و شرکت کردن در مجالس مؤمنان و هدایت کردن یکدیگر، و یاد گرفتن و یاد دادن احکام و دین خداوند، و رفتن به عیادت بیماران و تشييع جنازه ها و دیدار مؤمنان، و تلاش در بر آوردن حاجت های آنان (و رفع نیازشان) و امر به معروف و نهی از منکر نمودن، و به پاداشتن و اجرا کردن حدود خدا، و ترویج و نشر احکام خداوند امر فرموده است (در حالی که) رهبانیتی که صوفیه آن را بدعت گذارده و اختراع کرده اند (با همه این امور منافات دارد و) مستلزم ترک کردن همه این واجبات و مستحبات است.

توضیح

در معنای رهبانیت و حدّ اعتزال و کناره گیری از خلق و جمع میان اخبار.

اما رهبانیت: علامه مجلسی در کتاب عین الحیات فرمودند: بدان که رهبانیت امری است مرگب از ترک زنان، و عزلت اختیار نمودن از مردمان، و ترک مطعومات و مشروبات لذیذه و ملبوسات فاخره، و در امت حضرت عیسی اکثر این ها ممدوح بوده است، و خود را خصی (1) می کرده اند، و در غارها و کوه ها جا می گرفته اند، و لباس های خشن و کنده می پوشیدند، و سنت پیغمبر ما بر خلاف این ها جاری گردیده

ص: 95

1- یعنی: تخم کشیده، آخته

و رهبانیت مذموم است و نکاح کردن و زنان داشتن، سنّت موّکد است؛ چنانچه ابن بابویه در کتاب خصال به سند معتبر از حضرت رسول روایت کرده است که: «در اّمّت من، رهبانیت و خاموشی نیست.»⁽¹⁾ و در حدیث دیگر فرمود: «رهبانیت اّمّت من، جهاد در راه خداست، و خصیّ کردن اّمّت من، روزه داشتن است.»⁽²⁾

در کتاب عین الحیات در بیان آن که رهبانیت در این اّمّت نمی باشد و رهبانیت بدعت است، 15 حدیث ذکر کرده که هر کس طالب باشد به آن جارجوع کند.⁽³⁾

اما عزلت از خلق: علامه مجلسی در عین الحیات می فرماید: بدان که چنانچه از احادیث متواتره ظاهر می شود اعتزال از عامه خلق در این اّمّت ممدوح نیست، و احادیث بسیار در فضیلت دیدن برادران مؤمن و ملاقات ایشان، و عیادت بیماران ایشان، و اعانت محتاجان ایشان، و حاضر شدن به جنازه مرده های ایشان، و قضای حوایج ایشان وارد شده است، و هیچ یک از این ها با عزلت جمع نمی شود.

و ایضاً به اجماع و احادیث متواتره، جاهل را تحصیل مسائل ضروریّه واجب است، و بر عالم هدایت خلق و امر به معروف و نهی از منکر واجب است، و هیچ یک از این ها با عزلت جمع نمی شود، چنانچه کلینی به سند معتبر روایت کرده که: شخصی به خدمت حضرت صادق عرض کرد: شخصی هست که مذهب تشیّع را دانسته، و اعتقاد خود را درست کرده، و در خانه خود نشسته است و بیرون نمی آید، و با برادران خود آشنایی نمی کند. حضرت فرمود: «این مرد چگونه مسائل دین خود را یاد می گیرد؟!»⁽⁴⁾

و به سند معتبر از آن حضرت روایت کرده است که: «بر شما باد به نماز در مساجد، و با مردم نیکو مجاورت کردن، و گواهی برای ایشان دادن، و به جنازه ایشان حاضر

ص: 96

1- بحار الانوار: 115/70، حدیث 2

2- بحار الانوار: 170/8، حدیث 112 و تهذیب: 190/4، حدیث 5

3- عین الحیات: 376/1 در لمعه سوم

4- اصول کافی: 31/1 حدیث 9

شدن؛ به درستی که ناچار است شما را از معاشرت مردم، و تا آدمی زنده است از مردم مستغنی نیست، و مردم همگی به یکدیگر محتاجند.»(1)

و حضرت رسول خدا فرمود: «کسی که صبح کند و اهتمام به امور مسلمانان نداشته باشد، او مسلمان نیست. و کسی که بشنود کسی استغاثه می کند و از مسلمانان اعانت می طلبد و اجابت او نکند، او مسلمان نیست.»(2)

و از آن حضرت پرسیدند که: محبوب ترین مردم نزد خدا کیست؟ فرمود: «کسی که نفعش به مسلمانان بیش تر رسد.»(3)

علامه مجلسی بعد از ذکر 9 حدیث در این باره فرمود: و بدان که در هر یک از این امور، احادیث متواتره وارد شده است، و ظاهر است که عزلت موجب محرومی از این فضایل است.

و بعضی از اخبار که در باب عزلت وارد شده است [هیچ گونه منافاتی با این روایات ندارد؛ چون] مراد از آن ها عزلت از بدان خلق است که معاشرت ایشان موجب هدایت نشود، و ضرر دینی به این کس رسانند، و اگر نه، معاشرت با نیکان و هدایت گمراهان شیوه پیغمبران است و از افضل عبادات است؛ بلکه آن عزلتی که ممدوح است در میان مردم نیز میسر است، و آن معاشرتی که مذموم است در خلوت نیز می باشد؛ زیرا که مفسده معاشرت خلق، میل به دنیا و تخلّق به اخلاق ایشان و تضییع عمر به معاشرت اهل باطل و مصاحبت ایشان است، و بسیار است کسی که معتزل از خلق است و شیطان در آن عزلت جمیع حواس او را متوجه تحصیل جاه و اعتبار دنیا کرده است، و هر چند از ایشان دور است اما به حسب قلب با ایشان معاشرت دارد و اخلاق ایشان را در نفس خود تقویت می کند، و چه بسیار کسی که در میان مجالس اهل دنیا باشد و از اطوار ایشان مکدر باشد، و آن معاشرت باعث زیادی

ص: 97

1- اصول کافی: 635/2، حدیث 1

2- اصول کافی: 164/2، حدیث 5

3- اصول کافی: 164/2، حدیث 7

آگاهی و تنبّه او و نفرت او از دنیا شود، و در ضمن آن معاشرت چون غرض او خداست از هدایت ایشان یا غیر آن از اغراض صحیحه، ثواب های عظیم حاصل کند، چنانچه به سند صحیح از حضرت صادق منقول است که: «خوشا حال بنده خاموش گمنامی که مردم زمانه خود را شناسد و با ایشان به بدن مصاحبت کند و با ایشان در اعمال ایشان به دل مصاحبت نماید؛ پس او را به ظاهر شناسند، و او ایشان را در باطن شناسد.» (1)

پس آنچه مطلوب است از عزلت آن است که دل معتزل باشد از اطوار ناشایسته خلق و بر ایشان در امور اعتماد نداشته باشد و پیوسته توکل به خداوند خود داشته باشد، و از فواید ایشان منتفع گردد و از مفاسد ایشان در حذر باشد، و اگر نه، پنهانی از خلق چاره کار آدمی نمی کند، بلکه اکثر صفات ذمیمه را قوی تر می کند. (2)

ذکر خفی صوفیه

اشاره

ثم إنهم في تلك الرهبانية أحدثوا عبادات مخترعة: فمنها: الذكر الخفي الذي هو عمل خاص على هيئة خاصة لم يرد به نص ولا خبر، ولم يوجد في كتاب ولا أثر. و مثل هذا بدعة محرّمة بلا شك ولا ريب. قال رسول الله: «كل بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النار.» (3) پس از آن که صوفیه رهبانیت را بدعت گذاردند، در ضمن آن، عبادت های بی اساسی را از پیش خود احداث و اختراع کردند (و به اعتقاد باطل خود آن ها را عبادت به شمار آوردند.) از جمله آن ها ذکر خفی و پنهان است که آن عمل مخصوصی می باشد به شکل و هیأت خاصی که هیچ نصّ و خبری در

ص: 98

1- اصول کافی: 225/2، حدیث 12

2- عین الحیات: 381/1 - 386

3- اصول کافی: 56/1، حدیث 8 و 12

باره انجام آن وارد نشده (و دستوری از صاحب شریعت به آن نرسیده) و در هیچ کتاب و اثری یافت نشده است. (یعنی در قرآن و احادیث سخنی از آن به میان نیامده است.) عملی مانند این (که در کتاب و سنت اثری از آن نیست) بدون شک و تردید، بدعتی است حرام و رسول خدا فرمود: «هر بدعتی (که در دین گذارده شود) ضلالت و گمراهی است و مسیر هر ضلالتی به سوی آتش است.»

توضیح

علامه مجلسی در عین الحیات می فرماید: لمعه دهم در بیان ذکر است، بدان که [ذکر] در لغت، یاد کردن است. و یاد کردن خدا انواع دارد:

اول: یاد خداست در هنگام معصیتی که خواهد مرتکب آن شود [که] خدا را به یاد آورد و برای خدا ترک آن نماید.

دوم: یاد خداست در وقت طاعت که خدا را به یاد آورد و به سبب آن، مشقت طاعت بر او آسان شود و به جا آورد.

سوم: یاد خداست در هنگام رفاهیت و نعمت که وفور نعمت او را از یاد خدا غافل نکند و شکر آن به جا آورد.

چهارم: یاد خداست در هنگام بلا و محنت که در آن حالت به خدا تضرع نماید و بر آن بلا صبر کند.

پنجم: ذکر الهی است به دل که تفکر در صفات کمالیه الهی و در آلاء و نعمای او بکند، و تفکر در دین حق و معانی قرآن و احادیث رسول و اهل بیت (علیهم السلام) و تفکر در امور آخرت و مکارم اخلاق و عیوب نفس و سایر اموری که خدا فرموده است. این ها همه ذکر الهی است.

ششم: ذکر به زبان است. و آن انواع دارد مثل: مذاکره علوم حق و آیات و اخبار و درس گفتن و ذکر آنچه سابقاً مذکور شد و فضایل اهل بیت (علیهم السلام) را بیان کردن و قرآن خواندن

و دعا خواندن و [بر] اسم های الهی که از شارع متلقی شده است مداومت نمودن - اما باید با آدابی باشد که پسندیده شارع است و به عنوان بدعت نباشد، و دل آگاه باشد از آنچه بر زبان جاری می گردد. و بر این مضامین، احادیث متواتره وارد شده است.

سپس هفت روایت در این باره ذکر کرده و پس از آن فرموده است:

چون حقیقت ذکر معلوم شد بدان که دو نوع ذکر در میان صوفیّه شایع شده که هر دو بدعت است، و بهترین عبادات می دانند و خلاصه، اوقات عمر خود را در آن ها ضایع می کنند و مردم را گمراه می کنند.

اول: ذکر جلی و آن مشتمل بر چند چیز است... (که به زودی بیان می شود إن شاء الله تعالی).

(دوم): ذکر خفی - به آن معانی که سابقاً مذکور شد خوب است و بهترین عبادات است که آدمی پیوسته به یاد خدا باشد و تفصیلس گذشت - اما آن نحو خاصی که ایشان اختراع کرده اند هیئات مخصوصی است و چنین هیئاتی تا به سند معتبری از شارع نرسیده باشد به عنوان عبادت کردن بدعت است، چنانچه در تعریف بدعت دانستی، و در هیچ حدیثی از احادیث شیعه آن هیئت وارد نشده است و در کتب سنن نیز ندیده ایم. (1)

و آن ها نقل می کنند که این را معروف کرخی از حضرت امام رضا روایت کرده است، و این به چندین وجه باطل است:

اولاً: چگونه دربان آن حضرت بوده که امر او بر اصحاب درایه و حدیث و ارباب رجال نامعروف مانده، و چگونه به کلی غیر معروف در کتب شیعه از متقدمین شده و هیچ کس نامش را نبرده و اسمی از او ننوشته، نه به مدح و نه به ذم؟! بلی معروف بن خربوذ را که از اصحاب حضرت صادق و از بزرگان است نوشته اند و اشاره به همین نامعروف بودن معروف کرخی فرموده علامه بحر العلوم به قولش:

و كذا الفضيل بعده معروف و هو الذي ما بيننا معروف

ص: 100

یعنی: این معروف [بن خربوذ] در مابین ما معروف است، نه آن معروف کرخی. پس اصحاب ما معروف کرخی را در پیوستنش به حضرت رضا و دربان بودنش، تأمل دارند و در درکش حضرت صادق را بیش تر تأمل و اشکال دارند، چنانچه بعضی از اعظم بیان کردند.

ثانیاً: سندی که به او منتهی می شود جمعی هستند بسیار فاسد العقیده، مثل: سید

محمد نور بخش که ادعای مهدویت کرده.

علامه مجلسی به 7 وجه در عین الحیات از این مطلب پاسخ داده است. (1)

ذکر جلی صوفیه

و منها: الذكر الجلی الذي يتغنون فيه بالأشعار، ويشهقون شهيق الحمار، ويعبدون الله بالمكاء والتصدية. ويزعمون أن ليس لله تبارك وتعالى عبادة سوى هذين الذكرين المبتدعين. ويتركون جميع السنن والنوافل ويقنعون من الصلاة الفريضة بنقر كنقر الغراب. ولولا خوف العلماء، لكانوا يتركونها رأساً. واز جمله آن عبادت های اختراعی، ذکر جلی و آشکار است که در آن اشعاری را به سبک آواز و غنا می خوانند، و مانند الاغ بانگ می زنند (و صدایشان را مثل خرها بلند میکنند) و خدا را با سوت کشیدن و کف زدن (2) عبادت می کنند. و گمان می برند که برای خدای تعالی عبادتی نیست جز همین دو ذکر خفی و جلی، که هر دوی آن ها بدعت است. آن ها تمام سنت ها (و روش های پیغمبر) و مستحبات را ترک می کنند و از نماز واجب به

ص: 101

1- عین الحیات: 430/1 - 432. هم چنین در کتاب البدعة والتحرّف: 27 به جوهی جواب داده اند

2- اشاره است به آیه 35 از سوره انفال: «وَمَا كَانَ صَدَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» دعا و عبادت مشرکان نزد خانه خدا جز سوت زدن و دست زدن، نبود. یعنی: عبادتی که مشرکان در مکه برای خود مقرر کرده بودند، چیزی جز لهو و لعب نبود

نوک زدنی و پیشانی به زمین زدنی با شتاب مثل نوک زدن کلاغ، قناعت و اکتفا می کنند (بدون توجه و حضور قلب و احساس تکلیف) و اگر ترس از (تکفیر) علما و فقها نبود، به کلی آن نماز را هم ترک میکردند.

توضیح

علامه مجلسی در کتاب عین الحیات می فرماید: ذکر جلی، و آن مشتمل است بر چند چیز (یعنی چند اشکال دارد):

اول: آن که این نحو عبادت از شارع نرسیده و در آیات و اخبار، کیفیت ذکر جلی بر خلاف این وارد شده است؛ زیرا حق سبحانه و تعالی فرموده است: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (1) یعنی: بخوانید پروردگار خود را از روی زاری و پنهانی؛ به درستی که حق تعالی دوست نمی دارد آنان را که از حد اعتدال بیرون می روند. و در جای دیگر می فرماید: «وَأَذْكُرُ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ» (2) یعنی: یاد کن پروردگار خود را در خاطر خود از روی زاری و ترس و پست تر از بلند گفتن در اول روز و آخر روز، و مباش از جمله غافلان. و نقل کرده اند که: حضرت پیغمبر شنید که جمعی فریاد بر آورده اند به تکبیر و تهلیل؛

ایشان را منع بلیغ نمود و فرمود: «ندا نمی کنید کسی را که نشنود یا دور باشد.»

ایشان پس از ذکر پنج حدیث دیگر در این مورد، می فرماید:

پس از آیات و احادیث معلوم شد به این نحو فریاد کردن و خدا را ذکر کردن، در شرع پسندیده نیست. و در تعریف بدعت دانستی این قسم امور که از شارع وارد نشده است، خوب دانستن و به عنوان عبادت کردن، بدعت است.

دوم: آن که تحریرها و غنا می کنند و ذکر را به تصنیف ها بر می گردانند، و در میان

ص: 102

1- سوره اعراف: 55

2- سوره اعراف: 205

آن، اشعار عاشقانه و ملحدانه به نغمه و ترانه می خوانند، و این به اجماع علمای ما حرام است، با قطع نظر از اعمال شنیعه ای که در ضمن آن می کنند از رقص کردن و... .

سوم: آن که این اعمال را در مساجد می کنند و شعر خواندن در مسجد مذموم است... .

و چون به ایشان می گویی «این اعمال، بدعت و تشریح است» جواب می گویند: ما

را از این، قُرب دیگر حاصل می شود. و فریادها می کنند و مانند حیوانات کف می کنند، و این را در نظر عوام کالانعام از کمالات خود می نمایند. و در باب قُرب، پیش تر معلوم شد این چیزهایی است که ما خیال می کنیم، و راه قرب به خدا منحصر است در متابعت شرع.

و آن حرکاتی که از ایشان صادر می شود و «حالش» نام می کنند بر چند قسم است:

1. یک قسم آن است که خیالات باطله در نفس ایشان از عشق مجاز هست. این صداهای خوش را که شنیدند، آن معنی طغیان می کند و باعث اضطراب ایشان می شود. و آن خصوصیتی به ایشان ندارد و در مجلس شراب و ساز هم آن شور و وجد و رقص می باشد، چنانچه به سند معتبر از حضرت امام رضا منقول است که از آبای طاهرین خود صلوات الله علیهم روایت فرمود که: «شیطان نزد حضرت یحیی آمد و... زنگ بزرگی در دست داشت. حضرت فرمود: این زنگ چیست که در دست داری؟ گفت: این مجموعه ای است که همه لذت ها در این هاست از طنبور و بریط(1) و طبل و نای و صرنا و غیر این ها. و چون جمعی به شراب خوردن مشغول شدند و لذتی نمی یابند از آن، من این جرس را به حرکت در می آورم، مشغول خوانندگی و ساز می شوند. پس چون صدای آن را شنیدند از طرب و شوق از جا بدر می آیند، یکی رقص می کند، دیگری با انگشتان صدا می کند، و دیگری جامه بر تن می درد... (2).

2. و یک قسم دیگر آن است که از باب مکر و فریب و ساختگی است چنانچه بسیار دیده ایم که اگر در آن حالت بر کنار بام می باشند و در هنگام اضطراب و شور، خود را

ص: 103

1- عودی است که آن را می نوازند

2- بحار الانوار: 172/14 - 173، حدیث 12

به طرف دیگر می اندازند و آثار اختیار در افعال ایشان ظاهر است.

3. و یک قسم دیگر، مَرَضی است که به اعتبار ترک حیوانی و ضبط نفس در ذکر خفی و سایر بدعت های ایشان که موجب ضعف قلب و دماغ و مولد مواد سوداویه است، حاصل می شود، و با اندک صدای خوشی، با صدای موحشی، یا زیادتی فرحی یا زیادتی حزنی، مدهوش می شوند، و بی تابانه حرکات از ایشان صادر می شود، و آن به علت مرضی است که در بدن ایشان حاصل می شود... .

4. و یک قسم دیگر آن است که مبدأش اختیاری ایشان است و آخر بی اختیار می شوند؛

زیرا گریه را در آدمی برای این مقرر کرده اند که اگر حزنی یا شوقی در آدمی زیادتی کند، به آن دفع کند، چنانچه بندگان در مقام مناجات و راز گفتن با قاضی الحاجات این طریقه دارند، و گاه هست که شوری و شوقی دارند که از اول شب تا صبح زاری می کنند، و هیچ این حالات ایشان را رو نمی دهد؛ زیرا چون به راه بندگی درست رفته اند شیطان بر ایشان دست ندارد، و از ائمه ما صلوات الله علیهم این طریقه را نقل کرده اند.

و اما این جماعت می گویند: گریه کار پیره زنان است، و کمال نیست، و خود را از گریه منع می کنند، و خود را به دست شوق و خیالات می دهند تا بیهوش می شوند و حرکات از ایشان صادر می شود، و آخر علاجش را به گریه می کنند، و اگر اول خود را به گریه دهند به آن جا منتهی نمی شود، چنانچه کلینی و ابن بابویه به سند معتبر از جابر

[چنین] روایت کرده اند که:

به حضرت امام محمد باقر گفتم: جمعی هستند که هر گاه چیزی از قرآن را یاد کردند یا کسی بر ایشان خواند بیهوش می شوند، و چنین می نمایند که اگر کسی دست و پای ایشان را ببرد خبر نمی شوند! حضرت فرمود: «سبحان الله! این از شیطان است. خدا ایشان را به این امر نفرموده است. چیزی که به آن مأمور شده اند و به کار ایشان می آید نرمی و رقت و گریه و ترس است.»⁽¹⁾

ص: 104

سپس علامه مجلسی در مقام نصیحت به برادران ایمانی می فرماید:

ای عزیز، شاهی برای بدعت بودن این اطوار از این بهتر نیست که یک کس از شیعه و سنی و صوفی نقل نکرده است که حضرت رسالت پناه و ائمه معصومین و اصحاب گرام ایشان و علمای ملت ایشان، هرگز مطربی داشته اند و برای ایشان زمزمه می کرده است، یا حلقه ذکر منعقد می ساخته اند، با اصحاب خود را به آن امر می کرده اند، و اگر این عبادت چنین اهتمام در شأن آن می بود، چرا ایشان به اصحاب خود نمی فرمودند؟

بلکه بدعت ها شیرین می باشد، و عبادت ها بر نفس گران است. نمی بینی که اگر پنجاه فاضل عادل بگویند: حضرت امام جعفر صادق فرموده است: هر که در شب جمعه نماز جعفر بگزارد گناهانش آمرزیده می شود و فضائل نامتناهی دارد، از ده هزار کس یک کس به آن رغبت نمی کند، و اگر به بقعه ای بگذرند که چند جلف (1) فریاد کنند: یا رب من یا رب من، در حلقه ایشان داخل می شوند به رغبت تمام و تا صبح بر می جهند. تو خود با نفس خود اندیشه نمی کنی که کدام روز نفس تو چنین راغب به خیرات بود، و چرا در یک امر خیر دیگر این اهتمام را ندارند؟

از انصاف مگذر! هر گاه از اهل بیت (علیهم السلام) رسالت قریب به هزار حدیث در دعاها و اعمال شب جمعه و روز جمعه وارد شده باشد - چنانچه ابن طاووس کتابی در این خصوص نوشته است - و در آن دعاها و اعمال، چندین هزار راه قرب و بندگی تعلیم تو کرده باشند، تو به هیچ یک نظر نکنی، و تمام آن شب و روز را در چیزی صرف کنی که تمام علمای عصر گویند حرام است و خود اعتراف داشته باشی که خدا نفرموده است، در روز قیامت چه عذر خواهی گفت و به چه حجت، امید ثواب خواهی داشت؟ و در تعقیب نماز - که اصل تعقیب، سنت است - چند بدعت به آن ضم میکنی که مبادا از تو سنت خالصی به عمل آید و - نعوذ بالله - مستحق ثواب شوی.

ص: 105

1- جلف: بی ادب، زُمخت

و یا آن که به برکت اهل بیت (علیهم السلام) رسالت قریب به صد هزار بیت از مناجات و دعا و تعقیب و اذکار و اوراد منقول است، همه را ترک می کنی و اوراد قبیحه که چند سنّی جمع کرده اند، می خوانی که به حسب معنی رتبه ندارد و به حسب عربیت اعراب اکثرش غلط است. آخر این چند جاهل سنّی، مناجات و ذکر خدا را بهتر از پیشوایان دین و برگزیدگان ربّ العالمین و افصح فصیحای روی زمین می دانند؟! پیغمبران آرزو می کردند که تابع ایشان باشند و داخل شیعه ایشان باشند، تو را ننگ می آید پیروی ایشان کنی؟! و آن اوراد را به نغمه و آهنگ می خوانی که شاید غنا به عمل آید و از گناه خالی نباشد.

منقول است که: شخصی به خدمت حضرت صادق آمد و گفت: دعایی اختراع

کرده ام. حضرت فرمود: «اختراع خود را بگذار. آنچه می گوئیم بخوان.»⁽¹⁾

وحدت وجود، بدعت صوفیه

اشاره

ثم إنهم - لعنهم الله - لا يقنعون بتلك البدع؛ بل يحرفون أصول الدين ويقولون بوحدة الوجود؛ والمعنى المشهور في هذا الزمان المسموع من مشائخهم، كفر بالله العظيم. سپس، این جماعت صوفیه - که خداوند آن ها را لعنت کند! - به آن بدعت ها (در فروع دین) اکتفا نکردند، بلکه اصول دین (و اعتقادات) را هم تحریف کردند و تغییر دادند، و به وحدت وجود قائل شدند. معنای مشهور و معروف وحدت وجود در این عصر که از بزرگان و قطب هایشان شنیده می شود، کفر به خداوند بزرگ است.⁽²⁾

ص: 106

1- عین الحیات: لمعه دهم در بیان ذکر است 420/1-433

2- رجوع شود به کتاب «تنزیه المعبود» که ما در آنجا بیست دلیل بر بطلان وحدت وجود ذکر کردیم، و توالی فاسد این اعتقاد را به وضوح بیان نمودیم، و در خاتمه این کتاب در فائده سوّم و چهارم، وحدت وجود را توضیح داده و ردّ کردیم، و اعتقاد عرفا و صوفیه در توحید را مفصلاً بیان نمودیم

یکی از اصول و عقاید صوفیه، اعتقاد به وحدت وجود است که موجودات را عین حق تعالی می دانند. (1)

قائلان به وحدت وجود که از جمله آن ها ابن عربی است (2) قائل به عینیت می باشند و وجود حق را غیر وجود اشیا نمی دانند، بلکه هر شیء که صاحب وجود است، وجود او را همان وجود حق می دانند، و تفاوت و تکثر را اعتباری دانند، و الا از عنوان وحدت وجود خارج خواهد شد. بنا بر وحدت وجود، وجود ممکن اثر وجود حق نیست، بلکه عین اوست و اثریت و مؤثریت و جاعلیت و مجعولیت بنا بر این مسلک باطل است. بلکه جعل و تأثیر بنا بر این مسلک نمی شود مگر به تنزل و تطور و فیضان... .

فیاض صاحب شوارق در بیان کیفیت صدور معلول از علت می گوید: صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت عبارت است از: «تنزل علت به مرتبه وجود معلول و تطور وی به طور معلول.» و از این جا متفطن شده اند به وحدت وجود به این [شرح] که: وجود حقیقت واحده ای است ساری در جمیع موجودات. و مهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریات. و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند به نحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید. چه این هر دو، فرع اثینیت است، و لا موجود الا واحد... .

و اما طریقه حکما در کیفیت صدور آن است که گویند: واجب الوجود تمام است و فوق التمام... و از این جا سر وحدت وجود به نحوی که خاطر فاتر این کمینه به آن منساق شده، مفهوم مستعدین تواند شد. چه نسبت حقایق موجودات به حقیقت واجیبت، نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیه اند به ماهیت نوعیه بسیطه. و مؤید این است آنچه از بعضی اکابر به نظر رسیده که: وجود واجبی عین

ص: 107

1- کتاب تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود برای ابطال همین اصل است

2- بلکه اگر او قائل به وحدت وجود نباشد برای او قائلی پیدا نخواهد شد

وجودات همه موجودات است، نه عین وجود هر یک از موجودات. قلم این جا رسید سر بشکست. (1)

ملا هادی سبزواری می نویسد: در توحید چند مقام است: ... اما طریقه سیم، طریقه انیقه اهل حق است که وحدت در کثرت و جمع در فرق است، آن است که: حقیقت وجود، اصلی است و نوری است که او صافش را شنیدی و واحد است به وحدت حقه، نه وحدت عددیه، و مراتب متفاضله دارد؛ انوار بعضها فوق بعض مختلفه في الشدة و الضعف، مثل انسان واحد که مراتب متفاضله داشته باشد و مقاماتش متفاوت باشد، مثل طبع و نفس و قلب و عقل تا لطیفه اخفویه.

پس در حقیقت وجود مرتبه تام و شدید علت است و مرتبه ضعیف معلول. و در دار واقع غیر وجود و سنخ نور دیاری نیست. ذات علت وجود، وعلیت نیز وجود، و معلول وجود. و به عبارت دیگر، جاعل وجود، و جعل وجود، و مجعول وجود. و به عبارت دیگر، صانع وجود، صنع وجود، و مصنوع وجود، ولی به حسب مراتبی که در وجود است از خفا و ظهور و مظاهر. (2)

نیز همو گوید: در باب صفات: و این است که همه وجودات مدعی الوهیتند و الوهیت همه در اثبات الوهیت الله مقهور است. و این که بعضی عرفا گفته اند که «موجودی نیست که پرستیده نشده باشد از برای مشرکی و اختصاص ندارد به آفتاب یا آتش یا گوساله سامری و غیرها» کاذب نیست. و مصدق این معنا، این است که: خودپرست بدتر است از بت پرست. و خودپرستان و تعیین پرستان بی شمارند... (3)

ص: 108

1- گوهر مراد: 204

2- اسرار الحکم: 25 - 31

3- اسرار الحکم: 47. بعضی از معاصران در این باره می نویسند: توحید نزد آن ها [عرفا] معنی دیگری دارد. توحید آن ها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آن جا برسد همه چیز شکل [حرفی] پیدا می کند. در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خود خداست. (انسان کامل، مطهری: 126) در رساله الله الحق آمده است: هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند. هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضل» است. (یازده رساله فارسی، حسن زاده آملی: 288، به نقل از رساله شعرانی) در الهی نامه آمده است: صمد تویی که جز تو پری نیست، و تو همه ای که صمدی. (الهی نامه، حسن زاده: 49) در کتاب روح مجرد آمده است: وحدت وجود مطلبی است عالی و راقی؛ کسی قدرت ادراک آن را ندارد... من نگفتم این سگ خداست، من گفتم غیر از خدا چیزی نیست... وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم... اوست تبارک و تعالی، و بقیة موجودات هستی ندارند، هست نما هستند. [روح مجرد، حسینی تهرانی: 515] مولوی گوید: آنها که طلبکار خدایید، خدایید بیرون ز شما نیست شما، شما ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش در عین بقایید و منزّه زفناکید [کلیات دیوان شمس تبریزی: 269] شبستری در گلشن راز گوید: وجود اندر کمال خویش ساری است تعیین ها امور اعتباری است امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است موجود شاه نعمه الله ولی در بیان مراتب وجود: در مرتبه ای ساجد در مرتبه ای مسجود در مرتبه ای عابد در مرتبه ای معبود در مرتبه ای عبد است در مرتبه ای رب است در مرتبه ای حامد در مرتبه ای محمود در مرتبه ای فانی در مرتبه ای باقی در مرتبه ای معدوم در مرتبه ای موجود در مرتبه ای طالب در مرتبه ای مطلوب در مرتبه ای قاصد در مرتبه ای مقصود در مرتبه ای آدم در مرتبه ای خانم در مرتبه ای عیسی در مرتبه ای داوود [دیوان شاه نعمت الله ولی کرمانی طبع باران: 222] ابن عربی می گوید: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» منزّه است آن که اشیا را ظاهر کرد در حالی که خود عین آن ها بود. [فتوحات ابن عربی

[459/2] قيصري مي گوید: «إنها [الذات الإلهية] هي الظاهرة بصورة الحمار و الحيوان» تحقيقاً آن [ذات الهی] همان است به صورت خر و حیوان ظاهر شده است. [شرح قيصري بر فصوص الحكم: 252]

اگر کلام مذکور خوب ملاحظه شود و هم چنین به کلمات اکابر آن ها مثل ابن عربی و ملاصدرا و غیره نیز رجوع شود، روشن می شود که مقصود آن ها وحدت خالق

ص: 109

این نظر و عقیده، مخالف با دعوت همه انبیای عظام و اوصیای گرامی است و هیچ تناسبی با شرع و دین ندارد. بینوت و جدایی خالق از مخلوق از مسلمات دین و مذهب است. (1)

ص: 110

1- حری بنا أن ندرج جملة من الروايات الناصّة على أنه تعالى منزّه عن مجانسة مخلوقاته، والمفيدة للبينونة والإثنيّة، والمكفّرة للوحدويّة، ثمّ نستعرض لبعض الروايات الدالة على أنه سبحانه منزّه من التحديد والتشبيه فنقول: إنّ نسبة الأشياء إلى الخالق تعالى ليست إلاّ نسبة الخالقيّة والمخلوقيّة، لا نسبة العينيّة والسنخيّة ولو مع تحقّق الغيريّة الاعتباريّة الوهميّة كما: عن سيّد الشهداء: «أنت الذي أنشأت الأشياء من غير سنخ» (الصحيفة السجاديّة: 210؛ إقبال الأعمال: 351). وعن أمير المؤمنين: «و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته» (بحار الأنوار: 339/84، حديث 19، وج 243/91 حديث 11) وعن الإمام: «.. بل أنشأته ليكون دليلاً عليك بأنك بائن من الصنع» (بحار الأنوار: 167/99) وعن مولانا الرضا: «.. ذاته حقيقة وكنهه تفرقة بينه وبين خلقه..» (التوحيد: 36؛ عيون الأخبار: 151/1) وعن أمير المؤمنين: «.. مبان لجميع ما أحدث في الصفات..» (التوحيد: 69؛ حديث 26) عنه: «.. ليس بجنس فتعادل الأجناس، ولا بشيخ فتضارعه الأشباح، ولا كالأشياء فتقع عليه الصفات..» (التوحيد: 70؛ حديث 26) عنه: «.. خلق الله الخلق حجاب بينه وبينهم ومباينته إيّاهم مفارقتهم... بمفارقتهم بين الأُمور عرف أن لا-قرين له.. فكلمّا في الخلق لا-يوجد في خلقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه.. ولا في إيّاه عن الخلق ضميم إلاّ بامتناع الأزلي..» (التوحيد: 36؛ حديث 2) وعن أبي عبد الله: «أمّا التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك» (التوحيد: 96؛ حديث 1) وعن أمير المؤمنين: «.. بان من الخلق فلا شيء كمثلها» (التوحيد: 32؛ حديث 1) وعنه: «.. حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إيّاها إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها» (الكافي: 135/1، حديث 1، التوحيد: 42؛ حديث 3) إلى ما شاء الله من أحاديث الباب، والمتحصّل منها: أنّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن تشبيهه بخلق، وتطوّره بأطوار خلقه، وتنزّله في مرتبة مخلوقاته، وتعيّنه بحدودها، وقبوله الأحكام الجارية على ما سواه سبحانه. وأما الروايات الناصّة على أنه تعالى منزّه عن الحدّ والشبه وأنّ القائل بهما مشرك فهي كثيرة جدّاً، منها: ما عن أمير المؤمنين: «.. ولا حقيقته أصاب من مثله... ولا إيّاه عني من شبهه» (التوحيد: 35؛ حديث 2) فإنّه صريح في التنزيه من التمثيل والتشبيه، لا الجمع بين التنزيه والتشبيه كما يقولون! وعنه: «حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانة له من شبهها» (نهج البلاغة: 232؛ خطبة 163) وعنه: «.. تعالى عمّا ينحله المحدّدون من صفات الأقدار، ونهايات الأقطار، وتآثل المساكن، وتمكّن الأماكن، فالحدّ لخلقهم مضروب وإلى غيره منسوب» (نهج البلاغة: 233؛ خطبة 163) وعنه: «لما شبّه العادلون بالخلق المبعّض المحدود في صفاته، ذي الأقطار والنواحي المختلفة في طبقاته، وكان عزّ وجلّ الموجود بنفسه لا بأداته، انتفى أن يكون قدره حقّ قدره، فقال تنزيهاً لنفسه عن مشاركة الأنداد وارتفاعاً عن قياس المقدّرين له بالحدود من كفر العباد: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (الزمر: 67) (التوحيد: 55) وعن المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله أنه قال: «من شبّه الله بخلق فهو مشرك، إنّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكلّما وقع في الوهم فهو بخلافه» (التوحيد: 80؛ حديث 36) أقول: هذه الأخبار دالة على إبطال مقالة الفلاسفة والعرفاء والصوفيّة القائلين بأنّ جميع ما للمخلوقات من الصفات فهي صفات الخالق؛ لأنّهم مظاهر الحقّ ومجاله. وقد علم من هذه الأحاديث وغيرها أنه تعالى منزّه عن التحديد والتشبيه، وأنّ القائل بهما مشرك كافر. فكم فرق بين هذا وقوله ابن العربيّ من أنّ القول بهما عين التوحيد وأنّ القائل بهما مؤمن موحد كامل والتّافي لهما عنه تعالى جاهل والمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب! ثمّ بعد كلّ هذا فما أروع قول مولانا سيّد الشهداء حسين بن عليّ: «أيّها الناس، اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبّهون الله بأنفسهم، يضاؤون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير... لا

يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد، ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه» (تحف العقول: 244) لاحظ تنزيه المعبود

جواب این توهمات و خرافات هم واضح است. خداوند تعالی می فرماید: «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا» (1) و: «وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ

ص: 111

1- مریم: 67

شَيْئاً» (1) اگر موجودات عین حق و وجود ظلّی حقد پس معنی ندارد که قبل از خلقت، شیء نباشند.

نیز می فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (2) و: «وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (3) و هرگز نفرموده است: «و هو عین کل شیء» و ظاهر است که خالق شیء و رب شیء، غیر خود شیء است.

هم چنین می فرماید: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ» (4) و: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (5) و غیر این ها...

مخالفت این اعتقاد با عقل هم از این جهت است که وحدت خالق و مخلوق و

صانع و مصنوع، محال است. و وجود ظلّی منبسط یا موجی و حبایی تصویرش نسبت به حق، محال است؛ زیرا معقول نیست خداوند بسط وجود از خود بر هیاکل موجودات کرده باشد، و قبض و بسط و انتفاح و امتداد در وجود حق، محال است. این گونه امثله در موجودات جسمانی متصور است، نه در وجود حق «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (6)

علاوه بر آن، بر اثر حدوث و انعدام این وجودات ظلّی حبایی، تأثر و تغیر در ذات

منزه حق لازم می آید. (7)

حاصل این که: از جمله عقاید باطل صوفیه این است که: چون کسی به حقیقت رسد و کامل شود، می داند که او عین حق تعالی است، چنان که موج عین دریاست، و در این هنگام، احکام شریعت از او ساقط و برداشته می شود و حرام بر او حلال می گردد.

ص: 112

1- مریم: 9

2- الرعد: 16، و الزمر: 62

3- الانعام: 164

4- النحل: 74

5- البقرة: 22

6- یونس: 18، و النحل: 1

7- به کتاب تنزیه المعبود: 400، رجوع شود

لازم به یاد آوری است که: در وحدت وجود فقط وجود واحد احدی است، و

وجود کائنات وجود ظلیّی حبابی است مانند نور است که در شیشه های رنگارنگ مختلف کوچک و بزرگ افتد، و مانند حباب های روی دریا که کوچک و بزرگ است.

شبهه ای نیست در این که اعتقاد به وحدت وجود با اعتقاد به هیچ دین و مذهبی سازگار نیست و مخالف صریح کتاب خداوند و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) و ادله عقلیه قطعیه است. اعتقاد صحیح امامیه که از دلایل عقلی قطعی و کتاب خداوند و احادیث متواتره نبوی و مرتضوی - صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین - استفاده شده این است که: خداوند تعالی ذاتی است مجهول الکنه که عقل هیچ عاقلی به کنهش نرسیده و نخواهد رسید؛ نه از جنس چیزی است و نه مانند چیزی است؛ جسم نیست و مکان ندارد؛ زیرا جسم و مکان مخلوق او هستند. و چون مکانی نیست پس نه از چیزی دور است و نه به چیزی نزدیک، و لذا این که گفته می شود که خداوند همه جا حاضر است و به همه چیز نزدیک است معنایش این است که: هیچ چیز بر علم خداوند پوشیده نیست و از قدرتش بیرون نیست.

و این که گفته می شود که حق تعالی از همه چیز دور است معنایش این است که: ذات حق تعالی مانند چیزی نیست، سمیع بی سمع و بصیر بی بصر است و عالم و قادر است بدون آن که صفت علم و قدرت عارض بر ذاتش باشد، علم او بی مانند و فعل او بی نظیر است، مرید است بدون خواهش و کاره است بدون نفرت.

علامه بزرگوار مجلسی در کتاب شریف عین الحیات بعد از باطل کردن بعضی از عقاید صوفیه مثل حلول (یعنی حلول خداوند در مخلوقات) و اتحاد (یعنی خداوند با همه چیز متحد است) درباره وحدت وجود می نویسد: (قائلین به وحدت وجود می گویند که: همه چیز اوست (یعنی خداست) و غیر او وجودی ندارد، و همین اوست که به صورت های مختلف بر آمده، گاه به صورت زید ظهور می کند، و گاه به صورت عمرو، و گاه به صورت سگ و گربه، و گاه به صورت قاذورات، چنانچه دریا موج می زند و صورت های بسیار از آن ظاهر می شود، به غیر دریا دیگر چیزی نیست.

که جهان موج های این دریاست***موج و دریا یکی است غیر کجاست

و ماهیات ممکنه امور اعتباریه است، که عارض ذات واجب الوجود است. و در جمیع کتب و اشعار خود تصریح به امثال این کفرها و مزخرفات نموده اند، و جمعی از کفار و ملاحده هند نیز بعینه همین اعتقاد دارند، و کتاب جوک که براهمه ایشان نوشته اند در عقاید فاسده خود، مشتمل بر همین مزخرفات است.⁽¹⁾

هم چنین در جای دیگری از همین کتاب می نویسد: و محیی الدین که از رؤسای

ایشان (یعنی صوفیه) است در فصوص الحکم می گوید که: «ما وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا ما عین آن وصف بودیم، و حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می فرمود. پس هرگاه او را مشاهده می کنیم خود را مشاهده کرده باشیم، و هر گاه که او مشاهده ما می کند مشاهده خود کرده باشد.»⁽²⁾

و در جای دیگر ترجیح می دهد مرتبه ولایت را بر مرتبه نبوت، و خود را خاتم

الولایه می گوید، و از این جا ترجیح خود را بر پیغمبران دعوی می نماید.

و در فتوحات می گوید که: سبحان من أظهر الأشياء وهو عینها.⁽³⁾ یعنی منزه

خداوندی که چیزها را ظاهر کرد و او عین همه چیزهاست.

و در جای دیگر از فصوص الحکم خطا نسبت به نوح می دهد، که او غلط کرد در تبلیغ رسالت، و قومش درست رفتند، و غرق دریای معرفت شدند، و اگر ایشان را نوح از آن دریا به کنار می آورد از درجه بلندی به درجه پستی می آمدند.

و مکرر در تصانیفش می گوید که: زنهار که مقید به مذهبی مشو، و نفی هیچ مذهب مکن، و هیچ معبودی را غیر خدا از بت و غیره انکار مکن، که به قدر آنچه از آن ها انکار می کنی از خدای خود انکار می کنی، و خدا در همه چیز ظهور دارد.

ص: 114

1- عین الحیات، اصل دوم 90/1

2- شرح قیصری بر فصوص الحکم: 85 طبع بیدار

3- فتوحات: 604/2

و می گوید که: خدا هارون را بر گوساله پرستان مسلط نگردانید آن چنانچه موسی را مسلط گردانید، تا آن که حق تعالی در جمیع صور معبود شود. لهذا هیچ نوعی از انواع عالم نماند که معبود نشد. او می گوید که: نصارا برای این کافرند که دعوی اتحاد با خدا را در خصوص عیسی

گفتند: اگر در همه چیز می گفتند عین توحید می بود.

و در یکی از تذکره های ایشان به نظر رسید که: از شمس تبریزی پرسیدند از احوال ملای رومی؛ گفت: اگر از قولش می پرسی، إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، و اگر از فعلش می پرسی، كَلَّ يَوْمَ هَوَفِيَ شَأْنَهُ، و اگر از صفاتش می پرسی، هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، و اگر از ذاتش می پرسی، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. و از این باب کلمات که موجب کفر و الحاد است در کتب ایشان بسیار است.

ای عزیزان، به انصاف نظر نمایید که [آیا] نسبت به ذات مقدس خدا این قسم نسبت ها رواست؟ و هرگز از پیغمبر و ائمه معصومین صلوات الله عليهم که پیشوایان دین شمایند، این قسم سخنان صادر شده، یا به اصحاب خود اجازه این قسم جرأت ها داده اند؟ خداوند عالمیان این قدر مذمت می فرماید نصارا را که ایشان کافر شدند به این عقاید فاسده! و جمعی نزد حضرت امیرالمؤمنین آمدند و چنین ذات شریف را گفتند که تو خدایی، حضرت ایشان را در چاه ها کرد و از دود کشت. هر گاه چنین ذاتی را نسبت به الوهیت نتوان داد، العیاذ باللله چون در هر سگ و گربه چنین امری قائل توان شد؟ تو که عین خدایی، که را عبادت می کنی؟

و از این جهت است که اکثر ایشان را اعتقاد این است که: همین که این معنی ظاهر شد دیگر عبادت ساقط می شود، و عبادت بنا بر توهم مغایرت است. و به این معنی برگردانیده اند و تأویل کرده اند این آیه را که: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» - یعنی عبادت کن خداوند خود را تا تو را مرگ در رسد - ایشان یقین را به معنی یقین

به وحدت موجود برده اند. (1) مقدس اردبیلی در کتاب حدیقة الشیعه می نویسد:

فرقه اول [از صوفیه] وحدتیه اند. ایشان به وحدت وجود قائلند و همه کس و همه چیز را خدا می دانند، چنان که گذشت. و این گروه از نمرود و شداد و فرعون بدترند، از آن جهت که جمیع اشیا را خدا می دانند حتی چیزهایی را که در شریعت حکم به عدم طهارت آن شده، تا به چیزهای دیگر چه رسد... چنان که محیی الدین عربی در اکثر کتاب های خود گفت و گوهای بسیار در این باب کرده خصوصاً در کتاب فصوص الحکم، و در این کتاب در «فصّ لقمانی» می گوید که: میان ما یعنی وحدتیه و اشاعره نزاع در عبارت است. (2) و در همان کتاب در «فصّ موسوی» فرعون را عین حق تعالی گفته چنان که بعد از تأویل لفظ ربّ می گوید: و ان کان عین الحق، فالصورة لفرعون. (3) و عطار در کتاب جوهر الذات تعریف فرعون کرده و می گوید: «تو هم مثل اویی؛ انا الحق بگو» و در آن کتاب صریح دعوی خدایی کرده.

و محیی الدین در کتاب فتوحات می گوید: سبحان من أظهر الاشياء و هو عینها. (4) و علاء الدوله سمنانی - که یکی از مشایخ این طایفه است - او را به این واسطه، طعن زده و دشنام داده چنان که اشاره به آن شده. و شیخ عزیز نسفی و عبدالرزاق کاشی و عطار و ملای روم و بسیار کس غیر ایشان از متأخران صوفیه، این مذهب را خوش کرده اند و در نظم و نثر خود اظهار این اعتقاد نموده اند.

و این جماعت، خدا را تشبیه به دریا کرده و مخلوقات را به موج دریا و میگویند که: ظاهر است که موج دریا عین دریاست؛ یعنی مخلوقات همه خدایند. و این طایفه کسانی را که دعوی خدایی کرده اند - خواه در پرده حلول و اتحاد و وحدت وجود

ص: 116

1- عین الحیات اصل دوم: 93/1 - 95

2- فصوص الحکم ابن عربی: 188/1 چاپ عقیفی

3- فصوص الحکم ابن عربی: 211/1، چاپ عقیفی، شرح قیصری بر فصوص الحکم: 466 چاپ بیدار

4- فتوحات ابن عربی: 459/2

و خواه خارج از این پرده مانند نمرود و شداد و فرعون را - دوست می دارند و همه را از خود می شمارند.

نمی دانم کیست از متأخران شیعه که فریب این طایفه را خورده، ایشان را از نیکان پنداشته است و بعضی دیگر تقلید او کرده اند؟ لیکن میدانم که متقدمان علمای امامیه، این قوم را مذمت بسیار کرده اند و کتاب ها مشتمل بر طعن ایشان نوشته اند و از اصحاب عصمت احادیث در ردّ و بطلان و کفر ایشان نقل کرده اند، با آن که در آن زمان هنوز کسی از این طاغیان به وحدت وجود قائل نشده بود. (1)

بعضی از بزرگان در این مقام فرموده اند: در توحید واجب، خلع انداد و نفی اکفا و امثال و اشباه و نفی سنخیت بین واجب و ممکن در اصل قوام حقیقت، اساس دین اسلام و منصوص در قرآن و السنه اصحاب شرایع و موحدان در خطب و ادعیه و کتب است. (2)

علامه شیخ محمد تقی جعفری می گوید: مکتب وحدت (وجود و وحدت) موجود با روش انبیا و سفرای حقیقی مبدأ اعلا، تقریباً دو جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند؛ زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحد ماورای سنخ این موجودات مادی و صوری، تبلیغ و دعوت کردند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده اند. (3)

و هم ایشان در همان کتاب - در ارتباط با سخن عرفا در این باره - می نویسند: اگر

تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب های بی جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود حقیقت مقصود را بررسی کنیم، در اثبات اتحاد میان مبدء و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی، اگر با جدیت فوق العاده و تلاش های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عده پردازیم، بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آن ها را نمی توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم؛ یعنی در

ص: 117

1- حدیقة الشیعة: 755/2-756، طبع انصاریان، در سال 1377 ش، 1419 ق

2- حکمت بوعلی سینا: 354/2، علامه حائری مازندرانی

3- مبدأ اعلی: 74، علامه جعفری

حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا- خواهیم شد... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین خداست؛ یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیش تر نداریم. (1)

نیز می نویسد: بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق با واقعند. (2)

هم چنین می گویند: اگر اصل را با وجود و موجود را واحد شخصی عقیده کردی، اعلم دورانی اگر چه الف را از با تشخیص ندهی... و بالعکس اگر راجع به وحدت موجود اظهار نظر کنی، جاهل ترین مردمی اگر چه اعلم دوران باشی. (3)

نیز می نویسد: بعضی ها هم اسرار را گاهی فاش می کنند:

عقد الخلاق في الإله عقيداً وأنا اعتقدتُ جميع ما اعتقدوا [یعنی] مردم درباره خدا عقایدی را تصدیق کرده اند؛ من هم هر چه را که اعتقاد

کرده اند اعتقاد می کنم. (4) البتّه علامه جعفری سخن را جدی تر پی گیری کرده و گفته اند: سخن عرفا در

نهایت با سخن مادّیون یکی است. (5)

مقصود این است که: ایشان هم که از اساتید این فنّ است، از سخنان عارفان

ص: 118

1- مبدأ اعلی: 72

2- همان: 74

3- مبدأ اعلی: 108 و 111

4- مبدأ اعلی: 84 ابن عربی می گوید: «فإياك أن تتقيّد بعقد مخصوص و تكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه... فالكلّ مصيب و كلّ مصيب مأجور...؛ بر حذر باش که در مورد خداوند عقیده خاصی پیدا کنی و به آن پایبند شوی؛ چون او محدود نمی شود... هر کس هر عقیده ای پیدا کند درست است.» (شرح قیصری بر فصوص الحکم، فصّ هودیّة: 261، طبع قم، انتشارات بیدار)

5- مبدأ اعلی: 72

و صوفیان، عینیت را فهمیده اند. خلاصه اینکه: باطل و سخیف بودن این مذهب از جمله واضحات است. و ما به تفصیل جواب خرافاتشان را در تنزیه المعبود داده ایم.

صوفیه جبری مذهب اند

اشاره

ويقولون بالجبر وسقوط العبادات وغيرها من الأصول الفاسدة السخيفة. فاحذروا يا إخواني، واحفظوا إيمانكم وأديانكم من وساوس هؤلاء الشياطين و تسويلاتهم، وإياكم أن تخذعوا من أطوارهم المتصنعة التي تعلقت بقلوب الجاهلين! (همچنین این طایفه) به جبر و ساقط شدن عبادات (و بر داشته شدن تکالیف عبادی) و غیر این ها از عقاید فاسد و سست و پست، قائل شده اند. پس ای برادران دینی من، (از طایفه عرفا و صوفیه و فلاسفه) حذر کنید و از آن ها دوری نمایید، و ایمان و دین تان را از وسوسه های این شیاطین (و ابلیس های آدم نما) و نیرنگ های آنان حفظ نمایید. مبدا از حالات و رفتارهای ساختگی شان (و خود نمایی ها و ظواهر فریبنده آن ها) که قلوب جاهلان و نادانان را به خود جذب کرده، فریفته شوید (و فریب بخورید و شیفته کلمات و کرامات دروغین آنها شوید)!

فائده: جبر و سقوط عبادات

طبق عقیده عرفا و صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند، فعل و عمل هر چه هست، فعل و عمل خداست و در دار وجود غیر او کسی نیست. طبق قاعده و اعتقاد آن ها باید افعال بندگان، مخلوق خدا و مستند به حق تعالی باشد و بندگان در افعالشان مجبور باشند؛ زیرا وقتی کسی معتقد باشد به وحدت حقیقت وجود و بگوید «وجود خلق عین وجود حق تعالی است و حق تعالی گوش و چشم و دست و پای خلق می باشد» لازمه اش این است که جمیع افعال از خدا صادر شده باشد.

ما در کتاب تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود یکی از لوازم فاسد عقیده وحدت وجود را همین اعتقاد به جبر دانسته و شواهدی از کلمات آن ها را در باب جبر، ذکر کرده ایم. (1)

آن ها می گویند: در دار تحقق غیر او تعالی دپاری نیست و وجود خیر محض است و واحد است و تعدد ندارد. پس خالق و مخلوق و کافر و مؤمن و جهنم و بهشت یک حقیقت است و تمام خیر محض است و شر و بد و قبیح واقعیتی ندارد.

آن ها شیطان را مظهر حق تعالی می دانند و فعل او را فعل خدا و دوستی او را دوستی خدا و عبادت او را عبادت خدا می دانند. (2)

بر اساس همین اعتقاد به جبر است که محمود شبستری که از رؤسای صوفیه است، گوید:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است *** نبی فرموده او مانند گبر است

و شاه نعمت الله صوفی هم که از رؤسای صوفیه است گوید:

فاعل مختار در عالم یکی است *** در حقیقت فعل ها از خود مدان (3)

و هم چنین گوید:

توحید و موحد و موحد *** این جمله طلب کنش ز احمد

یک فاعل و فعل او یکی هم *** که نیک نماید و گهی بد

در هر دو جهان یکی است موجود *** هر لحظه به صورتی مجدد (4)

و مولوی سنی هم از این مزخرفات فراوان در کتابش ذکر کرده چنان که علامه

ص: 120

1- تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود: 205-209

2- بعضی از معاصران گوید: هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند؛ هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی

حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضل» است [حسن زاده آملی، رساله الله الحق: 288]

3- دیوان: 488 طبع باران

4- دیوان شاه نعمت الله ولی: 232 طبع ملک

مجلسی در کتاب عین الحیات در مقام نصیحت به برادران ایمانی می فرماید:

یا ملای روم را شفیع خواهی کرد که گوید: «ابن ملجم را حضرت امیرالمؤمنین شفاعت می کند و به بهشت خواهد رفت، و حضرت امیر به او گفت: تو گناهی نداری؛ چنین مقدر شده بود، و تو در آن عمل مجبور بودی.» و می گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد *** موسی با موسی در جنگ شد

و در هیچ صفحه ای از صفحه های مثنوی نیست که اشعار به جبر یا وحدت وجود یا سقوط عبادات یا غیر آن ها از اعتقادات فاسده، نکرده باشد. (1)

مراد علامه مجلسی این اشعار مولوی است که از زبان امیرالمؤمنین گوید: من همی گویم چو مرگ من ز توست با قضا من چون توانم حيله جست

تا این که گوید:

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو *** ز آنک این را من نمی دانم ز تو

آلت حقی تو، فاعل دست حق *** چون ز من بر آلت حق، طعن و دق (2)

ابن عربی هم که از بزرگان طایفه صوفیه است، در مواضع متعدد تصریح به این عقیده کرده و شعار: «سبحان من لا فاعل سواه» (3) پاک و منزه است خدایی که فاعل و انجام دهنده کاری جز او نیست» را سر داده و گفته است: «الکفر والایمان و الطاعة و العصیان من مشیته و حکمته و ارادته، ولم یزل سبحانه موصوفاً بهذه الارادة ازلاً» (4) کفر و ایمان و اطاعت و معصیت از مشیت و حکمت و اراده خداست (و حق تعالی آن ها را اراده کرده) و خداوند از ازل متصف به این اراده بوده است.» و غیر این از عبارات او. (5)

ص: 121

1- عین الحیات 475/2

2- مثنوی، دفتر اول: 189-190 رقم 3847

3- فتوحات مکیه، سفر اول 170/1

4- فتوحات مکیه، 167/1

5- شرح فصوص الحکم قیصری: 240، 242، 247

ملاصد را هم در اسفار گوید: فإذن كما أنه ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله... فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها. (1) همان طوری که وجودی جز وجود خدا نیست، هم چنین در دار وجود، فعل و عملی جز عمل او نیست... و خداوند با نهایت عظمت و علو، فعل اشیا و موجودات را انجام می دهد.

بطلان این کلمات روشن است؛ زیرا مستفاد از قرآن و احادیث معصومین این است که: خداوند تعالی، شبیه و نظیر و شریک و مثل و مانند ندارد و هر چه در مخلوق هست و مخلوق متصف به آن می شود، در خالق تعالی نیست و ذات حق تعالی منزّه از آن است و هیچ سنخیتی بین خدا و مخلوق نیست؛ بلکه بین آن ها بینونت و جدایی تام وجود دارد. بر این اساس، خالق غیر از مخلوق و مخلوق غیر از خالق است. (2)

ص: 122

1- اسفار 373/6

2- برای توضیح بیشتر می گوئیم: تمامی مخلوقات الهی، حقایقی قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشند و ذات احدیّت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان بوده، و محال است که بین او مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عنیت، و چنین رابطه ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشد، مثل: خط یا نور و... و بر اساس این معنی روشن است که سنخیت بین خالق و مخلوق قابل قبول نیست. مذهب فلسفه، خداوند را بر اساس وجوب سنخیت بین خالق و مخلوق، با تشبیه و تمثیل به خلق (در حقیقت وجود) معرفی می نماید، و مکتب عرفان اصلاً غیر از ذات خداوند چیزی را قبول ندارد، و پوشیده نماند که عقیده فلاسفه نیز در پایان به همین مطلب بر می گردد. ولی مکتب وحی و برهان، وجود خداوند متعال را بدون مثل و مانند و شبیه معرفی می نماید. به بیان واضح تر: مذهب فلسفه وجود خالق و خلق را هم سنخ بلکه عین هم دانسته و تفاوت آن دو را از جهت تشکیک (شدت و ضعف وجود که جز زیاده و نقصان هیچ تفسیر دیگری نمی پذیرد) می شمارد، و مذهب عرفان نیز قائل به وحدت وجود است و جز وجود خداوند هیچ موجود دیگری را - و لو به عنوان مخلوق حقیقی او - قبول ندارد، و البته بیان کردیم که هر دو عقیده در واقع یکی می باشند. ولی مکتب وحی و برهان، خداوند را مباین و مخالف با همه موجودات و فراتر از داشتن زمان و مکان و اجزا دانسته، و حرکت و سکون و دخول و خروج و صدور و ترشح و فیضان و تطوّر و تجلی و وجدان و فقدان اطلاق و تقیید و جز و کلّ و شدت و ضعف و وسعت و ضیق وجود و تناهی و عدم تناهی را، از ملکات اشیا مقداری و حادث و ممکن می شمارد و خداوند متعال را از قابلیت اتّصاف به همه این اوصاف فراتر می داند

و وحدت وجود، باطل و مخالف با آیات و اخبار متواتر قطعی و انظار فقها و علمای شیعه و حافظان شریعت است. با ابطال این عقیده، جبر در عمل و توحید افعالی که آن را بر اساس وحدت وجود بنا نهاده اند، همه باطل می شود. فعل و عمل مستند به بشر است چنان که ضروری مذهب ما است که افعال بندگان از خود آن ها صادر می شود و آن ها خود فاعل اعمال خوب و بدشان می باشند، ولی به حول و قوه پروردگارشان. (1)

چگونه جبر در افعال و توحید افعالی - به معنایی که آن ها گویند که: فاعل حقیقی در هر فعلی خداست و اوست انجام دهنده افعال بندگان - درست باشد در حالی که لازم می آید از آن بطلان ثواب و عقاب و امر به معروف و نهی از منکر، و لغویت و عبثیت امر خداوند به بندگان که در هر روز در نمازهایشان بگویند: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» و قول خداوند تعالی: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (2) و غیر این آیات که دلالت می کنند بر بیزاری خداوند از افعال کافران، و اگر

ص: 123

1- البته در اینجا بحث دقیقی وجود دارد که در مبحث امر بین الامرین توضیح و شرح می دهیم که جبر و تقویض در عمل هر دو باطل است و ما به امر بین الامرین در افعال قائلیم

2- و از جمله افعالی که بنده مرتکب آن می شود دروغ است که زشت و حرام است و به حکم قرآن و روایات و اجماع و عقل، مخلوق آن را می سازد و می گوید، و فعل مخلوق است، چنانچه خداوند تعالی می فرماید: «وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءً». (عنکبوت: 3-4) یعنی: و دروغ را می سازید. و خداوند دروغگور را لعنت کرده و فرمود: «لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» یعنی: لعنت خدا بر دروغگویان که از این آیه فهمیده می شود که خداوند خالق دروغ نیست و بنا بر حرف صوفیه و عرفاء نتیجه این می شود که خداوند عزوجل - العیاذ باللله - خود دروغ گفته و خود را لعن کرده است و فاعل فعل خداست، «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» در آیه دیگر می فرماید: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ». (بقره: 32) یعنی: وای بر کسانی که کتاب را به دست های خود می نویسند سپس میگویند: این از جانب خداست

افعال از خداوند باشد مذمت و تبری خدا از آن افعال معنا ندارد. بلکه قرآن کریم از اول تا آخر بر فساد چنین عقایدی دلالت دارد. اگر اعمال و افعال بشر فعل خدا باشد، پیامبران و امامان معصوم و همه مسلمانان باید به آن افعال راضی باشند و از کفر و شرک و ظلم و جنایت و قتل و غارت و... نباید بیزاری و تبری بجویند. بدیهی است که خداوند تعالی و پیامبران و امامان راضی به ظلم و معاصی نبوده و از کفر و شرک، براءت و بیزاری می جسته اند چنان که حق تعالی فرموده است: «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (1) اگر کافر شوید خداوند از شما بی نیاز است و کفر را برای بندگانش نمی پسندد. امامان معصوم هم در دعاها و زیارت ها مکرر قاتلان سیدالشهدا و اصحاب آن حضرت را لعنت کرده اند، بلکه کسانی را هم که راضی به قتل آن ها باشند نفرین کرده اند و فرموده اند: «کسی که راضی به عمل قومی باشد با آن ها در ثواب و عقاب آن عمل شریک خواهد بود.» (2)

این در حالی است که عرفا و صوفیه و تابعان آن ها باید طبق قواعد باطل خود به تمام این ستم ها و معصیت ها و افعال زشت و قبیح راضی باشند؛ چون آن ها را فعل حق تعالی می دانند.

اگر به اخبار و احادیث رجوع شود معلوم می شود که چقدر آن ها (یعنی معتقدان به جبر و توحید افعالی به معنایی که ذکر شد) مورد طعن و لعن و تکفیر ائمه اطهار واقع شده اند. از امیر المؤمنین نقل شده است که فرمود:

«لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدا» (3)

ص: 124

1- زم: 7

2- بحار الانوار 312/52 حدیث 6 و ج 96/100 حدیث 7

3- بحار الانوار 13/5

اگر مطلب این گونه می بود که خداوند بندگانش را مجبور کرده باشد، ثواب و عقاب و امر و نهی و زجر باطل و نادرست می شد، و وعده ثواب و تهدید به عقاب معنا نداشت و بر بدکاران ملامت و بر نیکوکاران ثنا و تشکر معنی نداشت.»

در این باره روایات فراوانی در کتب حدیث آمده است. (1)

اما مسئله سقوط عبادات و بر طرف شدن تکالیف شریعت

در نظر بزرگان عرفا و صوفیه، رسیدن به کمال و فنا وسیله سقوط تکالیف از شخص می باشد. چون شخص سالک به این مرحله از کمال رسید و واصل به حق شد تکالیف از او ساقط می شود؛ مگر رسول که مأمور تربیت و تکمیل خلائق می باشد. او به جهت ارشاد دیگران و تعلیم و تکمیل آن ها، باید رعایت تکالیف شرعی را بکند.

تا زمانی که سالک واصل به حق نشده و به مقام فنا فی الله نرسیده است، باید مقید به احکام شرع باشد. اما زمانی که به آن مقام رسید آزاد است.

مولوی در مقدمه جلد پنجم مثنوی گوید:

شریعت همچو شمع است ره می نماید و بی آن که شمع به دست آوری، راه رفته نشود. چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است. و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این که گفته اند که: لو ظهرت الحقائق بطلت الشرایع، هم چنان که مس زر شود و یا خود از اصل زر بود، او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است، و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است، چنان که گفته اند: طلب الدلیل بعد الوصول إلى المدلول قبیح، و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم.

حاصل آن که: «شریعت» هم چون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و «طریقت» استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است، و «حقیقت» زرشدن آن مس. کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می دانیم، و عمل کنندگان به

ص: 125

1- رجوع شود به بحار الانوار 2/5 باب 1 نفی الظلم و الجور عنه تعالی و ابطال الجبر و التفویض

عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می کنیم، و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم و ما عتقاء الله ایم. کل حزب بما لدیهم فرحون.

یا مثال «شریعت» هم چو علم طب آموختن است، و «طریقت» پرهیز کردن به موجب علم طب و داروها خوردن، و «حقیقت» صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن، چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت هر دو از او منقطع شود و حقیقت ماند... شریعت علم است، طریقت عمل است، حقیقت الوصول الی الله. (1) از این جهت است که مولوی گوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد *** گشت دلاله به پیش مرد سرد

چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح *** شد طلبکاری علم اکنون قبیح

چون شدی بر بام های آسمان *** سرد باشد جست و جوی نردبان

جز برای یاری و تعلیم غیر *** سرد باشد راه خیر از بعد خیر

آینه روشن که شد صاف و جلی *** جهل باشد بر نهادن صیقلی

پیش سلطان خوش نشسته در قبول *** جهل باشد جستن نامه و رسول (2)

بزرگان متصوفه قائلند که: چون سالک در خدا فانی شود با او متحد می گردد - مانند: قطره های که چون به دریا رسد تعینات قطره بودن از او می رود، و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می تواند بگوید: منم دریا - و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به جا آوردن عبادات و طاعات از میان می رود؛ زیرا فردی که مکلف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست، حتی برای عارف، دیگر کفر و ایمان در یک حکم است. (3)

لازم به تذکر است که اعتقاد به سقوط تکالیف شرعی پس از رسیدن به حدّ وصل

ص: 126

1- مقدمه جلد پنجم مثنوی

2- مثنوی 36/3

3- تاریخ تصوف دکتر غنی 386/2

و فنا، ناشی از اعتقاد به سنخیت بین خدا و خلق، و وحدت وجود و موجود است. حاصل کلامشان این است که: چون کسی به حقیقت رسد (یعنی از طریق ریاضت بر او ظاهر شود که حق تعالی عین و حقیقتِ جمیع اشیا است) تکلیف از او ساقط شود. زیرا غرض از تکلیف رسیدن به حقیقت است؛ وقتی غرض حاصل شد تکلیف ساقط می گردد. لذا مولوی شرع را به شمع و به علم طب و به علم کیمیا تشبیه کرده که چون کسی طیّ مسافت کند و به مقصد رسد، دیگر محتاج به چراغ نباشد، و چون به طب عمل نماید و صحت او را حاصل شود دیگر محتاج به طب نباشد، و چون مس طلا شود دیگر محتاج به عمل کیمیا نباشد.

بی شبهه، این قول کفر و الحاد و زندقه است و مخالف ضروری دین اسلام بلکه جمیع ادیان است. و عمل به شریعت تا روز مرگ بر همه کس واجب است.

علامه حلی می فرماید: جمعی از صوفیان را در حرم حضرت سیدالشهدا دیدم که نماز مغرب می خواندند جز یک نفر از آن ها که نشسته بود و نماز نمی گذارد. پس از گذشت ساعتی، نماز عشا خواندند به جز آن یک نفر. پس از روی تعجب، از بعضی از آن ها از سبب نماز نخواندن آن یک نفر پرسیدم. گفت: این شخص حاجتی به نماز ندارد و واصل شده است. با این حال، آیا جایز است میان خود و خدایش، حجاب و مانعی قرار دهد؟

گفتم: نه. گفت: نماز حجاب و مانع او است. (1) **فها أنا ذا أحرّر مجملاً ممّا تبین وظهر لي من الأخبار المتواترة من أصول المذهب؛ لئلاّ تضلّوا بخذعهم وغرورهم وأتمّم حجّة ربّکم علیکم،**

ص: 127

1- نهج الحق وكشف الصدق: 58 المسألة الثالثة، المبحث السادس. برای اطلاع بیش تر به کتاب عارف و صوفی چه می گویند، مطلب دوم: 36 - 46، و مطلب هشتم، که گفتار صوفیه درباره طریقت است: 80، و کتاب تحفة الأخیار: 114 - 119 رجوع شود

وَأُوذِي مَا وَصَلَ إِلَيَّ مِنْ مَوَالِيكُمْ إِلَيْكُمْ «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (1) وأتلو عليكم ما أردت إيرادها في بابي: پس اینکه، به اختصار برای شما می نویسم (و بیان میکنم) آنچه از اصول (دین و) مذهب، از احادیث متواتر (قطعی) برای من آشکار و واضح شده تا با خدعه ها و نیرنگ ها و حرف های فریبنده فیلسوفان و صوفیان گمراه نشوید، و حجت پروردگارتان را بر شما تمام کنم و آنچه از امامان و پیشوایان دین شما (در باره عقاید) به من رسیده، به شما برسانم تا کسی که هلاک و گمراه شود، با دلیلی روشن و پس از واضح شدن دین و ایمان (و اتمام حجت و بر اثر لجاجت و نپذیرفتن خودش) هلاک شود و کسی که زنده شود و هدایت یابد، از روی دلیلی واضح باشد. آنچه می خواهم بیان کنم، در دو بخش برایتان می گویم: (بخش اول: آنچه به اصول اعتقادات و دین تعلق دارد. بخش دوم: آنچه به کیفیت اعمال صالح تعلق دارد.)

ص: 128

* الباب الأول : في ما يتعلّق بأصول العقائد

بخش اول: در آن چه به اصول اعتقادات تعلق دارد

اشاره

ص: 129

اعلموا أنّ ربكم - سبحانه - قد علمكم في كتابه طريق العلم بوجوده وصفاته: فأمركم بالتدبر في ما أودع في آفاق السموات والأرض وفي أنفسكم، (1) من غرائب الصنع وبدائع الحكمة. فإذا تأملتم وتفكرتم بصريح عقلكم، أيقنتم أنّ لكم رباً حكيماً عليماً قادراً (2) لا يجوز عليه الظلم والقيح. (علامه بزرگوار مجلسی می فرماید:) بدانید که پروردگارتان سبحانه و تعالی در کتابش (قرآن کریم) راه و روش عالم شدن به وجودش و صفاتش را به شما تعلیم نموده به این که شما را امر فرموده: در عجایب خلقت و شگفتی های حکیمانه آفرینش که در افق ها و اطراف آسمان ها و زمین (و جهان آفرینش) و نفس ها (و خلقت و ساختمان وجودی) شما گذاشته و نهاده است، تدبر و تفکر کنید. پس وقتی با عقل خالص و ناب خود (در آن آیات) تأمل و تفکر نمایید، یقین می کنید که برای شما پروردگاری حکیم، دانا، توانا و غالب هست که (به جهت حکمت و دانایی اش) ظلم و کار قبیح و زشت بر او روا و جایز نیست (و از او سر نمی زند).

ص: 131

1- قال الله تعالى: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...». (فصلت: 53) قال تعالى: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». (الذاريات: 20-21)

2- در بعضی از نسخه ها بعد از قادراً «قاهراً» است

برهان اثر و مؤثر: این روش استدلال در آیات قرآن و اخبار آمده است. در این روش از راه آثار و با کمک این قاعده کلی که هر اثری نیازمند به مؤثر و موجد است، بر وجود صانع عالم استدلال می کنند. به اجمال به همین روش اشاره می کند آیه شریف:

«سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (1) به زودی نشانه های خود را در اطراف جهان و در نفس هایشان به آن ها نشان می دهیم تا برای ایشان آشکار گردد که خدای تعالی حق است. در این آیه شریف، آیات الهی به آفاقی و انفسی تقسیم شده است. آیات آفاقی عبارتست از جهان و عالم اکبر، و آیات انفسی عبارت از انسان که عالم اصغر است می باشد. به آیات آفاقی و انفسی دو گونه می توان نگاه و استدلال کرد:

1- به عالم روی هم رفته به عنوان موجودی واحد که دارای اجزای زیادی است نگاه کنیم.

2- به هر یک از موجودات به صورت مستقل و جداگانه بنگریم.

در هر یک از دو طریق فوق یک مرتبه نظر در ذات مخلوق نمایم که ذاتاً بر مصنوع و مخلوق بودن خود و احتیاج به غیر دلالت دارند.

یک مرتبه نظر کنیم به تدبیری که در خلقت آنها بکار رفته است و آثار و نتایج و خواصی که بر آنها مترتب است، و در نتیجه اذعان کنیم به وجود قادری حکیم و توانا که آنان را به مقتضای حکمت آفریده و در هر کدام تدبیری شایسته بکار برده و آثاری خاص نهاده است.

توضیحش این است که: بدیهی است هر اثری محتاج به مؤثر و هر مصنوعی نیازمند به

ص: 132

صانعی است، و محال است که اثری بدون مؤثر و مصنوعی بدون صانع پیدا شود.

غالب علما در کتب عقاید این برهان را ذکر کرده اند. علامه مجلسی فرموده است: هر که نظر کند در خلق آسمان و زمین و آفتاب و ماه و ستاره ها و بادهای و ابرها و باران ها و دریاها و کوه ها و حیوانات و خلقت بدن و روح خود و غرایب صنع که در هر یک از این ها بکار برده، یقین می داند که این ها خود بی صانعی به هم نرسیده [و] کسی که این ها را آفریده مثل آن ها نیست و کامل بالذات است و هیچ گونه نقصی در ذات و صفات او نیست. و این دلیل اجمالی است که برای اکثر خلق کافی است. (1)

مخفی نماند که: آیاتی از قرآن و احادیث بسیاری در این مورد به منظور ارشاد و راهنمایی عقل وارد شده، و به تفصیل آیات و آثار الهی را ذکر کرده است که ما به ذکر یک آیه و یک حدیث اکتفا می کنیم. 1- خداوند متعال می فرماید:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصَوَّرَ رِيفَ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (2) به درستی که در آفرینش آسمان ها و زمین و آمد و شد شب و روز و کشتی هایی که در دریا به سود مردم در حرکتند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مردنش زنده گردانیده و انواع جنبندگان را در آن پراکنده نموده و [هم چنین] در تغییر مسیر بادهای و ابرهایی که میان آسمان و زمین مسخرند، نشانه هایی است [از ذات پاک خداوند تعالی] برای مردمی که می اندیشند.

ص: 133

1- حق الیقین: 4

2- سوره بقره: 164

ولا- تظنّ أنّها (اي الآيات و الأحاديث) في هذا الباب لا يجوز التعويل عليها و الاعتماد و الركون إليها فإنها براهين قطعية و دلائل عقلية ضرورية يشهد بها العيان و يحكم بها الوجدان. فليست بأدون مما برهنه الحكماء و المتكلمون ولا بأضعف ممّا رقمه الاشرافيون فانك اذا تأملت في معانيها و تدبّرت في مبانيها وجدتها دلائل قاطعة و براهين ساطعة على وجود الصانع بل وحدته و سائر صفاته. ملخص بيانها اين است كه: گمان مكن كه نتوان به آيات و احاديث در اثبات صانع اعتماد كرد، چون اينها براهين قاطع و دلائل عقلي ضروري است كه آشكار و عيان است و وجدان هم بر آن حاكم است و كمتر و ضعيف تر از براهين فلسفه و متكلمين نيست. وقتي تأمل كني در معاني اين آيات و روايات مي بيني دلائل قطعي و براهين روشن بر وجود صانع عالم و وحدتش مي باشد. (2) 2- در روايت از اميرالمؤمنين علي از اثبات صانع سؤال شد، حضرت فرمود:

«البعرة تدلّ على البعير و الروثه تدلّ على الحمير و آثار القدم تدلّ على المسير فهيكّل علوي بهذه اللطافة و مركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا تدلان على اللطيف الخبير؛ سرگين (و فضلات) شتر اگر در راهی دیده شود دلالت میکند بر اینکه شتری از آنجا عبور کرده و سرگين الاغ اگر دیده شود بر عبور کردن الاغ دلالت نماید و هم چنین اگر جای پایی مشاهده شود عقل حکم می کند که رهگذری از آن راه عبور نموده است پس این آسمان بدین لطافت و زمین بدین ضخامت

ص: 134

1- حق اليقين: 4

2- و بعد مرحوم شبر اين آيه را ذكر کرده و شرح داده و آيات و احاديث ديگري هم در اين مقام ذكر کرده است (فراجع إن شئت)

و غلظت چگونه دلالت نمی کند بر وجود صانعی که دانای به دقائق و خفایای امور و آگاه از حقایق آنها باشد.»

وقال بعد ذلك:

«بصنع الله يستدل عليه و بالعقول تعتقد معرفته و بالفكر تثبت حجته، معروف بالدلالات مشهور بالبينات؛ به صنع خداوند استدلال می شود بر وجودش و به عقول اعتقاد کرده می شود معرفت خداوند و به تفکر نمودن ثابت می شود حجت خداوند، شناخته شده

است به دلالتهای واضح و مشهور است به شواهد آشکار.» این طریق استدلال از طرفی که بعداً ذکر می شود بهتر است، بلکه به فرموده مرحوم طبرسی: در حقیقت این برهان قره العین موحدین و مکمل ایمان مؤمنین است و هر که حظی و نصیبی از ایمان و کمالی از توحید الهی برای او حاصل شده یا می خواهد بنماید البته باید متمسک به این دلیل شود و از عقب این برهان برود تا کمالی از برای خود در تحصیل معرفه الله حاصل بنماید و نورانی در نفس او حاصل بشود و این مطلب بحری است عمیق و هر چه تفکر در آثار ربوبیه بیشتر و تأمل و نظر در شواهد الوهیت بهتر بشود البته تکمیل معرفت او، مراتب خداشناسی او بهتر و کامل تر خواهد بود... (1)

علاوه بر این که در این طریق استدلال، چند جهت هم وجود دارد: 1- ساده و نزدیک به ذهن است و عموم مردم می توانند از آن استفاده کنند. 2- علاوه بر اثبات صانع برای اثبات بعضی از اوصاف او نیز کافی است. 3- چندان احتیاج به مقدمات عقلی و ابطال دور و تسلسل ندارد.

(تتمیم)

چون خداوند عالم برتر از این است که مخلوق و ممکن بتواند کنه ذات او را درک

ص: 135

1- کفایه الموحّدين: 31/1

کند و کنه ذات حق مُحاط عقل بشری واقع شود، (1) نمی توان خداوند تعالی را شناخت مگر به تفکر و تأمل در آثار و شواهد ربوبیت او. این آثار از جهات مختلف دلیل بر وجود حق تعالی و شاهد بر علم و قدرت و وحدت او می باشند، چنان که از امیرالمؤمنین نقل شده که فرمودند:

و في كل شيء له آية *** تدل على أنه واحد

در هر چیزی از برای خداوند عالم آیه و نشانه ای است که دلالت دارد بر حق تعالی و وحدت او.

خداوند متعال در قرآن کریم در اکثر موارد مواظ و نصایح که شاید قریب به ثلث قرآن است، امر فرموده است تصریحاً یا تلویحاً به تأمل و نظر و تفکر و تعقل و تدبّر و تذکر در آثار و صنعت های پروردگار، چنان که خداوند تعالی فرموده است:

«سُنِّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (2) و «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (3) و «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (4) و «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فِتْرَاهُ مُصَفًّوًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (5) و «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (6)

ص: 136

1- محال بودن این مطلب به اتفاق عقل و شرع واضح است

2- فصلت: 52

3- الجاثية: 13

4- الذاریات: 20 و 21

5- الزمر: 21

6- الروم: 20 و 21

پس معلوم شد از آیات و اخبار بر این که طریق معرفه الله، تدبّر و تفکّر در آیات الهیه و مصنوعات حضرت آفریدگار است که به آن جهت انسان پرده های تاریک نفسانی را کنار زده و بسوی قرب حضرت ربوبی قدم بر می دارد.

برهان حدوث و قدم: از راه حدوث عالم و اینکه هر حادثی محتاج به محدث است، ثابت می کنند که باید صانع قدیمی که بی نیاز از موجد باشد وجود داشته باشد و این دلیل و برهان منتسب بسوی متکلمین از اصحاب است. قبل از تقریر برهان گوئیم: شکی نیست که همه موجودات عالم قدیم نیستند به این معنی که مسبوق به عدم نباشند، چون به حسّ و وجدان مشاهده می شود که در هر زمانی حادثی در عالم پیدا می شود و چیزهایی که نبوده بوجد آید و موجوداتی از نیستی به دائره هستی قدم می گذارند.

و با توجه به این مطلب می گوئیم: موجودات عالم از دو حال خارج نیستند یا تماماً حادث و مسبوق به عدم می باشند، و یا موجود قدیمی که مسبوق به عدم نباشد نیز یافت می شود.

در صورت اول که همه حادث و مسبوق به عدم باشند و موجود قدیمی که سلسله حوادث به او منتهی شود وجود نداشته باشد محال است زیرا شیء معدوم به خودی خود نمی تواند موجود باشد پس ناچار محتاج به محدث و موجد است و محدث او نمی شود حادث باشد چون در این صورت منتهی به دور یا تسلسل خواهد شد پس باید محدث او قدیم بوده و مسبوق به عدم نباشد، و بنا بر این، موجودات عالم منحصر به حالت دوم (یعنی: حادثی که موجود قدیمی با آنها باشد) خواهد بود و مطلوب ما همین است. (1)

ص: 137

1- این تقریر مورد قبول فلاسفه نیست زیرا این تقریر فقط موجود قدیمی را اثبات می کند، و آنها قدیم را منحصر به وجود خدای تعالی نمی دانند بلکه به عقول و نفوس مجرّده قائلند و آنها را هم قدیم می دانند و می گویند: «آنها همیشه بوده اند چون معلول حق اند و انفکاک معلول از علت محال است»، ولی در بحث های آینده خواهد آمد که غیر خدای تعالی - همه موجودات حتی زمان - حادث و مسبوق به عدم اند و استدلال فلاسفه بر قدیم بودن غیر خدا باطل است و اسم حدوث ذاتی گذاشتن جز مشتبه کردن امر، چیز دیگری نیست، و علت و معلول به معنایی که فلاسفه گویند در مورد خدا و خلق امری است فاسد، و لذا نتیجه می گیریم که تقریر متکلمین درست است

و به بیان دیگر می‌گوئیم: موجودات خالی از دو قسم نخواهد بود یا قدیم است یا حادث و شقّ سوّمی متصوّر نخواهد بود.

معنای قدیم در نزد متکلمین و سایر علماء - به غیر از فلاسفه - آن است که برای وجود آن ابتدائی نباشد و اولّیت و ابتدائیت از برای او فرض نشود، پس معنای قدیم بودن خدای تعالی آن است که: در جانب ازل از برای وجود او ابتدائی نیست و همیشه بوده است. و معنای حادث در نزد ایشان آن است که شیء نبوده و به وجود آمده و اولّیت و ابتدائی از برای وجود او باشد. (1) و معنای قدیم در نزد فلاسفه آن است که: مستند به شیء نباشد و منتهی به چیزی نشود.

و معنای قدیم بودن خدای تعالی آن است که: ذات مقدّس او مستند به شیء ای و منتهی به علّتی نخواهد بود. و معنای حادث در نزد ایشان عبارتست از استناد شیء و انتهای او به سوی علّت خود، خواه آن شیء حادث بالزمان باشد مانند حوادث زمانیّه، و خواه حادث بالذات باشد مثل: نفوس و مجردات (به زعم آنها) که اینها مستندند به ذات حق تعالی و معلول ذاتند بواسطه یا بلاواسطه، و محال است تخلّف معلول از علّت، پس معنای حدوث همان نبودن معلول در مرتبه علت و معدوم بودن آنها در مرتبه علّت خود است. (2)

ص: 138

1- پس عالم که ما سوی خداست در نزد ایشان هم حادث بالذات و هم حادث بالزمان است، و منظور از حدوث زمانی این است که شیء حقیقتاً مسبوق به عدم باشد و اطلاق حدوث زمانی به این حدوث، به یک معنا تسامح است چون خود زمان نیز مطرح نیست زیرا خود زمان هم حادث است و مسبوق به عدم، لذا تعبیر صحیح این است که گفته شود: عالم مسبوق به عدم حقیقی است یعنی: نبوده و بود شد

2- پس از نظر آن‌ها، ما سوی الله جمیعاً یا بعضی از آنها حادث بالذات و قدیم الزمان اند. خلاصه این که: اختلاف است بین فلاسفه و سایر علماء که عالم (که ما سوی الله است) آیا حادث بالذات و قدیم زمانی است چنانچه بعضی از فلاسفه بر آنند، یا آن که جمیع ما سوی الله حادث بالذات و حادث بالزمان اند، یعنی: برای شان ابتدائی است که احداث کرده او را خدا بعد از لم یکن، چنانچه متکلمین و فقهاء و محدثین بر این عقیده اند و آیات و اخبار هم این عقیده را صحیح می‌داند

شکی نیست که در این جا موجودات متعدده کثیره ثابت و متحقق اند که اگر با همه این موجودات موجود قدیمی باشد که همه اینها مستند به او باشد ثابت است مدعا که وجود حق تعالی است و اگر متحقق نشود با اینها موجود قدیمی که مؤثر در آنها باشد بلکه منحصر باشد همه موجودات به حادث، پس می گوئیم: هر حادثی (به جهت انصافش به صفت حدوث) ناچار است او را از محدث و مؤثری و نقل کلام می نمائیم به سوی محدث و مؤثر که اگر قدیم باشد پس مدعا ثابت است که وجود حق تعالی باشد.

و اگر حادث است پس ناچار است او را از مؤثر که اگر آن مؤثر حادث اول باشد، دور خواهد بود، اگر غیر او باشد إلى ما لانهاية له، تسلسل خواهد بود، و دور و تسلسل باطل است چنان که واضح است. پس ثابت شد مطلوب که وجود صانع تعالی باشد.

و این طریق استدلال حضرت ابراهیم خلیل است چنان چه در قرآن کریم به آن

اشاره کرده و فرمود خداوند متعال:

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ» (1) چنان نمایانندیم ابراهیم را ملکوت آسمانها و زمین را تا اینکه از یقین کنندگان باشد. هنگامی که تاریکی شب او را پوشانید ستاره ای مشاهده کرد گفت: این خدای من است؟ پس چون غروب کرد و زائل شد گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم، و هنگامی که قرص ماه را دید گفت: این خدای من است؟ اما وقتی که ماه غروب کرده و زایل شد گفت ابراهیم: اگر پروردگار مرا راهنمایی نکند مسلماً از گروه گمراهان خواهم بود.

ص: 139

می بینید که حضرت ابراهیم خلیل استدلال نموده بود به افول و غایب شدن و زائل شدن ستاره و ماه که مستلزم حرکت و حدوث است (لازمه حرکت حدوث است) (1) بر وجود صانع و اثبات آن بلکه آن چه استفاده می شود از اخبار و آثار این است که اثبات صانع تعالی به طریقه مذکور طریق و رسم سایر انبیاء عظام و اوصیاء کرام و کافه ملائکه (سلام الله علیهم) می باشد.

روایات بسیار بر تأیید این روش از ائمه معصومین وارد شده است به بیانات متعدد و تقریرات مختلف که طالبین آن به کتاب توحید شیخ بزرگوار صدوق (2) و بحار الأنوار علامه مجلسی (3) مراجعه نمایند.

ما در این جا به بعضی از آن ها اشاره می کنیم:

از جمله دلایل بر اثبات صانع تعالی؛ بیان امام صادق است، چنان که علامه مجلسی نقل کرده از هشام بن حکم که ابن ابی العوجا زندیق بر آن حضرت داخل شد، پس آن حضرت فرمودند:

«یا بن ابی العوجا أمصنوع انت ام غیر مصنوع؟ قال: لست بمصنوع.

فقال له الصادق علیه السلام: فلو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟ فلم يحر ابن ابی العوجا جواباً وقام وخرج؛ (4) آن حضرت به زندیق فرمودند: آیاتو مصنوع و مخلوق هستی یا غیر مصنوع و مخلوق؟ آن زندیق عرض کرد که: من مصنوع و مخلوق نیستم. پس آن حضرت فرمودند که: اگر مصنوع و ساخته شده می بودی حال تو به چه نحو و چه طور بود؟ آن زندیق ندانست که جواب آن حضرت رابه چه نحو بیان نماید و برخاست و از مجلس آن حضرت بیرون رفت.»

ص: 140

-
- 1- چون حرکت حادث و مسبوق به عدم است، چه این که هر فردی از حرکت که پدید آید متوقف بر زوال حرکت قبل از آن می باشد، پس حرکت پدیده و مسبوق به عدم است و معدوم هم می شود
 - 2- التوحید: 292 - 304 باب 42 اثبات حدوث العالم
 - 3- بحار الانوار 16/3 باب 3 اثبات الصانع
 - 4- بحار الانوار 31/3 حدیث 4

حاصل آنچه از حدیث استفاده می شود آن است که: چون امام از آن زندیق سؤال نمود که اگر تو مصنوع بودی آیا بر غیر این احوال و صفاتی که الآن بر آن هستی، بودی یا نه؟ و آن زندیق هم تأمل نمود و فکر کرد و متنبه شد که صفات او جمعاً صفات مخلوقات است پس در جواب آن حضرت، متحیر مانده است.

مقصود حضرت آن است که: اگر تو به نفس خود رجوع نمایی، صفت مخلوق را در آن می یابی و با این احوال چرا اعتراف به صانع عالم نداری؟ به این دلیل ثابت شده است به اعتراف خصم، مصنوعیت و حدوث و امکان او، و این به منزله صغرای دلیل است. و چون کبرای دلیل (یعنی: هر ممکن و مصنوع و حادثی ناچار است او را از مؤثری و صانعی و مُحدثی) از مسلمات خصم و همه عقلاً بوده است. (1) لذا آن حضرت اکتفاء نمود در الزام به بیان صغری، و اثبات مصنوعیت خود خصم و امثال او از مصنوعات. و در حدیث دیگر آمده است: حضرت به زندیق فرمود:

«امصنوع انت او غیر مصنوع؟ فقال عبدالکریم بن ابی العوجا: بل أنا غیر مصنوع. فقال له العالم علیه السلام: فصف لي لو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟ فبقي عبد الكريم ملياً لا يحير جواباً و ولع بخشبة كانت بين يديه و هو يقول: طويل، عريض، عميق، قصير، متحرك، ساكن، كل ذلك صفة خلقه. فقال له العالم: فان كنت لم تعلم صفة الصنعة غيرها فاجعل نفسك مصنوعاً لما تجد في نفسك ممّا يحدث من هذه الامور؛ (2) تو مصنوعی یا غیر مصنوع (ساخته شده ای یا نساخته و خود به خود پیدا شده ای)؟ ابن ابی العوجا گفت: من مصنوع و مخلوق نیستم (ساخته نشده ام)

ص: 141

1- چه این که خصم از علما و متکلمین زنادقه بود

2- اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم 77/1 حدیث 2

امام علیه السلام فرمود: برای من بیان کن که اگر مصنوع و ساخته شده بودی، چگونه میبودی؟ عبدالکریم ابن ابی العوجا مدتی دراز سر به گریبان شده، پاسخ نمی داد و به چوبی که در مقابلش بود ور میرفت و می گفت: دراز، پهن، گود، کوتاه، متحرک، ساکن، همه این ها صفت مخلوق است. امام علیه السلام فرمود: اگر برای مصنوع صفتی جز این ها ندانی، باید خودت را هم مصنوع بدانی، زیرا در خود از این امور حادث شده می یابی.»

از جمله دلایل بر اثبات صانع عالم کلام امام صادق است که شیخ بزرگوار صدوق در کتاب توحید نقل نموده از هشام بن حکم که ابوشاکر دیصانی زندیق به من گفت: من پرسشی دارم از مولایت برایم اجازه بگیر، چون از گروهی از علما پرسیدم، اما جوابی قانع کننده به من ندادند، هشام گفت: من گفتم: می شود آن را به من بگویی، شاید من پاسخی داشته باشم که تو را خشنود کند.

ابوشاکر گفت: من دوست دارم آن را نزد امام صادق مطرح کنم. از امام صادق برایش اجازه گرفتم، وارد شد و گفت: اجازه می دهی پرسم؟ فرمود: هر چه خواهی پرس. «فقال له: ما الدلیل علی انّ لك صانعاً؟ فقال: «وجدت نفسي لا تخلو من إحدى جهتين: إما ان اکون صنعتها انا، فلا اخلو من أحد معنيين: إما أن اکون صنعتها و کانت موجودة أو صنعتها وکانت معدومة، فإن کنت صنعتها وکانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها، و إن کانت معدومة، فإنّک تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث أنّ لي صانعاً وهو الله ربّ العالمين، فقام و ما أجاب جواباً؛(1)»

به آن حضرت عرض کرد: چه دلیل داری که برای تو صانعی هست و تو آفریننده ای داری؟ حضرت فرمود: خودم را از دو حال بیرون نیافتم: یا خودم، خودم را درست کرده ام، و یا دیگری مرا ساخته است.

ص: 142

اگر خودم، خودم را ساخته ام از یکی از دو معنا بیرون نیست: (1) یا این است که خودم ساخته ام و خلق نموده ام نفس خودم را و حال آن که نفس من موجود بوده است. با آن که ساخته ام نفس خودم را و حال آن که نفس من معدوم بوده است.

اگر صنعت نمودم (و ساخته ام) او را و حال آن که او موجود بوده است پس مستغنی بودم به وجود او از خلق کردن و صنعت نمودن او. و اگر معدوم بوده است، پس به درستی که تو میدانی که معدوم، احداث و صنعت نمی نماید چیزی را. پس معنای سوم ثابت شد که برای من صناعی و سازنده ای هست و آن همان خداوند پروردگار جهانیان است. ابوشاکر زندیق در حالی که از پاسخ حیران بود و بهت او را گرفته، جوابی نگفت و برخاست.»

حاصل استدلال امام بر اثبات صانع تعالی این است که: ممکن الوجود از جهت اتّصاف او به امکان، لابدّ است او را یک موجدی و مؤثری که او را ایجاد بنماید، و آن موجد و مؤثر یا خود اوست یا غیر او.

اول (که خود موجد خود باشد) باطل است، زیرا که اگر خود، در حال ایجاد خودش، وجود داشته و موجود بوده باشد، پس تحصیل حاصل خواهد بود و آن بالبداهه باطل است. و اگر خود، در حال ایجاد خودش، عدم داشته و معدوم بوده باشد، پس واضح است که عدم و نیستی باعث وجود و هستی برای شی ای نمی شود بشود.

با آن که وجود و عدم بالنسبه به ذات ممکن علی حدّ سوا است، نمی شود که جهت وجود او ترجیح بر جهت عدم او داشته باشد، زیرا که این مستلزم ترجیح بلا مرجح بلکه ترجیح بلا مرجح است و این به ضرورت عقل محال است.

ثانی (که مؤثر او غیر او باشد) خالی از این نیست که آن غیر یا واجب الوجود بالذات است یا ممتنع الوجود بالذات، و محال است که ممتنع الوجود ایجاد کننده و مؤثر باشد، زیرا که خود هستی ندارد و هستی او محال است بالذات، پس چگونه

ص: 143

1- ترجمه مختصر: یا من آن را ساخته ام و من موجود بودم و یا آن که نبودم و ساخته ام. اگر بودم و آن را ساخته ام که با بودم از ساخته شدن بی نیاز بودم. و اگر نبودم و ساخته ام که تو خودت می دانی معدوم و نابود، چیزی را بود نمی کند

می شود که به غیر، اعطا وجود بنماید.

پس متعین شد که ایجاد کننده همه ممکنات چیزی مگر واجب الوجود بالذات نخواهد بود. و این برهان مستند به لسان الله الناطق امام جعفر صادق است. (1)

از جمله دلایل بر اثبات صانع عالم، برهانی است که از امام صادق بیان شده است چنانچه شیخ صدوق در کتاب توحید و کلینی در کتاب کافی از احمد بن محسن میثمی نقل میکند که میگوید، نزد ابو منصور بودم، ابو منصور گفت: یکی از دوستانم به من گفت: من و ابن ابی العوجا و عبد الله ابن مقفع در مسجد الحرام بودیم. ابن مقفع با دست اشاره به محل طواف کرد و گفت: این مردم را می بینید، کسی از ایشان را شایسته نام انسانیت نمی دانم مگر آن شیخ و بزرگ مردی که نشسته - یعنی امام صادق - اما دیگران او را بش و چهارپایند. ابن ابی العوجا گفت: چگونه این اسم انسانیت را تنها برای ایشان (حضرت صادق) شایسته دانستی نه بقیه افراد؟ گفت: آنچه که نزد او دیدم (از علم و کیاست) و در نزد دیگران ندیده ام. ابن ابی العوجا گفت: باید آنچه را که درباره او گفتم، امتحان و آزمایش شود. ابن مقفع گفت: این کار را نکن، من می ترسم عقیده و باور تو را فاسد کند (و افکارت را از تو بگیرد). ابن ابی العوجا گفت: نظر تو این نیست بلکه می ترسی که نظرت درباره وی که در چنان جایگاهی او را توصیف کردی، در نظر من سست شود. ابن مقفع گفت: حال که درباره من چنین پنداری داری، برخیز و نزد او برو و تا جایی که می توانی خودت را از لغزش نگه دار و مهار از دست مده (و افسارت را رها نکن و مسامحه نکن) که تو را به بند بکشد (و به زمین خواهی خورد و مقلوب او خواهی گشت) و آنچه به سود تو و یا زیان تو باشد (که بر او عرضه کنی) نشانه گذاری کن، (2) ابن ابی العوجا رفت و من و ابن مقفع نشسته بودیم، چون ابن ابی العوجا

ص: 144

1- این تقریر از بعضی از بزرگان متکلمین استفاده شده است

2- یعنی: بر آن چه که می خواهی تکلم کنی علامتی بگذار تا بدانی که چه چیزی به نفع توست و چه چیزی بر ضرر توست

برگشت، گفت: وای بر تو پسر مقفع (که مقام او را کوچک دانستی، به عقیده من) این مرد از جنس بشر نیست، بلکه اگر در دنیا روحانی باشد که هرگاه بخواهد آشکار گشته تجسم پیدا کند و هر گاه خواست روحی ناپیدا گردد، همین شخص است. ابن مقفع گفت: چطور، گفت: نزدش نشستم وقتی هیچ کس جز من پیشش نماند، شروع به سخن کرد و (بی پرسش من) گفت: اگر حقیقت چنان باشد که اینها می گویند - و در واقع هم بر طبق آن چه اینان یعنی طواف کنندگان می گویند، هست - آنها سالم مانده و شما نابود گردیده اید، و اگر حقیقت چنان باشد که شما می گویند - در صورتی که چنان نیست - شما و آنان مساوی خواهید بود.

گفتم: خدا رحمت کند (این گفتار ابن ابی العوجا طبق بر خورد عرف مردم گفته شده است) مگر ما چه می گوئیم و آنها چه می گویند؟ گفته ما و آن ها یکی است. فرمود: چطور سخن تو با آنان یکی باشد در صورتی که آن ها معتقدند که معاد و پاداش و کیفری دارند و معتقدند که آسمان را خدایی می باشد و آسمان (با وجود فرشتگان) آباد است. و شما عقیده دارید که آسمان ویران است و کسی در آن جا نیست.

ابن ابی العوجا گفت: من این سخن را از او غنیمت دانستم و گفتم: اگر حقیقت آن گونه است که این ها می گویند (و خدایی هست) چه مانع گشته که خداوند خود را برای بندگانش آشکار نساخته تا آنان را به پرستش خویش فرا خواند تا حتی دو نفر از بین آنان اختلاف نکنند، چرا از آن ها پنهان گشته و فرستادگان را به سوی ایشان گسیل داشت؟ اگر خود شخصاً (بی واسطه) با آنان ارتباط برقرار می کرد ایمان آوردن به وی نزدیک تر می گشت.

به من فرمود:

«ويلك و كيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوءك و لم تكن، و كبرك بعد صغرک، و قوتك بعد ضعفك و ضعفك بعد قوتك، و سقمك بعد صحتك، و صحتك بعد سقمك و رضاك بعد غضبك و غضبك بعد رضاك، و حزنك بعد فرحك و فرحك بعد حزنك و حبك بعد بغضك»

ص: 145

وبغضك بعد حبك، وعزمك بعد إبانك وإبانك بعد عزمك، وشهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد شهوتك، و رغبتك بعد رهبتك و رهبتك بعد رغبتك، ورجاك بعد يأسك، و يأسك بعد رجائك، و خاطرک بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما انت معتقده عن ذهنك» وما زال يعدّ على قدرته التي هي في نفسي التي لا ادفعها حتى ظننت أنه سيظهر فيما بيني وبينه: (L) وای بر تو! چگونه پنهان گشته بر تو کسی که قدرتش را در وجودت به تو ارائه داده است (به عبارت دیگر: چطور کسی که قدرتش را در وجود خودت می بینی خود را از تو پوشیده است): در پیدا شدنت پس از نبودن، در بزرگیت بعد کودکی، در نیرومندیت بعد از ناتوانی، در ناتوانیت پس از نیرومندی، در بیماریت بعد از تندرستی، در تندرستی ات پس از بیماری، در خشنودیت پس از خشمناکی، در خشمناکیت بعد از خشنودی، در غمت پس از شادی، در شادی ات پس از غم، در دوستیت پس از دشمنی، در دشمنیت پس از دوستی، در تصمیم گیریت بعد از سستی، در سستی ات پس از تصمیم گیری، در تمایلت بعد از بی میلی، در بی میلی ات پس از تمایل، در روی آوردنت پس از روی گردانی (و هراست)، در روی گردانی ات بعد از روی آوری (به عبارت دیگر: و هراست پس از تمایل)، در امیدواریت پس از ناامیدی، در ناامیدی ات بعد از امیدواری، در یاد آوری ات به آنچه در ذهن و پندارت نبود، و در ناپیدا گشتن آنچه از باورت در ذهنت بود.

ص: 146

1- علامه مجلسی در مرآة العقول 248/1 می فرماید: «و حاصل استدلاله علیه السلام أنّك لَمَّا وجدت في نفسك آثار القدرة التي ليست من مقدوراتك، ضرورة علمت أنّ لها براءً قادراً، و كيف يكون غائباً عن الشخص من لا يخلو الشخص ساعة عن آثار كثيرة، يصل من اليه. قال بعض الأفاضل: و تقرير الاستدلال أنه لَمَّا وجدت في نفسك آثار القدرة التي ليست من مقدوراتك ضرورة، علمت أنّ لها براءً قادراً، اما كونها من آثار القدرة فلكونها حادثة محكمة متقنة غاية الإحكام و الاتقان. فإنّ حصول الشخص الانساني بحياته و لوازمها لا بدّ له من فاعل مابين له، و يدلك على وحدته ثلاث ما فيه من الاحوال و الافعال و تغير احواله بعد اتقانها، و عدم ثباته على حال واحدة تدلّ على كون الفاعل لها قادراً مختاراً يفعل بحكمته و مشيئته، و هذه الاحوال المتغيرة كثيرة و قد عدّ عليه السلام كثيراً منها لا شبهة في أنّها ليست من فعل النفس الانسانية و أنّها من فاعل مابين قادر على إحداثها بعد ما لم يكن.»

و همچنان به شمارش قدرت غیر قابل انکار خداوند در وجود من پرداخت به گونه ای که پنداشتم خداوند بین من و ایشان آشکار می شود.»

توضیح: مصنوعیت و حدوث انسان و وابسته بودن و نیازمندی او با تذکراتی که امام صادق فرموده اند، آن چنان روشن و آشکار می گردد که جایی برای ابهام نگذاشته، تا آنجا ابن ابی العوجا منکر سرسخت خالق عالم، به وجود پروردگار اعتراف می کند و این حقیقت را برای ابن مقفع بیان می نماید.

و واضح است که حالات گوناگون و تغییر و تبدل و حرکت های مختلف، گویای حدوث (یعنی مسبوقیت به عدم حقیقی) و وابسته بودن و مصنوعیت و مخلوق بودن دارنده این اوصاف می باشد و در نتیجه هر موجودی که دارای حالات و ویژگی های گوناگون یاد شده باشد، همین حکم را دارد.

و به بیان دیگر: این مصنوعیت در موجودات، بخوبی بیان گر مخلوق بودن و ارتباط داشتن و وابسته بودن است. و مخلوقیت و وابستگی موجودات، لازمه قطعی اش این است که بایستی یک حقیقتی قائم به ذات وجود داشته باشد.

البته مقصود ما از حقیقت وابسته همان حقائق قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشند که تمامی ما سوی الله این چنین اند و از حقیقت قائم بالذات همان حقیقت بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان بوده، که بین او و مخلوقاتش بینونت تامه در ذات و صفات هست،⁽¹⁾ و محال است که بین شان رابطه تشکیکی، وجود داشته باشد چه رسد به عینیت، و چنین رابطه ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشد.

ص: 147

1- به طوری که علم و قدرت و حیات خداوند عین ذات اوست به خلاف مخلوقات که علم و قدرت و حیات و بقیه کمالاتشان (مثل ذات شان) مخلوق و حادث به حدوث حقیقی ... است، و هیچ سنخیت و تشابه ای بین خداوند تعالی و مخلوقات در این جهت نیز نیست

شیخ بزرگوار صدوق در کتاب توحید از امام رضا نقل می کند که: مردی خدمت ابی الحسن علی بن موسی الرضا آمد و به وی گفت:

ای فرزند رسول خدا! «ما الدلیل علی حَدِّث العالم؟ قال: «انت لم تکن ثم کنت وقد علمت أنك لم تکون نفسك و لا کونک من

هو مثلك؛(1)

چه دلیلی بر حدوث و پیدایش عالم هست؟ حضرت فرمود: تو نبودی، و بعد از آن موجود شدی، و خودت می دانی که تو خود را موجود نکرده ای و کسی هم که مثل توست، تو را موجود نکرده و هستی نداده است.» ابو شاکر دیصانی نزد امام صادق آمد و به وی گفت: تو یکی از ستارگان درخشان هستی و پدران تو ماه های درخشان بودند... ای دریای پر آب مؤاج به من بگو که دلیل بر حدوث عالم چیست؟ حضرت فرمود: به نزدیک ترین چیزها بر آن استدلال می کنم، ابو شاکر گفت: آن چیز چیست؟

«قال: فدعا ابو عبدالله بیضنة، فوضعها علی راحته، فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقىء رقیق لطیف، به فضة سائلة، و ذهبة مائعة، ثم تنفلق عن مثل الطاووس، أدخاها شيء؟ فقال: لا، قال: فهذا الدلیل علی حدوث العالم، قال: أخبرت فأوجزت، و قلت فأحسننت؛

امام صادق تخمی طلبید و آن را بر کف دست خویش گذاشت و فرمود: این حصاری است محکم و سر پوشیده، درون آن پرده ای نازک و لطیف است، در آن سفیدی مانند نقره روان و زردی مثل طلای مایعی است. بعد از آن می شکافد و چون طاووس از آن بیرون می آید، آیا چیزی در آن داخل شده است؟ گفت نه. فرمود: این دلیل بر حدوث عالم است. گفت: خبر دادی و مختصر کردی، گفتمی و خوب گفتمی.»(2)

ص: 148

1- توحید، باب اثبات حدوث العالم، حدیث 3، بحارالانوار 36/3 حدیث 11

2- توحید، باب اثبات حدوث العالم، حدیث 1، بحارالانوار 39/3 حدیث 13

ثم إن ربكم بعث إليكم نبياً مؤيداً بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة⁽¹⁾. و يشهد بديهة العقل بأنه لا يجوز على الله تعالى أن يجري على يد كاذب أمثال هذه الآيات والمعجزات. پس (از شناختِ خداوند حکیم و دانای توانا، بدانید که:) به درستی پروردگارتان (برای هدایت شما) پیغمبری به سوی شما فرستاده که با آیات و نشانه های آشکار و معجزات روشن و واضح الهی، تأیید و یاری شده است. و از طرف دیگر، (بعد از دیدن این معجزات) بداهت و ضرورت عقل گواهی می دهد که بر خداوند تعالی روا نیست و محال است که امثال این آیات و نشانه ها و معجزات و خوارق عادات را بر دست دروغگو به عمل آورد و انجام دهد. (چون اگر معجزات و آیات را که نشانه صدق و حق بودن صاحبش می باشد، بر دست دروغگو جاری کند و به عمل آورد، موجب اضلال و گمراهی مردم می شود، و این در حق خداوند محال است.)

فائده اول: در بیان ضرورت وجود نبی و احتیاج خلاق به او

علامه مجلسی فرمودند: بدان که این بسی ظاهر و معلوم است که غرض الهی از خلق این عالم، تحصیل منفعتی از برای خود نیست - چه معلوم است که او غنی بالذات است، و در هیچ کمالی به غیر محتاج نیست - بلکه غرض آن است که افراد قابله خلق را به کمالاتی که قابل آن باشند فائز گرداند.

و نشأة انسانی چنانچه سابقاً به آن اشاره شد از جمیع مخلوقات، قابلیت و استعداد

ص: 149

1- در مجمع البحرين 232/3 آمده است: البهر: الغلبة، يقال: بهر القمر الكواكب كمنع: إذا أضاء و غلب ضوءه ضوأها. و منه: قمر باهر أي مضىء. در لسان العرب آمده: يقال للليالي البيض: بهر جمع باهر. بهر: روشن شد، غلبه کرد

کمالات زیاده دارد، و عرض کمالاتش از رتبه خاتم الانبیاست که اشرف مکونات است، تا رتبه عمری و ابوبکری و ابوجهلی که احسن موجوداتند.

و ظاهر است که کمال نوع انسانی به تحصیل کمالات و رفع نقایص می شود، و شکی نیست که این نوع از کمال بدون معلم ربّانی - که از جانب حق تعالی مؤید بوده باشد و به وحی الهی حسن و قبح اشیا را داند و به وعد و وعید مردم را بر خیرات بدارد - میسر نیست؛ چه ظاهر است که نفوس بشری به اعتبار دواعی شهوات و لذّات، راغب به بدی ها می باشند و امور قبیحه در نظر ایشان مستحسن می باشد و اکثر مردم امور قبیحه را به شهوات خود حسن می دانند.

و ایضاً معلوم است که این امور بدون وعده به ثواب ها و وعید از عقاب ها متمسّی نمی شود. و معلوم است که عقل انسانی بدون وحی ربّانی احاطه به خصوصیات ثواب هر عملی و عقاب هر جرمی نمی کند. پس به غیر شخصی که از جانب حق سبحانه و تعالی مأمور باشد و حسن و قبح اشیا را به وحی الهی داند، ارشاد خلق و تکمیل ایشان حاصل نمی گردد.

و این شخص را ناچار است از دو جهت: یکی جهت بشریت، که به آن اعتبار مجالست و مؤانست و مکالمه و مصاحبت با مکلفین نماید و الفت و آمیزش با ایشان کند، که سخن او در نفس ایشان تأثیر نماید.

و جهت دیگر جهت روحانیت و تقدّس و کمال است، که به آن جهت مستعدّ فیوضات نامتناهی و قرب به جناب اقدس الهی بوده باشد، که از جهت ثانی استفاضه علوم و حکم و معارف نماید، و به جهت اول به خلق رساند. چنانچه منقول است که زندیقی به خدمت حضرت صادق آمد و سؤال هایی نمود و به جواب های آن حضرت به شرف اسلام فائز گردید. از جمله آن سؤال ها این بود که: به چه دلیل اثبات انبیا و رسل می نمایید؟

حضرت فرمودند: چون ما ثابت کردیم خداوندی را که خالق و صانع ماست و منزّه است از صفات جمیع مخلوقین، و آن صانع حکیم است و بنای جمیع امورش

بر حکمت و مصلحت است، و خلق او را نمی توانند دید و به لمس و حس در نمی آید و جسم نیست که با او روبه رو و مکالمه و محاجّه و گفت وگو نمایند، پس ثابت شد که بر وفق حکمت باید رسولان در میان او و خلایق باشند که ایشان را دلالت نمایند بر آنچه مصلحت ایشان در آن است و باعث نفع ایشان است و راهنمایی کنند ایشان را به چیزی چند که باعث بقای نوع ایشان است، و ترک آن ها مورث فناء ایشان است.

پس ثابت شد که جمعی می باید باشند که از جانب حکیم علیم، مردم را امر و نهی نمایند و تکالیف الهی و حکم ربّانی را به خلق برسانند. و ایشان پیغمبران و اوصیای ایشانند که برگزیده های خدایند از میان خلق، که ایشان را تأدیب به حکمت نموده و مبعوث به حکمت ساخته، که در اخلاق و صفات با عامّه خلق شریک نیستند، و در خلق و صورت و ترکیب به ایشان شبیهند، و از جانب خدا مؤیدند به دلایل و معجزات و براهین و شواهد که بر حقیقت ایشان دلالت می کند، مثل مرده زنده کردن و کور روشن کردن و پسر را شفا دادن. و هرگز زمین خدا از یکی از ایشان خالی نمی باشد، که کمال علم و معجزه اش دلیل حقیقت اوست، و هر وصی دلیل است بر حقیقت پیغمبرش. (1)

بدان که حضرت در این حدیث اشاره به دلیل دیگر نیز فرموده که: چون انسان مدنی الطبع است و هر فردی به دیگری در امور معاش و معاد خود محتاجند و با یکدیگر آمیزش ایشان ضرور است، و آمیزش ها باعث منازعات و مشاجرات می شود، پس ناچار است ایشان را از حاکمی که رفع منازعات ایشان نماید به نحوی که حیفی و میلی در حکم او نباشد، و اگر نه به زودی یکدیگر را می کشند و فانی می شوند، و اگر این حاکم مؤید از جانب خدا نباشد مأمون از حیف و میل نیست. و ایضاً حکم موقوف است بر علم به خصوصیات احکام، و ظاهر است که عقل بشری احاطه به جمیع خصوصیات احکام نمی تواند نمود، پس حاکم باید مؤید به وحی باشد. (2)

ص: 151

1- اصول کافی 168/1، بحار الانوار 29/11 - 30 حدیث 20

2- عین الحیات 126/1 - 129

پذیرفتن هر ادعایی احتیاج به دلیل دارد، و فطرتاً بشر هیچ ادعایی را بدون دلیل نمی پذیرد، و ادعای نبوت عظیم ترین ادعاست، طبعاً برای چنین ادعای بزرگی باید دلیلی قاطع و استوار ارائه شود. کسی که مدعی است که پیغمبر است در حقیقت، ادعای او این است که از جانب خداوند بر انگیخته شده و واسطه و رابطه بین خدا و خلق است. و طریق اثبات این ادعا به این است که خداوند گفتار او را تصدیق نماید. و معجزه در حقیقت تصدیق عملی خداوند نسبت به ادعای اوست. اگر کسی ادعای پیغمبری کند و عقلاً صدق گفتار او ممکن باشد و همراه با دعوت نبوت، کاری خارق العاده انجام دهد، و دیگران را به تحدی دعوت کند، و آن کار خارق العاده با ادعای او هماهنگ باشد، این دلیل قطعی بر حقیقت او خواهد بود؛ زیرا اگر آورنده معجزه در ادعای خود دروغگو باشد بر خداوند حکیم قبیح است که چنین قدرتی را در اختیار او قرار دهد و معجزه را بر دستش جاری کند؛ چون مردم با مشاهده این قدرت خارق العاده به او ایمان می آورند و در نتیجه گمراه می شوند. و این امر با عدل و حکمت الهی منافات دارد. (1) پس معجزه دلیل قاطعی است بر صدق دعوی نبوت.

با آن چه ذکر کردیم روشن شد که معجزه فعلی است که چهار شرط دارد:

1- فعل خدا باشد و بشر از آوردن آن عاجز باشد. پس اگر کاری باشد که از بشر ظاهر می شود مثل صنایع غریبه، و حيله های صاحبان سحر و شعبده، آن معجزه نیست.

2- بر خلاف مجرای عادت باشد. پس اگر فعل خدا باشد، ولی موافق عادت باشد، آن معجزه نیست، مثل آن که: در وقت طلوع آفتاب بگوید: معجزه من آن است که الآن آفتاب طلوع می کند.

3- مقارن دعوی پیغمبر صادر شود، پس اگر مقارن دعوی پیغمبری نباشد آن را

ص: 152

1- این مسئله هم از فروعات قاعده حسن و قبح عقلی است

کرامت گویند نه معجزه مثل مائده حضرت مریم. (1) 4- باید معجزه بر طبق مدعا باشد تا دلالت بر صدق پیغمبر کند، پس اگر موافق نباشد دلالت بر کذب صاحبش کند، چنان که نقل کرده اند که مسیلمه کذاب دعوی پیغمبری می کرد به او گفتند که: محمد برای کوری دعا کرد بینا شد. او کسی را طلبید که یک چشمش کور بود، دعا کرد آن چشم بینایش هم کور شد. و این را معجزه مکذبه گویند.

شیخ جلیل القدر مفید در کتاب النکت الاعتقادیه معجزه را تعریف و چند شرط برایش ذکر کرده و چنین فرموده است:

المعجز هو الأمر الخارق للعاده، المطابق للدعوی، المقرون بالتحدي، المتعذر علی الخلق الا تیان بمثله. (2) معجزه عبارت است از کار و امر خارق العاده ای که مطابق با مدعا و مقرون به تحدی باشد (3) و خلق هم از آوردن مثل آن عاجز باشند.

فائده سوم: فرق معجزه با خارق عادات دیگر

1- سحر و جادو و امثال آن از کارهایی که مرتاضان انجام می دهند، چون از قدرت محدود بشری سرچشمه می گیرد، قابل معارضه و آوردن به مثل هست. و کارهایی که

ص: 153

1- توضیح: انجام کار خارق العاده همراه با دعوت نبوت باشد، ولی اگر کار خارق العاده از بنده صالح خدا سر بزند که مدعی نبوت نباشد، کرامت است، مانند نزول مائده آسمانی برای حضرت مریم: «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا...» (آل عمران: 37) یعنی: هر وقت که زکریا وارد محراب او می شد پیش او خوردنی می یافت. می گفت ای مریم، این ها برای تو از کجاست؟ مریم می گفت: از جانب خدا. و یا انتقال تخت ملکه سبا (بلقیس) در یک لحظه از راه دور توسط فردی بر جسته از یاران حضرت سلیمان (آصف بن برخیا): «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (نمل: 40) یعنی: آن کسی که نزد او علمی از کتاب بود گفت: من آن را پیش از آن که چشم بر هم زنی نزد تو می آورم

2- النکت الاعتقادیة: 35

3- تحدی: پیش خواندن خصم و غلبه جستن

که مرتاض و ساحر و شعبده باز و... انجام می دهند مرتاض و ساحر دیگر هم می تواند مانند آن را انجام دهد. و به همین جهت مرتاض یا ساحری که امر خارق العاده انجام می دهد هرگز تحدی نمی کند (یعنی از دیگران دعوت مقابله به مثل نمی نماید) زیرا معارضه با ساحران در هر عصر و زمان ممکن است و افراد مثل او وجود دارند.

به خلاف معجزه که چون فعل خداوند است، قابل معارضه و آوردن به مثل نیست، و پیامبران با اطمینان کامل تحدی می کنند و می گویند: اگر تمام انسان های عالم جمع شوند مانند کار ما را انجام نخواهند داد. به عبارت دیگر: معجزه به آن تحدی شده است، یعنی صاحب معجزه دیگران را به انجام دادن مثل آن دعوت می کند و مبارزه طلب می نماید و مغلوب نمی شود. بر خلاف سحر که به آن تحدی نمی شود؛ زیرا اگر ساحر مبارزه بطلبد، قوی تر از او هم پیدا می شود و او مغلوب می گردد.

2- امور خارق العاده دیگر غیر معجزه مثل: سحر و شعبده و... دارای اسباب خاص عادی هستند اگر چه پنهان باشند، و تعلیم و تعلم آن ها امکان دارد. و این امور نتیجه یک رشته آموزش ها و تمرین ها است. و هیچ مرتاض و ساحری حاضر نیست کاری که شما پیشنهاد می کنید انجام دهد، بلکه کارهای خارق عاده اش همیشه محدود است به آن چه تمرین نموده و یاد گرفته و بر آن مسلط است. دلیلش هم واضح است؛ زیرا قدرت هر انسانی محدود است و در یک یا چند کار می تواند مهارت داشته باشد.

خداوند درباره ساحران عصر حضرت سلیمان می فرماید:

«يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ... فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ» (1) شیاطین سحر را به مردم می آموختند... و مردم نیز از آن دو ملک، مطالبی یاد می گرفتند که به سبب آن بین زن و شوهر جدایی می انداختند.

ص: 154

1- بقره: 102

اما معجزه قابل تعلیم و آموزش نیست و فقط از جانب خدای متعال بوده. و صاحب معجزه بدون این که سابقه آموزش و تعلیم داشته باشد دست به اعجاز می زند و هیچ گونه قید و شرطی برایش نیست و در موارد لزوم هر معجزه ای که از او بخواهند انجام می دهد.

حضرت موسی وقتی به سوی مصر می رفت در بین راه به نبوت برانگیخته شد و خطاب آمد ای موسی عصایت را بیفکن. چون افکند ناگهان دید به صورت اژدها در آمد، به گونه ای که خود حضرت موسی وحشت کرد. نیز به حضرت موسی خطاب شد که دستت را در گریبان خود فرو بر، هنگامی که خارج می شود سفید و درخشنده است (نوری از آن درخشش نموده که چشم را خیره می ساخت). (1)

باری پیامبر هر چه را که نیاز مردم باشد معجزه می کند، اما ساحران و شعبده بازان نمی توانند هر چه را که مردم طلب می کنند، ابراز کنند بلکه هر چه را که یاد گرفتند، انجام می دهند و این هم محدودی در اموری است که می توان فرا گرفت.

3- غالب معجزه پیامبران از جنس آن فنی بود که در آن زمان شایع تر بوده و اهل آن زمان ماهرتر بودند تا آن که حجت بر آن ها تمام تر باشد. و معجزات آن ها محدود به یک نوع یا دو نوع نبوده، و به قدری مختلف و متنوع است که نمی توان در میان آن ها قدر مشترکی یافت. مثل: انداختن عصا و تبدیل آن به اژدها، دست از گریبان بیرون آوردن و درخشش نوری از آن، عصابه سنگ زدن و چشمه های آب جاری شدن، و زدن عصا به دریا و شگفتن آب دریا.

و درباره حضرت عیسی هم: از گِل، پرنده می ساخت، و در آن می دمید و به اذن خداوند حیات می یافت. دست بر روی نابینایان و بیماران مبتلا به پستی می کشید

ص: 155

1- قال الله تعالى: «وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ» (سوره قصص: 31 - 32)

و آن ها را شفا می داد، مردگان را زنده می کرد... این معجزات مختلف که نمی توان در میان شان قدری جامعه ای پیدا کرد.

بر خلاف خوارق عادات غیر معجزه که این چنین نیست. شیخ صدوق از ابی بصیر روایت کرده که گفته است:

«قلت لأبي عبد الله: لأيّ عدّة أعطى الله عزّ وجلّ أنبيائه ورسله وأعطاكم المعجزة؟ فقال: ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامة الله لا يعطيها إلاّ أنبيائه ورسله وحججه، ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب؛ (1) به امام صادق گفتم: به چه علت خداوند عزیز و جلیل به پیغمبران و رسولانش و به شما معجزه عطا کرده است؟ حضرت فرمود: به جهت این که دلیل باشد بر صدق و راستی آورنده معجزه. و معجزه علامت و نشانه ای است الهی که خداوند آن را به پیغمبران و رسولان و حجّت هایش ارزانی می دارد تا به وسیله آن صداقت راستگو از دروغ و دروغگو تشخیص داده شود.»

تبعیت از پیغمبر در اصول و فروع دین

فإذا أيقنت بصدق هذا النبي صلى الله عليه وآله وسلم واعتقدته، يلزمك أن تتبّعه و تعتقد أنّه صادق في كلّ ما يخبرك به في أصول الدّين و فروعه.

هر گاه (با این برهان و دلیل) به راستگو بودن این پیغمبر یقین کردی و معتقد به (نبوت و رسالت) او شدی، (به حکم عقل) بر تو لازم و واجب می شود که از او پیروی و اطاعت کنی و معتقد باشی که او در هر چه به تو خبر می دهد، چه اصول دین و چه فروع دین، راستگوست.

ص: 156

فمّمّا ثبت في الدين بالآيات و الأخبار المتواترة هو: أنّه تعالى واحد لا شريك له في ملكه، ولا يجوز عبادة غيره (ولم يستعن في خلق العالم بأحد غيره) و أنّه أحدیّ الذات، ليس له أجزاء خارجيّة ولا وهميّة ولا عقلیّة، و أنّه أحدیّ المعنى، ليس له صفات زائدة، بل صفاته عين ذاته. (1) (پس از اثبات خدا و رسول و شرع و اثبات وجوب اطاعت از آن ها، میگوییم:) از جمله چیزهایی که در دین، با آیات قرآن و احادیث متواتر (یقینی) ثابت شده، این است که خداوند تعالی یکتا و یگانه است؛ شریکی برایش در ملک و سلطنت و فرمانروایی (و اداره جهان هستی) نیست، (2) و عبادت و بندگی برای غیر ذات مقدّس او جایز نیست. (3) و خداوند در آفرینش عالم از هیچ کس استعانت و یاری نگرفته (و وزیر و مشاورى نداشته است) (4) و خداوند احدیّ الذات است؛ (یعنی) برای او

ص: 157

1- قد مرّ جواز الاستدلال بالادلة السمعيّة في المسائل الكلاميّة والاعتقاديّة فلانعيد

2- این اشاره به توحید ذاتی دارد که عبارت است از: الف- خداوند تعالی یکی است و عدیل و نظیر و مثل و مانند ندارد. به عبارت دیگر، او را منحصر بدانی در خداوند واحد یکتا، و شریکی برای او در مرتبه ذات مقدّس او قرار ندهی، و به قلب اعتقاد داشته باشی و به زبان اقرار کنی که خدایی جز ذات مقدّس او نیست و نخواهد بود. ب- پروردگار جهان قابل تجزیه و تقسیم نیست، بلکه متعالی از داشتن جزء و کل و عدد و مقدار و زمان و مکان است و به اصطلاح، مجرد و بسیط من جمیع الجهات است

3- این اشاره به توحید در عبادت دارد، یعنی: نباید برای خداوند در عبادت شریکی قرار داد. به عبارت دیگر، عبادت و بندگی مختص خداوند تعالی است و تنها او معبود است و غیر او سزاوار پرستش و عبودیت نیست

4- این اشاره به توحید در فعل است و توحید در افعال: یعنی: خداوند در فعل خودش، مستقل و بی نیاز است و غیر خدا به او محتاج می باشند، و برای او در افعالش از قبیل خالقیت و رازقیت و احیا و اماته و عطا و منع و غیره شریکی نمی باشد و به قدرت کامل خود می آفریند و روزی می دهد و حیات می بخشد و می میراند و زنده می کند و در هیچ کاری احتیاج به معین و کمک کننده ای ندارد. و بهتر است آن را توحید در خالقیت بنامیم. و توحید در افعال که عرفا و فلاسفه معتقدند، بطلائش از مسلمات و ضروریات است

اجزای خارجی (1) (مانند ترکیب جسم از ماده و صورت) و اجزای عقلی (مثل مرکب بودن انسان از جنس و فصل که حیوانیت و ناطقیت باشد) و اجزای وهمی (و خیالی) نیست (و محال است که جزء داشته باشد) (2) و خداوند احدی المعنی، یعنی احدی الصفات است (یعنی) برای او صفاتی زائد بر ذات نیست (به این که ذاتی باشد و صفاتی که غیر ذاتش باشد) بلکه صفات (ثبوتی ذاتی مثل: علم و قدرت و حیات) او عین ذات اوست. (3)

ص: 158

1- جزء خارجی؛ آن است که داخل در ماهیت شیء باشد، و وجودش در خارج متمیز و جدا باشد از وجود کل، مثل دست و پا و چشم و گوش از برای انسان، و سرکه و عسل برای سکنجبین، و این چنین جزئی بر کل محمول نمی شود، و نمی توان گفت که انسان دست اوست یا چشم اوست، یا سکنجبین عسل است یا سرکه است. و جزء ذهنی: آن است که داخل در ماهیت شیء باشد، لکن وجودش از وجود کل ممتاز نباشد، بلکه متحد باشد در خارج با کل، ولکن عقل تحلیل نماید آن را به این دو جزء، مثل حیوان و ناطق نسبت به انسان، که هر دو در وجود خارجی با انسان متحدند، اما عقل ماهیت انسان را بعد از تعقل به این دو جزء تحلیل می دهد، و این چنین جزئی محمول می شود بر کل، و لهذا می توان گفت: انسان حیوان است، و انسان ناطق است، و به دلایل عقلی و نقلی ثابت گردیده که این هر دو قسم جزء در باب خدا محال است، و تعدد واجب الوجود لازم می آید، و آن ممتنع است. (عین الحیات 107/1)

2- این نیز اشاره به توحید در ذات دارد

3- این اشاره به توحید در صفات است. و توحید در صفات: یعنی: خداوند در صفات خود یکتاست و صفات ثبوتی ذاتی او مانند: علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و ازلی و ابدی و امثال آن، عین ذات اوست، نه زاید بر ذات او، و صفات زاید بر ذات وجود ندارد. البته صفات ذاتی پروردگار از نظر مفهوم متعددند ولی از نظر خارج و مصداق یکی اند و عین ذات مقدس الهی اند. علامه مجلسی در عین الحیات در این باره فرموده است: اعتقاد باید داشت که خدا را صفات زاید بر ذات نیست. چنان چه ممکنات صفتی دارند و ذاتی و به آن صفت متصف می شود ذات ایشان، مثلاً: زید ذاتی دارد و علمی جدا از ذات دارد که به آن علم متصف می شود و به سبب آن او را عالم می گویند؛ هم چنین قادر است به قدرتی که خدا در او ایجاد کرده و هم چنین سایر صفات. خداوند عالمیان صفات مقدس او عین ذات، و اصل ذات قائم مقام جمیع صفات است. چنان چه ما چیزها را به علم می دانیم، او به اصل ذات می داند. ما کارها را به قدرت می کنیم، او به اصل ذات می کند، و موجود بودن ما به وجودی است زاید بر ذات، اما وجود او عین ذات است و به اصل موجود است و لهذا عدم او ممتنع است. و اگر صفات زاید داشته باشد در کمالش محتاج به غیر خواهد بود و آن صفانش نیز واجب الوجود قدیم خواهند بود... (عین الحیات: 108/1، اصل پنجم در تحقیق معنی فرد است). سپس روایات متعددی بر این ادعایشان ذکر کرده اند. برای توضیح اقسام چهارگانه توحید و دلایل آن ها به شرح مفصل ما بر اعتقادات رجوع نماییم. تذکر: در بخش خاتمه، در فایده دهم این کتاب، به تفصیل بیان می کنیم که قائلین به عدم زیادتی صفات، چهار مسلک دارند

فائدة أول: توحيد در ذات، نفی شریک است نه نفی موجودیت غیر

عرفا و فلاسفه می گویند: وحدت خداوند، وحدت صرفه و غیر محدود و غیر متناهی و بالذات است و با سلب وجود اشیا از او، وجود او محدود می شود. وحدت صرفه یعنی هیچ گیری از او مسلوب نیست، اگر چه او هیچ یک از آن اغیار نیست.

به عبارت دیگر، بنا بر قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بواحد منها» گفته می شود که: وجود هیچ شیئی از حقّ تعالی مسلوب نیست و هیچ شیئی غیر حقّ نیست. و او بر همه چیز احاطه وجودی دارد، واحد است در عین این که او هیچ یک از اشیا نیست.

همه او هستند و غیر او نیستند. و او غیر هر یک از آن هاست.

(اگر حدّ و حدود اشیا و تطوّر و تشوّن آن ها را در نظر بگیرد، با حفظ تعین و تطوّر، اشیا او نیستند، ولی اشیا منهای تطوّر و تعینشان او می باشند).

آن ها می گویند: اگر چنین نگوئیم، وحدت حقّ تعالی وحدت عددی می شود. از نظر آن ها هر واحدی که موصوف شود به این که خودش، خودش می باشد، و غیر او، او نمی باشد و از او مسلوب می باشد، وحدت آن وحدت عددی است. این معنا همان وحدت شخصی وجود و اعتباری و غیر حقیقی بودن متعینات است. باری، فلسفه و عرفان گویند: وحدت عددی به این معناست که شیء محدود باشد. و واحد غیر عددی به این معناست که شیء نامحدود و نامتناهی باشد. لذا وحدت خداوند را غیر عددی به این معنا می دانند که ذات او نامتناهی و نامحدود

است و نامتناهی بودن ذات خدای تعالی جایی برای غیر او باقی نگذاشته و وجود او به جهت فراگیری و سعه وجودی ذاتاً قابل تعدد نیست. و می گویند: چون ذات خداوند تعالی هستی نامتناهی و نامحدود است، پس فرض وجود برای هیچ چیز دیگر در جنب هستی نامتناهی او امکان ندارد و گرنه، او محدود می گردد.

خلاصه، این همان وحدت شخصی وجود و «لیس فی الدار غیره دیار» است که اهل کشف و شهود و عرفای از فلاسفه به او رسیده اند و راویان حدیث و فقها و اجله علمای شیعه آن را نیافته اند.

به بیان دیگر، فلاسفه می گویند: تلقی و دریافت همه از توحید، وحدت عددی است. وحدت عددی هم مستلزم محدودیت و مقهوریت خداوند است؛ زیرا واحدی که وحدتش عددی باشد جز به تمیز آن واحد از غیر خود و سلب آن ها از او، تشخیص و تعیین نمی یابد.

و می گویند: توحید ذاتی و وحدت ذاتی به غیر متناهی بودن ذات اوست و غیر متناهی واحد است و در مقابل آن تعددی نیست. زیرا غیری که در مقابل آن قرار می گیرد، از دو صورت بیرون نیست:

1. آن غیر، نامتناهی دیگری است که در این صورت، مستلزم کثرت و تناهی و محدودیت هر دو غیر متناهی می گردد و موجب وحدت یا کثرت عددی است.

2. آن غیر، اشیای دیگر می باشند که همه متناهی هستند که در این صورت، غیر متناهی به آن ها محدود و متمیز نمی شود و غیر متناهی احاطه وجودی به آن ها دارد؛ چون غیر متناهی بینونت عزلی با آن ها ندارد و تعددی که در دو مابین حقیقی و عزلی و منقطع از هم است، بین آن ها نیست. (1)

ص: 160

1- رجوع شود به بخش خاتمه، فائده هشتم که (مقصود از بینونت عزلی چیست؟) در حدیث وارد شده: «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة»

باری، در بیان ربط این اشیای متناهی با غیر متناهی تعبیرات مختلفی دارند مانند این که آن‌ها را تعینات و جلوه و شؤون و ظهور و تجلی و اشراق غیر متناهی گویند و غیر متناهی را حقیقتی فراگیر می‌دانند که همه آن‌ها را در بر گرفته و به وجودش محیط بر آن‌هاست.

جواب از این ادعا این است که: اولاً: آن چه از قرآن و سنت به صراحت فهمیده می‌شود و تمام انبیا هم به آن دعوت کرده‌اند، بینونت خالق و مخلوق، و واقعیت و حقیقت داشتن و وجود خارجی داشتن و خارجیّت وجود مخلوقات است، و این که خالق و رازق و اله غیر از مخلوق و مرزوق و مألوه می‌باشند. و کلمه طیبیه «لا اله الا الله» هم نفی الوهیت همه چیز، غیر خدای تعالی می‌کند. همه، غیر او هستند و او هم غیر همه است، چنان که همه هم غیر هم می‌باشند و بر دیگری صادق نیستند.

این توحیدی است که انبیا و اوصیا آن را تبلیغ کردند، گر چه جمعی از خودباختگان و شیفتگان فرهنگ بیگانه و وارداتی یونان آن را توحید عددی بنامند. (1)

در توحید قرآن و حدیث، اثبات غیر الله به عنوان مخلوق و مرزوق و فقیر و جاهل و عاجز و مملوک و... می‌باشد و از توحید ذات و صفات، نفی ذوات سایر مخلوقات استفاده نمی‌شود.

از آیاتی مثل: «أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (2) هم توحید خدا و وحدانیت او در فاطریت و خالقیت آسمان و زمین ثابت می‌شود و هم آسمان‌ها و زمین، وجود و تحقق شان ثابت می‌گردد. هیچ کس از این آیه، این معنا را نمی‌فهمد که، آسمان‌ها و زمین از خداوند مسلوب نیست و خداوند از این‌ها مسلوب می‌باشد.

ص: 161

1- خداوند سبحان در قرآن کریم به افضل انبیا رسول خدا خطاب می‌فرماید: «فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و می‌فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» ولی مدعیان عرفان می‌گویند: توحید عوام «لا اله الا الله» و توحید خواص «لا موجود الا الله» است. آیا توحیدی که خدا و ملائکه به آن شهادت می‌دهند توحید عوام است؟ جای بسی گستاخی و بی ادبی است که انسان کلمه طیبیه لا اله الا الله را که کلامی از آن سنگین تر و عظیم تر در میزان اعمال نیست، کوچک شمارد و آن را توحید عامی بگوید و خیالات ساختگی خود را توحید انبیا و اوصیا بداند!

2- ابراهیم: 10

«لا إله إلا الله» معنایش این است که: إله جسم نیست، جاهل نیست، محتاج نیست، الله واحد بالذات است. و آنچه را شما «إله» می دانید همه آن ها دارای صفات نقص از جمله: عجز، جهل و احتیاج می باشند. و این معنا وحدت عددی نیست.

و بر فرض این که شما آن را وحدت عددی بگویید، اشکالی ندارد و امری درست و صحیح است. (1)

خلاصه این که: «لا إله إلا الله» نفی تعدد خدا و حصر آن در خدای واحد است هر چند این معنا نزد فلاسفه وحدت عددی باشد. نفی الألوهية عمّن لا يستحقّ الألوهية و اثبات آن برای من يستحقّها است. نفی الوهية سنگ و چوب و اثبات الوهية الله است. (2) و این معنا صحیح و مطابق با برهان است.

معنایی که آن ها از خالق و مخلوق بیان کرده اند، بینونت حقیقی بین خدا و خلق نیست، بلکه یک بینونت اعتباری و غیر ذاتی است، و همان وحدت وجود و احاطه

ص: 162

1- مخفی نماند که وحدت عددی ای که این گروه آن را نفی می نمایند، غیر از آن وحدت عددی است که در احادیث شریف اهل بیت (علیهم السلام) نفی شده است مانند این حدیث: «إِنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ» (توحید: 83، بحار الانوار: 206/3)، یا «الله واحد المعنى و الانسان واحد ثنوي المعنى» (بحار الانوار: 304/3)، یا «هر واحد لا واحد غیره» (کافی: 118/1، بحار الانوار: 173/4) و امثال این ها. زیرا این وحدت عددی منفی دو معنی دارد: یکی این که خداوند واحد است و مرگب از دوشی نیست و ابعاض و ابعاد و اجزا ندارد. و دیگر این که در ذات خود متفرد است و همتا ندارد که بتوان او را با همتا یا همتایانش به شمار در آورد مثل: یک فرد انسان یا حیوان یا هر چیز کوچک و بزرگ که تعدد و تکرار دارد، آنها بشمار می آیند یک و دو و سه و چهار، و هر کدام را می شود در شمار یک، قرار داد. خدا واحدی است که دو و دومی ندارد و بالعدد نیست یعنی: از مثل او عدد دیگر نیست، و مثل فرد انسان نیست که در عدد یک، شمرده می شود، و دوم و سوم.. دارد، زید و عمر و این نبات و آن حجر همه فرد و افراد دیگر دارند، ولی خداوند فرد دیگر ندارد تا یکی از افراد باشد، این وحدت عددی در لسان روایات منفی است و ممتنع المثل و الشریک است، در عین حال این که می گوئیم وحدت عددی به معنایی که این فرقه می گویند منفی نیست، معنایش لزوم وجود غیر با او نیست بلکه معنایش امکان وجود غیر با او، و عدم انثلام وحدت او به غیر او است. (این کلام افادات بعضی از مدققین از اعظام است)

2- نه نفی وجود عمّن لا يستحقّ الألوهية و اثبات وجود برای من يستحقّها

وجودی خداوند بر اشیا است که توجیه صحیحی ندارد. از آیات قرآن هم مثل: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا...» (1) آسمان های حقیقی و واقعی موجود، فهمیده می شود که با خالق خود بینونت دارند.

ثانیاً: قابلیت اّتصاف به صفت متناهی و نامتناهی مانند ملکه و عدم ملکه از شئون اشیایی است که دارای اجزا و مقادیر می باشند و این صفات ویژه و مخصوص اشیای مقداری است.

بنا بر این، خداوند به هیچ یک از دو وصف متناهی و نامتناهی متّصف نمی شود، و وحدت و یگانگی ذات خداوند به معنای نامتناهی بودن او و فراگیری و شمول ذات او نسبت به همه چیز - که همان اعتقاد به وحدت وجود می باشد - باطل و غلط است.

مسأله غیر متناهی بودن خداوند به صورتی که وجودش در برگرفته کائنات متناهی و محیط بر آن ها گردد با توحید صحیح سازگار نیست. اّتصاف ذات حقّ تعالی به غیر متناهی به نحوی که محیط بر همه کس و همه چیز باشد و همه کس و همه چیز را فرا گیرد و با آن ها بینونت حقیقی نداشته باشد، مخالف با ظاهر صدها و هزارها آیه و حدیث و دعا، بلکه مخالف با حکم قطعی عقلی است. (2)

ص: 163

1- الملک: 3

2- خلاصه این که: فلاسفه استدلال کردند بر این که وحدت حق تعالی عددی نیست به این که: خداوند غیر متناهی است. و همچنین در مسئله وحدت وجود استدلال شان این است که: خداوند غیر متناهی است، یعنی: به وجودش محیط و فراگیر کائنات است. دلیل بر بطلان این مطلب - به علاوه بر عقل و وجدان و آیات و اخبار متواتره ای که دلالت بر بینونت خداوند با خلقش دارند - اخباری است که به این بیان است: «کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم» بینونت کائن قدیم از کائن حادث و موجود غیر مسبوق به عدم از مسبوق به عدم، و بینونت عزلی آن ها فهمیده می شود. و «بتشعیر المشاعر عرف أن لا مشعر له، و بتجهیره الجواهر عرف أن لا جوهر له، و بمضادّته بین الأشیاء عرف أن لا ضدّ له، و بمقارنته بین الأشیاء عرف أن لا قرین له» دلالت بر بینونت ذاتی حقّ تعالی با سایر کائنات می کند. خلاصه: توصیف خداوند به غیر متناهی (و من هو محیط بوجوده علی ما سواه) با آیات و اخبار و عقل سازگاری ندارد

طبق نصوص قرآن و اخبار قطعی، هیچ یک از مخلوقات مثل و شبیه خداوند سبحان نیست. توحید، نفی شریک و کفو و همتا برای خداوند است. نیز اثبات غیر خدا و عقیده به تحقّق و موجودیت غیر او، مستلزم اثبات کفو و همتا و شریک برای او نیست.

و اشیا از او - مثل امواج از دریا، نوراز شمس - ولادت و وجود نیافته اند. او خالق

همه چیز است، و همه مخلوق او هستند.

توحیدی که باید به آن اعتقاد داشت مفاد «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» است، نه مفاد «لیس شیء غیره» و «لا شیء غیره» چنان که فلاسفه و عرفا می پندارند. و آیه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» علاوه بر این که دلالت دارد بر نفی چیزی مثل او، دلالت هم دارد بر وجود شیئی که مثل او نیست. اگر توحید مفادش «لا شیء غیره» و «لیس شیء غیره» و «لیس فی الدّار غیره دیّار» باشد، تعبیر آوردن از آن به «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» درست نیست؛ بلکه باید مثل همان تعبیر صریح «لیس شیء غیره» به این معنا ادا شود.

آیه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» هم بر نفی شیئی مثل خداوند دلالت دارد و هم بر اثبات شیئی که مثل او نیست؛ یعنی از آیه استفاده می شود که «آنچه غیر او وجود دارد، مثل او نیست» نه این که، غیری که وجود ندارد مثل خدا نیست.

حاصل آن که: جمله های: «لیس کمثله شیء» و «لا شیء مثله» و «لا شریک له» همه بالمطابقه دلالت بر توحید و نفی شریک و شبیه دارند. اما جمله های: «لیس شیء غیره» و «لیس فی الدّار غیره دیّار» بالمطابقه دلالت بر نفی غیر دارند و بالالتزام و از باب سالبه به انتفای موضوع، نفی شریک و نفی مثل از آن استفاده می شود.

خلاصه آن که: اگر توحید نفی غیر باشد تعبیر از آن به جمله ای که ظاهر در نفی

مثل و نفی شریک است، درست نیست و خلاف فصاحت و بلاغت است. (1)

اشاره

و أنه أزلي لا انتهاء لوجوده في جانب الأزل، أبدي يمتنع الفناء عليه أزلاً و أبداً.

خداوند ازلی است و برای ذات مقدسش در جانب قبل و ازل، انتهای (یعنی اول و ابتدایی) نیست (به عبارت دیگر، عدم و فنای سابق بر او، ممتنع است و از برای وجود مقدس او ابتدایی نخواهد بود و همیشه او بوده است. نیز) خداوند ابدی است (یعنی از برای وجود او در طرف بعد هم، آخر و پایان و انتهای نیست و همیشه خواهد بود و عدم و فنای لاحق بر او، محال است. سرمدی است یعنی) فنا و نابودی بر او در ازل (گذشته) و ابد (آینده) ممتنع است. (به عبارت دیگر؛ سرمدی آن است که وجود او ابتدایی و انتهای ندارد و عدم سابق و لاحق بر او محال است بر خلاف مخلوقات که این چنین نیستند.)

فائده

علامه مجلسی در عین الحیات (1) می فرماید: آن که حق تعالی باقی است، و فنا و عدم بر او محال است، و بقای او غایتی ندارد، و بیان این معنی سابقاً ذکر شد.

و کسی توهم نکند که چون بهشت و جهنم و اهل هر دو همیشه باقی خواهند بود، پس این صفت به خدا اختصاص ندارد؛ زیرا که:

[اولاً] بقای الهی به ذات خود است، و بقای ایشان به غیر.

و [ثانیاً] بقای الهی بر یک صفت و حالت است و هیچ تغییری در او نیست، و بقای دیگران با انواع تغییرات و تبدلات [همراه] است، چنانچه منقول است که: عبدالله بن ابی یعفر از حضرت صادق پرسید از تفسیر این آیه: «هُوَ الْأَوَّلُ

ص: 165

وَالْآخِرُ» (1) [و] گفت که: «اَوَّل» را دانستم؛ بیان معنی «آخر» بفرما. حضرت فرمود: هیچ چیز نیست مگر این که کهنه می شود و متغیّر می گردد و یک نحو زوالی در او راه می یابد و از رنگی به رنگی متغیّر می شود و از هیئتی به هیئتی می گردد و از صفتی به صفتی انتقال می نماید و نقصان و زیادی بر آن طاری می شود، مگر خداوند عالم که همیشه واحد و یگانه بوده و بر یک حال بوده و «اَوَّل» است پیش از همه اشیا، و «آخر» است و همیشه خواهد بود، و [چون خداوند، تغیر و دگرگونی ندارد] صفات و نام های مختلف [به اعتبار تغیرهای مختلف] بر او وارد نمی شود، چنانچه بر دیگران می شود مثل آدمی که یک مرتبه خاک است و یک مرتبه گوشت و خون است و یک مرتبه استخوان پوسیده است، و مانند خرما که یک مرتبه غوره (2) است، و یک مرتبه تمر است. پس اسما و صفات بر این ها متبدّل می شود، و خدا بر خلاف این هاست. (3)

حقیر گوید: روایات به این مضمون متواتر است.

خداوند زمان و مکان ندارد

اشاره

و أنّه لیس بجسم ولا جسمانی، [ولا زمانی] ولا مکانی. و خداوند جسم (یعنی چیزی که دارای طول و عرض و عمق باشد) و جسمانی (یعنی محتاج به جسم، مانند اعراض عارضه بر جسم و صورت حالّه بر جسم) نیست، و زمانی و مکانی نمی باشد (یعنی محتاج به زمان و مکان نیست، بلکه خالق زمان و مکان و جسم و جسمانی است).

فائده اول: خداوند فراتر از زمان و مکان است

شکی نیست که خداوند عالم، متعالی و فراتر از زمان و مکان و از اتّصاف به آن دو

ص: 166

1- سورة حدید: 3

2- غوره: هر میوه نارس، ...

3- اصول کافی 115/1 حدیث 5

است. تمام موجودات حتی خود زمانْ حدوث حقیقی دارند؛ یعنی دارای ابتدا بوده و مسبوق به عدم می باشند، (1) و خداوند تعالی خالق زمان و مکان است چنان که اخبار بسیار و متواتری بر این مطلب دلالت دارد. (2) متکلمان امامیه هم در کتاب هایشان به این مطلب تصریح کرده اند. (3) از امام کاظم نقل شده که فرمودند: «إِنَّ الله تعالى كان لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان...»؛ (4)

همانا خداوند تبارک و تعالی همواره بدون زمان و مکان بوده و الان هم چنین است.»

نیز از آن حضرت نقل شد که فرمود:

«إِنَّ الله لا يوصف بمكان ولا يجري عليه زمان»؛ (5)

«خداوند متصف به بودن در مکانی نمی شود و زمان بر او جاری نمی شود.»

در اخبار بسیاری وارد شده که ائمه فرموده اند: «والله لا يوصف بخلقه»؛ (6) خداوند متصف به صفات خلقت نمی شود.»

ص: 167

1- من الواضح أنَّه تعالی منزّه عن الزمان والزمانيات؛ لأنَّ الزمان حقيقة مقدارية عددية، وكلّ مقدار متناه حادث معلول مخلوق. فكما أنه تعالی منزّه عن المكان والمكانيات فكذلك منزّه عن الزمان والزمانيات، وليس نسبة الزمان إليه تعالی إلا كنسبة المكان والمكانيات إليه؛ لأنَّ الزمان كغيره من المقادير من الحوادث المخلوقة المنفية عنه تعالی. فما يستشتم منه خلاف ذلك يحمل على ضيق العبارة؛ إذ أنَّ اللغويين لا يفهمون التجرد من الزمان، وقد وضعوا الألفاظ للمعاني المتعارفة بينهم لتفهم عامة الناس. فإنَّ تصوّر التجرد عن الزمان صعب جدّاً ولا يعرف إلا بالدليل العقلي. (كتاب وجود العالم بعد العدم: 136).

2- ن. ک: بحار الأنوار 309/3 باب 14 نفي الزمان والمكان والحركة والانتقال عنه تعالی

3- از باب نمونه ن. ک: علامه حلّی، شرح التجريد: 293 في أنه تعالی ليس بمتخيّر و 294 في نفي الجهة عنه تعالی؛ ابن ميثم بحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 70، البحث الرابع أنه تعالی ليس في مكان

4- التوحيد: 179 حديث 12؛ بحار الأنوار 328/3 حديث 27 و 284/54

5- التوحيد: 175 حديث 5، علل الشرايع: 132 حديث 2، بحار الأنوار 315/3

6- الكافي 94/1 حديث 9، التوحيد: 310 حديث 1، بحار الأنوار 332/3 حديث 36

از امیرالمؤمنین روایت شده است که فرمودند:

«ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال»؛⁽¹⁾

«دهر و روزگار بر او نمی گذرد تا دچار دگرگونی و تغییر شود.»

نیز از آن حضرت نقل شده که فرمود:

«إن قيل «كان» فعلى تأويل أزليّة الوجود، وإن قيل «لم يزل» فعلى تأويل نفي العدم».⁽²⁾ اگر گفته شود که خداوند «بود» مقصود از لیت وجود اوست (نه بودن در زمان گذشته که از فعل «بود» استفاده می شود) و اگر گفته شود که خداوند «پیوسته و همیشه هست» مقصود نفی کردن عدم و نیستی از اوست (نه بودن در همه زمان ها و در همیشه زمان). هم چنین از آن حضرت نقل شده که فرمود:

«لا يزال وحدانياً أزلياً قبل بدو الدهور وبعد صرف الأمور»؛⁽³⁾ «همواره، قبل از شروع روزگار و بعد از گردش امور، خداوند ازلی و یگانه و یکتا بود.» از حضرت رضا روایت شده است که فرمودند:

«لا تصحبه الأوقات ولا تضمنه الأماكن... سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله».⁽⁴⁾

ص: 168

1- التوحيد: 49، نهج البلاغة: 124 خطبة 91، بحار الأنوار 274/4 حديث 16

2- الكافي 18/8 حديث 4، التوحيد: 73، بحار الأنوار 221/4 حديث 1. بيان: وحيث لا أول لأوليته، ولا ابتداء لأزليته، إن قيل: كان لم يرد به الكون الزمني الملازم للحدوث، بل أريد به محض الثبوت المنسلخ عن الزمان، فعلى تأويل يطلق عليه كان و يؤول إلى إرادة الوجود الأزلي، وكذلك إن قيل: لم يزل مريداً للقدم، فهو مؤول إلى نفي العدم؛ أي لم يكن معدوماً لا إثبات أوليته لأزليته كما أفيد

3- التوحيد: 43، بحار الأنوار 271/4 و 285/54

4- توحيد: 37، بحار الأنوار 229/4

«زمان ها با خداوند مصاحبت و همراهی ندارند و مکان ها او را در بر نمی گیرند... و وجود او بر زمان ها و بر نیستی سبقت گرفته (پیش از آن که زمان به تبع خلقت پدید آید، او بوده، و چون خداوند زمانی نیست هیچ گاه نیستی نداشته است.) و ازلیت او بر ابتدا و آغاز پیشی جسته است. (چون زمانی نیست و ازلی است، ابتدایی نداشته است.)»

خداوند با زمان و مکان و هیچ چیز دیگری اقتران و معیت و همراهی ندارد؛ زیرا لازمه اقتران و معیت چیزی با خداوند، مخلوقیت و حدوث و تجزّی و زمانی و مکانی بودن خداست، چنان که از امام رضا نقل شده که فرمود: «و شهادة الاقتران بالحدوث وشهادة الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدوث»؛⁽¹⁾ «اقتران، گواه حدوث می باشد، و حدوث، گواه ازلی نبودن است.»

هم چنین فرموده است:

«بمقارنته بین الأمور عرف أن لا قرین له»؛⁽²⁾ «با مقارنتی که بین اشیا قرار داده است، دانسته می شود که خداوند قرینی ندارد.»

از امیرالمؤمنین نقل شده که فرمودند:

«من قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزّاه ومن جزّاه فقد جهله»؛⁽³⁾ «هر کس او را مقارن داند، پس به دوگانگی او قائل شده و هر کس او را دو بداند، او را دارای اجزا دانسته و هر کس برای او اجزا قائل شود، جاهل به اوست.»

ص: 169

1- عیون اخبار الرضا 124/1

2- توحید: 37؛ بحار الانوار 229/4

3- نهج البلاغه، خطبة 1

از حضرت رضا روایت شده که فرمود:

«ولا تصحبه الاوقات»؛⁽¹⁾

«زمان ها با خداوند مصاحبت و همراهی ندارند.»

از امیرالمؤمنین نقل شد که فرمود:

«و ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال»؛ «روزگار و زمان ها بر او نمی گذرد تا حال او مختلف شود و تغییر نیاید.»

پس نفس تقارن و معیت و همراهی، مساوی با مخلوقیت و حدوث و عددی و مقداری بودن است. و حق تعالی قبل از اشیا و هم زمان با اشیا و پس از این اشیا نیست «إن قيل «كان» فعلى تأويل أزلية الوجود، وإن قيل «لم يزل» فعلى تأويل نفى العدم»⁽²⁾ و با زمان و غیر آن از مخلوقات خود، معیت و تقارن ندارد؛ بلکه او فراتر و متعالی از زمان و مکان است. اعتقاد به همراهی خداوند با زمان اشتباهی است که از عدم توجه به فراتر بودن و برتری او از زمان و مکان و از نگرستن به او با عینک زمان و مکان ناشی شده است.

این که می گوئیم «خدای تعالی قدیم است و ازلی و ابدی و سرمدی است» مقصود بیان وجوب وجود او و ابتدا و انتها نداشتن اوست، نه همراه بودن زمان با او و محصور بودن در چارچوب زمان. این تعبیر از ناچاری و نداشتن لفظی عاری از زمان است و الا چگونه او را مصاحب و مقارن با زمان بدانیم در حالی که زمان مخلوق اوست. از امام رضا وارد شده که فرمود:

«و كيف يجرى عليه ما هو أجهز و يعود فيه ما هو أبداه و يحدث فيه ما

ص: 170

1- التوحيد: 37، 308، عيون الأخبار 1/151، نهج البلاغة: 272 خطبة 186، الأمالي للمفيد: 256، الأمالي للطوسي: 23، تحف العقول: 63، الاحتجاج: 399، أعلام الدين: 59، 70، بحار الأنوار 4/229 و 305 و 30/54 و 285 و 313/74

2- معنایش گذشت

هو أحدثه إذاً لتفاوت ذاته ولتجزأ كنهه ولا ممتنع من الأزل معناه؛ (1) چگونه بر خداوند صادق باشد چیزهایی از [صفات و ویژگی های خلق] که خودش آن ها را در مورد خلقش مقّرر داشته و به او باز گردد آنچه خودش آن را ایجاد کرده، و در او حادث شود آنچه خودش آن را احداث نموده است، در آن حال که صفات و ویژگی های مخلوق بر او صدق کند، ذاتش دارای دگرگونی و تفاوت و چندگانگی و حقیقتش دارای اجزای متفاوت می گردد و از لیت وجود او ممتنع و محال شود.» به آنچه ذکر شد (که خداوند با زمان و غیر زمان از مخلوقات همراهی و مصاحبت ندارد) ظاهر می شود که ادعای فلاسفه بر فراتری و تعالی خداوند از زمان و مکان، با التزامشان به معیّت و تقارن حق تعالی با معلول اول و ازلیّت آن دو (2) تناقضی بین و آشکار است، و این مستلزم مخلوقیت و معلولیت و زمانی و مکانی بودن خداوند است.

علاوه بر آن، التزام به وحدت وجود و الوهیت کلّ معبود و انکار غیر خدا از موجودات عالم، حقیقت باری تعالی را در پهنه زمان و مکان گسترانیدن است و با این اعتقاد، وجهی برای این ادعایشان (فراتری خداوند از زمان و مکان) باقی نمی ماند.

فائده دّوم: خداوند لامکان است

همان طور که نمی توان گفت که خداوند در یک جزء از اجزای جهان حلول کرده و محدود و محبوس شده و در گوشه ای از گوشه های جهان آفرینش جایی برای خود باز کرده و مانند یکی از ساخته های خود شده است، هم چنین نمی توان گفت او در تمام اجزای جهان حلول کرده و در همه گوشه ها و مکان ها، مکان گرفته است و در همه جا، جا و مکان دارد، هر چند مکان داشتن او در همه جا با مکان داشتن اشیا

ص: 171

1- التوحید: 40

2- مضافاً به این که ادله حدوث عالم، و حدوث اراده، و اختیار خداوند، و بطلان عقول مجرّده و بطلان صدور و ترشح از ذات حق تعالی و... تقارن و معیّت خالق با مخلوق را ردّ کرده و ازلیت مخلوق را باطل می کند

دیگر در این مکان ها مانعة الجمع نباشد و مزاحمتی نداشته باشد؛ زیرا این مطلب بالا مکانی او منافات دارد و در این صورت، تنها فرق خداوند با مکانی های دیگر این خواهد بود که خداوند در همه جا مکان دارد و مکانی های دیگر در همان مکان جزئی خود مکان گرفته اند. به هر حال، عالم و مکان که مخلوق اوست مکان او می شود، و این مستلزم قدم عالم است. علاوه بر آن، اگر او در همه جا به نحوی جا و مکان دارد، پیش از همه جا و مکان، در کجا جا و مکان داشته است! باری، او لا مکان و لازمان است و منزّه از مکان و زمان است؛ اما در کلّ این جهان هم مکان نگرفته است.

بلی عرفان مصطلح گوید: سامری اشتباهش در این بود که خداوند را - العیاذ باللّه - در گوساله منحصر کرده بود، و اگر او را در همه اشیا می دانست صحیح بود؛ چون خداوند بیرون از اشیا نیست و در همه هست و عبادت بت و گوساله و شجر و حجر عبادت خداست.

همان گونه که یک فرد مثل گوساله سامری یا ملائکه یا بت، مظهر و مجلای او نیست، کلّ عالم نیز مظهر و محبس و مجلای او نیستند. همه، ساخته های او و مخلوق او هستند. نه حلول و اتحاد است نه معانی نزدیک به آن، مثل تجلّی ذاتی و ظهور و همه خدایی. و اشکال بر سامری و مسیحی ها، اشکال به حبس حق در یک شیء خاص یا سه شیء نیست، بلکه اشکال به اصل مطلب و حلول و اتحاد و معانی مشابه و نزدیک به آن است، چه آن را در فردی منحصر و محبوس کنند یا همه را مظهر آن بدانند. (1)

ص: 172

1- ابن عربی در کتاب فصوص الحکم گوید: نصاری خطا نموده اند؛ چون گفته اند: «خدا، مسیح فرزند مریم است» ولی نگفته اند: خدا، همه عالم می باشد. در نتیجه اگر چنین بگویند، خطا و عیب به یکباره برداشته خواهد شد. (شرح قیصری بر فصوص: 325) در تنزیه المعبود: 102 آمده است: و صرّح بأنّ النّصاری إنّما أخطأوا حیث قالوا: إنّ الله هو المسيح بن مریم ولم یقولوا: إنّ الله هو العالم کلّه، فلو قالوا كذلك ارتفع عنهم الخطاء بالمرّة. (شرح فصوص الحکم للقیصری فی الفصّ العیسویّ طبع قم بیدار: 325) وقال فی موضع آخر - و هذا محصّل کلامه و کلام القیصری - : إنّ الأصنام جمیعاً مجالی الحقّ ومظاهره، بل هی عین الحقّ، بل الأشياء جمیعاً مظاهره و مجالیه و عبدة الأوثان والأصنام وكذلك العابدون للشّمس والقمر والكواكب والشّجر والحجر والتّار والعجل وكذلك عبادة المدّعیین للألوهیّة من فرعون وشدّاد و... کلّهم جمیعاً عابدون الله تعالی؛ لأنّ هذه المعبودات کلّها هی الحقّ الذي ظهر فی هذه المظاهر و تصوّر بهذه الصوّر المختلفة، فهي علی کثرتها لیست فی الحقيقة إلاّ واحداً، ومنع الأنبياء والأولیاء من عبادة الأصنام لم یکن من حیث إنّها عبادة باطلة مبغوضة لله تعالی، بل من أجل بطلان حصر العابد معبوده بالصّنع أو الشّجر أو الحجر.. إلى آخر کلامه!! (شرح فصوص الحکم: 442) اقول: عامله الله بعدله

اشاره

و أنه حی بلا حیاة زائدة و لا کیفیة؛ و خداوند زنده است بدون این که این صفت زنده بودن زاید بر ذات او باشد (بلکه عین ذات او است؛ چون از صفات ذاتی می باشد) و حیات خداوند، کیفیت و چگونگی ندارد. (ما ذاتی داریم و حیاتی که غیر از ذات ما است و عارض بر آن است؛ ولی خداوند حیثش عین ذات است نه غیر آن.)

فائده

علامه مجلسی در حق الیقین فرمود: آن که حق تعالی حی است یعنی زنده است. و مراد از حی صفتی است که از آن توانایی آید و دانایی. چون معلوم شد که حق تعالی عالم و قادر است پس صفت حیات نیز او را خواهد بود. اما حیات در ممکنات به عارض شدن صفتی می باشد و جناب مقدس الهی به ذات خود زنده است بدون آن که صفت موجودی عارض او گردد. در حقیقت این صفت به علم و قدرت بر می گردد. (1)

ص: 173

و مرید بلا خطور بال و لا تفکر ولا رویة. خداوند دارای اراده است، بدون این که اراده اش همراه با خطور در دل و اندیشیدن و تأمل باشد. (خداوند در اراده اش، احتیاجی به خطور امری در ذهن یا اندیشه و تأمل ندارد، بلکه اراده حق تعالی ایجاد کردن او است، چنان که به زودی بحث آن می آید.)⁽¹⁾

فائده

از جمله صفات فعلیه اراده است. واجب است بر مکلف که معتقد باشد به این که خداوند تعالی مرید است.

به دلیل عقلی و شرعی و ضرورت و اتفاق همه علماء اسلام، این صفت برای حق تعالی ثابت است و فاعلیت خداوند اشیاء را از روی اراده و اختیار و حکمت و مصلحت است.

اختلاف در این است که آیا اراده از صفات ذاتی خداوند است که عین ذات است، مانند سایر صفات ذات، یا از صفات فعل است و حادث است؟

فلاسفه و تابعان آنها معتقدند که اراده خداوند از صفات ذات است. متکلمین و فقها و محدثین اعتقاد دارند که اراده از صفات فعل است که این نظر صحیح است و موافق با آیات و اخبار می باشد، چنان چه بزودی می آید.

ص: 174

1- تذکر: فاعلیت خداوند از روی مشیت است، آن هم مشیتی که از روی علم و قدرت است، نه فاعلیت بالعنایة که فلاسفه مشاء مانند ابن سینا فائلند و نه فاعلیت بالرضا که فلاسفه اشراق معتقدند و نه فاعلیت بالتجلی که صوفیه می گویند. برای شرح اقسام فاعلها و نقض و ابرام بر آنها، به شرح مفصل حقیر بر اعتقادات علامه مجلسی مراجعه کنید

قبل از شروع در استدلال لازم است چند امر تذکر داده شود:

1. اراده و مشیت بحسب لغت، دو لفظ اند به معنای واحد،⁽¹⁾ چنان که در اخبار نیز تصریح شده به این که: این دو از الفاظ مترادف اند و یک معنا دارند.⁽²⁾

اظهار این است که اراده به معنای قصد است، چنان که این معنا از لفظ اراده متبادر است و تبادر هم علامت حقیقت است.

اراده به معنای مطلق قصد است و قصد به سوی چیزی گاهی به اتیان نمودن و ایجاد کردن آن شیء خواهد بود و گاهی به طلب آن شیء.⁽³⁾

و نیز در حقیقت معنای اراده و مشیت، اختیار اخذ شده است پس اراده نمودن چیزی یا آوردن و اتیان خود آن چیز است از روی اختیار، و یا طلب نمودن آن چیز است به اختیار.

2. اراده بر دو قسم است: اراده تکوینی و اراده تشریحی،⁽⁴⁾ و برگشت اراده تکوینی به سوی اراده و قصد به معنای اول است یعنی: اتیان و ایجاد شیء اختیاریاً. برگشت اراده تشریحی به اراده و قصد به معنای دوم است یعنی: امر نمودن و طلب نمودن از غیر اختیاریاً، و لفظ اراده در دو معنا استعمال شد.

اظهار این است که استعمال لفظ اراده در این دو معنا (اتیان شیء و طلب آن) از

ص: 175

1- در مجمع البحرین آمده است: المشیة: الارادة. من «شاء زید یشاء من باب قال: اراده. الارادة: المشیة. هم چنین در لسان العرب و اقرب الموارد...»

2- در کتاب توحید شیخ صدوق از امام رضا روایت شده که فرمودند: «ان الابداع والمشیة و الارادة معناها واحد والاسماء ثلاثة» (التوحید: 435، باب 65 حدیث 1، بحار الانوار 314/10)

3- در مجمع البحرین: القصد: اتیان الشیء، یقال قصدته و قصدت له و قصدت الیه کله من باب ضرب: طلبته بعینه

4- در اصول کافی باب «المشیة و الإرادة» حدیث 4، آمده است که: «إِنَّ اللَّهَ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِئَتَيْنِ: إِرَادَةٌ حَتْمٌ وَ إِرَادَةٌ عَزْمٌ...» اراده حتم که در عرف متکلمان به اراده تکوینی نیز تعبیر می شود، که در ارتباط با کون و هستی و فعل و انفعالات مربوط به عالم است. و این اراده از مراد تخلّف ندارد. اراده عزم، که به اراده تشریحی نیز تعبیر می شود، که در ارتباط با دستوراتی است که از طرف حق تعالی صادر می شود. نظیر امر به نماز و روزه و امثال آن

باب مشترک معنوی است یعنی اراده، حقیقت است در مطلق قصد به سوی شیء ای اختیاریاً، و قصد به سوی شیء، برای آن دو فرد است، گاهی قصد به سوی شیء، همان ایجاد و اتیان به آن شیء است از روی اختیار، و گاهی طلب آن شیء است اختیاریاً، که قسم اول را اراده تکوینی گویند، و قسم دوم را اراده تشریحی و تکلیفی (که امر نمودن مکلف است به انجام طاعات) می گویند.

3. آنچه محل بحث و اختلاف در علم کلام و اصول دین هست همان اراده به معنای اول است که اراده تکوینی است یعنی: اراده خداوند در افعالی که از او صادر می شود از خلقت عالم و موجودات، که آیا این اراده از صفات ذاتی است یا از صفات فعلی. اما اراده به معنای دوم که اراده تشریحی و تکلیفی است، جایگاه بحث آن در علم اصول فقه در باب اوامر است، نه در اصول دین و اعتقادات.

4. صادر شدن فعل ارادی و اختیاری از ما مکلفین متوقف بر امور و شروطی است:

الف) آن که تصور آن فعل نمائیم با آنچه در آن فعل هست (از مصالح و مفاسد، به این که تحصیل علم یا ظن و یا وهم می کنیم به آنچه - از منافع و مفاسد - در آن فعل هست).

ب) از این تصور، میل و شوقی به سوی آن فعل برای ما حاصل می شود (اگر آن فعل دارای مصالح و منافع باشد) و یا تنفر و انقباض از فعل برای ما حاصل می شود (اگر آن فعل دارای مفاسد و مضار باشد). و این حالت نفسانی (از میل و شوق و یا انقباض و تنفر) را در اصطلاح، اراده و کراهت می نامند.

ج) پس از ملاحظه این دو امر، عزم به آوردن آن فعل نمائیم، یعنی اراده جازمه به سوی اتیان آن شیء پیدا می کنیم زیرا چه بسا می شود که پس از حصول آن دو امر، شخص در آوردن آن فعل مردد خواهد بود و صدور فعل از او محتاج به اراده جازمه خواهد بود که آن را عزم و اجماع می نامند. و در صدور و حاصل شدن آن فعل، اراده مطلقه (بدون جزم) کفایت نمی کند.

د) تحریک عضلات و اعضاء و جوارح به مباشرت آن فعل تا صدور فعل از او در خارج محقق شود.

5. آن که صدور فعل از خداوند قطعاً توقف بر امور و شروطی نخواهد داشت، زیرا:

الف) تصوّر و تخیّل و وهم در حق خداوند محال است.

ب) هم چنین میل و شوق و امثال آن که از توابع قوای حیوانی است، در حق باری تعالی ممتنع است

ج) هم چنین تحریک عضلات. پس صدور فعل از خداوند مثل صدور فعل از نفوس حیوانی و غیر آن نخواهد بود و اراده به این معنا در حق خداوند به اتفاق عقل و شرع ممتنع است. لذا فلاسفه ملتزم شدند که معنی اراده در حق خداوند همان علم خداست به اشیاء به آن چه در او هست از مصالح و مفاسد. و چنین علمی را علت برای وجود اشیاء می دانند.

اما متشرعه معتقدند که اراده از صفات فعل است و اراده خداوند، همان ایجاد نمودن اشیاء از روی حکمت و مصلحت و اختیار است، پس اشیاء به سبب اراده حق تعالی صادر می شوند بدون این که اراده خداوند به چیزی از مقدمات: (ظن و تخیّل، میل و شوق، عزم، تحریک عضلات) توقف داشته باشد بلکه به جای این مقدمات همان علم خداوند به اشیاء کافی است، و علت وجود اشیاء همان اراده حق تعالی است که همه موجودات به اراده او مستندند و اراده، فعل خداوند است که قائم به قدرت و اختیار اوست به نحو قیام صدوری.

باری، معنای اراده در نزد فقهاء و متکلمین همان معنایی است که لغویین ذکر نموده اند که اراده شیء همان اتیان نمودن و ایجاد کردن آن شیء است چنان که گفته اند: «اراده: ای قصده، و قصد الشیء: هو اتیان الشیء»، نهایت امر آن است که اتیان شیء در مخلوق توقّف بر اموری و شروطی دارد که ذکر شد. اما اراده در واجب تعالی همان ایجاد نمودن آن شیء است بدون آن که توقّف بر شرطی و امری داشته باشد، بلکه علم او قائم مقام امور مذکوره است نه آن که علم او علت از برای صدور اشیاء باشد چنان که توضیح آن خواهد آمد.

6. آن که اتفاق جمیع عقلا و ضرورت عقل و شرع بر این است که محال است

مرادات حق تعالی از اراده اش تخلف کند و روایات صریح هم بر این امر دلالت دارند، و عقلاً هم این چنین است؛ زیرا که اراده به هر یک از دو معنایی که در نزد فلاسفه و متشرّعه ذکر شد (چه به معنای علم باشد و چه به معنای ایجاد نمودن) علت تامّه برای وجود اشیا است.

یعنی: هر دو گروه اتفاق دارند بر اینکه فاعلیّت خداوند اشیا را از روی اراده و اختیار و حکمت است و این که اراده خداوند علت تامه برای صدور اشیا است.

بعد از تذکر این شش امر می گوئیم:

استدلال متشرّعه و متکلمین بر این که اراده از صفات فعل و حادث است به وجوهی از ادلّه عقلی و نقلی است:

وجه اول: اگر اراده به معنای علم (بما في الفعل من المصلحة) باشد که عین ذات حق تعالی است و علت تامّه برای صدور اشیا است، لازم می آید که خداوند فاعل مجبور و مضطرّ باشد؛ زیرا اراده به این معنا از صفات ذات و عین ذات است که نفی آن از ذات مستلزم نفی ذات است.

و در مقدمه ششم گذشت که: فاعلیّت خداوند اشیا را با اراده است و اراده هم علت تامّه برای مراد است و تخلف مراد از اراده هم محال و ممتنع است. و لازم این مطلب این است که: خداوند در افعال خود قدرت و اختیار نداشته باشد، بلکه افعال خداوند لازم الصدور از ذات خواهد بود. (1)

و این به ضرورت عقل و شرع باطل است که حق تعالی فاعل مختار است. بر خلاف این که اگر اراده، فعل حق تعالی باشد؛ زیرا فعل حق تعالی قائم است به قدرت و اختیار خداوند، و هیچ محذوری ندارد.

وجه دوّم: اگر اراده به معنای علم (بما في الفعل من المصلحة) باشد، قدم عالم لازم می آید، زیرا اراده به این معنا از صفات ذات و ازلی و عین ذات است، و علت

ص: 178

1- فلیس لواجب تعالی ان یفعل شیئاً ویترکه لانّ ما بالذات لا یتخلف عن الذات ابدأ

برای وجود اشیاء است. و نیز واضح شد که تخلف معلول از علت محال و ممتنع است، و لازمه این مطلب، معیت اشیاء و مرادات حق تعالی با ذات واجب تعالی است به حسب واقع، پس باید موجودات به صفت قدم و ازلیت و دائمی بودن متّصف باشند. و التزام به این، از اعلام مراتب کفر است.

وجه سوّم: اگر اراده به معنای علم... باشد تغییر و تغیر و معدوم شدن اشیاء محال خواهد بود؛ زیرا همه اشیاء معلول اراده پروردگارانند و فرض هم این است که اراده، ازلی و علت تامه اشیاء است، پس اشیاء که معلول اند، قدیم و ازلی خواهند بود چنان که گذشت.

و از مسلمات خصم است که «ما ثَبَّتَ قَدَمُهُ، اَمْتَعَ عَدْمُهُ» هر چیزی که قدیم باشد محال است معدوم شود. و روایات زیادی هم به صراحت دلالت دارند بر این که: شیء ازلی و قدیم، قابل تغییر و تغیر و زوال نیست.

و التزام به این امر - علاوه بر این که مخالف با حسّ و وجدان همه عقلا است - انحراف بزرگ و الحاد است.

وجه چهارم: اراده به این معنا از صفات ذات است که صحیح نخواهد بود نفی آن از خداوند در زمانی و اثبات آن در زمان دیگر. (1)

و به عبارت دیگر: اگر اراده از صفات ذاتی حق تعالی باشد، جایز نخواهد بود سلب و نفی و تخصیص و تقیید آن به وقتی دون وقت دیگر، و حال آن که حق تعالی در چند جای قرآن مجید تصریح به نفی آن در حالی و اثبات آن در حال دیگر، و به تقیید و تخصیص آن به موضعی دون موضع آخر، فرموده است.

ص: 179

1- فرق بین صفات ذات و صفات فعل آن است که: آن چه از صفات ذات است نفی و تخصیص و سلب و نیستی در او مطلقاً راه ندارد، و هم چنین اثبات ضد آن صفت در حق تعالی نمی شود نمود. مثل آن که معقول نیست نفی قدرت از حق تعالی در زمانی و اثبات ضد آن در زمان دیگر، به خلاف صفت فعل که نفی و تخصیص و تقیید به زمانی دون زمان دیگر، معقول خواهد بود چنان که گفته می شود: حق تعالی از ازل احدی را خلق نکرد و یا در ازل رازق احدی نبود

مثل این که در آیه ای می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»⁽¹⁾ و در آیه دیگر می فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرْ قُلُوبَهُمْ»⁽²⁾ که در این مورد نفی اراده خود فرموده است.

در آیه دیگر می فرماید: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ»⁽³⁾

در مورد واحد در امری، نفی اراده کرده و در امر دیگر، اثبات آن فرموده است.

در آیه دیگر می فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»⁽⁴⁾ و از بدیهیات است که اگر اراده از صفات ذاتی حق تعالی باشد، از نفی آن، نفی ذات لازم خواهد آمد، و آن فسادش واضح است.

وجه پنجم: آیاتی که در قرآن وارد شده است مثل: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»⁽⁵⁾ توضیح: مدلول آیه این است که خداوند هرگاه بخواهد خلق می کند، و چون خلق اشیاء در زمانی دون زمان دیگر صورت می گیرد، باید اراده هم در زمانی دون زمان دیگر باشد و این از ویژگی های صفات فعل است. علاوه بر این که صفت اراده از صفاتی است که گاهی برای خداوند ثابت و گاهی نفی می شود، و کلمه «إِذَا أَرَادَ» به خوبی بر این معنا دلالت دارد که اراده خداوند یک صفت ازلی نیست بلکه گاهی هست و گاهی نیست. بنا بر این در رجوع به آیه، به خوبی استظهار می شود که اراده از صفات فعل خداوند است.

و مثل: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»⁽⁶⁾ و آیات دیگر، که نص اند

ص: 180

- 1- الحج: 14
- 2- المائدة: 41
- 3- المائدة: 6
- 4- البقرة: 185
- 5- يس: 82
- 6- النحل: 40

بر این که اراده خداوند همان فعل و احداث و ایجاد است.

مثل این آیات است دیگری که به لفظ مشیت است، مثل: «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» (1) و «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (2) و امثال این ها، زیرا لفظ مشیت و اراده لغه و شرعاً به یک معنا است.

و مثل: «وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ» (3) و «وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَاتَتِهِمْ فَمَا اسْتَبَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يُرْجِعُونَ» (4) در این دو آیه شریفه کلمه «لو» آمده است، خداوند می فرماید: اگر بخواهم، یعنی امکان دارد که نخواهد، لذا اراده حق از صفات فعل است و ازلی نیست.

وجه ششم: روایات بسیاری که در این امر وارد شده است و ما تبرکاً و تیمناً به ذکر شش روایت اکتفا می کنیم:

1. شیخ صدوق به سند صحیح از عاصم بن حمید از امام صادق روایت کرد که:

قلت له: لم يزل الله مریداً؟ فقال: «ان المرید لا يكون الا لمراد معه، بل لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد»؛ (5) به خدمت آن حضرت عرض نمود که آیا حق تعالی در ازل مرید است و اراده از صفات ذاتی حق تعالی است که ازلی باشد؟ پس آن حضرت فرمودند که: «تخلف مراد از مرید محال است (و اگر اراده از صفات ذاتی خداوند باشد، ازلیت اشياء و تعدد قدیم لازم خواهد آمد) بلکه حق تعالی در ازل عالم و قادر بود پس از آن، اراده فرمود.»

ص: 181

1- آل عمران: 47، و المائدة: 17

2- ابراهیم: 19، و فاطر: 16

3- یس: 66

4- یس: 67

5- التوحید: 146، حدیث 15، الکافی: 109/1

2. شیخ صدوق به سند صحیح از محمد بن مسلم از امام صادق نقل کرد که حضرت فرمودند:

«المشيئة محدثة»؛⁽¹⁾

اراده و مشیت حق تعالی حادث و از صفات فعل است.»

3. شیخ صدوق به سند صحیح از صفوان بن یحیی روایت کرد که: «قلت لابي الحسن أخبرني عن الارادة من الله و من المخلوق قال: فقال: الارادة من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و اما من الله عزّوجلّ فارادته إحداثه لا غير ذلك؛ لانه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هي من صفات المخلوقين فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفكّر و لا كيف لذلك كما أنّه بلا كيف»؛⁽²⁾ «به امام موسى بن جعفر عرض کردم: از اراده خداوند و اراده خلق، برایم بیان کن، فرمود: اراده از مخلوق، اندیشه خاطر است (که در دل می گیرد و امری را تصوّر می کند و ذهن به سوی آن متوجه می شود) و فعلی که پس از آن برایش ظاهر می شود (به بیان دیگر: ضمیر و میل و شوق و حالت نفسانیه است که فعل از آنها منبث می شود) اما اراده از حق تعالی همان احداث و ایجاد آن است نه غیر آن، زیرا حق تعالی اندیشه نمی کند (و تروی و تردّد ندارد) و همّ و قصد نمی نماید و تفکّر نمی کند (که خوبی و بدی چیزی را بداند) و این صفات از حق تعالی منفی است و این ها صفات خلق است (و خداوند منزّه از این اوصاف است) پس اراده حق تعالی همان نفس ایجاد و فعل است نه غیر آن، به آن چه اراده آن دارد می فرماید: «باش» پس می باشد بدون لفظ و سخن گفتن به زبان و قصد و تفکّر. و برای ایجادش چگونگی نیست همان گونه که خود او چگونگی ندارد.»

ص: 182

1- التوحيد: 147، حديث 18، الكافي: 110/1

2- التوحيد: 147، حديث 17، الكافي: 109/1، بحار الانوار: 137/4

4. شیخ صدوق به سندش از سلیمان بن جعفری از امام رضا روایت کرد که آن حضرت فرمود: «المشيئة و الارادة من صفات الأفعال، فمن زعم ان الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد»؛ (1) «مشیت و اراده حق تعالی از صفات افعال خداوند است پس هر کسی که اعتقاد داشته باشد که خداوند در ازل مرید و شائی است (و این که اراده از صفات ازلی خداوند است) پس او موحد نخواهد بود (بلکه مشرک است؛ زیرا این اعتقاد مستلزم تعدد قدماء است و آن شرک محض است).»

5. شیخ صدوق به سندش از بکر بن اعین روایت کرد که: «قلت لأبي عبد الله: علم الله و مشيته هما مختلفان أم متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله، و لا تقول سأفعل كذا إن علم الله، فقولك: إن شاء الله، دليل على أنه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، و علم الله سابق للمشيئة»؛ (2) «به امام صادق گفتم: آیا علم و اراده و مشیت خداوند، دو چیز مختلف اند و به حسب مفهوم و معنا با هم مغایرند یا آن که مرجع اراده و مشیت به سوی علم حق تعالی است؟ آن حضرت فرمود: علم خدا غیر از اراده و مشیت است (و مرجع اراده و مشیت به سوی علم نخواهد بود) مگر نمی بینی که می گویی: اگر خدا بخواهد، چنان خواهم کرد و نمی گویی: اگر خدا بداند چنین خواهم کرد (پس اگر معنای اراده همان علم باشد باید تعلیق به علم جایز باشد چنان چه تعلیق به مشیت جایز است) این که می گوئی «اگر خدا بخواهد» دلیل بر آن است که او نخواسته است و هر گاه بخواهد، آن چه را خواسته همان گونه خواهد بود که خواسته است و علم خداوند بر خواست و مشیت اش مقدم است.»

ص: 183

1- التوحيد: 338، حديث 5، بحار الانوار: 145/4، حديث 18

2- التوحيد: 146 حديث 16

6. شيخ صدوق به سندش از امام رضا نقل کرد که فرمودند: «یا سلیمان ألا تخبرني عن الارادة فعل هي أم غير فعل؟ قال: بل هي

فعل. قال فهي محدثة لأنّ الفعل كلّ محدث، قال: ليست بفعل، قال: فمعه غيره لم يزل... فالارادة محدثة و الأ فمعه غيره»؛ (1) «ای سلیمان! به من نمی گویی که آیا اراده فعل است یا غیر فعل؟ گفت: اراده فعل است. حضرت فرمود: پس آن محدث و مخلوق است؛ زیرا که همه فعل، محدث است، سلیمان گفت که آن فعل نیست، حضرت فرمود: پس با او غیر او همیشه بوده (اگر فعل نباشد تعدد قدماء لازم می آید)... حضرت فرمود:

پس اراده محدث و مخلوق است و گرنه با خداوند غیر او خواهد بود.» مخفی نماند که مناظره حضرت رضا با سلیمان مروزی از احادیث مشهور است که آن حضرت در مواضع متعدد آن، استدلال فرمودند که اراده از صفات حادث است و گرنه تعدد قدماء لازم آمد. (2)

ص: 184

1- التوحيد: 448 و 451

2- و لذا قال الشيخ المفيد: إنّ إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جانت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شدّ منها عن قرب و فارق ما كان عليه الأسلاف...» (أوائل المقالات: 58) و هو اختيار الشيخ الكليني «الكافي 111/1» و الشيخ الصدوق «التوحيد: 148، الاعتقادات: 8» و الشيخ الطوسي «الإقتصاد: 35، التبيان 240/4» و الحلبي «تقريب المعارف: 85» و القاضي سعيد القمي «شرح التوحيد 2/159 و 507» و العلامة المجلسي «رساله فرق میان صفات فعل و ذات: 19، 20» و المولى محمد طاهر القمي «سفينة النجاة: 34» و الشيخ الطبرسي «كفاية الموحدين: 308/1 - 319» و السيد الخوئي «المحاضرات في أصول الفقه 2/34 - 43» و قد بسط القول في تلك المسئلة - ردّاً على الفلاسفة - في الأخيرين، فلاحظ. لكنّ الفلاسفة أغمضوا أعينهم عن صراحة هذه الروايات، فوجّهوها بتوجيهات باردة و حملوها على محامل بعيدة فاسدة، بل بعضها مخالف لصراحة بعض الروايات المذكورة فلاحظ. (فلاحظ الأسفار 6/316، و شرح الأسماء الحسني للسبزواري: 42، كفاية الأصول 99/1، نهاية الدراية 1/278 طبع آل البيت). وكيف يمكن أن نقول: إنّ الأئمة بينوا العلم والقدرة والحياة، و عينيتها لذاته القدوس، و لكن لما وصل بيانهم: إلى الإرادة لم يبينوها، لعدم استعداد الأذهان؟! - كما يقوله بعض هؤلاء. أو أنهم بينوا الإرادة الفعلية و أهملوا ذكر الإرادة الذاتية؟! مع أنه لا أثر لها إلا في أوهم هذا القوم. فلاحظ الأخبار الواردة في المقام هل تجد رواية - ولو ضعيفة السند والدلالة - على أنّ الإرادة قديمة؟ أو عين ذاته؟ أو هي راجعة إلى العلم؟ مع أنّ الصفات الذاتية مصرّح بها في الروايات الكثيرة عن مجاري العصمة و معادن الحكمة! والمسألة واضحة جدّاً إلى حدّ يقول القاضي سعيد القمي - و هو من الفحول في المسائل الفلسفية -: هي (أي الإرادة) من صفات الفعل كما هو المتلقّي من أهل بيت النبوة والحكمة، والضروري من أهل بيت العصمة والطهارة حيث عارضهم متكلموا زمانهم، وكان ذلك ممّا يعدّ من مذهبهم و ممّا اشتهر منهم بين الموافق والمخالف، فإنكار ذلك مستلزم لردّ عليهم، والردّ عليهم كالردّ على الله، والردّ على الله على حدّ الكفر. (شرح توحيد الصدوق: 2/159). وقال في موضع آخر منه: اعلم أنّ حدوث الإرادة والمشية من مقرّرات طريقة أهل البيت، بل من ضروريّات مذهبهم - صلوات الله عليهم - فالقول بخلاف ذلك فيهما مثل القول بالعينية و الزيادة الأزليّة و أمثالهما إنّما نشأ من القول بالرأي في الأمور الإلهية، وأكثر العقلاء من أهل الإسلام لمّا لم يفكّوا رقبتهم عن ربة تقليد المتفلسفة بالكلية و أرادوا تطبيق ما ورد عن أهل البيت على هذه الآراء المترتبة، فتارة يقولون: نحن لا نفهم حقائق هذه الأخبار التي هي أخبار الآحاد، ولعلّهم أضمروا في أنفسهم أنّ الأمر ليس كذلك لكن لا يجروون على إظهاره. (شرح التوحيد 2/507) [وجود العالم بعد العدم: 162]

مرحوم آية الله خوئی در تقریرات اصول شان فرمودند: قد دلت الروایات الكثيرة على أن ارادته تعالى فعله، كما نصّ به قوله سبحانه: «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و ليس في شيء من هذه الروایات ایماء فضلاً عن الدلالة على أن له تعالى ارادة ذاتية ايضاً بل فيها ما يدل على نفي كون ارادته سبحانه ذاتية كصحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبدالله قال: قلت له: لم يزل الله مريداً؟ فقال: «ان المرید لا يكون الا

المراد معه، بل لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد»⁽¹⁾ ورواية الجعفري قال: قال الرضا:

«المشيئة و الارادة من صفات الأفعال، فمن زعم انّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»⁽²⁾ فهاتان الروایتان تنصّان على نفي الارادة الذاتية عنه سبحانه.⁽³⁾

ص: 185

1- التوحيد: 146 حديث 15. الكافي 109/1

2- التوحيد: 328 حديث 5، بحار الانوار 145/4 حديث 18

3- محاضرات في أصول الفقه 37/2. برای تحقیق بیشتر به «محاضرات في أصول الفقه»: 34-43 و «وجود العالم بعد العدم»: 159 - 163 قم نشر تک، 1428 ق 1386 ش و «تنزيه المعبود في الرد على وحدة الوجود»: 174 - 179 و 231-232. تذکّر: در این فایده از مرحوم طبرسی نوری در کفایة الموحدين نیز استفاده کردیم

اشاره

وأنه يفعل بالاختيار، وهو غير مجبور في أفعاله. وأنه على كل شيء قدير. وأنه لو أراد خلق آلاف أمثال هذا العالم، لخلقها بلا مادة [و لا مدة] لا على ما يزعمه الحكيم أنه لا يكون خلق الأجسام إلا بمادة قديمة و استعداد.

افعال خداوند از روی اختیار است و در هیچ یک از کارهایش مجبور نیست. (یعنی اگر بخواهد انجام می دهد، و اگر نخواهد انجام نمی دهد.) و خداوند بر هر چیز ممکنی قادر و توانا است. و اگر اراده کند و بخواهد هزاران عالم نظیر این جهان بیافریند، بدون این که به ماده (و اصلی) و به مدت و زمانی نیاز داشته باشد، آن را در (لحظه ای) خلق می کند و موجود می نماید. بر خلاف عقیده فلاسفه که خیال می کنند (1) خلقت اجسام بدون ماده قدیمی و بدون استعدادی ممکن نیست (و حتماً باید ماده قدیمی و استعدادی در ازل باشد) (2) تا خلقت امکان داشته باشد. (3)

فائده

باید دانست که قدرت الهی عام است نسبت به جمیع ممکنات، و قادر است که هر آنی صد هزار برابر آنچه خلق کرده است خلق نماید، و لیکن مصلحت اقتضا نموده

ص: 186

1- ترجمه عبارت «لا على ما يزعمه الحكيم أنه لا يكون خلق الاجسام...»: قدرت خداوند بر خلق اشیا طبق عقیده فلاسفه نیست که خیال می کنند خلقت اجسام...

2- عضی از معاصران می نویسند: هر حادث و پدیده ای به عقیده فلاسفه مسبوق است به ماده قبلی. پس این که بشر نمی تواند از «هیچ» یک چیز بسازد مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه، شرط اول پیدایش یک موضوع وجود ماده است. (مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم 111/4)

3- رجوع شود به بخش خاتمه این کتاب، فایده ششم که مفصل قاعده علت و معلول فلسفی را رد کرده و یاد آوری نموده ایم که خداوند فاعل مختار است و قاعده مذکور با اختیار حق تعالی منافات دارد

که بر همین قدر از خلق اکتفا نماید، چنان چه قدرت دارد که از برای هر شخصی سه دست یا بیشتر خلق فرماید، و لیکن مصلحت مقتضی آن است که غالباً دو دست بیشتر نباشد.

و آنچه در این حدیث و در آیات و اخبار موافق این وارد شده است، که خدا بر همه چیز قادر است، دلالت بر این دارد که ممتنعات و امری چند که محال اند، شیء نیستند، و هم چنین بر واجب و ممکن شیء اطلاق می توان نمود، و در ممتنعات قصور از جانب قدرت خدا نیست، بلکه قصور از جانب آن محلّ است، که چون محال است، قابل آن نیست که وجود به آن تعلق یابد، و چگونه قصور در قدرت کسی باشد که خزانه او عدم باشد، و آنچه خواهد به محض اراده که تعبیر از آن به لفظ «کن» موجود نماید. چنانچه منقول است از حضرت امام جعفر صادق که: (1) «حضرت موسی به کوه طور رفت و با خداوند خود مشغول مناجات شد، و گفت: خداوندا خزینه های خود را به من بنما، فرمود: که ای موسی خزانه من آن است که هر امری را که اراده نمایم می گویم موجود شو، آن شیء موجود می شود.» (2)

خداوند عالم است

اشاره

و أنّه - تعالی - عالم بجمیع الأشياء؛ جزئیاتها و کلیّاتها. و أنّ علمه بما کان و بما یکون علی نهج واحد. (و لا یتغیّر علمه بالشیء بعد ایجاد). و أنّه لا یعزب عن علمه مثقال ذرّة فی الأرض ولا فی السماء؛ (3) لا علی ما یزعمه الحکیم أنّه لا یعلم الجزئیات. و القول به کفر.

ص: 187

1- بحار الانوار 135/4 - 136 حدیث 1

2- عین الحیات 125/1

3- قال الله تعالی: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ: 3)

خداوند به همهٔ اشیا، چه جزئی و چه کلی، عالم و دانا است. و علم خدا به آنچه در گذشته بوده و آنچه در آینده وجود پیدا می کند، یکسان(1) است. و علم او به چیزی، بعد از ایجاد و خلق کردن آن، تغییر نمی کند و دگرگون نمی شود (یعنی علم حق تعالی به چیزی که خلق کرده است، قبل از خلق کردن آن چیز و بعد از خلق کردن آن تغییری نکرده و یکسان است، و خلق کردن آن شیء باعث زیاد شدن علم او نمی شود.) و به اندازهٔ سنگینی ذره ای نه در زمین و نه در آسمان، از علم خداوند پوشیده و مخفی نیست. به خلاف آنچه (بعضی از) فلاسفه گمان می کنند که(2) خداوند به جزئیات امور علم ندارد (و علم او به جزئیات تعلق نمی گیرد، بلکه به کلیات تعلق می گیرد). و این قول کفر است.

فائده

آن که خداوند عالم است به هر معلومی و تغییری در علم او نیست، و علم او به اشیا پیش از وجود آن ها تفاوت ندارد با علم او بعد از وجود آن ها، و در اول می دانست آن چه در ابد الابد به هم می رسد، و جمیع اشیا مانند ذرات هوا و قطرات دریاها و عدد متقال کوه ها و برگ درختان و ریگ بیابان و نفس های جانوران نزد علم او هویدا است؛ زیرا که:

[1] خالق همه چیز اوست یا به واسطه یا بی واسطه، و هر که به اراده و اختیار و از روی حکمت چیزی را آفریند البته به آن چیز و صفات و آثار آن علم دارد، به اندک تأملی این مقدمه نهایت ظهور دارد.

[2] دیگر آن که مجرد است، و نسبت مجرد به همه چیز مساوی است.

ص: 188

1- عبارت: «علی نهج واحد» یعنی بر یک طریق و منوال

2- ترجمهٔ عبارت «لا علی ما یزعمه الحکیم انه لا یعلم الجزئیات...»: «علم خداوند به اشیا طبق عقیده (بعضی از) فلاسفه نیست که گمان می کنند خداوند به جزئیات امور...»

[3] دیگر آن که هم چنان که همهٔ ممکنات اثر وجود اویند، علم آن‌ها و جمیع کمالات آن‌ها به او منتهی می‌شود، و کسی که همهٔ علم‌ها از او باشد جاهل به چیزی نمی‌باشد. [4] جناب مقدس او اشاره به همه دلائل در سه کلمهٔ قرآن مجید فرموده است:

«أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (1) یعنی: «آیا نمی‌داند همهٔ اشیا را آن کسی که همهٔ چیزها را آفریده است و او است لطیف، یعنی مجرد یا صاحب لطف کامل و رحمت شامل نسبت به جمیع موجودات حافظ و خالق و مربی همه او است، و همه را به منتهای مراتب کمال، او می‌رساند، و او دانا است به خفایای امور.» [5] کسی که نیک تأمل کند در غرایبِ صنعِ خالقِ عالم، در آفتاب و ماه و ستارگان و حرکات مختلفهٔ آن‌ها، بر قانون حکمت در ترتیب جمادات و نباتات و رسانیدن هر یک به حد کمال آن، و در تشریح بدن‌های انسان و حیوانات، و ترکیب اعضای آن‌ها بر یکدیگر و آلات و ادوات تغذیه و تنمیه، و ادراکات حواسِ خمسۀ ظاهره و باطنه که چندین هزار سال حکما در آن‌ها فکر کرده‌اند و کتاب‌ها در هر باب نوشته‌اند و به عُشری از اعشار آن‌ها پی نبرده‌اند، به عین‌الیقین می‌دانند که چنین خداوندی هیچ امری بر او مخفی نیست و از هیچ امری عاجز نیست و بر همه چیز قادر است، و آیهٔ کریمه اشاره به این مراتب همه دارد.

و باید دانست که علم او ازلی و ابدی است، و غافل نمی‌شود، و سهو و نسیان و فراموشی در او نمی‌باشد، و خواب و پینکی - که مقدمهٔ خواب است - در او محال است؛ زیرا که این‌ها همه عجز و نقص است و او کامل من جمیع الجهات است چنان که دانستی.

و هر گاه عموم علم و قدرت و تترّه او از ارتکاب امور قبیحه ثابت شد، به معجزه، حقیقت پیغمبران و اوصیای ایشان ثابت می‌شود، چنان چه مذکور خواهد شد این‌شاء

ص: 189

الله تعالی. پس سایر صفات کمالیه به اخبار ایشان ثابت می شود، و احتیاج به دانستن دلایل عقلیه نیست، لهذا در این مقام کلام را بسط دادیم. (1)

تفکر در ذات و علم حق تعالی جایز نیست

اشاره

ولا يلزم بل لا يجوز التفكير (2) في كيفية علمه أنه حضوريّ أو حصوليّ (3) ولا في سائر صفاته أكثر ممّا قرّروا و بينوا لنا. فإنه يرجع

ص: 190

1- حق اليقين: 17 باب 1 فصل چهارم، انتشارات سرور

2- في نسخة: التفكير

3- قال العلامة الشبّر: ولا يجب التفكير في أنه حضوريّ أو حصوليّ أو نحو ذلك. (حقّ اليقين: 25) محقق خوانساری می گوید: چنان که علم به حقیقت ذات او محال است، پس علم به حقیقت علم او نیز محال خواهد بود؛ لیکن معلوم است که «علم باری تعالی به معلومات» به عنوان حصول... صورت... نیست. و هم چنین به عنوان حضور ذوات معلومات نزد او نیست؛ زیرا که این معنا پیش از وجود آن ها معقول نیست. و علم واجب تعالی به اشیا پیش از وجود آن ها مثل علم اوست به آن ها در وقت وجودش. پس علم او به نحوی دیگر است غیر از این دو نحو، و حقیقت آن بر ما معلوم نیست، و دلیلی بر انحصار راه علم در این دو وجه نیست. (جمال الدین خوانساری، مبدأ و معاد: 23) مولی محمد طاهر قمی گوید: مذهب حق که از آثار اهل بیت (علیهم السلام) رسول الله ظاهر و هویدا است، این است که: چنانچه دانستن کنه ذات حق تعالی ممکن نیست. دانستن کیفیت و چگونگی علمش نیز ممکن نیست. پس چنانچه نتوان گفت که ذات حق تعالی چون است، نتوان گفت که علمش چون است؛ پس علم حق تعالی نه حصولی است و نه حضوری. (سفینه النجاة: 32) مرحوم طبرسی نوری گوید: اما کیفیت تعلق علم او به اشیا، حضوری است یا حصولی و آیا به چه کیفیت خواهد بود تعلق علم او به حوادث و هم چنین به معدومات، پس تکلم در این امور مستلزم است تکلم نمودن در کیفیت ذات حق تعالی، و آن امری است که تصور آن محال و منهی عنه است تکلم در آن مقام، و اخبار کثیره مستفیضه هم نیز در این باب وارد شده است که حاصل مضمون آن ها آن است که: «اذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا». (کفایة الموحدين 165/1) محقق قمی گوید: بدان که نباید در حقیقت علم الهی تفکر کرد. همین قدر باید دانست که علم خدا از بابت علم ما نیست که صورتی از اشیا در ذهن ما حاصل می شود و این را علم می گوئیم، و نه هم می توانیم گفت که علم خدا این است که عین اشیا همه در نزد او حاضرند، وگر نه لازم می آید که شخصی که بعد از چندین هزارسال خلق می شود در ازل با وجود حق تعالی قرین باشد، و این خلاف بدیهی عقل و دین است؛ بلکه همین قدر باید اذعان و اعتقاد کنیم که حق تعالی جاهل و نادان نیست و بر او هیچ چیز پوشیده و پنهان نیست؛ اما این که دانش او چگونه است، پس نه می توان یافت، و نه ما را تکلیف به آن کرده اند. بلکه نهی از آن وارد شده است. (میرزای قمی، اصول دین: 10) با آنچه ذکر شد معنای علم حصولی و حضوری دانسته شد. أقول: إنّ الممكن لا يدرك حقيقة الواجب تعالی یا جماع المسلمین، وبدلالة العقل وهداية الشرع، والمفروض أنّ علمه سبحانه عین ذاته، فكيفية علمه تعالی و نحو تعلقه بالأشياء خارجة عن طاقة البشر. والذي يمكن للعقل هر الإذعان بأنّه تعالی عالم بالأشياء أولاً، وأما أنّه كيف علم الأشياء مع أنّه لا وجود لها فهو أمر خارج عن وسعه و ممتنع عقلاً و نقلاً

إلى التفكر في ذاته - تعالى - وقد نهينا عن التفكر فيه في أخبار كثيرة. (1) لازم نیست، بلکه جایز نمی باشد فکر کردن در کیفیت و چگونگی علم خدا که آیا علم خداوند حضوری است یا حصولی، و نه در دیگر صفات خداوند بیش از آنچه (خداوند و حجت هایش در آیات و احادیث) برای ما گزارش داده و بیان نموده اند؛ زیرا تفکر در کیفیت صفات خداوند به تفکر در ذات او بر می گردد، و قطعاً در احادیث بسیاری از تفکر در ذات خداوند نهی شده ایم.

فائده

علامه مجلسی فرمودند: باید دانست که کنه ذات و صفات کمالیه خدای عالم را به غیر او کسی نمی داند، و پیغمبر آخرالزمان که اشرف مکنونات است و افضل عارفان است، اقرار به عجز نموده و فرموده است که:

«ما عرفناك حق معرفتك» (2)؛ یعنی: «نشناخته ایم تو را چنان که سزاوار شناختنت است»

ص: 191

1- بحار الانوار 257/3 - 267، باب التّهي عن التّفكر في ذات الله تعالى

2- التوحيد: 114

و حق تعالی فرموده است که:

«وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (1) یعنی: «اندازه نکرده اند خدا را و تعظیم او نکرده اند چنان که سزاوار او است».

و فرموده است:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (2)

یعنی: «ادراک نمی کند او را دیده ها و او ادراک می کند دیده ها را.» و در احادیث وارد شده است که یعنی: «دیده دل ها ادراک کنه او نمی کند، چه جای دیده سر.» ایضاً به سایر حواس ظاهره ادراک او نتوان کرد، یعنی شنیدن و بوییدن و لمس کردن و چشیدن. به حواس باطنه نیز ادراک او نتوان کرد مانند وهم و خیال. (3)

خداوند حکیم و عادل است

و آنه تعالی لا يفعل شيئاً إلاّ لحكمة و مصلحة، و آنه لا يظلم أحداً، و لا يكلف أحداً ما لا يطيقه، و آنه كلف العباد لمصالحهم و منافعهم. و حق تعالی (حکیم است) بدون حکمت و مصلحت (و بیهوده) هیچ کاری را انجام نمی دهد و خداوند به هیچ کس ظلم و ستم نمی نماید، و هیچ کس را به چیزی که طاقت آن را نداشته باشد، تکلیف نمی کند. (4) و حق تعالی به جهت مصالح و منافع خود بندگانش برای آن ها تکالیفی را مقرر و تشریح کرده است (و مصالح تکلیف به خود بندگان بر می گردد و نفعی برای خداوند ندارد).

ص: 192

1- سورة انعام: 91

2- سورة انعام: 103

3- حق اليقين : 26، باب 2 مبحث چهارم، انتشارات سرور

4- یعنی: تکلیف ما لایطاق - بیش از توان و قدرت شخص - نمی کند

و لهم الاختيار في الفعل والترك. وأنه لا جبر ولا تفويض؛ بل أمر بين أمرين. فالقول بأن العباد مجبورون في أفعالهم، يستلزم الظلم. وهو على الله تعالى محال. والقول به كفر. والقول بأن لا مدخل لله تعالى مطلقاً في أفعال العباد كفر. وبنندگان (در تکالیف شان و) در به جا آوردن کارها و ترک نمودن آن ها مختار و آزادند (و اختیار فعل و ترک از آن ها سلب نشده است) و (در باب افعال اختیاری بندگان) نه جبری در کار است و نه تفویضی (به این که خداوند تمام امور را به بندگان واگذار کرده باشد و خودش هیچ گونه دخالتی در کار آن ها نداشته باشد) بلکه (اعتقاد حق و صحیح) امری است بین جبر و تفویض. پس اعتقاد به این که بندگان در افعال خود مجبورند، مستلزم (نسبت دادن) ظلم و ستم به خداوند است و ظلم بر خدا (قبیح می باشد، و به بیان دیگر: ظالم بودن خداوند) محال است و اعتقاد به آن كفر است. و اعتقاد به این که خداوند هیچ دخالتی در اعمال و افعال بندگان ندارد (و افعال بنده ها هیچ ارتباطی به خدا ندارد و خداوند نمی تواند کم و زیاد یا منع و یا کمک نماید) نیز كفر است. (به این اعتقاد، تفویض گویند).

توفیق و خذلان

اشاره

بل الله تعالى مدخل بالهدایات(1) (و التوفیقات و ترکها - و هو المعبر عنه في عرف الشرع بالإضلال - و لكن بتلك الهدایات) لا یصیر العبد مجبوراً بالفعل، و لا بتركها في الترك، كما إذا كلف السيد عبده بتكليف

ص: 193

و أوعد على تركه عقوبةً و فهمه ذلك؛ فإذا اكتفى بهذا و لم يفعل العبد، لا يعدّ العقلاء عقابه قبيحاً. و لو أكد السيد هذا التكليف بتأكيدات و تهديدات و ملاطفات، و وكلّ عليه مؤكداً و محصّلاً، لا يجبره عليه ففعل، يعلم العقلاء أنه لم يصر مجبوراً بذلك على الفعل. و هذا القدر من الوساطة، ممّا دلّت عليه الأخبار (1) بلکه خداوند (در مواردی) با ارشاد و هدایت کردن های خاص نسبت به بندگان و توفیق بخشیدن به آنان و (در مواردی دیگر) با سلب و ترک این هدایت ها و توفیق ها، دخالتی (در اعمال و رفتار بندگان) دارد. (به عبارت دیگر: برای بعضی از مردم وسایل و اسباب خیر و ایمان را فراهم می کند و توفیقات خود را شامل آن ها می گرداند و این را در اصطلاح شرع، هدایت خاص می نامند. (2) و از بعضی دیگر از مردم این کمک ها و توفیقات را منع می نماید) و این ترک هدایت های خاص و سلب توفیق را در اصطلاح و زبان شرع، اضلال می گویند. (البته دخالت خداوند در افعال و اعمال بندگان موجب سلب اختیار از آنان نمی شود) و با این هدایت های خداوندی (و توفیق دادن ها) هرگز بنده در انجام طاعت ها و افعال، مجبور نمی گردد.

(بلکه به اختیار خودش و با اراده خود به طرف خیر می رود و آن را انجام می دهد و توفیق و تأیید خداوندی هم به کمک آن ها می آید) و با ترک هدایت خاص و سلب توفیق، کسی مجبور به ترک طاعت و بجا نیاموردن اعمال خیر و وادار به معصیت نمی شود (بلکه به اختیار و اراده خودش به طرف شرّ و معصیت می رود و جزای عملش این است که از الطاف و توفیقات و کمک خدا محروم بماند). چنان که هرگاه مولا و اربابی غلام خود را به انجام کاری و تکلیفی موظّف سازد و فرمان دهد و نسبت به ترک آن کار هم تهدید به عقوبتی

ص: 194

-
- 1- حار الانوار 2/5 - 84 باب... ابطال الجبر والتفويض، واثبات الأمر بين الأمرين
 - 2- راغب در مفردات: 538 می نویسد: هداية الله تعالى للانسان على اربعة اوجه: الأول: الهداية التي عمّ بجنسها كلّ مكلف من العقل و الفطنة و... الثالث: الترفيق الذي يختصّ به من اهتدى و هو المعنيّ بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى»...

کند، و این وجوب تکلیف همراه با تهدید به عقوبت را هم به بنده اش بفهماند، و مولا در مقام گذاشتن تکلیف به دوش بنده اش به همین اکتفا نماید (و زاید بر آن، کاری نکند) و در این صورت بنده آن عمل را به جا نیاورد (و نافرمانی کند) و مردم عاقل و دانا، عقوبت آن بنده را زشت و قبیح نمی‌شمارند (و تقصیر را به بنده نسبت می‌دهند، نه مولا). هم چنین اگر مولا در مقام تکلیف کردن بنده اش (سفارشات بیش‌تری هم بکند) این تکلیف را با تأکیدها و تهدیدها و ملامت‌ها (و تشویق‌هایی، همراه) مؤکد و محکم کند (به این که گاهی او را تشویق کند و وعده پاداش به او بدهد و گاهی نیز او را تهدید کند و جزای نافرمانی را به او گوشزد نماید) (1) و تأکید‌کننده و مأموری را بر آن بنده بگمارد که البته این مأمور او را بر انجام آن کار مجبور نکند (بلکه فقط تأکید و یادآوری کند در حدی که بنده مجبور نشود) پس اگر بنده امتثال کرد و آن تکلیف را انجام داد، مردم عاقل و دانا (بالوجدان) می‌دانند که این بنده به سبب این تأکیدها و تهدیدها و تشویق‌ها، بر آن عمل مجبورنگشته است. و بر این اندازه دخالت داشتن پروردگار در افعال بندگان، (و این مقدار، از واسطه میان جبر و تفویض) اخبار و احادیث دلالت دارند.

فائده: در بیان امر بین الامرین

علامه مجلسی در کتاب شریف حق‌الیقین در این بحث می‌فرماید: بدان که در احادیث بسیار وارد شده است که: نه جبر است که ایشان را بر افعال جبر کرده باشند، و نه تفویض است که ایشان را به خود واگذاشته باشند؛ بلکه امری است میان دو امر.

و اکثر گفته‌اند مراد آن است که: خدا جبر نکرده است بنده را، و بنده به اراده خود حرکت کرده است؛ اما اسبابش همه از خدا است، مانند: اعضا و جوارح و قوای بدنی

ص: 195

1- ترجمه عبارت «ولو وکل علیه مؤکداً و محصلاً...» این چنین است: و مؤکل کند بر آن بنده موك دی (یعنی: کسی را برای تأکید آن فعل قرار دهد) و محصّلی را (یعنی: شخصی را برای تحصیل و به دست آوردن آن فعل بگمارد) که (او را بر انجام آن کار یادآوری کند و او را مجبور بر آن کار نکند...)

و روحانی و آلات و ادواتی که در [انجام] فعل در کار است [که] از جانب خداست. و امر بین الامرین که در حدیث وارد شده است این است.

مؤلف گوید که: حق آن است که مدخلیت حق تعالی در اعمال عبید زیاده از این است. زیرا که هدایات خاصه و توفیقات خدا [را] - برای کسی که مستحق آن ها باشد به نیات و اعمال حسنه او - دخلی است در فعل طاعات، و خذلان خدا و واگذاشتن او را دخلی است در فعل معاصی؛ اما هیچ یک به حدی نمی رسد که سلب اختیار از او بشود و او مضطر باشد در فعل یا ترک، مانند: آقایی که دو غلام داشته باشد و هر دو را به یک فعل مأمور سازد مثل آن که به هر دو بگوید که: فردا بروید و فلان متاع را هر یک از برای من بخرید، و هر یک این کار را بکنید صد دینار به او می دهم، و هر که نکند ده تازیانه به او می زنم. اگر به همین اکتفا کند در باب هر دو، یکی بکند و یکی نکند، آن که کرده است مستحق صد دینار است، و آن که نکرده است مستحق تازیانه است.

و اگر یک غلام فرمان بردارتر است و خدمات بیش تر کرده است و او را دوست تر می دارد، بعد از آن که به هر دو آن تکلیف را ادا کرد و حجت را تمام کرد، او را به تنهایی می طلبد و ملاطفت ها و مهربانی ها می کند که «البته فردا آن خدمت را بکن» و شب از برای او طعام بفرستد و الطاف زیاد نسبت به این غلام می کند. و فردا این غلام خدمت را می کند و او نمی کند. اگر این را صد دینار بدهد و او را صد تازیانه بزند، کسی او را مذمت نمی کند؛ زیرا که این غلام نه در کردن مجبور شده است و نه در نکردن و هر دو به اختیار خود کرده اند و حجت آقا بر هر دو تمام است.

این قدر مدخلیت حق سبحانه و تعالی در اعمال عباد از آیات و اخبار معلوم می شود. و به همین اکتفا باید کرد و خوض بسیار در این مسئله نباید کرد که در غایت اشکال و محل لغزش اقدام است و نهی بسیار در اخبار از تفکر در این مسئله وارد شده است. (1)

ص: 196

1- حق الیقین: 17 باب سیم در بیان صفات فعلیه حق تعالی. نیز به مرآة العقول 207/2 و بحار الانوار 83/5 مراجعه شود. در شرح مفصل خود بر اعتقادات، کلمات جمعی از فقها و اصولی ها را در معنای امر بین الامرین ذکر کرده و نظریه علامه مجلسی را تقویت نموده ایم. هر که خواهد به آن کتاب مراجعه نماید

وليس لك التفكر في شُبه القضاء و القدر و الخوض فيها، فإنَّ الأئمّة صلوات الله عليهم قد نهونا عن التفكر فيها. (1) فإنَّ فيها شبهاً قويّةً تعجز عقول أكثر الناس عن حلّها، وقد ضلّ فيها كثير من العلماء. فإياك و التفكر و التعمّق فيها! فإنّه لا يفيدك إلا ضلالاً، و لا يزيدك إلا جهلاً. و تفكر در شبهه های قضا و قدر و فرورفتن (و غوطه ور شدن) در آن شبهه ها برای تو جایز نیست؛ چرا که ائمّه طاهرين ما را از تفكر در آن مسائل نهی کرده اند؛ زیرا در این مسائل، شبهه های سخت و مشکل (و زیادی) هست که عقل های بیش تر مردم از حلّ آن شبهات عاجزند. و به تحقیق بسیاری از علما و دانشمندان در شبهه های قضا و قدر گمراه شده و به ضلالت افتاده اند. پس بپرهیز از تفكر و تعمّق و تأمل نمودن در آن ها! چون تفكر و تعمّق در آن ها جز گمراهی و ضلالت، فایده ای به تو نمی رساند و جز به جهل و نادانی ات نمی افزاید.

ص: 197

1- علامه مجلسی در مرآة العقول 168/2 می فرماید: عقول أكثر الخلق عاجزة عن الإحاطة بها (مسائل القضاء القدر) فلا يجوز الخوض فيها كما قال الصّدوق رحمه الله في رسالة العقائد: الكلام في القدر منهي عنه كما قال أمير المؤمنين لرجل قد سأله عن القدر، فقال: «بحر عميق فلا تلجه» ثمّ سأله ثانية، فقال: «طريق مظلم فلا تسلكه» ثمّ سأله ثالثة، فقال: «سرّ الله فلا تتكلفه.» و قال في القدر: «ألا إنّ القدر سرّ من سرّ الله، و حرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطويّ عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه، و رفعه فوق شهاداتهم، لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانيّة ولا بقدره الصّدقانيّة، و لا بعظمة النورانيّة، و لا بعزّة الوحدانيّة، لانه بحر زاخر مّواج خالص لله عزّ و جل، عمقه ما بين السماء و الأرض، عرضه ما بين المشرق و المغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات و الحيتان، يعلو مرّة و يسفل أخرى، في قعره شمس تضيء لا ينبغي أن يطلع عليها إلا الواحد الفرد، فمن تطلع عليها فقد ضادّ الله في حكمه و نازعه في سلطانه و كشف عن سرّه و ستره، و باء بغضب من الله و مأواه جهنّم وبئس المصير.»

ثم يجب أن تؤمن بحقیة جميع الأنبياء والمرسلين مجملاً، وعصمتهم وطهارتهم. وإنكار نبوتهم أو سبهم أو الاستهزاء بهم أو قول ما يوجب الإضرار بشأنهم كفر. وأما المشهورون منهم كآدم ونوح وموسى وعيسى وداود وسليمان وسائر من ذكره الله في القرآن فيجب أن تؤمن بهم على الخصوص وكتبهم. ومن أنكر واحداً منهم فقد أنكر الجميع وكفر بما أنزل الله. پس (از دانستن توحيد و اوصاف خداوند) لازم و واجب است به حقانیت تمام پیغمبران و رسولان به طور کلی و به اجمال (یعنی لازم نیست همه آن ها را یک به یک و به تفصیل بشناسیم) و عصمت و طهارت آنان از گناه، ایمان و اعتقاد داشته باشی. و انکار پیغمبری و نبوت ایشان، یا دشنام و بدگویی به آن ها، یا استهزا و مسخره نمودن به ایشان، و با گفتن کلامی که موجب تحقیر (و استخفاف) ایشان باشد (و به مقام والا و شامخ آن ها لطمه بزند) کفر است. و (از میان پیامبران) واجب است به خصوص پیامبران مشهور مانند: حضرت آدم و نوح و موسی و عیسی و داوود و سلیمان و سایر پیامبرانی که خداوند نام آن ها را در قرآن ذکر فرموده،⁽¹⁾ و به کتاب های آن ها، ایمان و اعتقاد داشته باشی. کسی که یکی از این پیامبران را انکار کند. (گویا) همه ایشان را انکار نموده، و به آنچه حق تعالی نازل فرموده، کفر ورزیده است. (و به دیگر پیامبران الهی نیز، باید به طور اجمال معتقد باشی).

ص: 198

1- به جز آنچه در متن آمده، خداوند نام بیست و سه تن دیگر از انبیا را در قرآن آورده است که عبارتند از: رسول خدا حضرت محمد، ادريس، يونس، لوط، هود، صالح، شعيب، شيث، ابراهيم، يوسف، يعقوب، اسماعيل صادق الوعد، اسحاق، يحيى، زكريا، هارون، ايوب، خضر، الياس، ذوالكفل، اليسع، اسماعيل بن ابراهيم، عزيز، على نبينا وآله و عليهم السلام

اشاره

و يجب أن تؤمن بحقيّة القرآن و ما فيه مجملاً، و كونه مُنزلاً من عند الله تعالى و كونه معجزاً. و إنكاره و الاستخفاف به كفر، و كذا فعل ما يستلزم الاستخفاف به كحرقه من غير ضرورة، و إلقائه في القاذورات. و أمّا ما لا يستلزم ذلك - كمدّ الرّجل نحوه - فإن قصد الاستخفاف، كفر، و إلاّ فلا. واجب است به حق بودن قرآن و آنچه در آن است به طور اجمال و کلی، و این که از نزد خداوند نازل شده و معجزه پیغمبر است، ایمان بیاوری. و انکار آن و استخفاف به آن و سبک شمردنش کفر است. هم چنین انجام دادن فعلی که مستلزم بی احترامی به آن و سبک شمردن آن باشد مثل: سوزانیدن آن بدون ضرورت، و انداختن آن - العیاذ بالله - در میان نجاسات و کثافات، کفر است. امّا کاری که موجب استخفاف و اهانت و بی احترامی به آن نباشد مثل: دراز کردن پا به طرف قرآن و امثال آن، (بستگی به قصد و نیت شخص دارد؛) پس اگر به نیت و قصد استخفاف و بی احترامی باشد، آن (نیز) کفر است، و گرنه (یعنی با قصد اهانت همراه نباشد) اشکالی ندارد و کفر نیست.

فائده

اشاره

علامه مجلسی فرمود: معجزات آن حضرت زیاده از حدّ و احصا است، بلکه جمیع اقوال و افعال آن حضرت معجزه بود. و معجزات آن حضرت بر دو نوع است:

اول: قرآن مجید است آن متواترترین معجزات آن حضرت است که تا روز قیامت باقی است. و در هر زمان [که] پیغمبری مبعوث می شد، غالب معجزه او از جنس آن فتنی بود

که در آن زمان شایع تر بود و اهل آن زمان ماهرتر بودند تا آن که حجّت بر ایشان تمام تر باشد، چنان که در زمان حضرت موسی چون مدار بر سحر بود حق تعالی به او عصا و ید بیضا و امثال آن ها را داد، که قوم او از اتیان به مثل آن ها عاجز شدند با آن که در آن جنس ماهر بودند.

و در زمانی که حضرت عیسی مبعوث شد، چون امراض مُزمنه بسیار بود و طبیبان حاذق مثل جالینوس و امثال او بودند، پس حضرت معجزه مرده زنده کردن و کور روشن کردن و خوره و پیسی را شفا دادن و امثال این ها را آورد که شبیه به فعل ایشان بود، اما از فعل نوع بشر نبود.

و در زمانی که حضرت رسالت پناه محمّد مبعوث گردید در میان عرب، چون مدار بر فنّ فصاحت و بلاغت بود و اشعار و سخنان فصیح و بلیغ می آوردند و بر کعبه می آویختند و به آن فخر می کردند، حضرت قرآن مجید را آورد و تحدّی (1) نمود و فرمود که: «اگر در پیغمبری من شک دارید مثل این قرآن بیاورید» ایشان عاجز شدند و نتوانستند بیاورند. پس فرمود که: «ده سوره مثل این قرآن را بیاورید» و نتوانستند. پس فرمود که: «یک سوره ای مثل این قرآن را بیاورید» و ایشان متوجه شدند و اتفاق کردند و مثل سوره کوچکی نیاوردند با آن حرصی که در تکذیب آن حضرت داشتند، و ارتکاب جنگ های عظیم و کشته شدن و اسیر شدن کردند و آنچه از ایشان خواسته بود نیاوردند. اگر قادر می بودند البته می آوردند با وُفور (2) فصحا در میان عرب و علما و دانایان در میان اهل کتاب. و در زمانهای بعد از آن تا حال با آن که در همه اعصار دشمنان آن حضرت اضعافِ دوستان آن حضرت بودند، نیاوردند و نتوانستند آوردن. پس معلوم شد که از جنس فعل بشر نیست و فعل خالق عالم است.

اگر آن حضرت پیغمبر نبود، حق تعالی چنین امری را بر زبان او جاری نمی کرد،

ص: 200

1- تحدّی: پیش خواندن خصم و غلبه جستن

2- وفور: بسیاری، فراوانی،

والا إغرای (1) بر کذب و دروغ و اضلال خلق و انواع قبايح لازم می آمد، و آن قبیح است، و بر حق تعالی ایتیان به قبیح محال است.

جهت اعجاز قرآن

و در وجه اعجاز قرآن مجید خلاف است که آیا از غایت فصاحت و بلاغت است، یا آن که هر گاه اراده معارضه می کردند حق تعالی صرف قلوب و سد اذهان ایشان می نمود که ایتیان نمی توانستند نمود. و اگر چه اعجاز به هر دو وجه حاصل می شود، لیکن حق آن است که اعجاز از چندین وجه بود:

وجه اول: از جهت فصاحت و بلاغت و طلاقت، که هر عجمی که قرآن را می شنود امتیاز آن را از سخنان دیگر می فهمد، و هر فقره از آن که در میان کلام فصیح واقع شود مانند یاقوت رمانی و لعل بدخشانی می درخشد. و جمیع فصیحای عدنان و بلغای قحطان اذعان به فصاحت و بلاغت آن نموده اند.

و روایت کرده اند که: هر که سخن بسیار بلیغی یا شعر فصیحی می گفت، برای مفاخرت بر کعبه مشرفه می آویخت، و چون آیه: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي» (2) نازل شد همه از بیم رسوایی، در شب آمدند و نوشته های خود را بر گرفتند و پنهان کردند. (3)

وجه دوم: از جهت غرابت اسلوب، که هر چند کسی تتبع کلام فصحا و اشعار و خطب ایشان نماید، قریب به این نظم عجیب و شبیه به این اسلوب غریب نمی یابد. و جمیع بلغای آن زمان از غرایب آن متعجب و حیران بودند.

وجه سوم: عدم اختلاف، چنان که حق تعالی فرموده است: «وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (4) یعنی «اگر قرآن از نزد غیر خدا می بود، هر آینه می یافتند در

ص: 201

1- إغراء: تحریک و تحریض کردن، بر انگیختن. اغرای بر کذب: به دروغ گفتن کشانیدن

2- سورة هود: 44

3- رجوع شود به مجمع البیان: 282/5

4- سورة نساء: 82

آن اختلاف بسیار) زیرا که از بشر هرگاه کلامی به این طور صادر شود، نمی شود که مشتمل بر تناقض و اختلاف بسیار نباشد، از دو جهت: یکی از جهت اختلاف حکم و مضمون خصوصاً وقتی که انشا کننده آن سخن صاحب خط و سواد نباشد و دیگران آیه آیه و سوره سوره نویسند و اکثر نویسندگان، منافق و دشمنان او باشند. و دیگر [از جهت] اختلاف در فصاحت؛ زیرا که قصاید و خطب اَفْصَحِ فُصْحًا اگر یک فقره اش فصیح است فقره دیگر فصیح نیست و اگر یک بیت عالی است بیت دیگر واهی است، اگر یک جزو در تحقیق است جزو دیگرش لهُو و باطل و تزریق است، و کلامی که از اول تا آخر همه در اعلا درجات بلاغت بوده باشد و همه بر حقایق و معارف مشتمل باشد، صادر نمی گردد مگر از کسی که هیچ گونه اختلاف در ذات و صفات و افعال و اقوالش نیست.

وجه چهارم: از جهت اشتغال بر معارف؛ زیرا که در آن وقت در میان عرب خصوصاً در اهل مکه علم بر طرف شده بود، و آن حضرت پیش از بعثت با هیچ یک از علمای اهل کتاب و غیر ایشان معاشرت نمی فرمود و مسافرت به بلاد دیگر ننمود که طلب علم کند. و آنچه حکما در چندین هزار سال در معارف الهی فکر کرده اند، در هر سوره و آیه به احسن و جوه بیان فرموده، و امری که مخالف عقول سلیمه و افهام مستقیمه باشد مطلقاً در آن نیست. و به برکت آن حضرت طایفه عرب که به عدم فهم و علم و ادب مشهور آفاق بودند، از وفور علم و محاسن آداب و مکارم اخلاق، مقبول ساکنان سبع طباق (1) گردیدند و علمای جهان در اکتساب علم و ایمان محتاج به ایشان شدند.

وجه پنجم: از جهت اشتغال بر آداب کریمه و شرایع قومه؛ زیرا که در مکارم اخلاق آنچه علما و حکما در سال ها فکر کرده بودند، در هر سوره اضعاف آن بیان شده، و در شریعت قانونی چند برای انتظام احوال عباد و رفع نزاع و فساد در

ص: 202

معاملات و مناکحات و معاشرات و حدود و احکام و حلال و حرام مقرر گردانیده که در هر باب هر چند علمای زمان و عقلای جهان تفکر نمایند خدشه در آن نمی توانند یافت، و در هیچ امر قاعده ای بهتر از آنچه در کلام معجز نظام و شریعت سید آنام علیه و علی آله السلام مقرر گردیده نمی توانند ساخت. و اگر کسی به عقل خود رجوع نماید می داند که از این معجزه، عظیم تر نمی باشد.

وجه ششم: از جهت اشتغال بر قصص انبیای سالفه و قرون ماضیه که در آن زمان مخصوص اهل کتاب بوده، و دیگران را خصوصاً اهل مکه را بر آن ها اطلاع نبوده، و به نحوی بیان فرموده که با وجود معاندان بی حساب خصوصاً اهل کتاب نتوانستند که تکذیب آن حضرت نمایند در هیچ جزئی از اجزای آن قصه ها. و آنچه مخالف مشهور میان ایشان بود حقیقت آن را بر ایشان ظاهر گردانید مانند کشتن ویر دار کشیدن حضرت عیسی، و آنچه در کتب ایشان بود و از برای مصلحت مخفی می داشتند بر ایشان ثابت گردانید مانند قصه سنگسار و حلال بودن گوشت شتر و غیر این ها که به تفصیل در حیوة القلوب ایراد نموده ام.

وجه هفتم: از جهت خواص سور و آیات کریمه، و آن آن است که شفای جمیع دردهای جسمانی و روحانی و دفع تسویلات نفسانی و وساوس شیطانی و امن از مخاوف ظاهری و باطنی و دشمنان اندرونی و بیرونی در آیات و سور فرقانی هست و به تجارب صادقانه معلوم گردیده. و تأثیرات قرآن حمید را در جلای قلوب و شفای صدور و ربط به جناب مقدس ربّانی و نجات از ضرر شبهات نفسانی، زیاده از آن است که صاحب دلی انکار آن نماید یا عاقلی را مجال تأملی باشد.

وجه هشتم: از جهت اشتغال قرآن مجید است بر اخبار مُغیبّه که غیر حق تعالی را بر آن ها اطلاعی نیست. و آن ها زیاده بر آن است که احصا توان نمود، و آن بردو قسم است:

قسم اول؛ آن است که در بسیاری از آیات کریمه خبر داده است به آنچه کافران و منافقان در خانه های خود می گفتند، و یا با یکدیگر به راز و پنهان مذکور می ساختند یا در خاطرهای خود می گذرانیدند. و بعد از خبر دادن، تکذیب آن حضرت نمی کردند

و اظهار ندامت و انابت می کردند. چون سخنی می گفتند خائف می شدند و می گفتند: در این ساعت جبرئیل به آن حضرت خبر خواهد داد. و از این نوع بسیار است و اکثر را در حیوة القلوب ذکر کرده ام.

قسم دوم؛ آن است که در بسیاری از آیات کریمه خبر داده است به امور آینده، که غیر خدا را بر آن ها اطلاعی نیست پیش از وقوع آن ها مگر به وحی و الهام الهی، مانند خبر دادن از عدم ایمان ابولهب و جمع دیگر، و خبر دادن از مدلت یهودان تا روز قیامت، و چنان شد و تا حال پادشاهی در میان ایشان به هم نرسیده است و در شهر و دیاژ ذلیل ترین اهل روزگارند و به مدلت ایشان مثل می زنند، و خبر دادن از فتح بلاد برای اهل اسلام، و خبر دادن دخول مکه معظمه برای عمره، و از فتح مکه مشرفه و برگشتن آن حضرت به سوی آن بلدة طیبه، و خبر دادن از عصمت حضرت رسول از شر مردم، و خبر دادن از غلبه رومیان بر گبران عجم، و خبر دادن به سوره کوثر از کثرت اتباع و اولاد آن حضرت و بر افتادن بنی امیه و نسل آن ها که حضرت را اَبتر گفتند، و خبر دادن از عدم آرزوی یهودان مرگ را، و چنان شد. و اکثر در حیوة القلوب مذکور است. قسم دوم: در بیان مجملی است از سایر معجزات آن حضرت (1)

تعظیم کعبه و کتاب های حدیث اهل بیت (علیهم السلام)

و کذا يجب تعظیم الکعبه. و الاستخفاف بها، و فعل ما یوجب الاستخفاف بها، کفر کالحدث فیها اختیاراً، و قول ما یوجب الإهانة بها. و کذا کتب أحادیث النبی - صلی الله علیه و آله و سلم - و الأئمة علیهم السلام. و بعضها یرج عن دین الأئمة. هم چنین احترام و بزرگداشت کعبه معظمه واجب است. و سبک شمردن

ص: 204

و بی احترامی به آن و انجام (هر) کاری که موجب اهانت و بی احترامی به آن شود - مانند: حدث کردن (یعنی نجس نمودن و پلیدی کردن) در آن به عمد و از روی اختیار - و گفتن سخنی که باعث اهانت به کعبه شود، کفر است. هم چنین احترام گذاردن به کتاب های حدیثی که در آن ها احادیث پیغمبر و ائمه جمع آوری شده، واجب است. و به واسطه (اهانت و) انکار بعضی از آن احادیث (و به سبب هر نوع هتک و بی احترامی به مقامات ایشان) انسان از دین امامیه خارج می شود (نه از اصل دین اسلام). (1)

ملائکه اجسامی لطیف و معصوم اند

و کذا يجب الاعتقاد بوجود الملائكة، و كونهم أجساماً لطيفة، و أنّ البعضهم أجنحة، و لهم صعوداً و نزولاً. و إنكار المشاهير منهم - كجبرئيل و عزرائيل و ميكائيل و إسرافيل - و إنكار جسميتهم، كفر. و يجب القول بعصمتهم و طهارتهم. و يجب تعظيمهم. و الاستخفاف بهم، و سبهم، و قول ما يوجب الإضرار بهم، كفر. هم چنین اعتقاد به وجود فرشتگان و این که ایشان دارای جسم هایی لطیف می باشند (2) و بعضی از آن ها بال هایی (برای پرواز) دارند و بالا رفتنی (به سوی آسمان ها) و پایین آمدنی (به سوی زمین) دارند، واجب است. و انکار نمودن (یکی از) فرشتگان مشهور و معروف، مانند جبرئیل و عزرائیل و میکائیل و اسرافیل، و انکار جسم بودن ایشان، کفر است.

ص: 205

-
- 1- در عبارت: «و بعضها يخرج عن دين الأئمة: بعضی از آن ها انسان را از دین ائمه (و شیعه امامیه اثناعشریه) خارج می کند» دو احتمال می رود: 1- بعضی از آن ها یعنی انکار بعضی از آن روایات... 2- یعنی انجام بعضی از اعمال و افعال و سخنان که حرام است، موجب خروج شخص از مذهب اثناعشریه می شود. ولی احتمال اول اظهر است هم لفظاً و هم معنأً
 - 2- بحث جسمائیت ملائکه به زودی خواهد آمد

و اعتقاد به عصمت فرشتگان و طهارت آن‌ها (از گناه) واجب است. و تعظیم و احترام آن‌ها هم واجب است. و استخفاف و اهانت نمودن به ایشان، و ناسزا گفتن و بدگویی به آن‌ها و گفتن هر چیزی که (شایسته مقامشان نباشد و) باعث حقیر شمردن و توهین به ایشان باشد، کفر است.

اعتقاد به حلول، اتحاد و وحدت وجود، چگونه است؟

اشاره

و کذا عبادة الصّـنم و السجود لغير الله تعالى مطلقاً بقصد العبادة، کفر. و القول بحلوله تعالى في غيره، كما قاله بعض الصّـوفية والغلاة، أو اتّحاده مع غيره، كما قاله بعضهم، أو أنّ له تعالى صاحبةً أو ولداً أو شريكاً، كما قاله النصارى، أو أنّه تعالى جسم، أو أنّ له مكاناً كالعرش و غيره، أو أنّ له صورةً أو جزءاً أو عضواً، فكلّ ذلك کفر. عبادت و پرستش بت، و سجده برای غیر خداوند مطلقاً (هر کس و هر چیزی که باشد) به قصد پرستش آن، کفر است. و اعتقاد به حلول خداوند (و داخل شدن او) در کالبد غیر خودش (از مخلوقات) - چنان که بعضی از صوفیان و غالیان (1) گفته اند - یا اتّحاد و یکی شدن خداوند با غیر خودش (از مخلوقات) - چنان که بعضی دیگر از صوفیّه گفته اند - یا اعتقاد به این که خداوند، زن یا فرزند یا شریکی دارد - چنان که مسیحیان گفته اند (که حضرت عیسی پسر خدا است) - یا آن که حق تعالی جسم است، یا آن که خداوند مکانی، مثل: عرش و غیر عرش دارد، و یا آن که خداوند صورت یا (هر گونه) جزئی با عضوی (بدنی و جسمانی) دارد، همه این‌ها کفر است.

فائده: در رد حلول و اتحاد و وحدت وجود

علامه مجلسی می فرماید: حق تعالی با چیزی متحد نمی شود؛ زیرا که اتّحادِ اثنین

ص: 206

1- یعنی کسانی که در مورد ائمه و... غلوّ و زیاده روی می کنند

محال است. و او را زن و فرزند نمی باشد. و در چیزی حلول نمی کند. نصاری می گویند که «حضرت عیسی - علی نبینا و آله و علیه السلام - فرزند خدا است، یا خدا در او حلول کرده است، یا با او متحد شده است» و این همه مستلزم عجز و نقص حق تعالی است و عین کفر است. و آنچه بعضی از صوفیه می گویند که «حق تعالی عین اشیا است، یا آن که ماهیات ممکنه امور اعتباریه اند و عارض ذات حق شده اند، یا آن که خدا در عارف حلول می کند و با او متحد می شود» همه این اقوال عین کفر و زندقه است. و هم چنین آنچه بعضی از غالیان شیعه گفته اند که «حق تعالی در رسول خدا و ائمه هدی حلول کرده است، یا با ایشان متحد شده است، یا به صورت ایشان ظاهر شده است» همه کفر است و ائمه از ایشان تبری کرده اند و بر ایشان لعنت کرده اند و امر به قتل بعضی از ایشان نموده اند و حضرت امیرالمؤمنین جمعی از ایشان را به دود هلاک کرد. (1)

در کتاب عین الحیات می فرماید: حضرت صادق فرمود که: «اوصیا و ائمه درهایی اند که از راه متابعت ایشان به خدا می توان رسید. و اگر نه ایشان بودند، کسی خدا را نمی توانست شناخت. به ایشان خدا حجت خود را بر خلق تمام کرد.» در این باب احادیث بسیار وارد شده. اکثر عالم را شیطان از این راه فریب داده که دست از فرموده خدا و رسول و ائمه بر داشته اند و به عقل های ضعیف اعتماد نموده اند و هر طایفه خدا را به نحوی شناخته اند به اعتقاد خود، و همه خطا کرده اند. چرا تقکر نمی نمایند که اگر عقل مستقل می بود در این باب، این فرق بسیار از متکلمین و حکما که همه از اهل عقل اند پیدا نمی شد. در این باب و در هر بابی دو فرقه با یکدیگر موافق نیستند چنان که جمعی از متکلمین به عقل سخیف خویش، خدا را جسم دانسته اند و می گویند: نوریست از بابت شمس می درخشد. بعضی از صوفیه اهل سنت و مجسمه ایشان، خدا را به صورت پسر ساده می دانند و بعضی به صورت

ص: 207

مرد ریش سفید می دانند و بعضی خدا را جسم بزرگی می دانند بر روی عرش نشسته. و بعضی دیگر از صوفیه اهل سنت و متکلمین ایشان و اکثری، به حلول خدا قائل شده اند در اشیا، و نصاری در خصوص عیسی قائل شده اند، و صوفیه حلولیه در جمیع چیزها. و خداوند عالمیان، نصاری را در اکثر قرآن به این سبب لعن کرده و ایشان را به کفر یاد نموده که به خدا چنین نسبتی می دهند. و جمعی دیگر از صوفیه اهل سنت که از حلول گریخته اند، به امر قبیح تر و شنیع تر قائل شده اند که آن اتحاد است و می گویند که: خدا با همه چیز متحد است، بلکه همه چیز اوست و غیر او وجودی ندارد و همین اوست که به صورت های مختلف بر آمده (یعنی: قائل به وحدت وجود شدند). (1)

خلاصه کلام در این مقام: صوفیه به حلول نمودن خدای تعالی در تمام مخلوقات یا در صنفی خاص از آن ها که عرفا باشند، و یا اتحادش با آن ها اعتقاد دارند. آن ها خود چند طایفه اند و بیش تر آن ها از عامه می باشند که در زمان خلفای جور و بنی امیه و بنی عباس پیدا شده اند. خلفای جور، آن ها را به جهت مقابله و معارضه با امامان معصوم تقویت و تأیید می کردند. بقیه فرقه صوفیه، از این گروه تبعیت کرده اند و طریقه آن ها در حلول و اتحاد مختلف است:

1- بعضی معتقد به حلول خداوند در دل عارف، مانند آب در کوزه، می باشند.

2- بعضی دیگر معتقد به حلول بر نحو امتزاج، مانند شیر و شکر، می باشند.

3- و بعضی معتقد به اتحاد بالنسبه به جمیع ممکنات مانند موج دریا می باشند.

4- و بعضی ظاهر را واحد و مظاهر را متعدد می دانند مثل شعاع شمس که در روزنه های بسیار ظاهر می شود.

5- بعضی دیگر که قائل به حلولند، نصارا هستند که قائل به آقائیم ثلاثه اند. و لفظ آقنوم لغت سریانی است و به عربی یعنی «اصل و سبب هر چیزی» که از او تعبیر

ص: 208

1- عین الحیات: 89/1، اصل دویم شعبه دویم

می شود به ذات که وجود کل از اوست. و آب و این و روح القدس اشاره به اوست، اِقنوم آب عبارت از وجود است، و اِقنوم ابن علم اوست و اِقنوم روح حیات اوست. و اِقنوم آب حلول نموده در روح القدس و به توسّط او داخل در رحم مریم شده و از این جا حلول نموده است در عیسی که اِقنوم ابن است و عیسی از این جهت پسر خداست. (1)

بعضی از بزرگان گفته اند: مسئله حلول و اتحاد بعد از منصور و بایزید پیدا شده برای تأویل قول آن دو، برخی گفتند: حلول حقّ تعالی در منصور شد که او گفت: *أنا الحقّ و همچنین در بایزید حلول کرد که گفت: لا إله إلا أنا فاعبدونی.*

و عدّه ای دیگر - به گمان خود - خواستند از حلول فرار کنند چون لازمه حلول قول به تجسّم حق... است، از راه فنا پیش آمدند و قائل به اتحاد شدند و گفتند: گفته آن دو از باب فناء بوده نه از باب ادّعی حلول، و بعدها صحبت وحدت وجود رواج

ص: 209

1- به کفایة الموحدين 356/1 مراجعه شود، مرحوم طبرسی در این کتاب، دلایل عقلی و نقلی زیادی در بطلان حلول و اتحاد ذکر نموده است. خلاصه دلایل ایشان این است که: 1- روایات متواتر قطعی از اهل البیت در بطلان حلول و اتحاد وارد شده است... 2- اتحاد یا حقیقی است یا مجازی، صورت اول مطلقاً محال است، و صورت دوم و لو از ممتنعات ذاتیه نیست، اما نسبت به خداوند محال است... 3- حلول متصوّر نیست مگر به حلول جسمی در جسم دیگر، یا به حلول عرضی در محل دیگر، در صورت اول مستلزم تجسّم و ترکیب، و در صورت دوم مستلزم احتیاج خداوند به محل است. 4- اگر خداوند در چیزی حلول کند، یا محلّ قابل انقسام خواهد بود یا غیر قابل انقسام، در صورت اول مستلزم ترکیب حالّ خواهد بود، زیرا انقسام محلّ مستلزم انقسام حال است. در صورت دوم، لازم خواهد آمد خداوند اصغر اشیا باشد. 5- اگر خداوند در چیزی حلول کند، یا حالّ و محلّ مقارن در وجودند، یا محلّ مقدّم بر حالّ است، و یا حالّ مقدّم بر محلّ، در صورت اول تعدد قدما لازم آید، و در صورت ثانی لازم آید خداوند حادث باشد، زیرا مسبوق خواهد بود. و صورت سوم معقول نخواهد بود زیرا وجود حالّ و تحقق او فرع وجود محلّ است. 6- اگر خداوند در چیزی حلول کند مستلزم دور محال خواهد بود، زیرا غیر خداوند در اصل وجودش محتاج به وجود او هستند پس اگر او حالّ در شیئی باشد محتاج به غیر خود خواهد بود، که محلّ اوست

یافت و سخن از حلول و اتحاد از بین رفت. (1) بهر حال بطلان این دو اعتقاد واضح است. لازمه حلول ظرفیت و مظهریت است که خداوند مظهر و بشر ظرف باشد و لازمه اتحاد قدیم شدن حادث یا حادث شدن قدیم است و لهذا قول به وحدت وجود شایع شد.

و به بیان دیگر می‌گوئیم: صوفیه حلولیه می‌گویند: خدای تعالی در ما حلول کرده است و همچنین در ابدان جمیع عارفان حلول می‌کند.

بطلان این عقیده واضح است که حلول کننده احتیاج دارد به محل و هر چه محتاج به غیر است ممکن است. پس اگر خدای تعالی حلول در غیر کند لازم آید که ممکن الوجود باشد نه واجب الوجود.

و صوفیه اتحادیه می‌گویند: ما با خدا یکی شدیم و همچنین خدای تعالی با همه عارفان یکی می‌شود. آن‌ها خداوند را تشبیه می‌کنند به آتش، و خود را به آهن و انگشت، و می‌گویند: چنان چه آهن و انگشت به سبب ملاقات و مصاحبت آتش، آتش می‌شوند، عارف نیز به واسطه قرب به خدا، خدا می‌شود.

و جواب این انحراف واضح است، چون از این که ممکن طبیعت ممکن دیگر را بگیرد یا به صفت و رنگ ممکن بر آید، لازم نمی‌آید که واجب، ممکن شود و یا ممکن واجب شود، و همچنین قیاس واجب تعالی به ممکنات قیاس مع الفارق است، و بنا بر اعتقاد این دو طائفه، تعدد و تکثر إله لازم آید؛ چون ممکن است

ص: 210

1- اتحاد دو معنا دارد: یکی شدن و یکی بودن، و لازمه وحدت وجود نیز اتحاد است اما به معنای یکی بودن یعنی: همه اشیاء از اول با حق یکی است. اما اتحادی که در مقابل حلول و وحدت وجود است مراد یکی شدن بعد از دویت است و مقصود عارف و صوفی در زمان ما این معنای اخیر نیست، و لازمه قول به وحدت وجود که فلاسفه و صوفیه گویند، اتحاد پروردگار (اتحاد به معنای اول) با هر مخلوق است، لذا ابن عربی در تفسیر «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» گفت: خداوند نصاری را نسبت به کفر داده نه از جهت این که قائل به خدائی حضرت عیسی شدند بلکه از جهت آن که: چرا خدائی را به عیسی تنها منحصر کردند، باید همه را خدا بدانند. و می‌گوید: هر کس بتی را بپرستد خدا را پرستیده است و ...

1- تکمیل علامه حلی فرمود: فی الله تعالی لا يتحد بغيره. الضرورة قاضية بطلان الاتحاد، فإنه لا يعقل صيرورة الشئ شيئاً واحداً. و خالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور، فحكموا بأنه تعالى يتحد مع أبدان العارفين، حتى أن بعضهم قال: إنه تعالى نفس الوجود، وكلّ موجود هو الله تعالى! وهذا عين الكفر والإلحاد. والحمد لله الذي فضّلنا باتّباع أهل البيت دون أهل الأهواء الباطلة. المبحث السادس: أنه تعالى لا يحلّ في غيره. من المعلوم القطعي أنّ الحال مفتقر إلى المحلّ، والضرورة قضت بأن كلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الله تعالى حالاً في غيره لزم إمكانه، فلا يكون واجباً، هذا خلف. وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك، و جوزوا عليه الحلول في أبدان العارفين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فانظروا إلى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدتهم: كيف اعتقادهم في ربّهم؟ و تجويزهم تارة الحلول، و أخرى الاتحاد، و عبادتهم الرقص، و التصفيق، و الغناء، و قد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك، فقال عزّ من قائل: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» (الأنفال: 35). و أيّ غافل أبلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبّد الله بما عاب به الكفار؟ «فإنّها لا تعمى الأبصار ولكنّ تعمى القلوب التي في الصدور» (الحج: 46) و لقد شاهدت جماعة من الصوفية، في حضرة مولانا الحسين و قد صلّوا المغرب سوى شخص واحد منهم، كان جالساً لم يصلّ ثمّ صلّوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص، فقال: و ما حاجة هذا إلى الصلاة و قد وصل، أيجوز أن يجعل بينه و بين الله تعالى حاجباً؟ فقلت: لا فقال: الصلاة حاجب بين العبد و الربّ. فانظر أيّها العاقل إلى هوءاء و عقائدهم في الله تعالى كما تقدّم، و عبادتهم ما سبق، و اعتذارهم في ترك الصلاة ما مرّ، و مع ذلك فإنهم عندهم الأبدال، فهؤلاء أجهل الجهال. (نهج الحق: 57 - 58، المبحث الخامس) و قال في شرح التجريد: (في أنه تعالى ليس بحالّ في غيره): فإنّ وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره، و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء. و خالف فيه بعض النصارى القائلين بأنّه حلّ في المسيح، و بعض الصوفية القائلين بأنّه حالّ في أبدان العارفين. و هذا المذهب لا شك في سخافته لأنّ المعقول من الحلول، قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، و هذا المعنى منتف في حقّه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان. قال: (في نفي الاتحاد عنه تعالى) فإنّ وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأنّنا قد بينا أنّ وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتّحد بغيره، لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به، فيكون الواجب ممكناً. و ايضاً فلو اتّحد بغيره لكانا بعد الاتحاد إمّا أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتّحاد، و إن عمداً أو عمداً أحدهما فلا اتّحاد ايضاً. و يلزم عدم الواجب فيكون ممكناً، هذا خلف. (كشف المراد: 293)

واعلم أنه لا يمكن رؤيته تعالى بالبصر لا في الدنيا ولا في الآخرة. و ما ورد في ذلك، مؤول. بدان که دیدن خداوند با چشم سر در دنیا و آخرت ممکن نیست و محال می باشد. و آنچه (از آیات و احادیث) درباره دیدن خدا وارد شده است (و از آن ها به ظاهر، دیدن با چشم سر فهمیده می شود) تأویل برده می شود (یعنی معنای ظاهری آن، مراد و مقصود نیست و باید توجیه و تأویل برده شود به این که: مقصود دیدن خداوند به چشم دل و قلب و بحقیقة الایمان می باشد چنان که در خود روایات این تأویل ذکر شده است). (1)

فائده: مقصود از رؤیت خداوند چیست؟

علامه مجلسی می فرماید: صانع عالم دیدنی نیست و به دیده سر ادراک او نتوان کرد نه در دنیا و نه در آخرت. و این ضروری دین شیعه است و آیات و احادیث بسیار بر این معنا وارد شده است.

آنچه توهم می کنند بر خلاف این وارد شده است، مؤول است به ادراک به دیده دل، چنان که حضرت امیرالمؤمنین می فرماید: نبیند او را دیده ها به مشاهده دیدن، و لیکن دیده است او را دل ها به حقیقت های ایمان. (2)

در عین الحیات می فرماید: بدان که رؤیت را بر دیدن به چشم اطلاق می کنند، و بر نهایت انکشاف و ظهور نیز اطلاق می کنند گو به چشم دیده نشود. و ضروری مذهب شیعه است که خدا را به چشم نتوان دید؛ زیرا که جسم و جسمانی نیست، و در حصول او در مکان، محال است که به چشم دیده شود. و آنچه در آیات و اخبار در شأن باری

ص: 212

1- ن.ک: اصول کافی، کتاب التوحید «باب في ابطال الرؤية» و مرآة العقول 327/1 - 338

2- حق الیقین: 26، باب دوم، مبحث چهارم، انتشارات سرور

تعالی به لفظ رؤیت واقع شده، مراد از آن معنی دوم است؛ زیرا که ظهور آن نزد عارفان زیاده از ظهور امری است که به چشم دیده شود چنانچه به اسانید معتبره از حضرت امام العارفین و یعسوب الدین امیرالمؤمنین منقول است که: از او پرسیدند که یا امیرالمؤمنین، خدای خود را دیده ای؟ فرمود که: «تا خدا را نمی دیدم هرگز او را عبادت نمی کردم.» سائل پرسید که: خدا را به چه کیفیت دیدی؟ فرمود که: «خطا کردی؛ به چشم او را نتوان دید، و لیکن دل او را به حقیقت ایمان و یقین دیده است.» (1)

و به روایت دیگر، مثل این سؤال را از حضرت مبین الحقایق جعفر بن محمد الصادق نمودند و آن حضرت چنین جواب فرمود. (2)

و جناب نبوی در این عبارت (3) به این اشارت فرموده اند که: «گویا او را می بینی» یعنی او را نتوان دید، اما در مقام عبادت از بابت کسی باش که شخصی را بیند و در حضور او خدمت او کند و در مرتبه یقین خود را به درجه عارفان که اقوا از مشاهده و عیان است، برسان.

و ممکن است که معنی دویم رؤیت مراد باشد و مراد غایت مرتبه انکشاف باشد؛ چون این قسم از انکشاف، مخصوص انبیا و ائمه است و از ابوذر و مثل او متصور نیست، فرمود: «چنان عبادت کن که گویا به آن مرتبه رسیده ای.» (4)

بطلان علم به حقیقت ذات و اشتراک لفظی

اشاره

وأنه لا- يمكن الوصول إلى كنه حقيقة ذاته أو صفاته. وأن التعطيل ونفي جميع صفاته تعالى عنه باطل، كما يلزم على القائلين بالاشتراك اللفظي.

ص: 213

1- حار الانوار: 27/4، حدیث 2

2- بحار الانوار: 33/4، حدیث 10

3- منظور حدیثی است که از رسول خدا نقل شده که به ابوذر فرمود: ای ابوذر، خدای را چنان عبادت کن که گویا او را می بینی! پس اگر تو او را نبینی او تو را می بیند

4- عین الحیات: 41/1، فصل اول در رؤیت. برای توضیح بیش تر رجوع شود به مرآة العقول 327/1 (باب فی ابطال الرؤیة) و 344/1 (اعلم ان الأمة اختلفوا فی الرؤیة...) و بحار الانوار 356/70

[بدان] که (دانستن و) رسیدن به کنه حقیقت ذات، یا کنه صفات خدای تعالی ممکن نیست. و (اعتقاد به) تعطیل (یعنی ثابت نکردن وجود و صفات کمالی و اضافی برای خداوند) (1) و نفی کردن جمیع صفات حق تعالی از ذات مقدسش، باطل است، چنان که (این اشتباه) لازمه اعتقاد کسانی است که می گویند: وجود (و علم و قدرت و حیات) در باب خداوند و دیگر موجودات، مشترک لفظی می باشند (یعنی این الفاظ معانی مختلفی دارند؛ هنگامی که آن ها را به خداوند نسبت می دهیم معنایی دارند و هنگامی که به موجودات ممکن نسبت می دهیم معنای دیگری دارند، و به حسب لفظ بین آن دو مشترک اند، و لازمه این قول تعطیل و نفی صفات از خداوند است.)

فائده مهم: اشتراک لفظی یا امر دیگر

آیا مفهوم و آنچه از لفظ «موجود» در قضایای: «خداوند موجود است» و «انسان موجود است» و «درخت موجود است» و «سنگ موجود است» به ذهن می آید، مختلف و متعدّد است تا در نتیجه «موجود» مشترک لفظی باشد - یعنی از «موجود» در قضایای: «انسان یا درخت یا سنگ موجود است» معنایی می فهمیم که این معنا با معنای «موجود» در قضیه: «خداوند موجود است» مغایرت و مخالفت دارد و غیر آن است، و حتی در معنای عام و همه فراگیر «تحقق و ثبوت داشتن و نفی عدم و نیستی» هم مشترک نیستند؟ - یا این که در همه این موارد یک معنا و مفهوم عام به ذهن می آید که همان «تحقق و ثبوت و معدوم نبودن» است و در نتیجه، «موجود» مشترک معنوی می باشد؟

ص: 214

1- چنان که علامه مجلسی در بیان تعطیل فرموده است: حدّ التعطیل هو عدم اثبات الوجود و الصفات الکمالیه و الفعلیّه و الاضافیه له. (مرآة العقول 282/1، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانه شيء، ذیل حدیث 2) لازم به تذکر است که تعطیل در ذات حق تعالی یعنی: اثبات ذات حق نکردن و حکم به موجودیت خداوند ننمودن. و تعطیل در صفات حق تعالی یعنی: اثبات صفات برای خداوند نکردن و حکم به وجود علم و قدرت و... برای خداوند ننمودن

این بحث در باره صفات ذاتی خداوند هم مطرح است و شرح آن از این قرار است: وقتی می‌گوییم: خداوند عالم و قادر و... است، آیا از عالمیت و قدرت و... خداوند همان مفهومی به ذهن می‌آید که در هنگام نسبت دادن این‌ها به غیر خداوند می‌فهمیم گرچه آن مفهوم، معنای جاهل نبودن و عاجز نبودن و... باشد - تا در نتیجه این الفاظ مشترک معنوی و در تمام موارد یک معنا داشته باشند - یا مفهوم معنای آن‌ها در مورد خداوند مباین و مغایر با مفهوم و معنای آن‌ها در دیگر موارد است؟

نظر علامه مجلسی این است که: وقتی می‌گوییم: «خداوند موجود است» یعنی ثابت و متحقق می‌باشد و خارجیت دارد، نه این که ما از این قضیه هیچ چیزی نفهمیم.

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

به عبارت دیگر، بحث در مفهوم موجود و وجود است - یعنی «موجود است و وجود دارد» را به هر شیئی نسبت دهیم معنایش این است که آن اشیا در مفهوم وجود داشتن و بودن و واقعیت داشتن و نفی عدم و نیستی، با هم مشترک می‌باشند (1) - نه در مصداق و حقیقت وجود. زیرا ذات حق تعالی هیچ‌گونه اشتراک و سنخیتی با غیر خودش ندارد و بینونت تامه و جدایی کامل میان او و مخلوقاتش می‌باشد. (2)

ص: 215

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

2- مقصود از عدم سنخیت و بینونت بین خدا و خلقت این است که: تمامی مخلوقات الهی، حقایقی قابل زیادت و نقصان و عددی و مقداری و متجزی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند، ولی ذات احدیت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی می‌باشد و فراتر از زمان و مکان است. پس محال است که بین او و مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عینیت. رابطه تشکیکی تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی و حقیقتی واحد و مشترک باشند و در شدت و ضعف و... اختلاف داشته باشند مثل خط، و نور و...

خلاصه، بحث در این مقام (و در اشتراک معنوی و لفظی) فقط بحث در مفهوم عام می باشد. این مطلب بر خلاف بحثی است که در باب اصالت وجود فلسفه مطرح است. در آن جا بحث از مصداق وجود و حقیقت وجود می باشد. (1)

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

بلکه معنای «الله موجود» این است که خداوند متحقق و موجود است و موجودیت مفهومی است انتزاعی که از خارجیت اشیا و تحقق آن ها در خارج انتزاع می شود و در خارج چیزی به نام وجود نیست.

توضیح بیش تر مطلب چنین است: وقتی به حقایق خارجی نظر می کنیم، می بینیم که آن ها با هم تباین و مغایرت دارند؛ اما در موجود بودن و نفی عدم و نیستی با هم مشترک می باشند. ذهن انسان با ملاحظه این جهت، یک مفهوم از همه آن ها انتزاع می کند و می گیرد. این مفهوم انتزاعی، بر همه آن ها به صورت یکسان، قابل اطلاق است و صدق می کند. آن مفهومی که ذهن ما از تمامی موجودات خارجی انتزاع می کند، موجود بودن و وجود داشتن و نفی عدم می باشد.

پس به لحاظ این که همه موجودات متباین نفی کننده عدم هستند، به تک تک آن ها «موجود است» به معنای «نفی کننده عدم» اطلاق می شود. (2) بنا بر این صحیح است

ص: 216

-
- 1- تمام دلایل اصالت وجود، مصادره به مطلوب یا دوری است. اعتقاد به آن - علاوه بر این که خلاف وجدان و فطرت و بداهت و برهان است - لوازم فاسد زیادی هم در پی دارد. در کتاب تنزیه المعبود بحث را ذکر کرده ایم. طالبان به آن جا رجوع کنند
 - 2- یعنی: وقتی گفته می شود: «الله موجود» یعنی: الله طارد العدم. و «الخلق موجود» یعنی: الخلق طارد العدم؛ بنا بر این صحیح است که بر خلق و خالق «موجود» به معنای واحد اطلاق شود؛ ولی آن معنای واحد، همان طارد العدمیة است

که بر هر یک از خلق و خالق «موجود است» به معنای واحد که نفی عدم است، اطلاق شود. این معنا و مفهوم، معنا و مفهومی است انتزاعی که بر همه اشیاى متباین اطلاق می شود، و از اطلاق این مفهوم واحد انتزاعی بر خدا و خلق، سنخیت و تناسب در مصداق و حقیقت خارجی استفاده نمی شود.

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

فالمتحصل ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكره العلامة المجلسي من بطلان الاشتراك اللفظي، لا يستلزم السنخية و الاشتراك في الحقيقة و العينية كما لا يخفى.

علامه مجلسی در مرآة العقول در شرح حدیثی، کلامی (1) فرموده اند که

حاصلش این است: مفاهیم و معانی بر دو قسم است: 1- مفاهیمی که عمومیت و شمول و همه فراگیری دارند و چیزی از اشیا - نه ذهنی و نه عینی و خارجی - از فراگیری و شمول آن ها خارج نمی باشد و همه چیز را شامل می شوند مثل: مفهوم «شیء» و «موجود» و «مُخْبَرٌ عنه». از همین رو است که این ها بر شیء غیر قابل تعقل و غیر قابل تصوّر و غیر محدود، نیز اطلاق می شوند.

2- مفاهیمی که عند الاطلاق مصادیق آن ها توهم و تصوّر می شود.

اطلاق مفاهیم قسم اول بر خداوند تعالی، و خبر دادن از او با آن ها، اثبات اوست، و نفی انکار و ابطال او و نفی تعطیل است، چنان که عدم جواز و نفی اطلاق این مفاهیم بر خداوند، ابطال و تعطیل و انکار است. (2)

از این رو است که امام اجازه می دهد که گفته شود «الله موجود» یا «الله شیء». زیرا لازمه آن این نیست که خداوند به صورت شیئی معقول و محدود، تصوّر شود، چون مفهوم آن عام می باشد و حتی بر آنچه غیر متصوّر می باشد و آنچه منزّه است از

ص: 217

1- مرآة العقول: 281/1

2- خلاصه این که: باید خدا را اثبات کرد و از حدّ انکار و ابطال و تعطیل خارج نمود

آن که به تصوّر در آید، صدق می کند، بلکه بر آنچه مفهوم متصوّر و مصداق ذهنی خاصّی هم ندارد صدق می کند. البته باید توجّه داشت که هر چه در ذهن متصوّر شود که آن مفهوم خدا است، خدا آن نیست. پس اطلاق «شیء» و «موجود» بر خداوند سبحان خارج از حدّ تعطیل، و خبر دادن از اثبات او و مأذون و مجاز است. چنان که نفی «شیء» و «موجود» از حقّ تعالی در حدّ ابطال و انکار و تعطیل است و مأذون و مجاز نیست.

تکمیل فائده: خروج از حد تعطیل و تشبیه

این مطلب را در ضمن بعضی از احادیث که این تعبیر در آن ها وارد شده، توضیح می دهیم. مرحوم صدوق روایت نموده که از حضرت جواد سؤال شد:

أيجوز أن يقال: إنَّ الله عزَّ وجلَّ شيء؟ فقال: نعم، يخرج عن الحدّين: حدّ التعطيل و حدّ التشبيه. (1) آیا نسبت دادن مفهوم شیء و چیز به خداوند جایز است به این صورت که گفته شود «خداوند شیء است»؟ آن حضرت فرمود: آری، با این نسبت دادن او را از دو حدّ تعطیل و تشبیه، بیرون می برد. نیز برقی در کتاب محاسن روایت کرده که از حضرت جواد سؤال شد:

أيجوز أن يقال لله: إنّه موجود؟ قال: نعم، تخرجه من الحدّين: حدّ الأبطال و حدّ التشبيه. (2) آیا جایز است در مورد خداوند گفته شود که «خدا موجود است»؟ فرمود: آری، با این وصف، او را از حدّ ابطال و نفی، و حدّ تشبیه، خارج می کنی.

ص: 218

1- توحید: 104 باب 7 حدیث 1 و 7

2- بحار الانوار 265/3

مخفی نماند، این جمله: «خارج از حدّین: حدّ ابطال و تشبیه» به اطلاقش هم شامل ذات است و هم صفات.

اما بیان آن در مورد ذات خداوند تعالی پس گوئیم: حدّ ابطال و تعطیل: آن است که وجود و شیئیت از خداوند نفی شود و یا اخبار از خداوند تعالی داده نشود و بر او حکمی نشود که در این صورت ترک اعتراف و اقرار به او خواهد بود. به عبارت

دیگر: ابطال و تعطیل آن است که وجود و شیئیت را از خداوند نفی کنیم و یا ذات خداوند را موضوع برای هیچ عنوان عامی مثل: شیء و موجود، قرار ندهیم و نگوییم: الله شیء (یعنی: خداوند شیء است)، و الله موجود (یعنی: خداوند موجود است).

و حدّ تشبیه آن است که: ذات خداوند را موضوع برای چیزی قرار دهیم که به تصوّر ما در می آید مثل این که بگوییم: الله تعالی جسم؛ جوهر؛ عرض؛ وجود. (1) یعنی: خداوند تعالی جسم؛ جوهر؛ عرض و وجود است.

زیرا که حقیقت ذات حق تعالی قابل تصوّر و توهم نیست، و لذا هر چه به تصوّر در می آید، اگر بر او حمل شود (چه آن چیز متصوّر، فرد خارجی داشته باشد و یا فقط وجود ذهنی داشته باشد) و بگوییم: خداوند آن چیز (متصوّر) است، مستلزم تشبیه حق تعالی است.

خلاصه این که: اگر خداوند محکوم به حکمی (از موجود و شیء و...) نشود و از او خبر داده نشود و یا موجود و شیء از او سلب شود، تعطیل و ابطال و ترک کردن اقرار به او خواهد بود. و اگر بر او حکم بشود، ولی او را شیء متوهم و متصوّر در ذهن بگویند، پس او را تشبیه به آن چیز متصوّر یا متوهم کرده اند؛ پس هر دو طرف باطل است و خروج از این دو لازم است.

ص: 219

1- لازم به توضیح است که اگر مقصود از «خداوند وجود است» وجود به معنای موجود و محقق و ثابت باشد، این کلام صحیح است و باید به آن معتقد بود. ولی اگر منظور از وجود، معنایی باشد که قائل به اصالت وجود می گوید، این مطلب باطل و مستلزم مفاسدی است که در کتاب تنزیه المعبود بیان کرده ایم

و در اخبار از ذات و کنه خداوند، امر دائر بین تعطیل و امتناع از اخبار و اقرار است، و یا اخبار و تشبیه است که هر دو باطل است و خروج از این دو محذور به بیان حضرت جواد است که آن: خارج دانستن خداوند از این دو حدّ است.

و ملخص این روایات هم اقرار و اعتراف و اعتقاد به این است که خداوند موجود است و شیء است؛ اما هیچ تصوّر و توهمی از او ممکن نیست و هیچ سنخیت و شباهتی با مخلوقات ندارد. لذا در حدیث دیگر وارد شده است که:

«لا بد من اثبات صانع الأشياء خارج من الجهتين المذمومتين: إحداهما: النفي إذ كان النفي هو الإبطال والعدم، والجهة الثانية: التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف...» (1) یعنی: اثبات خالق اشیاء لازم است که خارج باشد از دو جهت مذموم: جهت اول: نفی است چون نفی همان ابطال و عدم است.

جهت دوم: تشبیه است، چون تشبیه از صفت مخلوق است که خواصش این است...

این بود توضیح این مطلب در مورد ذات.

اما بیان آن «حدّ ابطال و تشبیه» در مورد صفات خداوند، پس از آنچه گذشت واضح می شود. حدّ تعطیل و ابطال این است که: انسان صفات ثبوتیه خداوند را اثبات نکند و حکم به وجود آن صفات ننماید و یا از او نفی کند و ذاتش را فاقد صفاتی مثل علم و قدرت بداند.

و حدّ تشبیه آن است که: انسان خداوند را در صفاتش تشبیه به خلق نماید و علم و قدرت و... را مثل مخلوقات، عین ذاتش نداند، بلکه غیر ذات او بداند.

در اینجا هم باید اثبات صفات ذاتی حق تعالی کند تا از حدّ ابطال و تعطیل خارجش کند و هم باید این صفات را عین ذات حق بداند و تشبیه به خلق نکند و زاید بر ذات هم نداند تا از حدّ تشبیه در صفات، او را خارج کند.

ص: 220

حدّ التعطیل: هو عدم اثبات الوجود و الصفات الكمالية و الاضافية له و حدّ التشبيه: الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات و عوارض الممكنات. (1) یعنی: حدّ تعطیل ثابت نکردن وجود و صفات کمالیه و اضافیه برای خداست، و حدّ تشبیه حکم به اشتراک خداوند با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض

ممکنات است. بعضی از علمای معاصر در این باره فرموده اند: می توان گفت که از این احادیث و روایات استفاده می شود که: چون معرفت حقیقت ذات و کنه حق تعالی محال است، و شیء غیر محدود قابل تصوّر و تعقل نیست، لفظی و اسمی و عنوانی که بر آن دلالت داشته باشد نیز وجود ندارد. و در مقام تعریف و اشاره به آن ذات، فقط از این عناوین عامه مثل «موجود و شیء و حق و ثابت» استفاده می شود. و این نهایت شناخت و معرفت ذات است که باید همه آن را داشته باشند. و اگر کسی حذراً عن التشبيه - چنان که از آن ذات مقدس خبر می دهد که: لیس بجسم ولا صورة ولا جوهر ولا عرض - لیس بشيء و لیس بموجود و لیس بحق بگوید - به خلاف اول که ایمان و اعتراف و اقرار است - تعطیل و الحاد و انکار است.

و این جواب از این شبهه هم هست که کسی بگوید «اگر الله تعالی به کنه و به حدّ و تعریفات و توصیفات که ممکنات به آن شناخته می شوند، در تصور و تعقل کسی در نمی آید، پس چگونه به او اشاره می شود؟» جواب این است که: به همین عناوین عامه و به همین که او شیء است، که بر ذات او غیر از این عناوین صحت اطلاق ندارد، و لفظ خاصی که بر کنه ذات او دلالت داشته باشد - مثل «وجود» به معنایی که قائل به اصالة الوجود می گوید - وجود ندارد. و به طور مثال: چنان که در مورد هر

پدیده و هر نقش و هر بنا و هر امر حادث اگر پدید آورنده و صانع و نقاش و بنا و محدث آن را ندیده باشیم و وصف او را نشنیده باشیم، به وجود او حکم می‌کنیم، و غیر متصور بودن شکل او مانع از حکم به وجود او نیست، استحاله تعقل ذات باری تعالی نیز مانع از اطلاق شیء و موجود بر او، و اشاره به او نیست. و غایت و نهایت معرفت ذات او همین «أنه شیء و موجود و لیس کمثله شیء» است. و معنی این که خارج از حدین است، همین است که منزّه از تعطیل و ابطال و منزّه از تشبیه است که با اثبات «أنه شیء و موجود و قادر و عالم و لیس کمثله شیء» اقرار به او و ایمان و اعتقاد به او حاصل می‌شود. (1)

بینونت و مغایرت خداوند با مخلوقات در صفات

بل يجب إثبات صفاته تعالى على وجه لا يتضمن نقصاً كما تقول: «إنه عالم، لكن لا كعلم المخلوقين» بأن يكون حادثاً، أو يمكن زواله، أو يكون بحدوث صورة، أو بآلة، أو معلولاً بعلّة. فأثبت له تعالى الصفة ونفيتها عنها ما يقارنها فينا من صفات النقص، ولا تعلمها بكنه حقيقتها. بلکه اثبات صفات خداوند به گونه ای که موجب و متضمن نقصی (برای او) نباشد، واجب است، چنان که در مورد علم او می‌گویی «خداوند عالم است، ولی علم او مانند علم آفریده هایش نیست» به این که علم او حادث باشد، یا از بین رفتن آن ممکن باشد، یا علم به واسطه حادث شدن و پدید آمدن صورتی (از اشیاء در ذات خداوند)، یا به وسیله آلت و اسبابی تکوین یابد و شکل گیرد، و یا علم معلول علّتی باشد (و از آن علّت ناشی شود).

(خلاصه، علم مخلوقات، این ویژگی‌ها را دارد که حادث است و نبوده و بود شده و زوال و از بین رفتن آن ممکن است و پدید آمدنش با حصول صورت و ماهیتی از اشیاء در ذهن است و به وسیله آلت و اسبابی مانند حواس و مغز و ...

ص: 222

شکل می‌گیرد و معلول علت‌هایی می‌باشد. ولی علم خداوند این چنین نیست و از این نقایص، منزّه است. وقتی علم را این گونه برای خداوند ثابت دانستی، هم او را از محدوده تعطیل و نفی صفات دور و بر کنار داشته‌ای و هم صفت را بدون تشبیه به مخلوق برای او ثابت دانسته‌ای و هم ادعا نداری که به کنه و حقیقت صفت او رسیده‌ای. در روایات چنان که گذشت، از این‌ها با دور داشتن از محدوده تعطیل و نفی صفات و اثبات صفات بدون تشبیه به ممکنات، تعبیر شده است. (بدین صورت، صفت علم را برای خداوند تعالی ثابت کرده‌ای و آنچه از لوازم و خصوصیات ناقصی که با حصول علم ما همراه و مقارن است، (1) از صفت علم او نفی نموده‌ای. و کنه و حقیقت صفت او را هم آن گونه که هست، درک نکرده‌ای. (2))

قدرت خداوند

و تقول: «إنّ تعالی قادر علی کلّ ممکن» و القدرة فینا بصفة زائدة حادثة و آلات و أدوات. فتتنفی عنه تلك الأمور، فتقول: قادر بذاته بلا صفة زائدة و لا کیفیة حادثة، و بلا آلة. فذاته البسیطة كافية فی ایجاد کلّ شیء. و (چنان که در مورد قدرت خداوند) می‌گویی «خداوند بر هر ممکنی قادر و توانا است.» و (از آن جا که) قدرت و توانایی در ما مخلوقات، صفتی زاید و اضافه بر ذات ما و غیر خود ذات ما است و حادث می‌باشد (یعنی نبوده و سپس به وجود آمده) و ظهور و بروز و به کار گرفتن آن به واسطه ابزار و اسباب و نیازمند آن‌ها است (مانند دست و پا...) این امور را از خداوند نفی

ص: 223

- 1- ترجمه عبارت: آنچه مقارن با صفت علم ما است از صفات نقص، از صفت علم او نفی نمودی
- 2- لازم به تذکر است که همان طوری که بین خالق و مخلوق در حقیقت ذات، سنخیت و شباهتی نیست و بینوت تامّ وجود دارد، هم چنین بین خداوند و بین عقل و قدرت و حیات و سایر چیزهایی که آن‌ها را کمالات خلق می‌نامند، هیچ گونه سنخیت و شباهتی نیست. و این امور مخلوق و حادث به حدوث حقیقی اند

می کنی و می گویی: خداوند به ذات خود قادر است بدون این که قدرت صفتی زاید بر ذات باشد و بدون این که قدرت کیفیت و چگونگی ای باشد که (پس از نیستی) حادث و موجود شده باشد و (نیز اعمال قدرت خداوند احتیاج به) ابزار و وسیله ندارد (زیرا همه این ها نقص است و او از نقص، منزّه است). پس ذات بسیط و غیر مرکب او (صرف ذات او) برای ایجاد و خلق کردن هر چیزی کافی است. (1)

ارادة خداوند

و تقول: «إنه تعالى مرید» والإرادة فينا تتضمن أموراً: تصوّراً لذلك الفعل، و تصوّر منفعة، و تصديقاً بحصولها و ترتبها عليه، مع تردّد و تروّ غالباً، حتّى ينتهي إلى العزم، فينبعث في النفس شوق يوجب تحريك العضلات و الأدوات، حتّى يصدر ممّا ذلك الفعل. وإرادته تعالى ليست إلاّ علمه (2) القديم (3) الذاتيّ بالشيء بما (4) فيه من المصلحة، ثمّ إيجاده في زمان تكون المصلحة في إيجاده. فالإرادة إمّا إيجاده للشيء كما ورد في الأخبار، (5) أو علمه بكونه

ص: 224

1- رجوع کنید به بخش خاتمه کتاب، فایده دهم (قائلین به عدم زیادی صفات، چهار مسلک دارند).

2- في نسخة: عن علمه

3- في نسخة: القديم

4- في نسخة بدل «بما»: «و بما»

5- وروي في الصحيح عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن: أخبرني عن الإرادة من الله ومن المخلوق. قال: فقال: «الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله عزّ وجلّ إرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروى ولا يهّم ولا يتفكّر وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي من صفات الخلق، فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك كما أنه بلا كيف.» (الكافي 109/1 حديث 3، التوحيد: 147 حديث 17) وقال فيها أيضاً: «واعلم أنّ الإبداع والمشيّة والإرادة معناها واحد وأسمائها ثلاثة» (التوحيد: 435؛ بحار الأنوار 314/10) قال العلامة المجلسي: هذا الخبر أيضاً يدلّ على أنّ إرادته تعالى من صفات الفعل وهي عين الإبداع وهي محدثة. (بحار الأنوار 325/10). أقول: قال الشيخ السديد المفيد: إنّ إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمّد، وهو مذهب سائر الإماميّة إلاّ من شدّ منها عن قرب و فارق ما كان عليه الأسلاف. [أوائل المقالات: 58] وهو اختيار الشيخ الجليل الكلينيّ [الكافي 111/1] والشيخ الأجلّ الصدوق [التوحيد: 148، وانظر: الاعتقادات: 8] والشيخ الطائفة الطوسي [الاقتصاد: 35، والتبيان: 240/4] والعلامة المجلسي [في رسالة فرق میان صفات فعل وذات: 19-20] والمولى محمّد طاهر القمي [سفينة النجاة: 34] والشيخ الطبرسي [كفاية الموحدين 308/1-319] والسيد الخوئي [المحاضرات في أصول الفقه: 2/34-43] وقد مرّ البحث في الإرادة فلاحظ

أصلح كما قاله المتكلمون.

و (چنان که در مورد اراده خداوند) می گویی «خداوند مرید است» (یعنی دارای اراده می باشد) و اراده (و خواستن و قصد کردن) در ما (مخلوقات) مشتمل بر اموری است:

1. تصوّر آن کار (ی که اراده به آن تعلق می گیرد).
2. تصوّر سود و منفعت آن کار (یعنی بعد از تصوّر، منفعت و سود آن را در نظر می گیریم).
3. تصدیق و اعتقاد به (امکان و) حصول آن منفعت از آن کار و مترتب شدن آن منفعت بر آن کار.
4. (همراه) با تردید و تأمل (در انجام و عدم انجام آن کار) غالباً.
5. تا آن که برسد این تردید به عزم و تصمیم قطعی و مصمّم شدن (یعنی کم کم تمایل ما به انجام آن زیاد می شود تا جایی که تصمیم قطعی می گیریم و مصمّم می شویم).
6. پس از آن در نفس ما شوقی حاصل می شود.
7. آن شوق موجب و باعث به حرکت در آوردن و به کار انداختن ماهیچه ها و عضلات و اسباب (وقوای انسانی) ما برای انجام کار می شود (که به طرف آن کار، حرکت کند).

8. تا آن

ص: 225

کار که اراده شده، از ما صادر شود. (و این اراده مخلوق است). اما اراده حق تعالی، همان علم قدیم و ذاتی او به اشیاء است با مصلحتی که در آن ها نهفته است (1) سپس ایجاد (و خلق) آن چیز است در زمانی که مصلحت در ایجاد آن هست. پس اراده خداوند، یا (به معنای) ایجاد نمودن اوست چیزی را، چنان که (اراده به این معنا) در احادیث آمده است. و یا علم به اصلحیت آن چیز است چنان که (اراده به این معنی را بعضی از) متکلمین می گویند. (2)

سمیع و بصیر بودن خداوند

و كذا تقول: إنه سمیع بصیر. و ما هو كمال فینا من السمع و البصر، هو العلم بالمسموعات و المبصرات. و أمّا كونهما بآلتي السمع و البصر مع سائر شرائطهما، فإنّما هو لعجزنا و احتیاجنا إلى الآلات.

ص: 226

- 1- این ترجمه بنا بر این است که نسخه: «بما» باشد. اما اگر نسخه «و بما» باشد با او، معنا در این صورت چنین می شود: اراده حق تعالی همان علم قدیم ذاتی او بر اشیاء است و بر مصلحتی که در آن ها نهفته است
- 2- لازم به تذکر است که نسخه کتاب در اینجا متعدّد است: در بعضی از نسخه ها این گونه است: و ارادته تعالی لیست إلا عن علیه القدیم الذاتی بالشیء و بما فیہ من المصلحة ثم ایجاده فی زمان تكون المصلحة فی ایجاده، فالارادة ایجاده للشیء كما ورد فی الاخبار لا علمه بكونه أصلح كما قاله المتكلمون. و این عبارت را با اضافاتی که دارد، بار دیگر ترجمه تحت اللفظی می کنیم: اراده خداوند تعالی نیست مگر از روی علم قدیم و ذاتی او بر (هر) چیزی و بر (مصلح آن یعنی): آنچه در آن چیز (ها) است از مصلحت؛ سپس ایجاد آن، در زمانی که مصلحت ایجاد کند. پس اراده خداوند ایجاد نمودن او است چیزی را چنان که در اخبار آمده است، نه علم به اصلح بودن. (پس خلاصه کلامش: بنا بر این اراده علم ذاتی قدیم نیست بلکه از علم ذاتی قدیم ناشی می شود؛ خداوند تعالی علم به هر چیزی دارد و می دانست که در چه وقت اصلح و سزاوارتر است که فلان چیز موجود شود؛ و در همان وقت آن چیز را ایجاد می کند). آنچه بادلائل شرعی و اخبار بسیاری که در این باب وارد شده است، موافقت دارد، همین نظر است که اراده خداوند حادث است و همان ایجاد کردن او می باشد که از علم ناشی شده است؛ چنان که بسیاری از متکلمین می گویند؛ نه این که خود علم به اصلح باشد

وَأَمَّا فِيهِ تَعَالَى فَلَيْسَ إِلَّا عِلْمُهُ بِالمَسْمُوعَاتِ وَالمَبْصُرَاتِ أَزْلاً وَأَبْداً بذاتِهِ البَسِيطَةِ مِنْ غَيْرِ حَدُوثِ صُورَةٍ وَآلَةٍ وَاشْتِرَاطِ وَجُودِ ذَلِكَ الشَّيْءِ؛ فَإِنَّهَا صِفَاتُ النِّقْصِ. وَهَمَّ چَينِینِ دَرِ مَورِدِ سَمِیعِ وَبَصیرِ بَودنِ خَداوندِ مِی گَویِ: «خَداوندِ سَمِیعِ وَشَناوِ وَبَصیرِ وَبیناِ اسْت.» وَآنچَهِ اَزِ بَیناییِ وَشَناویِ دَرِ ما، کَمالِ اسْتِ عِبَارتِ اَزِ: عِلْمِ بَهِ شَناوِیِ هَا وَدِیدنِیِ هَا اسْت؛ اَمّا اِینِ کَهِ شَناویِ بَهِ وَسِیلَهِ گَوشِ وَبَیناییِ بَهِ وَسِیلَهِ چَشمِ هَمراهِ بَا فِراهِمِ شَداً سَایِرِ شَرائِطِ شَناوِیِ وَدِیدنِ صُورَتِ مِی گَیرِ، پَسِ بَهِ جَهِتِ نائِوانِیِ ما وَاِحْتِیاجِ ما بَهِ آلَاتِ وَابزارِ اسْتِ (بَنا بَرِ اِینِ عَجْزِ وَنائِوانِیِ، سَبَبِ نِیازمندیِ ما بَهِ گَوشِ بَرايِ شَناوِیِ، وَچَشمِ بَرايِ دِیدنِ مِی باشِ). اَمّا شَناویِ وَبَیناییِ وَسَمِیعِ وَبَصیرِ بَودنِ دَرِ مَورِدِ خَدايِ تَعَالَى، هَمانِ عِلْمِ خَدا بَهِ شَناوِیِ هَا وَدِیدنِیِ هَا اسْتِ (آنِ هَم) عِلْمِیِ اَزلیِ وَاَبَدیِ بَهِ واسِطَهِ ذاتِ (مَجْرَدِ وَ) بَسِيطِ خَودِ، بَدونِ حَدُوثِ وَشَکْلِ گَرفتنِ صُورَتِیِ (وَعِلْمِ)؛ وَبَدونِ اِحْتِیاجِ بَهِ آلَتِ وَابزارِ؛ وَبَدونِ شَرايطِ وَجُودِ دَاشْتنِ آنِ چِیزِ (کَهِ عِلْمِ بَهِ او تَعَلقِ مِی گَیرِ؛ یَعنی: شَرايطِ عِلْمِ خَداوندِ، وَجُودِ مَعلُومَاتِ دَرِ اَزْلِ، نِیستِ، وَقَبْلِ اَزِ اِینِ کَهِ چِیزِیِ مَوجودِ شَودِ، خَداوندِ عَالمِ بَودِ) زِیرا هَمَّ اِینِ وِیژگیِ هَا وَصِفَاتِ، صِفَاتِ نِقْصِ مِی باشِندِ (وَذاتِ قَدَّوسِ حَقِّ تَعَالَى اَزِ هَرِ گَونَهِ نِقْصِیِ مِبرّا وَمَنزَهِ اسْتِ).

حیات خداوند تعالی

وَکَذا تَقولُ: اِنَّهُ حَیٌّ. وَالحِیاءُ فِینا اِنَّما هُوَ صِفَةُ زائِدَةٍ تَقْتَضِی الحَسَّ وَالحَرکَةَ. وَفِیهِ تَعَالَى ثابِتٌ عَلی وَجِهٍ لا یَتَضَمَّنُ النِّقْصَ. فَإِنَّهُ حَیٌّ بذاتِهِ؛ لِأَنَّهُ یَصْدُرُ مِنْهُ الأَفْعالُ، وَیَعْلَمُ جَمیعَ الأَمورِ. فَذاتِهِ البَسِيطَةُ تَقومُ مَقامَ الصِّفَاتِ وَالأَلاتِ فِینا. فَمّا هُوَ کَمالٌ فِی الحِیاءِ مِنْ کَونِهِ مَدْرَکاً فَعَلاً، ثابِتٌ لَهِ تَعَالَى وَما هُوَ نِقْصٌ مِنْ اِحْتِیاجِ إلیِ الكِیْفِیَّاتِ وَالأَلاتِ، مَنفِیِّ عَنِهِ تَعَالَى.

و هم چنین در مورد حیات خداوند می گویی: «خداوند حیّ و زنده است.» (و هر توانا و دانایی حیّ است) صفت حیات و زنده بودن در ما مخلوقات، صفتی زاید بر ذات ما است (یعنی ذات ما چیزی است و حیات ما چیزی دیگر) که مقتضی و موجب و سبب حس و دریافت کردن و حرکت کردن ما می شود. و (اما صفت حیات) برای خداوند تعالی ثابت است، البته به گونه ای که نقصی را برای او در بر نداشته باشد. بنا بر این، خداوند به ذات خودش حیّ و زنده است. (یعنی حیات عین ذات اوست نه زاید بر ذات) زیرا اعمال و افعال از او صادر می شود و به همه امور و چیزها علم دارد. (و هر وجودی که چنین باشد، زنده است و حیات دارد.) پس ذات بسیط او (مانند صفات و آلات ما، برای ما است و جایگزین و) قائم مقام صفات و ابزار و وسایل و اسبابی است که ما داریم. پس مدرک و دریابنده و درک کننده بودن، و فعال و انجام دهنده بودن که کمال صفت حیات و زنده بودن به شمار می آید، برای خداوند ثابت است، و نیاز به کیفیت ها و چگونگی ها و تغییرها و اسباب و ابزار و وسایل که نقص و کاستی به شمار می آید، در خداوند راه ندارد و از خدای تعالی نفی شده است.

تکلم خداوند تعالی

و کذا تقول: إنّه متکلم. و الکلام فینا إنّما یكون بآلات و أدوات. و کلامه تعالی ایجاده الأصوات فی أيّ شیء أراد، أو ایجاده النقوش فی أيّ شیء أراد، أو إلقاء الکلام فی نفس ملک أو نبیّ، أو غیر ذلك. فلا یقوم به و لا یحتاج فی ذلك إلى آله، و هو حادث، و هو من صفات فعله تعالی. و أمّا ما هو کمال ذاتیّ من ذلك، فهو قدرته تعالی علی ایجاد الکلام، أو علمه بمدلولاته، و هما قدیمان من صفاته الذاتیّة غیر زائدین علی ذاته تعالی. و هم چنین در مورد سخن و گفتار خداوند می گویی: «خداوند متکلم و گوینده و سخنگو است.» سخن و گفتار در ما مخلوقات به وسیله اسباب و ابزاری

(مانند لب، دهان، زبان، حنجره و...) پدید می آید؛ ولی سخن خداوند تعالی آفرینش و ایجاد کردن (حروف و) اصوات است در هر چه اراده کند و بخواهد، یا ایجاد کردن نقش ها و شکل و تصویر است در هر چه بخواهد (مانند آسمان و زمین و...) و یا القا کردن و انداختن و افکندن (معنای) کلام است در دل و جان فرشته ای یا پیغمبری یا غیر آن ها. بنا بر این کلام خداوند قائم به ذات او نیست، و در ایجاد کلامش نیاز به اسباب و ابزاری ندارد. و کلام او حادث است (یعنی نبوده و خداوند آن را خلق و ایجاد کرده است و قدیم نیست) و از صفات فعلی حق تعالی می باشد (نه صفات ذاتی). و اما آنچه از صفت متکلم بودن (که حادث است و صفت فعل) کمال ذاتی خداوند به شمار می رود، پس آن قدرت خداوند تعالی بر ایجاد کلام، یا علم او به مدلولات و معانی کلامش است. و این دو (علم و قدرت) از صفات ذاتی پروردگار هستند و قدیم می باشند و زاید بر ذات و غیر ذات او نیستند بلکه عین ذات او می باشند.

دیگر صفات حق تعالی

و هكذا في جميع صفاته تعالی. فلا تنف عنه تعالی الصّفة، ولا تثبت له ما یوجب نقصاً و عجزاً. و همین روش را در مورد همه صفات خداوند تعالی پی می گیری. (یعنی در تمام صفات حق تعالی چنین است که نباید صفتی که سزاوار ذات بی مانند اوست، از او نفی گردد و یا آن چه سزاوار ذات بی همتای او نیست، اثبات شود). پس صفات را از خداوند تعالی نفی نکن (یعنی هیچ صفت کمالی را از او سلب نکن که گرفتار تعطیل نشوی) و آنچه باعث نسبت دادن نقص و عجز به او می شود، برایش ثابت بدان (که گرفتار تشبیه نشوی) (1)

ص: 229

1- خلاصه، نباید گفت که حق تعالی صفات ندارد و همچنین نباید گفت که: مانند مخلوقات دارای صفات عجز و نقص است؛ بنا بر این نه نفی شود، و نه اثبات به گونه ای که موجب نقص و عجز باشد

ثم اعلم أنه تعالی صادق لا يجوز عليه الكذب. (1) پس از آن (که حقیقت کلام خداوند را دانستی) بدان که خداوند تعالی صادق و راستگو است و دروغ گفتن برای او جایز و روا نیست (و سزاوار او نمی باشد، بلکه محال است از او سرزند). (تذکر: صادق و راستگو، صفت فعل خدا است، و یا از صفات تنزیهی است که خداوند از آن ها منزّه است یعنی: دروغ نمی گوید).

فائده: فرق بین صفات ذات و صفات فعل

1- صفات ذات برای خداوند تعالی ازلاً و ابداً و همواره و همیشه ثابت است و محال است که خداوند به ضدّ آن ها موصوف شود، مثل حیات، علم، قدرت و امثال آن. اتّصاف حق تعالی به ضد این صفات که موت، فنا، جهل و عجز باشد، محال است. ولی در باب صفات فعل مطلب به خلاف و به عکس این است؛ زیرا اتّصاف خداوند به آن صفت و به ضد آن صحیح است. صفات فعل مثل اراده و کراهت، رضا و غضب، حبّ و بغض، رحمت و نقت، و... قرآن مجید مشحون است از نسبت دادن این صفات و ضدّ آن ها به خداوند، مثل: «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» (2) و «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ» (3) و مثل: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ» (4) و: «وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (5) و امثال آن.

ص: 230

1- هل الصدق من صفات ذاته أو فعله؟ فالشاعرة على الأول؛ لأنه صفة الكلام الذي هو من صفات الذات عندهم، وغيرهم على الثاني؛ لأنّ الكلام من صفات فعله، و ما يكون صفة القول و الكلام هو من صفات الفعل

2- سورة مائدة: 6

3- سورة مائدة: 41

4- سورة فتح: 18

5- سورة فتح: 6

2- هر صفتی که ممکن باشد خود و ضدّش متعلقِ قدرتِ خداوند قرار گیرد، صفت فعل می باشد، مانند محیی و ممیت؛ زیرا حق تعالی قادر است بر احیای مخلوقین و بر اماتۀ آن ها. همین طور قادر است بر این که رحم نماید به مؤمن و این که رحم ننماید به کافر، و قادر است تکلم نماید و این که تکلم ننماید، و قادر است روزی دهد و این که روزی ندهد، و... بر خلاف صفات ذات که چون خداوند از ازل به آن ها متّصف است و ضدّ آن ها نقص می باشد و خداوند منزّه از نقص است، متعلق قدرت قرار نمی گیرد، به این معنی که: محال باشد که قدرت به او یا به ضد او تعلق بگیرد، مانند حیات، علم و امثال آن، زیرا محال است که گفته شود: حق تعالی قادر است بر حیات خود و بر عدم حیات خود. همچنین جایز نیست که گفته شود: حق تعالی قادر است بر این که عالم باشد و عالم نباشد و هکذا. (1)

3- صفات ذات صفاتی است که تخصیص و تقیید آن ها به حالی و زمانی غیر زمان دیگر صحیح نباشد؛ یعنی اثبات صفت ذات در زمانی و نفی آن در زمان دیگر محال و ممتنع است. به عبارت دیگر، صفات ذات، تخصیص بردار و مقیّد شونده نیستند، مانند حیّ، موجود، قدیم، باقی، عالم و قادر. زیرا ممتنع است که حیات حق تعالی مثلاً تخصیص داده شود و یا تقیید کرده شود به زمانی و نفی شود در زمان دیگر.

صفات فعل به خلاف صفات ذات، تقیید و تخصیص آن ها جایز می باشد و صحیح

ص: 231

1- در فرق بین صفات ذاتی و فعلی فرموده اند: 1. آنچه از صفاتی که ممتنع است اثبات آن صفت و ضدّ آن در حق خدای تعالی مانند عالم و قادر و حیّ، پس آن را صفات ذاتیه گویند؛ چون نفی آن صفات نیست مگر نفی ذات. پس معقول نیست که گفته شود که: قادر نیست خداوند تعالی به اعتباری، و قادر است به اعتباری. و هم چنین معقول نیست که اثبات حیات شود در وقتی دون وقتی، و هکذا سایر صفات ذاتیه. و اگر امتناع ندارد اثبات آن صفت و ضدّ آن نیز به اعتبار دیگر، پس آن را صفت فعل می گویند، مانند خالق و رازق. چون می شود گفت که: خداوند فعلاً رازق زید است، و رازق ولد او - که بعد از صد سال دیگر متولد خواهد شد - بالفعل نیست یا نخواهد بود فعلاً. 2. آنچه از صفاتی که متعلق قدرت و اراده و مشیّت خداوند تعالی می باشد، آن ها از صفات فعل اند. و آنچه از صفاتی که متعلق اراده و قدرت او نیست، پس آن از صفات ذات است. (کفایة الموحدين 108/1، با تصرف مختصر)

است که این صفات در زمانی غیر زمان دیگر اثبات شود، مانند خالق و رازق. بنا بر این، صحیح است که گفته شود حق تعالی در ازل خالق اشیا نبوده یا در ازل رازق بندگان نبوده است. بلکه ثبوت صفات فعل برای خداوند در ازل ممتنع است؛ چرا که قدیم بودن اشیا لازم خواهد آمد. زیرا صفات فعل صفات اضافی می باشند و امور اضافی دارای طرف اضافه است. بنا بر این، صفات فعل به خداوند نسبت داده نمی شوند مگر با تحقق طرف دیگر اضافه که مخلوق و مرزوق باشد. پس اگر صفات فعل قدیم باشند لازمه اش این است که مخلوق هم قدیم باشد. 4- مفهوم صفات فعل مفهومی اضافی می باشد. به عبارت روشن تر، این صفات حکایت از اضافه و نسبتی بین حق تعالی و مخلوقات می کنند و دو طرف اضافه، خداوند و مخلوقات می باشند. پس بر خداوند اطلاق نشوند مگر به اعتبار تحقق مضاف الیه و طرف دیگر اضافه که مخلوقات باشند، مثل خالق و رازق. این صفات بر حق تعالی اطلاق نشوند مگر به اعتبار تحقق آن فعل مانند کریم و جواد در مخلوق که شخص موصوف به کرم و جود نخواهد شد مگر بعد از تحقق این فعل از او در خارج. از این جهت می باشد که صفات فعل به صفات اضافیه هم نامیده شده اند.

صفات ذات بر خلاف صفات فعل، اضافه اصلاً در مفهوم آن ها یا لحاظ نشده است، مثل حیّ و موجود و قدیم، یا اضافه آن ها به امر و متعلق غیر موجود صحیح می باشد، مثل عالم و قادر؛ زیرا حق تعالی در ازل و قبل از تحقق معلوم و مقدر، عالم و قادر بوده است.

5- صفاتی که سلب آن از حق تعالی موجب نقص ذات باری تعالی باشد، صفات کمالیه و ذاتیه به شمار می رود مانند حیّ، عالم، قادر و قدیم. زیرا سلب این صفات از ذات، موجب نقص ذات و اتصاف آن به صفت عجز و فنا و جهل است.

اما صفاتی که سلب آن صفات موجب نقص ذات حق تعالی نباشد، صفات فعل

می باشند، مانند خالق، رازق و امثال آن که سلب این صفات فی الجملة، باعث نقص ذات خدا نخواهد شد؛ بلکه دوام آن صفت بسا موجب نقص خدا باشد، مثل این که

هر گاه مصلحت در ایجاد چیزی در روز خاص و معینی باشد، اگر پیش از آن روز ایجادش کند، خلاف مصلحت و نقص است.

لازم به تذکر است که این فرق های مذکور، به یک یا دو فرق اصلی بازگشت می کند، جز آن که به ملاحظه جهات و اعتبارات مختلف و متعدّد، فرق های متعدّدی ذکر شده است. (1)

عالم حادث زمانی است

اشاره

ثم لا بدّ أن تعتقد أنّ العالم حادث (أي جميع ما سوى الله) بمعنى أنّه تنتهي أزمنة وجودها في الأزل إلى حدّ و تنقطع، لا على ما أوّله الملاحظة من الحدوث الذاتي. فإنّ على المعنى الذي ذكرنا إجماع جميع الملتين، و الأخبار به متظافرة متواترة. (2) فالقول بقدم العالم، و بالقول

ص: 233

1- آنچه شیخ صدوق، شیخ کلینی، علامه مجلسی و صاحب کفایة الموحّدين در این مقام افاده کرده اند، در این پنج فرق آمده است
2- قد ثبت بإجماع أهل الملل والنصوص المتواترة حدوث جميع ما سوى الله تعالى. والمراد بالحدوث هو أنّ أزمنة وجود ما سواه تعالى في جانب الأزل متناهية، ولوجوده ابتداء، وأنّ الله سبحانه و تعالى أبدع وأحدث و أوجد الأشياء بعد أن لم تكن، كما هو مضمون الآيات والأخبار والأدلة العقلية، خلافاً للفلاسفة، إذ المشهور بينهم هو أنّ ما سوى الله حادث بالذات وقديم بالزمان. ولنذكر هنا بعض الروايات الدالّة على الحدوث بالمعنى المذكور: فعن أمير المؤمنين أنّه قال: «.. لم يخلق الأشياء من أصول أزليّة، ولا من أوائل أبدية، بل خلق ما خلق...» (نهج البلاغة: 233 خطبة 163) وعن أبي جعفر الباقر أنّه قال: «يا إبراهيم، إنّ الله تبارك و تعالى لم يزل عالماً قديماً خلق الأشياء لا من شيء، ومن زعم أنّ الله خلق الأشياء من شيء فقد كفر؛ لأنّه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء قديماً معه في أزليّته و هو يتّنه كان ذلك الشيء أزليّاً، بل خلق الله تعالى الأشياء كلّها لا من شيء..» (علل الشرايع: 607 حديث 81، بحار الانوار 230/5) وسئل أبو جعفر: فالشيء [أي أول شيء خلقه الله] هل خلقه من شيء أو من لا شيء؟ فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذا لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً و معه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه...» (الكافي 94/8 حديث 67، التوحيد: 67 حديث 20) وعن أمير المؤمنين: «.. إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً.» (نهج البلاغة: 274، خطبة 186) وعن مولانا أبي الحسن الرضا أنّه قال: «.. فقد بان لنا بإقرار العامة مع معجزة الصفة أنّه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه، وبطل قول من زعم أنّه كان قبله أو كان معه شيء، وذلك أنّه لو كان معه شيء في بقائه لم يجوز أن يكون خالقاً له؛ لأنّه لم يزل معه، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟!» (الكافي: 120/1 حديث 2، التوحيد: 186). وعنه أنّه قال: «.. كذلك التوراة والإنجيل والزبور، وهي كلّها محدثة مربوبة، أحدثها من ليس كمثلها شيء هدىّ لقوم يعقلون، فمن زعم أنّهم لم يزلن معه فقد أظهر أنّ الله ليس بأول قديم ولا واحد، وأنّ الكلام لم يزل معه...» (الاحتجاج 406/2). وعنه: «.. إنّ الشيء إذا لم يكن أزليّاً كان محدثاً وإذا لم يكن محدثاً كان أزليّاً... ألا تعلم أنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً وقديماً وحديثاً في حالة واحدة؟» (التوحيد: 445) وغيرها من الأخبار الكثيرة في هذا الباب والتي غفل عنها هؤلاء - ويا للأسف - ولذا انحرفوا عن جادة الصواب والحدوا برّب الأرباب. ولا يخفى أنّ هذه الأحاديث صريحة في مسبوقة العالم بالعدم. فراجع رسالتنا «وجود العالم بعد العدم عند الإمامية» وقد أثبتنا بالبراهين القطعية من الآيات والروايات والأدلة العقلية حدوث ما سوى الله تعالى بهذا المعنى

القديمية (و الهبولي القديمية) كما يقوله الحكماء كفر. سپس لازم و ضروري است كه اعتقاد داشته باشي كه عالم و جهان هستي، يعني غير خدا، حادث مي باشند به اين معنا كه (پيدائش هر موجودي نقطه آغاز و شروعي دارد و هر موجودي در جانب قبل و ازل به نقطه اي مي رسد كه از آنجا و آن زمان پيدا شده و قبل از آن وجود نداشته است؛ يعني حدوث ذاتي و زماني با هم. (1) به عبارت ديگر: مقصود از حدوث، حدوث

ص: 234

1- بعبارة أُخرى: نحن بصدد إثبات الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله، بمعنى: أنّ الزمان والزمانيات كانت معدومة مطلقاً قبل خلق العالم، بل هي نفي صرف. و بيان آخر: إنّ الزمان والزمانيات و سلسلة الحوادث كلّها متناهية في طرف الماضي، وإنّ جميع الممكنات تنتهي في جانب الماضي إلى عدم مطلق ولا شيء بحت، لا امتداد فيه ولا تكّم ولا تدريج ولا قازية ولا سيلان؛ ولم يكن شيء قبل ابتداء الموجودات إلا الواحد القهار. والتعبير ب-: «تنتهي الموجودات إلى عدم مطلق» وكذا: «قبل ابتداء الموجودات» من ضيق العبارة، إذ لا يمكن تصوّر القبليّة والانتهاؤ بالنسبة إلى العدم حقيقة. وبالجملة: إنّ الزمان وجميع الموجودات الممكنة في جانب الماضي لا يتصور فيها امتداد اصلاً، لا «موجود» كما زعمت الفلاسفة، ولا «موهوم» كما توهمه بعض المتكلمين، فلا يمكن أن يكون فيها حركات؛ كما استدللّ به الحكماء على عدم تناهي الزمان، بل لا شيء مطلق و عدم صرف. ومن هنا يتّضح أنّ التعبير ب-: الحدوث الزماني إنّما هو لأجل ضيق العبارة، إذ القائل بحدوثه - بالمعنى المذكور - قائل بحدوث الزمان أيضاً؛ لأنه من أجزاء العالم. (وجود العالم بعد العدم عند الامامية)

حقیقی است (1) و زمان وجود اشیا در طرف (قبل و) ازل به آخر و به پایان می رسد و پایانی دارد و قطع می شود (یعنی پیش از آن وجود نداشته اند. و حدوث موجودات به این معناست که گفته شد،) نه به معنای حدوث ذاتی و بس، که ملحدان (و فلاسفه حدوث را به این معنی) تأویل نموده اند. (آن ها می گویند: تا خداوند وجود داشته، عالم هم تحقق داشته، ولی تحقق آن به ذات خود نبوده، بلکه تحقق آن نیاز به غیر داشته و معلول خداوند و مستند و متکی به او بوده است، مانند نور خورشید که همواره با خورشید موجود بوده و تا خورشید بوده نورش هم بوده، ولی وجود آن وابسته به وجود خورشید و معلول آن بوده است. بنا بر این، عالم نزد آن ها حادث ذاتی و قدیم زمانی است، نه این که علاوه بر حدوث ذاتی و متکی به غیر بودن، حدوث زمانی هم داشته و مسبوق به عدم حقیقی نیز باشد.) (باری، حدوث ماسوای خداوند و جهان هستی به این معناست که نقطه آغازی دارد و پیش از آن، معدوم بوده و وجود نداشته و سپس خلق شده است. به این علت که بر حادث بودن عالم به معنایی که ذکر کردیم همه پیروان ادیان و مذاهب آسمانی، اجماع و اتفاق دارند و (در دین مقدس اسلام هم) احادیث در مورد حدوث عالم بسیار زیاد و (بلکه) متواتر است. پس اعتقاد به قدیم بودن عالم (و این که نیستی مقدم بر هستی آن نبوده است) و قدیم بودن عقول (عشره و ده گانه که به عقیده فلاسفه، موجوداتی مجرد و قدیم می باشند که برای وجود آن ها زمان و ماده و شرایط مادی وجود نداشته و وجودشان مقدم بر زمان و ماده بوده است و مسبوق به عدم زمانی نیستند و در اصطلاح شریعت از آن ها به فرشته و ملک تعبیر می شود) و قدیم بودن

ص: 235

1- این تعبیر از تعبیر به حدوث زمانی هم صحیح تر و دقیق تر است؛ زیرا زمان هم ابتدا و اول دارد، و تعبیر به حدوث زمانی از باب ضیق بیان و عبارت است

هیولا (که به عقیده فلاسفه، ماده یا هیولا قدیم زمانی است و زمانی نبوده که نباشد، زیرا زمان از حرکت ماده به وجود آمده است) چنان که فلاسفه به آن معتقدند (همه) کفر و الحاد است.

فائده: در حدوث عالم

مترجم گوید: علامه مجلسی می فرماید: حق تعالی در قدیم بودن شریک ندارد و هر چه غیر ذات جناب مقدس اوست، حادث است و جمیع ارباب ملل بر این معنا اتفاق کرده اند و اگر چه حدوث و قدم را در عرف حکما بر چند معنی اطلاق می کنند. اما آنچه اتفاق ارباب ملل است آن است که: آنچه غیر حق تعالی است وجودش ابتدایی دارد و اَزْمَنَةٌ وجودش از طرف ازل متناهی است، و به غیر حق تعالی وجودش ازلی نیست. و این معنی، اجماعی مسلمانان، بلکه جمیع اهل ادیان است. و آیات و اخبار که دلالت صریح بر این معنی دارد، بسیار است و فقیر در کتاب بحار الانوار قریب به دوست حدیث از کتب معتبره خاصه و عامه در این باب ایراد نموده ام به ادله عقلیه و جواب شبهه فلاسفه در احادیث معتبره وارد شده است که هر که قائل شود به قدیمی غیر از حق تعالی، کافر است. (1) و نیز در کتاب شریف عین الحیات می فرماید: اعتقاد باید داشت که: آنچه غیر خداوند عالمیان است، زمان وجودش از طرف ازل متناهی است که چند هزار سال است و وجودشان زمان اولی دارد؛ اما خداوند عالمیان قدیم است و وجود او را اولی و نهایی نیست. و حدوث عالم به این معنا، اجماعی جمیع اهل ادیان است و هر طایفه ای که دینی داشته اند و به پیغمبری مؤمن بوده اند، بدین معنی قائل بوده اند. و آیات بسیار بر این معنی دلالت دارد و اخبار بر این معنی متواتر است. و جمعی از حکما که به پیغمبری و شرعی قائل نبوده اند و مدار امور را بر عقل ناقص خود

ص: 236

می گذاشته اند، به قدم عالم قائل بوده اند و به عقول قدیمه قائل شده اند و افلاک را قدیم می دانند و هیولای عناصر را قدیم می دانند. و این مذهب کفر است و مستلزم تکذیب پیغمبران است و متضمن انکار بسیاری از آیات قرانی است؛ زیرا ایشان را اعتقاد این است که هر چیز که قدیم است عدم بر او محال است. (1)

عالم متبخر علامه ملا اسماعیل خواجویی که خود از بزرگان این فن است، در

ص: 237

1- عین الحیوة، اصل چهارم 105/1. علامه مجلسی در جای دیگری فرموده اند: اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين بل جميع أرباب الملل في أن ما سوى الرب سبحانه وصفاته الكمالية كله حادث بالمعنى الذي ذكرنا و لوجوده ابتداء، بل عد من ضروریات الدین. (بحار الانوار 238/54). قاضی سعید قمی در کتاب اربعین نوشته اند: من ضروریات المنسوب اليهم حدوث العالم بمعنى كونه مسبوقاً بالعدم الصريح الذي هو غير العدم الذاتي الذي للممكن قبل وجوده و حين وجوده... و من أصولهم عليهم السلام المقررة عندهم مما لا مرية ولا تأويل يعتریه امور: أولها حدوث الإرادة و المشيئة بمعنى كونهما عين الفعل... و كل من قال غير ذلك فقد ناقض مقتضى مذهبه و عاند الأئمة الطاهرة في قوله. (کتاب شرح اربعین: 39، چاپ تهران، سال 1355 ق) محقق شیخ محمد تقی آملی در درر الفوائد گوید: لابد لتصور مسبوقية وجود العالم عن عدمه الواقعي الفكي الغير المجامع لوجوده من مخلص آخر؛ إذ القول بحدوث العالم كذلك من ضروریات الدین، بل المتفق عليه بين أهل الملل و النحل. فلا ينبغي القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً بمعنى تأخره عن العدم المجامع مع وجوده كما عليه بعض الحكماء؛ لأنه مخالف مع قول المليين. فتدبر و دقق النظر؛ لأن المقام مزلة الأقدام. (درر الفوائد تعلیقة على شرح المنظومة: 261) شیخ! و در فرائد نوشته اند: إجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زماناً. (فرائد الاصول: 11) آیه الله سید احمد خوانساری در عقائدش گوید: إجماع المليين على الحدوث الزماني، لا الحدوث الذاتي ولا الحدوث " من جهة الحركة الجوهرية. (عقائد الحقنة: 166) شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی و شیخ ابوالفتح کراچکی و شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی و ابواسحاق نوبختی و محقق طوسی و علامه حلی و فاضل مقداد و محقق دوانی و محقق اردبیلی و میر داماد و آقا جمال خوانساری و محقق خواجویی و شیخ جعفر کاشف الغطاء و صاحب جواهر الکلام و غیر این اعلام - رحمهم الله - همه به این حقیقت (حدوث زمانی عالم) اعتراف کرده و در کتاب هایشان نوشته اند. کلماتشان را در کتاب «وجود العالم بعد العدم عند الإمامية» ذکر کرده ایم

رساله ای که در تفسیر آیه: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» نوشته است، از میرداماد نقل می کند که ایشان فرموده است: در بسیاری از موارد در قرآن کریم و احادیث شریف، لفظ ماء (آب) بر علم و بر عقل قدسی که حامل علم است، و لفظ ارض (زمین) بر نفس مجردی که به جوهر خود قابلیت دریافت علوم و معارف را دارد اطلاق شده است... .

سپس خواجویی از علامه مجلسی نقل می کند که ایشان در مورد این تأویل محقق داماد فرموده اند: این تأویلات در اخبار، جرأت و بی باکی است نسبت به کسی که اخبار از او صادر شده است... .

بعد از آن، علامه خواجویی می فرماید: هر کس به وجود عقل مجرد در ذات و در فعل قائل شده، قائل به قدیم بودن آن هم شده، و اعتقاد به قدیم بودن عقل مستلزم اعتقاد به قدم عالم هم است، و قائل به قدیم بودن غیر خداوند - اگر چه شیعه دوازده امامی باشد - به اجماع مسلمانان کافر است، چنان که آیه الله علامه حلی در جواب سؤال کننده ای که پرسیده بود: کسی که با اعتقاد به توحید و عدل و نبوت و امامت، قائل به قدم عالم باشد، در دنیا و آخرت چه حکمی دارد؟ فرموده است: «من اعتقد القدم فهو كافر بلا خلاف؛ فَإِنَّ الْفَارِقَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ ذَلِكَ وَحُكْمُهُ فِي الْآخِرَةِ حُكْمُ بَاقِي الْكُفَّارِ بِالْأَجْمَاعِ؛ (1) کسی که به قدیم بودن عالم معتقد باشد، او کافر است و در این مورد میان علما اختلافی نیست. زیرا جدا کننده مسلمان از کافر، همین مسأله است و طبق اجماع و اتفاق علما، حکم او در آخرت مانند بقیه کفار است.»

و علامه مجلسی هم همین بیان را دارد که قائل به قدیم بودن عالم، کافر است و تصریح هم نموده که حدوث عالم (2) از ضروریات دین است.

ص: 238

1- أجوبة المهتأية: 88

2- مقصود علامه مجلسی و از حدوث عالم، مسبقیت عالم به عدم حقیقی و این که سلسله کاینات از طرف قبل به جایی می رسد که هیچ نبود، چنان که در تمام کتاب هایش و در این کتاب (اعتقادات) و در عین الحیات بیان نموده است

سپس محقق خواجهویی به علامه مجلسی اشکال می کند که: این سخن ایشان که فرمود «این تأویل، جرأت و بی باکی...» و فرمود که کفر است، یا به جهت مراعات بزرگی سید داماد است - با این که دلیلی برای این گونه مراعات ها نیست؛ زیرا حق سزاوارتر است به تبعیت، نه اشخاص - یا به جهت غفلت از لوازم این سخن.

سپس در صدد ردّ کلام محقق داماد بر آمده و جواب هایی داده که از جمله آن جواب ها این است:

بر فرض که لفظ «ارض» در آیه شریفه بر نفس مجرّد، و «ماء» بر علم اطلاق شده باشد، لازم نمی آید که بر عقل، قدیم اطلاق شود، و چگونه چنین خواهد بود در حالی که امامیه آن را انکار می نمایند و قائل به آن را تکفیر می کنند.

و این تفسیر به رأی است که ممنوع است، و به هیچ آیه و حدیثی و قول کسی که مورد اعتماد باشد، استشهاد نکرده است. و عجیب این است که لفظ بر خلاف ظاهرش - که مخالف با اجماع و اخبار است - حمل شود بدون این که شاهی از کتاب و سنت و دلیل قاطعی از عقل برای او باشد! و ادلّه وجود عقل به معنایی که او گوید، ضعیف است و دلیلی هم برای او نیست.

و سخن را ادامه داده و بر محقق داماد سخت اشکال می کند و کلام و تفسیر او را به شدت انکار می کند تا اینکه گوید: و بمثل هذا التأویل القبیح المستکره ضلّ و أضلّ من أضلّ و أضلّ، و بعد گوید: این غلط او در تأویل و ادعای چیزی که اصلی ندارد و حمل کلام بر چیزی که محتمل نیست، همه این ها در جنب اعتقاد او اگر بر آن مرده باشد و از آن رجوع نکرده باشد، آسان است.

سپس در مقام عذر تراشی بر آمده و گفته است: ظاهراً این معنا به ذهن او خطور کرد و آن را نوشت، بدون توجه به مفاسدی که لازم آن عقیده است، و یا به جهت میل به بافته های این و آن است.

در پایان می فرماید: امیدوارم از خدای کریم که او را قبل از مشاهده دار آخرت هدایت کرده باشد به برگشت از این عقیده سخیف که مخالف با اجماع و اخبار

و مستلزم کفر است. (1) حقیر گوید: با مراجعه به اخبار و روایات و کلمات علمای دوازده امامی در مسئله حدوث و قدم، کلام ملا اسماعیل خواجه‌بوی بیش تر روشن می شود.

بر این اساس است که محقق آقاجمال خوانساری می فرماید: باید دانست که از شریعت مقدسه، ظاهر بلکه ضروری شده که عالم، یعنی ما سوی الله، تمام حادث است به حدوث زمان؛ یعنی وجود آن را ابتدایی باشد و زمان وجود آن از ابتدا تا به حال، متناهی است. پس قول به قدم آن - مقابل معنی ای که مذکور شد - چنان که اکثر حکما به آن رفته اند، باطل و فاسد است. و ادله ایشان بر آن تمام نیست... و قول به خلاف آن، باطل بلکه دغدغه کفر آن می رود.

و مع هذا در این اعصار جمعی از جهال فضلاهی بی خبر از شرع یا غیر مقید به آن، تابع حکما شده، به قدم رفته اند. بنا بر این، اشعاری به حقیقت حال نموده تا هر که مقید به دین اسلام باشد، احتراز از متابعت آن گروه بی دین نماید. (2) قاضی سعید قمی که از بزرگان فلسفه و عرفان است، در شرح اربعین می نویسد: از ضروریات مذهب، حدوث عالم است به این معنی که عالم مسبوق به عدم صریح است، که آن غیر از عدم ذاتی ای است که برای ممکن قبل از وجودش و حین وجود آن است.

شیخ محمد تقی آملی که از فلاسفه متأخر است، حدوث عالم به این معنا را از ضروریات دین، بلکه متفق علیه بین ملل و نحل می داند، و می گوید: سزاوار نیست در این مقام به حدوث ذاتی عالم قناعت شود؛ زیرا این قول مخالف با رأی تمام ادیان است.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل فرمود: جمیع شرایع بر حدوث زمانی عالم اجماع دارند.

میرزای قمی صاحب قوانین در این باره می فرماید: حق تعالی وقتی بوده است

ص: 240

1- الرسائل الاعتقادیة 2/500-503 بتحقیق رجائی

2- مبدأ و معاد: 48

که با او هیچ چیز نبوده است. پس در قدیم بودن هم شریک ندارد، چنانچه اجماع اهل همه دین هاست. (1)

مرحوم آیه الله سید احمد خوانساری می فرماید: تمام ادیان در مورد حدوث زمانی عالم، نه حدوث ذاتی و...، اجماع و اتفاق دارند.

حاصل مطلب این که: همه پیروان ادیان و مذاهب، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، اتفاق دارند که جهان هستی و ماسوی الله، حادث می باشد؛ یعنی وجود پیدا کرده بعد از آن که نبوده و برای وجود آن ابتدای حقیقی است، و ازلیت و قدیم بودن مختص ذات ربوبی است. و نزد همه آن ها عالم، حدوث ذاتی و حدوث زمانی به معنی مذکور دارد.

تعبیر به زمان هم اصطلاحی بیش تر نیست و از باب ضیق عبارت و گرفتار شدن در تنگنای عبارت است. چون زمان هم از جمله عالم و حادث است. مقصود آن است که: حق تعالی همه عالم حتی زمان را، بعد از عدم وجود آن ها - به آن هم بعدیت حقیقی، نه رتبی - در خارج ایجاد و ابداع و احداث نموده است. چنان که مضمون اخبار متواتر و قطعی همین مطلب است.

در مقابل، فلاسفه قائلند که: عالم حدوث ذاتی دارد نه زمانی، و قدیم زمانی است.

مرادشان از حدوث ذاتی: وجود معلول است بعد از مرتبه علت، و عدم و نیستی معلول است در مرتبه علت بحسب رتبه، و عدم انفکاک از علت بحسب وجود خارجی. و لذا قائل شدند اشیاء قدیم زمانی اند. پس مرادشان از قدیم زمانی همان عدم انفکاک معلول است از علت (که ذات حق تعالی است) و در مرحله وجود خارجی، و مرادشان از حدوث ذاتی همان عدم و نیستی معلول در مرتبه علت است.

ص: 241

1- اصول دین: 16. برای اطلاع بیشتر به کلمات و اقوال علمای امامیه و ادله عقلیه و نقلیه مربوط به حدوث عالم، به رساله (وجود العالم بعد العدم عند الامامیه) مراجعه شود

از عجایب این است که آقای ابوالحسن شعرانی می نویسد: خداشناسان از فلاسفه قدیم، معتقد بودند جهان همیشه بوده است و با آن که همیشه بوده، مخلوق خداست و اگر خدا نبود جهان هم نبود، مانند نور خورشید که همیشه با خورشید هست. پس نور با آن که صادر از خورشید است همیشه با خورشید است. جهان هم با آن که مخلوق خداست همیشه با خدا است، و زمانی نبود که خدا باشد و مخلوق نباشد... . عامّه مردم را این سخن دشوار می آید و معتقدند اگر عالم همیشه باشد از خدای تعالی بی نیاز می شود و بالعکس اگر حادث باشد مخلوق خدا است. محققان علمای کلام و خردمندان، جانب فلاسفه را برگزیدند. (1) حقیر گوید:

1. با نقل کلمات فقها و محدّثین شیعه و برخی از متکلمین و فلاسفه، نادرستی این سخن روشن شد.

2. اگر منظور از «عامّه مردم» که در کلام ایشان آمده این جمع بسیار از متکلمین و

فقهای شیعه باشند، پس خواص چه کسانی خواهند بود؟!

3. این گفته ایشان که «محققان علمای کلام و خردمندان، جانب فلاسفه را برگزیدند» به دور از تتبع و تحقیق است، که با مراجعه به آنچه ذکر کردیم بر عاقل بصیر مخفی نمی ماند.

علاوه بر آن، گفته ای توهین آمیز می باشد! آیا فقها و علمای شیعه و متکلمین و محدثین و جمعی از خود فلاسفه که قول به قدم عالم را مردود دانسته به تبعیت از امامان راستگو و معصوم، و آن را دور از شرع و دین و مخالف با ادیان آسمانی شمرده اند، جزء خردمندان نیستند؟! این سخن از ایشان سر نزده مگر از روی تعصّب و محبّت و خوش بینی به فلاسفه که: حبّ الشیء یعمی و یصمّ.

ما در کتاب «وجود العالم بعد العدم» با استمداد از کتاب و سنّت و اجماع و عقل، به تفصیل حدوث عالم را به معنایی که ذکر شد، برهانی و مستدل ساخته و آن را اثبات

ص: 242

کرده ایم. برای آگاهی بیش تر به آن جا رجوع شود.

بعضی از معاصرین نوشته اند: آنچه که بنا بر ادعای متکلمین اجماع و اتفاق بر آن شده است این است که: عالم حادث است و اما این که حدوث عالم به چه نحو است و کدام یک از معنای حدوث مراد است (حدوث ذاتی یا حدوث زمانی) این مطلب، دیگر بیان نشده است و بلکه گاهی قرائن نشان می دهد که آن حدوث از نوع حدوث ذاتی است. (1)

جواب این کلام هم واضح است. زیرا اگر به سخنان بزرگان که اجماع و اتفاق پیروان ادیان را نقل کرده اند رجوع کنیم، خواهیم دید که مشخص کرده اند که بر چه چیزی اجماع و اتفاق شده است و به حدوث زمانی تصریح کرده اند و جا برای هیچ گونه ابهام و اجمالی نگذاشته اند، چنان که سخن بعضی از آن ها را در این جا ذکر نمودیم.

روشن است که این قضاوت از عدم تتبع و تأمل و عدم مراجعه به کلمات بزرگان ناشی شده است.

در آخر کلامشان ذکر کرده اند که گاهی قرائن، حدوث ذاتی را نشان می دهد. جواب این است که ای کاش یک قرینه از آن قرائن را برای ما ذکر می کردند که ما هم ببینیم و بفهمیم و یکسره به انکار پردازیم.

عجیب تر این است که کسی بگوید روایات هم حدوث ذاتی را می گوید. (2)

ص: 243

1- شرح منظومه، مطهری: 270/1

2- از باب نمونه به چند حدیث که صریح در حدوث زمانی عالم است اشاره می کنیم: امام فرمود: «إِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزْلِيًّا كَانَ مُحَدَّثًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثًا كَانَ أَزْلِيًّا... أَلَا تَعْلَمُ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَقَدِيمًا وَحَدِيثًا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ» و قوله: «كَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ» و قوله: «لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ الْهَاءَ ثَانِيًا، وَقَوْلُهُ: «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَزْلِيَّةٍ» وَقَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءَ مِنْ الشَّيْءِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أِبْدَاءً وَلَمْ يَزَلْ اللَّهُ إِذَا وَمَعَهُ شَيْءٌ» وَقَوْلُهُ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُنَّ لَمْ يَزَلْنَ مَعَهُ فَقَدْ أَظْهَرَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَوَّلٍ قَدِيمٍ وَلَا وَاحِدٍ وَأَنَّ الْكَلَامَ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَيْسَ لَهُ بَدَةٌ وَ لَيْسَ بِأَلَةٍ». برای روشن شدن هر چه بیش تر بحث به کتاب «وجود العالم بعد العدم عند الامامية»:

67 - 104، مراجعه شود

ثم اعلم أن إنكار ما علم ثبوته من الدين ضرورةً، بحيث لا يخفى على أحد من المسلمين إلا ما شذَّ، كفر يستحق منكره القتل. وهي كثيرة: كوجوب الصلوات الخمس وأعداد ركعاتها وأوقاتها في الجملة، واشتغالها على الركوع والسجود، بل على تكبيرة الاحرام والقيام والقراءة على الأظهر، واشتراطها بالطهارة مجملاً. ووجوب الغسل من الجنابة والحيض، بل التفاس على الأظهر، بل كون البول والغائط والريح ناقضاً للوضوء على احتمال. ووجوب غسل الأموات والصلاة عليهم ودفنهم. ووجوب الزكاة، وصوم شهر رمضان، وكون الأكل والشرب المعتادين، والجماع في قُبُل المرأة ناقضاً له. ووجوب الحج، واشتغاله على الطواف، بل السعي بين الصفا والمروة والإحرام والوقوف بعرفات ومشعر، بل الذبح والحلق والرمي في الجملة أعم من الوجوب والاستحباب على احتمال. ووجوب الجهاد في الجملة على الأظهر، ورجحان الجماعة في الصلاة، والصدقة على المساكين، وفضل العلم وأهله، وفضل الصدق النافع، ومرجوحية الكذب الغير النافع، وحرمة الزنا واللواط، وشرب الخمر دون النبيذ؛ لأنه مما لم يجمع عليه المسلمون، وأكل لحم الكلب والخنزير (والدم) والميتة. سپس، بدان که انکار هر آن چه از دین که با علم ضروری و بدیهی ثابت شده به طوری که بر هیچ یک از مسلمانان مخفی نمی ماند (1) - مگر بسیار اندک و به

ص: 244

1- ترجمه: بعد از این، بدان که (منکر ضروریات دین کافر است یعنی:): انکار کردن آن چه دانسته شده ثبوت آن از دین به طریق ضرورت و بداهت - به طوری که بر احدی از مسلمین مخفی نباشد مگر بر اندکی (از نادانان) - کفر است که منکر آن، مستحق قتل و کشته شدن است

طور استثنایی - ، کفر است، و منکر آن (یعنی منکر ضروریات دین کافر است و) سزاوار قتل و کشته شدن می باشد. ضروریات دین بسیار است مانند وجوب نمازهای پنج گانه (1) و عدد رکعت های آن نمازها و اوقات مخصوص به جا آوردن آن ها به اجمال، و مشتمل بودن نمازها بر رکوع و سجود، بلکه بر تکبیرة الاحرام و قیام (ایستادن) و قرائت (حمد و سوره) بنابر اظهر؛ و مشروط بودن صحّت نمازها به طهارت به اجمال. و وجوب غسل جنابت و حیض، بلکه وجوب غسل نفاس بنابر اظهر، بلکه طبق احتمالی، دانستن این که ادرار و مدفوع کردن و خروج باد شکم وضو را باطل می کند. (یعنی احتمال دارد این مطلب - که

ص: 245

1- اگر کسی بگوید که: انکار نماز و روزه و حج و سایر ضروریات نیز سبب کفر است، و هر که وجوب یکی از آنها را انکار کند کافر است، پس چگونه اصول دین منحصر بر پنج تا است. جواب گوئیم که: انکار نماز و روزه و حج و امثال آنها فی نفسه کفر نیست، بلکه دلیل کفر می شود، به اعتبار این که معلوم است که هر که قدری در میان مسلمانان بوده، بدیهی شده از برای او که پیغمبر ما آنها را واجب کرده، پس هر که انکار وجوب یکی از اینها کند این نشان انکار نبوت آن حضرت است. پس کفر او به اعتبار انکار نبوت خواهد بود. این است که اگر کسی تازه به میان مسلمانان آمده باشد، و انکار وجوب یکی از ضروریات دین کند، و گوید که بر من مشخص نشده که پیغمبر این را خبر داده باشد - و احتمال این معنی درباره او برود - حکم به کفر او نمی کنند، به خلاف امور خمسه که اعتقاد به چهار تا از آنها در تحقق مسلمانی ضرور است، و هر یک از آنها را بخصوصه هر گاه اعتقاد نداشته باشد مسلمان نخواهد بود و داخل کفار خواهد بود. و اعتقاد به امامت از برای تحقق اصل ایمان ضرور است. (رساله مبدأ و معاد: 10، آقا جمال خوانساری) مرحوم آیه الله خوئی فرمودند: أنه یجب علی العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله و بما جاء به النبی فمن ترکها جاحداً و هو عالم بأن إنکاره هذا یتلزم تکذیب النبی فهو کافر، و إلا فلا ملازمة بین الانکار و بین الکفر، و من هنا لا یحکم بکفر المخالفین فی الظاهر مع إنکارهم الولایة. واجب است بر بندگان که اعتراف و اقرار بکنند به واجبات خداوند و سنت های رسول خدا و به آنچه پیامبر خدا آورده است. پس کسی که آنها را از روی انکار ترک کند در حالی که عالم باشد به این که این انکارش مستلزم تکذیب نبی است پس او کافر است، وگرنه ملازمه ای بین انکار و کفر وجود ندارد. و به همین جهت است که در ظاهر حکم به کفر مخالفین - بجهت انکار ولایت - نمی شود. (مصباح الفقاهة 247/1)

بول و غائط و ریح، وضو را باطل می کنند - هم از ضروریات دین باشد) و مثل وجوب غسل دادن مرده ها و نماز بر آن ها خواندن (نماز میت) و دفن کردن آن ها. و (مثل) واجب بودن زکات و روزه ماه رمضان و این که خوردن و آشامیدن عادی و به طور معمول و آمیزش با زنان، روزه را باطل می کند. و (مثل) وجوب حج و مشتمل بودن آن بر طواف، بلکه سعی بین صفا و مروه و احرام و توقف در سرزمین عرفات و مشعر الحرام، بلکه قربانی کردن و سر تراشیدن و رمی و زدن سنگ به جمرات سه گانه اجمالاً، اعم از (اعمال) واجب و مستحب طبق احتمالی (از ضروریات دین است). و (مثل) وجوب جهاد اجمالاً بنا بر اظهر و (مثل) رجحان و برتری خواندن نماز به جماعت (بر فردی) و صدقه دادن به مستمندان و فقیران و فضیلت و برتری علم و اهل علم (بر دیگران) و فضیلت صدق و راستگویی ای که سودمند باشد (نه زیان زننده به آبرو و...)، و مرجوح و ناروا بودن دروغی که نافع و سودمند نباشد. (1) و (مثل) حرام بودن زنا و لواط و آشامیدن شراب و باده؛ (یعنی حرام بودن این ها نیز از ضروریات دین است) نه (آشامیدن) نبیذ: (2) زیرا حرمت نبیذ

ص: 246

1- دروغ در بعضی از موارد جایز است بلکه گاهی واجب می شود مثل این که: 1- اگر ضرر مالی یا جانی یا عرضی متوجه خودش یا دیگری از افراد مسلمین بشود و به سبب دروغ گفتن دفع آن ضرر بشود، جایز است و اگر لازم شود قسم خوردن هم مانعی ندارد بلکه در بعضی از موارد که ضرر فاحش مانند ضرر جانی در کار باشد واجب هم می شود. مثل این که اگر ظالمی می خواهد مسلمانی را بگیرد و بکشد یا بزند و آبروی او را بریزد. مالش را ببرد یا زندانش کنند و از شما محلش را می پرسد اگر شما بروز دهید مرتکب حرام شده اید و واجب است انکار نمایید، و اگر لازم شد قسم یاد کنید که محلش را نمی دانید. و مثل این که مال مسلمانی نزد شما امانت است و ظالمی آن مال را مطالبه می کند، واجب است انکار نمایید چنان چه دفع شرش به قسم می شود واجب است قسم یاد کنید. 2- دومی از مواردی که دروغ گفتن جایز است، مورد اصلاح بین مؤمنین است... به آن چه ذکر کردیم واضح می شود که راستگویی ای که زیان آور باشد مرجوح و ناروا است. و دروغ گفتنی که سودمند باشد راجح و نیکوست

2- نبیذ: شرابی است که از خرما می گیرند و در مذهب امامیه حرام است، ولی برخی از فقهای عامه آن را حرام نمی دانند

مورد اجماع و اتفاق همهٔ مسلمانان نیست (پس داخل در ضروریات هم نیست). و حرمت خوردن گوشت سگ و خوک و خون و مردار. و حرمة نکاح الأمهات و الأخوات و البنات (و بنات الأخ) و بنات الأخت، و العمّات و الخالات، بل أمّ الزوجة و أختها معها على الأظهر. و حرمة الربا في الجملة على احتمال، و حرمة الظلم، و أكل مال الغير بلا جهة تحلّله، و حرمة القتل بغير حقّ، بل مرجوحية السبّ و القذف. و رجحان السلام و ردّه على الأظهر، و رجحان برّ الوالدین و مرجوحية عقوبتهما، بل رجحان صلة الأرحام على احتمال. و غير ذلك ممّا اشتهر بينهم، بحيث لا يشكّ فيه إلاّ من شدّد منهم. و (مثل) حرمت ازدواج با (محارم مانند: مادران، خواهران، دختران، دختران برادر، دختران خواهر، عمّه ها و خاله ها، بلکه مادر زن و خواهر زن با (این که) خود زن (در عقد انسان است؛ یعنی به صورت جمع میان دو خواهر در یک زمان) بنا بر اظهر. و (مثل) حرمت ربا في الجملة طبق احتمالی (1) و حرمت ظلم کردن و خوردن مال دیگران بدون جهتی که باعث حلیت آن شود، و حرمت کشتن کسی بناحق (یعنی: در غیر مورد قصاص باشد)، بلکه مرجوح (و ناروا و زشت) بودن فحش دادن و ناسزا گفتن و قذف (یعنی: نسبت دادن مردم به زنا و لواط). و (مثل) رجحان و پسندیده بودن سلام کردن و جواب سلام بنا بر اظهر، و پسندیده بودن و خوبی نیکی به پدر و مادر و زشت و ناروا بودن عقوب والدین، بلکه رجحان و پسندیده بودن صلة ارحام و نیکی به خویشاوندان بنا بر احتمالی. و غیر این ها از احکام و معارفی که در میان مسلمانان مشهور است به طوری که هیچ یک از ایشان در آن شک و تردید نمی کند مگر بسیار اندک و به طور استثنایی (و انگشت شمار که از جوامع اسلامی به دورند و یا کسانی که در یقین و شک کردن، غیر متعارف می باشند).

ص: 247

1- به عبارت دیگر، بنا بر احتمالی حرمت ربا به طور اجمال

وأما إنكار ما علم ضرورةً من مذهب الإمامية، فهو يلحق فاعله بالمخالفين، ويخرجه عن التدین بدین الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين كإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام وفضلهم وعلمهم، ووجوب طاعتهم، وفضل زیارتهم. واما مودّتهم و تعظیمهم في الجملة، فمن ضروریات دین الإسلام، و منکره کافر کالنواصب و الخوارج. اما انکار آنچه از مذهب امامیه که با علم ضروری و بدیهی و روشن ثابت شده (به گونه ای که هر شیعه ای آن را جزء مذهب خود می داند) آن انکار کننده را به مخالفان مذهب ملحق می کند و او را از تدین به دین امامان پاک - صلوات خداوند بر تمامی آن ها باد - خارج می کند، (1) مانند انکار اصل امامت دوازده امام علیهم السلام (یا یکی از ایشان) و انکار فضیلت و علم ایشان و واجب بودن اطاعت و پیروی آن ها و انکار فضیلت زیارت ایشان. (2) و اما (وجوب) مودّت و دوستی ائمه و لزوم تعظیم و تجلیل و احترام

ص: 248

1- ترجمه عبارت: اما انکار نمودن (چیزهایی که از ضروریات مذهب حقه امامیه است که هر کس مذهب تشیع دارد آن را جزء مذهب خود می داند؛ به عبارت دیگر: منکر شدن) آنچه معلوم شده که از ضروری مذهب امامیه است، پس آن انکار منکرش را به مخالفان مذهب ملحق می کند و او را از تدین به دین ائمه طاهرين - صلوات خداوند بر تمامی شان باد - خارج می کند...

2- انکار مقامات عالی، فضائل، مناقب، علوم، وجوب اطاعت و فضل زیارت آن ها، انسان را از مذهب امامیه بیرون می برد و در زمره مخالفان ائمه در می آورد. پس انکار بعضی از کوردلان و سیه رویان زمان ما نسبت به این امور - برای رسیدن به امیال نفسانی و زخارف دنیوی و خشنود کردن منکران ولایت و امامت - با ادعای تشیع و امامی بودن سازگار نیست. آن ها گاهی علم غیب امام را منکر می شوند؛ گاه امامت را به بیعت می دانند؛ گاه فضائل و مناقب و علوم ائمه را منکر می شوند؛ گاه امامت را از اصول دین نمی دانند و گاه شئون امامت و ولایت و مقامات و مراتب آن را برای غیر آن حضرات ادعا می کنند و ... همه این ها برای این است که: مقام امامت را انکار کنند و آن را امری عادی جلوه دهند و همگانی کنند و برای قاتلان حضرت زهرا و مؤسسان ظلم و کفر و الحاد هم حقی از آن قائل شوند

ایشان في الجملة و به اجمال، از ضروریات دین اسلام است (نه تشیع و اختصاص به شیعه ندارد) و منکر آن کافر است مثل ناصبی ها(1) و خوارج.(2)

بعضی از ضروریات مذهب شیعه

اشاره

و ممّا عدّ من ضروریات دین الإمامیّة، استحلال المتعة و حجّ التمتع، و البراءة من الثلاثة (و معاوية و یزید بن معاوية و کلّ من) حارب أمير المؤمنين صلوات الله عليه أو غيره من الأئمة، و من جميع قتلة الحسين صلوات الله عليه، و قول «حيّ على خير العمل» في الأذان. از جمله چیزهایی که از ضروریات دین امامیه شمرده شده [این ها است] حلال بودن ازدواج موقت (یعنی: ازدواج با زنان با مدت معین و مهریه مشخص)(3) و حج تمتع (نساء)(4) و براءت و بیزاری جستن از (غاصبان خلافت و امامت) اولی، دومی، سومی و معاویه(5) و یزید بن معاویه و (بیزاری از

ص: 249

1- النَّصَب: المعادة. الناصب: هو الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت أو لمواليهم لأجل متابعتهم لهم. اختلف في تحقيق الناصبي، فزعم البعض أنّ المراد من نَصَبِ العداوة لأهل البيت و زعم آخرون أنّه من نَصَبِ العداوة لشيعتهم، و في الأحاديث ما يصرّح بالثاني. فعن الصادق أنّه «ليس الناصب من نَصَبَ لنا أهل البيت لأنّه لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمّداً و آل محمّد و لكن الناصب من نَصَبَ لكم و هو يعلم أنّكم توالوننا و أنتم من شيعتنا» [فعلیهم لعائن الله تعالی]. (مجمع البحرين 174/2)

2- خوارج: هم فرقة من فرق الاسلام سُموا خوارج لخروجهم على عليّ عليه السلام [فعلیهم لعائن الله تعالی] (مجمع البحرين 294/2)

3- بحار الانوار 595/30

4- برای روشن شدن بدعت خلیفه ثانی در این امر، به بحار الانوار 603/30 مراجعه نمایید. تمتّع در لغت به معنای لذّت بردن و بهره مند شدن است، و بر اثر احرام سنی چیزی بر حاجی حرام می شود و بعد از انجام اعمال عمره که قبل از اعمال حج است، از احرام بیرون می آید و بر او چیزهایی که حرام شده بود به واسطه احرام، حلال می شود و از آن ها مجدداً بهره مند می گردد. و از آن جایی که چون عمل عمره تمتّع با عمل حجّ آن، آنقدر ارتباط دارد که گویا هر دو یک چیزند شرعاً، پس وقتی که ما بین آن دو انتفاع و تلذذ حاصل می شود گویا در اثناء حجّ حاصل شده است، به این جهت نام تمتّع را اختصاص به این نوع حجّ داده اند. (شرح لمعه)

5- بخشی از روایات مربوط به براءت را علامه مجلسی در بحار الانوار ج 51/27 - 63 نقل کرده اند. شیخ بزرگوار صدوق در اعتقادات فرمودند: اعتقادنا في البرائة أنّها واجبة من الأوثان الأربعة و الاناث الأربع و من جميع أشیاعهم و أتباعهم و أنّهم شرّ خلق الله عزّ و جلّ و لا يتمّ الاقرار بالله و برسوله و بالأئمة إلا بالبرائة من أعدائهم. (بحار الانوار 63/27) اعتقاد ما در براءت این است که: براءت و بیزاری از بت های چهارگانه (اولی، دومی، سومی و معاویه) و چهار زن (فلانة، فلانة، هنده و امّ الحکم) و از تمام پیروان و تابعین آن ها واجب و لازم است. و این که آن ها بدترین خلق خداوند هستند و اقرار به خدا و رسول و امامان بدون بیزاری از دشمنانشان تمام نیست. حقیر گوید: آنچه شیخ صدوق ذکر نموده است از مسلمات عقل و نقل است و اخبار در مسئله براءت، فوق تواتر است و انکار آن مثل انکار خورشید در وسط روز است. و ما مقداری از آن روایات را در کتاب «براءت از اعداء اهل البيت» ذکر نموده ایم. و مقداری از مطاعن و مثالب غاصبین خلافت و دشمنان امیر المؤمنین را در کتابی که در «اصول دین» نوشته ایم، ذکر کردیم

همه دشمنان اهل بیت علیهم السلام و از هر که با امیر المؤمنین - علیه السلام - یا ائمه دیگر جنگ و مبارزه کرده است و از تمام قاتلان حضرت امام حسین و گفتن حی علی خیر العمل در اذان. (1)

فائده: مثالب و مطاعن دشمنان امیر المؤمنین

اشاره

اما عیوب و ایراداتی که بر خلفای سه گانه وارد است، بسیاری از آن ها موجب خروج شان از اسلام و مسلمین است چه رسد به ایمان و عدالت. و این مطاعن بسیار زیاد است که هیچ کتابی گنجایش تفصیل آن ها و خوض در آن ها را ندارد.

و ما به طور فهرست و بسیار مختصر به چند مورد از آن ها اشاره می نمائیم:

اما آن چه از ابوبکر صادر شده است:

طعن اول: تخلف از سپاه اسامه که به اخبار متواتر این تخلف ثابت شده است،

ص: 250

1- مخفی نماند که: عامه و سنی ها این جمله شریف را در اذان نمی گویند؛ چون خلیفه دوم غاصب، به این بهانه که اگر مردم بفهمند نماز بهترین عمل است جهاد را ترک خواهند کرد، گفت که این جمله را در اذان نگویند و عوض آن بگویند: الصلاة خیر من النوم یعنی نماز از خواب بهتر است. روشن است که این بدعت در دین است و خدا و رسولش بهتر می دانستند که آن را جزء اذان قرار دادند. (بحار الانوار 357/30-358 مراجعه شود)

و به اخبار متواتر قطعی، متخلفان از جیش اُسامه به زبان رسول خدا لعن گردیدند، و فرمود:

«لعن الله من تخلف عن جیش اُسامة»؛

«یعنی خدا لعنت کند هر که را که از لشکر اُسامه سر پیچی نماید.»⁽¹⁾ توضیح: رسول خدا اُسامه بن زید را سردار لشکر کرد. و جمعی از صحابه را امر فرمود که از حکم او پیروی کنند و تأکید کرد که متوجه جنگ با روم شوند. ابوبکر و عمر از جمله مأمورین و از کسانی بودند که اُسامه امیر آن ها بود و باید از اسامه تبعیت کنند. حضرت رسول خدا بر هر کسی که از لشکر اسامه تخلف نماید لعنت کرد. ابوبکر و عمر برای غصب خلافت از لشکر اسامه تخلف نمودند، و مستحق لعن رسول خدا شدند. و به قرائن حالیه معلوم بود که، غرض آن حضرت از این کار (= نفوذ جیش اُسامة و تأکید در سرعت خروج ایشان) آن بود که مدینه از منافقان خالی شود و خلافت بر وصی او، حضرت امیرالمؤمنین علی قرار گیرد. به این مضامین به طرق متعدد در تواریخ و سیر و کتب معتبره خاصه⁷⁽²⁾ و عامه ذکر شد.

طعن دوم: امر مهمی که برای رسول خدا رخ می داد به بزرگان صحابه تفویض می کرد. و هیچ امری را به ابوبکر تفویض ننمود مگر خواندن آیات سوره براءت را برای اهل مکه، و چون روانه شد، جبرئیل نازل شد و گفت: حق تعالی می فرماید که: ادا نمی کند رسالت تو را مگر تو یا کسی که از تو باشد. پس حضرت امیرالمؤمنین رفت و آیات را از ابوبکر گرفت و ابوبکر را برگرداند، و آیات را در موسم حج برای اهل مکه خواند. و واضح است که رسول خدا کاری را بدون وحی الهی انجام نمی داد. پس این که حق تعالی امر کرد که آیات را به ابوبکر بدهد

ص: 251

1- ملل و نحل شهرستانی: 29/1، شرح ابن ابی الحدید، طبع قدیم: 21/2، طبقات ابن سعد: 41/2، کامل ابن اثیر: 129/2، تاریخ

طبری: 188/3، کنز العمال: 312/5

2- بحار الانوار: 428/30 (الثانی: التّخلف عن جیش اُسامة)

و بعد از آن، از او بگیرد، حکمتی در آن ظاهر نیست به غیر آن که معلوم شود که ابوبکر صلاحیت برای خلافت و امامت را ندارد. (1)

علامه امینی نوشتند: حداقل 72 نفر از علما و مفسرین و تاریخ نویسان سنی ماجرای این عزل و نصب را ثبت و نقل کرده اند، و علاوه بر تعداد زیادی از دیگر علما و مؤلفین سنی که در ملحقات احقاق الحق معرفی شده اند. (2)

طعن سوم: غصب خلافت امیر المؤمنین علی ظلم و ستمی که ابوبکر با عمر و سایر منافقان بر اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت - صلوات الله وسلامه علیهم - در غصب خلافت نمودند.

علامه مجلسی اصل قضیه را به طور واضح از طریق شیعه و سنی در کتاب شریف حق الیقین بیان کرده است و به آنجا مراجعه نمایید. (3)

در صحاح عامه ذکر شده است که: تا شش ماه احدی از بنی هاشم بیعت نکرد، و اهل بیت (علیهم السلام) هم در میان شان داخل بودند. (4) و اجماع اهل بیت (علیهم السلام) حجت است به اعتبار آیه تطهیر: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (5) و حدیث

ص: 252

1- کسی که صلاحیت مأموریت ابلاغ چند آیه از قرآن را ندارد، چگونه صلاحیت امری بزرگ که مسئله امامت و خلافت از رسول باشد که تالی مرتبه نبوت است، را دارد؟!

2- به جهت آگاهی بر تفصیل این بحث و مصادر فراوان آن به: الغدیر 338/2 - 350، و فهرست ملحقات احقاق الحق: 17، مراجعه شود

3- حق الیقین، در بیان مطاعن ابوبکر، طعن سوم: 163 - 198

4- خاری در صحیح: 82/5 - 83، می نویسد: علی در مدت حیات فاطمه با ابوبکر بیعت نکرده بود و پس از شش ماه که آن حضرت وفات یافت، علی به سراغ مصالحه و بیعت با ابوبکر رفت. مطابق نقل ابن اثیر علی، بنی هاشم، زبیر، خالد بن سعید، و سعد بن عباده بیعت نکردند، و همه این افراد به جز سعد - پس از وفات فاطمه بیعت کردند که شش ماه پس از وفات رسول خدا بود. (اسد الغابة: 228/3)

5- سورة احزاب: 33. در این که مراد از اهل البیت در این آیه (آیه تطهیر) علی، فاطمه، حسن و حسین اند، رجوع شود به: صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب فضائل اهل بیت النبی، حدیث 1، سنن ترمذی: 141/5، حدیث 3216، و صفحه 142، حدیث 3217. در تفسیر الدر المنثور: 603/6 - 607، ذیل تفسیر آیه 33 سورة احزاب، در بیش از ده طریق از روایات تصریح شده است که مراد از «اهل البیت» علی و فاطمه و حسن و حسین اند. مسند احمد: 331/1، ج 3/259، و ج 4/107، و ج 6/292، 298، 304. مستدرک حاکم: 416/2

متواتر: «إني تارك فيكم الثقلين» (1) و حدیث مشهور: «مثل أهل بيتي كسفينة نوح» (2) علاوه بر این که امیر المؤمنین هرگز با ابوبکر بیعت نکرد، و تظلمات آن حضرت از آن ها تا آخر حیاتش از کتب خاصه و عامه (3) متواتر است.

طعن چهارم: غضب فدک است (4) (و منع کردن فاطمه از ارث پدرش با حدیثی

ص: 253

1- مصادر حدیث ثقلین از کتب عامه: صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن ابي طالب، حدیث 9، مسند احمد: 14/3، 26، 39، وج 367/4، وج 182/5 و 189، سنن دارمی: 432/2، سنن ترمذی: 329/5، حدیث 3876، سنن الکبری بیهقی: 2/147، وج 30/7، مجمع الزوائد هیشمی: 162/9 و 163، سنن الکبری نسائی: 51/5، صحیح ابن خزیمه: 63/4، کنز العمال: 172/1، حدیث 870-872، و صفحه 173، حدیث 873، و صفحه 178، حدیث 898، و صفحه 185، احادیث 943-946، و صفحه 187، احادیث 951-953. الصواعق المحرقة ابن حجر عسقلانی: 148، ابن حجر عسقلانی که تعصب خاصی در رد مناقب اهل بیت (علیهم السلام) دارد، در صواعقش اعتراف می کند به این که: «حدیث لزوم تمسک به ثقلین به طرق گوناگون از بیست و اندی از صحابه نقل شده است. برای اطلاع از نقل این حدیث از طرق امامیه به بحار الانوار: 106/23 - 147، رجوع شود

2- مناقب ابن المغازلی: 148 و 149، المعجم الکبیر طبرانی: 45/3 و 46، کافی حلی: 97، عیون الاخبار: 27/2

3- بحار الانوار: 28 / 373. شرح نهج البلاغه، ابن ابي الحديد: 306/9، 307، وج 286/10

4- خطابه حضرت زهرا با سندهای زیادی نقل شده است. اسنادی که تاکنون به دست ما رسیده و خطبه کامل حضرت را برای ما نقل کرده باشد، 22 سند است که این اسناد از 17 منبع مهم استخراج شده است و آن منابع عبارتند از: دلایل الإمامة: 109 - 129، الاحتجاج: 131/1 - 146، كشف الغمة: 105/2 - 120، الشافي في الإمامة: 69/4 - 78، شرح نهج البلاغه ابن میثم: 105/5، الطرائف: 263 - 266، الدرّ النظیم: 465 - 483، الكتاب المبین: 190، شرح الأخبار: 34/3 - 40، أنوار الیقین في امامة امیرالمؤمنین: 27 و 276 - 278، امالی شیخ طوسی: 384، معانی الأخبار: 295/2 - 296، وج 384/1 - 385، شرح نهج البلاغه ابن ابي الحديد: 211/16 - 215، 233 - 234، بلاغات النساء: 12-14، التذكرة الحمدونية: 255/6 - 259، حدیث 628، نثر الدرّ: 8/4 - 15، منال الطالب: 501-507 و 528 - 529، الفاضل في صفة الأدب الكامل: 210-213، نسخه علامه قزوینی در کتاب فدک: 145، نسخه علامه مجلسی در بحار الانوار: 311/29. و مخفی نماند که در معانی الأخبار و امالی الطوسی و نسخه علامه مجلسی در بحار الانوار قسمت هایی از این خطبه را نقل کرده است

مصیبت عظاما و جنایت کبرایی که در غضب فدک از ابوبکر و عمر بر اهل بیت (علیهم السلام) رسالت

واقع شد، بهترین دلیل است بر این که، آن ها استحقاق خلافت و امامت را ندارند.

علامه مجلسی این مسئله را از طریق شیعه و سنی به طور واضح در کتاب حق

الیقین بیان کرده است، و به آنجا مراجعه نماید. (1)

طعن پنجم: در جمیع کتب کلامی و احادیث عامه و کتب لغت آن ها روایت کرده اند

که: عمر در ایام خلافت خود بر منبر رفت و گفت:

«كانت بيعة أبي بكر فلتة وفي الله المسلمین شرّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»؛ (2) «بیعت ابوبکر امری بود که بی تدبیر و مشورت و بی رویه (به عبارت دیگر: کاری نسنجیده و بدون دقت) واقع شد. خداوند مسلمانان را از شرّ آن نگه داشت پس هر کس به مثل آن عود کند و بر گردد، او را بکشید.» طعن ششم: اظهار پشیمانی ابوبکر و این که خود را لایق خلافت نمی دانست، مشهور است و به انحاء مختلف روایت شده است. می گفت:

«أقيلوني أقيلوني فلسط بخيركم و عليّ فيكم»؛ «یعنی مرا رها کنید، مرا رها کنید (به عبارت دیگر: اقاله کنید بیعت مرا و دست از من بردارید) زیرا من بهترین فرد شما نیستم در حالی که علی در میان شما است» (3)

ص: 254

1- حق الیقین، در بیان مطاعن ابوبکر، طعن چهارم: 310، انتشارات سرور

2- رجوع شود به: صحیح بخاری: 2506/6، تاریخ یعقوبی: 158/2، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 26/2، أناب الأشراف: 275/2، مجمع الزوائد: 5/6، الملل و النحل: 30، النهاية: 467/3، کامل ابن اثیر: 327/2

3- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 169/1، وج 20/6، مجمع هیثمی: 183/5، تذکرة الخواص: 62. مجمع البحرين: 420/3 به نقل از غزالی. احقاق الحق: 240/8، اناب الاشراف: 273/2 - 274، کامل ابن اثیر: 332/2

طعن هفتم: سوزاندن خانه حضرت زهرا، آن هنگامی که علی همراه امام حسن و امام حسین در خانه نشستند و از بیعت با ابوبکر خود داری کردند.

مسعودی - که از علمای عامّه است - در اثبات الوصیّة نقل می کند که:

«فتوجّهوا إلى منزله فهجموا عليه وأحرقوا بابه واستخرجوه كرهاً وضغطوا سيّدة النساء بالباب حتّى أسقطت محسنًا...» (1) «پس به سوی خانه علی متوجّه شدند و به آن حمله کردند و درب خانه اش را آتش زدند و به زور و اکراه آن حضرت را از خانه اش بیرون آوردند. و فاطمه سرور و بانوی زنان در عالم را بین در و دیوار فشار دادند

تا فرزندش محسن را سقط نمود...» این حدیث دلالت دارد بر این که، عمر و ابوبکر درب خانه حضرت زهرا را آتش زدند، و آن حضرت را بین در و دیوار فشار دادند تا این که حضرت محسن سقط شد. مضمون این حدیث، به حدّ متواتر در کتب عامّه نقل شده است. (2)

عایشه می گوید:

«فوجدتُ فاطمة علي أبي بكر في ذلك فهجرتُه فلم تكلمه حتّى توفّيت وعاشت بعد النبي ستة أشهر فلما توفّيت دفنها زوجها عليّ ليلاً

ص: 255

1- اثبات الوصیّة: 142

2- الامامة والسياسة: 12/1، أنساب الأشراف بلاذري: 586/1، تاريخ يعقوبی: 123/2، تاريخ الأمم والملوك: 443/2، العقد الفرید: 13/5 - 14، المعجم الكبير للطبرانی: 62/1، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 975/3، الملل والنحل: 57/1. تاريخ طبری: 443/2، چاپ بیروت، عقد الفرید: 93/4 چاپ مکتبه هلال، مصتّف ابن ابی شیبّه: 572/8، کتاب المغازی، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 45/2، 50، 51، 56، 57 و ج 48/6، 51، و ج 164/17، 168. و ج 16/20، 17. در کتاب «السبعة من السلف» فیروز آبادی: صفحه 16 نوشتند: المقصد الأوّل في ما ورد في أبي بكر، باب أنّ فاطمة من أغضبها أغضب الله ورسوله وقد أغضبها أبو بكر و عمر، فهجرتهما حتى توفّيت. أمّا المطلب الثالث و هو أنّ أبابكر و عمر قد أغضبا فاطمة فهجرتهما حتّى توفّيت. فقد جاء فيه أخبار كثيرة أيضاً لا يبعد بلوغها حدّ التواتر. سپس پنج حدیث را با ذکر مصادر آن و ابواب مناسب با این بحث را ذکر کرد

و لم يؤذن بها أبابكر» (1) «پس فاطمه در آن مسئله (میراث رسول خدا و مسئله فدک) بر ابوبکر غضبناک شد. پس از او دوری کرد. و با او سخن نگفت تا از دنیا رفت. و بعد از پیامبر شش ماه زندگی کرد. پس وقتی از دنیا رفت همسرش علی او را شبانه دفن کرد. و این مطلب را به ابوبکر اطلاع نداد»

در حالی که رسول گرامی اسلام در حق دخترش فرمودند:

«فاطمة بضعة مني فمن أغضبها أغضبني» (2)

«فاطمه پاره تن من است، هر کس او را به خشم آورد، مرا خشمگین کرده است.»

و فرمودند:

«يا فاطمة إن الله يغضب لغضبك و يرضى لرضاك» (3)

«ای فاطمه! خدا با خشم تو خشمگین و با خشنودی تو، خشنود می شود.»

و فرمودند:

«فاطمة بضعة مني يغضبني من أغضبها و يسرني من سرها، وإن الله يغضب لغضبها و يرضى لرضاها» (4)

ص: 256

1- صحیح بخاری: 177/5 ج 3/8

2- متقی در کنز العمال: 220/6، مناوی در فیض القدر: 421/4، نسایی در خصائص: 35، فتح الباری در شرح صحیح بخاری: 84/7،

و نیز بخاری این حدیث را در بخش علامات نبوت: 491/6، و در اواخر مغازی: 110/8، آورده است و دیگران

3- مستدرک حاکم: 154/3، مجمع الزوائد: 203/9، و حاکم در کتاب مستدرک احادیثی را می آورد که جامع شرایطی است که بخاری

و مسلم در صحیح حدیث، آن ها را لازم دانسته اند. ابن اثیر در اسد الغابة: 522/5، ابن حجر در اصابه: 159/8، و در تهذیب التهذیب:

441/12، متقی در کنز العمال: 219/6 ج 111/7، ذهبی در میزان الاعتدال: 72/2، ذخائر العقبی: 39

4- صحیح بخاری: 92/5 طبع بیروت، و 579/4 با اختلاف مختصری. علامه امینی در کتاب فاطمة الزهرا نام 50 تن از علمای عامه را که

این حدیث را ذکر کرده اند، آورده است. و در کتاب شریف «الغدیر» نام 70 نفر از آنان را ذکر کرده است

«فاطمه پاره تن من است هر کس او را به خشم آورد، مرا به خشم آورده، و هر کس او را خوشحال کند، مرا خوشحال کرده است. و بدرستی که خداوند برای غضب فاطمه غضبناک می شود و برای خشنودی او خشنود می شود.» پس کسی که حضرت زهرا را اذیت و ایذا نموده، اذیت و ایذای خدا و رسول نموده است و خداوند در قرآن کریم فرمودند: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا» (1). بدرستی کسانی که خدا و رسولش را اذیت می کنند، خداوند در دنیا و آخرت لعنت شان کرده و برای آنان عذابی خوار کننده مهیا کرده است. و در آیه دیگر فرمود: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (2) آنان که رسول خدا را آزار می دهند، برای آنان عذاب دردناکی است.

طعن هشتم: تعیین عمر بن خطاب بعد از خودش وقتی که آثار مرگ را در خودش مشاهده کرد.

طعن نهم: به اکثر احکام دین و تفاسیر الفاظ قرآن جاهل بود. مثل جهل به معنای کلاله (که اولاد آب و اُمند که برادران پدری و مادری یا پدری تنها یا مادری تنها باشد) و جهل به معنای آب (که به معنای گیاه و مرعای حیوانات است) و بریدن دست چپ دزد به عوض دست راست.

طعن دهم: خالد بن ولید پلید را فرستاد به سوی مالک بن نویره و... و به او امر کرد که مالک را بکش، پس خالد رفت و مالک را کشت و در همان شب با زوجه اش جماع کرد. در حالی که مالک بن نویره مسلمان بود و... .

طعن یازدهم: زوجات رسول خدا را از تصرف در حجره های خود متمکن ساخت، و نگفت که آن ها صدقه است. و این مناقض با آن حکمی است که در باب فدک و میراث رسول خدا در حق فاطمه کرد؛ زیرا که انتقال حجره ها به آن ها

ص: 257

1- سورة احزاب: 57

2- سورة توبه: 61

یا از جهت میراث بود و یا از جهت بخشش. اوّل، منافی با حدیث دروغین است که آن را روایت کرد. دوّم، محتاج به ثبوت بود و از ایشان گواهی نطلبید، چنان که از فاطمه طلبید. پس معلوم شد که او جز عناد و دشمنی و اضرار به اهل بیت (علیهم السلام) هدف دیگری نداشت.

طعن دوازدهم: منع ذو القربی کرد که به نصّ قرآن از برای اهل بیت (علیهم السلام) بود. چنان که ابن ابی الحدید گوید: مردم گمان می کنند که نزاع فاطمه و ابوبکر در دو امر بود: در میراث، و در بخشش. و در حدیث وارد شده است که: در امر ثالثی نیز نزاع کرده بود و ابوبکر به او نداد، و آن سهم ذوی القربی بود.

اما آنچه از عمر بن خطاب صادر شد:

طعن اوّل: سوزاندن خانه حضرت زهرا(1) طعن دوّم: بیعت با ابوبکر و دفاع از آن و پافشاری بر آن بدون هیچ دلیل و حجّت. (2)

طعن سوّم: حدیث دوات و قلم، بزرگترین ظلم و جنایت و اوّلین ضربه ناجوان مردانه و سخت ترین مصیبتی که بر دین اسلام وارد شده، وقتی بود که رسول خدا در روزهای پایانی عمرش و در هنگام احتضار، امر به آوردن دوات و قلم نمود تا برای مسلمانان چیزی بنویسد که بعد از او هرگز گمراه نشوند، که عمر منع کرده و نگذاشت مقصود آن حضرت محقق شود، و گفت: این مرد را رها کنید که هذیان می گوید. (3) این قضیه از جمله متواترات و مسلّمات است که شیعه و سنی آن را روایت کرده اند و احدی آن را انکار نکرده است. حتی بخاری با آن همه تعصّب اش در چند

ص: 258

1- به بعضی از مدارک آن در طعن هفتم بر ابوبکر اشاره شد

2- به حق الیقین علامه مجلسی طعن سوّم بر ابوبکر: 257، انتشارات سرور، و صفحه 154 انتشارات علمیّه اسلامیّه مراجعه نمایید

3- در مورد مدارک این قضیه جانسوز، مرحوم سیّد شرف الدین در کتاب المراجعات چنین می نویسد: اصحاب و نویسندگان سُنن، همه این جریان را نقل کرده اند و نویسندگان تاریخ سیر و اخبار همگی آن را آوردند

موضوع از صحیح اش - با مختصر تفاوتی - آن را نقل کرده است. (1) و مسلم در صحیح و سایر محدثان عامه به طرق بسیار آن را روایت کرده اند. (2) طعن چهارم: خاصه و عامه به طرق متواتره روایت کرده اند که: چون وفات رسول خدا معلوم شد، ابوبکر حاضر نبود، عمر در میان مردم ندا کرد که: به خدا قسم که رسول خدا نمرده است و بر خواهد گشت و دست ها و پاهای مردانی چند که به او نسبت مرگ داده اند را خواهد برید. تا آن که ابوبکر حاضر شد و گفت: آیا نشنیده ای این آیه را: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» (3) یعنی: تو خواهی مُرد و ایشان خواهند مُرد. و این آیه را: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ» (4) محمد فقط فرستاده خداست، و پیش از او، فرستادگان دیگری نیز بودند، آیا اگر او بمیرد و با کشته شود، شما به عقب بر می گردید (و مرتد خواهید شد).

عمر چون این آیات را شنید گفت: گویا این آیات را هرگز از کتاب خدا نشنیده بودم. (5)

ص: 259

-
- 1- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب 39 (باب كتابة العلم) حدیث 4، کتاب الجهاد و السیر، باب 175 حدیث 1، کتاب الجزیه، باب 6 حدیث 2، کتاب المغازی، باب 84 (باب مرض النبی و وفاته) حدیث 4، همان باب، حدیث 5، کتاب المرضی، باب 17 (باب قول المرضی قوموا عتی) حدیث 1
 - 2- صحیح مسلم، کتاب الوصیه، باب 6 حدیث 6. همان باب، حدیث 7. همان باب حدیث 8. صحیح مسلم: 1257/3 - 1259، حدیث 1637، مسند حمیدی: 241/1، السنن الکبری نسائی: 3/ 433-435، معجم کبیر طبرانی: 11/ 352، و برای اطلاع بیشتر از مصادر عامه، رجوع شود به کتاب النّص و الاجتهاد: 148، و المراجعات: 352، و سبیل النجاة فی تتمه المراجعات: 262
 - 3- سوره زمر: 30
 - 4- سوره آل عمران: 144
 - 5- رجوع شود به تفسیر قرطبی: 223/4، الدر المنثور: 81/2، تاریخ ابن خلدون: 63/2 قسمت دوم، صحیح بخاری: 1341/3، طرائف: 451، الشافی: 176/4، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 40/2. و در کتاب های دیگر هم اصل این واقعه را ذکر کردند مثل: صحیح بخاری: 194/4، مسند احمد: 219/6 - 220، انساب الأشراف: 563/1 و 566، البداية و النهایة: 241/5 - 243. تاریخ ابن خلدون: 286/2 - 287، تاریخ الاسلام ذهبی: 563/1 - 565، تاریخ یعقوبی: 114/2، الطبقات الکبری: 205/2 - 206

طعن پنجم: صریح حکم خدا و رسول را تغییر داده و متعه حج و متعه حج (= حج تمتع) و متعه نساء را حرام کرد، و گفت: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله و أنا أنهی عنهما و اعاقب علیهما، متعة الحج و متعة النساء»؛⁽¹⁾ «دو متعه در زمان رسول خدا

معمول بود، ولی من از آن ها نهی می کنم و مرتکب آن ها را به مجازات می رسانم، متعه حج و متعه نساء.» با آن که خدا و رسول آن ها را مقرر فرموده اند.

طعن ششم: درباره مغیره بن شعبه، عمر حدود خدا را تعطیل کرد، و شاهد چهارم را تلقین نمود تا این که امتناع کرد. حتی این که عمر به مغیره گفت: هیچ وقت تو را نمی بینم مگر آن که می ترسم که از آسمان به سبب تو، مرا سنگ باران کنند. و حضرت امیرالمؤمنین علی

می فرمود که: اگر بر مغیره ظفر یابم، او را سنگ باران خواهم کرد.⁽²⁾ طعن هفتم: از جمله طعن ها بر عمر، انکار حکم تیمم است⁽³⁾ و حال آن که خداوند فرمود: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»⁽⁴⁾

طعن هشتم: منع عمر از بالا بردن مهریه زنان. فخر رازی در تفسیرش نوشتند: «إن عمر بن الخطاب قال علی المنبر:

«ألا- لا- تغالوا في مهور نساءكم، فقامت امرأة، فقالت: يا ابن الخطأب! الله يعطينا وأنت تمنعنا؟ وتلت قوله تعالى: «وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا...» فقال عمر: كل الناس أفقه منك يا عمر، ورجع عن كراهة المغالاة»؛⁽⁵⁾

ص: 260

1- رجوع شود به تفسیر فخر رازی: 52/10، احکام القرآن جصاص: 191/2، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 182/1، وج 251/12 و 252، سنن کبری بیهقی: 335/7، کنز العمال: 519/16 و 521، کتاب الحيوان جاحظ: 276/4، نهج الحق: 128 و 525. و به کتاب فصول المهمه مرحوم سیّد شرف الدین: 53 به بعد مراجعه کنید

2- الأغاني: 109/16، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 238/2

3- بخاری: 129/1، صحیح مسلم: 281/1، صحیح بخاری: 133/1. نیز مراجعه کنید به جامع الاصول: 147/8، صحیح مسلم: 1/280، صحیح بخاری: 132/1، 133، سنن ابی داود: 129/1

4- سورة مائدة: 6

5- تفسیر فخر رازی: 13/10، و نیز رجوع شود به تفسیر ابن کثیر: 401/1، تفسیر قرطبی: 99/5، مجمع الزوائد: 284/4، تفسیر نسفی: 242/1، تفسیر خازن: 357/1، عوالی اللئالی: 360/3، طرائف: 471، نهج الحق: 349

«عمر بن خطاب در خطبه اش گفت: مهرهای زنانتان را بالا و سنگین نگیرید، زنی برخاست و گفت: ای پسر خطاب! خدا چیزی را به ما عطا کرده و تو از ما منع می کنی؟ و این آیه را خواند: «اگر مال بسیاری مهر زنی کرده اید، نباید چیزی از مهر او بگیرید» پس عمر به خود خطاب کرد که: همه مردم از تو ای عمر داناتر و فقیه ترند، و از گفته خود برگشت.»

طعن نهم: فرمان دادن به سنگسار کردن زن حامله ای که بچه ای در شکم داشت که امیرالمؤمنین او را باز داشت. و در این هنگام گفت: «اگر علی نبود عمر هلاک می شد»⁽¹⁾

طعن دهم: از جمله بدعت های عمر، نماز تراویح بود، و آن نماز جماعت مستحبی در شب های ماه رمضان است.⁽²⁾

طعن یازدهم: قضیه شورا است که بزرگترین جنایت و قباحت را مرتکب شد.

از جمله کارهای عمر این بود که در وقت مردن، امر خلافت را به شورا واگذار کرد، و افراد آن شش نفر بودند، امیر المؤمنین علی، عثمان بن عفان، زبیر، طلحه، عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص. و سفارش کرد که این عده به مشورت پردازند و یکی را در میان خود انتخاب کنند.

بعد از آن، عمر، ابوطلحه انصاری را طیبید و گفت: پنجاه نفر از مردان انصار را انتخاب کن و این شش نفر را در خانه ای جمع کن و شما همه باشمشیر های برهنه بر در آن خانه بایستید. و تعجیل مکن و بیش تر از سه روز (بعد از مرگ من) هم مهلت نده، تا ایشان با هم مشورت کنند و یکی از همین افراد را برای خلافت انتخاب کنند. اگر پنج نفر درباره یکی توافق کردند و یک نفر مخالفت کرد، گردن آن یک نفر را بزن، و اگر چهار نفر توافق کردند، و دو نفر مخالفت نمودند سر هر دو را بزن. و اگر دو

ص: 261

1- سنن کبریٰ بیهقی: 729/7، تفسیر قرطبی: 288/9، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 204/12، سنن دار قطنی: 222/3

2- صحیح بخاری، کتاب تراویح؛ 252/2، موطأ: 114/1، الطرائف: 445 عن الجمع بین الصحیحین

دسته سه نفری شدند، خلیفه، در دسته ای است که عبد الرحمن بن عوف در میان آن هاست و سه نفر دیگر را چنان که مخالفت نمودند بکشید! (1) دستور شورا به این گونه به نحو تواتر نقل شده است. (2)

طعن دوازدهم: او به عایشه و حفصه در هر سال ده هزار درهم از بیت المال می داد. و نیز خودش هم از بیت المال بر می داشت. وقتی صحابه به او اعتراض کردند، گفت: به عنوان قرض برداشتم.

طعن سیزدهم: از جمله مطاعن او این است که: او از دیوار خانه ای بالا رفت و عده ای را دید که مشغول کار منکر و خلاف شرع اند. آن ها به او اعتراض کردند و گفتند: از چند جهت مرتکب اشتباه شده ای، یکی: تجسس، که خداوند از آن بر حذر داشته است. (3) و دومی: از در وارد نشدی، از این هم خداوند نهی کرده است. (4) و سومی: این که بدون اذن وارد شدی، و به تحقیق خداوند از آن نهی کرده است. در این هنگام عمر خجالت کشید و شرمگین شد. (5)

طعن چهاردهم: عمر خمس اهل بیت (علیهم السلام) را که خداوند برایشان قرار داده بود، منع نمود.

طعن پانزدهم: در زمان رسول خدا و زمان ابوبکر، طلاق پشت سر هم که رجوعی در بین آن نباشد، یک طلاق حساب می کردند. اما در زمان عمر بعد از آن که

ص: 262

1- مراجعه شود به: تاریخ طبری: 230/4، تجارب الأمم: 418/1، کامل ابن اثیر: 67/3، الإمامة والسیاسة: 43/1، أنساب الأشراف: 500/5، کنز العمال: 743/5

2- ابن اثیر آن را در حوادث سال 23، جلد سوم کامل و طبری در حوادث آن سال در تاریخ امم در ملوک و ابن ابی الحدید در شرح خطبه شقشقیه، در جلد اول شرح نهج البلاغه و سایر محدثین مورّخین عامه آن را نقل کرده اند

3- الحجرات: 12

4- البقره: 189

5- به شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 182/1، ج 17/12، احیاء علوم الدین: 219/2، الدرّ المنثور: 93/6، کنز العمال: 803/3، نهج الحق: 278 مراجعه نمایید

سه سال از خلافت او گذشت، آن را سه طلاق حساب کرد. (1) طعن شانزدهم: مقام ابراهیم در زمان حضرت ابراهیم و بعد از او به دیوار خانه کعبه متصل بود، تا آن که کفار قریش در زمان جاهلیت از آن جا برداشتند و در موضع فعلی قرار دادند.

چون رسول خدا مکه را فتح کردند، مقام را به همان جای اصلی آن - که در زمان حضرت ابراهیم بود - برگردانیدند. وقتی عمر غصب خلافت کرد، به حج رفت، پرسید: آیا کسی هست که بداند مقام در زمان جاهلیت در کجا بود؟ بعد از معلوم کردن آن، مقام را در همان موضع گذاشت که در جاهلیت در آن جا بود. و تا حال در آن موضع قرار دارد. این قضیه از جمله مشهورات بلکه متواترات است. (2)

اما آنچه از عثمان صادر شد:

طعن اول: او جمعی از کافران و منافقان و فاسقان و شاربان خمر از اقارب خود را که صلاحیت هیچ امری را نداشتند، حاکم و والی مسلمانان کرد و بر نفوس و فروج و اموال ایشان مسلط گردانید. چنان که ولید بن عتبه را - که برادر مادری او بود - روی کار آورد و والی شهر کوفه گردانید که خداوند متعال در آیه: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ» (3) و آیه: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (4) او را فاسق خوانده است. (5)

ص: 263

-
- 1- جامع الاصول: 373/8، و رجوع شود به کتاب: النص والاجتهاد: 244، و السبعة من السلف: 78
 - 2- طبقات ابن سعد در احوال عمر: 204/3، تاریخ الخلفاء در احوال عمر: 53، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 113/3، و ج 75/12، ابن جوزی در تاریخ عمر: 60، دمیری در حیاة الحیوان در ماده «دیک». و رجوع شود به تفسیر کشاف: 185/1، اخبار مکه: 33/2، الفائق: 254/2، کافی: 223/4، من لایحضره الفقیه: 243/2، تفسیر نور الثقلین: 367/1
 - 3- سوره سجده: 18 (آیا کسی که مؤمن است مانند کسی است که فاسق است. نه مساوی نیستند.)
 - 4- سوره حجرات: 16 (اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد درباره آن تحقیق کنید.)
 - 5- استیعاب: 1554/4، 1555، السنن الکبری نسائی: 248/3، أسد الغابة: 421/5، الاغانی: 138/5، 139، 143، مروج الذهب: 335/2

طعن دوم: عثمان، عبدالله بن ابی سرح را امیر و والی مصر کرد. و چون اهل مصر از او شکایت کردند و به فریاد آمدند، محمد بن ابی بکر را امیر کرده و به آنجا فرستاد. و در پنهان به عبدالله بن ابی سرح نوشت که: محمد بن ابی بکر را به قتل برساند. اهل مصر، نامه را در راه گرفتند و به مدینه برگشتند. و این باعث محاصره و قتل او شد.

طعن سوم: عثمان، طرید (= رانده و تبعید شده) رسول خدا یعنی مروان بن حکم را به مدینه باز گرداند. بعد از رحلت رسول خدا، عثمان از ابوبکر و بعد از او از عمر خواست که اجازه دهند که مروان به مدینه باز گردد، ولی آن ها نپذیرفتند. بعد از این که عثمان، مروان را به مدینه آورد، حضرت امیر المؤمنین علی و طلحه و زبیر و بزرگان صحابه آمدند و او را از این کار نهی کردند و از خدا ترساندند، ولی او نپذیرفت. و او مروان بن حکم منافق را در خلافت خود دخیل کرد که هر جور و ستمی که خواست، انجام داد. طعن چهارم: ابن ابی الحدید می نویسد: عثمان بنی امیه را بر گردن مردم مسلط کرد، و ایالت های قلمرو اسلامی را در اختیار آن ها گذاشت، و املاک و ضیاع و عقار زیادی را به آن ها واگذار کرد و بخشید. و افریقا در زمان او فتح شد، و خمس غنائم آن را گرفت و همه را یک جا به مروان (پسر عمویش) بخشید. (1)

و می نویسد (2): عبدالله بن اسید از عثمان بخششی خواست و عثمان چهار صد هزار درهم به او داد! (3) حکم بن ابی العاص را که پیغمبر تبعید کرد و ابوبکر و عمر هم حاضر نشدند او را بر گردانند، به مدینه باز گردانید و صد هزار درهم به او عطا کرد! (4) پیغمبر نقطه ای در بازار مدینه به نام «مهزور» را وقف مسلمانان کرده بود، ولی عثمان

ص: 264

1- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 198/1؛ الغدیر: 257/8 - 267

2- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید: 198/1، در شرح خطبه شفشقیه

3- الغدیر: 276/8، العقد الفرید: 261/2، المعارف، ابن قتیبه: 84

4- الغدیر: 241/8 به بعد، مصادر زیادی نقل کرد

آن را به حارث بن حکم برادر مروان بخشید! (1) فدک را که بعد از پیغمبر حضرت زهرا گاهی به عنوان ارث، و زمانی به عنوان بخشش و نحلّه پیامبر، مطالبه می کرد و به آن حضرت ندادند، به مروان بخشید. (2)»

ابن ابی الحدید می نویسد: «عثمان مراتع اطراف مدینه را از دسترس مسلمانان خارج کرد و در اختیار بنی امیه گذاشت. (3) تمام غنائم فتح افریقا از طرابلس غرب تا طنجه را یک جا به عبدالله بن ابی سرح بخشید و یک نفر از مسلمانان را در آن شریک ساخت. (4) همان روز که صد هزار درهم از بیت المال به مروان داد، دویست هزار درهم نیز به ابوسفیان بخشید! (5) دخترش «ام ابان» را هم به مروان تزویج کرد... . ابوموسی اشعری با اموال بسیاری از عراق آمد، عثمان همه آن ها را در میان بنی امیه تقسیم کرد! دختر دیگرش «عایشه» را به حارث بن حکم تزویج کرد، و صد هزار درهم دیگر از بیت المال به او بخشید. (6) کارهای دیگری هم مرتکب شد که مورد اعتراض مسلمانان واقع شد، مانند: تبعید ابوذر غفاری به ریزه، (7) و مضروب ساختن

ص: 265

1- الغدیر: 268/8، العقد الفرید: 238/4

2- این مسئله (= دادن عثمان فدک را به مروان) را بسیاری از مورّخان و محدّثان عامّه نوشتند، از جمله آن ها: المعارف، ابن قتیبه: 195، تاریخ ابي الفداء: 169/1، و در چاپ دیگر: ج 232/1، سنن بیهقی: 301/6، العقد الفرید: 283/4، وفاء الوفاء: 1000/3، فدک فی التاریخ: 20، الطبقات ابن سعد: 388/5. الغدیر، امینی: 195/7، و ج 236/8 - 238، و مصادر دیگری که در آن جا ذکر شد

3- الغدیر، امینی: 235/8، انساب الاشراف، بلاذری: 37/5، السیرة الحلبیة: 87/2

4- الغدیر، امینی: 279/8، تاریخ ذهبی: 79/2، الکامل. ابن اثیر: 46/2، أسد الغابة: 173/3، تاریخ ابن کثیر: 152/7، انساب الاشراف، بلاذری: 26/5

5- الغدیر، امینی: 277/8

6- عضی گفته اند: سیصد هزار درهم بود، چنان که در: انساب الاشراف بلاذری: 52/5، 28، و الغدیر: 267/8، ذکر شده است

7- الغدیر: 292/8 - 386، انساب الاشراف، بلاذری: 52/5 - 54، صحیح بخاری، کتاب الزکاة و التفسیر. طبقات ابن سعد: 232/4، مروج الذهب: 339/2، تاریخ یعقوبی: 148/2 ط الغری، فتح الباری: 213/3، عمدة القاری: 291/4

عبد الله بن مسعود که پهلوهایش درهم شکست،(1)... (سپس ابن ابی الحدید می گوید:) این ها موجب شد که بسیاری از مردم مدینه با افرادی که از مصر رسیده بودند تا بدعت های او را به اطلاعش برسانند، جمع شدند و او را بجرم اعمالش به قتل رساندند. ولی لازم بود که او را از خلافت خلع کنند و در قتل وی شتاب نمایند» انتهی کلام ابن ابی الحدید.(2)

عثمان، عمّار یاسر را - با آن همه فضائل و مناقب - بدون هیچ جرم و گناهی، آن قدر ضرب و شتم کرد و کتک زد که موجب فتق او شد. فقط به این جهت که عمّار او را از بعضی منکرات نهی کرده بود. بعد از آن عمّار همراه محمّد بن ابی بکر از تحریک

کنندگان بر قتل او بودند و می گفتند: «قتلناه کافراً»؛ «ما او را کافرکشیم» و هم چنین عمّار می گفت: «سه نفر به کفر عثمان شهادت دهند، من چهارمی آن ها هستم، و هر کس به آنچه خدا نازل کرده حکم نکند، از کافران است.»(3) بدعت های عثمان را محدّثان بطرق متعدد و به طور متواتر روایت کرده اند و امر مسلمی است.

کافی است در طعن بر عثمان آنچه که امیر المؤمنین در خطبه ششقیه درباره اعمال و رفتار او در دوران خلافتش، اشاره فرمودند.

امیر المؤمنین فرمود:

«إلى أن قام ثالثُ القومِ نافعاً حصّةً نيّهِ بينَ نثيلِهِ و مُعتَلَفِهِ و قام معه بنو أبيه يَحْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ حَضْمَ الْإِبِلِ نَيْبَةَ الرَّبِيعِ إِلَى أَنْ انْتَكَتْ قَتْلُهُ و أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ و كَبَّتْ بِه بَطْنَتُهُ»؛ «تا این که سومین آن ها (=عثمان) به خلافت رسید، دو پهلوییش از پر خوری باد کرده (تکیه بر مسند خلافت داد در حالی که) هنرش خوردن و دفع کردن

ص: 266

1- الغدير: 3/9 - 14، انساب الاشراف بلاذري: 36/5، تاريخ يعقوبي: 147/2

2- شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدی: 199/1، در شرح خطبه ششقیه

3- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 50/3 - 51، الشافی: 291/4 به نقل از چندین حدیث، نور الثقلین: 635/1

بود. خویشاوندان پدری او از بنی امیّه با وی، روی کار آمدند، و مانند شتر گرسنه که در فصل بهار علف صحرا را می بلعد، اموال خدا را بلعیدند. تا آن که ریسمان بافته او باز شد، و اعمال او مردم را بر انگیخت و سبب سرعت در

قتلش شد. و شکم بارگی، او را نابودش کرد.»(1) **خطبه شقشقیّه** از **خُطَب مشهوره** بین **خاصّه** و **عامّه** است که **جمیعاً** آن را نقل کرده اند.(2)

باری، عثمان کسی است که به سبب کثرت ظلم و فساد، صحابه پیغمبر بر او شورش کردند و او را به ذلّت و خواری کشتند. و تمام صحابه از او بیزارى جستند، و تفسیق و تکفیر او کردند که یا در قتل او شرکت داشتند، و یا به آن راضی بودند. حتّی جنازه او را سه روز دفن نکردند و در زمین ماند و نمی گذاشتند بر او نماز خوانده شود. و امیر المؤمنین علی و اصحاب پیغمبر او را به این حال گذاشتند. و این علّتی نداشت مگر از جهت این که او مستحق خذلان و خواری بوده و قابلیت تجهیز و تکفین را نداشت. چگونه چنین کسی قابلیت خلافت و امامت را دارد؟!

اما آنچه از معاویه صادر شد:

اول: پیامبر اکرم در خبر قتل عمّار، معاویه را رئیس گروه ستمکار خوانده

است که عمّار آن ها را به بهشت می خواند و آنان او را به آتش.(3)

ص: 267

-
- 1- ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه: 197/1، در تعلیقه اش بر این کلام امیر المؤمنین می گوید: هذا من ممصّ الذم و أشدّ من قول الخطیئة الذي قيل إنّه أهجى بيت للعرب: دع المکارم لا ترحل لبغیّتها واقعد فإِنَّك أنت الطاعِم الكاسی
 - 2- اما از خاصّه: الارشاد: 287 - 288، امالی الشیخ الطوسی؛ المجلس الثالث عشر: 272/1 - 273، حدیث 54، معانی الأخبار، باب معانی خطبه لأمیر المؤمنین: 360/1، علل الشرایع: 150/1 - 153، نهج البلاغه: 48/1، الاحتجاج: 191 - 194، نهج البلاغه راوندی: 131/1 - 133، علامه امینی؛ در الغدیر: 82/7، مصادر زیادى از خاصّه و عامّه ذکر نمود
 - 3- فرمود: «و یح تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة و يدعوهم إلى النار» صحیح بخاری، کتاب الجهاد و السیر: 207/3، سال چاپ 1410، کنز العمال: 722/11 حدیث 33531، عمدة القاری، العینی: 208/4، چاپ بیروت، ج 14/109، 110، صحیح ابن حبان: 554/15، 555، چاپ 1414، تحقیق شعیب ارنؤوط. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 15 / 177، الجامع الصغیر، جلال الدین سیوطی: 718 شماره 9640. مسند احمد: 91 / 3

دوم: معاویه، همان است که «دعی بن دعی» زنازاده پس زنازاده نامیده شده است.

ابن کلبی گوید:

«كان معاویه لاربعة نفر، لعمارة بن وليد بن المغيرة المخزومي و لمسافر بن أبي عمرو، و لأبي سفيان و لرجل آخر سمّاه. و كانت هند امّهُ من المعلمات و كان أحبّ الرجال إليها السودان، و كانت اذا ولدت أسود قتلتها، و حمامة جدّة معاوية كانت من ذوی الرّایات

في الزنا»؛⁽¹⁾

«معاویه به چهار مرد نسبت داده می شود: به عمارة بن وليد، و به مسافر بن أبي عمرو، و به ابوسفیان و به شخصی - ظاهراً صباح - که نام او را برده اند. و مادرش هند از بدکاران صاحب پرچم بوده و مردان سیاه پوست را بیشتر می پسندید. و هر گاه نوزادش سیاه پوست به دنیا می آمد او را می کشت.

حمامه، مادر بزرگ معاویه، از صاحبان پرچم، در زنا بود.» زمخشری که از علمای عامه است می نویسد: معاویه فرزند چهار پدر بود، و نام

آن ها را ذکر می کند. ⁽²⁾ سوّم: معاویه کسی بود که پیامبر بر او نفرین کرد و فرمود: «لا اشبع الله بطنه»⁽³⁾؛

ص: 268

1- برای اطلاع بر مصادر این مطلب به: مثالب العرب: 72، تذکرة الخواص: 116، نهج الحق: 307، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 336/1، ربیع الابرار، زمخشری: 549/3. الغارات: 937/2، الطرائف: 501/2، بحار الانوار: 198/33، 200، إحقاق الحق (الأصل): 263، مراجعه کنید که با اختلاف مختصری روایت کرده اند

2- ربیع الابرار: 549/3. الاغانی: 49/9، العقد الفرید: 86/6 - 88

3- مسند ابی داود الطیالسی: 359، خصائص امیر المؤمنین، نسائی: 23، صحیح مسلم: 27/8 باب ذم ذی الوجهین و تحریم فعله، شرح مسلم، النووی: 152/16، الاستیعاب: 1421/3، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 176/15، تاریخ مدینة دمشق، ابن عساکر: 151/41، أسد الغابة، ابن اثیر: 386/4، تهذیب الکمال، المزی: 344/22، سیر أعلام النبلاء، الذهبی: 123/3، میزان الاعتدال، الذهبی: 240/3، فتوح البلدان، البلاذری: 582/3، تاریخ الطبری: 186/8، البداية والنهاية، ابن کثیر: 189/6، و ج 128/8، المناقب، الخوارزمی: 11. و غیر این ها

«خدا شکمش را سیر نکند.» این دعا به اجابت رسید و مشهور است که او هیچ گاه سیر نمی شد!

چهارم: او کسی بود که در طول مدت بعثت رسول خدا مشرک بود و وحی را تکذیب می کرد و شرع را مسخره می نمود. شش ماه پیش از رحلت پیامبر آن هنگام که رسول خدا خون او را هدر نمود، چاره ای ندید جز این که به اسلام پناهنده شود و به ظاهر مسلمان شود.

پنجم: او کسی است که عبدالله بن عمر در موردش روایت کرده که خدمت رسول خدا رسیدم و شنیدم که آن حضرت می گوید:

«يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي»؛⁽¹⁾

«هم اکنون مردی بر شما نمایان می شود که بر سنت من نخواهد مرد. در این

هنگام معاویه پدیدار شد.»⁽²⁾

روزی رسول خدا دید ابوسفیان بر الاغ سوار است و می آید و معاویه جلودار

ص: 269

1- تاریخ الطبری: 357/11، کتاب صفین، نصر بن مزاحم: 247، منهاج الكرامة، العلامة الحلی: 78، 79، احقاق الحق (الاصل): 265
2- در کتاب الغدير: 139/10 - 142، احادیث زیادی از رسول خدا در کفر و خبائث معاویه از طریق عامه نقل نموده، و اسناد آن ها را بررسی کرده است. مانند: 1. «عنه: «يطلع من هذا الفجّ رجل من امتي يحشر على غير ملّتي، فطلع معاوية» 2. «عنه: «انّ معاوية في تابوت من نار في أسفل درك منه» 3. «عنه: «اللهمّ العنه ولا تشبعه إلا بالتراب» 4. «عنه: «أست معاوية في النار» 5. «عنه: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه» و روایات دیگر

است (و الاغ را می کشد)... پیامبر فرمود:

«لعن الله القائد و الراكب...»؛

«خداوند جلودار و سواره هر دو را لعنت کند.» (1) ششم: او کسی است که با امیر المؤمنین علی برای رسیدن به دنیا و اعراض از

آخرت جنگید. (2) در حالی که تعظیم و تکریم امیر المؤمنین علی و اطاعتش به ضرورت دین واجب است؛ زیرا او ولی مؤمنان بود. (3)

هفتم: معاویه کسی بود که چهل هزار نفر از مهاجران و انصار و فرزندانشان را کشت.

هشتم: معاویه بود که سب و لعن امیر المؤمنین علی را رواج داد، (4) در حالی که تعظیم و تکریم آن حضرت، به ضرورت کتاب و سنت ثابت است. سب آن جناب بعد از شهادتش توسط معاویه، دلیل بر کفر باطنی اوست.

نهم: او بود که امام حسن

را توسط همسرش، دختر اشعث، (5) زهر خوراند و به او وعده داد که مال زیادی به او دهد و به ازدواج پسرش یزید در آورد، ولی پس از شهادت امام تنها مال را به او داد. همو بود که پسرش، یزید فاسق ملحد (6) را ولی عهد مسلمین قرار داد تا این که امام حسین را به شهادت رسانید و زنانش را اسیر کرد. (7) این ولیعهد جانی سگ باز و شراب خوار و عیاش، ذره ای از دین اسلام با خبر نبود. جنایاتی بزرگ - علاوه بر واقعه جانگداز کربلا - مرتکب شد که خواندن و نوشتن آن دشوار است. این ولیعهد

ص: 270

1- تاریخ الطبری: 357/11، کتاب صفین ط مصر: 243 و 247، الغدیر: 139/10

2- به کتاب الغدیر: 272/10 - 278، «قتال ابن هند علیاً امیر المؤمنین» مراجعه کنید

3- به کتاب الغدیر: 278/10 - 280، رجوع کنید، علامه امینی چهل حدیث از طرق عامه در فضیلت امیر المؤمنین ذکر نمودند

4- رجوع شود به الغدیر: 257/10 - 271، جنایات معاویه فی صفحات تاریخه السوداء، (سب معاویه علیاً).

5- أسد الغابة: 15/2، الاستیعاب: 376/1

6- الامامة و السياسة: 160/1

7- الامامة و السياسة: 7/1

جنایت کار، کعبه را خراب کرد،⁽¹⁾ و شهر مدینه را غارت کرد.⁽²⁾ و اموال و زنان اهل مدینه را تا سه روز بر لشکریانش مباح داشت تا هر چه خواهند از اموال ایشان غنیمت گیرند و با زنان و دختران زنا کنند، لشکر شام که اصلاً دین نداشتند و به حکم «الناس علی دین ملوکهم» آئینی جز آئین یزید نمی دانستند، دست تعدی بر اموال و اعراض مسلمانان گشودند و فسق و فساد و زنا را مباح ساختند تا به حدی که نقل شده که در مسجد رسول خدا زنا کردند!⁽³⁾ و مدائنی روایت کرده که: بعد از واقعه حرّه، هزار زن بی شوهر فرزند زنا متولد کرد و ایشان را «أولاد الحرّة» نامیدند، و به قولی دیگر، ده هزار زن،⁽⁴⁾ و در اخبار الدُّوَلِ قرمانی است که با هزار دختر باکره زنا کردند!⁽⁵⁾ در آن روز تعداد ده هزار و هفتصد و هشتاد نفر از مهاجرین و انصار و فرزندان ایشان و دیگر مسلمانان به قتل رسیدند.⁽⁶⁾ و صدها جنایات دیگر که یزید خون خوار در مدت کوتاه عمر خود انجام داد و روی تاریخ را سیاه کرد!

معاویه چنین فرزندی لعین و ناپاک را بر تخت خلافت اسلامی و امامت مسلمین نشاند و به جامعه اسلام تحمیل نمود.

همو بود که حجر بن عدی و اصحابش را - بعد از این که عهد و پیمان با آن ها بست - کشت.⁽⁷⁾ و او بود که عمر بن حمق، حمل کننده پرچم رسول خدا را بدون جرمی

ص: 271

1- الامامة و السياسة: 13/1

2- الامامة و السياسة: 193/1

3- تذكرة الخواص: 259

4- تذكرة الخواص: 260

5- أخبار الدُّوَلِ: 130. چنان که سیوطی در تاریخ خلفا به آن تصریح کرد، و در تعلیقه کتاب «النص و الاجتهاد: 466» مرحوم سید شرف الدین، به بعضی از این قضایا اشاره نمودند

6- الامامة و السياسة ابن قتیبة و دیگر مورخان سنی. هم چنین به کتاب مروج الذهب: 84/3 - 85، و تذكرة الخواص: 259، مراجعه کنید

7- مروج الذهب: 3/3 - 4، سیر اعلام النبلاء: 462/3 - 466، کنز العمال: 587/13، أسد الغابة: 385/1، الاصابة: 328/1

و گناهی به شهادت رسانید. (1)

دهم: او در دوران خلافتش شراب می خورد و شراب وارد می کرد. (2) این مختصر گنجایش ندارد که حوادث دردناک و جرائم بی شمار معاویه بن ابوسفیان را شرح دهیم. چنان که گنجایش ندارد که اعمال و جنایات عمّال او را شرح دهیم، مانند: مغیره بن شعبه، عمر و عاص، بُسّر بن ارطاة، سمرة بن جندب، مروان حکم، زیاد بن ابیه، عبید الله بن زیاد، ولید بن عقبه و سایر جنایتکارانی که مرتکب بدترین اعمال و افعال شدند، و فروج و دماء مسلمین را ضایع نموده، و به قتل و اسارت زن و بچه هایشان پرداختند. برای شرح این فجایع باید کتاب ها نوشت و دفترها را سیاه کرد تا شاید بتوان به

گوشه ای از جنایات عمّال معاویه اشاره نمود. (3)

اما آنچه از عایشه صادر شد:

عایشه کسی بود که با لشکر بزرگی به جنگ با نفس رسول خدا (یعنی امیر المؤمنین علی) و اصحابش رفت. و مخالفت با دستور خداوند - که فرمود: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» (4) - کرد، و هتک حرمت رسول خدا

کرد. با این که خودش هم در قتل عثمان دست داشت و می گفت: «أَقْتُلُوا نَعْتَلًا قَتَلَهُ اللَّهُ» (5) وقتی خبر کشته

ص: 272

1- سیر اعلام النبلاء: 34/4-35

2- مسند احمد: 347/5. سیر اعلام النبلاء، ذهبی: 52/5، تاریخ الاسلام، ذهبی: 394/7، فتح الملك العلی، احمد بن الصدیق: 151. در الغدیر: 179/10-184، تحت عنوان «معاویة و الخمر» مصادر بسیار از عامه ذکر نموده است

3- مرحوم فیروز آبادی در کتاب «سبعة من السلف، المقصد السادس، فی بیان ما ورد فی معاویة ابن ابي سفیان»: 271 - 333، بیست و سه مورد از مطاعن معاویه را از طرق عامّه بررسی نموده و به گوشه ای از جنایات این ملعون اشاره نموده است

4- الأحزاب: 33

5- النهایة ابن اثیر: 80/5، تاج العروس: 141/8، لسان العرب: 193/14، الغدیر: 80/9، 81، 84

شدن عثمان به او رسید، خوشحال شد. (1) اما وقتی شنید که مردم با امیر المؤمنین علی بیعت کردند، به خاطر این که دشمن آن حضرت بود، قتل عثمان را به گردن امیر المؤمنین انداخت و برای خون خواهی عثمان قیام کرد و جمعیت عظیمی به همراه او بودند، تا این که چه خون هایی از مهاجرین و انصار ریخته شد. و حال آن که خداوند در قرآن می فرماید:

«وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّعَمَّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (2) بخاری در صحیح اش از نافع بن عمر نقل می کند که گفت: پیغمبر داشت

خطبه می خواند پس به جانب خانه عایشه اشاره کرد و فرمود:

«الفتنة تطلع من هنا ثلاثاً حيث يطلع قرن الشيطان»؛ (3) «فتنه از این جاست، فتنه از این جاست، فتنه از این جاست، جایی که شاخ شیطان بیرون می آید.»

هم چنین بخاری روایت کرد:

«خرج النبي من بيت عائشة وقال: رأس الكفر هنا من حيث يطلع قرن الشيطان»؛ (4)

ص: 273

1- مذمت کردن عایشه عثمان را از مسلمات تاریخ است، ملاحظه شود: تاریخ یعقوبی: 152/2، ط الغری، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 77/2، 486، و ج 215/6 - 216، الاستیعاب بهامش الاصابة: 192/2، تذكرة الخواص: 61، 64، تاریخ طبری: 407/4، 459، 465، الكامل ابن اثیر: 206/3، تاج العروس: 141/8، لسان العرب: 193/14، الامامة و السياسة: 43/1، 46، 57، العقد الفريد: 295/4 - 306، الغدير: 77/9 به بعد، الطبقات ابن سعد: 25/5 ط لندن، و ج 36/5 ط بیروت، أنساب الاشراف بلاذری: 70/5، 75،

91، تاریخ ابی الفداء: 172/1

2- النساء: 93

3- صحیح بخاری: 46/4

4- مسند ابن حنبل: 23/2

«پیغمبر از خانه عایشه خارج شد و فرمود: سر کفر از این جا خواهد بود. این جا که شاخ شیطان آشکار می شود.» مورخان نوشته اند که ابن عباس گفت: پیغمبر روزی به زنان خود که همگی در نزدش بودند فرمود: کدام یک از شما، شتر سواری خواهید بود که سگان «حواب» به سوی او پارس می کنند، و در راست و چپ آن، افراد بسیاری کشته می شوند که همگی در آتش خواهند بود؟ (1) کلیه مورخان نوشته اند که وقتی عایشه در راه خود به «حواب» رسید - که آبی متعلق به قبیله بنی عامر بن صعصعه بود - طوری سگ ها به وی پارس کردند که شتران قوی بنیه او را، رم دادند. یکی از یاران وی گفت: چقدر سگان حوآب زیاد هستند و چقدر پارس می کنند؟!

از رسول خدا روایت کردند که وقتی عایشه به حوآب رسید، سگان بر او پارس می کنند. (2) روایت کردند:

«انّ عایشة لما حضرتها الوفاة جزعت. فقيل لها تجزعين يا امّ المؤمنين وانت زوجة النبيّ و بنت الصديق؟ فقالت: إنّ يوم الجمل معترض في حلقي ليتني متّ و كنت نسيّاً منسياً» (3) «چون وقت وفات عایشه رسید، بی تابی می کرد به او گفته شد: بی تابی

ص: 274

1- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 498/2

2- مسند ابن حنبل: 97/6، مستدرک الصحیحین: 120/3. روی الحاکم بسنده عن ام السلمة قالت: «ذكر النبي خروج بعض امهات المؤمنين فضحكت عائشة فقال: انظري يا حميراء ان لا تكوني أنت.» (مستدرک الصحیحین: 119/3) روی المصنّف عن طاووس أنّ رسول الله قال لنسائه: «أيتكن تنبها كلاب كذا و كذا، إيّاك يا حميراء» قال: أخرجه نعيم بن حماد في الفتن قال: و سنده صحيح

3- مسند ابن حنبل: 276/1

می کنی ای مادر مؤمنین در حالی که تو زن پیغمبر و دختر صدیقی؟ گفت: بدرستی که واقعه جمل (جنگ با امیر المؤمنین علی) در گلویم گیر کرده، ای کاش مرده و فراموش شده بودم (و نامی از من نبود.)» مرحوم سیّد شرف الدین موسوی در کتاب النصّ و الاجتهاد الفصل الرابع سیزده مورد از مطاعن عایشه را ذکر نموده است، (1) و در آخرین مورد آن، قیام عایشه بر ضد امیر المؤمنین را مفصل مورد بررسی قرار داده است. (2)

فائده: اقسام معارف

اعلم إنّ المعارف علی أقسام:

1- الأمر الخارجی الذي بیّنه الشارع بما هو عالم بالغيّب كمقدار فواصل السّماوات و خلق الحور و القصور. و الاعتقاد بمثل هذا لا يعتبر في الايمان. نعم انكاره تكذيب للشارع، فيوجب الكفر.

2- الأمر الديني العملي الفرعي أو الأصلي. و المطلوب فيه العمل لا الاعتقاد، و تحصيل العلم به واجب مقدماً للعمل لا نفسياً كما توهم، و يعمل فيه بالأمارات و الأصول علی ما قرّر.

3- الأمر الاعتقادي الذي لا دخل له في الايمان إلا أنّ الشارع أوجب تحصيل العلم به مستقلاً، و بعد حصوله لا بدّ من الاعتقاد، ككيفية عصمتهم علی احتمال، و العاجز عن تحصيل العلم به معذور ولا الجاء إلى اقامة الظن مقامه. 4- الأمر الاعتقادي الذي لا دخل له في الايمان و لا يجب تحصيل العلم به إلا أنّه لو حصل أحياناً و جب الاعتقاد، كتحصيل البرزخ و المعاد و كيفية علمه تعالی و علمهم و حيث إنّ و جوب الاعتقاد هنا من آثار العلم لا المعلوم فلا يقوم الظن مقامه بأدلة اعتباره.

ص: 275

1- النصّ و الاجتهاد، الفصل الرابع: 412-458 با تحقیق و تعلیق أبو مجتبی

2- النصّ و الاجتهاد، الفصل الرابع: 423-458، با تحقیق و تعلیق أبو مجتبی. تذکر: برای شرح و توضیح مطاعن ذکر شده با مصادر آن به کتاب «اصول دین» از مؤلف، مراجعه نمایید

5- الأمر الاعتقادی المعتبر في تحقّق الايمان وهو - بمقتضى السيرة و تفسير الشارع - الاعتقاد بوجود الواجب المستجمع لجميع الكمالات و وجود الأنبياء والأئمة والمعاد اجمالاً... .

و اختلفوا في لزوم تحصيل العلم بها او كفاية الظن على سبعة أقوال. الحقّ عنده [أي الشيخ الانصاري] عدم تحقّق الايمان إلا بالاعتقاد بها عن علم؛ للأمر به في الآيات والأخبار، و مع عدم التمكنّ منه يعتقد بالحقّ واقعاً، فلا إلجاء باتّباع الظن.

قال: و في كفر الظانّ بالحقّ خلاف، و قيل: بكفاية الظنّ بها في تحقّق الايمان. و ذهب بعض هؤلاء إلى وجوب تحصيل العلم نفسياً مع التمكنّ؛ للأمر به أو لحكم العقل من باب وجوب شكر المنعم أو دفع الخوف.

ثم اختلفوا في أن الاعتقاد عين العلم و الظن أو معلولهما كما عليه المصنّف [أي الشيخ الأنصاري]

أو أمر اختياري يوجد مع الشك بل القطع بالخلاف ايضاً. (1) معارف ديني اقسامی دارد: 1- امر عيني و خارجي اي که شارع - به جهت داشتن علم غيب - آن را بيان نموده است، مثل اندازه فاصله میان آسمان ها و خلق حوري و قصرهای بهشتی. اعتقاد به مانند اين امور، جزء ايمان به شمار نمی رود و ايمان مشروط به وجود چنین اعتقادی نیست. بلی، انکارش تکذيب شارع است که موجب کفر می باشد.

2- امر دينی عملی، چه فرعی و چه اصلی. مطلوب شارع در اين قسم، عمل و به جا آوردن است نه اعتقاد. تحصيل علم هم به اين قسم از اين باب است که علم مقدمه عمل است، نه اين که علم به آن وجوب نفسی و استقلالی داشته باشد و به خودی خود واجب باشد چنان که بعضی توهم نموده اند. در چنین مواردی که مربوط به مقام عمل و انجام دادن است، طبق امارات شرعی و اصول عملیه عمل می شود به تفصیلی که در علم اصول فقه مقرر شده است.

3- امر اعتقادی ای که در تحقّق ايمان دخالتی ندارد و ايمان وابسته و مربوط به آن نیست، جز اين که با اين حال، شارع تحصيل علم به آن را به استقلال و به خصوص واجب نموده است، و بعد از حصول علم، گریزی از اعتقاد به آن نیست، مثل کیفیت عصمت ائمه طبق احتمالی. کسی هم

ص: 276

1- مصطفی اعتمادی، شرح الرسائل، بحث استصحاب، تنبيه نهم: 188/3 و 189؛ نیز ن. ک: بحر الفوائد في شرح الفرائد: 148/2

که از تحصیل علم به این قسم عاجز است، معذور می باشد، و هیچ الزامی بر او نیست که به جای تحصیل علم، تحصیل ظن به آن نماید.

4- امر اعتقادی ای که در تحقق ایمان دخالتی ندارد، و تحصیل علم به آن واجب نیست، جز این که اگر حیثاً علم به آن حاصل شد، اعتقاد به آن هم واجب است، مانند تفصیل امور برزخ و معاد و کیفیت علم باری تعالی و علم ائمه. از آنجا که وجوب اعتقاد در این قسم از آثار حصول علم است نه از آثار معلوم، ادله اعتبار ظن، آن را قائم مقام علم نمی کند.

5- امر اعتقادی ای که در تحقق ایمان معتبر و لحاظ شده و ایمان وابسته و مشروط به آن است. به مقتضای سیره متشرعان و تفسیر شارع برای ایمان، اعتقاد به وجود خداوند و صفات کمال او، و اعتقاد به وجود انبیا و ائمه و اعتقاد به معاد به اجمال، نه به تفصیل و همراه با تمام خصوصیات معاد و... از این قسم می باشد.

علما در باره قسم پنجم اختلاف کرده اند که آیا نسبت به این امور اعتقادی که ایمان وابسته به آن است، تحصیل علم لازم و واجب است، یا حصول ظن و گمان هم نسبت به آن ها کفایت می کند. هفت نظریه در این باره ارائه شده است.

حق در نزد شیخ انصاری این است که ایمان تحقق پیدا نمی کند مگر با اعتقادی که از روی علم باشد. زیرا در آیات و روایات به تحصیل علم امر شده است البته در صورتی که توانایی تحصیل علم نداشته باشد، به آنچه در واقع حق است معتقد می شود و هیچ الزامی نیست که از ظن و گمان تبعیت نماید.

مرحوم شیخ انصاری گوید: در کفر کسی که نسبت به حق، ظن و گمان دارد، نه علم، اختلاف است.

البته بعضی گفته اند: ظن و گمان نسبت به این گونه امور اعتقادی در تحقق ایمان کفایت می کند.

بعضی از همین ها در صورتی که توانایی تحصیل علم نسبت به این امور اعتقادی باشد، قائل شده اند به وجوب نفسی و استقلال تحصیل علم. حال این وجوب تحصیل علم در صورت توانایی یا به جهت امر به تحصیل علم در آیات و اخبار است، یا به جهت این که عقل - از باب وجوب شکر منعم، یا دفع خوف (که از عدم تحصیل علم حاصل می شود) - وجوب تحصیل علم را درک می کند و به آن فرمان می دهد.

اختلاف دیگری هم شده که: آیا اعتقاد، عین علم و گمان است، یا معلول و اثر آن دو - چنان که شیخ انصاری که به آن قائل شده است - یا اعتقاد امری اختیاری است که با شک بلکه با قطع به خلاف نیز حاصل می شود.

ثم لا بدّ أن تعتقد في النبي (1) و الأئمة (2) صلوات الله عليهم أئهم معصومون من أوّل العمر إلى آخره، من صغائر الذنوب و كبائرهما - و كذا في جميع الأنبياء (3) و الملائكة (4) - . سپس، بی تردید باید درباره رسول خدا و امامان معتقد باشی که ایشان از اول عمر و زندگی تا آخر عمر از گناهان صغیره و کبیره معصوم هستند. و در مورد تمام پیغمبران و ملائکه نیز همین گونه باید اعتقاد داشته باشی.

تذکر

علامه مجلسی فرمودند: باید دانست که معصوم بر ترک گناه مجبور نیست و لیکن حق تعالی لطفی چند نسبت به او می کند که او به اختیار خود ترک معصیت کند، به سبب قوت عقل و فطانت و ذكاء و کمال اهتمام در طاعت حق تعالی و تصفیة باطن از اخلاق ذمیمه و تحلیه آن به اخلاق حسنه به مرتبه ای رسد که محبت جناب اقدس

ص: 278

1- بحار الانوار 97.34/17 (باب عصمة رسول الله) مراجعه شود

2- بحار الانوار 191/25 - 211 (باب عصمتهم و لزوم عصمة الامام)، علامه مجلسی 24 حدیث در این باب ذکر نمودند. از جمله آن احادیث: «الامام متّاً لا يكون إلا معصوماً، و ليست العصمة في ظاهر الخلقة فيعرف بها، فلذلك لا يكون إلا منصوراً» و «فانّهم خيرة الله عزّوجلّ و صفوته و هم المعصومون من كلّ ذنب و خطيئة» و «الانبياء و اوصياؤهم لا ذنوب لهم لانّهم معصومون مطهرون» و «أنا و عليّ و الحسن و الحسين و تسعة من ولد الحسين مطهرون معصومون» و «إنّما الطاعة لله عزّوجلّ و لرسوله و لولاة الأمر، إنّما أمر بطاعة أولى الامر لانّهم معصومون مطهرون لا يأمرن بمعصيته»

3- بحار الانوار 72/11 - 96 باب عصمة الانبياء مراجعه شود. در صفحه 94 - 96 دوازده دلیل بر عصمت انبیا ذکر نموده است. در

حیوة القلوب 65/1 باب اول، فصل سوم در بیان عصمت انبیا و ائمّه، دلائل عقلی زیادی برای عصمت انبیا ذکر کرده است

4- بحار الانوار باب عصمة الملائكة 265/59 - 326 و حیوة القلوب 1364/2 باب سی و هشتم، قصه هاروت و ماروت مراجعه شود

الهی در دل او مستقر گردد و از قید شهوات نفسانی و خیالات جسمانی رهایی یابد و پیوسته مشغول مطالعه جمال حق باشد و جلال و عظمت الهی بر دل او جلوه کند، پس به سبب کمال معرفت پیوسته خود را منظور نظر پروردگار خود داند، و غیر آنچه رضای محبوب او در آن است بر گرد خاطرش نگردد... . ایضاً شرم کند از آن که در حضور چنین خداوند جلیلی که پیوسته مراقب اوست مرتکب معصیت او گردد، و به این اسباب، معصیت از او صادر نتواند شد.

و اگر چنان باشد که جمعی گمان کرده اند که حق تعالی او را مجبور می سازد بر ترک معصیت، هر آینه عصمت برای او کمال نخواهد داشت، و بر ترک آن ثوابی نخواهد بود.

و بدان که آیات و اخباری که موهوم صدور معصیت است از انبیاء که متضمن خطای ایشان است، مؤول است به ارتکاب مکروه و ترک اولی، و چون نسبت به جلال مرتبه ایشان نیز عظیم است، تعبیر از آن به معصیت نموده اند.

و وجوه دیگر دارد که در حیوة القلوب ذکر کرده ام.

و آنچه در تفاسیر و تواریخ ذکر کرده اند از قصص انبیاء که متضمن خطای ایشان است اکثر از موضوعات و مفتریات سنّیان است که از کتب یهود برداشته از برای آن که خطاهای خلفاء جور خود را هموار کنند در کتب خود ایراد نموده اند، و جمعی از ناقصان شیعه نیز آن ها را در کتب خود ذکر کرده اند. و احادیث بر ردّ آن ها از طرق اهل بیت (علیهم السلام) بسیار است که در کتب عربی و فارسی ایراد نموده ام، این رساله گنجایش ذکر آن ها ندارد پس به آن ها اعتماد و اعتقاد نباید کرد. (1)

پیغمبر و امامان اشرف مخلوقاتند

و أنّهم أشرف المخلوقات جميعاً و أنّهم أفضل من جميع الأنبياء (2)

ص: 279

1- حقّ الیقین: 36، باب چهارم، مقصد اول

2- بحار الانوار 267/26 (باب تفضیلهم علی الانبیاء و علی جمیع الخلق)

والملائكة، (1) و أنّهم يعلمون علوم جميع الأنبياء (2) و أنّهم يعلمون علم ما كان و علم ما يكون إلى يوم القيامة. و أنّ عندهم آثار الأنبياء (3) و كتبهم (4) كالتوراة و الانجيل و الزبور و صحف آدم و إبراهيم و شيث، و عصا موسى، و خاتم سليمان، و قميص إبراهيم، و التابوت، و الألواح، و غير ذلك. نیز باید معتقد باشی که پیامبر خدا و امامان شریف ترین مخلوقات و والاتر از تمام مخلوقات و نیز برتر از تمام پیامبران (گذشته) و ملائکه می باشند، و این که ایشان تمام علوم پیامبران را می دانند و به آنچه در گذشته واقع شده و آنچه تا روز قیامت واقع می شود، دانا هستند. نیز باید معتقد باشی که آثار پیغمبران گذشته و کتاب های آن ها مثل تورات و انجیل و زبور و صحیفه های حضرت آدم و ابراهیم و شيث، و عصای حضرت موسی و انگشتر حضرت سلیمان و پیراهن حضرت ابراهیم و تابوت و لوح های حضرت موسی و غیر این ها همه نزد ایشان است.

هر امامی وظیفه مخصوصی دارد

وأنّه كان جهاد من جاهد منهم، و يعود من قعد عن الجهاد، و سكوت من سكت، و نطق من نطق، و جميع أحوالهم و أقوالهم و أفعالهم بأمر الله تعالى نیز باید اعتقاد داشته باشی که جهاد آن امام معصومی که جهاد کرده و جهاد نکردن آن امامی که از جهاد خود داری کرده و سکوت و خاموشی و لب بستن آن امامی که سکوت کرده و خاموشی گزیده و سخن گفتن و تبیین آن امامی که

ص: 280

1- بحار الانوار 335/26 (باب فضل النبي و اهل بيته عليهم السلام) صلوات الله عليهم على الملائكة و شهادتهم بولايتهم)

2- بحار الانوار 159/26 (باب انّ عندهم جميع علوم الملائكة و الانبياء)

3- بحار الانوار 201/26 (باب ما عندهم من سلاح رسول الله صلّى الله عليه و آله و آثاره و آثار الانبياء صلوات الله عليهم)

4- بحار الانوار 180/26 (باب أنّ عندهم صلوات الله عليهم كتب الانبياء)

سخن گفته و گویا بوده و علوم را نشر داده است و همهٔ احوال و اقوال و افعال ایشان به امر خداوند تعالی بوده است. (جنگ و جهاد و صلح و سکوت و اعتراض و تبیین و نشر علوم و افشاگری آن ها همه به فرمان خداوند بوده، نه از پیش خود و به فرمان نفس)

تمام علوم رسول خدا نزد ائمه هست

اشاره

وَأَنَّ كُلَّ مَا عَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَهُ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَذَا كُلَّ لَاحِقٍ يَعْلَمُ جَمِيعَ عِلْمِ السَّابِقِ عِنْدَ إِمَامَتِهِ. وَأَنْتَهُمْ لَا يَقُولُونَ بِرَأْيٍ وَلَا اجْتِهَادًا، (1) بَلْ يَعْلَمُونَ جَمِيعَ الْأَحْكَامِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا يَجْهَلُونَ شَيْئًا يَسْأَلُونَ عَنْهُ، وَيَعْلَمُونَ جَمِيعَ اللُّغَاتِ، (2) وَ جَمِيعَ أَصْنَافِ النَّاسِ بِالْإِيمَانِ وَ الْكُفْرِ. (3) وَيَعْرَضُ عَلَيْهِمْ أَعْمَالُ هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ يَوْمٍ أَبْرَارَهَا وَ فَجَّارَهَا. (4)

(نیز لازم است معتقد باشی) که هر چه را پیامبر اکرم دانسته بود به حضرت امیر المؤمنین آموخت، و هم چنین هر امام بعدی به هنگام رسیدن به مقام امامت، تمام علوم امام سابق و پیشین را می داند و دریافت می کند و به ارث می برد. (5)

بعضی از فضائل اهل بیت

(هم چنین باید معتقد باشی) که ائمه طاهرين (هرگز) از پیش خود و به رأی و اجتهاد خود کلامی نمی گویند؛ بلکه تمام احکام را از جانب حق تعالی

ص: 281

- 1- بحار الانوار 179/2 باب آنها - عليهم السلام - عندهم مواد العلم وأصوله و لا يقولون شيئاً برأى ولا قياس
- 2- بحار الانوار 190/26 باب آنها - عليهم السلام - يعلمون جميع الألسن واللغات و يتكلمون بها
- 3- بحار الانوار 117/26 باب آنها - عليهم السلام - يعرفون الناس بحقيقة الإيمان و بحقيقة النفاق
- 4- بحار الانوار 334/23 باب عرض الأعمال عليهم - عليهم السلام - و أنهم الشهداء على الخلق
- 5- خلاصه: هر امامی هنگامی که به امامت رسید، بر تمام معلومات امام قبل اطلاع داشته است

می‌دانند و دریافت می‌کنند، و (هرگز) نسبت به چیزی که از آن سؤال کرده می‌شوند، جهل ندارند و تمام (لغات و) زبان‌ها را می‌دانند (و به همه لهجه‌ها آگاهند) و به مؤمن بودن و کافر بودن تمام اصناف مردم، علم دارند (یعنی: هر صنفی از مردم را می‌شناسند که کدامیک از آنها مؤمن و یا کدامیک کافر می‌باشند) و هر روز اعمال این امت، چه صالحان و نیکوکاران و چه فاجران و بدکاران، بر ایشان عرضه می‌شود (و بر آن مطلع می‌شوند). (1)

ص: 282

1- برای اطلاع از قطره‌ای از دریا‌های فضائل اهل بیت (علیهم السلام) به کتاب‌های مدینه المعاجز، حلیة الابرار، بصائر الدرجات، الثاقب فی المناقب و مجلدات فضائل بحار الانوار رجوع شود. فضائل اهل بیت (علیهم السلام) قابل شمارش نیست چنان‌که شیعه و سنی از ابن عباس روایات کرده‌اند که رسول خدا فرموده‌اند: «اگر درختان همه قلم شوند، و دریاها مرکب گردند، و جتیان حساب‌کننده و انسان‌ها نویسندگان شوند، نمی‌توانند فضائل علی بن ابی طالب را بشمارند.» (بحار الانوار 197/38) این حدیث در کتاب‌های خاصه به نقل از ابن عباس چنین آمده است: «ابن عباس گفته است که: قسم به آن که جان پسر عباس در دست اوست، اگر همه دریا‌های دنیا مرکب شوند، و درختان دنیا قلم گردند، و اهل دنیا نویسندگان شوند، و بنویسند مناقب و فضائل علی بن ابی طالب را از روزی که خداوند تعالی دنیا را آفریده تا روزی که دنیا فانی شود، هر آینه به یک صدم آنچه خدای تعالی به او عطا فرموده است نخواهند رسید.» در حدیث دیگر، ابن بابویه به سند صحیح از امام صادق به واسطه پدرانش روایت کرده که رسول خدا فرموده است: «حق تعالی فضائلی برای برادرم علی قرار داده که عدد آن‌ها را جز خدای تعالی کسی احصا نتواند نمود. پس کسی که فضیلتی از فضائل او را همراه با اقرار به آن ذکر کند، حق تعالی گناهان گذشته و آینده او را بیامرزد، هر چند با گناهان جن و انس به سحرای قیامت بیاید، و هر کس فضیلتی از فضائل آن حضرت را بنویسد، تا مادامی که نقش و نشانی از آن نوشته باقی باشد پیوسته ملائکه از برای او استغفار کنند، و هر کس فضیلتی از فضائل آن حضرت را بشنود، خداوند گناهانی را که با گوش مرتکب شده، بیامرزد، و هر کس به نوشته‌ای در باب فضائل آن حضرت نگاه کند، حق تعالی گناهانی را که با چشم مرتکب شده، بیامرزد. سپس رسول خدا فرمود: نگاه کردن به علی بن ابی طالب عبادت است و ذکر و یاد او عبادت است و ایمان هیچ بنده‌ای قبول نمی‌شود مگر با ولایت او و بیزارگی از دشمنان او. (بحار الانوار 196/38 حدیث 4، از امالی صدوق) تمام عوالم به خاطر وجود اطهر محمد و آل محمد بر پا شده، و اگر - العیاذ بالله - آنی فاقد شوند، عالم و عالمیان از هم می‌پاشند. ایشانند خزینة علم الهی، و معلّم علوم اولین و آخرین، و هادی و راهنمای تمام ملائکه و انبیا و مرسلین، و ایشانند مقصود از خلقت خلاق، و صاحبان اسرار خدایی و محرم رازهای الهی، و احدی را به آن مقامی که این بزرگواران دارند، حظّی و نصیبی نخواهد بود، چنان‌که فرمودند: «و لا یقاس بنا أحد» و «لا یقاس بنا بشر» مادح ایشان خدای عالمیان است، و تمام پیامبران و رسولان و فرشتگان مقرب از احصای اوصاف و فضائل ایشان عاجزند! چگونه چنین نباشد در حالی که سرور انبیاء محمد مصطفی فرمودند: «یا علی لا یعرفک إلا الله و أنا، و لا یعرفنی إلا الله و أنت، و لا یعرف الله الا أنا و أنت» ای علی، جز خدا و من کسی تو را نخواهد شناخت، و جز خدا و تو کسی مرا نخواهد شناخت، و جز من و تو کسی خدا را نمی‌شناسد. مولای ما حضرت امام رضا علیه آلاف التحية و الثناء فرموده‌اند: «قدر و منزلت امامت از آن اجلّ، و شأن آن از آن اعظم و مکان آن از آن اعلی و جانب آن از آن منیع تر، و فرو رفتن به کنه آن از آن بعید تر است که مردم به عقول ناقص خود به آن برسند، یا به آرای مختلف خود آن را درک کنند... امام یگانه دهر است که احدی به مقام او نرسد، و هیچ عالمی با او برابر نشود، و او را بدل و جایگزینی نباشد، و مانند و مثل و نظیر ندارد. به تمام فضیلت مخصوص است بی آن که خود او در طلبش رفته و به دست آورده باشد، بلکه امتیازی است که خدا به فضل و بخشش به او عنایت فرموده است. پس کیست که به کنه معرفت امام برسد یا اختیار امام او را ممکن شود؟! هیهات، هیهات، عقل‌ها همه در آن گمراه و پریشان، و خرد‌ها همه سرگردان و حیران، و دیده‌ها از مشاهده او عاجز و گریزان، و عظما در ادراک ذاتش طفل دبستان، و حکما در فهم صفاتش سرگشته و حیران، و خرد اهل خرد

از رسیدن به کنهش نارسا، و زبان خطباء از وصف جلالش در مانده، و خردمندان در مدح جمالش جهال، و شعرا در تعریف صفات کمالش لال، و ادبا و بلغا از وصف شأنی از شؤون امام عاجز و ناتوان، و در بیان فضیلتی از فضائلش به عجز و قصور معترفند، چگونه ممکن است تمام اوصاف و حقیقت امام را بیان کرد یا چیزی از امر امام را فهمید و یا کسی که به جای او نشیند و به امر امامت قیام نماید، توان یافت؟! و چگونه می توان به شناخت امام دست یافت و او را توصیف کرد، و حال آن که مقام او بالاتر است از آنکه دست آرزومندی به او رسد، و شأن او بالاتر است از آن که کسی بتواند او را بستاید. پس کی می تواند که چنین کسی را برگزیند؟ و عقول کجا به این مرتبه پی می برند؟ و چنین کسی را در کجا بیابند؟ آیا گمان دارید که در غیر آل محمد یافت می شود. (اصول کافی، باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته)

اشاره

ولا- تعتقد أنهم خلقوا العالم بأمر الله تعالى فإننا قد نهينا في صحاح الأخبار عن القول به. ولا عبرة بما رواه البرسي وغيره من الأخبار الضعيفة.

مبادا اعتقاد داشته باشی که انمه به امر خداوند تعالی عالم و جهان هستی را خلق کرده اند؛ چرا که در روایت های صحیح از این اعتقاد نهی و منع

ص: 283

شده ایم. روایات ضعیف و سستی هم که چه شیخ رجب برسی (در مشارق الانوار) و غیر او در این باره آورده اند، قابل اعتنا و شایان توجه نیست. (زیرا این اخبار موافق با اعتقاد غالبان است.)

فائده اول: خالق همه چیز، خداوند است

علامه مجلسی می فرماید: او یگانه است و شریکی ندارد، نه در خداوندی و نه در خلق اشیا - چنان که مجوس به یزدان و اهرمن و نور و ظلمت قائل شده اند - و نه در استحقاق عبادت و پرستیدن چنان که کفار مگه بت ها را با خدا شریک کرده بودند در پرستیدن و سجده کردن. و این مطلب به اخبار جمیع انبیا و ضرورت جمیع ادیان حقه ثابت شده است. (1)

در مبحث دیگر می فرماید: و در آفریدن اشیا معینی و یاوری نداشته و اعتقادی که بعضی از غلات دارند که «حق تعالی، رسول و ائمه هدی علم را آفرید و خلق عالم را به ایشان واگذاشت» کفر است، و خالق همه چیز به غیر از افعال بندگان، او است. (2)

در بیان جماعتی که داخل جهنم می شوند می فرماید: ... یا غلات که ائمه را خدا دانند یا بهتر از پیغمبر دانند یا گویند خدا در ایشان حلول کرده است یا ایشان را خالق عالم دانند بنابر بعضی از احادیث. (3)

در عین الحیات می فرماید: اصل هفتم در خالقیت خداوند متعال: آیات و احادیث

ص: 284

1- حق یقین باب دوم مبحث اول: 23، طبع انتشارات سرور

2- حق یقین باب دوم، مبحث سوم: 26، طبع انتشارات سرور

3- حق یقین: 828، فصل هیجدهم. قال العلامة المجلسي في البحار 94 / 250: الخلق أصله التقدير المستقيم ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، قال تعالى: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» وفي إيجاد الشيء من الشيء نحو: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» وليس الخلق بمعنى الإبداع إلا- الله، و لذا قال: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ» واما الخلق الذي يكون بمعنى الاستحالة فعلم، قال تعالى: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي» [مانده: 110] قال أيضاً: ان الممكن الذي اكتسب الوجود من غيره و هو في معرض الزوال لا يتأتي منه إيجاد غيره. [البحار 10/193] اما آياتي که دلالت بر این مطلب دارند. مانند: آیه 16 از سوره رعد: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» علامه مجلسی در بحار الانوار 25/262 می گوید: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» يدل على عدم جواز نسبة الخلق إلى الأنبياء و الأئمة. و آیه 40 از سوره روم: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» و می گوید: «هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ مِنْ شَيْءٍ» يدل على عدم جواز نسبة الخلق و الرزق و الأمانة و الاحياء إلى غيره سبحانه و أنه شرك. اقول: استدلال الامام من الآيتين على عدم جواز نسبة الخلق و الرزق إلى غيره سبحانه كما سيأتي في الأخبار الآتية. و آيات: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» [بقره: 29] و «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» [انعام: 73] و «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» [اعراف: 54] و «وَلَيْنُ سَاءَ لَثْمُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاسْتَخَرَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ» [عنكبوت: 61] و «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْآلَاءُ مَرَّتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» [اعراف: 54] و «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» [فاطر: 3] و... اما روایاتی که از آن ها ملاک و قاعده استفاده می شود و دلالت دارند بر این که: «لا يقدر على الإيجاد و الإعدام إلا الله و هو تعالى يختص بخلق الاختراع و الإبداع لا من شيء» عبارتند از: 1. عن الرضا: «كيف ينشأ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء...» [التوحيد: 40] لا يخفى ان من لا يمتنع من الإنشاء

ممکن حادث و هو لا يقدر بالضرورة على الإنشاء؛ لأنَّ إنشاء الأشياء عبارة عن ايجادها لا من شيء كان قبله، و هو يختص بالواجب - تعالى شأنه - و الممكن الحادث إنّما يقدر على تركيب الأجزاء الموجودة في الخارج و تأليفها بتوسط الآلات والأدوات حيث يكون قادراً، و اما الإنشاء فإنّما يكون بالمشيئة و هو يستحيل من الممكن الحادث بالضرورة. 2. عن علي: «كلّ صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق...» [التوحيد: 43] 3. عن الرضا: «ابتدأه إياهم دليلهم على أن لا- ابتداء له: لعجز كلّ مبتدئ عن ابتداء غيره...» [التوحيد: 36] 4. عن الحسين بن علي: «يوجد المفقود و يفقد الموجود و لا تجتمع لغيره الصفتان في وقت...» [البحار 301/4] قال العلامة المجلسي: قوله «في وقت» أي في وقت من الاوقات، و التقييد بالاجتماع لعلّه وقع تنزلاً لما يتوهم من أنّ الإعدام يتأتى من غيره تعالى. 5. عن الصادق: «في الربوبية العظمى و الإلهية الكبرى لا يكون الشيء لا من شيء إلا الله... و لا ينقل الشيء من الوجود إلى العدم إلا الله» [التوحيد: 68] 6. في التوقيع الشريف: «إنّ الله تعالى هو الذي خلق الأجسام و قسم الأرزاق؛ لأنّه ليس بجسم ولا حال في جسم، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير، فأما الأئمة فإنّهم يسألون الله تعالى فيخلق و يسأله فيرزق ايجاباً لمسألتهم و اعظاماً لحقّهم.» [البحار 329/25] 7. عن الصادق: «... ثمّ إنّه لا يخلو الانسان من أن يكون خلق نفسه أو خلقه غيره أو لم يزل موجوداً، فما ليس بشيء لا يقدر على أن يخلق شيئاً و هو ليس بشيء، وكذلك ما لم يكن فيكون شيئاً، يسأل فلا يعلم كيف كان ابتداءه...» [البحار 182/10] قال العلامة المجلسي: قوله: «فما ليس بشيء لا يقدر على أن يخلق شيئاً و هو ليس بشيء» هذا إبطال للسقّ الأول و هو أن يكون خلق نفسه، و هو مبنيّ على ما يحكم به العقل من تقدّم العلة على المعلول بالوجود. و لما كان السقّ الثاني متضمّناً لما هو المطلوب و هو كون الصانع سوى هذه الممكنات الحادثة، و لما هو غير المطلوب و هو كون صانعه مثله في الحدوث أبطل هذا بقوله: «و كذلك ما لم يكن فيكون» أي لا يمكن أن يكون صانعه شيئاً لم يكن فوجد، و هو بحيث اذا سئل لا يعلم كيف ابتدأ نفسه، لأنّ الممكن الذي اكتسب الوجود من غيره و هو في معرض الزوال لا- يتأتى منه ايجاد غيره. [البحار 193/10] 8. عن أمير المؤمنين: «هو المنفي لها بعد وجودها حتّى يصير موجودها كمفقودها و ليس فناء الدنيا بعد ابتداعها بأعجب من انشائها و اختراعها، كيف و لو اجتمع جميع حيوانها من طيرها و بهائمها و ما كان من مراحها و سائمها و اصناف اسناخها و اجناسها، و متبلّدة اممها و اكياسها على إحداث بعوضة، ما قدرت على إحداثها، و لا عرفت كيف السبيل إلى ايجادها و لتحيّرت عقولها في علم ذلك و تاهت و عجزت قواها، و تناهت و رجعت خاسئة حسيرة عارفة بأنّها مقهورة، مقرة بالعجز عن إنشائها، مُدعّنة بالضعف عن إنفائها...» [البحار 255/4] 9. عن الامام السّجاد: «الحمد لله الذي لم يشهد احداً حين فطر السماوات و الأرض و لا اتّخذ معيناً حين بريء السموات، لم يشارك في الإلهية و لم يظهر في الوحدانية...» [البحار 176/90] حديث [21] مرحوم ميرزاي قمى فرمود: اين عبارات صحيفه كامله چنان كه دلالت واضحه دارد بر اين كه خلق آسمان و زمين را به غير خدا كسى نكرده است و كسى اعانت هم در آن نكرده و اميرالمؤمنين در آن شريك نبوده، دلالت بر بطلان قول حكما نيز دارد كه مى گویند كه: خلق آن ها كار عقل است كه جوهر مجردى است و به عقول عشره قائل شده اند و آن ها را خالق و مدبّر مى دانند. (جامع الشتات 763/2) 10. عنه: «أنت الله لا- إله إلا- أنت أنشأت الأشياء من غير سنخ و صورتها ما صورت من غير مثال... و دبّرت ما دبّرت تدبيراً، أنت الذي لم يُعَدِّك على خلقك شريك و لم يُؤازرك في أمرك وزير و لم يكن لك مشابه و لا نظير...» [الاقبال: 351] و الصحيفه: [212] 11. عن اميرالمؤمنين - قال في وصف خلقه النملة - «فتعالى الذي أقامها على قوائمها و بناها على دعائمها، لم يشركه في فطرتها فاطر و لم يعنه على خلقها قادر. و لو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته ما دلتك الدلالة إلا على أنّ فاطر النملة هو فاطر النحلة لدقيق تفصيل كلّ شيء و غامض اختلاف كلّ حيّ و ما الجليل و اللطيف و الثقيل و الخفيف و القوى و الضعيف في خلقه إلا سواء، كذلك السماء و الهواء و الريح و الماء...» [البحار 26/3] أقول: استدللّ المحقق القمي بهذين الحديثين في كتاب جامع الشتات. و يؤيّد أيضاً ما ورد في الأخبار الكثيره من أنّ: «كل متجزّي، و متوهم بالقلّة و الكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له» و «صانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى» و «شهادة كلّ مخلوق أنّ له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف» و «كلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه» و «لافتراق الصانع من المصنوع و الحادّ من المحدود و الربّ من المربوب» و «ليس المخلوق الخالق ولا المحدث كالمحدث»

و «كلّ جسم مغذّي بغذاء إلا- الخالق الرّازق: فإنّه جسّم الأجسام وهو ليس بجسم ولا صورة» و «لو كان كما تقول المشبّهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا الرّازق من المرزوق ولا المنشيء من المنشأ» و «فرق بين من جسّمه و صوره و شيّاه و بينه» و «صانع الأشياء غير موصوف بحدّ» و «الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه كيف يوصف الخالق...» فمن هذه الروايات و امثالها يمكن أن يستفاد الملاك و القاعدة الكلية بأنّ الخالق و الصانع لا بدّ أن يكون من غير جنس المخلوق و المصنوع و مبيناً معه. فتأمل

متواتره دلالت دارند بر این که خدا آفریننده آسمان و زمین و چیزهایی است که در آن ها است از کواکب و ملائکه و جنّ و انس و وحوش و طیور و جمیع اشیا. بر خلاف قول جمعی از حکما که عقول عشره را خالق این ها می دانند و قول جمعی از غلات شیعه که انّمه را خالق آسمان و زمین می دانند. و بر نفی این قول، احادیث بسیار است، چنانچه ابن بابویه به سند معتبر از یاسر خادم روایت کرده که: (1) «به خدمت حضرت امام رضا عرض نمودم: چه می فرمائید در مذهب تقویض؟

حضرت فرمود که: خدا امر دینش را به پیغمبر تقویض نمود و فرمود: آنچه پیغمبر به سوی شما بیاورد، اخذ نمایید و عمل کنید، و آنچه شما را از آن نهی نماید، ترک کنید. (2) اما خلق کردن و روزی دادن را به او نگذاشت.

بعد از آن فرمود: خدا آفریننده همه چیز است چنانچه در قرآن می فرماید: آن خداوندی که شما را خلق کرد، پس روزی داد، بعد از آن می میراند شما را، پس زنده

ص: 287

1- عیون اخبار الرضا: 202/2-203، حدیث 3

2- سورة حشر: 7

می گرداند. آیا آن شریک هایی که از برای خدا قائل می شوید هیچ یک از این کارها می توانند کرد؟! منزه و متعالی است خدا از آنچه ایشان شریک او می گرداند»⁽¹⁾

و از ابی هاشم جعفری روایت کرده است که: از حضرت رضا پرسیدم از حال غالیان که «ائمه را خدا می دانند» و مقروضه که می گویند «خدا خلق عالم را به ائمه گذاشت.»

حضرت فرمود: «غلات کافرند و مقروضه مشرک کند. هر که با ایشان همنشینی کند یا مخالطه نماید یا با ایشان چیزی بخورد یا بیاشامد یا مهربانی کند یا دختر از ایشان بگیرد یا دختر به ایشان بدهد یا ایشان را امین گرداند بر امانتی یا تصدیق گفته ایشان بنماید یا اعانت ایشان کند به نصف کلمه از دوستی خدا و دوستی رسول و دوستی ما اهل بیت (علیهم السلام) بیرون می رود.»⁽²⁾

و در حدیث دیگر از آن حضرت منقول است که: «هر کس گمان کند خدا امر خلق

کردن و روزی دادن را به ائمه گذاشته، به تقویض قائل شده است، و هر که به تقویض قائل شود، مشرک است و شریک از برای خدا قائل شده است.»⁽³⁾

و در کتاب احتجاج⁽⁴⁾ از علی بن احمد قمی مروی است که گفت: اختلاف در میان شیعه واقع شد در این که آیا خدا امر خلق و رزق را به ائمه تقویض نموده است یا نه. جمعی گفتند: «این محال است؛ بر خدا جایز نیست؛ زیرا کسی غیر خدا بر خلق اجسام قادر نیست.» و جماعتی گفتند: «خدا ائمه را قادر گردانید و این امر را به ایشان تقویض نمود. پس ایشان خلق را آفریدند و روزی می دهند.» پس رفتند به نزد محمد بن عثمان عمری که وکیل حضرت صاحب الامر بود، عریضه ای در این باب نوشتند. حضرت در جواب نوشتند: «به درستی که خدا خلق کرده است اجسام را و روزی را او قسمت می نماید؛ زیرا او جسم نیست و در جسمی حلول نکرده

ص: 288

1- سورة روم: 40

2- عیون اخبار الرضا 203/2 حدیث 4

3- عیون اخبار الرضا 124/1 حدیث 17

4- احتجاج شیخ طبرسی 284/2 - 285، و چاپ جدید 545 و 546

است و هیچ چیز مثل و مانند او نیست و او سمیع و بصیر است. اما ائمه پس ایشان سؤال می نمایند از خدا و خدا اجابت دعای ایشان می نماید و خلق می کند. و از او سؤال می نمایند، به سؤال ایشان مردم را روزی می دهد از جهت ایجاب مسئلت ایشان و تعظیم حق ایشان» (1)

در بحار الانوار فرموده اند: لا ريب في أنّ خالق الأجسام ليس إلا الله تعالى و أمّا الأعراض فذهبت الأشاعرة إلى أنّها جميعاً مخلوقة لله سبحانه، وذهبت الامامية و المعتزلة إلى أنّ الأفعال و حركاتهم واقعة بقدرتهم و اختيارهم، فهم الخالقون لها. (2)

شیخ صدوق در اعتقادات فرموده اند:

كان الرضا يقول في دعائه... اللهم إني أعوذ بك و أبرأ إليك من الذين ادّعوا لنا ما ليس لنا بحقّ، اللهم إني أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا، اللهم لك الخلق و منك الرزق و إليك نعبد و إليك نستعين، اللهم أنت خالقنا و خالق آبائنا الأولين و آبائنا الآخرين... اللهم من زعم أنّ إلينا الخلق و علينا الرزق فنحن إليك منه براء كبراءة عيسى بن مريم من النصارى. اللهم إنّما لم ندعهم إلى ما يزعمون، فلا تؤاخذنا بما يقولون...» روي عن زرارة أنّه قال: قلت للصادق: إنّ رجلاً من ولد عبدالله بن سبأ يقول بالتفويض. فقال: وما التفويض؟ فقلت: يقول إنّ الله عزّوجلّ خلق محمّداً و عليّاً، ثمّ فوّض الأمر إليهما، فخلقنا و رزقنا و أحياها و أماتا. فقال: كذب عدوّ الله، إذا رجعت إليه فافقرأ عليه الآية التي في سورة الرعد: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ»

ص: 289

1- عين الحيات: 114 - 115. نیز به: مرآة العقول 3/ 144 و بحار الانوار 25/ 328 مراجعه شود

2- بحار الانوار 4/ 148. هم چنین رجوع شود به بحار الانوار 25/ 328 - 350، که علامه مجلسی روایات زیادی در این مطلب ذکر کرده اند و بیان ایشان در 25/ 346 - 348 و مرآة العقول 3/ 143. همچنین میرزای قمی در جامع الشتات 2/ 764 طبع قدیم

«عَلَيْهِمْ قُلُوبُ اللَّهِ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (1) فانصرفت إلى الرجل فأخبرته بما قال الصادق، فكأنما ألقمته حجراً، أو قال:

فكأنما خرس. (2) شيخ صدوق در کتاب اعتقاداتش از حضرت علی بن موسی الرضا نقل کرده که:

آن حضرت در دعایشان می فرمودند: خداوندا، به تو پناه می برم و از کسانی که غیر حق را درباره ما می گویند به سوی تو بیزاری می جویم! بار خدایا، از کسانی که چیزی درباره ما می گویند که ما خودمان به آن قائل نیستیم، به سوی تو بیزاری می جویم! پروردگارا، خلق کردن و روزی دادن مخصوص توست و فقط تو را عبادت می کنیم و تنها از تو یاری می جویم! خداوندا، تو آفریدگار ما و آفریدگار پدران ما از اولین و آخرین هستی...! خدایا، کسی که گمان کند که آفریدن به ما واگذار شده و روزی دادن بر ماست، ما از او به سوی تو بیزاریم مانند بیزاری حضرت عیسی علی نبینا وآله وعلیه السلام از نصاری! خدایا، ما آن ها را به آنچه در باره ما گمان می کنند، دعوت نکرده ایم؛ پس ما را به آنچه می گویند مؤاخذه نکن...! زراره گوید: به حضرت صادق عرض کردم: مردی از اولاد عبدالله بن سبأ قائل به تفویض است. آن حضرت فرمود: تفویض چیست؟ عرض کردم: او می گوید: خداوند حضرت محمد و حضرت علی را آفرید و کارها را به ایشان واگذار کرد. پس آن دو آفریدند و روزی دادند و زنده نمودند و میرانیدند. حضرت فرمود: این دشمن خدا دروغ گفته است. هرگاه نزد او برگشتی برایش این آیه سوره رعد را بخوان: «آیا برای خدا شریکانی قرار داده اند که همانند آفرینش او آفریده اند و در نتیجه، این دو مشتبه شده است؟! بگو: خدا آفریننده همه چیز است و اوست خدای یگانه قهار.» زراره گوید: من نزد آن

ص: 290

1- الرعد: 16

2- الاعتقادات، صدوق: 74

شخص رفتیم و سخن امام صادق را برایش نقل کردم. با شنیدن آیه، چنان خاموش شد که گویا سنگی به دهان او گذاشتم یا گفتم: گویا لال شد (یعنی گنگ و لالش کرده ام و قدرت سخن گفتن را از او گرفته ام). شیخ مفید فرموده است: المفوضة صنف من الغلاة، و قولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الائمة و خلقهم و نفي القدم عنهم و إضافة الخلق و الرزق مع ذلك إليهم، و دعواهم: أن الله سبحانه و تعالى تفرد بخلقهم خاصة و أنه فوض إليهم خلق العالم بما فيه و جميع الأفعال... يكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الائمة سمات الحدوث و حكمه لهم بالإلهية و القدم إذ قالوا بما يقتضي ذلك من خلق أعيان الأجسام و اختراع الجواهر و ما ليس بمقدور العباد من الأعراض. (1)

ائمه سهو و نسيان ندارند

اشاره

ولا يجوز عليهم السهو و النسيان. و ما ورد به من الأخبار محمولة على التقيّة. سهو و اشتباه و فراموشی (در هیچ وقت) برای ائمه روا و جایز نیست و اخباری هم که دلالت بر اشتباه یا فراموشی آن ها دارد، بر موارد تقيّه حمل و تفسیر شده است (و آن کار از روی تقيّه صادر شده است). (2)

ص: 291

-
- 1- تصحيح الاعتقاد: 112 و 114. غرض فقط اشاره به مقصود علامه مجلسی بود. و در باره این مسئله رساله مستقلی نوشته ایم و آیات و احادیث و دلایل عقلی ای که از اخبار به دست می آید و کلمات بسیاری از قدما و متاخران را در آن ذکر نموده ایم
 - 2- گاهی ائمه معصوم و به جهت مصلحتی، مانند حفظ جان یا مال یا ناموس و... خود یا مؤمنان، سخنی می گویند یا کاری انجام می دهند که ظاهرش نشان می دهد که اشتباه یا فراموشی ای پیش آمده است در حالی که در واقع چنین نیست. این را تقيّه می گویند

امامیه را اعتقاد آن است که بعثت پیغمبران بر حق تعالی واجب است عقلاً؛ زیرا که لطف بر خدا واجب است به اجماع شیعه، و نصوص متواتره وارد است بر آن که جمیع انبیاء از اول عمر تا آخر عمر معصوم اند از گناهان صغیره و کبیره عمدتاً و سهواً، و در این باب ادله عقلیه و نقلیه قائم است. (1) و سهو و نسیان بر ایشان در تبلیغ رسالت و وحی البته جایز نیست، و الا بر قول ایشان اعتماد نتوان کرد.

و اما در غیر [آن] از امور عادیّه و عبادات باز مشهور میان علمای امامیه آن است که جایز نیست، و بعضی دعوی اجماع بر این کرده اند.

و ابن بابویه و بعضی از محدثین گفته اند که: سهو شیطانی بر ایشان جایز نیست اما جایز است که حق تعالی ایشان را بر سهو بدارد از برای مصلحتی، چنان که حضرت رسول در نماز عصر یا ظهر سهو کرد و در تشهد اول سلام گفت، چون به خاطر آن حضرت آوردند برخاست و دو رکعت دیگر کرد. (2) گفته اند: برای شفقت بر امت چنین کرد که اگر کسی در نماز سهو کند مردم او را سرزنش نکنند، و دیگر آن که در ایشان گمان خدایی نکنند.

و اکثر علما این سهو را واقع نمی دانند، و احادیثی که در این باب واقع شده است حمل بر تقیه کرده اند. (3)

در بحار الانوار فرمودند:

نفي سهو و اسهائ از مصومين عليهم السلام

إعلم أن الامامية رضي الله عنهم اتفقوا على عصمة الأنمة من

ص: 292

-
- 1- بحار الانوار 72/11 - 96، باب عصمة الأنبياء. در حيوية القلوب 65/1، باب اول، فصل سوم در بيان عصمت انبيا و ائمه، دلائل عقلی زیادی برای عصمت انبيا ذکر کرده است
 - 2- رجوع شود به من لا يحضره الفقيه 359/1
 - 3- حق اليقين: 35، باب چهارم مقصد اول

الدُّنُوب صغیرها وکبیرها، فلا يقع منهم ذنب اصلاً لا عمداً ولا نسیاناً ولا الخطأ فی التأویل، و لا لاسهاء من الله سبحانه و لم یخالف فیہ إلا الصدوق محمّد بن بابویه و شیخه ابن الولید رحمة الله علیهما فإنّهما جوّزا الاسهاء من الله تعالی لمصلحة فی غیر ما یتعلّق بالتبلیغ و بیان الأحکام، لا السّهو الّذی یكون من الشیطان... فأما ما یوهم خلاف ذلك من الأخبار و الأدعیة فیهی مأولة بوجوه: (1)

معراج رسول خدا با جسم دنیوی بود

اشاره

و یجب علیک أن تقرّ بالمعراج الجسمانی و أنّه عرج ببدنه و تجاوز عن السّموات. و لاتصغ إلى شُبّه الحکماء فی نفی الخرق و الالتیام علی الأفلاک؛ فإنّھا واهیة ضعیفة. و المعراج من ضروریّات الدین، و إنکاره کفر. برای تو واجب و لازم است که به معراج جسمانی حضرت رسول خدا و این که آن حضرت با (همین) بدن (جسمانی عنصری) خود عروج کرده و بالا رفته و از آسمان ها گذشته، اقرار کنی و آن را تصدیق نمایی. (آن حضرت با جسم و روحشان عروج کردند، نه با روح تنها، یا در خواب) و (در این زمینه) به شبهه های (کودکانه و بی اساس) فلاسفه در جایز نبودن خرق (یعنی شکافتن) و التیام (یعنی بهم پیوستن) در افلاک. (2) زیرا این شبهه ها واهی

ص: 293

1- بحار الانوار 209/25. قال فی کتاب اربعین 175: إعلم أنّه قد ورد فی کثیر من الأدعیة المأثورة عن النّبی صلّی الله علیه و آله و الائمّة الطاهرین علیهم السلام الاعتراف بصدور الذنب کما فی أكثر أدعیة الصحیفة السجّادیة و غیرها و کذا وردت أخبار کثیرة موهمة لصدور المعصیة عنهم علیهم السلام و قد روی أنّ النّبی کان یتوب إلى الله عزّ و جلّ کلّ یوم سبعین مرّة. و یمكن الجواب عنه بوجوه... أقول: و قد أجاب عنه هنا بوجوه تسعة و ذکر بعضها فی البحار فمن شاء فلیراجع

2- خرق: شکافتن، پاره کردن؛ شکاف و رخنه. التیام: بهم پیوستن، بهم آمدن، پیوسته شدن. التیام پذیر: به هم آمدنی. خرق و التیام: پاره کردن و پیوستن. در میان فلاسفه بحث شده که آیا خرق افلاک و نفوذ و رخنه در افلاک و خروج از آن ها ممکن است یا نه. جمعی از آن ها گفته اند که افلاک، خرق ناپذیر و نفوذ ناپذیر، و التیام ناپذیر است. بنا بر این، معراج از دیدگاه آن ها نمی تواند جسمانی باشد؛ چون لازمه آن این است که افلاک نفوذ پذیر و التیام پذیر باشند. به عبارت دیگر، فلاسفه می گویند: اگر معراج جسمانی باشد، در افلاک خرق و التیام لازم آید؛ یعنی: پاره شدن (شکافتن) و بهم شدن (متصل گشتن) افلاک، و گویند: حال آن که منفذ و راهی برای گذشتن از افلاک نیست

و پوچ و بی پایه و سست است. و معراج با این خصوصیات از ضروریات دین، و انکار آن کفر آور است. (1)

فائده: در معراج رسول خدا

علامه مجلسی می فرماید:

اعلم أنّ عروجه إلى بيت المقدس ثم إلى السماء في ليلة واحدة بجسده الشريف ممّا دلّت عليه الآيات والأخبار المتواترة من طرق الخاصة والعامّة، و إنكار أمثال ذلك أو تأويلها بالعروج الروحاني أو بكونه في المنام ينشأ إمّا من قلة التّبع في آثار الانمّة الطاهرين، أو من قلة التّدين وضعف اليقين، أو الانخداع بتسويّلات المتفلسفين.

ص: 294

1- در سورة اسراء و نجم سرگذشت این سیر جسمانی و روحانی آمده است. خداوند در سورة اسراء می فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» «منزه است خدایی که بنده اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به مسجد الاقصی - که پیرامون آن را برکت داده ایم - سیر داد تا از نشانه های خود به او بنمایانیم که او است شنوا و بینا». در این آیه کلمه «عبد» حاکی از آن است که پیامبر با تن و جسم خود به عالم بالا عروج کرده و این سیر جسمانی و روحانی بوده است، نه روحانی تنها. جمله «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» بیان کننده هدف از معراج می باشد که ارائه نشانه های قدرت در عالم بوده است. در سورة نجم می فرماید: «مَا رَأَى الْبَصَرُ وَمَا طَعَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» و «چشم پیغمبر دچار خطا و انحراف نشده، او نشانه های بزرگ خدایش را مشاهده کرد». و از این دو آیه استفاده می شود که این رؤیت در حالت بیداری رسول خدا بوده، نه در حالت خواب. این مطلب که بیان شد، با صرف نظر از اخبار و احادیث بود و الا با مراجعه به روایات، جسمانی بودن معراج و در بیداری بودن آن امری واضح و مسلم است

و الأخبار الواردة في هذا المطلب لا- أظنّ مثلها ورد في شيء من أصول المذهب. فما أدري ما الباعث على قبول تلك الأصول و ادعاء العلم فيها و التوقّف في هذا المقصد الأقصى. فبالحرّي أن يقال لهم: «أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض» و أمّا اعتذارهم بعدم قبول الفلك للخرق و الالتيام فلا- يخفى على أولي الأفهام أنّ ما تمسّكوا به في ذلك ليس إلّا من شبهات الأوهام. (1) بدان که عروج حضرت رسول به بیت المقدّس و سپس به آسمان در یک شب با جسم و بدن شریفش از چیزهایی است که آیات و روایات متواتر

خاصّه و عامّه بر آن دلالت دارد. انکار معراج جسمانی، و یا تأویل بردن آن به عروج روحانی یا خواب دیدن، منشأش یا کمی تتبّع در اخبار ائمه طاهرین یا کمی تدبّر و ضعف یقین یا فریب خوردن به سبب وسوسه ها و فریبکاری های فلاسفه است. اخباری که در باره این مطلب وارد شده، گمان نمی کنم مانند آن در باره چیزی از اصول مذهب وارد شده باشد. پس نمیدانم چه چیزی باعث پذیرفتن و اقرار کردن به آن اصول مذهب و ادعای علم نسبت به آن ها، و توقّف و درنگ و تردید در مورد این مسئله بسیار مهمّ (که روایات هم در باره آن بیش تر رسیده) شده است؟! پس سزاوار است [خطاب] به آن ها [این آیه قرآن] گفته شود: «آیا شما به قسمتی از کتاب ایمان می آورید و به قسمتی دیگر کفر می ورزید.» (2) امّا دستاویزشان برای این انکار، که افلاک نفوذ ناپذیر و التیام ناپذیر است، (یعنی شکافته شدن و بهم پیوستن را قبول نمی کند) پس بر صاحبان فهم پوشیده نیست که آنچه در مورد این مسئله به آن تمسّک کرده اند جز از شبهه های و هم آلود نیست. در حقّ الیقین می فرماید: قسم هشتم از اقسام معجزات در بیان معجزات معراج

ص: 295

1- بحار الانوار: 289/18

2- سورة بقره: 85

حضرت رسالت است و نصوص صریحه قرآن مجید بر آن دلالت کرده است و از جمله ضروریات دین اسلام است و منکر آن کافر است. و خلافتی که بعضی از قاصران در خصوصیات آن کرده اند، ناشی از عدم تتبع است یا قلت تدبیر؛ زیرا که بعضی از عامه خلاف کرده اند که در خواب بود یا بیداری، یا جسم بود یا به روح تنها بود، یا به بدن با روح با هم، و تاسجد اقصی بود یا تا آسمان. و بعضی از متأخرین متکلمین شیعه در ذکر بعضی از این خلاف ها متابعت ایشان کرده اند که به یکی از دو جهت مذکور شد.

و آنچه از آیات کریمه و احادیث متواتره خاصه و عامه ظاهر می شود آن است که: حق تعالی حضرت رسول را در یک شب از مکه معظمه به سوی مسجد اقصی که در شام است برد، و از آن جا به آسمان ها تا به سدره المنتهی و عرش اعلا سیر فرمود، و عجایب خلق سماوات را به آن حضرت نمود، و رازهای نهانی و معارف نامتناهی بر آن حضرت القا نمود، و آن حضرت در بیت المعمور و تحت عرش الهی به عبادت حق تعالی قیام نمود، و با ارواح انبیا با اجساد ایشان ملاقات کرد و داخل بهشت عنبر سرشت شد و منازل اهل بهشت را مشاهده کرد. و احادیث متواتره خاصه و عامه دلالت می کنند بر آن که عروج آن حضرت به بدن بود، نه به روح بی بدن، و در بیداری بود، نه در خواب.

و در میان قدمای علمای شیعه در این معانی خلاف نبوده چنان چه ابن بابویه و شیخ طوسی و غیر ایشان تصریح به این مراتب کرده اند. (1) با این حال، صاحب تفسیر المیزان می نویسد:

«و أمّا كيفية الإسراء فظاهر الآيه و الروايات - بما يحتفّ بها من القرائن ظهوراً لا يقبل الدفع - أنّه أُسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى بروحه و جسده جميعاً، و أمّا العروج إلى السماوات فظاهر

ص: 296

1- حق یقین: 30، در معجزات آن حضرت، انتشارات علمیّه اسلامیّه. و حقّ یقین: 53، انتشارات سرور

آیات سورة النجم كما سیأتي ان شاء الله في تفسیرها و صریح الروایات علی کثرتها البالغة وقوعه، و لا سبیل إلى إنكاره من أصله، غیر أنه من الجائز أن یقال بكونه بروحه(1)؛ اما چگونگی و جزئیات اسرا و معراج، ظاهر غیر قابل تردید آیه یک سورة اسرا و روایات، این چنین است که آن جناب با روح و بدنش از مسجد الحرام به مسجد الأقصى برده شده است؛ اما عروجش به آسمان ها، پس ظاهر آیات سورة نجم - چنان که به زودی در تفسیرش می آید - و صریح روایات بسیار زیاد، بر واقع شدن و رخ دادن آن دلالت دارند و راهی به انکار آن از اساسش نیست، هر چند که ممکن است گفته شود این عروج به آسمان ها با روح مقدسش [نه با روح و بدن] بوده است. « حقیر گوید: به آنچه ذکر کردیم، بطلان این نظریه واضح می شود. (2)

اگر حدیثی را نفهمیدی رد نکن

و أن تكون في مقام التسليم في كل ما وصل إليك من أخبارهم. فإن أدركه فهمك و وصل إليه عقلك، تؤمن به تفصيلاً و إلاً، فتؤمن به إجمالاً و تردّ علمه إليهم. و إيتاك أن تردّ شيئاً من أخبارهم لضعف عقلك؛ لعلّه يكون منهم و رددته السوء فهمك، (3) فكذبت الله فوق عرشه كما قال الصادق. و اعلم أنّ علومهم عجيبة و أطوارهم غريبة، لا تصل إليها عقولنا؛

ص: 297

1- الميزان 32/13

2- علامه مجلسی در بحار الانوار: 18 / 282-410، «باب إثبات المعراج و معناه و کیفیتته و صفته و ما جرى فيه و وصف البراق» 122 حدیث ذکر نمودند. و صاحب تفسیر البرهان نیز در ضمن تفسیر سورة اسرى و سورة النجم این احادیث (و اخباری که خصوصیات معراج را بیان می کنند) را جمع آوری نموده است. در تفسیر قمی: 3/2 - 12. حدیث مفصل معراج را ذکر کرده است، مراجعه کنید

3- ن . ک: بحار الانوار 182/2 - 212 باب... فضل التدبّر في أخبارهم و التسليم لهم، و النهي عن ردّ أخبارهم

فلا يجوز لنا ردّ ما وصل إلينا من ذلك.

و واجب و لازم است که در برابر تمام اخبار و احادیث رسول خدا و اهل بیت (علیهم السلام) که به تو رسیده، تسلیم باشی. پس اگر فهم و عقل تو به معنی آن ها رسید و آن را دریافت کرد، (آن را تصدیق می کنی و) به تفصیل به آنچه فهمیده ای ایمان می آوری، و در غیر این صورت، به اجمال به مضمون آن ایمان می آوری و آن را تصدیق می کنی و علم تفصیلی آن را به خود آن بزرگواران واگذار می کنی. و پرهیز از این که به جهت کمی درک (و دریافت نکردن معانی بلند و والا) چیزی از خبرهای ایشان را ردّ کنی و تکذیب نمایی! [چه آن که] ممکن است آن خبر از ایشان صادر شده باشد و تو آن را به جهت بد فهمی و دریافت اشتباه ردّ کرده باشی و بدین ترتیب (تکذیب نمودن اخبار آن بزرگواران مانند این است که) حق تعالی را که بر عرش مستولی و مسلط است، تکذیب کرده ای (1) چنان که (این مطلب را) حضرت امام صادق فرموده است. (2) بدان که علوم و حالات پیامبر و ائمه عجیب و غریب و شگفت انگیز و پیچیده و فوق العاده است و عقل های (کوتاه و ناقص) ما به [اوج] آن ها نمی رسند. پس برای ما ردّ و انکار و نپذیرفتن علوم و احوال ایشان که به ما رسیده، جایز و روا نیست.

دیدن محمد و آل محمد وقت مردن

اشاره

ثم اعلم أنه يجب الإقرار بحضور النبي و الأئمة الإثني عشر عند موت الأبرار و الفجار و المؤمنين و الكفار. فينفعون المؤمنين

ص: 298

- 1- احتمال دارد این چنین معنا شود: تکذیب کرده ای حق تعالی را در بالای عرش او (که حکم از آن جا آمده است).
- 2- عن أحدهما قال: «لا تكذبوا بحديث آتاكم أحد؛ فإنكم لا تدرون لعله من الحق؛ فتكذبوا الله فوق عرشه، فرموده است: حدیثی را که کسی برای شما می آورد و نقل می کند، تکذیب نکنید؛ چرا که شما علم کامل ندارید؛ شاید آن حدیث حق باشد. در نتیجه، با تکذیب آن خدای را که بر عرش هستی مستولی است، تکذیب کرده اید» (بحار الانوار 2/186)

بشفاعتهم في تسهيل غمرات الموت و سكراته عليهم،⁽¹⁾ ويشددون على المنافقين و مبغضي أهل البيت. و ورد في الأخبار أنّ الماء الذي يسيل من أعين المؤمنين عند الموت هو من شدة فرحهم و سرورهم برؤيتهم النبي والأئمة. و يجب الإقرار بذلك مجملاً، و لا يلزم التفكر في كيفية ذلك و أنّهم يحضرون في الأجساد الأصلية أو المثالية أو بغير ذلك، و لا يجوز التأويل بالعلم أو انتقاش الصور في القوى الخيالية؛ فإنّه تحريف لما ثبت في الدين، و تضييع لعقائد المؤمنين. سپس، بدان که اعتقاد و اقرار به حاضر شدن حضرت رسول خدا و ائمه طاهرين⁽²⁾ به هنگام جان دادن نیکوکاران و بدکاران و مؤمنان و کافران، واجب است. پس مؤمنان را با شفاعتشان در مورد آسان کردن سختی ها و سكرات⁽³⁾ مرگ و جان دادن بر ایشان، نفع می رسانند، و در مورد منافقان و دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) سخت گیری می کنند و جان کندن را بر آن ها سخت می سازند (و مرگ را بر آنان دردناک و تلخ می گردانند). و در روایات (معتبر) وارد شده که آن اشکی که از چشمان مؤمنان در وقت مرگ جاری می شود، به جهت شدت خوشحالی و سرور ایشان از مشاهده پیغمبر و ائمه می باشد. (آن اشک، اشک شوق است که از شدت شادی و سرور مؤمن از دیدار محبوبانش محمد و آل محمد صلوات الله و سلامه علیهم از دیدگانش سرازیر می شود.)

ص: 299

-
- 1- غمرات الموت: شدائده، و غمرة الموت: شدته، شدة همومه. و سكرات الموت: شدائده و سكرة الموت شدته، سكرة الموت: غشيته. و في مجمع البحرين: سكرة الموت ای شدته التي تغلبه و تغير فهمه و عقله كالسكر من الشراب، الغمرة: الشدة
 - 2- به حق اليقين: 385، مطلب دوم، در اقرار بحقیقت مرگ و توابع آن، رجوع شود
 - 3- یعنی: شدائد

البته اعتقاد و اقرار اجمالی به حضور آن ها به هنگام جان دادن، واجب و کافی است، و فکر کردن در کیفیت و چگونگی حضور آنان (در نزد هر محترری) و این که ایشان با جسدهای اصلی حاضر می شوند یا با بدن های مثالی و یا با

غیر این ها، لازم نیست. هم چنین تأویل بردن این حضور به علم اتمّه و یا نقش بستن صورت های ایشان در قوای خیالی شخص در حال مرگ، جایز نیست. (به این صورت که: تمثال آن بزرگواران در ذهن انسان منعکس شود) زیرا چنین تأویلی، تحریف معارف ثابت شده در دین، و سبب تباه کردن و خراب نمودن و بر باد دادن عقاید مؤمنان است.

داخل شدن روح در بدن مثالی

اشاره

و یجب الإیمان بأنّ الروح باقٍ بعد مفارقة الجسد، و يتعلّق بجسد مثل هذا الجسد و هو مع جنازته و يطّلع علی مشیّعه. فإن كان مؤمناً، یناشدهم فی التعجیل، لیصل إلی ما أعدّ الله له من الدّرجات الرّفیعة و النعم العظیمة، و إن كان منافقاً، یناشدهم فی عدم التعجیل، حدراً ممّا أعدّ له من العقوبات. و هو مع غاسله و مقلّبه و مشیّعه حتّى إذا دفن فی قبره و رجع مشیّعه، ینتقل الروح إلی جسده الأصليّ. فیجیئه الملكان منکر و نکیر فی صورة مهیبة إن كان معذباً، و مبشّر و بشیر فی صورة حسنة إن كان من الأبرار. فیسألانه عن عقائده و من یعتقده من الأئمّة واحداً بعد واحد. فإن لم یجب عن واحد منهم، یضربانه بعمود من نار یمتلی قبره ناراً إلی یوم القيامة. و إن أجاب، یش برانه بکرامة الله تعالی و یقولان له: نم نومة عروس قریر العین. واجب است ایمان و اعتقاد به این که روح انسان پس از جدا شدن از بدن (عنصری) باقی می ماند (و نابود و فانی نمی شود) و به بدنی شبیه همین بدن

دنیا بی اش می پیوندد و تعلق می گیرد (و در آن داخل می شود)؛ و روح انسان همراه جنازه مرده اش می باشد و بر تشییع کنندگانش مطلع و آگاه است. پس اگر با ایمان باشد روح آن ها را به خدا قسم می دهد و از آن ها می خواهد که عجله و شتاب کنند (و او را زودتر در قبر بگذارند) تا (زودتر) به درجات والا و نعمت های بزرگی که خداوند برای او مقرر و مهیا فرموده، برسد. و اگر منافق باشد از بیم عذاب هایی که برای او مهیا شده، آن ها را به خدا قسم می دهد و از آن ها در خواست می کند که عجله و شتاب نکنند (و او را دیرتر به قبرش برند). آن روح با غسل دهنده و گرداننده بدنش به هنگام غسل و تشییع کننده (1) جنازه خود همراه است تا وقتی که پیکرش در قبر دفن شود و تشییع کنندگانش باز گردند. (در این هنگام) آن روح به جسد و بدن اصلی خود منتقل می شود (تا پاسخگوی مأموران الهی باشد). پس اگر آن شخص سزاوار عذاب باشد دو ملک به نام منکر و نکیر با صورتی مهیب و وحشتناک و اگر از نیکوکاران باشد دو فرشته به نام مبشّر و بشیر با صورتی نیکو و زیبا به سراغ او می آیند و از اعتقادات او و از امامانش یکی پس از دیگری سؤال می کنند. پس اگر (پاسخ ندهد یا) در باره یکی از آنان جواب ندهد، با گریز آتشین چنان بر پیکرش می زنند که تا روز قیامت قبرش پر از آتش شود، و اگر (موفق به جواب شد و) همه را پاسخ داد، او را به بخشش ها (و نعمتهای) کریمانه خداوند بشارت می دهند، و به او می گویند: به مانند عروس، شادمان بخواب (و چشم تو روشن).

فائده اول: جسد مثالی

علامه مجلسی می فرماید: تجسّم (2) اکثر ملائکه بلکه جمیع ایشان، ضروری دین

ص: 301

1- این معنا بنا بر این است که عبارت متن: «مشییعه» به صیغه مفرد باشد، اما اگر به صیغه جمع و «مشییعه» باشد چنان که در بعضی از نسخه ها آمده است معنای آن چنین خواهد بود: روح با تشییع کنندگان خود....

2- تجسّم: دارای جسم بودن، جسم پذیری

اسلام است و آیات متکثره و احادیث متواتره دلالت بر تجسم ایشان می کند. پس ممکن است که روح نیز از این قبیل باشد.

و اگر [روح] در آسمان باشد - چنانچه از بعضی از روایات مستفاد می شود - ممکن است که تعلق گیرد به روح حیوانی که در بدن ساری است و از قلب منبعث، و به خروج روح حیوانی تعلق او از بدن بر طرف می شود، و به عود بدن باز به امر الهی تعلق به هم رساند.

و چون احادیث بسیار دلالت بر جسد مثالی می کند، ممکن است که چون روح محتاج به آلتی هست در اعمال بعد از مفارقت این بدن، تعلق به این جسد گیرد و ثواب و عقاب عالم برزخ و آمدن و رفتنش در آن بدن باشد.

بلکه بعضی را اعتقاد آن است که جسد مثالی در حال حیات نیز هست و آن به اندازه این بدن و در میان آن یا خارج از آن است، و چون نفوس ضعیفه قدرت تصرف تام در هر دو ندارد و در حال حیات و در بیداری تعلقش به آن بدن بیش تر است، و در حال خواب تعلقش به بدن مثالی بیش تر می شود و به آن بدن عروج به سماوات می کند و بر ارواح سماویّه مطلع می گردد و به مشرق و مغرب عالم سیر می کند و نفوس مقدسه با ملائکه علویّه محشور می شوند و الهامات ایشان به او می رسد، و اگر از نفوس شریره است با شیاطین محشور می شوند و به مقتضای: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ لِئَلْيَأْتِيَهُمُ الْوَحْيُ» (1) وحی های شیطانی به ایشان می رسد، و بعد از مرگ تعلقش به بدن مثالی بیش تر می شود و اکثر ثوابش و عقابش به آن است.

بلکه محتمل است که نفوس قویّه مثل نفوس انبیا و اوصیا، تصرف در اجساد مثالیّه بسیار کنند، و اگر چندین هزار کس در یک وقت بمیرند نزد همه حاضر توانند شد. و به این نحو جمع میان اخبار می تواند شد. (2)

ص: 302

1- سورة انعام، آیه 121

2- علامه مجلسی در مرآة العقول 272/4 می نویسد: إِنَّ لَهُمْ أَجْسَاداً مِثَالِيَّةً قَبْلَ تَعَلُّقِ أَرْوَاحِهِمُ الْمَقْدَسَةِ بِأَجْسَادِهِمُ الْمُطَهَّرَةِ وَ بَعْدَ مَفَارِقَتِهَا إِيَّاهَا، بَلْ مَعَهَا أَيْضاً كَمَا أَنَّ لَنَا بَعْدَ مَوْتِنَا أَجْسَاداً مِثَالِيَّةً تَتَعَلَّقُ بِهَا أَرْوَاحُنَا كَمَا سَيَأْتِي فِي كِتَابِ الْجَنَانِزِ، وَ بَهْ يَنْحَلُّ كَثِيرٌ مِنَ الشَّيْبَةِ الْوَارِدَةِ عَلَى الْأَخْبَارِ

و بنا بر قول به تجرّد روح، قول به جسد مثالی ضرور است. و بدون آن، فهمیدن آیات و اخبار و جمع میان آن ها در غایت اشکال است. (1)

شبهه تناسخ

جمعی گفته اند که اعتقاد به این امر (یعنی تعلق روح پس از مفارقت از بدن دنیایی به بدن مثالی) مستلزم قول به تناسخ است. علامه مجلسی در جواب این شبهه می فرماید:

آن که جمعی توهم کرده اند که «قول به این، مستلزم قول به تناسخ است» بی وجه است. زیرا که تناسخیه به این اعتبار کافرند که انکار حشر و ثواب و عقاب می کنند و می گویند که روح در این اجساد عنصریه می گردد و از بدن زید به بدن عمرو منتقل می شود، یا به بدن حیوانی تعلق می گیرد در این نشأت، و نشأت دیگر نیست، و ثواب و عقاب ایشان همین است، و ارواح را قدیم می دانند و به صانع عالم قائل نیستند و ایمان به پیغمبران ندارند و تکالیف را ساقط می دانند، و به سبب این عقاید باطله کافرند، نه به سبب تناسخ بحت. (2)

نیز در آخر بحث احوال عالم برزخ در کتاب حق الیقین فرموده اند:

پس مراد به قبر در اکثر اخبار، آن مکانی است که روح در آن می باشد در عالم برزخ. و اگر چه ممکن است تصحیح بعضی از اخبار با قول به تجسّم روح بدون اجساد مثالی، اما چون اجساد مثالیّه در احادیث معتبره بسیار وارد شده است و مانعی شرعاً و عقلاً از قول به آن نیست، البتّه قائل باید شد.

ص: 303

1- حق الیقین: 603-604، فصل دوّم، در دفع شبهه های معاد جسمانی، انتشارات سُرور، و صفحه 379 انتشارات علمیّه اسلامیه. و حقّ الیقین، شبر: 49-50

2- حق الیقین در دفع شبهه های معاد جسمانی فصل دوم: 604 انتشارات سُرور، و صفحه 379 انتشارات علمیّه اسلامیه. و حقّ الیقین، شبر: 49-50

و توهمی که کرده اند که تناسخ لازم می آید، باطل است چنان که دانستی. و عمده در نفی تناسخ، ضرورت دین و اجماع مسلمین است بر بطلان آن. و معلوم است که این، داخل نیست در آنچه اجماع و ضرورت بر نفی آن قائم شده است، و چگونه داخل در آن باشد و حال آن که قائل به آن شده اند بسیاری از مسلمانان مانند شیخ مفید و غیر او از متکلمان و محدثان. (1)

فائده دوم: روح انسان مانند ملائکه، جسمی لطیف است

فلاسفه معتقدند که روح مجرد از ماده است. در مقابل، از آیات قرآن کریم و احادیث عترت معصومین استفاده می شود که: روح جسمی لطیف و دارای شکل و هیكل است؛ مانند اجسام لطیف می رود و می آید؛ سخن می گوید؛ وارد بدن می شود؛ بیرون می رود؛ همراه جنازه اش راه می رود و دارای شکل و طول و عرض است که از خواص جسم می باشند.

مرحوم علامه مجلسی نیز می فرماید: اخبار بسیار که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده، ظاهراً دلالت می کند بر آن که: تجرد از صفات مختصه حق تعالی است. (2) و اکثر احادیث قبض روح و همراه بودن روح با میت و آمدن به نزد اهل خود و منتقل شدن به وادی السلام و امثال آن ها، دلالت بر تجسم می کند... و هم چنین احادیث خلق ارواح پیش از اجساد و بودن آن ها بر دور عرش و امثال آن ها که دلالت بر جسمیت می کنند، مگر آن که تأویل کنند آن ها را به تأویلات بعیده که بدون ضرورت، از طریق ارباب دیانت بعید است. (3)

ص: 304

1- حق الیقین: 657 انتشارات سرور، و صفحه 413 انتشارات علمیة اسلامیة

2- نیز در مرآة العقول آمده است: انّه لا- يظهر من الأخبار وجود مجرد سوی الله تعالی ... لكن تجرد النفس لم یثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها مادّيتها كما بیّناه في مظانّه (مرآة العقول 27/1 - 29)

3- حق الیقین: 601 انتشارات سرور، و صفحه 377 انتشارات علمیة اسلامیة

به جهت تبرک به بعضی از آیات و روایات در این باره اشاره می کنیم:

1- خداوند تعالی می فرماید:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (1) خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند، و نیز ارواحی را که هنگام خوابشان نمرده اند می گیرد و قبض می کند؛ سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگشان را صادر کرده ننگه می دارد و ارواح دیگر را تا هنگامی معین باز پس می فرستد.

واضح است که نگاه داشتن و فرستادن روح از خواص مادیات است.

2- در آیه دیگر می فرماید:

«فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ» (2) پس چرا هنگامی که جان شما به گلوگاه می رسد (توانایی باز گرداندن آن را ندارید؟! و شما در آن حال نظاره می کنید (و کاری از دست تان ساخته نیست).

پوشیده نیست که رسیدن روح به حلقوم و گلو از خواص مادیات است. 3- و می فرماید: «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ» (3) چنین نیست (که انسان می پندارد! او ایمان نمی آورد) تا موقعی که جان به

گلوگاهش رسد.

1- از امام صادق

نقل شده که فرموده اند: «الروح جسم رقيق قد البس قالباً كثيفاً»؛ (4)

ص: 305

1- سورة زمر، آیه 42

2- سورة واقعه: 83 و 84

3- سورة قیامت: 26

4- احتجاج 2/ 244، احتجاج الصادق علی الزنادقة

«روح جسمی لطیف است که بدن و قالبی مادی و سخت و سفت و دارای حجم بر آن پوشانده شده است.»² - از امام باقر روایت شده که فرمودند:

«انَّ الرُّوحَ مَتَحَرِّكَ كَالرَّيْحِ وَإِنَّمَا سَمِّيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرَّيْحِ وَإِنَّمَا أُخْرِجَهُ عَلَى لَفْظَةِ الرُّوحِ لِأَنَّ الرُّوحَ مَجَانِسٌ لِلرَّيْحِ»؛⁽¹⁾ «روح مانند ریح (یعنی باد) دارای حرکت است و به جهت آن که اسم روح از ریح مشتق و گرفته شده، روح نامیده شده است و چون روح باریح هم جنس و شبیه می باشند به لفظ روح نامیده شده است.»

3- از حضرت امام رضا وارد شده که فرمودند:

«الرُّوحُ مَسْكَنُهَا فِي الدِّمَاغِ وَشِعَاعُهَا مَنْبِثٌ فِي الْجَسَدِ، بِمَنْزِلَةِ الشَّمْسِ دَارْتِهَا فِي السَّمَاءِ وَشِعَاعُهَا مَنْبَسِطٌ عَلَى الْأَرْضِ»؛⁽²⁾ «مرکز روح در مغز سر است و شعاع آن در تمامی قسمت های بدن پنخس و پراکنده است به مانند خورشید که قرص آن در آسمان و شعاع و پرتو آن روی زمین گسترده شده است.» روشن است که مکان داشتن از خواص ماده است.

4- از امام باقر نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ الْعِبَادَ إِذَا نَامُوا خَرَجَتْ أَرْوَاحُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فَمَا رَأَتْ فِي السَّمَاءِ فَهِيَ الْحَقُّ وَ مَا رَأَتْ فِي الْهَوَاءِ فَهِيَ الْأَضْغَاثُ»؛⁽³⁾ «هنگامی که بندگان خدا به خواب روند ارواح آنان از بدن هایشان جدا شوند و به سوی آسمان روند. در این حال، آنچه ارواح در آسمان ببینند، رویای

ص: 306

1- معاني الأخبار: 17، توحيد: 171 باب معنى: «وَتَفَقَّحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

2- بحار الانوار 250/61، المناقب في علم الرضا

3- بحار الانوار 54/61

صادق است و آنچه در هوا (پیش از رسیدن به آسمان) ببینند خواب آشفته و پریشان است و تعبیری ندارد.»

5- از امام صادق نقل شده که فرمودند: «و الله ما من عبد من شيعتنا ينالم إلا أصد الله عز وجل روحه إلى السماء فيبارك عليها، فإن كان قد أتى عليها أجلها جعلها في كنوز رحمة وفي رياض جنته وفي ظل عرشه، وإن كان أجلها متأخراً بعث بها مع أمنة من الملائكة ليردوها إلى الجسد الذي خرجت منه لتسكن فيه»؛⁽¹⁾ «هیچ بندهای از شیعیان ما نخواهد مگر این که خداوند روح او را به آسمان بالا برد و به آن برکت دهد. پس اگر عمرش تمام شده باشد، خداوند روحش را در گنج های رحمت و باغ های بهشت و سایه عرش خود قرار می دهد، و اگر اجلش به زمان دیگری واگذار شده باشد، روح را با حافظانی از ملائکه می فرستد تا آن

را به جسدش - که از آن جدا شده بود - برگردانند و در آن مسکن گزینند.» 6- به سند معتبر از حبه عرنی منقول است که: «شبی در خدمت حضرت امیرالمؤمنین به صحرای نجف رفتم که آن را وادی السلام می گویند. حضرت در آن جا ایستادند چنانکه گویا با جماعتی صحبت می دارند. من نیز ایستادم آن قدر که خسته شدم. پس نشستم آن قدر که دلگیر شدم و برخاستم و مکرر چنین کردم. پس ردای خود را جمع کردم و گفتم: یا امیرالمؤمنین، می ترسم که از بسیاری ایستادن، آزار بکشی. اندک استراحت بفرما.

فرمود که: با مؤمنان صحبت می دارم و با ایشان انس می گیرم. گفتم: یا امیرالمؤمنین، ایشان بعد از مرگ چنین هستند که با ایشان صحبت توان داشت؟

فرمود: بلی. و اگر برای تو ظاهر شوند خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند و با یکدیگر سخن می گویند.

ص: 307

گفتم: بدن های ایشان در این جا حاضر است، یا روح ایشان؟ فرمود که: روح های ایشان. و هیچ مؤمنی نیست که بمیرد در بقعه ای از بقعه های روی زمین مگر آن که به روح او می گویند که ملحق شود به وادی السلام، و این وادی بقعه ای است از جنت عدن.»(1)

7- و به سند معتبر از ابو ولاد منقول است که گفت: «به خدمت حضرت امام جعفر صادق عرض کردم که: چنین روایت می کنند که ارواح مؤمنان در حوصلة(2) مرغان سبزند که در دور عرش می باشند.

فرمود: نه، مؤمن از آن عزیز تر و گرامی تر است نزد حق تعالی که روحش را در حوصلة مرغ کند، و لکن روح ایشان در بدنی است مثل این بدن که داشتند.»(3)

8- ابوبصیر از آن حضرت روایت کرده است که: «ارواح مثل اجساد بر درختی در بهشت نشسته اند؛ یکدیگر را می شناسند و از احوال یکدیگر می پرسند.»(4)

9- در کتاب های کافی، علل الشرایع و بصائر الدرجات در باب خلقت ابدان و ارواح ائمه روایاتی به این مضمون وارد شده است: «خداوند بدن های محمد و آل محمد را از طینت علیین و ارواح ایشان را از فوق آن خلق کرده و قلوب و ارواح شیعیان را از همان طینت علیین که ابدان ائمه از آن خلق شده، خلق کرده و بدن های شیعیان را از پایین تر از آن خلق نموده است.»(5)

10- و هم چنین از آن حضرت روایت کرده است که: «از ارواح مؤمنان سؤال

ص: 308

1- کافی 243/3، باب فی ارواح المؤمنین، کتاب الجنائز، بحار الانوار 51/61، حق الیقین: 604 انتشارات سرور

2- حوصلة: چینه دان

3- کافی 244/3، باب آخر فی ارواح المؤمنین، کتاب الجنائز، بحار الانوار 50/61، حق الیقین: 605 انتشارات سرور

4- کافی 244/3، باب آخر فی ارواح المؤمنین، کتاب الجنائز، بحار الانوار 50/61، حق الیقین: 605 انتشارات سرور

5- کافی 389/1، باب خلق ابدان الأئمة و ارواحهم، و مراجعه شود: بصائر الدرجات: 34، باب 9، خلق ابدان الأئمة

نمودند؛ فرمود که: در بهشت می باشند به صورت ابدانشان، که اگر ببینی، می شناسی و می گویی فلان است که در دنیا دیده ام.»(1)

و در بعضی از اخبار وارد شده است که: «روح بعد از موت در قالبی مثل قالب دنیا، و - در بعضی - بدنی مثل بدن دنیا می باشد.»(2)

و هم چنین در روایات است که: «روح که از بدن خود بیرون آمد، همراه جنازه اش با مشیعین راه می رود. و چون بدنش داخل قبر شد دوباره وارد بدن می شود.»(3)

و در روایات است که: «ارواح در هوا رفت و آمد می کنند و یکدیگر را ملاقات می کنند و یکدیگر را می شناسند.»(4)

و روایاتی که بیان کرده که: «خدا ارواح را خلق کرده و در هوا جای داد.»(5)

و روایاتی که دلالت دارند بر آن که: «ارواح مؤمنان را پس از خروج از بدن به وادی السلام نجف می برند»(6) و ارواح کفار را به وادی برهوت که در یمن است برای عذاب می برند.»(7)

و روایاتی که دلالت دارند که: «در حال خواب بعضی از ارواح از بدن بیرون می روند و گردش می کنند و لکن شعاع آن به بدن متصل است که نمرده و اگر به کلی قطع علاقه کند بدن مرده است.»(8)

و در روایات است که: «ارواح به دیدن بدن های خود به سوی قبرها می آیند.»(9)

ص: 309

1- کافی 3/ 245، بحار الانوار 50/61، حق الیقین: 605 انتشارات سرور

2- حق الیقین: 605 انتشارات سرور، کافی 3/ 245

3- بحار الانوار 6/ 196، کتاب العدل والمعاد، باب ما یعاین المؤمن

4- کافی 3/ 247، باب جنّة الدنيا، کتاب الجنائز

5- بحار الانوار 61/ 131 - 132 باب آخر فی خلق الأرواح قبل الأجسد

6- کافی 3/ 243، حق الیقین: 647 انتشارات سرور

7- کافی 3/ 246، بصائر الدرجات 403، حق الیقین: 649 انتشارات سرور

8- به بحار الانوار: 27/58، و... مراجعه شود

9- رجوع شود به حق الیقین: 622-623 انتشارات سرور

همه این کلمات و تشبیهات می فهماند که روح از جنس مادیات است،⁽¹⁾ نه مجردات که طول و عرض و عمق ندارند و زمانی و مکانی نمی باشند چنان که فلاسفه می گویند.

فائده سوّم: در نفی مجردات و انحصار موجود به مقداری و متعالی از مقدار موجود بر دو قسم است:

1- حقیقت مقداری و عددی و قابل زیاده و نقصان و دارای جزء.

2- حقیقت بر خلاف آن یعنی: جزء و کل و تعدد و تکثر ذاتاً در آن راه ندارد.

و این دو قسم به تمام ذات خود، مابین و مخالف هم می باشند به گونه ای که قسم دوّم ذاتاً در قسم مقداری و عددی داخل نمی شود، و قسم اوّل نیز ذاتاً محال است که از مقدار و عدد خارج شود.

قسم اوّل را مخلوق و قسم دوّم را خالق می گویند.

خالق متعال ذاتی است بر خلاف همه اشیا و فراتر از داشتن مقدار و اجزاء و عدد است و چون جزء و کل و مقدار ندارد، پس فرض دوّم و سوّم و شریک برای آن ذاتاً محال است و فرض تعدّد و تکثر درباره او خود به خود امکان ندارد. و بین ذات مقداری و عددی و متجزّی، و ذاتی که بر خلاف مقدار و عدد و تجزیه است، چیز سوّمی وجود ندارد.

دلیل بر انحصار موجود به ذات مقداری و ذات متعالی از مقدار:

دلیل اول: در اخبار و احادیث انّمّه در مقام وصف خداوند متعال و بیان انحصار عنوان خالق و معبود به او، به نفی جسمیّت و صورت و شیخ و سایر صفات مقدار از او اکتفا کرده اند. و اگر عالم مجردات امکان وجود می داشت و وجود واسطه ای بین وجود مقداری و موجود بر خلاف مقدار، قابل تصوّر می بود، هرگز این تعریف

ص: 310

1- هکذا ما عن الباقر: إنّ روح آدم لمّا أمرت أن تدخل فيه کرهته، فأمرها أن تدخل کرهاً و تخرج کرهاً. (بحار الانوار 30/61 حدیث 2).
و عن الصادق: إذا خرج من البدن نتن البدن و تعیّر. (بحار الانوار 35/61 حدیث 7)

و استدلال درست نبود و مجردات داخل در تعریف خداوند می شدند و تعدّد خدایان اثبات می شد نه وحدت خداوند. (1) مرحوم علامه مجلسی نیز می فرماید: (2) اخبار بسیار که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده، ظاهراً دلالت می کند بر آن که: تجرّد از صفات مختصّه حق تعالی است. (3)

1- زندیقی از امام صادق پرسید:

«انّ الله تعالى ما هو؟ فقال: هو شيء بخلاف الأشياء، إرجع بقولي «شيء» إلى أنّه شيء بحقيقة الشّيئية، غير أنّه لا جسم، ولا صورة، ولا يحسّ، ولا يجسّ، ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا تغيّره الأزمان»؛ (4) «خدای تعالی چیست؟ امام فرمودند: او چیزی است بر خلاف همه چیز، این که می گوئیم: او چیزی است، مقصود این است که او حقیقتاً و واقعاً چیزی است جز این که نه جسم است و نه صورت و نه محسوس است و نه به حواس پنج گانه ادراک می گردد، اوهام او را نیابند، و زمان ها از او نگاهند و در او

تغییری ایجاد نکنند.»

2- امام صادق می فرماید: «الحمد لله الذي لا يحسّ ولا يمسّ ولا يدرك بالحواس الخمس، ولا يقع عليه الوهم، ولا تصفه الألسن»؛

ص: 311

1- به «فراتر از عرفان» مراجعه شود: 185، و کتاب «تنزیه المعبود»: 244 و 387، و «وجود العالم بعد العدم»: 181

2- حق الیقین: 601 انتشارات سُور، و صفحه 378 انتشارات علمیه اسلامیه

3- در مرآة العقول آمده است: أنّه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى... (مرآة العقول 27/1) مرحوم آية الله خوئی می فرماید: فأنّه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجرّدات ما سوى الله كما حقّق في محلّه... (مصباح الفقاهة 229/1) یعنی: زیرا علاوه بر این که دلایل قول به عالم مجردات (و تجرّد ما سوى الله) مورد اشکال و مناقشه است... .

4- اصول کافی 83/1 - 84، بحار الانوار 258/3

«حمد خداوندی را که نه حس می شود و نه پیدا گردد، به حواس پنجگانه

یافت نگردد، و وهم بر او واقع نشود، و زبان ها از وصف او عاجزند.»

و از طرف دیگر هم می فرمایند:

«فكل شيء حسته الحواس أو حسته الجواس أو لمسته الأيدي فهو مخلوق»؛⁽¹⁾

«آنچه محسوس یا قابل وصول باشد یا با دست ها لمس شود مخلوق است.» این تقابل در تقسیم و انحصار موجود به دو نوع که یکی مخلوق مقداری و دیگری خالق بر خلاف مقدار و اجزاء به طور واضح دلالت بر بطلان اعتقاد به وجود عالم مجردات می کند. اگر بنا باشد ذات خداوند دارای مقدار باشد و یا این که اشیایی خارج از مقدار و

اجزاء و زمان و مکان وجود داشته باشد، بین خالق و مخلوق فرقی نخواهد ماند.

امام صادق فرمودند:

«ويله أما علم أن الجسم محدود متناه، و الصورة محدودة متناهية، فإذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة و النقصان، و إذا احتمل الزيادة و النقصان كان مخلوقاً، قلت: فما أقول؟ قال أبو عبدالله: لا جسم ولا صورة و هو مجسم الاجسام و مصوّر الصور، لم يتجرأ و لم يتناه و لم يتزايد و لم يتناقص، لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق و لا بين المنشيء و المنشأ، لكن هو المنشيء، فرق بين من جسّمه و صوره و أنشاه اذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبهه شيئاً»؛⁽²⁾ وای بر او، آیا نمی دانند که جسم محدود و متناهی است، و صورت نیز متناهی و محدود می باشد، پس چون قابل زیاده و نقصان شد، مخلوق خواهد بود.

ص: 312

1- التوحيد: 59 - 60، بحار الانوار 298/3

2- التوحيد: 99، بحار الانوار 302/3

گفتم: پس چه بگویم؟ فرمودند: نه جسم است و نه صورت، او آفریننده اجسام و صورت دهنده صور است، متجزی و متناهی نباشد، و تزیید و تناقص نپذیرد. اگر چنان بود که او می گوید، فرقی بین خالق و مخلوق و ایجاد کننده و ایجاد شده نمی ماند، او آفریدگار و ایجاد کننده است، با آنچه آن را جسم و صورت نموده و وجودش داده است فرق دارد، چرا که هیچ چیز شبیه

او نیست و او نیز به هیچ چیز همانند نباشد.» و احادیث زیادی به همین مضامین وارد شده است. حتی ملائکه و روح هم

جسم اند چنان که در محالش مذکور است.

و بینونت بین خداوند و مخلوقات از مسلمات وحی است و دلایل عقلی و نقلی از

آیات و روایات بر این امر دلالت دارند.⁽¹⁾

دلیل دوم: غیر از ذات خداوند متعال، همه چیز در معرض تغییر و تغیر و زوال است، و این مطلب با اعتقاد به وجود مخلوقاتی مجرد از زمان و مکان و قوه و استعداد و مقدار، منافات دارد. از امام صادق نقل شده که فرمودند:

«إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يُبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ، أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَ الزَّوَالُ، أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ، وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ، وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ، وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نَقْصَانٍ وَ مِنْ نَقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ وَ أَحَدًا... لَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلَ الْإِنْسَانِ الَّذِي... يَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ، وَ اللَّهُ بِخِلَافِ ذَلِكَ»؛⁽²⁾ «هیچ چیزی نیست مگر اینکه از میان می رود یا دگرگون می شود، یا تغییر و زوال را در آن راه است یا از رنگی به رنگی دیگر، و از شکلی به شکل دیگر و از صفتی به صفتی دیگر، و از زیاده به نقصان، یا از نقصان رو به زیاده می رود

ص: 313

1- به تنزیه المعبود: 148-173، از نویسنده رجوع شود

2- التوحید: 314، بحار الانوار 182/4

مگر پروردگار عالمیان، او پیوسته و همیشه و احد است... صفات و اسمای پی در پی بر او واقع نشوند آن سان که بر غیر او در می آیند، مانند انسانی که...

اسما و صفات بر او متبدل می شوند، و خداوند بر خلاف آن است.»

احادیث دیگر به این مضمون بسیار است.

دلیل سوّم: غیر از ذات خداوند متعال همه چیز دارای اجزا و قابل زیاده و نقصان

و... است. 1- از امام جواد روایت شده که فرمودند:

«إنّ ما سوى الواحد متجزّيء واللّه واحد لا متجزّيء ولا متوهّم بالقلّة والكثرة و كلّ متجزّيء او متوهّم بالقلّة و الكثرة فهو مخلوق دال علی خالق له»؛⁽¹⁾ «غیر از خدای واحد همه چیز دارای اجزا است، و خداوند واحد احد است نه جزء دارد و نه قابل تصوّر و توّهّم به کمی و زیادی می باشد. هر چیز متجزّی و قابل تصوّر به کمی و زیادی، مخلوق است و دلیل بر وجود خالق خود می باشد.»

2- از امام صادق نقل شده که فرمودند:

«فهو الواحد الذي لا واحد غيره، لانه لا اختلاف فيه»؛⁽²⁾ «او واحدی است که هیچ واحدی جز او نباشد چرا که در ذات او اجزای مختلف وجود ندارد.»

3- از امام صادق روایت شده که فرمودند:

«... انّ ما سواه من الواحد متجزّيء و هو تبارك و تعالی واحد لا متجزّيء و لا يقع علیه العدّ...»⁽³⁾

ص: 314

1- کافی 116/1، التوحید: 193، بحار الانوار 153/4

2- بحار الانوار 196/3

3- بحار الانوار 67/4 حدیث 8

4- از امام رضا وارد شده که فرمودند: «... والله جلّ جلاله واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان...» (1)

دلیل چهارم: جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی. از امام صادق نقل شده که فرمودند:

«لأن كل شيء جرى فيه أثر تركيب لجسم»؛ (2)

«هر چیز که در آن اثر ترکیب جاری باشد جسم می باشد.» لذا در مقام تنزیه خداوند متعال از داشتن اشباه و امثال و برای جدا کردن خالق تعالی از خلقش کافی است تنها جسمیت و صورت از او سلب شود، چنان که از امام هادی روایت شده که فرمودند:

«سبحان من ليس كمثله شيء، لا جسم ولا صورة»؛ (3) «منزه است خداوندی که هیچ چیزی مثل و مانند و شبیه او نیست، نه جسمی و نه صورتی.» و روایات دیگر به این مضمون بسیار است.

با آنچه ذکر شد روشن می شود بطلان و نادرستی عقاید فلاسفه در آن جا که معتقدند: «برای ربط ذاتی بین وجود خداوند - که بسیط و واحد از همه جهات است - با اشیای مادی - که موجوداتی مرکب و دارای اجزاء هستند - باید موجودات بسیط و مجرد دیگری (که هم سنخ و شبیه با ذات خداوند می باشند) و در این میان واسطه صدور و تولّد موجودات از ذات خداوند گردند. و آن واسطه ها همان مجرداتی هستند

ص: 315

1- کافی 119/1، التوحید: 62، بحار الانوار 4/173، 291

2- بحار الانوار 3/154

3- التوحید: 97، بحار الانوار 3/301

که در نظر آن‌ها خارج از زمان و مکان و مقدار و اجزا و قوه و استعداد می‌باشند. فلاسفه عالم مجردات را عالم عقول نیز می‌گویند و عقول مجرد در نظر آنان همان واسطه‌های صدور و تولد اشیاء از ذات خالق متعال شمرده می‌شوند. (1) مقصودشان از عقول، همان ملائکه به اصطلاح شرع است. و وجه فساد - علاوه بر موهوم بودن وجود مجردات - این است که هیچ چیزی از ذات خداوند صادر نمی‌شود. (2) و این نظر مستلزم توالی فاسد زیادی در عقیده و دین است که ما در جای دیگر آن را به تفصیل بیان کردیم و مقصود در این فایده فقط این جهت است که مجردی جز خداوند وجود ندارد.

و هم چنین با آن چه ذکر کردیم، باطل می‌شود اعتقاد فلاسفه در آن جا که می‌گویند: «ذات و جوهره اشیا مادّی در حرکت به سوی کمال است. و این حرکت پیوسته ادامه دارد تا آن جا که موجود مادّی از زمان و مکان و مقدار و اجزا خارج شده و کاملاً مجرد شود (حرکت جوهری)»؛ زیرا هرگز امکان ندارد چیزی که دارای اجزا است در ذات و جوهرش حرکت و رشد کند تا این که از زمان و مکان و قوه و مقدار - که لوازم غیر قابل انفکاک وجود آن هستند - خارج شود و از مقدار و اجزا که مقوم ذات آنند، فارغ گردد. بدیهی است که هر حقیقت عددی و مقداری، مخلوق است و وجود هر مخلوقی

ص: 316

-
- 1- در پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است، بر طبق نظامی معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتماً پای معلول اول و بلا واسطه، در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همین طور...». (مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، 1 - 510/3)
 - 2- فلاسفه خلق به معنای ایجاد اشیا و ابداع آن‌ها بعد از عدم و نیستی آن‌ها را قبول ندارند، بلکه آن‌ها خلق را به معنای: «صدور و تولد اشیاء از ذات خداوند» و یا «تطور او به صورت‌های مختلف» می‌دانند. مراجعه شود به کتاب «وجود العالم بعد العدم»: 165 - 178، نشر مولود کعبه، تاریخ 1388 طبع دوم. و «تنزیه المعبود»: 108 - 113 و صفحه 148 - 164 که مفصل بطلان صدور از ذات و سنخیت بین خداوند و مخلوقات را بیان کرده است

قائم به اجزا و ابعاض خود بوده، و خروجش از آن مستلزم خروج شیء از ذات خویش و مساوی با انعدام آن می باشد، پس آنچه دارای زمان و مکان است و حقیقتی عددی است و قابل زیاد و نقصان می باشد، هرگز قابل خروج از آن نیست و برای همیشه چنان خواهد بود و خروجش از مقدار و اجزا مساوی با خروج آن از ذات خویش و عین نیستی و عدم آن است.

با آنچه ذکر شد روشن می شود فساد و بطلان کلام ملاصدرا در جسمانی الحدوث بودن نفس.

ملاصدرا گوید: تنفس در ابتدا جسمانی است، بعد تکامل پیدا می کند به تجرّد برزخی و بعد تجرّد عقلانی دارد. و همه این ها را مراتب وجود واحد حساب می کنند به این صورت که: وحدت شخصی این موجود را حفظ می کنند. خلاصه، مبنای این نظریه، جسمانی الحدوث بودن نفس است و جسم تبدیل به موجود مجرد می شود.

ما هم معتقدیم که نفس (= روح) جسم لطیف است، اما گوئیم: هرگز چیزی که جسم و مقداری و متجزی است، از حقیقت خود خارج نمی شود و غیر جسم نمی شود.

اشکال دیگر که - بر طبق مبنای فلاسفه - بر ملاصدرا وارد است این است که: بر فرض این که چنین تبدیلی امکان داشته باشد، حفظ وحدت شخصی بین این موجود در این مراحل، محل اشکال است. اگر مثلاً خاک تبدیل به نبات شد، و نبات به حیوان، و حیوان به انسان و انسان مجرد شد، و شد عقل فعّال، و اتحاد با عقل فعّال (به مبنای فلاسفه) (1) پیدا کرد، آیا می شود گفت که این خاک با عقل فعّال اتحاد دارد؟ آیا می شود گفت که هر دو یک شخص هستند؟ بلی به این معنا که همه عوالم وجود یک نحو وحدتی با هم دارند، از این جهت که مراتب نازله وجود، شعاعی از مرتبه عالی تر است (یعنی بنا بر وحدت وجود که مبنایی فاسد و مردود است و ملاصدرا از مدافعان سر سخت آن است) این کلام توجیهی دارد، ولی باز هم محل اشکال است؛

ص: 317

1- عالم مجردات و عقول و... امری بی اساس و از خرافات فلاسفه یونان است

زیرا این نحو وحدت را میان همه چیز معتقدند. تمام عالم طبیعت را که شعاعی از عالم بالاتر می دانند، این نحو وحدت وجود دارد.

اما این شیء جسمانی تبدیل به مجرد (و روح) (1) بشود (البته به فرض این که چنین تبدیلی امکان پذیر باشد) - و بعد بگوئیم این اوست، و به عنوان یک واحد شخصی، یک موجود است - درست نیست. ایشان بر این اساس می گویند: از آن وقتی که از ماده شروع می شود تا می رسد به عالم مثال و سپس به عالم عقلی، همه این ها یک حرکت است. پس وجود واحد شخصی است.

اما اشکال این است که: وحدت حرکت در جایی است که مقطع شخصی نداشته باشیم. و ما بین این سه عالم (که آنها معتقدند) سه مقطع می بینیم، پس یک حرکت نمی تواند باشد.

و چون بین عالم ماده، عالم برزخ و عالم عقلی، چنین مرز مشخصی وجود دارد و هر کدام برای خود آثار و لوازم خاصی دارند، در عالم تجرد، ادراک و اراده هست، در عالم ماده اصلاً چنین نیست، (نه اینکه مرتبه ضعیف اش هست).

به هر حال، بین عالم ماده و عالم برزخ هر چند یک نوع ارتباط و اتصالی هست ولی مرز مشخصی دارد. تا یک جا طبیعت است. و از آن جا که ادراک پیدا می شود عالم خیال و برزخ است. و از آن جایی که - طبق نظر ایشان - ادراک عقلی خالص ادراک کلیات پیدا می شود، که آن هم یک نقطه مشخصی است که ادراک خیالی از ادراک عقلی جدا می شود. تا این جا ادراک خیالی است و عقلی نیست. از این به بعد ادراک عقلی است و دیگر خیالی نیست. و چون مرز مشخصی دارد، نمی توان گفت که حرکت واهی است و وقتی حرکت واهی نبود، موجود واحد نخواهد بود. این هم اشکال دیگر است که از کلمات بعضی از بزرگان فلاسفه متأخرین استفاده شد.

خلاصه این که با آنچه که ذکر شد روشن شده که قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»

ص: 318

1- که آنها روح را مجرد می دانند

و عقول عشره (ده گانه) و... باطل است علاوه بر اشکالات بسیاری که بر قاعده الواحد و عقول عشره و... وارد است. (1)

ملائکه اجسام لطیف اند؛ نه مجردات

اشاره

وَإِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَوَوَّلَ هَذِينَ الْمَلَائِكِينَ وَسؤالهما! فإنه من ضروريات الدين. وإيَّاكَ أَنْ تصغي إلى تأويلات الملاحدة في جميع الملائكة بالعقول و النفوس الفلكية؛ فإنه قد تظافت الآيات و تواترت الأخبار بكونهم أجساماً لطيفةً يقدرون على التشكّل بأشكال مختلفة، و يراهم رسول الله و الأئمة عليهم السلام و أنهم أولو أجنحة مثني و ثلاث و رباع، و أنهم أكثر خلق الله و أعظمها. وقد وردت الأخبار الكثيرة عن كل واحد من الأئمة عليهم السلام في كيفية خلقهم و عظمتهم و غرائب خلقهم و شؤونهم و أشغالهم و أطوارهم. حذر كن و بپرهیز از این که این دو فرشته و سؤال کردن آن ها را (به مانند فلاسفه) تأویل بری؛ زیرا آمدن این دو ملک و پرسش آن ها جزو ضروریات دین است. مبدا به تأویل بردن ملحدان - تمام فرشتگان را به عقل ها و نفس های فلکی - گوش فرادهی؛ زیرا آیات بسیار و روایات متواتر (2) وارد شده که ملائکه جسم های لطیفی هستند که می توانند به شکل های مختلف و گوناگونی در آیند، و حضرت رسول خدا و ائمه معصوم آن ها را می بینند، و آن ها دارای بال های دوگانه و سه گانه و چهارگانه اند (3)، و آن ها بیش ترین و بزرگ ترین مخلوقات الهی اند. روایات فراوانی هم از هر یک از ائمه

ص: 319

1- ما در شرح مان بر تجرید الاعتقاد، آن اشکالات را ذکر کردیم. از جمله آیات: «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (فاطر: 1) و «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا». (مریم: 17)

2- بحار الانوار 144/59 - 245 باب حقیقه الملائکه وصفاتهم و شؤونهم و أطوارهم

3- این کلام از آیه یک سوره فاطر اقتباس شده است

اطهار در باره چگونگی ملائکه و بزرگی آن‌ها و عجیب و غریب بودن خلقت شان و شؤونات و کارها و حالاتشان وارد شده است (که همه این‌ها بر جسم بودن آن‌ها دلالت دارند).

فائده: ملائکه مجرد نیستند

علامه مجلسی می‌فرماید: تجسم اکثر ملائکه بلکه جمیع ایشان ضروری دین اسلام است و آیات متکثره و احادیث متواتره دلالت بر تجسم ایشان می‌کند. (1)

در عین الحبات هم می‌فرماید: باید دانست که ملائکه، اجسام لطیفه‌اند و مکان دارند و نزول و عروج می‌نمایند، و احادیث در این باب، متواتر است، و نص قرآن بر آن دلالت دارد، و تأویل ملائکه به عقول مجرد و نفوس فلکی و طبایع و قوی - چنانچه بعضی از حکما کرده‌اند - انکار ضرورت دین است و کفر است، و هیچ خلقی زیاده از ملائکه نمی‌باشد و هیچ مخلوقی به حسب جسم از ایشان عظیم‌تر نیست، مگر روح. (2)

فلاسفه ملائکه را مجردات و عقول می‌دانند، و اعتقادشان درباره مجردات این است که آن‌ها ازلی و قدیم و خارج از مقدار و اجزاء و صورت و شکل و زمان و مکان می‌باشند.

و قرآن و اخبار و احادیث این اوصاف را برای هیچ مخلوقی چه ملائکه و چه غیر آنها نمی‌پذیرد.

لذا هر کس به آیات و اخبار مراجعه کند می‌بیند که تصریح به جسمانیت ملائکه و روح و جنّ و... کرده است و برای آنها صعود و نزول و رفتن و برگشتن و مکان و زمان و شکل و صورت و شبح ثابت کرده و برای ملائکه پر و بال و بزرگی و کوچکی ذکر شده است، و همه این اوصاف با مجرد بودن منافات دارد.

ص: 320

1- حق‌الیقین فصل دوم: 603 انتشارات سُورر، و صفحه 379 انتشارات علمیه اسلامیة

2- عین الحیات 115/1 به تحقیق رجایی

علامه مجلسی در بحار الانوار بابی با عنوان: حقیقة الملائكة و صفاتهم و شؤونهم و أطوارهم (1) گشوده و در آن، آیات و روایات بسیاری آورده است. هر کس به آن جا رجوع کند، به آن چه گفتیم یقین می کند، مگر این که پیشاپیش ذهن و فکرش به موهومات و خیالات بی اساس فلاسفه و عرفای صوفیه آلوده شده و به بافته های «اوهن من بیت العنکبوت» آن ها دل خوش داشته باشد، و توفیق استفاده و تعلّم از عرشیان را نداشته و در خذلان از رحمت حق واقع گشته، که چنین شخصی محل سخن ما نمی باشد.

هم چنین به باب دیگری از بحار الانوار با عنوان «انّ الملائكة تأتيهم و تطأ فرشهم و أنّهم يرونهم صلوات الله عليهم أجمعين» مراجعه شود.

اما آیات پس از جمله آن ها: خداوند متعال می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (2) «حمد خداوندی را که خالق آسمان و زمین است و ملائکه را پیام آورانی دارای دو، سه و چهار بال قرار داده است. هر چه بخواهد در خلق بیفزاید.

همانا خداوند بر هر چیزی تواناست»

و می فرماید: «وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءِ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا» (3) «روزی که آسمان با ابرها شکافته می شود و فرشتگان پی در پی نازل می گردند»

ص: 321

1- بحار الانوار 59/ 144 - 245. مراجعه شود به صفحه 171 حدیث 1، 2، 3، 4، 5، 8، 10، 12، 13، 18، 21، 23، 24، 27، 29، ...30

2- فاطر: 2 - 1

3- فرقان: 24

و فرمود:

«وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ» (1) «فرشتگان را می بینی که بر گرد عرش حلقه زده، پروردگارشان را تسبیح

می کنند»

و فرمود:

«يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (2) «روزی که ملائکه و روح صف می بندند»

و فرمود:

«وَبَشِّرْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ» (3) «(درباره فرشتگانی که به مهمانی حضرت ابراهیم علیه السلام آمدند فرمود): ایشان را از داستان مهمانان ابراهیم آگاه کن، آنگاه که بر او وارد شدند و گفتند: سلام، پس ایشان گفتند که ما از شما ترسانیم. گفتند: مترس، ما تو را به مولود بردباری مژده می دهیم.»

و فرمود:

«قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ» (4) «(درباره فرشتگانی که برای عذاب قوم لوط فرود آمدند می فرماید): گفت: شما را چه کاری است ای فرستادگان (مأموریت شما چیست؟) گفتند: ما به سوی گروهی مجرم و گناهکار فرستاده شده ایم (تا آنها را هلاک کنیم)»

ص: 322

1- زمر: 74

2- انبیاء: 38

3- حجر: 50-52

4- حجر: 57-58

﴿فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ (1)

«هنگامی که فرشتگان نزد خاندان لوط آمدند (لوط) گفت: شما گروهی ناشناسی هستید»

و فرمود:

﴿وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ صَیْفِي فَلَا تَفْضَحُونِي وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِي قَالُوا أَوْلَمَ نَنهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (2) «اهل شهر (از ورود مهمانان با خبر شدند و به طرف خانه لوط) آمدند در حالی که شادمان بودند. لوط گفت: اینها مهمانان منند، آبروی مرا نریزید، و از خدا بترسید و مرا شرمنده نسازید. گفتند: مگر ما تو را از مردم روزگار پرهیز ندادیم (و نگفتیم کسی را به مهمانی نپذیر؟)

اما روایات، بسیار است و از جمله آن ها:

1- ابن بابویه به سند معتبر روایت نموده است که: از حضرت امیر المؤمنین پرسیدند از قدرت خداوند عالمیان. بعد از حمد و ثنای الهی فرمود که: «خداوند عالمیان را ملکی چند هست که اگر یکی از ایشان به زمین بیاید، زمین گنجایش او نداشته باشد از عظمت جثه و بسیاری بال های او. و بعضی از ملائکه هستند که اگر جنّ و انس خواهند او را وصف نمایند عاجز می شوند به سبب دوری مفاصلش و

حُسن ترکیب صورتش، و چگونه و صف توان نمود ملکی را که از ما بین دوش او تا نرمه گوش او هفتصد سال راه باشد؟! و بعضی از ایشان هست که افق آسمان را پر می نمایند، و سدّ می کند به یک بال از بال های خود و قطع نظر از بزرگی بدنش، و بعضی از ایشان آسمان ها تا کمر اوست، و بعضی هست که بر روی هوا ایستاده

ص: 323

1- حجر: 61 - 62

2- حجر: 67 - 70

و زمین ها تا زانوی اوست، و بعضی هست که اگر جمیع آب های عالم را به کف انگشت ابهامش بریزند گنجایش دارد، و بعضی دیگر هستند که کشتی های عالم را در آب دیده اش جاری کنند سال های بسیار خواهد گردید. فتبارک الله أحسن الخالقین!» (1)

2- علی بن ابراهیم از حضرت صادق روایت کرده است که: «خداوند عالمیان ملائکه را مختلف خلق کرده است، و حضرت رسول جبرئیل را دید که ششصد بال داشت، و بر ساقش مروارید بسیار بود مانند قطره هایی که بر سبزه نشیند، و پُر کرده بود ما بین آسمان و زمین را، فرمود که: هر گاه خدا امر فرماید میکائیل را که به زمین آید پای راست را در آسمان هفتم گذارد و پای دیگر در زمین هفتم. و فرمود که:

خداوند عالمیان را ملکی چند هست که نصف بدن ایشان از برف است و نصف دیگر از آتش و ذکر ایشان این است: ای خداوندی که الفت داده ای میان برف و آتش، دل های ما را بر اطاعت خود ثابت بدار. و فرمود: ملکی هست که ما بین نرمه گوشش تا چشمش پانصد سال مسافت است به پرواز مرغ. و فرمود: ملائکه نمی خورند و نمی آشامند و جماع نمی کنند و به نسیم عرش زندگانی می کنند. و خدا را ملکی چند هست که تا قیامت در رکوعند، و خدا را ملکی چند هست که تا قیامت در سجودند.» (2)

3- از امام عسکری روایت شده که رسول خدا فرمودند: «و الملك لا- تشاهده حواسکم؛ لأنّه من جنس هذا الهواء لاعیان منه ولو شاهدتموه بأن یزداد فی قوی أبصارکم لقلتم لیس هذا ملکاً بل هذا بشر»؛ (3)

«حواس و چشمان شما ملائکه را مشاهده و درک نمی کنند؛ زیرا آن ها هم جنس و شبیه این هوا می باشند که در معرض دید قرار نمی گیرد.» یعنی

ص: 324

1- توحید صدوق: 278 - 279 حدیث 3، عین الحیات: 116/1

2- بحار الأنوار: 174/59 - 175 حدیث 4، عین الحیات 117/1

3- احتجاج 54/1، بحار الانوار 171/59

مانند هوا، اجسامی لطیف می باشند. و اگر در قوت چشم شما افزوده می شد که می توانستید ملک را ببینید، می گفتید: این ملک نیست بلکه این بشر و انسان است»⁽¹⁾

از کلام رسول خدا معلوم می شود که ملائکه اجسامی لطیف مانند روح انسان می باشند. و این بر خلاف رأی فلاسفه است که با عقول ناقص خود و بدون مدد گرفتن از وحی، ملائکه را از مجردات و عقول مجرد می دانند، بلکه مقصودشان از عقل همان فرشته و ملک می باشد.

4- عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله قال: قال: «يا حسين - و ضرب بيده إلى مساور في البيت - مساور طال ما أتت عليها الملائكة و ربّما التقطنا من رغبها»؛⁽²⁾ حسين بن ابى العلاء گوید: امام صادق دستش را به متکاهایی که در خانه بود زد و فرمود: «ای حسین، این ها متکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن ها تکیه داده اند. ما گاهی پرهای کوچک آن ها را از زمین بر چیده ایم.»
علامه مجلسی می فرماید:

و الخبر يدلّ صريحاً على تجسّم الملائكة و أنّهم أولوا أجنحة كما عليه اجماع المسلمين ردّاً على الفلاسفة و من يتبعهم:⁽³⁾ این خبر به صراحت بر جسمانیت ملائکه و این که آن ها دارای بال هایی هستند، دلالت دارد همان طور که مسلمانان هم نسبت به این مطلب اجماع و اتفاق دارند. این حدیث، رأی فلاسفه و پیروانشان را ردّ می کند.

ص: 325

1- شاید مقصود این باشد که: می دیدید که آنها هم به شکل شما بشر هستند و دارای طول و عرض و عمق که از خواصّ مادیات است می باشند

2- اصول کافی 324/1، کتاب الحجّه، باب أنّ الائمه تدخل الملائكة بيوتهم و تطأسطهم و تأتئهم بالأخبار حدیث 2

3- مرآة العقول: 289/4، حدیث 2

5- ابوحمزه ثمالی گوید: «برای رسیدن به حضور حضرت علی بن الحسین وارد اتاق شدم. در آن حال، حضرت چیزی را از زمین بر می چید. سپس دستش را پشت پرده برد و آن چیز را به کسی که در آن اتاق بود داد. عرض کردم: قربانت گردم! چه چیزی را بر می چیدید؟ فرمود: باقی مانده ای از پر فرشتگان است که چون از نزد ما روند، آن ها را جمع می کنیم، و تسبیح (بازوبند) فرزندان خود می کنیم. عرض کردم: قربانت شوم! مگر فرشتگان نزد شما می آیند؟ فرمود: ای ابوحمزه، آن ها روی متکاها جا را بر ما تنگ می کنند.» (1) علامه مجلسی می نویسد:

«إعلم أنه أجمعت الإمامية بل جميع المسلمين إلا من شذ منهم من المتفلسفين - الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب أصولهم وتضييع عقائدهم - على وجود الملائكة وأنهم أجسام لطيفة نورانية، أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع وأكثر، قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة، وأنه سبحانه يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشكال والصور على حسب الحكم والمصالح، ولهم حركات صعوداً وهبوطاً، وكانوا يراهم الأنبياء والأوصياء، والقول بتجردهم وتأويلهم بالعقول والنفوس الفلكية والقوى والطباع، وتأويل الآيات المتظاهرة والأخبار المتواترة - تعويلاً على شبهات واهية واستبعادات وهمية - زيغ عن سبيل الهدى واتباع لأهل الجهل والعمى»؛ (2)

ص: 326

1- اصول کافی 324/1، کتاب الحج، باب أن الائمة تدخل الملائكة بيوتهم و تطأبسطهم و تأتيهم بالأخبار، حديث 3
2- بحار الأنوار 202/59-203. قال ملا صدرا - عند البحث عن تكلمه تعالى و عن كيفية الوحي -: إن الروح الانساني إذا تجرد عن البدن و خرج عن وثاقه من بيت قلبه و موطن طبعه مهاجراً إلى ربّه لمشاهدة آياته الكبرى و تطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات، لاح له نور المعرفة والايان بالله وملكوته الأعلى؛ وهذا النور تأكد و تجوهر كان جوهرًا قدسياً يسمّى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدس. (الأسفار 24/7) وقال اللاهيجي: پس جبرئيل - كه عبارت از عقل فعال باشد نزد حكما - اول بر نفس ناطقه نبی - كه حقیقت قلب است - نازل می شود. (گوهر مراد: 258)

«شیعه امامیه، بلکه تمامی مسلمانان - جز عدّه قلیلی از آن‌ها که فلسفه بافند، همان‌ها که خود را میان مسلمانان جا زدند تا بنیان‌ها و عقاید آن‌ها را از بین ببرند - اتفاق دارند بر وجود ملائکه و این که آن‌ها اجسامی لطیف و نورانی هستند که دارای بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه و بیش‌ترند و می‌توانند به شکل‌های مختلفی در آیند، و خداوند سبحان به قدرت خود و طبق مصالح و حکمت‌ها، آن‌ها را به هر شکل و صورتی که بخواهد در می‌آورد، برای ملائکه بالا رفتن‌ها و پایین آمدن‌هایی است، و انبیا و اوصیا آن‌ها را مشاهده می‌کردند. و اعتقاد به تجرّد ملائکه و تأویل بردن آن‌ها به عقول و نفوس فلکی و قوی و طبایع و تأویل بردن آیات بسیار و روایات متواتر - به جهت اعتماد کردن به شبّهات سست و استبعادهای خیالی و وهمی - انحراف از راه هدایت و پیروی کردن از نادانان و کوران است.»
محقق دوانی هم در شرح عقاید می‌نویسد:

الملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة؛ (1)

ملائکه اجسامی لطیف هستند که می‌توانند به شکل‌های مختلف در آیند. مرحوم آیه‌الله خوبی می‌فرماید: ادعای این که ملائکه از عالم مجردات هستند و بر این اساس، مادی نیستند - چنان که در میان فلاسفه مشهور است - گزافه‌گویی است؛ زیرا علاوه بر آن که دلیل‌هایی که برای وجود عالم مجردات - جز خداوند - آورده‌اند، خدشه‌دار و محلّ مناقشه است، این قول با ظاهر شریعت هم مخالف است و به همین جهت است که مرحوم مجلسی در اعتقاداتش به کفر کسی که

ص: 327

جسمیت ملک را منکر شود، حکم کرده است. (1)

عدم اتصال آسمان ها به یکدیگر

اشاره

و يجب أن تعتقد أن السموات غير متطابقة، بل من كل سماء إلى سماء خمسمائة سنة، و ما بينهما مملوءة من الملائكة. وقد ورد في الأحاديث أنه ما من موضع قدم في السموات إلا وفيها ملك يسبح الله و يقده. و واجب است معتقد باشی به این که آسمان ها به هم نچسبیده اند و (روی هم به صورت متصل قرار نگرفته اند؛) بلکه از هر آسمانی تا آسمان دیگر (به اندازه) پانصد سال راه؛ فاصله است.

تعداد ملائکه

و فاصله میان آسمان ها پر از فرشته می باشد و در احادیث (بسیار) آمده که در آسمان ها جای پای نیست جز این که در آن جا فرشته ای به تسبیح و تقدیس پروردگار مشغول است. (2)

عصمت ملائکه

اشاره

و يجب أن تعتقد عصمة الملائكة، و لاتصغ إلى ما اشتهر بين عوام الناس و في التواريخ و التفاسير المأخوذة من كتب العامة - و هم أخذوا من تواريخ اليهود، من قصة هاروت و ماروت و تخطئة الأنبياء - فإنه قد ورد في أخبارنا الردّ عليها و تفسير الآيات الواردة فيها على وجه لا يتضمّن فسقهم و خطأهم. و لا يسع هذه الرسالة ذكر تفاصيلها.

ص: 328

1- قال السيد الخوئي: دعوى أنّ الملك من عالم المجردات فليس له مادّة كما اشتهر في السنة الفلاسفة دعوى جزافية؛ فإنّه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجردات ما سوى الله - كما حقّق في محلّه - أنه مخالف لظاهر الشرع، و من هنا حكم المجلسي: في اعتقاداته بكفر من أنكر جسميّة الملك. [مصباح الفقاهة: 229/1]

2- بحار الانوار 144/59 - 245 باب حقيقة الملائكة وصفاتهم و شؤونهم و اطوارهم

(بر اساس روایات) اعتقاد به معصوم بودن همه فرشتگان واجب است. (از این رو) گوش فرا مده به آن چه در میان مردم عوام مشهور شده و در (برخی) کتاب های تاریخ و تفسیر نقل شده - همان کتاب هایی که این مطالبشان از کتب عامه گرفته شده و عامه هم آن را از کتاب های تاریخی یهود گرفته اند. از همین باب است قصه هاروت و ماروت(1) و نسبت دادنِ خطا و گناه به پیامبران - زیرا در احادیث (امامان معصوم) ما، انکار و ردّ این مطالب موهون آمده و نیز تفسیر و تأویل درست آیات مرتبط با پیامبران (همان آیاتی که ظاهرش، نسبت دادن خطا را به پیامبران می نمایاند) به گونه ای که خطأ و فسق ایشان را در بر نداشته باشد، آمده است که این رساله گنجایش بحث تفصیلی آن ها را ندارد.(2)

فائده: قصه هاروت و ماروت

علامه مجلسی می فرماید: عامه نیز مثل این قصه را در احادیث خود روایت کرده اند. و اکثر علمای خاصه و عامه این قصه را انکار کرده اند، به سبب آن که آنچه در این قصه مذکور است، منافات دارد با عصمت ملائکه که به آیات و اخبار متواتره ثابت شده است؛ بلکه ایشان دو ملک بودند که خدا ایشان را برای امتحان مردم، به زمین فرستاده بود که به مردم تعلیم سحر بکنند، برای آن که فرق کنند میان سحر و معجزه و برای آن که سحر را بشناسند که از آن احتراز نمایند. و به ایشان می گفتند: «این تعلیم کردن ما امتحانی است برای شما. مبادا این را وسیله دنیای خود کنید و سحر بکنید و کافر شوید!» و از ایشان گناهی صادر نشد و مدتی در زمین بودند، بعد از آن به آسمان رفتند.

ص: 329

1- سوره بقره آیه: 102

2- برای آگاهی بیش تر رجوع کنید به بحار الانوار 265/59 - 326 باب عصمة الملائكة و قصة هاروت و ماروت، و حياة القلوب /2 /1364، باب سی و هشتم، قصه هاروت و ماروت

بعضی گفته اند: «ایشان ملک نبودند، بلکه دو شخص بودند از اهل بابل و به صلاح مشهور بودند؛ به این سبب، ایشان را ملک می گفتند.» و بعضی گفته اند: «این قصه منافات با عصمت ملائکه ندارد؛ زیرا که ملائکه تا به وصف ملک بودن باقی باشند معصومند، و هر گاه حق تعالی ایشان را به صورت و حالت بشر بگرداند، ملک نخواهند بود و عصمت از ایشان ممکن است که زایل شود.» و این سخن اگر چه خالی از قوتی نیست و لیکن - چون بعضی از احادیث بر ردّ این حدیث وارد شده است و این ها موافق روایات عامّه است و تواریخ یهود - خلاف مذهب مشهور میان علمای شیعه است. و در این باب توقّف نمودن اولی است. (1) (سپس روایاتی در این باب ذکر فرموده است.)

سؤال و فشار قبر در جسد اصلی

ثمّ اعلم أنّه يلزمك الإيمان والإذعان بضغطة القبر في الجملة. و أمّا إنّها عامّة لجميع النّاس، أو مخصوصة بغير كمل المؤمنين، يظهر من كثير من الأخبار الثاني. ولا بدّ من الإذعان بكون الضّغطة في الجسد الأصلي لا المثالي، و بأنّ بعد السّؤال والضّغطة ينتقلون إلى أجسادهم المثالية. سپس بدان که ایمان اجمالی داشتن به فشار قبر و پذیرفتن آن بر تو لازم است. اما این که فشار قبر برای همه مردم است یا به غیر مؤمنان کامل ایمان اختصاص دارد، از احادیث بسیاری ظاهر (و استفاده) می شود که فشار قبر مختصّ به غیر کامل ها است (2) (و مؤمنان کامل از فشار قبر ایمن هستند.) هم چنین اعتقاد به این که فشار قبر در مورد جسد و بدن اصلی است - نه در

ص: 330

1- حیاة القلوب 2/ 1364 انتشارات سرور، باب سی و هشتم، قصه هاروت و ماروت

2- بحار الانوار 272/6

مورد قالب و جسد مثالی - و این که پس از (اتمام) سؤال (دو ملک و پاسخ به پرسش هایشان) و فشار قبر، روح انسان ها به جسد و بدن های مثالی آن ها منتقل می شود، ضروری می باشد. (یعنی ارواح به بدن های لطیف برزخی که به شکل و صورت و مثل همین بدن های اصلی می باشند، داخل می گردند.)⁽¹⁾

محل ارواح بعد از سؤال و جواب قبر

فقد یكونون على قبورهم و يطلعون على زوارهم و يأنسون بهم و ينتفعون بزيارتهم إن كانوا مؤمنين. و قد ينتقلون إلى وادي السلام، و هي النجف على مشرفها ألف تحية و السلام و قد ينتقلون إلى جنة الدنيا، فيتعمون بنعيمها و يأكلون من فواكهها و يشربون من أنهارها كما قال الله تعالى: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»⁽²⁾ و إن كانوا كافرين معاندين، يذهب بهم إلى نار الدنيا، فيعذبون إلى يوم القيامة. و إن كانوا مستضعفين، فظاهر بعض الأخبار أنهم يمهلون إلى يوم القيامة؛ لا ينعمون و لا يعذبون.⁽³⁾ پس از قرار گرفتن در بدن های مثالی، گاهی اوقات بر فراز و نزد قبرهای خود می باشند و از زائرانشان آگاه می شوند و با آن ها انس می گیرند و از دیدارشان سود می برند (البته) اگر از مؤمنان باشند، و گاهی اوقات به وادی السلام منتقل می شوند و آن همان نجف اشرف است - هزار درود و سلام بر شرافت دهنده آن جا باد! - و گاهی اوقات (ارواح با جسدهای مثالی مؤمنان) به

ص: 331

-
- 1- برای واضح تر شدن این بحث به کتاب حق الیقین: 392 - 406، انتشارات اسلامیة، در احوال عالم برزخ فایده ثانیه (در بیان سؤال و ضغظه و ثواب و عقاب قبر) مراجعه کنید
 - 2- سورة آل عمران، آیه 169 - 170
 - 3- بحار الانوار 290/6 حدیث 14 عن الكافي

بهشت دنیا منتقل می شوند و از نعمت های آن متنعم و بهره مند می شوند و از میوه های آن می خورند و از نهرهای آن می آشامند چنان که خداوند (در حقّ شهیدان) فرموده است: «هرگز کسانی را که در راه خداوند کشته شده اند، مرده مپندار، بلکه ایشان زنده اند و نزد پروردگارشان روزی داده می شوند و در آن حال، به آن چه خداوند از فضل خودش به ایشان عطا فرموده، شاد و مسرورند.» و اگر مردگان کافر و معاند (یعنی دشمنان دین و ائمه) باشند، آن ها را به سوی جهنّم دنیا می برند، و تا روز قیامت عذاب می شوند. و اگر آن ها مستضعف (و معذور) باشند (یعنی فکر و عقل آن ها در تشخیص حق و باطل کافی نباشد یا وسایل کافی برای تشخیص حق و باطل و خوب و بد در اختیارشان نباشد و در نتیجه کفرشان از جهت استضعاف باشد، نه جحود و انکار پس از روشن شدن حق و باطل) پس ظاهر بعضی از احادیث آن است که آن ها تا روز قیامت، مهلت و فرصت داده می شوند؛ نه در نعمت به سر می برند و نه در عذاب (و در قیامت خداوند آنها را امتحان خواهد کرد و بر اساس آن جزا داده می شوند).⁽¹⁾

بهشت و جهنّم دنیا

و يجب أن تعتقد أنّ الله تعالى في الدنيا جنّةً و ناراً سوى جنّة الخلد و نار الخلد. بل ورد الخبر عن الرّضا أنّ جنّة آدم أيضاً كانت جنّة الدنيا لا- جنّة الخلد. و واجب است اعتقاد داشتن به این که خداوند را در این دنیا بهشتی و جهنّمی است غیر از بهشت و جهنّم جاویدان و همیشگی آخرت (و ارواح مؤمنان پس از مرگ در این بهشت متنعم؛ و ارواح کافران در این جهنّم معذب می باشند)

ص: 332

1- برای واضح تر شدن این بحث به کتاب حق الیقین: 406-413، انتشارات اسلامیة، در احوال عالم برزخ فایده‌ نالته (در بیان محل روح است و جسد مثالی در عالم برزخ)، مراجعه کنید

بلکه (بالاتر از این) در خبری از حضرت امام رضا آمده است: بهشت آدم همین بهشت دنیا بوده است، نه بهشت جاودان آخرت. (1)

بهشت و دوزخ آخرت

اشاره

و يجب الإذعان بالجنة و النار على حسب ما ورد عن صاحب الشرح معلوماً. و تأويلهما بالمعلومات الحقة و الباطلة و الأخلاق الحسنة و الردية، كفر و الحاد. بل يجب الإذعان بكونهما مخلوقتين بالفعل، لا أنّهما سيخلقان بعد ذلك، و قد ورد عن الرضا أنّ من أنكر ذلك، فهو منكر للآيات و لمعراج النبي و هو كافر. (2) اعتقاد به بهشت و جهنّم (همیشگی آخرت) بر طبق آن چه از صاحب شریعت به صورت یقینی و قطعی رسیده، واجب است. (یعنی بهشت و جهنّم با خصوصیاتى که طبق آیات قرآن و فرمایش امامان معصوم روشن و توصیف شده است).

و تأویل بردن بهشت و جهنّم به معلومات حقّ و معلومات باطل (که اولی را بهشت و دومی را جهنّم بدانیم) و به اخلاق خوب و بد، کفر و الحاد (در دین) است. بلکه واجب است اعتقاد داشتن به این که بهشت و جهنّم الآن و در حال حاضر، خلق شده و وجود دارند. (3)، نه این که آن دو بعد از این (دنیا، و در قیامت) آفریده خواهند شد. و در حدیث (صحیح) از حضرت امام رضا آمده است: هر کس خلق شدن

ص: 333

1- در احادیث زیادی تصریح شده که بهشت حضرت آدم از بهشت های دنیا بوده است، نه بهشت خلد و آخرت. برای اطلاع بیش تر به بحار الانوار 130/11 - 144 و 282/6 - 285 رجوع کنید

2- بحار الانوار 119/8 عن التوحيد والأمالی، و لاحظ ايضاً: 176/8 - 207

3- ملاصدرا، وجود واقعی خارجی بهشت و جهنّم را انکار می کند و هر دورا از احوال و مراتب نفس می شمارد. به عبارت دیگر، می گوید: آن دو قائم به نفس و از منشآت نفس می باشند و برای آن در واقعیت خارجی نیست. ما در خاتمه این کتاب، در فائده دهم به تفصیل آن را ردّ نموده و پاسخ داده ایم

بالفعلِ بهشت و جهنم آخرت را انکار کند، منکر آیات قرآن و معراج پیغمبر شده (زیرا پیغمبر بهشت و جهنم آخرت را در معراج مشاهده نموده و پس از بازگشت از آن دو خبر داده است. پس کسی که خلق شدن آن‌ها را انکار کند، پیامبر خدا را به دروغ نسبت داده) و چنین شخصی کافر است.

فائدة اول: بهشت و جهنم الآن مخلوق است

آیا بهشت و جهنم آخرت، الآن خلق شده اند، یا در روز قیامت خلق می شوند، و یا آن دو قائم به نفس و از مُشآت نفس می باشند و واقعیت خارجی ندارند؟

شکی نیست در این که بهشت و جهنم الآن مخلوق اند. و این امر از مسلمّات و واضحات مذهب ماست. شیخ بزرگوار صدوق می فرماید:

و اعتقادنا في الجنة والنار أنّهما مخلوقتان وأنّ النبيّ قد دخل الجنة ورأى النار حين عرج به. (1) یعنی: اعتقاد ما امامیه این است که بهشت و جهنم خلق شده اند و پیغمبر وقتی به معراج برده شد، به بهشت داخل شد و جهنم را دید.

علامه مجلسی فرمود:

أمّا كونهما مخلوقتان الآن فقد ذهب إليه جمهور المسلمين إلا شذمة من المعتزلة، فإنّهم يقولون: سيخلقان في القيامة، والآيات والأخبار المتواترة دافعة لقولهم، مزيّة لمذهبهم، والظاهر أنّه لم يذهب الى هذا القول السخيف أحد من الإماميّة إلا ما ينسب إلى السيد المرتضى. (2)

ص: 334

1- بحار الأنوار 200/8 حدیث 204، از شیخ صدوق، الاعتقادات: 79

2- بحار الأنوار 205/8

اما مخلوق بودن بهشت و جهنم الآن و در حال حاضر، پس عموم مسلمانان - جز عده کمی از معتزله - بدان اعتقاد دارند. آن گروه اندک معتزلی می گویند: بهشت و جهنم در قیامت خلق می شوند. آیات و اخبار متواتر قول آن ها را رد می کند و اعتقاد آن ها را دروغ می شمارد. ظاهراً کسی از امامیه به این قول سست، قائل نشده مگر آنچه به سید مرتضی نسبت داده شده است. از کلام مرحوم شیخ صدوق و علامه مجلسی استفاده می شود که امامیه بر این مطلب، اجماع و اتفاق دارند. البته اکثر متکلمان عامه هم به این مطلب معتقدند. (1) به هر حال، ظاهر آیات بسیار و اخبار فراوانی دلالت دارند که بهشت و جهنم خلق و مهیا شده اند.

از باب نمونه، چند آیه شریف را ذکر می کنیم: آیاتی در مورد بهشت به این صورت آمده است:

«وَجَنَّةٍ... أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (2)... بهشتی که... و برای پرهیزگاران آماده شده است. «سَابِقُوا إِلَى... وَجَنَّةٍ... أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ» (3)

ص: 335

1- در حق الیقین آمده است: متکلمان عامه خلاف کرده اند در آن که بهشت و دوزخ آیا بالفعل موجودند یا در قیامت موجود خواهند شد؟ اکثر متکلمین را اعتقاد آن است که موجودند بالفعل و در ابتدای خلق عالم آن ها را خلق کرده اند، و قلیلی از معتزله قائل شده اند که بعد از این مخلوق خواهند شد در قیامت، و معلوم نیست که احدی از امامیه به این مذهب سخیف قائل شده باشند و این قول را نسبت به سید رضی داده اند و از او بسیار بعید است. و آیات بسیار دلالت بر وجود آن ها در حال نزول قرآن مجید می کند، مثل: «أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ»، «أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا»، «أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»، «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» و اکثر احادیث معراج مشتمل است بر این که حضرت رسول داخل بهشت شد و جهنم را به آن حضرت نمودند. و اکثر مفسرین و متکلمین بهشت حضرت آدم را بهشت خلد می دانند. سپس علامه مجلسی چند حدیث در این باره نقل کردند، مراجعه نمایید. (حق الیقین: 468، انتشارات علمیة اسلامیة)

2- آل عمران آیه 133

3- سوره حدید، آیه 21

به پیش تازید برای رسیدن به... و بهشتی که... و برای کسانی آماده شده است که به خدا و رسولانش ایمان آورده اند. آیاتی هم در مورد جهنم به این صورت آمده است:

«فَاتَّقُوا النَّارَ... أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»⁽¹⁾... از آن آتشی که... و برای کافران، آماده شده، پرهیزید. «وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»⁽²⁾

از آتشی که (اکنون) برای کافران آماده شده، پرهیزید. مضمون این آیات این است که: بهشت برای پرهیزکاران و مؤمنان به خدا و رسولانش و دوزخ و آتش برای کافران آماده شده است. از سوی دیگر، روشن است که چیزی که آماده شده، موجود است. پس بهشت و جهنم الآن موجود و مخلوق است.

احادیثی هم که در این باره آمده بسیار زیاد است، مرحوم سید هاشم بحرانی کتابی به نام: «نزهة الأبرار و منار الأنظار في خلق الجنة والنار» نوشته است، و در این کتاب دویست و پنجاه و هشت حدیث در این باره ذکر نموده است. و طالبین به آن کتاب مراجعه نمایند.

ما در این جا به ذکر چند حدیث اکتفا می کنیم: 1- از امام رضا نقل شده که فرمودند:

«من أنكر خلق الجنة و النار فقد كذب النبي و كذبنا و ليس من ولايتنا على شيء و خلّد في نار جهنم»؛⁽³⁾ «هر کس خلق شدن بهشت و جهنم را انکار کند، قطعاً رسول خدا و ما را تکذیب کرده است و چیزی از ولایت ما را ندارد و در آتش جاودانه خواهد ماند.»

ص: 336

1- سورة بقره، آیه 24

2- سورة آل عمران، آیه 131

3- بحار الأنوار 119/8 حدیث 6، از توحید و أمالی و عیون

2- از امام صادق روایت شده که فرمودند: «لیس من شیعتنا من أنکر أربعة أشياء: المعراج و المساءلة في القبر و خلق الجنة و النار و الشفاعة»؛⁽¹⁾ «جزو شیعیان ما نیست کسی که چهار چیز را منکر شود: معراج، سؤال قبر، خلق شدن بهشت و جهنم، و شفاعت.»

3- از امام رضا نقل شده که فرمودند: «من أقر بتوحيد الله... و آمن بالمعراج و المسألة في القبر و الحوض و الشفاء و خلق الجنة و النار... فهو مؤمن حقاً و هو من شیعتنا أهل البيت»؛⁽²⁾ هر کس به توحید خداوند اقرار کند... و به معراج و سؤال قبر و حوض کوثر و شفاعت و خلق شدن بهشت و جهنم و... ایمان آورد، مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل بیت (علیهم السلام) است.»

4- از امیرالمؤمنین نقل شده که فرمودند: «و أما الردّ علی من أنکر خلق الجنة و النار، فقال الله تعالی: «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى»⁽³⁾ و قال رسول الله: دخلت الجنة فرأيت فيها...»؛⁽⁴⁾ «خداوند در ردّ قول کسی که خلق شدن بهشت و دوزخ را انکار کند، فرموده است: «نزد سدره المنتهی؛ در همان جا که جنة المأوی است.» رسول خدا هم فرموده است: به بهشت داخل شدم و در آن... دیدم...»

ص: 337

1- بحار الأنوار 196/8 حدیث 186 از صفات شیعة شیخ صدوق

2- بحار الأنوار 197/8 حدیث 187

3- النجم: 14 و 15

4- بحار الأنوار 176/8 حدیث 129

5- در بسیاری از اخبار معراج آمده که: «رسول خدا بهشت و جهنم را مشاهده نموده و داخل بهشت شده است.» 6- اخباری به این مضمون آمده که: «رسول خدا از خرمای بهشت خورده و از آن، نطفه حضرت فاطمه منعقد شده است.»

7- اخبار فراوانی دلالت دارند که: «امامان معصوم - بلکه سایر انبیا - از خرما و انار بهشتی تناول کرده اند و نطفه ائمه ما از آن منعقد شده است.»

8- اخباری بدین مضمون آمده که: «حوریان در عروسی و تولد و عزای امامان معصوم از بهشت به زمین آمده اند.»

9- نیز روایاتی وارد شده که: «بهشت در ماه های رجب، شعبان و رمضان زینت داده می شود.»

این ها همه دلالت دارند که بهشت و جهنم خلق شده و واقعیت خارجی دارند؛ در غیر این صورت، دیدن بهشت و جهنم و خوردن از میوه های بهشتی و زینت کردن آن و وجود حوریان بهشتی، معنا ندارد.

بلی، جزئیات بهشت و جهنم به سبب اعمال حسنه و سیئه و حب و بغض در دین، خلق می شوند، چنان که اخبار معراج و غیر آن دلالت می کنند بر این که: حضرت جمعی از ملائکه را دید که برای مؤمنان قصر بنا می کنند، با این که هر کس چنین عملی یا چنین ذکری بگوید، خداوند برای او چنین و چنان می کند و برای او حوری خلق می نماید.

خلاصه، بعضی از اعمال سبب می شود که خداوند نعمت هایی را در خارج ایجاد نماید. این نعمت ها در خارج ایجاد می شوند و قائم به نفس مؤمن نیست، یا این که بعضی از نعمت ها تبدیل عمل مؤمن به آن نعمت ها است.

به هر حال، این مطلب منافاتی با آنچه ذکر کردیم، ندارد.

این عقیده شیعه و بیش تر مسلمانان است. عده کمی از معتزله مثل ابی هاشم و قاضی عبد الجبار و دیگران، گمان می کنند که بهشت و جهنم روز قیامت خلق می شوند.

عرفای صوفی هم می گویند: بهشت و جهنم وجود خارجی ندارد، بلکه قائم به

نفس آدمی و از منشآت نفس است. و این مطلب (اعتقاد معتزله و صوفیّه) کفر و مخالف با ضرورت دین می باشد. (1)

فائده دوّم: بهشت بدون لذت جسمانی نیست

آیا در بهشت کسانی هستند که مانند ملائکه باشند و مطلقاً از لذت جسمانی بهره مند نشوند؟ خیر.

شیخ صدوق در رساله الاعتقادات نوشته اند که: اهل بهشت چند نوع اند: بعضی از ایشان تنعم می کنند به تقدیس و تسبیح و تنزیه و تکبیر حق تعالی با ملائکه خدا، و بعضی از ایشان تنعم می کنند به انواع خوردن و آشامیدن و میوه ها و تحفه ها و حوریان و خدمت فرمودن پسران و نشستن بر مسندها و پوشیدن سندس و حریر و استبرق بهشت، و هر کس لذت می برد به آنچه می خواهد و همّتش به آن متعلق است، و به او داده می شود آن چه خدا را برای آن عبادت کرده است. و حضرت امام جعفر صادق فرمود: «به درستی که مردم که حق تعالی را عبادت می کنند بر سه صنفند: صنفی از ایشان عبادت می کنند خدا را به امید ثواب؛ پس این عبادت خدمتکاران است. و صنفی از ایشان عبادت می کنند خدا را از ترس آتش؛ پس این عبادت غلامان است. و صنفی از ایشان عبادت می کنند خدا را از برای محبت او، و این عبادت بزرگواران و کریمان است.» (2)

شیخ مفید در شرح این کلام گفته است که: ثواب اهل بهشت التذاذ به مآكل و مشارب و مناظر و مناكح است، و آنچه ادراک می کنند حواس ایشان از چیزهایی که مطبوعند بر میل به سوی آن ها، و ادراک می کنند مراد خود را به ظفر یافتن به آن ها، و نیست در بهشت از بشر کسی که بیابد به غیر از این ها.

ص: 339

1- به رساله اصول دین، بحث معاد، مراجعه شود

2- الاعتقادات، باب الاعتقاد في الجنة والنار: 53

و قول کسی که قائل است «در بهشت، بشری هست که لذت می یابد به تسیح و تقدیس بدون آشامیدن و خوردن» قولی است که شاذ است از دین اسلام، و آن مأخوذ است از مذهب نصارا که می گویند: آن ها که در دنیا اطاعت حق تعالی کرده اند، در بهشت ملائکه می شوند؛ نمی خورند و نمی آشامند و جماع نمی کنند.

و حق تعالی تکذیب قول ایشان کرده است به آن که ترغیب نموده است عاملان را بر عمل به وعده اکل و شرب و جماع... پس چگونه تجویز این قول می کنند و حال آن که کتاب خدا شهادت به ضد آن می دهد و اجماع بر خلاف آن منعقد است؟! مگر آن که در این باب، تقلید کسی کرده باشد که تقلید او جایز نیست، یا عمل به حدیث موضوعی کرده باشد. (1)

علامه مجلسی در حقّ الیقین - بعد از نقل این کلام - می نویسد: کلام مفید متین است و در احادیث معتبره، این مضمون به نظر نرسیده است که جمعی از اهل بهشت باشند که مطلقاً از لذت جسمانی ملتذذ نشوند و مانند ملائکه باشند. و حدیثی که شاهد آورده است، دلالت بر مدّعی او نمی کند؛ زیرا که جمعی را که در وقت عبادت، بهشت و دوزخ منظور نباشد، لازم نمی آید که از نعیم بهشت متلذذ نشوند، هم چنان که در عبادت، نعمت های دنیا منظور ایشان نمی باشد و مع هذا از نعمت های آن لذت می یابند. بلی، ممکن است که لذت جسمانی و روحانی هر دو از برای جمعی حاصل باشد چنانچه تحقیق کردیم، و یا آن که تلذذ به لذات جسمانی، مراتب و درجاتی دارد به حسب اختلاف احوال اهل بهشت. (2)

رجعت از ضروریات مذهب است

اشاره

و يجب أن تؤمن بالرجعة؛ فإنّها من خصائص الشيعة و اشتهر ثبوتها عن الأئمة بين الخاصّة و العامّة، و قد روي عنهم: «ليس ممّا من

ص: 340

1- تصحيح الاعتقاد: 96، منشورات الرضي

2- حق الیقین: 372، باب پنجم، فصل اول، در اثبات معاد جسمانی است، انتشارات علمیه

لم يؤمن بكرتنا» (1) والذي يظهر من الأخبار هو أنه يحشر الله تعالى في زمن القائم أو قبله جماعة من المؤمنين لتقر أعينهم برؤية أئمتهم و دولتهم، و جماعة من الكافرين و المخالفين، للانتقام عاجلاً في الدنيا. و أمّا المستضعفون (من الفريقين)، فلا يرجعون إلا يوم القيامة الكبرى. و أمّا رجوع الأئمة (2) فقد دلت الأخبار الكثيرة على رجعة أمير المؤمنين صلوات الله عليه (3) و كثير منها على رجعة الحسين صلوات الله عليه (4) و دل بعض الأخبار على رجوع النبي و سائر الأئمة (5) و أمّا كون رجوعهم في زمان القائم أو قبله أو بعده، فالأخبار فيه مختلفة. فيجب أن تقر رجعة بعض الناس و الأئمة مجملاً، و تردّد علم ما ورد من تفاصيل ذلك إليهم و قد أوردت الأخبار الواردة فيها في كتاب بحار الأنوار، و كتبت رسالة مفردة أيضاً في ذلك. ايمان و اعتقاد به رجعت و بازگشت امامان پاك به اين دنيا، واجب است. (6) چرا که قطعاً رجعت از ویژگی ها و نشان های شیعه دوازده امامی است (و کسی دیگر قائل به آن نیست) و ثابت بودن و مسلم بودن آن از امامان معصوم - عليهم السلام - در میان شیعیان و سنیان مشهور است. (7) و از آن ها

ص: 341

-
- 1- بحار الانوار 92/53 حديث 101
 - 2- لاحظ: بحار الانوار 39/53 - 144 باب الرجعة
 - 3- بحار الانوار 47/53 عن الاختصاص
 - 4- بحار الانوار 46/53 عن الاختصاص
 - 5- بحار الانوار 56/ 53 عن تفسر القمي
 - 6- ترجمة لفظی چنین است: و واجب است که ايمان بياوری (و اعتقاد داشته باشی) به رجعت (و بازگشت ائمه طاهرين به اين دنيا) پس به درستی که رجعت از خصائص ...
 - 7- به بیان دیگر: در میان خاصه و عامه مشهور است که رجعت جزو اعتقادات مسلم و قطعی و ثابت امامان معصوم می باشد

چنین روایت شده است: کسی که به رجعت ما (و بازگشت ما به دنیا قبل از قیامت) ایمان نداشته باشد، از ما نیست.

برگشت بعضی از مؤمنان و کافران به دنیا

و آن چه از اخبار (بسیار در این باب) ظاهر و آشکار می شود این است که: حق تعالی در زمان ظهور حضرت قائم (آل محمد) یا (اندکی) پیش از آن و (نزدیک ظاهر شدن او) گروهی از مؤمنان را محشور می کند (و زنده می نماید) تا چشمانشان به دیدار امامان شان و سلطنت و حکومت آنها (در تمامی روی زمین) روشن شود و نیز گروهی از کافران و مخالفان (1) را محشور می کند تا در دنیا قبل از قیامت از آن ها انتقام گرفته شود. و اما مستضعفان از این دو فرقه (کسانی که حق به آن ها نرسیده و آن را نشنیده اند و با آن به مبارزه برنخاسته اند و با مؤمنان عدوات و دشمنی نکرده اند، یا به توضیحی که گذشت،) پس آن ها (زنده و محشور نمی شوند و) رجعت نمی کنند مگر روز قیامت و رستاخیر بزرگ.

رجعت ائمه طاهرين

اما رجعت و بازگشت امامان معصوم پس احادیث فراوانی بر رجعت حضرت امیر المؤمنین و اخبار زیادی به رجعت حضرت سیدالشهداء امام حسین (به دنیا) دلالت دارند و برخی روایات هم بر رجعت رسول خدا و دیگر امامان معصوم دلالت می کند.

ص: 342

1- در بعضی نسخه ها به جای «مخالفین» کلمه «معاندین» آمده که معنای آن چنین می شود: گروهی از کافران و دشمنان دین و امامان معصوم

اما این مطلب که بازگشت و رجعت آن ها در زمان حضرت قائم است، یا پیش از آن حضرت، و یا بعد از آن، پس روایات در باره آن مختلف است. (1) بنا بر این، لازم است اقرار و اعتقاد اجمالی به رجعت بعضی از مردمان و امامان معصوم داشته باشی، و علم تفصیلی و شرح و بسط خصوصیات و جزئیات رجعت را به خود ائمه (2)

واگذار نمایی. اخباری را که در باره رجعت وارد شده، در کتاب بحار الانوار آورده ام و نیز رساله ای مستقل در خصوص رجعت نوشته ام. (3)

معاد جسمانی

اشاره

و يجب أن تعتقد أن الله تعالى يحشر الناس يوم القيامة، ويردّ أرواحهم إلى الأجساد الأصلية. وإنكار ذلك و تأويله بما يوجب إنكار ظاهره - كما يسمع في زماننا عن بعض الملاحدة - كفر و الحاد إجماعاً. و أكثر القرآن وارد في إثبات ذلك و كفر من أنكره. و لا تلتفت إلى شبهة الحكماء في ذلك من نفي إعادة المعدوم و تأويل الآيات و الأخبار بالمعاد الروحاني. واجب است اعتقاد داشته باشی به این که: حق تعالی تمام مردمان را در روز قیامت، زنده و محشور می کند و روح های آن ها را به بدن های اصلی (و اولیة) آن ها بر می گرداند. انکار این مطلب و (یا) تأویل بردن آن به معنایی که

ص: 343

1- شاید هر سه احتمال صحیح باشد، والله العالم

2- بعضی، عبارت را این چنین معنا کردند: علم به روایاتی که در تفصیل آن وارد شده به خود ائمه و اگذار کنی

3- قال علي بن ابراهيم: أبي عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله في قوله: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ» قال: ما بعث الله نبياً من لدن آدم إلا و يرجع إلى الدنيا فينصر أمير المؤمنين، و قوله: «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ» یعنی رسول الله، «وَلَتَنْصُرُنَّهُ» یعنی أمير المؤمنين. أقول: هذا الحديث صحيح كما لا يخفى. (بحار الأنوار 61/52 حدیث 50)

باعث انکار ظاهر آن می شود (یعنی در واقع و باطن، انکار ظاهر معاد است) - چنان که در زمان ما از برخی ملحدان و بی دینان شنیده می شود - به اجماع و اتفاق مسلمانان، کفر و الحاد است. و بیش تر آیات قرآن هم در باره اثبات معاد جسمانی، و کافر بودن منکران آن وارد شده است. (1) به شبهه های فلاسفه در این باره از قبیل: محال بودن اعاده معدوم و نیز به تأویل بردن آیات و احادیث به معاد روحانی، اعتنا و توجه مکن. (2)

ص: 344

1- بعضی نوشته اند: بیش از هزار آیه در قرآن در ارتباط با معاد است. و اکثر آن در ارتباط با معاد جسمانی است. و با این حال، ملاصدرا جسمانی بودن معاد را منکر است و مکرراً در اسفار تصریح می کند که مقصود از بدنی که در قیامت عود می کند. بدن عنصری مادی دنیوی نیست، بلکه روح با بدن مثالی (یعنی صورت بدون ماده) است. ما در خاتمه این کتاب، در فایده دهم به تفصیل آن را ردّ و بعضی از مبانی او را نقد کرده ایم

2- شیعه علاوه بر این که به اصل معاد معتقد است، جسمانی بودن آن را نیز از ضروریات دین و مسلمّات شریعت می داند. معاد جسمانی، یعنی: انسان در روز قیامت زنده می شود و بدنش که مدت ها پوسیده شده بود، بار دیگر به همان شکل اولیه دنیایی بر می گردد. چنان که آیات بسیار و احادیث متواتر بر آن دلالت دارند، و برای نمونه، به ذکر چند آیه اکتفا می کنیم: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَهُ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» که آیا انسان گمان می کند که هرگز استخوان های او را (در روز رستاخیز) جمع نخواهیم کرد؟ آری، قادریم که (خطوط) سر انگشتان او را درست و مرتّب (و باز سازی) کنیم. (سوره قیامت آیه 3) «وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» و اگر (از چیزی) تعجب می کنی، عجب آور گفتار آن ها است که: «آیا هنگامی که ما خاک شدیم، (بار دیگر زنده می شویم) و به خلقت جدیدی باز می گردیم؟» (سوره رعد، آیه 5) «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم (که قادر بر آفرینش رستاخیز نباشیم؟! ولی آن ها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید، تردید دارند. (سوره ق، آیه 15) و نیز می فرماید: «وَصَدْرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِي خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد؛ گفت: چه کسی این استخوان ها را زنده می کند در حالی که پوسیده است،؟ بگو: همان کسی آن را زنده می کند که نخستین بار آن را آفرید، و او بر همه آفریده ها - یا بر آفرینش هر چیزی - دانا است. (سوره یس، آیه 78-79) آیاتی که بر معاد جسمانی دلالت می کنند، چند دسته می باشند: 1- آیاتی که می گویند در روز قیامت، اعضا، جوارح، دست و پا شهادت می دهند. 2- آیاتی که از نعمت های مادی مانند فاکهه، لحم، طیر، انهار و... سخن می گویند. 3- آیاتی که بیانگر عذاب دوزخیان می باشند. 4- داستان اصحاب کهف و... 5- داستان عزیر پیغمبر و... 6- داستان مرغان حضرت ابراهیم و... اگر کسی در قرآن بنگرد، صدها آیه در باره معاد جسمانی مشاهده خواهد کرد

علامه مجلسی فرموده اند: بدان که معاد در لغت به سه معنی آمده است: اول عود و رجوع به جایی یا به حالی که از آن منتقل شده باشد. دوم مکان عود. سوم زمان عود. و مراد در این جا عود روح است به حیات برای یافتن جزای اعمال که در مدت حیات دنیا کرده است از خیر و شرّ، یا مکان یا زمان عود، و هر سه به یک چیز بر می گردد.

و آن روحانی و جسمانی می باشد.

و روحانی آن است که: روح باقی ماند بعد از مفارقت بدن؛ اگر از سُدّا باشد، به علوم و کمالاتی که در دنیا اکتساب نموده مبهج گردد و مسرور باشد، و اگر از اشقیاء باشد به جهل مرگّب و بسیط و صفات ذمیمه که در این نشأت کسب کرده است معذب و مغموم باشد. و فلاسفه به همین معاد قائلند، و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تأویل به این دو حالت می کنند.

و معاد جسمانی آن است که: این بدن ها در قیامت عود کنند و بار دیگر ارواح به ایشان متعلق می گردد، و اگر از اهل ایمان و سعادتند، داخل بهشت جسمانی شوند، و اگر از اهل کفر و شقاوتند، داخل جهنّم شوند و به آتش جسمانی معذب گردند.

و این از ضروریات دین اسلام است، بلکه اتّفاقی جمیع اهل ملل است و یهود و نصارا نیز به این قائلند، و اکثر کتاب های الهی به این معنی ناطق است، خصوصاً قرآن مجید که اکثر آیات آن در این، صریح است و قابل تأویل نیست... و شک نیست در

آن که انکار معاد جسمانی کفر است و مستلزم انکار قرآن مجید و انکار حضرت رسول و ائمه هدی همه هست. (1)

در بحار الأنوار فرموده اند:

اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني ممّا اتفق عليه جميع الملتين و هو من ضروريات الدين، و منكره خارج عن عداد المسلمين. و الآيات الكريمة في ذلك ناصة لا يعقل تأويلها. و الأخبار فيه متواترة لا يمكن ردّها و لا الطعن فيها. و قد نفاه أكثر ملاحدة الفلاسفة تمسكاً بامتناع إعادة المعدوم، و لم يقيموا دليلاً عليه، بل تمسكوا تارةً بادّعاء البداهة، و أخرى بشبهات واهية، لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة و اليقين، و ترك تقليد الملحدين من المتفلسفين. (2) بدان که اعتقاد به معاد جسمانی از اموری است که تمام ادیان بر آن اتفاق دارند. ثبوت معاد جسمانی از ضروریات دین است، و منکر آن از زمره مسلمانان خارج است. آیات شریف قرآن هم در این باره صریح و نصّ است به گونه ای که تأویل آن ها عاقلانه نیست. روایات هم در این باره متواتر است به گونه ای که ردّ و خدشه در آن ها ممکن نیست. پیش تر فیلسوفان ملحد با تمسک به محال بودن اعاده معدوم، آن را نفی و انکار کرده اند. این ها دلیلی برای این قاعده اقامه نکرده و نیاورده اند؛ بلکه گاهی به ادعای بداهت آن قاعده، و گاهی به شبهات واهیه ای تمسک جستند که سستی آن بر کسی که با چشم بصیرت در آن نظر نماید، و تقلید ملحدان از فلاسفه را ترک کند، مخفی نیست. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید العقائد ادّعا کرده است که: ضرورت دین

ص: 346

1- حق یقین: 369، باب پنجم، فصل اول، در اثبات معاد است. انتشارات علمیّه اسلامیّه

2- بحار الأنوار 47/7

پیغمبر اسلام بر ثبوت معاد جسمانی است. نیز علامه حلّی در شرح تجرید(1) و در شرح یاقوت(2) و محقق دوانی در شرحش بر عقائد عضدیه(3) و شهید ثانی در کتاب حقائق الایمان(4) به همین مطلب تصریح نموده اند.

علامه حلّی در نهج الحق فرموده است: إنّ الحشر في المعاد هو لهذا البدن المشهود . هذا أصل عظیم، و إثباته من أركان الدين، و جاحده كافر بالإجماع و من لا یثبت المعاد البدني فإنه كافر إجماعاً.(5) حشر و برانگیخته شدن و زنده شدن در قیامت برای همین بدن جسمانی و دیده شدنی است. این اصلی عظیم و جزو ارکان دین است، و منکرش به اجماع و اتفاق، کفراست. هر کس معاد جسمانی را ثابت نداند، به اجماع و اتفاق، کافر است. مرحوم آیه الله خویی در مصباح الفقاهه فرموده اند:

إنّ أصول الإسلام أربعة: الأول: الايمان بالله... الثاني: الإقرار بتوحيده تعالى... الثالث: الايمان بنبوة محمد... الرابع: الإیمان بالمعاد الجسماني و الإقرار بيوم القيامة و الحشر و النشر، و جمع العظام البالية، و إرجاع الأرواح فيها. فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة. و لا بدّ أنّ يعلم أنّ الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعية في التلبس بحلية الإسلام، و إنكار أيّ واحد منها في حدّ نفسه موجب للكفر، سواء أكان مستنداً إلى العناد و اللجاج، أم كان مستنداً إلى الغفلة و عدم

ص: 347

1- شرح تجرید: 405

2- بحار الانوار 48/7

3- بحار الانوار 49/7

4- حقائق الایمان: 65

5- نهج الحق: 376

الالتفات النَّاشيء عن التقصير أو القصور، وقد دلت الآيات الكثيرة أيضاً على كفر منكر المعاد. (1) اساس اسلام چهار چيز است:

1. ايمان به خداوند....

2. اقرار به توحيد....

3. ايمان به نبوت حضرت محمد.

4. ايمان به معاد جسماني و اقرار به روز قیامت و حشر و نشر و جمع کردن استخوان های پوسیده و برگرداندن ارواح به آن ها.

پس کسی که معاد، یا جسمانی بودن آن را انکار و ردّ کند، بالضروره کافر است. دانستن این مطلب لازم است که اقرار به این امور چهارگانه در مسلمان بودن موضوعیت دارند، و انکار هر یک از این ها به خودی خود، کفر آور است، چه انکار از روی عناد و لجاجت باشد، چه از روی غفلت و عدم التفات (منشأ عدم التفات، تقصیر باشد یا قصور) آیات فراوانی هم بر کفر منکر معاد - به خصوص و با قطع نظر از این که یکی از اصول اسلام است - دلالت دارند.

حساب قیامت و نوشته شدن اعمال

و يجب أن تدعن بحقیة الحساب و تطایر الکتب یمیناً و شمالاً، و أنّ الله تعالی وکلّ بکلّ انسان ملکین: أحدهما عن یمین الإنسان، و الآخر عن شماله. و یکتب صاحب الیمین الحسنات، و صاحب الشمال السيئات. ففي الیوم ملکان یکتبان عمل الیوم. فإذا انتهى الیوم، یصعدان بعمله، و یجیء ملکان یکتبان عمل اللیلة. و إیّاك أن تؤوّلهما بما یسمع فی زماننا؛ فإنّه كفر! اعتقاد به حق بودن حساب روز قیامت و پراکنده شدن نامه های عمل خلق و (دادن آن ها) به دست راست (بعضی) و به دست چپ (بعضی دیگر) لازم

ص: 348

است. و نیز لازم است معتقد باشی که حق تعالی بر هر انسانی دو ملک را موکل و مأمور کرده و گماشته است که یکی از آن ها در طرف راست و دیگری در طرف چپ او قرار می گیرد. و آن که در طرف راست است، حسنات و کارهای خوب او را می نویسد و آن که در طرف چپ است، بدی ها و گناهان او را می نویسد. پس روزها، دو فرشته، عمل روزهای انسان را می نویسند، و هنگامی که روز به آخر رسد و تمام شود آن دو فرشته با نامه عمل آن روز او بالا می روند و (هنگام شب) دو فرشته دیگر (به جای آن ها) می آیند و اعمال شبانه اش را می نویسند. پرهیز و حذر نما از این که آن دو فرشته را به آن چه در زمان ما شنیده می شود، تأویل ببری؛ زیرا آن تأویل، کفر است. (بعضی از فلاسفه این دو ملک را به عقول و نفوس فلکیه تأویل می کنند.)

شفاعت اهل عصمت

و يجب أن تؤمن بشفاعة النبيّ والأئمة صلوات الله عليهم وأنّ الله تعالى لا يخلف وعده بالثواب لمن أطاعه، و يمكن أن يخلف الوعيد بأن يغفر لمن عصاه من المؤمنين من غير توبة. و أنّه تعالى يقبل التوبة بمقتضى وعده. لازم است ایمان بیاوری به شفاعت حضرت رسول خدا و امامان معصوم و این که خداوند تعالی وعده خود را در باره پاداش دادن به کسی که او را فرمان برده است. خلاف نمی کند، ولی ممکن است در مورد وعید و وعده عذابش و تهدیدش خلاف کند به این که: مؤمنی را که عصیان خداوند کرده است، بدون توبه بیامرزد (با این که گناه کارانی را که توبه نکرده اند، تهدید به عذاب کرده است. خلاصه، خداوند در مورد وعده های ثواب، خلاف وعده نمی کند، ولی در مورد تهدید به عذاب، ممکن است خلاف وعده کند؛ یعنی امکان آمرزش مؤمن گناهکار - اگر چه توبه نکرده باشد - هست.) و (باید ایمان و اعتقاد داشته باشی به) این که حق تعالی توبه را طبق وعده اش، می پذیرد.

و بأنّ الکفار و المعاندين من أهل الخلاف مخلّدون في النار. و أنّ المستضعفين من أهل الخلاف مُرَجُونَ لأمر الله؛ يحتمل نجاتهم من النار بفضل الله. و المستضعفون هم الضّعفاء العقول. و منهم على مثل عقول الصبيان و النساء و الذين لم يتمّ عليهم الحجّة (کما هي). و (هم چنین باید اعتقاد داشته باشی) به این که کافران، و معاندان اهل خلاف (یعنی کسانی از مخالفان شیعه که با ائمه اطهار دشمنی و عناد می ورزند) همیشه در آتش دوزخ خواهند بود. و این که مستضعفان از مخالفان (شیعه، سر انجام و عاقبت امرشان معلوم نیست و) کارشان موقوف به امر و فرمان خداوند است. (1) (بنا بر این) به فضل و بخشش و عفو خداوند، نجات آن ها از آتش محتمل است (چنان که عذابشان نیز محتمل است. خدا می داند که شایسته چه چیزی هستند).

تعریف مستضعف

مستضعفان، همان کسانی می باشند که عقلشان ضعیف است - عقل بعضی از ایشان مانند عقل کودکان و زنان می باشد - (که کارها و تصمیم هایشان تقلید و ارائه است و از روی فکر و اندیشه و سنجش امور سر نمی زند). و همچنین مستضعفان کسانی می باشند که حجّت خداوند - چنان که بایسته

ص: 350

1- قال العلامة المجلسي وفي البحار: «وَأَخْرُونَ مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ». (سورة توبه آیه: 106)، أي مؤخرون موقوفون لما يرد من أمر الله فيهم. (بحار الأنوار 202/21) وقال الكراجكي في كنزه: «وَأَخْرُونَ مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» أي مؤخرون إلى مشيئته. (كنز الفوائد 125/1) وفي كتاب العين معنى هذه الآية: أي مؤخرون حتى ينزل الله فيهم ما يريد. (العين 174/6) وفي لسان العرب: أي مؤخرون لأمر الله حتى ينزل الله فيهم ما يريد. (اللسان العرب 83/1) خلاصه این که: امیدوار رحمت خداوند عالم اند و به اراده پروردگار و فرمان او چشم دوخته اند تا خداوند در حق شان چه اراده کند عفو و بخشش یا عذاب؟

و شایسته می باشد - بر ایشان تمام نشده (و حق آن طور که سزاوار می باشد، به آن ها نرسیده است و حق را کما هو حقّه نشناخته اند. این ها در اصطلاح، جاهل قاصر نامیده می شوند.) (1)

جاودانگی مؤمنان در بهشت

اشاره

و أنّ المؤمنین یدخلون الجنة و یخلّدون فیها، إمّا بلا عذاب، أو بعد عذاب فی عالم البرزخ أو فی النار. و اعلم أنّ الشّفاة مختصّة بالمؤمنین لا تتعدّاهم إلی غیرهم. و (باید اعتقاد داشته باشی) که مؤمنان (حتماً) به بهشت می روند و همیشه در آن جا می مانند. حال، یا بدون هیچ عذابی (به بهشت می روند) یا پس از عذاب کشیدن در عالم برزخ یا در آتش دوزخ. (یعنی جمعی از مؤمنان بدون تحمّل هیچ عذابی - نه در برزخ و نه در آتش دوزخ - به بهشت می روند، جمعی دیگر فقط در عالم برزخ عذاب می کشند و شفاعت و پاک می شوند و سپس به بهشت می روند؛ و از آتش دوزخ در امان خواهند ماند. ولی گروه دیگر به جهت گناہانی که کرده اند، در آتش دوزخ عذاب می شوند، سپس آن ها را از جهنّم بیرون می آورند و به بهشت می برند و در آن جا همیشه می مانند. پس مؤمن هر چند که گناهکار باشد، سر انجام اهل نجات و بهشتی خواهد بود.)

شفاعت، مختصّ مؤمنان است

بدان که شفاعت (حجّت های معصوم) مختصّ به مؤمنان و شیعیان می باشد و به غیر آن ها نمی رسد.

ص: 351

1- پس مستضعف دو مصداق دارد: 1- کسانی که از جهت عقلی مانند بچه ها ضعیف می باشند و مسائل را کودکانه تحلیل می کنند.

2- کسانی که حجت بر آن ها تمام نشده و حق به آن ها نرسیده است و در فحص و جست و جو هم کوتاهی نکرده اند

اعلم أنّ الذي يقتضيه الجمع بين الآيات والأخبار أنّ الكافر المنكر لضروري من ضروريات دين الإسلام مخلّد في النار، لا يخفّف عنه العذاب، إلا المستضعف الناقص في عقله او الذي لم يتمّ عليه الحجّة ولم يقصّر في الفحص والنظر؛ فإنّه يحتمل أن يكون من المرّجون لأمر الله، كما سيأتي تحقيقه في كتاب الايمان والكفر. وأمّا غير الشيعة الإمامية من المخالفين وسائر فرق الشيعة ممن لم ينكر شيئاً من ضروريات دين الإسلام فهم فرقتان: احدهما المتعصبون المعاندون منهم ممّن قد تمّت عليهم الحجّة، فهم في النار خالدون، والأخرى المستضعفون منهم وهم الضعفاء العقول مثل النساء العاجزات والبله وامثالهم، ومن لم يتمّ عليه الحجّة ممّن يموت في زمان الفترة او كان في موضع لم يأت اليه خبر الحجّة، فهم المرّجون لأمر الله، إمّا يعدّ بهم وإمّا يتوب عليهم، فيرجى لهم النجاة من النار. وأمّا اصحاب الكبائر من الإمامية فلا خلاف بين الإمامية في أنّهم لا يدخلون في النار. وأمّا أنّهم هل يدخلون النار ام لا، فالأخبار مختلفة فيهم اختلافاً كثيراً ومقتضى الجمع بينها أنّه يحتمل دخولهم النار وأنّهم غير داخلين في الأخبار التي وردت أنّ الشيعة والمؤمن لا يدخل النار؛ لأنّه قد ورد في أخبار آخر أنّ الشيعة من شايح علياً في أعماله وأنّ الايمان مرّكب من القول والعمل، لكنّ الأخبار الكثيرة دلّت على أنّ الشفاعة تلحقهم قبل دخول النار. وفي هذا التبهيم حكم لا يخفى بعضها على أولي الأبصار. (1)

بدان که مقتضای جمع میان آیات و روایات این است که:

1- کافری که منکر ضروری ای از ضروریات دین اسلام است، همواره در آتش خواهد ماند و عذابش تخفیف نمی یابد، مگر کافر مستضعف، همان که از جهت عقلی، نقصی دارد، یا آن که حجت بر او تمام نشده و در تحقیق و جست و جوی حق هم کوتاهی ننموده است، که چنین شخصی احتمال دارد از کسانی باشد که (سر انجام و عاقبت امرشان معلوم نیست و) کارشان موقوف به امر و فرمان خدا است، چنان که تحقیق آن در باب ایمان و کفر خواهد آمد. (1)

2- اما مخالفان (سنی ها) و بقیه فرقه های شیعه (جز شیعیان دوازده امامی) که منکر ضروری ای از ضروریات دین اسلام نیستند، پس آنها دو دسته اند: یک: متعصبان معاند آن ها که حجت بر آن ها تمام شده است. این دسته همواره در آتش دوزخ می مانند. دو: مستضعفان آن ها، همان کسانی که از جهت عقلی، ضعف و نقص دارند - مثل زنان عاجز و فرتوت (که عقلشان مثل عقل کودکان است) و کم عقلان و امثال آن ها - و کسانی که حجت بر آن ها تمام نشده است، مانند کسانی که در زمان فترت (و یا جاهلیت) بمیرند، یا در مکانی زندگی کنند که خبر حجت به آن جا نرسیده باشد. پس این ها کارشان موقوف به امر و فرمان خداست: (نه حکم به کفرشان می شود و نه حکم به ایمانشان) یا آنان را عذاب می کنند و یا توبه آن ها را می پذیرد. بنا بر این، امید نجات از آتش برای آن ها می باشد و نجات از آتش برای آن ها انتظار برده می شود.

3- اما شیعیان دوازده امامی که گناه کبیره کرده و توبه هم نکرده اند، پس میان علمای امامیه اختلافی نیست که ایشان همیشه در جهنم نخواهند ماند. حال آیا آن ها داخل آتش جهنم می شوند یا نه، روایات در این باره بسیار مختلف است. و مقتضای جمع بین اخبار این است که: احتمال دارد آن ها داخل آتش

ص: 353

1- بنا بر این، به فضل و بخشش و عفو خداوند، نجات آن ها از آتش دوزخ محتمل است، چنان که عذابشان نیز محتمل است، که شایسته چه چیزی هستند

شوند. اخباری هم که وارد شده که «شیعه و مؤمن داخل آتش نمی شوند» شامل حال این ها نمی شود؛ زیرا در روایات دیگر آمده که: «شیعه کسی است در اعمال خود، پیرو علی باشد، و نیز ایمان مرگبی است از قول و عمل (1) با وجود این اخبار بسیار دلالت می کنند که پیش از ورود به آتش، شفاعت به این ها خواهد رسید. البته در این ابهام گویی حکمت هایی است که برخی از آن ها بر صاحبان بصیرت پوشیده نیست. (2) علامه مجلسی در کتاب شریف حق الیقین، این اقسام را مفصل توضیح داده و در خاتمه بحث، می فرماید: احادیث در این باب اختلاف و ابهام بسیار دارد، و گویا سبب اختلاف و ابهام آن است که: شیعه جرأت بر ارتکاب کبائر و معاصی نمایند. (3)

احباط و تکفیر

و اعلم أنّ الحبط و التکفیر هما ثابتان عندی (ببعض معانیها). و الآیات الدالّة علیهما لاتحصی، و الأخبار لا تتناهی. و الدلائل الموردة علی نفيهما ضعيفة، كما لا يخفى علی المتدبرّ فيها. بدان که حبط اعمال (4) (و از بین رفتن بعضی از اعمال حسنه به وسیله برخی گناهان) و تکفیر اعمال (5) (و پوشاندن و محو کردن برخی اعمال صالح و عبادات،

ص: 354

- 1- بنا بر این، چون این ها پیرو آن حضرت نبوده اند و ایمانشان هم قولی و زبانی بوده و عملشان آن را تصدیق نمی کرده است، مصداق این حدیث که «شیعه و مؤمن به دوزخ نمی روند» نمی باشند
- 2- رجوع شود به خاتمه کتاب، فایده نهم با عنوان «معانی ایمان و کفر و ارتداد»
- 3- حقّ الیقین: 826 - 837، فصل هیجدهم، در بیان جماعتی که داخل جهنّم می شوند، انتشارات سرور، و صفحه: 515 - 522، انتشارات علمیّه
- 4- حبط یعنی: گناهان موجب می شوند که اعمال صالح و طاعات انسان، باطل و از درجه اعتبار ساقط شوند. به عبارت واضح تر، بعضی از گناهان موجب ضایع شدن بعضی از طاعات می شوند
- 5- تکفیر یعنی: اعمال صالح و طاعات، گناهان را می پوشانند و از بین می برند و کفاره گناهان قرار می گیرند. به عبارت واضح تر، بعضی از عبادات موجب از بین رفتن و جبران شدن بعضی از گناهان می شوند

1- بنا بر بعضی از نسخه ها، علامه مجلسی در این جا تعلیقه ای دارند که چنین است: جملة القول فيه: أن تكفير التوبة للسيئات، و سقوط ثواب الايمان بالكفر اللاحق على الذي يموت عليه و كذا سقوط عقاب الكفر بالايمان اللاحق الذي مات عليه مما لا ريب فيه، و لا سبيل الى انكاره. و قد دلت الأخبار المتواترة معنى أن كثيراً من المعاصي توجب سقوط ثواب كثير من الطاعات، و أن كثيراً من الطاعات كفارة لكثير من السيئات، و أمّا كون ذلك مطرداً في جميع الطاعات و المعاصي، فلم يثبت عندنا. ثم إني أظن أن نزاع أكثر المتكلمين في ذلك يرجع إلى مناقشة لفظية، لأنّ القائلين بالاحباط و التكفير يقولون: بثبوت الثواب و العقاب، و زوالهما بالمعصية و الطاعة، و النافين لهما يقولون: بأنّ الثواب على ذلك العمل مشروط بعدم وقوع هذا الفسق بعده، و العقاب على تلك المعصية مشروط بعدم وقوع تلك الطاعة بعدها، فلا يثبت أولاً ثواب و لا عقاب فتدبر (منه). خلاصه سخن در مسئله حبط و تكفير: پوشاندن و محو كردن توبه، گناهان را، و ساقط و محو شدن ثواب ايمان به سبب كافر شدن پس از ايمان اگر با همان حال كفر بميرد، و هم چنین ساقط و ملغى شدن عذاب كفر به سبب ايمان آوردن پس از كفر اگر با همان ايمان بميرد، از اموری است كه هیچ گونه شك و ريبی در آن نیست و هیچ راهی برای انكار آن وجود ندارد. و به تحقيق كه اخبار متواتر معنوی دلالت می کنند كه بسیاری از گناهان باعث از بین رفتن ثواب بسیاری از طاعات و عبادات می شود، و بعكس، بسیاری از طاعات و عبادات، از بین برنده و كفارة بسیاری از گناهان می شوند. اما عمومیت این مطلب در مورد همه طاعات و معاصی، پس نزد من ثابت نشده است. (یعنی: این كه هر طاعتی كفارة معصیت قبل، و هر معصیتی موجب سقوط و از بین رفتن ثواب اطاعت قبل باشد، نزد من ثابت نیست). بعد از دانستن این مطلب، گمان می كنم نزاع و دعوی بیش تر متكلمان در این مسئله، به نزاع و دعوی لفظی بر می گردد (و در واقع، بین ایشان نزاعی نیست؛) چون قائلان به احباط و تكفير می گویند كه (به سبب طاعت و معصیت) ثواب و عقابی ثابت می شود و همین ثواب ثابت پیشین با معصیت بعد، نابود می شود، و همین عقاب ثابت پیشین با طاعت بعدی از بین می رود. و منكران احباط و تكفير می گویند: ثواب بر آن عمل و طاعت، مشروط است به این كه پس از آن، فسق و گناهی پدید نیاید. (پس اگر گناهی و فسقی واقع شد، ثوابی در كار نیست) و عقاب (و كیفر) بر آن معصیت هم، مشروط است به این كه: طاعتی بعد از آن معصیت، محقق نشود. (پس اگر طاعتی پس از گناه، واقع شود، دلیل می شود كه عقابی در كار نبوده است) بنا بر این، در ابتدا، ثواب و عقابی ثابت نشده است (تا بگوئیم معصیت بعدی ثواب را حبط می كند و طاعت بعدی عقاب را تكفير می نماید). دقت شود (از مؤلف). نیز مؤلف محترم در مرآة العقول 73/8 می فرماید: لا نقول باذهاب كل معصية كل طاعة و بالعكس كما ذهب إليه المعتزلة، بل نتبع في ذلك النصوص الواردة في ذلك. فكل معصية وردت في الكتاب أو في الآثار الصحيحة أنها ذاهبة أو منقصة لثواب جميع الحسنات و بعضها نقول به و بالعكس، تابعين للنص في جميع ذلك

آیاتی که بر ثبوت این دو دلالت می کنند بسیارند و قابل شمارش نیستند و احادیثی هم که بر ثبوت آن دو دلالت می کنند (از کثرت) نهایت ندارند (و بسیار زیاد می باشند.)؛ بنا بر این، دلیل هایی که (بعضی از متکلمان) بر ردّ حبط و تکفیر آورده شده، ضعیف و سست و بی بنیان است، چنان که بر شخص متفکر و اندیشمند پوشیده نیست. (1)

تأویل صراط و میزان و غیره جایز نیست

ثم لا بدّ أن تؤمن بكلّ ما ورد على لسان الشّرع من الصّراط و المیزان و جميع أحوال القيامة و أهوالها، ولا تؤوّلها بشيء إلاّ ما ورد تأويله عن صاحب الشّرع. فإنّ أوّل الكفر و الإلحاد التصرّف في النواصيص الشرعية بالعقول الضّعيفة و الأهواء الرديّة. أعاذنا الله و سائر المؤمنین منها و من أمثالها. و السّلام على من اتّبع الهدى. سپس ایمان به هر چه از شریعت اسلام (به روش صحیح به ما) رسیده و برای ما نقل شده - مانند: صراط، میزان، تمام احوال و امور قیامت و امور وحشت آور و ترسناک آن - لازم است. و مبادا این امور را به چیزهای دیگری تأویل ببری، مگر آنچه تأویل آن از صاحب شرع رسیده باشد (و خود صاحب شریعت آن را معنای دیگری بر خلاف ظاهرش کرده باشد). (2) چراکه

ص: 356

1- برای آگاهی بیش تر در این بحث به مرآة العقول: 77/8 - 71، مراجعه شود

2- شکی نیست که تأویل و توجیه ظواهر و نصوص قرآن و روایات، مخالف با حکم عقل و صریح آیات و روایات و ظلم و ستم به خدا و رسول است چنان که گذشت. از طرف دیگر، این مطلب با آنچه در روایات آمده که قرآن اسرار و بطون بسیاری دارد، منافات ندارد؛ زیرا در آن اخبار آمده که علم اسرار و بطون مختصّ به محمّد و آل محمّد صلوات الله و سلامه علیهم است و هر جا تأویل ضرورتی داشته، از طرف آن ها بیان شده است. و نفرمودند که اسرار علوم قرآنی و معارف و حیانی نزد فلاسفه و عرفا است. به طور نمونه، بعضی از این تأویلات را ملاحظه فرمایید: از ملا عبد الرزاق کاشی در مورد آیه شریفه: «وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ» (سوره بقره: 259) نقل شده است که حمار را به بدن عزیر نبیّ (تفسیر ملا عبد الرزاق 147/1) و صفا و مروه را به قلب و نفس (همان: 100) و «لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ» (سوره کهف: 82) را به عقل نظری و عقل عملی، و یتیم بودنشان را به جدا شدن از پدرشان روح القدس (تفسیر ملا عبد الرزاق 773/1) و نفس واحده را در: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (سوره نساء: 1) به نفس ناطقه کلی، و زوج را در: «وَوَخَّلَقَ مِنْهَا رَوْحَهَا» (سوره نساء: 1) به نفس حیوانی (تفسیر ملا عبد الرزاق 371/2) تأویل می نماید. نیز از ملا صدرا نقل شده است که در آیه شریفه: «فَالسَّابِقَاتِ سَبَقًا» (سوره نازعات: 4) گفته است: أي العقول السابقة على جميع الممكنات. «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (سوره نازعات: 5): أي النفوس المدبرة للأجرام العالیه. فدلت الآية على هذين النوعين من الموجودات الشريفة. (مفاتیح الغیب: 446) بعضی دیگر در: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ...» گفته است: معنایش این است که: همه، مشرک و موحد و مسلمان و کافر و خدا پرست و بت پرست، فقط تو را می پرستیم و از توییاری می خواهیم. در فصوص و فتوحات و تفسیر و دیگر کتاب های ابن عربی، از این تأویل ها بسیار آمده است. هر کس به این کتاب ها مراجعه کند برای او آشکار می شود که دوری این حکمت های به اصطلاح عرفانی، از مکتب وحی و هدایت های قرآن کریم و نهج البلاغه و احادیث و معارف اهل بیت (علیهم السلام) به حدّی زیاد است که توفیق و هماهنگی بین آن ها قابل تصوّر نیست. ما در رساله ای که در رد ابن عربی نوشته ایم، به تفسیرها و تأویل های فاسد او اشاره کرده ایم و روشن ساخته ایم که وی، کتاب خدا و سنّت قطعی را به مسخره و استهزا گرفته، و با مسلمّات و یقینیّات دین اسلام، بلکه جمیع ملل و شرایع، مخالفت نموده است. امید است حجّت بر همه و به خصوص آنان که به تدریس و تعلیم و تعلّم مثل فصوص و شروح آن می بالند، تمام شود و موقف و موضع خود را در دنیا و آخرت «يَوْمَ تَدْعُو كُلُّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (سوره اسراء: 71) بشناسند، و بدانند که در مقابل ترویجی که از این اندیشه ها و انحرافات می نمایند، مسؤولند و باید پاسخگو باشند

نخستین گام به سوی کفر و الحاد و بی دینی تصرّف در (احادیث صریح ائمه و) نصوص شریعت به واسطه عقل های سست و ناقص و خواسته ها و تمایلات پست نفسانی است. حق تعالی ما و سایر مؤمنان را از این اعمال و تأویلات و تصرّفات ناشی از هوا و هوس و مانند آن ها، پناه دهد (و ما را از سقوط در این پرتگاه و پرتگاه های دیگر محفوظ بدارد!) سلام بر پیروان راه هدایت! (1)

ص: 357

1- ترجمه بخش اعتقادات این رساله شریف به دست این حقیر عاصی سید قاسم علی احمدی در منطقه کوهستانی پاریجون در حوالی بندپی شرقی از توابع بابل مازندران در روز جمعه 1385/5/27 برابر با ماه رجب 1427 ه ق تمام شد. و الحمد لله رب العالمین کثیراً کما هو أهله و علی کلّ حال، و علی کلّ نعمة کانت أو هی کائنة، و صلّی الله علی محمّد و أهل بیته الطاهیرین المعصومین و لعنة الله علی أعدائهم و مخالفیهم و منکری شؤونهم و مناقبهم أجمعین من الآن إلى یوم الدین!

الباب الثاني: في ما يتعلّق بكيفيّة العمل

(علامة مجلسی بعد از تمام کردن باب اول که در اعتقادات بود می فرماید:)

بخش دوم: در (بیان رهنمودهای عملی و) آنچه به کیفیت عمل تعلّق و ارتباط دارد

اشاره

ص: 359

قد علمت - یا خلیلی - ما أثبتناه أولاً من لزوم متابعة أهل بيت العصمة - سلام الله عليهم - في أقوالهم وأفعالهم، والتدبر في أخبارهم و آثارهم. فاعلم أنّ الخير كلّ الخير وجدناه في أخبارهم. إذ ما من حكمة من الحكم الإلهية إلا وهي فيها مصرحة مشروحة لمن أتاها بقلب سليم و عقل مستقيم، لم يعوجّ عقله بسلوك طرق الضلال و العمى، و لم يأنس فهمه بأطوار أهل الزيغ و الردى. ای دوست من، لزوم متابعت و پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت - سلام خداوند بر ایشان باد - در گفتار و رفتار ایشان و لزوم تدبیر و تفکر در اخبار و آثار آن بزرگواران را که در ابتدا اثبات کردیم، دانستی. حال بدان که ما تمام خیرها و خوبی ها را در احادیث آنان یافته ایم؛ زیرا هیچ حکمتی از حکمت های الهی نیست جز این که به صراحت و مشروح در احادیث ایشان آمده است، البته برای کسی که با قلبی سلیم و پاک (و خالی از کفر و عناد) و عقلی مستقیم و استوار به سراغ احادیث برود و با پیمودن راه های گمراهی و راه های پوشیده و بی علامت و نشان و ناشناخته، عقلش را کج و معوج ننموده و کژ اندیش نشده و فهم و اندیشه اش با حالات و رفتارها و روش های منحرفان و هالکان انس نگرفته باشد.

وطریق الوصول الى التّجاة والفوز بالسعادات ظاهرة بيّنة فيها، لمن رفع

غشاوة الهوى عن بصيرته و توسّل إلى ربّه في تصحيح نيّته. وقد قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهَبْنَا مِنْهُم مَّا بَلَّغُوا» (1). ومحال أن يخلف الله تعالى وعده إذا أتى الله من الأبواب التي أمر الله تعالى أن يؤتي منها. و برای کسی که پرده هوی و هوس را از دیده بصیرت خود بالا زده و برای تصحیح و خالص نمودن نیت خود به پروردگارش متوسل شده، راه رسیدن به نجات و ظفر یافتن به سعادت ها (و مقامات عالی) در احادیث اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت و ظاهر و آشکار است. و خداوند تعالی هم فرموده است: «کسانی که در راه ما جد و جهد و کوشش کنند، قطعاً آن ها را به راه های خودمان هدایت می کنیم و راه های خود را به آنان می نمایم» و محال است که خداوند تعالی به وعده خود عمل نکند و خلف وعده نماید هر گاه (شخص) از درها و راه هایی به سوی خداوند برود که خداوند خود امر فرموده از آن درها به سوی او بروند.

قدم اول، خلوص نیت

فالذي يجب أولاً للسالك إلى الله، أن يصحح نيّته؛ لأن مدار الأعمال في قبولها و كمالها على مراتب النيات. و لا يتأتى ذلك إلا بالتوسّل التام بجنابه تعالى و الاستعاذة من شرّ الشياطين و غلبة الأهواء. ثم يتفكّر في عظم هذا المقصد الأقصى، و يتفكّر في أنّه بعد ذهابه عن هذه النشأة، لا يتأتى له الرجوع إليها لتدارك ما قد فات منه و يحذر عن الحسرة العظمى و المصيبة الكبرى. ثم يتفكّر في فناء هذه الدنيا و تقلّب أحوالها، و عدم الاعتماد عليها و على عزّها و فخرها. پس آنچه در آغاز راه برای رونده به سوی قرب الهی (و کسی که می خواهد راه خدا را بیپیماید) لازم است این است که: نیت خود را درست و خالص کند؛

ص: 362

زیرا مدار و محور و اساس در قبولی و پذیرش و کمال اعمال، مرتبه های نیت است و قبولی و کمال اعمال (در گرو نیت و وابسته به آن می باشد و) بر گرد مراتب نیت می چرخد. و خلوص نیت، مهیا و درست نمی شود مگر با توسل جستن کامل به جناب حق تعالی (و منقطع شدن از دیگران و رها کردن دیگران و پیوستن و رو کردن به خداوند) و پناه بردن به او از شرّ شیطان ها و غالب شدن هواها و هوس های نفسانی. سپس (برای خلوص نیت) باید در بزرگی و عظمت این مقصد نهایی و اصلی (یعنی رسیدن به معرفت حق تعالی و حیات جاودانی در بالاترین درجات بهشت در جوار انبیا و اوصیاء) تفکر و تأمل کند و (نیز) در این مطلب اندیشه کند که پس از رفتن از این دنیای فانی، دیگر برای او بازگشت به آن، جهت جبران و تدارک (گذشته ها و) آنچه از او فوت شده، و پرهیز از (موجبات) حسرت بزرگ و مصیبت کبری روز قیامت، ممکن نیست. (1) و در فنای این دنیا و دگرگون شدن و ثبات نداشتن حالات آن، و قابل اعتماد نبودن دنیا و (مال و مقام و) عزّت و افتخار آن، خوب تفکر و تأمل کند (با توجه به بزرگی و عظمت و والایی مقصد نهایی انسان، و بی ثباتی و بی ارزشی دنیا و مقامات آن، و تثبیت این معنا در قلب به وسیله تفکر و با عنایت به این که پس از مرگ، بازگشت به دنیا برای جبران مافات در کار نیست، زمینه برای اخلاص نیت فراهم می شود).

هدایت فقط در اخبار اهل بیت (علیهم السلام) است

اشاره

و یرجع فی اثناء هذه التفکرات إلى ما ورد عن أئمة الهدی فی ذلك، لا إلى کلام غیرهم؛ لأنّ لها - لصدورها عن منابع الوحي و الإلهام - تأثيراً غریباً لیس لکلام غیرهم و إن کان المضمون واحداً.

ص: 363

1- این ترجمه بنا بر این است که جمله «و یحذر» عطف بر «تدارک» باشد. احتمال دارد که جمله «و یحذر عن الحسرة العظمی...» عطف بر جمله «یتفکر...» باشد، در نتیجه معنی عبارت چنین می شود: و پرهیز کند از (موجبات) حسرت بزرگ و مصیبت کبری (در روز جزاء و از واحسرتاه گفتن و از فریاد و امصیبتاه کشیدن در آن روز؛ و باید خود را از گرفتاری و حسرت و مصیبت آن روز برهاند). شاید این احتمال قوی تر باشد

و أيضاً كلام غيرهم - كالغزاليّ و أبي طالب المكيّ و أضرابهما - مشتمل على حقّ و باطل، و إنّهم يسوّلون باطلهم في أثناء ذكر الحقّ في نظر الناظرين إلى كلامهم، ليدخلوهم في حبالهم و مصائدهم. به هنگام تفكّر در آن امور، به احاديثي كه از امامان هدايت در باره فناي دنيا و بي اعتباري آن و... وارد شده، مراجعه نمايد، نه به سخنان غير ايشان؛ زيرا براي احاديث آن ها - به جهت صدورشان از سرچشمه هاي وحى و الهام الهى - تاثيرى است شگفت و ويژه، كه براي سخنان غير ايشان نيست، گر چه مضمون و معنا (ي سخن هر دو گروه) يكي باشد. علاوه بر آن، كلام غير آن ها - مانند غزالي(1) و ابوطالب مكي(2) و امثال آن ها -

ص: 364

1- ابو حامد محمد غزالي شافعي (متوفاي 505 ق) صاحب احياء العلوم از رؤساي صوفيّه مي باشد. و ابن جوزي سني كتاب مستقلي در ردّ اباطيل او نوشته و آن را «إعلام الإحياء بأغلاط الإحياء» ناميده است. غزالي در كتاب أحياء العلوم 3/ 125 مي گويد: «لعن يزيد جازي نيست؛ زيرا اهل قبله است.»!! ابن جوزي كتابي در ردّ او نوشته و آن را الردّ على المتعصّب العنيد المانع من لعن يزيد ناميده است. حقّا كه بر مسلم موالى اهل بيت(عليهم السلام) بسيار گران مي آيد كه كسي ادعاى ايمان يزيد كند كه فرزندان پيغمبر را كشت و زنان و دختران ايشان را بر شترهاي برهنه از شهر به شهر و صحرا به صحرا مانند اسيران ترك و كابل، شهره آفاق و انگشت نماى حجاز و عراق كرد و سر پسر پيغمبر را در ملاء عام گاهي بر در خانه آويخت و گاهي بر طشت نهاد و شراب خورد و زيادى شراب را كنار او ريخت و اظهار مسرت و شادمانى نمود و لب و دندان او را از روى استهزاء، با چوب خيزران بكوفت، كه نزد انسان غيور اعظم مصائب است. اگر كسي چنين شخصى را مؤمن بداند، بدون هيچ ترديدى خودش ملحد و زنديق است. و عجب است از غزالي كه كافّه علماء عامه او را حجة الاسلام مي دانند، يزيد را مؤمن و مسلمان دانسته و لعن بر او را حرام و حال آن كه - علاوه بر آنچه ذكر شد - دلائل واضح و قاطع بر كفر يزيد از جهت اقوال و افعال او بسيار است و كسي كه به كلمات و اشعار او و جنايات او از واقعه حرّه و انتهاك حضرت رسول و هتك خانه كعبه و... مراجعه كند، در كفر و زندقه او هيچ شكى نخواهد كرد. آرى، مكتهبي كه آبشخور و خاستگاهش سقيفه و ميراث محدثان و عالمان اموي و دست پروردگان بنى اميه باشد، عارفش چنين و عرفانش چنان از كار در مي آيد، يزيد را مسلمان مي پندارد و قتل حجت خداى را گناهي كوچك و...! فلعنة الله عليه و على آله و اشياعه و المائلين اليه و الساكتين عن لعنه

2- ابوطالب محمد بن علي بن عطيه مكي (متوفاي 386 ق)، در تاريخ بغداد: 89/3 چنين آمده است: سخنان او كه به خاطر مانده و حفظ شده، اين سخن است: ليس على المخلوقين أضرّ من الخالق؛ چيزي براي مخلوق، پر ضررتر از خالق نيست

مشمول بر حق و باطل و مرگب از آن دو است و نیز آن ها به هنگام ذکر مطالب حق و درست، مطالب باطل خود را هم در نظر خوانندگان کلامشان، به صورت حق آرایش می کنند و جلوه می دهند، تا آن ها را در تله ها و دام های خودشان در آورند و گرفتار سازند. (به عبارت دیگر، آن ها بر نظریه های باطل خود لباس حق می پوشانند و آن را می آریند و جلوه می دهند و با سخنان حق مخلوط می کنند، تا مطلب بر خوانندگان مشتبه شود و در دامشان اسیر شوند.)

تنبیه بر امر مهم

اکثر محصّلین و طالبین علم، برخی به اسم درس اخلاق، برخی دیگر به اسم سیر و سلوک، گروهی به عنوان عرفان (1)، گروهی دیگر به اسم فلسفه و بعضی به عنوان معارف و...، عقاید صوفیان و دراویش و افکار منحرف نکبت بار عرفای یونان قبل از اسلام مثل: فلوتین و برمانیدس و اکسیوفان، و مقلدیشان... و هم چنین عقاید فاسد و پوچ عرفای هند و حکمای ایران باستان و زردشتیان را - که امروز به شکل فصوص الحکم

ص: 365

1- عرفان و عارف دو معنا دارد: 1- حقیقی، که به معنی لغوی اولی خود می باشد و آن جز بر علوم اهل بیت (علیهم السلام) و پیروان ایشان از علما و فقهای امامیه صدق نمی کند. 2- معنی اسمی و علمی و اصطلاحی، و این جز بر تصوّف و صوفی صادق نیست. و به این معنا اطلاق عرفان بر علوم ائمه غلط می باشد و اطلاق عارف هم بر امام یا فقیه نادرست است، مانند سنی که معنای لغوی اش «تابع سنت» است و به این معنی، جز ائمه و پیروان ایشان سنی نیستند، و به معنی ثانوی اسمی و علمی مراد عامه عمیا و اهل سنت است و اطلاقش به این معنا بر ائمه و پیروان ایشان غلط است. شاید بیش از هشت قرن باشد که لفظ عرفان، اسم و علم شده برای تصوّف و شعبه های آن و لفظ عارف هم اسم و علم برای اهل این شعبه ها گشته است، مانند لفظ حکیم که بی مورد و نابجا برای فلسفه دان، اسم و علم شده؛ است. بنا بر این، اسمیت و علمیت عرفان مرادف با تصوّف و عارف مرادف با صوفی و یا اهل شعبه های آن می باشد. و آنچه به نام عرفان مشهور و معروف است، همان عرفان اسمی و علمی است که همان تصوّف می باشد

و فتوحات ابن عربی و... ظهور کرده - جایگزین معارف حقیقی و راستین مکتب اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت نموده و افکار خاکیان را بر افلاکیان ترجیح داده اند و هر روز بر ضلالت خود و اضلال دیگران می افزایند و طلاب و محصّلان را مقهور این موهومات و خیال بافی ها می نمایند و عمر گران بها را - که باید در مسیر مصالح دنیا و آخرت و اطاعت و تحصیل معارف ناب و زلال محمّد و آل محمّد صرف شود - در به دست آوردن این خرافات و موهومات، فانی می کنند، و در نتیجه، جز حسرت و اندوه متاعی برای یوم الحسرة تحصیل نمی نمایند.

از عجایب این است که این بی خردان و نادانان، به گمراهی و ضلالت خود افتخار می کنند؛ یکی می بالد که فصوص را از حفظ دارد؛ و دیگری به تدریس این کتاب ها افتخار می کند؛ و گاهی بر شرحشان بر این اباطیل، تفوّق می جویند؛ دانستن فتوحات ابن عربی و تدریس فصوص الحکم، اسفار، مشاعر و شفاء را شفای درد خود می دانند و رسیدن به مرام و مقصود آنان را علم و معرفت تلقی نموده اند. اینان تحصیل معارف و علوم و حیانی هادیان الهی را ترک نموده و قرآن و عترت رسول را پشت سر گذاشته اند. اگر هم به کلامی از آن ها استشهاد نمایند، برای رسیدن به مقاصد شوم و ترویج افکار و عقاید خود می باشد. از همین رو است که بسیاری از آیات و روایات را به عقاید و خرافه های منحرف خود، تأویل می برند، و اگر با نظر آن ها مخالف باشد و قابل تأویل و توجیه نباشد، آن را مخالف با عقل قلمداد می کنند؛ غافل از این که آن ها به اشتباه، موهومات را به جای معقولات نشانده و خیالات را جایگزین واقعیات کرده اند. این در حالی است که مبانی آن ها با صریح عقل و نقل، مخالف است که ما در جای دیگری به تفصیل به این مطلب پرداخته ایم. (1)

ضلالت آن ها به حدّی رسیده است که آشکارا، شعار فرعون مطرود و حلاج مردود را توحید صحیح تلقی نموده و دعوی «أنا الله» و «لیس فی جبّتی إلاّ الله» را به

ص: 366

1- به کتاب تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود مراجعه شود

منبر و محراب کشانده و بسیاری از حوزویان را - که رسالتشان ترویج قرآن و عترت است - مشغول تدریس و فراگرفتن این امور نموده اند به گونه ای که از حقیقت امر غافل شده و ضلالت را به جای هدایت و کوری را به جای بینایی و ظلمت را به جای نور خریدار شده اند و کور کورانه از آن ها تقلید می نمایند. این در حالی است که امام باقر فرموده اند:

«شَرِّقًا وَغَرِّبًا، فَلَا تَجْدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلِ الْبَيْتِ»؛ (1) «در طلب علم درست و راستین دین به مشرق و مغرب بروید (و به هر دری بزنید) که آن را پیدا نخواهید کرد، جز در آنچه از نزد ما اهل بیت (علیهم السلام) صادر شده است.»

از امیر المؤمنین روایت شده که فرمودند: «نحن الشعار و الأصحاب و الخزانة و الأبواب و لا تؤتي البيوت إلا من أبوابها فمن أتاهما من غير أبوابها سمِّي سارقاً»؛ (2) «ما اهل بیت (علیهم السلام) پیامبر مانند پیراهن تن او و اصحاب و یاران راستین او و خزانه داران علوم و معارف وحی و درها و راه های ورود و رسیدن به آن معارف، می باشیم و داخل خانه ها نمی توان شد مگر از درهای آن ها. پس کسی که از غیر درهای خانه ها وارد خانه ها شود، دزد نامیده می شود.» (3)

چه خوش گفت مرحوم خراسانی در کتاب *بینة رحمت خود*: ما از پی ائمة اطهار می رویم نی از پی سنائی و عطار می رویم ما را نه بر سنائی و عطار حاجت است نی از پی گروه خطاکار می رویم

ص: 367

1- اصول کافی: 399/1، حدیث 3، بحار الانوار: 92/2

2- نهج البلاغة خطبه: 154؛ بحار الأنوار: 29 / 600

3- روایات در این باره در قسمت اول کتاب گذشت

ما را به مولوی و کتابش چه حاجت است بیزار ماز حکمت و عرفان رسمی ایم نی بوسعید مسلک و نی بوعلی مرام منصور و بایزید و غزالی و مغربی عرفان رسمی بشری نیست غیر وهم بر خطه صراط قویمیم مستقیم نی اعوجاج صوفی و نی وهم فلسفی از راه شرع طالب فردوس گشته ایم نی پا به خانقاه و خرابات می نهیم ماسلمیم، بر بت و زتار ننگریم آری جواد، هر که مسلمان واقعی است ما بر طریق آیه و اخبار می رویم بر منهج چهارده انوار می رویم بر مسلک و طریقه ابرار می رویم در پشت سر فکنده و دیندار می رویم ما راه شرع را نه به پندار می رویم بر شاهراه حیدر کزار می رویم از در درون خانه، نه دیوار می رویم نی صوفیانه روبه سوی نار می رویم نی روبه پیر و خانه خمار می رویم نی همچو صوفیان ره، کفار می رویم گوید پی ائمه اطهار می رویم(1)

تصحیح نیت

ثم اعلم أنّ النّیة لیست هی ما اشتهر بین الناس من خطور القلب، أو التلّفظ بها بألفاظ عربیة أو عجمیة؛ بل هی الداعی علی فعل الإنسان. و هی أمر کامن فی النفس لا- یطلع علیها إلاّ المجدّون فی طاعة الله، الذین بصّروهم الله عیوب النفس و داءها و دواءها، كما قال تعالی: «فَاللّٰهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا».(2) و هی تابعة للحالة التي الإنسان مقيم علیها، كما ورد فی تفسیر قوله تعالی: «قُلْ كُلُّ یَعْمَلْ لِنَفْسِهِ»(3): أي علی نیته. و هذا ظاهر لمن تدبّر فیهِ.

ص: 368

1- شیخ محمد جواد خراسانی، کتاب بیئنه رحمت

2- سورة شمس، آیه 8

3- سورة اسراء، آیه 84

پس از آن، بدان که نیت، خطور قلبی و گذراندن آن در دل یا به زبان آوردن آن با الفاظ عربی یا غیر عربی - که در میان مردم مشهور شده است - نیست؛ بلکه نیت همان انگیزه اساسی و محرک و سبب اصلی انسان برای انجام کار می باشد. نیت امری است نهفته و پنهان در نفس انسان که هیچ کس بر آن مطلع نمی شود (که چه عملی خالص برای خدا است و یا درجه خلوصش چه مقدار می باشد و چه عملی مشوب و برای غیر خدا است) مگر کوشندگان و پشتکار داران در اطاعت خداوند، همان ها که خداوند ایشان را به عیب های نفسشان و درد و درمان آن بینا و آگاه کرده چنان که فرموده است: «سپس خداوند شرّ و فجور و پرهیزکاری و خیرِ نفسِ انسان را به آن الهام کرد.» و «نیت» تابع حالت قلبی و وضع روحی و ساختار درونی ای است که در انسان راسخ و ثابت و استوار و محکم شده (و رسوخ کرده و استحکام یافته و انسان به آن خو گرفته و با آن شکل گرفته و ساختار یافته است. به عبارت دیگر، نیت و انگیزه هر شخص با حالت درونی ای که بر او حکومت می کند و بر او غلبه و سیطره دارد، متناسب و سازگار است) چنان که در تفسیر این قول خداوند: «بگو: هر کس بر طبق شاکله و ساختار خود عمل می کند» آمده است: یعنی طبق نیتش. و این مطلب برای کسی که در باره آن خوب بیندیشد، آشکار است. (1)

نیت مردم، تابع روش و سرشتشان است

مثلاً: إذا كان رجل شاكلته وطريقته وسجيته حبّ الدنيا والحرص عليها، لا يعمل عملاً من أعمال الخير والشّر إلاّ و مقصوده الأصليّ منه حيازة الدنيا. فإذا صلّي (كان الباعث له عليه)، أنّه إذا أخلّ بالصلاة، يخلّ ذلك بدنياه، وإذا شرب الخمر، يشرب لأنّه يعينه على دنياه وهكذا. وإذا غلب على أحد حبّ الملوك والتقرّب عندهم، لا يعمل شيئاً إلاّ وهو

ص: 369

1- برای واضح تر شدن مطلب به مرآة العقول 92/8 - 91 و ص 96 مراجعه کنید

يلاحظ أن يكون لهذا العمل مدخل في التقرب إليهم. و القرينة على ذلك أنه يترك كثيراً من أعمال الخير لا يوافق طباعهم. به عنوان مثال، وقتی ساختار و روش و طریقه و سبب کسی، دوستی دنیا و حرص ورزی نسبت به آن باشد، هیچ عملی از اعمال خیر و شر را به جا نمی آورد مگر این که مقصود اصلی او از آن، به دست آوردن دنیا (و رسیدن به هدفش) است. پس وقتی (عمل خیری به جا آورد و) نماز بخواند (هر چند به ظاهر، نیت قربت به خداوند کند) باعث و داعی و انگیزه اساسی او برای (انجام عمل خیر و) نماز خواندن این است که اگر نماز را ترک کند، این به دنیایش ضرر می رساند. و وقتی (مرتکب شر شود و) شراب بنوشد، چون (ارتکاب شر و) شراب خوردن او را در رسیدن به دنیایش کمک می کند، آن را می آشامد و هم چنین در بقیه اعمالش. (مثال دیگر:) و هر گاه بر قلب کسی دوستی پادشاهان و نزدیکی به آن ها چیره شود و سیطره یابد، هیچ کاری را انجام نمی دهد مگر با در نظر گرفتن مدخلیت آن عمل در نزدیکی به آن ها. شاهد آن این است که بسیاری از کارهای نیک را که موافق با سرشت و خلق و خوی پادشاهان (و خواسته هایشان) نیست (و به کار دنیایشان نمی آید)، ترک می کند (مانند ترک امر به معروف و نهی از منکر و...)

اختلاف نیت در اعمال

فإذا تفتنت لذلك، فاعلم أنّ للناس في نياتهم منازل و درجات: فمنهم من غلب عليهم شقوتهم كما أشرنا إليه و ليس المنظور في أعمالهم إلاّ أمثال ما ذكرناه من الأمور الفاسدة. وهذا إذا لم يسع في ترك تلك الحالة، يتدرج في الشقاوة إلى أن يترك دينه و عقائده، و لا يرجح خيره أبداً.

و الثاني: من ارتفع عن هذه الدرجة؛ ففي نفسه حبّ الدنيا و حبّ الآخرة معاً، و يزعم باطلاً أنّهما يجتمعان. فقد يغلب عليه حبّ الآخرة فيعمل لها. و قد يغلب عليه حبّ الدنيا فيعمل لها. و هذا إذا لم يرفع نفسه عن هذه الدرجة، يلحق عمّا قريب بالاول. و الثالث: من غلب عليه خوف عقاب الله، و تبتّه و تفكّر في شديد عذابه و أليم عقابه، فصار ذلك سبباً لحظّ الدنيا عن نظره. فهو يعمل كلّ ما يعمل من الأعمال الحسنة، و يترك من الأعمال السيئة خوفاً. و هذه العبادة صحيحة على الأظهر؛ (1) لكن ليس في درجة الكمال. و قد ورد عن الصادق - عليه السلام - أنّها عبادة العبيد. (2) پس وقتی متوجّه این مطالب شدی (که تبتّ همان انگیزه اساسی، و تابع حالت و ساختار قلبی است و انسان اعمال خود را طبق تبتّ و ساختارش انجام می دهد)، بدان که تبتّ های مردم دارای مراتب و درجاتی است: تبتّ و حالت و ساختار درونی گروه اول: برخی از مردم شقاوتشان بر آن ها چیره گشته - چنان که به این مطلب اشاره کردیم - و به تبع، این ها در اعمال خود هیچ منظور و هدفی ندارند مگر (رسیدن به) امثال امور فاسدی (چون جاه و مقام و مال و منال و دیگر مقاصد دنیوی) که ذکر نمودیم. و این گونه افراد هر گاه در راه ترک این حالت (شوم و بد عاقبت) نکوشند (و مبارزه با نفس نمایند و نتوانند تبتّ خود را تصحیح نمایند) و به تدریج در شقاوت فرو می روند (و شقاوت تمام وجودشان را فرا می گیرد) تا آن جا که دین و عقاید خود را ترک و رها کنند و هرگز خیرشان امید برده نمی شود. گروه دوم: کسانی که (از این فرورفتگان در شقاوت، قدری دور شده اند و) از این درجه پست و پایین قدری بالاتر رفته اند. بدین ترتیب، محبت دنیا و آخرت

ص: 371

1- قال العلامة المجلسي 89/8: فلا تصغ إلى قول من ذهب إلى بطلان العبادة إذا قصد بفعالها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب، زعماً منه أنّ هذا القصد مناف للاخلاص...

2- اصول کافی 84/2. مراجعه شود بحار الانوار 198/70

با هم در نفس آن ها جا گرفته است و گمان باطلشان این است که آن دو با هم جمع می شوند (و با هم منافاتی ندارند). پس گاهی محبت آخرت بر (محبت دنیای) آن ها غالب می شود و در نتیجه (امور آخرت را مقدم می دارند و) برای آن عمل می کنند و گاهی محبت دنیا بر آن ها غالب می شود و در نتیجه (مشغول دنیا می شوند و) برای آن عمل می کنند. این گونه اشخاص اگر (با دنیا طلبی خود مبارزه نکنند و) خود را از این درجه بالاتر نبرند، طولی نمی کشد (که محبت دنیا همه وجودشان را فرا می گیرد و در نتیجه) به گروه اول ملحق می شوند. گروه سوم: کسانی که ترس از عذاب و کیفر خداوند بر آن ها غلبه نموده است و از خواب غفلت بیدار شده و در عذاب شدید و سخت خداوند و عقاب دردناکش اندیشه کرده اند و همین ترس از عذاب الهی سبب بی اعتباری و پستی و بی ارزشی دنیا در نظر آن ها شده است. پس اینان هر عملی از اعمال نیک را که انجام می دهند، و هر عملی از اعمال بد و زشت را که ترک می کنند، از جهت ترس عذاب و مجازات است. این عبادت از نظر ما عبادت صحیح است، ولی در مرتبه عبادت کامل و کمال یافته نیست و از امام صادق هم روایت شده که: این گونه عبادت کردن، عبادت بردگان و غلامان است (که از ترس مولایشان، اطاعتش می کنند). و الرابع: **إِنَّهُ غَلَبَ عَلَيْهِ الشُّوقُ إِلَى مَا أَعَدَّ اللَّهُ لِلْمُحْسِنِينَ فِي الْجَنَّةِ. فَيَعْبُدُ اللَّهَ لَطْلَبَ تِلْكَ الْأُمُورِ. وَقَدْ وَرَدَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهَا عِبَادَةُ الْأَجْرَاءِ. وَهَذَا قَرِيبٌ مِنَ السَّابِقِ. وَ الْخَامِسُ: إِنَّهُ يَعْبُدُ اللَّهَ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَهْلَ الْعِبَادَةِ. وَهَذِهِ دَرَجَةُ الصَّادِقِينَ. وَقَدْ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: «مَا عِبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ، وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ، وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعِبَدْتُكَ» (1) و قد ورد عن الصادق**

أَنَّهَا عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ. (2)

ص: 372

1- ملاحظه شود: بحار الانوار 14/41

2- اصول کافی 84/2

و لا يسمع هذه الدعوى من غيرهم؛ إذ لا- يكون هذا إلا- لمن يعلم من نفسه أنه لو لم يكن لله جنة ولا نار، بل لو كان - و العياذ بالله - العاصي في الجنة و المطيع في النار، لاختار الإطاعة؛ لأن الله تعالى أهل لها. گروه چهارم (به عکس گروه سوم) شور و شوق به آنچه خداوند برای نیکوکاران در بهشت آماده فرموده، بر آن ها غالب شده است. پس برای رسیدن به این امور (شوق بر انگیز) خداوند را عبادت می کنند، و در خبر وارد شده که این گونه عبادت، عبادت مزد بگیران و مزدوران و کارگران است (که به شوق مزد، کار می کنند) و مرتبه این گروه به مرتبه گروه پیشین و سوم نزدیک است. گروه پنجم خداوند را چون اهل و شایسته عبادت شدن است، عبادت می کنند

(و عظمت و جلال حق تعالی و قدس و تنزه او از نقائص و لطف و رحمت و محبت و بنده نوازی او را در نظر گرفته، با صرف نظر از ثواب و عقاب، او را سزاوار عبادت و بندگی می بینند) و این مرتبه و درجه صدیقان است. و حضرت امیرالمؤمنین علی (در این مقام) فرمود: از جهت ترس از آتش دوزخ تو، و طمع و امید و آرزوی بهشت تو، تو را عبادت نکرده ام؛ بلکه تو را سزاوار و شایسته عبادت شدن و پرستش یافتم، و به این جهت عبادت و بندگی تو پرداختم. و از حضرت امام صادق وارد شده که: این گونه عبادت کردن، عبادت آزادگان (و پاکان و خالصان) است. البته این ادعا از غیر امامان معصوم پذیرفته نمی شود؛ زیرا این گونه عبادت میسر نمی شود جز برای کسانی که راجع به نفس خود چنین خبر و علم دارند که اگر برای خداوند اصلاً بهشتی و دوزخی (نیز) نبوده باشد، بلکه اگر - العياذ بالله - گناهکار در بهشت و اطاعت کننده در دوزخ جای داده شوند، باز هم - چون خداوند سزاوار و شایسته عبادت شدن و پرستش است - عبادت و اطاعت خداوند را اختیار می کردند. و السادس: إنه يعبد الله تعالى شكرياً له؛ فإنه يلاحظ نعمه تعالى الغير المتناهية، فيحكم عقله بأن هذا المنعم يستحق لأن يعبد لنعمه.

و السابع: إنَّه يعبدالله تعالى حياءً؛ فإنَّه يحكم عقله بحسن الحسنات و قبح السيئات، و يعلم أنَّ الله تعالى مَطَّلَع عليه في جميع أحواله، فهذا يعبده حياءً، و لا يلتفت إلى ثواب و لا عقاب. و إليه يشير ما ورد في تفسير الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك. (1) گروه ششم: خداوند را از جهت شکر و سپاس‌گزاری بر نعمت‌های بی‌شمارش عبادت می‌کنند. اینان نعمت‌های بی‌حد و حصر خداوند تعالی را ملاحظه می‌کنند و بر اثر آن عقل آن‌ها در می‌یابد و حکم می‌کند که این چنین نعمت‌دهنده حقیقی‌ای از جهت نعمت بخشیدنش، مستحق و سزاوار عبادت و پرستش و شکرگزاری است. (پس عقل با در نظر گرفتن این که «خداوند نعمت‌دهنده حقیقی است») و «در مقابل هر نعمت و احسانی، شکری لازم است» نتیجه می‌گیرد که شکر خداوند، لازم است و در مقام ادای شکر، باید او را عبادت کرد. (گروه هفتم: خداوند را از جهت حیا و شرمندگی عبادت می‌کنند. (شرح آن چنین است که) عقل این‌ها خوبی کارهای خوب و نیکو و بدی و زشتی کارهای بد و قبیح را در می‌یابد (و عقل آن‌ها به زشتی گناه و بدی‌ها و زیبایی نیکی‌ها و طاعت، فرمان می‌دهد) و (از طرف دیگر) می‌دانند که خدای تعالی در تمام حال‌ها بر احوال آن‌ها مطلع و آگاه است (و آن‌ها را می‌بیند و شاهد و ناظر کارهایشان می‌باشد). بدین ترتیب و با توجه به این معرفت این‌ها (حیا می‌کنند که در حضور حق تعالی معصیتی و یا ترک عبادتی کنند و لذا) خداوند را از جهت حیا و شرم حضور، پرستش می‌کنند و (هیچ) توجهی به ثواب و عذابش ندارند. و به همین درجه و مقام (که بنده خود را در حضور خدای تعالی ببیند و حیا کند) اشاره می‌کند آن حدیثی که در تفسیر «احسان» آمده است: «أعبد الله كأنك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك؛ خدا را چنان عبادت کن که گویا او را می‌بینی که اگر تو (به چنین حدی نرسیده‌ای و) او را نمی‌بینی (بدان که) قطعاً او تو را می‌بیند.»

ص: 374

و الثامن: أن يعبدته تعالى حباً له. و مرتبة المحبة أعلى مراتب الكمال. و هي تحصل بدوام ذكره - تعالى - و كثرة العبادة و تذکر نعم الله - تعالى - عليه و الطافه إليه. و إذا حصلت المحبة، لا يجوز مخالفة محبوبه لحبّه إيّاه، و لا ينظر إلى نفع و لا ضرر. و التاسع: إنّه يعبدته تقرباً إليه؛ أي: طلباً لقربه. گروه هشتم: خداوند را از روی محبت به او عبادت می کنند. رتبه محبت به خداوند، والاترین مرتبه کمال است. محبت با یاد کردن همیشه و پیوسته خداوند و زیاد عبادت کردن و به یاد آوردن نعمت ها و الطاف و مهربانی های پروردگار نسبت به بنده، حاصل می شود. (به حکم عقل و وجدان، انسان کسی را که به او احسان می کند، دوست دارد به خصوص آن منعمی که انسان سراپا غرق نعمت ها و احسان های اوست.) هنگامی که محبت خداوند تعالی برای بنده ای حاصل شد، (به حکم عقل) از جهت محبت بنده به او، دیگر مخالفت با محبوبش روا نیست و چنین بنده ای در مقام عبادت به سود و زیان و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، توجه نمی کند (بلکه فقط رضایت محبوب را در نظر می گیرد و همان محبت، موجب اطاعت و بندگی اش می شود.) گروه نهم: خدا را برای تقرب جستن به او عبادت می کنند؛ یعنی به جهت طلب کردن قرب و نزدیکی خداوند و از مقرّبان درگاه او گشتن.

معنای قرب به خداوند

معنای قرب به خداوند(1)

وللقربة معان دقيقة نشير إلى بعضها؛ إذ لا يتصور في شأنه تعالى القرب

ص: 375

1- برای فهمیدن مقصود علامه مجلسی ره کلام ایشان را از جای دیگر نقل می کنیم. می فرماید الخامسة نيّة من يعبدته تقرباً إليه تعالى تشبيهاً للقرب المعنوي بالقرب المكاني، و هذا هو الذي ذكره أكثر الفقهاء و لم أر في كلامهم تحقيق القرب المعنوي، فالمراد إمّا القرب بحسب الدرجة و الكمال إن العبد لا مكانه في غاية النقص عار عن جميع الكمالات، والرّب سبحانه متّصف بجميع الصفات الكمالية فيبينهما غاية البعد فكلّما رفع عن نفسه شيئاً من النقص و اتّصف بشيء من الكمالات حصل له قرب ما بذلك الجنب، أو القرب بحسب التذکر و المصاحبة المعنوية، فإنّ من كان دائماً في ذكر أحد و مشغولاً بخدماته فكأنّه معه و إن كان بينهما غاية البعد بحسب المكان. (مرآة العقول 100/8، بحار الانوار 197/70) در عین الحیات 53/1 فرمودند: عبادت جمعی است که باعث ایشان بر عبادت، تحصیل قرب حضرت باری جلّ شأنه است، و مراد از قرب نزدیکی زمانی و مکانی نیست؛ زیرا که خداوند عالمیان از زمان و مکان منزّه است، و قرب الهی را معانی بسیار است، به بیان دو معنا در این رساله مختصره اکتفاء می نماید. یکی قرب، به حسب مرتبه و کمال است، یعنی که چون حضرت واجب الوجود کامل من جميع الجهات است، و نقص در ذات و صفات او به هیچ وجه راه ندارد، و ممکن تمام نقص و عجز و ناتمامی است، از این جهت تقابل و تباین در میان واجب و ممکن حاصل است، و هر چند یک نقص از تقایص خود را از اله می نماید، و از فیاض علی الاطلاق کمالی از کمالات بر او فیاض می گردد، او را في الجملة نزدیکی معنوی به هم می رسد، چنان چه اگر دو کس با یکدیگر در اخلاق تضاد و تباین داشته باشند، می گویند که از یکدیگر بسیار دورند، و اگر یکی از ایشان اخلاق دیگری را کسب کند، می گویند که به او پاره ای نزدیک شد، اگر چه صفات واجب و ممکن را به یکدیگر ربطی نیست، و کمالات ممکن به صد هزار نقص آمیخته است، اما بلا تشبیه یک نوع آشنایی و ارتباطی به هم می رساند، که از آن به قرب تعبیر می توان نمود، و چون عبادات ظاهره لطف است در عبادات باطنه، و هر عبادتی مورث تکمیل کمالی است در نفس، پس ممکن است که در عبادت منظور آدمی تحصیل این امر باشد، و درجات مراتب این قرب نامتناهی است. و معنی دیگر قرب، به حسب تذکر و محبت و مصاحبت معنوی است، چنان چه اگر کسی در مشرق باشد و دوستی از او در مغرب باشد، و پیوسته این دوست در ذکر محبوب خود باشد، و از خاطر او محو نشود، و به زبان نشر

کمالات او نماید، و به اعضا و جوارح مشغول کارهای او باشد، به حسب قرب معنوی به او نزدیک تر است از بیگانه، یا دشمنی که در پهلوی او نشسته باشد، و ظاهر است که از کثرت عبادت و ذکر این معنا به حصول می آید

الزمني والمكاني. فالمراد إمّا القرب بحسب الدرجة والكمال؛ إذ في مراتب النقص له غاية البعد عن جنابه تعالى لغاية كماله. فإذا رفع عن نفسه بعض النقائص واتّصف ببعض الكمالات، قلّ بعده عن جنابه وتخلّق ببعض أخلاقه. أو القرب بحسب المصاحبة المعنويّة والتذكّر. فإنّه إذا كان محبّ في المشرق ومحبوبه في المغرب، فهو على الدوام في ذكره وفكره،

ص: 376

و مشغول بخدماته و بالأمر المفوضه اليه. و هذا في الحقيقة أقرب من المحبوب من العدو الذي هو جالس بجنبه. ولا ريب أن هذين المعنيين اللذين ذكرناهما يحصلان من العبادة. فيمكن أن يكون غرض العابد حصول هذين المعنيين. و برای قرب و نزدیکی خداوند، معانی دقیقی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. از آن‌جا که نسبت به ذات مقدس خداوند، قرب و نزدیکی مکانی و زمانی تصور ندارد و معقول نیست (1)، مقصود از قرب به خدا یا قرب بر حسب درجه و کمال است (به این شرح): از آن‌جا که بنده (به جهت ممکن بودنش عاری از تمام کمالات است و) در مراتب نقص و عجز و ناتمامی است و (به عکس)، خداوند (از جمیع جهات کامل است و نقص در ذات و صفات او به هیچ وجه راه ندارد، و) در نهایت درجه کمال است. (2) (بنابراین، میان آن دو نهایت تقابل و تباین حاصل است و بنده) در نهایت دوری از ساحت متعالی خداوند است. پس هر گاه بنده برخی از نقص‌ها را از نفس خود دور و بر طرف کند و به بعضی از کمالات معنوی متصف گردد، دوری و فاصله معنوی او از ساحت قدس ربوبی کم می‌شود و به برخی از اخلاق الهی متخلق، و اخلاق و صفاتش شبیه و نزدیک به صفات حق تعالی می‌گردد (و در نتیجه، تا اندازه‌ای به قرب و نزدیکی او می‌رسد). (3)

ص: 377

- 1- چون حق تعالی جسم و جسمانی نیست و در نتیجه احتیاج به مکان ندارد که در تقرب جستن به او مثل سایر موجودات، به مکان او نزدیک شویم. خداوند تعالی فراتر از زمان و مکان است
- 2- البته منظور از این کلام در مورد خداوند همانند کمال در مورد ممکنات و موجودات دارای زیاده و نقصان نیست که هر چه علم و قدرتشان بیش تر شود، کامل تر می‌شوند؛ بلکه منظور از کمال در مورد خداوند این است که: افعال او در غایت حکمت و مصلحت و ... است، و در ذات و صفاتش منزّه از نقص است. و علم و قدرت و ذاتش حقیقتی مقداری و قابل زیادت و نقصان و کمال و نقص نیست، و دارای علم و قدرت عددی و مقداری و قابل اتّصاف به تنهایی و عدم تنهایی و زیادت و نقصان نمی‌باشد
- 3- با توجه به کلام مؤلف در مرآة العقول و عین الحیات ترجمه شد. تذکر: با مراجعه به عین الحیات و با تأمل در آنچه در این مختصر گذشت، معنای این کلام علامه مجلسی واضح می‌شود و نیاز به شرح و تکرار نیست

و یا مقصود از قرب به خدا، قرب بر حسب به حسب همراهی و مصاحبت معنوی و (همیشه) به یاد خدا بودن است؛ چرا که هر گاه دوستی در مشرق عالم باشد و محبوبش در مغرب باشد (با این که از هم دورند، به جهت محبت و کشش و جذبۀ باطنی) آن دوست همیشه به یاد و به فکر محبوبش می باشد و به انجام خدمت ها و کارهایی که از طرف محبوب به او واگذار شده است، مشغول می باشد، و در حقیقت و واقع، این چنین محبت و دوستی (که با دوری ظاهری از محبوبش، همیشه به یاد او و مشغول به خدمتگزاری او می باشد)، از دشمنی که در کنار آن محبوب نشسته، به محبوب نزدیک تر است (بلکه در واقع و در باطن، مقرب و نزدیک و همراه و مصاحب آن محبوب می باشد. حال بندگانی که خداوند را از روی محبت و طلب قرب او عبادت می کنند، همین گونه است. دوری آن ها که از او و عبادت او غافلند نیز، دوری معنوی و نا آشنایی می باشد.) شکی نیست که این دو معنا که برای قرب به خداوند ذکر نمودیم، به وسیله عبادت دائم و پیوسته حاصل می شوند. پس ممکن است که هدف و نیت شخص عبادت کننده (در عبادتش) حصول و به دست آمدن این دو معنا (و این مقام قرب معنوی به خدا) بوده باشد.

خطر راه تقرب به خدا زیاد است

و للقرب معان أخر، و للنیة درجات أخر فیما بین المراتب التي ذكرناها لا يتناهى. و إنما أشرنا إلى بعضها على سبيل التمثيل، ليعرف المؤمن السالك إلى الله خطر هذا الطريق، و يتوسل إليه تعالى لينجيه من مهالك هذه المسالك، حتى إذا دخل في زمرة عباد الله المخلصين، أمن من شرّ الشياطين كما قال تعالى: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ»⁽¹⁾. برای قرب الهی معانی دیگری (غیر از آن دو معنا) هست و برای نیت نیز

ص: 378

درجات و مراتب دیگری میان آن مراتب (9 گانه ای) که ذکر کردیم، هست که نهایت و شماره ندارد، و از باب مثال به بعضی از مراتب نیت اشاره نمودیم به منظور این که مؤمن سالک راه خدا، خطرهای این راه را بشناسد و به خداوند توسل جوید و متوسل شود که پروردگار او را از مهلکه ها و خطرهای این راه ها نجات دهد، تا چون در زمره بندگان مخلص خداوند داخل شود از شر شیطان ایمن شود، چنان که خداوند تعالی فرموده است: «[ای ابلیس،] به درستی که تو را بر بندگان (مخلص و پاکدل) من تسلط و سلطه ای نیست.» (1)

نمیل شیطان به سگ

و لنعم ما مثل الشیطان بالکلب الذی یكون علی أبواب الناس، و یؤذی من یهمّ بدخول دار مالک، و لا یمکن دفعه إلا بأن ینهره (2) المالك و یزجره، أو یعلم أنّ الداخل من أصدقاء صاحب البيت. فکذا هذا الكلب اللّعين موکل علی باب الله تعالی، لئلاّ یدخله الأجنب و من لا یلیق لشقائه بالدخول فیه. فإذا نهره صاحب البيت جلّ شأنه بسبب استعاذة العبد به من شرّه، أو علم أنّه من مقربی هذه الحضرة و من خواصّ مالک الملائک و کثیراً ما یدخل فی هذا الباب و یدخل منه و له أنس بصاحب البيت، لا یتعرّض له هذا الكلب. (3)

ص: 379

1- در سوره مبارک ص آیه 82 و 83 آمده است: «قَالَ فِعْرَتُكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» «شیطان گفت: به عزّت تو قسم که حتماً تمام مردم را گمراه خواهم کرد، مگر بندگان خاصّ و خالص و پاکدل تو را.» پس خود شیطان هم اقرار کرده که بر بندگان عبادت کننده ای که خدا را با اخلاص عبادت می کنند، راهی و سلطنتی ندارد

2- نَهَرَ الرَّجُلَ يَنْهَرُهُ نَهْرًا و انتهره: زَجَرَهُ. فلا تنهره: لا تزجره. زَجَرْتُهُ: نهيتُهُ. الزجر: المنع و النهي و الانتهاء

3- قيل: انّ هذا المثل و ان كان فيه جهة حسن لتفهيم لزوم الاستعاذة من شرّ الشيطان، و لكنّ الظاهر أنّه لعنه الله ليس بموکل علی باب الله تعالی و یتعرّض ايضاً لكلّ من اراد الدخول الى محضر ربّه من المخلصين و غيرهم. نعم، ليس له على عباد الله المخلصين سلطان. مرحوم مؤلف محترم این مثال را برای تبیین لزوم استعاذه و پناه بردن به خداوند از شرّ شیطان آورده و منظورش همین بوده است. این که گفته شیطان موکل بر درگاه الهی است، منظور مؤلف نبوده، و لعلّه من سهو القلم

چه خوب مثل زده شده و تشبیه و مانند شده شیطان به سگی که بر در خانه های مردم (به نگهبانی مشغول) می باشد و هر کس را که بخواهد به خانه صاحبش وارد شود، آزار می رساند (و مانع می شود) و ممکن نیست بازداشتن آن سگ مگر به این که صاحب خانه (بر آن سگ نهیب زند و) او را براند و بازش دارد، و یا آن که خود آن سگ این شخص داخل شونده را بشناسد و بداند که از آشنایان و دوستان صاحب خانه است (تا متعرض او نشود). پس همین طور است این (شیطان و) سگ ملعون و رانده شده از رحمت الهی که مأمور و نگهبان و گمارده بر درگاه الهی است که مبدا بیگانگان و کسانی که به جهت شقاوتشان در خور و لایق حضور و قرب خداوند نیستند، به بارگاه الهی وارد شوند. پس وقتی صاحب خانه دل و خداوند - به جهت استعاذه و پناه بردن بنده به او از شر شیطان - آن سگ را براند و باز دارد، یا آن سگ بداند که این بنده از مقربان این درگاه و از خواص مالک الملوک است و چه بسیار از این در آمد و رفت می کند، و با صاحب خانه انسی و سر و سرّی دارد، متعرض او نمی شود.

عدم توجه به سرزنش دیگران

فإذا توّسل السالک بجنابه تعالی، و صحّ تبتّه بقدر الجهد فی بدو الأمر، یطلب ما یعلم أنّه خیر آخرته فیه، و لا یبالی بأن یعدّه أهل الزمان و جهلة الدّوران حشویاً أو قشریاً، أو زاهداً متحجّراً، أو ینسبونه إلى الجهل. و إذا کان بهذه المنزلة، یظهر له الحقّ عیاناً. پس هر گاه سالک راه خدا به حضرت حق تعالی توّسل جوید و در آغاز سلوک و حرکتش به اندازه طاقت و توانایی اش نیتش را پاک و درست و خالص سازد، باید آنچه می داند خیر آخرتش در آن است، بطلبد، و به این که اهل زمانه و نادانان روزگار او را فرو مایه و پست و بی سواد، یا قشری و ظاهری، یا زاهد خشک و خشک مقدّس بخوانند و یا او را به نادانی نسبت دهند، توجه و اعتنا نکند و از این نسبت ها باکی نداشته باشد. زمانی که سالک

به چنین مقام و منزلت و مرتبه ای برسد، حق و حقیقت برایش به روشنی و وضوح، آشکار و نمایان می گردد (وراه راست و درست را در می یابد).

تعلیم از معلّم خوش عقیده

فینبغی بعد ذلك أن یتبغی معلماً مستأنساً بکلام أهل البیت أخبارهم، معتقداً لها، لا من یؤول الأخبار بالأراء، بل من صحح عقائده من الأخبار، و یشرع فی طلب العلم ابتغاء وجه الله و طلب مرضاته، و یتدبّر فی أخبار أهل البیت. پس از طی این مراحل، سزاوار است معلّمی بطلبد و بجوید که با سخنان اهل بیت علم و احادیث ایشان مأنوس و معتقد باشد (و آن ها را با عقل سالم و فطری و به قرینه احادیث دیگر بفهمد) نه معلّم نمایی که کلام اهل بیت (علیهم السلام) را با رأی های خود و آرای مکاتب بشری تأویل و تفسیر و توجیه می کند؛ (1) بلکه معلّمی که عقاید خود را از (سر چشمه زلال) اخبار اهل بیت (علیهم السلام) گرفته و تصحیح کرده باشد. (پس از پیدا کردن چنین معلّمی) طلب و آموختن علم را، تنها برای خداوند و طلب خشنودی و رضایت او، شروع کند و همواره در (آیات قرآن و) اخبار اهل بیت تدبّر و تفکر نماید.

همراهی علم و عمل

و یكون مقصده التحصیل العمل. فلا العمل ینفع بدون العلم كما ورد عن الصادق: «إنّ العامل علی غیر بصیره، کالسائر علی غیر الطریق،

ص: 381

1- مانند فلاسفه و عرفایی که ادّعی اسلام و ایمان می کنند، در صدند که قواعد فاسد و باطل آنها را که با مسلمات دین و مذهب مخالفت دارند (مثل قدم عالم، انکار معاد جسمانی، اعتقاد به وحدت وجود و انکار جسمانیّت ملائکه) رنگ و بوی قرآنی بخشیده و کتاب و عترت را به آن مبانی تأویل و تفسیر نمایند و این ظلم نابخشودنی را در حقّ بشریّت مرتکب شوند. ما قسمتی از این قواعد و مبانی را در کتاب تنزیه المعبود ذکر کردیم

لا یزیده سرعة السیر إلا بعداً» (1) و لا- العلم ینفع [بدون العمل]. و أيضاً لا یحصل العلم بدون العمل كما روی: «من عمل بما علم، (ورثه الله) علم ما لم یعلم». (2) و لقد شبّه العلم بسراج یكون مع السائر فی طریق مظلم؛ إذا وقف و لم یمش، لا یضیء له إلا مقدار معلوم. و كلما مشی، یضیء له مقدار آخر. فالعلم یعین علی العمل؛ و العمل یزید فی العلم. باید هدف و مقصود طالب علم، تحصیل برای عمل باشد؛ چرا که نه عمل بدون علم، نفع و بهره ای می رساند - چنان که از حضرت امام صادق چنین رسیده است: عمل کننده بدون علم و آگاهی و بصیرت، مانند کسی است که در بی راهه حرکت و سیر می کند که شتاب و تند رفتنش، او را بیش تر از مقصد و جاده دور می کند - و نه علم و دانش بدون عمل نفعی می رساند. علاوه بر آن، اساساً علم (حقیقی و صحیح و نافع) بدون عمل به دست نمی آید، چنان که (در احادیث صحیح) روایت شده است: هر کس به آنچه می داند عمل کند،

خداوند علم آنچه نمی داند، به او میراث دهد و ببخشد. و به تحقیق که (در حدیثی از امام صادق) علم و دانش به چراغی تشبیه شده که در راهی تاریک، همراه رهگذر و رونده باشد، که هنگامی که آن رهگذر توقف کند و راه نرود، آن چراغ جز به اندازه معینی اطرافش را روشن نمی کند، ولی هر زمان راه برود (با هر گامی که بر می دارد) مقدار دیگری (از مسیر که تاریک بوده است) برایش روشن می شود (علم هم چنین است :) علم به عمل کردن کمک می کند (و محرک و داعی انسان به طرف عمل است) و عمل نیز علم را زیاد می کند. (هر گاه مؤمن به علمش عمل کند، علمش محدوده بیش تری را برایش روشن می سازد و وظیفه آتی اش برایش واضح می گردد؛ چون عمل، شکرانه علم است و شکر نعمت علم، موجب زیادتی آن

ص: 382

1- بحار الانوار 206/1

2- رد: بحار الانوار 30/2

نعمت می گردد. و اگر در مقام عمل توقّف کند و از عمل باز ایستد، چراغ علمش کم سو می گردد و در وظیفه آینده اش دچار حیرت و سر درگمی می شود.)

تقسیم ساعات روز

فینبغی آن یقیناً یوم سه ثلاثه أقسام: ففي بعض اليوم يسعى لطلب الرزق الحلال. وفي بعض في طلب العلم. وفي بعض آخر يشتغل بالفرائض و السنن و النوافل. (در شروع برنامه عملی، سالک راه خدا برای نظم امور و رسیدن به کارها و وظایفش) سزاوار است روز خود را سه قسمت نماید: در بخشی از روز برای به دست آوردن روزی حلال سعی و تلاش کند. در قسمتی دیگر از آن برای تحصیل علم بکوشد. و در بخشی دیگر از آن، به انجام عبادت های واجب و سنتی (پیامبر و ائمه) و نمازهای نافله پردازد. (1)

طالب علم چه کتاب هایی را بخواند؟

و ینبغی أن یحصل نبذة من العلوم الآلیة - لافتقار علم الحدیث إليها - كعلم الصّرف و النحو و قليلاً من المنطق و قليلاً من علم الاصول و بعض الكتب الفقهيّة. ثم یبذل غاية الجهد في علم الحدیث، و یطالع الكتب الأربعة و غيرها من تصانیف الصّدوق و غيره. و لقد اجتمع عندنا - بحمدالله - سوى الكتب الأربعة نحو من (مائتي كتاب، و لقد جمعتها و فسرتها في كتاب بحار الانوار. فعليك بالنظر فيه

ص: 383

1- ظاهراً مقصود از سنت ها، مطلق مستحبات می باشد و مقصود از نوافل همان اصطلاح خاصّ است که به نمازهای مستحب می گویند. در مجمع البحرین آمده است: النوافل: جميع الأعمال الغير الواجبة ممّا يعمل لوجه الله سبحانه. و أمّا تخصیصها بالصلاة المندوبة فعرف طار. یعنی: نافله تمام اعمال غیر واجبی است که برای خداوند به جا آورده می شود و اختصاص دادن آن به نماز مستحب، اصطلاحی جدید است که در عرف فقها صورت گرفته است

و الخوض في لججه و الاستفادة منه. فإنه بحر، كما سميّ به). به جهت نیاز علم (تفسیر و) حدیث به علوم مقدماتی و ابزاری، (1) مانند: علم صرف و نحو، شایسته و سزاوار است (محصل در ابتدا) مقداری از آن علوم را تحصیل کند. هم چنین کمی از علم منطق و اندکی از علم اصول فقه و برخی از کتاب های فقهی را بیاموزد. سپس نهایت و تمام کوشش خود را در (فراگیری) علم (قرآن) و حدیث صرف نماید و به کار گیرد. و به مطالعه کتب اربعه (کافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب و استبصار که مهم ترین کتب حدیثی شیعه اند) و غیر آن ها مانند کتاب های مرحوم شیخ صدوق غیر ایشان، پردازد. بحمدالله نزد ما غیر از کتب اربعه (و علاوه بر آن) نزدیک به دوست کتاب حدیثی جمع شده و فراهم آمده است که آن ها را در دایرة المعارف بحار الانوار (یکجا با موضوع بندی و باب بندی تفصیلی) گرد آورده و شرح و تفسیر و تبیین نموده ام. پس بر تو باد به مطالعه آن و فرورفتن در ژرفای (دریاهای معارف اهل بیت (علیهم السلام) وحی) و بهره بردن از آن (و استخراج مرواریدهایش) که آن دریایی است (بیکران) چنان که بدین اسم نامیده شده است. (اسم آن بحار الانوار، و بحر جمع بحر است؛ یعنی دریاهای نور که مرواریدهای احادیث اهل بیت (علیهم السلام) عصمت را در بر گرفته است).

روح نماز حضور قلب است

اشاره

ثم اعلم - يا أخي - ان لكل عبادة روحاً و جسداً، و ظاهراً و باطناً. فظاهرها و جسدها الحركات المخصوصة. و باطنها الأسرار المقصودة

ص: 384

1- یعنی: علمی که وسیله و ابزار فهم و درک قرآن و حدیث می باشند و برای تحصیل علوم دیگر به منزله ابزارند. خودشان مقصود بالذات و مطلوب لذاته نیستند، بلکه تحصیل آن ها برای به دست آوردن امور دیگری می باشد، مثل: علم صرف و نحو و... به این علوم، علوم آلی (منسوب به آلت به معنی وسیله و ابزار) می گویند

منها و الثمرات المترتبة عليها. و روحها حضور القلب و الإقبال عليها، و طلب حصول ما هو المقصود منها. و لا تحصل تلك الثمرات إلا بذلك، كالصلاة التي هي عمود الدين. جعلها الله تعالى أفضل الأعمال البدنية، و رتب عليها أثراً عظيمة. قال الله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (1) و قال رسول الله: «الصلاة معراج المؤمن». و لا يترتب عليها تلك الثمرات إلا بحضور القلب التي هي روحها؛ إذ الجسد بلا روح لا يترتب عليه أثر. و لذا صلاتنا لا تنهانا عن الفحشاء و المنكر، و لا يحصل لنا بها العروج عن تلك الدركات الدنية إلى الدرجات العلية. فإن الصلاة معجون الهي و مركب سماوي إذا لوحظت فيها شرائط عملها، ينفع لجميع الأمراض النفسانية و الأدوية الروحانية. فيلزم أن يكون الإنسان متذكراً في كل فعل من أفعال الصلاة سر ذلك الفعل، و الغرض المقصود منه. أي برادر، (در مقام به جا آوردن عبادت های واجب و مستحب، ابتدا) بدان که هر عبادتی را روحی و جسدی، و ظاهری و باطنی است. پس ظاهر و جسد تمام عبادت ها، حرکات مخصوص آن ها است (که شارع تشریح و مقرر کرده است. مانند قیام، رکوع، سجود، نشستن، قرائت و اذکار در نماز.) اما باطن عبادت ها، اسرار و رموزی است که خواسته شارع از تشریح آن عبادت ها است و مقصود و منظور وی از به جا آوردن آن عبادت ها می باشد. و ثمرات و نتیجه هایی است که بر آن عبادت ها مترتب می شود. روح آن عبادت ها هم حضور قلب و روی آوردن دل به آن و طلبیدن حصول آنچه از عبادت، مقصود و مراد است، می باشد. (2) (یعنی آشنایی با خداوند و...) و آن

ص: 385

1- سورة عنكبوت، آیه 45

2- به عبارت دیگر، روح عبادت همان حضور قلب و توجه به آن عبادت، و کوشش برای رسیدن به هدف و مقصود عبادت است، و این فواید و ثمرات جز با روح عبادت به دست نمی آید

ثمرات و نتیجه‌ها جز با تحقق روح عبادت (که همان حضور قلب و توجّه و اقبال به خدا است) به دست نمی‌آید. مانند نماز که آن ستون دین است. خداوند آن را برترین اعمال و عبادات بدنی قرار داده (که ظاهر و جسد این عبادت است) و آثار بزرگی را بر آن مترتب کرده (که باطن آن است) و خود در باره آثارش فرموده است: «به درستی که نماز انسان را از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد.» و حضرت رسول خدا هم در این باره فرموده است: «نماز معراج مؤمن و نردبان عروج معنوی مؤمن است.» و هیچ‌یک از این ثمرات (مانند باز داشتن از کار زشت و ناپسند و عروج معنوی) بر نماز مترتب نمی‌شود مگر به حضور قلب (و توجّه قلبی داشتن به خداوند) که همان روح و جان نماز است؛ زیرا (نماز بدون حضور قلب، جسدی بی روح است و) بر جسد بی روح، هیچ اثری مترتب نمی‌گردد (و کاری از آن ساخته نیست.) از همین جهت است که نماز ما، ما را از کار زشت و ناپسند باز نمی‌دارد (و با این که نماز می‌خوانیم، کارهای ناپسند را هم مرتکب می‌شویم) و به وسیله این نماز، عروج و صعود از این رتبه‌ها و درکات پست و پایین به سوی درجات بلند و مقامات والا، برای ما حاصل نمی‌شود (در حالی که باید با نمازمان از زشتی‌ها باز داشته شویم و از بیماری‌های پست روحی پاک گردیم). چرا که نماز، دوا و معجونی (1) است الهی و آسمانی مخلوط و آمیخته، دارویی که چون شرایط و آداب به جا آوردن آن در نظر گرفته و بر آن‌ها مراقبت شود، برای همهٔ مرض‌های نفسانی و دردهای روحی مفید خواهد بود.

توجّه به اسرار افعال و اقوال نماز

از این رو، لازم است انسان در هر فعلی از افعال نماز، سرّ آن فعل و غرض و هدف قصد شده از آن را در نظر بگیرد (تا نمازش وسیلهٔ عروج او گردد).

ص: 386

1- فرهنگ عمید: سرشته و خمیر کرده شده، مخلوطی از چند دارو که باهم خمیر کرده باشند، معاجین جمع

ففي الدعوات المقدمة عليها إيناس للنفس التي استوحشت بسبب الاشتغال بالأمر الدنيوية التي اضطرت إليها الإنسان بحسب الحكم و المصالح، ليكون عند الشروع فيها مستأنساً بجنابه تعالى. و أيضاً من شرائط قبول العمل التقوى و الورع عن المعاصي - إذ بارتكابها يبعد عن ساحة قربه - و قد قال الله تعالى: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (1).

و لما ارتكب العبد الأفعال السيئة و بعد بسببها غاية البعد، يتضرع قبل الصلاة أن يغفر له و يصفح عن جرائمه، ليصير أهلاً لأن يعبد و يناجيه. و في التكبيرات تنزيه لجنابه تعالى عن الشريك و المثل و النقص، و عن أن يمكن للعبد إدراكه بالقوى الظاهرة و الباطنة و العقول و الأفهام، و تذكّر للعقائد الحقّة لتستقرّ في النفوس. و في دعاء التوجّه تلقين للإخلاص في النيّة و إظهار لغاية العبوديّة و رفع النظر عمّا سواه، و التوجّه بشرائره إليه. پس (از باب مثال) یکی از اسرارای که در دعاهای مأثور پیش از شروع نماز نهفته، انس و خوگرفتن نفس و روح انسان با خداوند و میل کردن به او و صمیمی شدن با او است؛ همان نفسی که به سبب اشتغال به امور دنیوی - که طبق حکمت ها و مصلحت ها، انسان ناچار به انجام آن امور و ناگزیر از آن ها (و لازمه زندگی مادی) است - از خدا دور و جدا و روابطش با او سرد شده است. نماز گزار این دعاها را قبل از شروع نماز می خواند که هنگام شروع نماز، با حق تعالی مانوس گردد. (2)

ص: 387

1- سورة مائدة، آیه 27

2- به عبارت دیگر: یکی از اسرارای که در دعاهای مأثور پیش از شروع نماز نهفته، این است که: نفس انسان که به سبب اشتغال به امور دنیا - که طبق حکمت ها و مصلحت ها، انسان ناچار به انجام آن امور و ناگزیر از آن ها (و لازمه زندگی مادی) است - از خدا دور و جدا و روابطش با او سرد شده است. (با خواندن این دعاها پیش از نماز از آن حالت دنیایی بیرون می آید) و به هنگام شروع نماز روح و روانش با خداوند انس و خو می گیرد و به طرف او میل می کند و با او صمیمی می شود

هم چنین (یکی دیگر از اسرار دعاهای مأثور پیش از نماز این است که) از شرایط پذیرفته شدن عمل های عبادی، تقوا و پرهیزگاری و دوری کردن از گناهان است - زیرا با مرتکب شدن گناهان، شخص از ساحت قرب خداوند تعالی دور می شود (و اعمالش مورد قبول واقع نمی گردد) - و خداوند خود در این باره فرموده است: «خداوند فقط از پرهیزگاران می پذیرد.» و وقتی بنده مرتکب کارهای بد شد و به سبب آن ها از درگاه حق تعالی بیش از حد دور گردید، پیش از نماز، به درگاه خداوند تضرع و زاری می کند که حق تعالی او را بیامرزد و از گناهانش درگذرد تا آن که بنده شایسته پرستش و عبادت خداوند و مناجات با او گردد (و شرط قبولی عبادتش فراهم و عملش پذیرفته گردد).

بعضی از اسرار تکبیرات قبل از نماز

و در (هفت) تکبیر افتتاحی نماز (اسراری است؛ از جمله آن ها: منزه شمردن و میرا دانستن خداوند از شریک و شبیه و مثل (1) و نقص و عیب. و نیز منزه شمردن خداوند از این که برای بنده ادراکش با حواس و قوای ظاهری و باطنی و عقل ها و فهم ها ممکن باشد. (پس در تکبیرات قبل از نماز می گویی که خداوند برتر و بزرگ تر از این است که کسی بتواند او را تعریف و توصیف و درک و... کند.) هم چنین در تکبیرات، تذکر و یادآوری عقاید حقه است تا آن که آن اعتقادات

ص: 388

1- فرق بین شریک و مثل این است که: در شریک، اختلاف در ماهیت معتبر است، بر خلاف مثل که در آن اتفاق در ماهیت معتبر می باشد. از این رو مرحوم خواجه در تجرید الاعتقاد درباره هر یک از شریک و مثل در فصل مستقلی بحث کرده است

در نفس ها و جان ها جای گیرد و ثابت و استوار و مستحکم گردد. در دعای توجّه هم (که قبل از نماز خوانده می شود) تلقین و تفهیم و القا کردن اخلاص در نیت نماز، و اظهار نهایت عبودیت و بندگی، و صرف نظر کردن و چشم پوشیدن و روی بر تافتن از غیر خدا، و توجّه و روی آوردن بنده با دل و تمام وجودش به سوی خداوند تعالی است. (پس دعای توجّه برای توجّه و آماده شدن برای رسیدن به حضور مالک الملوک است.)

بعضی از اسرار سوره حمد در نماز

وفي القراءة مكالمة مع المحبوب الحقيقي و مناجاة بذكر محامده أولاً و وصفه بالأوصاف الكمالية، وسيلة أمام الحاجة، و رعاية الآداب المكالمة و المناجاة ثم إظهار العبودية؛ ثم التخلّي عن الحول و القوّة، و الاستعانة به في جميع الأمور، خصوصاً في العبادات؛ ثم طلب الهداية إلى الصّراط المستقيم - و هو صراط النبي و الأئمّة في جميع العقائد و الأعمال و الأخلاق و الطريق (1) إلى الله، و هذا المطلوب مشتمل على جميع المطالب العالية - ثم الاستعاذة عن صراط أعدائهم - و (يندرج فيه) جميع العقائد الباطلة و الأخلاق الرديّة و الطرق المضلّة و جميع الفسوق؛ فإنّها جميعاً صراط أعدائهم - . در قرائت سوره حمد (نیز اسراری نهفته است. از جمله آن ها:) گفت و گو و مناجات و راز و نیاز با محبوب حقیقی است به این گونه که: نمازگزار ابتدا با ذکر صفات نیک خداوند او را ستایش می کند و با صفات کمال و پسندیده اش او را وصف می نماید. این ستایش خداوند پیشاپیش اظهار حاجت و نیاز، واسطه و چاره ای برای رسیدن به آن و از جهت رعایت آداب گفت و گو و مناجات با خداوند عزیز و جلیل است. (چون از دید عقل و نیز روش عقلاً

ص: 389

1- در بعضی از نسخه ها: الطرق

چنین است که اگر نزد شخص بزرگی برای حاجتی می رویم، به جهت رعایت آداب گفت و گو با شخص بزرگ و تحریک و توجّه عواطف او، ابتدا صفات حمیده و اخلاق پسندیده او مثل احسان و کرم و بزرگواری او را ذکر می کنیم و بعد، حاجت خود را بیان می داریم. پس از ستایش خداوند و ستودن او به الوهیت و ربوبیت و رحمانیت و رحیمیت و مالکیت و فرمانروایی او، (نمازگزار با گفتن **إِيَّاكَ نَعْبُدُ**) آشکارا، عبودیت و بندگی خود را اعلان می کند. پس از آن (با گفتن **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**) خالی و تهی بودن خود از هر توان و قدرت و قوت ذاتی، و کمک طلبیدن و یاری خواستن از خداوند در تمام کارها به خصوص در به جا آوردن عبادت ها را اظهار می دارد. آن گاه (با گفتن **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**) هدایت به راه راست را از خداوند می طلبد. راه راست همان راه حضرت رسول و ائمه طاهرين در تمام اعتقادات و اعمال و اخلاق (و در تمامی شؤون حیات فردی و اجتماعی و...) است (و تنها همین طریق) طریق و راه به سوی خداوند می باشد. و این درخواست هدایت به راه راست الهی، همه مطالب و عقاید و اعمال و اخلاق والا را در بر دارد. سپس مناجات با او (با گفتن **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**) و پناه بردن به خداوند از پیمودن راه دشمنان پیامبر خدا و اهل بیت (علیهم السلام) (که مورد غضب پروردگار و گمراهند). و در این پناه بردن به خداوند از پیمودن راه دشمنان پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام)، پناه بردن به او از تمام اعتقادات باطل و اخلاق پست و زشت و راه های گمراه کننده و تمامی فسق و فجورها و تبهکاری ها، مندرج می باشد و گنجانده می شود؛ زیرا همه این ها، راه و رسم دشمنان پیغمبر و ائمه می باشد.

بعضی از اسرار رکوع و سجود در نماز

اشاره

و كذا في الرُّكُوعِ و السُّجُودِ، خُضُوعٌ و تَذَلُّلٌ لِّلَّهِ تَعَالَى لِدَفْعِ مَا يَحْدُثُ فِي الْإِنْسَانِ مِنَ التَّكَبُّرِ و الْفَخْرِ و الْعِجْبِ. فَأَمْرٌ بِأَنْ يَضَعَ مَكَارِمَ بَدَنِهِ

ص: 390

على التراب عند ربّه. وكذا في كلّ فعل من الأفعال حكّم جسيمة و مصالح عظيمة لاتقي بشرحها الكتب العظيمة. وقد ورد في الأخبار في كلّ فعل من أفعال الصّلاة أسرار غريبة و حكّم عجيبة. و إنّما أوّمانا في هذا المقام إلى بعض منها على جهة التمثيل، و إلا فلا تقي هذه الرسالة و آلاف أمثالها بشرح واحد منها. فينبغي أن يرجع الإنسان إلى الأخبار الواردة فيها و في أسرار جميع العبادات و حكّمها، و يأتي بكلّ فعل على وجهه، ليكون كلّ فعل من أفعاله وسيلةً لقربه، و سبباً لتكميل نفسه، و هادياً له إلى سبيل نجاته. و هم چنین در رکوع و سجود، (نهایت) تواضع و فروتنی و اظهار ذلّت و مسکنت در برابر عظمت خداوند تعالی است، به جهت دفع و دور کردن تکبر و غرور و خود بزرگ بینی و فخر فروشی و خود پسندی و خلاص شدن از آن ها که در نفس انسان پدید می آید. پس [بدین جهت است که] خداوند امر فرموده که بنده شریف ترین و برترین اعضای بدن خود را در پیشگاه پروردگارش بر خاک بگذارد.

هر فعلی از افعال نماز اسراری دارد

و هم چنین در هر فعلی از افعال نماز، حکمت های مهم و مصلحت های عظیمی وجود دارد که کتاب های مفصّل هم برای شرحش کافی و وافی و بس نیست. در اخبار و احادیث برای هر فعلی از افعال نماز، اسرار و حکمت های غریب و عجیبی بیان شده است، و ما از باب مثال در این مقام به برخی از آن ها اشاره کردیم. و گر نه (اگر بخواهیم همه را بازگو کنیم)، این رساله و هزاران رساله دیگر مثل این رساله، برای شرح یکی از اسرار نماز وافی و کافی نخواهد بود. پس شایسته است که انسان به احادیثی که در باره اسرار نماز و اسرار و حکمت های همه عبادت ها وارده شده، مراجعه کند (و در آن ها بیندیشد)

و هر فعل و عبادتی را درست و آن طور که باید و شاید، به جا آورد، تا هر فعلی از افعال نماز و عبادت بنده، وسیله تقرب و نزدیکی او به خداوند و باعث کمال یافتن نفس و موجب تکامل روح او و راهنمای او به راه نجاتش باشد.

دعا و مناجات، نزدیکترین راه تقرب به خدا

ثم اعلم أن أقرب الطرق إلى الله تعالى كما هو ظاهر كثير من الآيات والأخبار، هو طريق الدعاء والمناجاة؛ لكن لهما شرائط من حضور القلب، والتوسل التام، وقطع الرجاء عمّن سواه تعالى والاعتماد الكامل عليه، والتوجه في صغير الأمور وكبيرها وقليلها وكثيرها إليه سبحانه. سپس بدان که نزدیک ترین راه ها به سوی خداوند تعالی - چنان که ظاهر بسیاری از آیات و احادیث است - راه دعا و مناجات با او است، اما برای دعا و مناجات هم شرایطی هست مانند: حضور قلب، توسل کامل به خداوند و ناامیدی از غیر او، اطمینان و اعتماد کامل بر او و توجه کردن و روی آوردن در همه کارها، چه کوچک و بزرگ و چه کم و زیاد آن ها، به خداوند سبحان.

دعاهای شبانه روزی بر دو نوع است

والأدعية المأثورة على نوعين: منها: الأوراد والأذكار الموطّفة المقرّرة في كلّ يوم وليلة، المشتملة على تجديد العقائد و طلب المقاصد و الأرزاق و دفع كيد الأعداء و نحو ذلك. و ينبغي للمرء أن يجتهد في حضور القلب، و التوجه و التصرّع عند قراءتها، لكن يلزم أن لا يتركها إن لم يتيسّر ذلك. و الثاني: المناجاة، وهي الأدعية المشتملة على صنوف الكلام في التوبة و الاستغاثة و الاعتذار و إظهار الحبّ و التذلل و الانكسار. وظنّي أنّه لا ينبغي أن يقرأ تلك إلاّ مع البكاء و التصرّع و الخشوع التام.

ص: 392

وينبغي أن يترصد (1) الأوقات لها، ولا يقرأ بدون ما ذكر، فيشبه الاستهزاء والسخرية. وهذان القسمان من الدعاء ببركة أهل البيت عندنا كثيرة لا تقي الفرصة بالاشتغال بعشر أعشارها. فأما القسم الأول، فأكثرها مذكورة في مصباحي الشيخ الطوسي والكفعمي - رحمهما الله - وكتابي التتمات (2) والإقبال لابن طاووس - ن - في ضمن التعقيبات وأدعية الأسبوع وأعمال السنة وغيرها. والقسم الثاني أيضاً منشورة في عرض تلك الكتب وغيرها، كالأدعية الخمس عشرة، والمناجاة المعروفة بالانجيلية، ودعاء كميل النخعي (وغيرها). و الصحيفة الكاملة جلّها بل كلّها في المقام الثاني. ودعاهایی که در اخبار (از صاحب شرع) رسیده، بر دو نوع است: نوع اول: اوراد و اذکاری که خواندنش در هر روز و شبی مقرر شده است. محتوای این وردها و ذکرها شامل تجدید و تازه کردن اعتقادات (و ارائه تازه آن ها و تکرار کردن و تلقین کردن آن ها به نفس) و طلب نمودن خواسته ها و حاجت ها و (وسعت) روزی ها، و دفع مکر و نیرنگ دشمنان و نظیر این ها می باشد. برای انسان شایسته و سزاوار است که در وقت خواندن آن دعاها بکوشد که با حضور قلب و توجه و تضرع و زاری همراه باشد؛ ولی اگر حالت تضرع و توجه و حضور قلب هم و برایش میسر نگردد، لازم است خواندن آن ها را ترک نکند. (پس انسان نباید این گونه دعاها را ترک کند و لو حضور قلبی نباشد). نوع دوم: مناجات است. مناجات دعاهایی است که شامل گونه های مختلف

ص: 393

1- التّردّد: التّرقّب. الإِرصاد: الانتظار. يتّردّد: يتّرقّب. الرّاصد بالشّيء: الرّاقب له. الراصد: الحافظ. رَصَدَ، تَرَصَّدَ له: در انتظار بود، چشم

به راه بود

2- تَمَمَات، همان کتاب فلاح السائل است؛ و به تَمَمَات نامیده شده، چون تَمَمَةُ کتاب مصباح شیخ طوسی رحمه الله است

کلام در باره توبه و استغاثه و یاری طلبیدن و اعتذار و عذرخواهی از تقصیر و اظهار ندامت و اظهار محبت و دوستی خدا و اظهار ذلت و مسکنت و شکستگی و شکسته دلی در پیشگاه خداوندی می باشد. من تصوّر می کنم و گمان من این است که خواندن مناجات و این قسم دعاها شایسته و سزاوار نیست مگر با گریه و زاری و تضرّع و خشوع کامل. (از این جهت) سزاوار است انسان منتظر و مترصد و چشم به راه اوقات مناسب (و حالت اقبال قلب) برای خواندن مناجات باشد و بدون آن حالاتی که ذکر شد، مناجات ها را نخواند که (چنین مناجات خواندنی بیش تر) شبیه به تمسخر و استهزا است (تا به مناجات). به برکت اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت این دو قسم دعا در نزد ما شیعیان، آن قدر فراوان است که فرصت ما برای خواندن یک دهم آن ها هم وافی و کافی نیست. اما دعاهای قسم اول (اوراد و اذکار مقرر هر روز و شب) بیش تر آن ها در کتاب مصباح شیخ طوسی و مصباح شیخ کفعمی و در کتاب تتمات و کتاب اقبال سیّد ابن طاووس در ضمن تعقیبات نمازها و دعاهای هفته و اعمال ماه های سال و غیر آن ها مذکور و مندرج است. قسم دوم دعاها (مناجات) نیز در میان دعاهای همین کتاب های یاد شده و غیر آن ها پراکنده است، مانند مناجات و دعاهای خمسه عشر حضرت امام زین العابدین و مناجاتی که معروف و مشهور به انجیلیه است و دعای کمیل و غیر آن. و بیش تر صحیفه کامله سجّادیه، بلکه تمام آن، در باب مقام دوم (مناجات) است.

بعضی از دعاها مناسب حالت خاصی است

ثمّ إنّ بعض تلك الأدعية يناسب حالة الخوف، وبعضها حالة الرجاء، وبعضها للبلاء، وبعضها للرخاء؛ إلى غير ذلك من الأحوال المختلفة التي ترد على الإنسان. فينبغي أن يقرأ الإنسان في كلّ حالة ما يناسبها من الأدعية، مع التدبّر في معانيها والبكاء والتضرّع فيها.

و أنت إذا سلكت هذا المسلك، أيقنت أنه أقرب الطرق إلى الله تعالى، و به تحصل مقاصد الدنيا و الآخرة. پس از آن، برخی از این دعاها با حالت خوف و ترس، و برخی با حالت رجا و امید، و بعضی با حالت بلا و گرفتاری (یعنی برای رفع بلا) و برخی با حالت ناز و نعمت و آسایش و غیر این ها از حالات مختلفی که برای انسان پیش می آید و رخ می دهد، مناسب و سازگار است. پس سزاوار است که انسان در هر حالتی (که دارد)، دعایی را بخواند که مناسب با آن حالت است؛ البته با تدبّر و اندیشه در معانی آنها و گریه و ناله و زاری در اثنای دعا. وقتی تو این راه را بپیمایی و این روش را به جا آوری، یقین می کنی که این راه دعا و مناجات، نزدیک ترین راه ها به سوی قرب خداوند تعالی است و با همین راه و روش، خواسته ها و حاجت های دنیا و آخرت، حاصل می شود و به دست می آید.

اخلاق خوب و بد، باعث سعادت و هلاکت

ثم اعلم أنّ أعظم سعادات النفس الأخلاق الحسنة الزكّية من المصافاة و الجود و السخاء و الإخلاص و المسكنة و الحلم، و غيرها من الأخلاق الحسنة التي استحسناها الشرع و العقل. و أقوى مهلكات النفس الأخلاق الدّميمة الرديّة من البخل و الجبن و الكبر و العجب و الرياء و الغضب و الحقد، و غيرها من الملكات (1) الرديّة التي استقبحها العقل و الشرع. فيجب على الإنسان السّعي في التخلّي عن الأخلاق السيّئة، و التحلّي بالأطوار المرضيّة. سپس بدان که بزرگترین سعادت نفس و روح و جان انسان، داشتن اخلاق

ص: 395

1- یا «المُهَلَكات» بنا بر نسخه دیگر

نیکو و پسندیده و شایسته و مهذب است، از قبیل باصفایی و یکدلی و دوستی پاک و خالص و صادقانه، وجود و بخشندگی و گشاده دستی، و سخاوت و اخلاص و مسکنت و فروتنی و افتادگی، و حلم و بردباری و غیر این ها از اخلاق خوب که عقل و شرع و دین آن ها را نیکو شمرده اند. و نیرومند ترین تباه کننده های نفس و روح و جان انسان، اخلاق و صفات مذموم و زشت و پست است، مثل: بخل و ترس و تکبر و خود پسندی و خودنمایی و خشم و کینه توزی و غیر این ها از صفات ناپسند و عادت ها و ملکه های (1) بد و زشت که عقل و شرع آن ها را قبیح شمرده است. پس سعی و کوشش در راه خالی شدن و عاری و تهی شدن از صفات نکوهیده و زشت، و آراسته شدن به آداب پسندیده و اخلاق حسنه، بر انسان واجب و لازم است.

صوفیه در اینجا هم به گمراهی رفتند

وزعمت الصوفیة أنّهما إنّما يحصلان بترك المألوفات، و الاعتزال عن الخلق، و ارتكاب المشاقّ، و ملازمة الجوع المنهك (2) و السهر الدائم، و سائر ما هو طورهم (3) و دأبهم. و إني وجدت من يقاسي تلك الشدائد منهم تزيد أخلاقه الرديّة و تقلّ أخلاقه الحسنّة - اذ يغلب عليه السّوداء، فلا- يمكن لأحد أن يتكلّم معهم بكلمة لسوء خلقهم - و يقوى تكبرهم و عجبهم بحيث يظنّون أنّهم تجاوزوا عن درجة الأنبياء، و يبغضون جميع الخلق و يستوحشون منهم

ص: 396

-
- 1- در بعضی از نسخه ها «المُهَلِكات» به جای «الملکات» آمده است، بنا بر این ترجمه عبارت چنین می شود: و دیگر خصلت های مُهلک و پستی که عقل و شرع آن ها را زشت و قبیح شمرده اند
 - 2- النهك: المبالغة في كل شيء. نهكت من الطعام: بالغت في أكله
 - 3- الناس أطوار: أي أصناف، على حالات شتى. الطّور: الحال و جمعه أطوار. قال الله تعالى: خلقكم أطواراً أي ضرورياً و أحوالاً مختلفة. الأطوار: الحالات المختلفة. الدّأب العادة و الملازمة. كدأب آل فرعون: كعادتهم و حالهم. و معنى العبارة: سائر آنچه که روش و دستور آنهاست (و حال و عادتشان است)

و کذا سائر صفاتهم؛ لکن لا يظهر ذلك للخلق، لعدم معاشرتهم و معاملتهم معهم. صوفیه گمان می کنند که این دو امر (تخلّی و زدودن اخلاق بد و دور شدن از صفات ناپسند، و تحلّی و آراسته شدن به صفات پسندیده و اخلاق نیک) تنها با ترک عادت ها و امور مرسوم و معمول و کناره گیری از خلق و انزوا طلبی و انجام دادن کارهای سخت و دشوار، و ملازمت و مداومت بر گرسنگی خارج از اندازه و از پا در آورنده و طاقت فرسا و مداومت بر بیداری دائمی و همیشگی (شب ها) و مداومت بر دیگر آداب و رسوم صوفیان، حاصل می شود. من کسانی از این طایفه را دیدم که این مشقّت ها و سختی ها را تحمّل می کرد و به جان می خرید و با این حال، اخلاق پست و بد و زشتش، تشدید و زیاده تر می شد و اخلاق خوب و نیکش هم کم و کم تر می گشت؛ زیرا (به واسطه این ریاضت ها و...) سودا(1) در مزاجش زیاد و (بر دیگر اخلاط) غالب می گردد (و بر اثر آن، آثار غلبه سودا مانند بد خلقی و ملالت و ... در او ظاهر می شود) و به جهت بد خلقی او، ممکن و میسر نمی شود که کسی با او کلمه ای سخن بگوید (و کسی رغبت و میل نمی کند با او هم صحبت شود) و (هم چنین در این اشخاص) تکبر و خودپسندی قوی می شود و نیرو می گیرد چندان که در نفس خود گمان می کنند آن ها از مرتبت و درجه پیغمبران گذشته و بالاتر رفته اند. (2) و (نیز این ها) همه خلق و مردم را دشمن می دارند و از آن ها نفرت دارند و گریزان و ترسانند. دیگر صفات آن ها هم همین گونه ناپسند است. ولی این صفت های زشت آن ها برای مردم ظاهر و آشکار نمی شود؛ چون این ها با مردم معاشرت و همنشینی و معامله و بر خورد و ملاقات ندارند.

ص: 397

-
- 1- سودا یکی از اخلاط چهارگانه بدن است. سه خلط دیگر عبارتند از صفرا، بلغم و دم و خون. طبیبان سنتی برای هر یک از این ها آثاری قائل بوده اند که در صورت غلبه یکی، آثار همان ظهور و بروز می کند. و در اصطلاح طبّ قدیم به معنی مرض مالیخولیا است
 - 2- بایزید بسطامی می گفت: پرچم من از پرچم حضرت محمّد گسترده تر است. (تلبیس ابلیس: 365 و سفینة البحار 208/5). ابن عربی ادّعا می کرد که از خاتم الانبیاء برتر است

و ظنّي أنّ طريق معالجة ذلك هو أن يتوسّل أولاً إلى الله تعالى في رفع تلك الرذائل؛ ثمّ يتفكّر في سوء عواقبها و عيوب نفسه و رداة أصله، و ما ينتهي إليه حاله و نقص أعماله و ثباته؛ ثمّ يعالج كلّ خصلة بتمرين النفس على ضدّها حتى يصير ضدّها له خلقاً و عادةً. و في أثناء ذلك يتدبّر في الأخبار الواردة في ذمّها و مدح ضدّها. و كتاب الإيمان و الكفر من الكافي مشحون بها. گمان من این است که راه درمان آن اخلاق زشت و بیماری های روحی این است که برای از بین بردن و برطرف شدن آن صفات رذیله و ناپسند، نخست به خداوند تعالی متوسّل شود (و از او درخواست کند که این صفات بد را از او دور کند)؛ پس از آن، همیشه در آثار و نتایج و پیامدهای ناپسند آن صفات پست و زشت، و در عیب های نفس خود و پست بودن اصل و منشأ خود و در سر انجام حال و وضعیتش و در ناقص شدن و معیوب شدن اعمال و تبت هایش (به جهت آن صفات رذیله) فکر کند و بیندیشد.

(خلاصه، آثار وضعی و بد آن صفات رذیله را در اعمال و تیات و حالات خود

بررسی کند.) سپس هر خصلت و خوی زشت و ناپسند را به تمرین و عادت دادن نفس به ضدّ آن خصلت، علاج و درمان نماید (یعنی: صفت نیک را آن قدر تمرین کند) تا این که برای او به صورت حُلق و خو و عادت (ثانوی) در آید (و جایگزین صفت بدش گردد.) در اثنای این تمرین، در اخبار و احادیثی که در مذمت و نکوهش آن صفت بد و زشت و در مدح و ستایش صفت مقابل و ضدّ آن (از اهل بیت (علیهم السلام)) وارد شده، تفکّر و تدبّر نماید (تا بدی و زشتی آن صفت بد، و خوبی صفت مقابلش در نفسش جا گیرد و به آن تلقین گردد.) بخش ایمان و کفر کتاب اصول کافی شریف، از این گونه احادیث، (که مذمت صفت زشت و مدح صفت نیک کند) پر است و فراوان دارد.

مثلاً: صاحب البخل یداوي نفسه بعد التوسّل إليه تعالی و التفکّر في أنّ المال لا ینفعه بعد الموت و الإعطاء ینفعه، و أنّ الله تعالی یرخفه و لا یرخفه و عده. ثمّ یتدبّر في الآيات و الأخبار الواردة في ذمّه؛ ثمّ یزجر نفسه على الإعطاء؛ ففي المرتبة الأولى یشقّ علیه، و في الثانية أسهل إلى أن یصیر العطاء له عادةً و خلقاً لا یمکنه ترکه. و کذا صاحب الترفّع في المجالس یعالج بعد ما ذکر، بأن یجلس مراراً دون ما یرتق به من المجلس إلى أن یصیر له خلقاً. و هكذا في سائر الأخلاق. برای مثال، شخص بخیل پس از توسّل به خداوند عالم و درخواست مداوا از او، با فکر کردن در این که نگهداری مال و دارایی و انباشتن ثروت، بعد از مرگ به او نفع نمی رساند، ولی بذل و بخشش (و ادای حقوق) پس از مرگ به او سود می بخشد، و این که خداوند تعالی عوضش را می دهد (و آن را جبران می کند، چنان که در آیه 39 سوره سبأ چنین وعده داده است: «و هر چه را انفاق کردید، عوضش را می دهد»)) و خداوند وعده اش را خلاف نمی کند، نفس خودش را مداوا و درمان می کند. آنگاه در آیات و احادیثی که در مذمت و نکوهش بخل (و ادا نکردن حقوق مالی) وارد شده، تأمل و فکر می کند. سپس نفسش را بر بخشش و عطا کردن وادار کند. پس (البته) در مرتبه اول بذل و بخشش و ادای حقوق بر شخص دشوار و سخت است و در مرتبه دوم (نسبت به مرتبه نخست، کمی) آسان می شود تا آن جا که (به یاری خداوند، به تدریج) عطا کردن حقوق و احسان، عادت (ثانوی) و خلق و خوی او می گردد که ترکش برای او ممکن نیست. و هم چنین دارنده صفت رفعت طلبی و صدر نشینی در مجلس ها (و کسی که دوست دارد در بالای مجلس و جایگاه بزرگان بنشیند) و پس از انجام آنچه

ذکر شد، (1) نفسش را به این گونه درمان کند که بارها و مکرراً در جایی پایین تر از جای مناسب خود بنشیند تا آن که (به تدریج) این پایین تر از جای مناسب خود نشستن (عادت ثانوی و) خُلُق و خوی او گردد (و صفت تکبّر و فخر فروشی و برتری جویی از او دور شود). در مداوای سایر صفات و اخلاق زشت هم به همین ترتیب عمل می کند.

بهترین دعاها برای تزکیه اخلاق

و أفضل ما یقرأ فی التوسّل دعاء ان فی الصّحیفه الکامله لمکارم الأخلاق و الاستعاذه من سیّئه الأخلاق. و ملازمه العبادات الشرعیّه بشرائطها کافیه فی رفع تلك المهلکات، و لا یحتاج الإنسان إلى ارتکاب البدع و التشریعات فیكون دفعاً للفساد بالأفسد. بهترین دعاهایی که به هنگام توسّل به خداوند (جهت تزکیه اخلاق) خوانده می شود، در دعای صحیفه کامله سجّادیه به نام دعای مکارم الاخلاق (2)

(دعا برای در خواست اخلاق خوب و شرافتمندانه) و دعای استعاذه از سوء

اخلاق (3) (پناه بردن به خدای تعالی از اخلاق بد) است. همیشه به جا آوردن و ملازمت و مواظبت و مداومت بر عبادت های شرعی (واجب و مستحب) با رعایت شرایط آن ها در بر طرف کردن آن صفات تباه کننده روح کفایت می کند و (با وجود آن عبادت های شرعی) انسان

ص: 400

1- یعنی پس از توسّل به خداوند و تفکّر در این که بالای مجلس نشستن، نفعی به حال او ندارد و نه در دنیا و نه در آخرت، او را بزرگ نمی کند و این که شرافت هر مکان و جایی به شرافت داشتن شخصی است که در آن مکان و جا جای گرفته است و این که خداوند، متواضع را رفعت می بخشد و به عکس آن، متکبّر را فرو می گذارد، و تفکّر و تدبّر کند در آیات و احادیثی که در نکوهش تکبّر و رفعت طلبی وارد شده است، تا این که زشتی این صفت در نفس او جا گیرد و از آن بدش آید

2- دعای بیستم صحیفه کامله

3- دعای هشتم صحیفه کامله

نیازی به مرتکب شدن و انجام دادن بدعت‌ها و ساخته‌ها و تشریح‌ها (ی صوفیه و ریاضت‌های غیر شرعی) ندارد، که ارتکاب این امور برای دفع اخلاق رذیله، دفع فاسد و بد و ناپسند به افسد و بدتر و ناپسندتر (و از چاله در آمدن و به چاه افتادن) می‌باشد. (انجام بدعت و تشریح‌های ساختگی، امضای بدعت است که از هر بدی، بدتر و افترای بر خداوند است.) (1)

در نافله‌های شب و روز کوتاهی نکنید

اشاره

ثمّ اعلم - يا أخي - أنّ النوافل اليوميّة و صلاة اللّيل متّمة للفرائض، و هي من سنن النبي لم يتركها إلى أن مضى من الدنيا؛ فلا تتركها، و إن تركتها، فاقضها حيثما تيسرت. و عليك من الصّوم بالخميس الأوّل و الآخر، و الأربعاء الأوّل من العشر الأوسط، فإنّها أيضاً من سننه.

ص: 401

1- به چند روایت در نکوهش بدعت و اهل آن اشاره می‌شود: 1. از امام صادق روایت شد: «لاتصحبوا أهل البدع و لا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم، قال رسول الله: المرء على دين خليله و قرينه؛ همشینی و رفاقت با اهل بدعت‌ها نکنید پس در نزد مردم مانند یکی از ایشان می‌گردید، پیغمبر فرمود: مرد بر دین دوست و رفیق اوست. 2. و از آن حضرت روایت شد که پیغمبر فرمودند: «اذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي فاطهروا البرائة منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقعة و باهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات في الآخرة؛ هر گاه اهل ریب (وشک‌کنندگان در دین) و اهل بدعت‌ها را بعد از من مشاهده کردید پس بیزاری را از ایشان آشکار کنید و بسیار کنید در حق ایشان دشنام و مذمت و عیب‌گوئی... تا آن که در خراب کردن اسلام طمع نکنند و مردم از ایشان حذر کنند و بدعت‌های ایشان را یاد نگیرند، اگر چنین کنید خداوند برای شما به سبب این عمل حسنات بنویسد و برای شما در آخرت درجات بالا برد.» 3. از رسول خدا نقل شد که فرمود: «من تبسّم في وجه مبدع فقد اعان على هدم الاسلام؛ کسی که تبسم کند در روی شخص بدعت‌گذار پس بتحقیق که بر خرابی اسلام کمک کرد» 4. از امام صادق روایت شد که فرمود: «من مشى إلى صاحب بدعة فوقه فقد مشى في هدم الاسلام؛ هرکس به سوی صاحب بدعتی برود پس او را توقیر کند پس به تحقیق که در خرابی اسلام رفته و قدم برداشته است.»

ای برادر من، سپس بدان که نافله ها و نمازهای مستحبی شبانه روزی (که برخی قبل و برخی بعد از نمازهای واجب خوانده می شود) و (به خصوص) نماز شب، کامل کننده نمازهای واجب (و جبران کننده کاستی های آن ها)، و

جزو سنت های (موکّد) پیامبر خدا است که (هیچ گاه) آن ها را ترک نکرد تا آن که از دنیا رفت. پس تو نیز آن ها را ترک مکن! اگر هم آن ها را ترک کردی، هر جا و هر وقت به جا آوردن آن برایت میسر و ممکن شد، قضای آن را به جا آور.

سفارش روزه سه روز در هر ماه

در باب روزه های مستحب هم بر تو باد به روزه اولین پنجشنبه و آخرین پنجشنبه هر ماه و اولین چهارشنبه از دهه دوم هر ماه (و به روزه گرفتن این روزها، ملتزم و مقید باش!) چرا که روزه این روزها نیز از سنت های حضرت رسول خدا است.

نماز شب و اهمیت آن

و عليك في صلاة الليل بالدعوات والتضرع والبكاء. فإنّ هذا الوقت من الليل محلّ قرب العبد من الرّب، و باب الدعاء و الرحمة و المناجاة مفتوح، و القلب مجتمع، و العمل فيه أقرب من الخلوص كما قال تعالى: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً». (1) و عليك في ذلك الوقت بالدعاء لإخوانك المؤمنين تفصيلاً. فإنّه أقضي لحاجاتك، و أنت مثاب فيه بمثلّي ما طلبت لهم، بل أضعافه. به هنگام به جا آوردن نماز شب (در سحرگاه) بر تو باد به خواندن دعاها و تضرع و گریه (و ملتزم و مقید به این ها باش!) چرا که آن وقت از شب، وقت نزدیک شدن بنده به خداوند (و مناسب ترین زمان ها برای تقرب جستن به

ص: 402

حق تعالی است) و در دعا و رحمت و مناجات (با خداوند در آن وقت از شب) باز است، و انسان پراکنده دل نیست (و دلش از مشاغل دنیوی و وساوس شیطانی آسوده و فارغ است و خاطرش نیز جمع تر می باشد) و عمل و عبادت کردن در آن وقت از شب (که همه مردم در خوابند) به خلوص نیت نزدیک تر است، چنان که خداوند تعالی فرموده است: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً» (1) قطعاً برخاستن شب (برای نماز و تلاوت قرآن) رنجش بیش تر و گفتار در آن هنگام راستین تر و استوارتر (و خالص تر) است. (نماز شب بهترین شاهد اخلاص قلب و شاهد صدق ادعای ایمان است.) در وقت نماز شب، بر تو باد به دعا کردن برای برادران مؤمن به تفصیل (و با نام بردن تک تک آن ها!) چرا که دعای تو برای آن ها در بر آورده شدن حاجت های تو مؤثرتر است و (علاوه بر آن،) در مقابل این کار، دو برابر آنچه برای آن ها در خواست نموده ای، اجر و ثواب داده می شوی، بلکه چند برابر.

اهمیت تعقیب نماز صبح

اشاره

و عليك في تعقيب صلاة الفجر بالدعوات و الأذكار المأثورة و المواظبة عليها؛ فإن في تلك الساعة تقسم الأرزاق. و عليك بعد ذلك في مشيك و قيامك و قعودك بمداومة ذكر «لا إله إلا الله» و «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر» فإنها أركان عرش العبادة و المعرفة؛ ثم الصلاة على النبي و آله، فإنها من أفضل

ص: 403

1- در تفسیر صافی معنای آیه شریفه چنین آمده است: آن عبادتی که در اثناء شب و به وقت نماز شب از انسان ناشی و صادر می شود. این عبادت از جهت کلفت، اشدّو أصعب است؛ و محکم و استوار است از جهت گفتگو و مناجات با خداوند؛ از برای آن که حضور قلب در آن وقت بسیار است. و در کتاب تهذیب و کافی و علل الشرایع در تفسیر این آیه از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده اند که فرمودند: مراد از آن، برخاستن شخص از رختخواب خود در شب برای نماز شب است؛ و نیتی جز خوشنودی خداوند و مقصدی جز او ندارد

الأعمال: ثم مواظبة قدر وافٍ من هذه الأذكار الأربعة الواردة في القرآن والأخبار، وهي: «ما شاء الله لا قوة إلا بالله» للرزق وتيسر الأمور، و«حسبنا الله ونعم الوكيل» لدفع الخوف من الأعداء والشدائد، و«لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين» لدفع هموم الدنيا والآخرة وغمومها، و«أفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد» لدفع كيد الأعداء. وأقل ما تواظب عليه من الأذكار كل يوم أن تصلي على محمد وآل محمد كل يوم مائة مرة، وفي الجمعة وليلتها ألف مرة. وأن تقول كل يوم ثلاثمائة وستين مرة عدد عروق الجسد: «الحمد لله رب العالمين كثيراً على كل حال» وإن قرأت ذلك عند كل صباح ومساء، فهو أفضل. وقل في كل يوم: «أستغفر الله» سبعين مرة و«أتوب إلى الله» سبعين مرة. وأكثر من الاستغفار؛ فإنه يكفر الذنوب ويزيد في الرزق وفي الأولاد. پس از به جا آوردن نماز صبح، بر توباد به خواندن دعاها واذکاری که از اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده و بر توباد به مواظبت و مداومت بر آن ها! (خود را ملتزم و مقید به خواندن آن ها کن و به مداومت بر آن ها هم مقید باش و اهتمام ورز) چرا که در آن ساعت و زمان، روزی ها (چه رزق جسمانی و چه روزی روحانی) تقسیم می شود (و دعا هم در فراهم آوردن روزی بسیار تأثیر دارد).

اذکار شبانه روزی

پس از آن، در حال راه رفتن و ایستادن و نشستنت، ملتزم و مقید باش به مداومت بر ذکر «لا اله الا الله» و ذکر «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر» - زیرا این چهار ذکر رکن ها و ستون ها و پایه های عرش عبادت و معرفت خداوند هستند. - سپس صلوات فرستادن بر حضرت پیغمبر و آل او؛

زیرا صلوات فرستادن از برترین اعمال عبادی است. سپس مواظبت کردن بر گفتن این چهار ذکر به اندازه کافی و وافی و فراوان، که در قرآن و اخبار وارد شده و آن‌ها عبارتند از:

1. «ما شاء الله لا قوة إلا بالله» (1) برای فراهم آمدن روزی و آسان شدن کارها (و فراهم شدن امور زندگانی)

2. «حسبنا الله ونعم الوكيل» (2) برای دفع ترس از دشمنان و خلاص شدن از سختی‌ها و مشکلات.

3. «لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين» (3) برای (رفع غصّه‌ها و) دفع نگرانی‌ها و تشویش‌ها و غم‌ها و اندوه‌های دنیا و آخرت.

4. «أفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد» (4) برای دفع کردن مکر و حيله دشمنان (و رفع شرّشان).

هر روز اقلّ این اذکار را بخوانید

و کمترین ذکرهایی که هر روز بر آن‌ها مواظبت می‌کنی این است که: هر روز صد بار بر محمد و آل محمد صلوات بفرستی و روز جمعه و شنبه هزار بار. دیگر این که هر روز سیصد و شصت بار به عدد رگ‌های بدن بگویی: «الحمد لله رب العالمين كثيراً على كل حال» و اگر این ذکر را هر صبح و شام (به این تعداد) بخوانی، بهتر است. و هر روز هفتاد مرتبه بگو: «استغفرالله» و نیز هفتاد مرتبه بگو: «أتوبُ إلى الله»، و زیاد استغفار کن و آمرزش بخواه؛ زیرا استغفار گناهان را می‌پوشاند و باعث بخشش آن‌ها می‌شود، و رزق و روزی و فرزندان انسان را زیاد می‌کند. و اقرأ كلاً من التسيحات الأربع كل يوم مائة مرة، و عقيب كل صلاة مجموع التسيحات الأربع ثلاثين مرة. و قل كل يوم مائة مرة: «لا إله إلا الله الملك الحق المبين» و إن لم تقدر

ص: 405

1- سورة كهف آية 39. یعنی: آن چه خدا خواهد می‌شود، قوّت (و نیروی) جز از ناحیه خدا نیست

2- سورة آل عمران، آیه 173. یعنی: خدا ما را کافی است، و او بهترین وکیل است (و بهترین حامی ماست)

3- سورة انبياء، آیه 87. یعنی: جز تو معبودی نیست؛ منزهی تو! من از ستمکاران بودم

4- سورة غافر، آیه 44. یعنی: من کار خود را به خدا وامی‌گذارم که خداوند نسبت به بندگانش بینا است

فثلاثين مرّة. وقل في كلّ يوم مائة مرّة: «لا حول ولا قوّة إلاّ بالله» وقل في كلّ يوم عشر مرّات: «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً صمداً، لم يتخذ صاحبةً ولا ولداً» وقل قبل طلوع الشمس وقبل غروبها عشر مرّات: «لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت ويحيي ويميت وهو حيّ لا يموت، بيده الخير وهو على كلّ شيء قدير» و عشر مرّات: «أعوذ بالله السميع العليم من همزات الشياطين وأعوذ بالله أن يحضرون، إنّ الله هو السميع العليم» فإتّه قد ورد في الأخبار أنّهما سنّتان واجبتان، وإن نسيتهما في وقتيهما، فاقضهما. هر روز، هر یک از فرازهای تسیحات اربعه را صد بار بخوان (یعنی: هر یک از ذکرهای «سبحان الله»، «الحمد لله»، «لا-إله إلاّ الله»، و «الله اكبر») را صد بار بگو. نیز پس از هر نماز واجب، مجموع تسیحات اربعه (یعنی: سبحان الله و الحمد لله ولا-إله إلاّ الله و الله اكبر) را سی مرتبه بخوان. و هر روز صد مرتبه بگو: «لا إله إلاّ الله الملك الحقّ المبين» و اگر نتوانستی، (لاقل) سی مرتبه بگو. و هر روز صد مرتبه بگو: «لا حول ولا قوّة إلاّ بالله». و هر روز ده مرتبه بگو: «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً صمداً، لم يتخذ صاحبةً ولا ولداً». و هر روز قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن ده مرتبه بگو: «لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت ويحيي ويميت وهو حيّ لا يموت، بيده الخير، وهو على كلّ شيء قدير». و نیز هر روز قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن ده مرتبه بگو: «أعوذ بالله السميع العليم من همزات الشياطين، وأعوذ بالله أن يحضرون، إنّ الله هو السميع العليم» زیرا در احادیث وارد شده که این دو ذکر، سنّت است، و لازم، و اگر این دو ذکر را در وقت مقرّشان فراموش کردی، پس از وقت، قضای آن ها را انجام بده.

وقل مائة مرة بعد صلاة المغرب و الغداة: «بسم الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم» وإن لم تقدر، فسبع مرّات. فإنّها أمان من سبعين نوعاً من أنواع البلاء. وأكثر من قراءة سورة «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» وإن قدرت أن تقرأ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» في كلّ يوم مائة مرة، فافعل. وقرأ آية الكرسي، و شهد الله، و قل اللهم، و سورة الحمد، و قل هو الله أحد، بعد كلّ صلاة. و قد ورد على جميع ما ذكرت لك صحاح الاخبار. و لا- تشكّ إن كنت مؤمناً بأهل بيت نبيك أنّها أفضل من الأوراد الفتحية التي ألفها حثالة(1) من الجاهلين المبتدعين من أهل السنة، التاركين للاقتداء بأهل البيت. و عليك بصلاة جعفر بن أبي طالب، و أقلها كلّ أسبوع مرة، و عند الشدائد. فإنّها مجرّبة لقضاء الحوائج. و عليك بتحصيل كتب الدعاء و الأعمال المختصّة بالأيام و الليالي. فإنّ لكلّ منها تأثيراً خاصاً في التقرب إلى الله تعالى. هر روز، بعد از نماز مغرب و نماز صبح صد بار بگو: «بسم الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم» و اگر نتوانستی، هفت بار بگو؛ چرا که این ذکر باعث ایمنی از هفتاد نوع بلا است. نیز هر روز سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و سوره «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» را بسیار بخوان، و اگر توانستی سوره «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» را هر روز صد مرتبه بخوانی، این کار را انجام بده. پس از هر نماز واجب، آیه الكرسي (آیه 255 تا 257 سوره بقره)(2) و آیه:

ص: 407

1- حُثَالَةُ الطَّعَامِ: مَا يُخْرَجُ مِنْهُ مِنْ زَوْانٍ وَ نَحْوِهِ مِمَّا لَا خَيْرَ فِيهِ فِيمَا يُقْرَبُ بِهِ. الْحُثَالَةُ وَ الْحُثَالُ: الرَّدِيٌّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. وَقِيلَ: هُوَ الْقَشَارَةُ مِنَ التَّمْرِ وَ الشَّعِيرِ وَ الْأُرْزِ، وَ مَا أَشْبَهَهَا، وَ كُلُّ ذِي قَشَارَةٍ إِذَا نَقِيَ. خَصَّ اللَّحْيَانِي بِالْحُثَالَةِ رَدِيَّ الْحَنْطَةِ وَ... حُثَالَةُ الدَّهْرِ وَ غَيْرِهِ مِنَ الطَّيِّبِ وَ الدَّهْنِ: ثَقُلَهُ فَكَانَتْ الرَّدِيَّةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، حُثَالَةُ النَّاسِ: رُذَالَتُهُمْ

2- شيخ بهائی فرموده است: آیه الكرسي را تا «هم فيها خالدون» بخوانند. (مفتاح الفلاح: 55)

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (1) و آیه: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتَذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (2) و سوره «حمد» و سوره «قل هو الله احد» را بخوان. در باره خواندن تمام ذکرها و آیاتی که برایت گفتیم، احادیث صحیح آمده است. و اگر به اهل بیت (علیهم السلام) پیامبرت ایمان داری، شک و تردید نکن که خواندن این ذکرها و آیات ماثور بهتر است از وردها و اذکار گشایش آوری که فرومایگان پست و جاهل و بدعتگذار سنّی - همان ها که اقتدای به اهل بیت (علیهم السلام) را ترک کرده اند - گرد آورده و به هم بافته اند.

نماز جعفر برای حاجت مجرب است

بر توباد (و مقید و ملتمز باش هر روز) به خواندن نماز جعفر طیار و حداقل هر هفته یک بار. و هنگام سختی ها و گرفتاری ها؛ چرا که نماز جعفر برای بر آورده شدن حاجت ها (بسیار) مجرب است. (3)

ص: 408

1- سوره آل عمران، آیه 18

2- سوره آل عمران، آیه 26 - 27

3- در حدیثی صحیح از امام صادق نقل شده است که: نماز جعفر طیار علیه السلام بدین صورت است: «چهار رکعت با دو تشهد و دو سلام. در رکعت اول پس از حمد باید سوره «اذا زلزلت الارض» خوانده شود و در رکعت دوم، سوره «و العاديات» و در رکعت سوم، سوره «اذا جاء نصرالله» و در رکعت چهارم، سوره «قل هو الله احد». در هر رکعت پس از قرائت، باید پانزده بار گفت: «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر» و در رکوع همین تسبیحات را ده بار باید گفت؛ و هم چنین پس از سر برداشتن از رکوع ده مرتبه بگوید؛ و به سجده اول رود ده مرتبه؛ و سر از سجده اول بر دارد ده مرتبه؛ و به سجده دوم رود ده مرتبه؛ و سر از سجده دوم بر دارد پیش از آن که بر خیزد، ده مرتبه. و در هر چهار رکعت باید به این دستور عمل کند که مجموع آن سیصد مرتبه می شود که شامل هزار و دویست تسبیح است. و در حدیثی معتبر آمده است که: «هر سوره ای که پس از حمد خوانده شود، صحیح است». (وسائل الشیعه: 194/5، باب 1 من ابواب صلاة جعفر، حدیث 1، و باب 2 حدیث 3، و رجوع شود به مهذب الأحكام: 112/9 - 114).

بر توباد به فراهم آوردن و به دست آوردن کتاب های دعا و کتاب هایی که اعمال و عبادت های مخصوص روزها و شب های معین را بیان کرده اند (و مواظبت بر خواندن و به جا آوردن آن ها؛) چرا که برای هر یک از اعمال و عبادت ها و دعا های مخصوص روزها و شب های معین، تأثیر خاص و ویژه ای در تقرب و نزدیک شدن به خدای تعالی هست.

پرهیز از دعا و عمل اختراعی

اشاره

و إِيَّاكَ وَ اتِّبَاعَ الْأَعْمَالِ الَّتِي لَمْ تَرَهَا فِي الْكُتُبِ الْمَعْتَبَرَةِ مِنْ أَخْبَارِ الشَّيْخَةِ! فَإِنَّهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: قَلِيلٌ فِي سُنَّةٍ، خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ فِي بَدْعَةٍ. وَعَلَيْكَ بِقَدَّاتِ الْأَكْلِ وَالنَّوْمِ - لَا تَرُكْ الْحَيَوَانِي أَوْ شَيْءٍ مِمَّا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْكَ - وَلَا بِحَيْثُ يَنْحَفُ بَدَنُكَ وَلَا تَقْدِرْ عَلَى الْعَمَلِ؛ فَإِنَّ الْبَدْنَ مَطِيَّتَكَ وَ تَحْتَاجُ إِلَى تَقْوِيَتِهَا لِلْأَعْمَالِ الْكَثِيرَةِ. وَعَلَيْكَ بِالسَّعْيِ فِي حَلِيَّةِ مَأْكَلِكَ وَ مَلْبَسِكَ، وَ بَعْدَهُمَا عَنِ الشَّجَبَاتِ، بَلْ جَمِيعَ مَا تَصْرِفُهُ لِنَفْسِكَ، أَوْ فِي وَجْهِ الْبِرِّ. أَوْ بِرُؤْيِ وَ دَنْبَالِ كَرْدِنِ وَ بِهَ جَا آوَرْدِنِ اَعْمَالِي كِهَ اَن هَا رَا دَر كِتَابِ هَاي مَعْتَبَرِ حَدِيثِي شَيْعِه نَدِيدِه اِي، حَذْر كُنْ وَ بِپَرِهِيْز! چَرَا كِهَ حَضْرَتِ رَسُوْلِ خُدَا فَرْمُوْدِه اَسْت: عَمَلِ كَم [وَلِي] بَر طَبَقِ سُنَّتِ وَ شَرَعِ، بَهْتَر اَسْت اَز عَمَلِ بَسِيَار كِهَ بَر طَبَقِ بَدْعَتِ بَاشَد. (1)

مراقبت در غذا، لباس و معاشرت

بر توباد و مقید باش به کم خوردن و کم خوابیدن - نه مقید شدن به ترک خوردنی های حیوانی به کلی و یکسره (2) یا مقید شدن به ترک نعمتی [خاص]

ص: 409

1- بحث بدعت در سابق گذشت، مراجعه نمایید

2- یعنی: نه این که خوراک های حیوانی را ترک کنی و خوردن حیوان حلال گوشت را یکسره کنار بگذاری

از نعمت های خداوند که به تو ارزانی داشته است. - اما نه چندان که بدنت ضعیف و سست و ناتوان و نزار شود که بر به جا آوردن وظایف، توان نداشته باشی؛ چرا که بدن، مَرکَب تو [برای طی کردن مسیر دنیا و رسیدن به مقصد آخرت] است [و این مسیر جز با ایمان و عمل، طی نشود] و تو برای به جا آوردن عمل ها و عبادت های بسیار، نیاز به تقویت و نیرومند کردن بدن [با غذا و خواب] داری. (بنا بر این، بخور و بخواب، ولی کم و به اندازه نیاز.) بر تو باد و مقید باش به سعی و تلاش در مورد حلال بودن خوراک و پوشاکت و دور بودن این ها از تمام شبهه ها و شک و تردیدها؛ بلکه مقید باش به حلال بودن تمام چیزهایی که برای خودت (و در زندگی شخصی ات) به کار می بری و صرف و هزینه می کنی و یا در راه های خیر و احسان و نیکی به دیگران صرف می کنی.

دوری از معاشرت با ظالمان و فاسقان

اشاره

و عليك بقلة مصاحبة الفاسقين و الظالمين و معاشرتهم؛ فإن لصحبتهم تأثيراً عظيماً في قساوة القلب و بُعدك عن الله، إلا أن تجد من نفسك أن غرضك هدايتهم أو دفع ظلم عن مظلوم، أو كنت تتقي منهم. و عليك أن تختار من تجالسه و تصحبه، و يكون معيناً لك على آخرتك، و لا تصحب كل من تراه؛ فإن صحبة أكثر أهل زمانك تصرّ بدینک و دنیاك. قال الحواریون لعيسى: يا روح الله، من نجالس؟ قال: من يذركم الله رؤيته، و يزيدهم في العلم منطقته، و يرغبكم في الآخرة عمله. (1) بر تو باد و مقید باش به کمی مصاحبت و هم صحبت شدن و همراهی و معاشرت و صمیمی شدن و رفاقت و همنشینی با گناهکاران و فاسقان و ظالمان و ستمکاران! - چرا که مصاحبت با آن ها، تأثیر زیادی در قساوت قلب و دور شدن از قُرب

ص: 410

خداوند دارد - مگر آن که در درون خود بیابی و علم وجدانی داشته باشی که انگیزه و هدف تو از مصاحبت و رفاقت با آن ها، هدایت آن ها، یا منع و بازداشتن ظلمی و جلوگیری کردن از ستمی نسبت به مظلوم و ستمدیده ای است، و یا آن که از آن ها تقیه کنی (و از ترس شر آن ها، مجبور به معاشرت با آن ها باشی).

معاشرت با نیکان

وظیفهٔ توست و باید که کسی را که می خواهی با او مجالست و مصاحبت کنی، برگزینی و گلچین کنی و باید که او پشتیبان و یاری کننده تو در امر آخرت باشد. و با هر کس که او را می بینی، مصاحبت و همراهی نکن! زیرا مصاحبت بیش تر مردم زمانه ات، به دین و دنیای تو زیان می رساند، [چنان که در این باره در حدیثی معتبر چنین آمده است: [حواریان به حضرت عیسی گفتند: ای روح الله، با چه کسی مصاحبت و همنشینی کنیم؟ فرمود: با کسی که دیدنش، شما را به یاد خداوند بیندازد و سخنش، بر علم شما بیفزاید و عملش، شما را به آخرت مایل و مشتاق سازد. (بنا بر این، در مورد دوستان با در نظر گرفتن شرایط دوستی دینی، به صورت گزینشی عمل کن و با دیدن کسی و پسندیدن ظاهر و سخن گفتن شیرین او، وی را دوست خود و محرم اسرارت بدان). (1)]

ص: 411

1- لاحظ : اصول الكافي كتاب العشرة باب من يجب مصادقته و مصاحبته، و باب من تكره مجالسته و مرافقته. حسبك في عظم هذا الأمر ما ورد عن أمير المؤمنين عن رسول الله: «انظروا من تحادثون؟ فإنه ليس من أحد ينزل به الموت الا مثل له أصحابه إن كانوا خياراً فخياراً و إن كانوا شراراً فشراراً، و ليس أحد يموت إلا تمثلت له عند موته.» و عن ابي عبد الله: «وكن على حذر من أوثق الناس عندك.» (الكافي باب من يجب مصادقته و مصاحبته حديث 3 و 4) و عنه: «وأي لك بأخيك كله. و أي الرجال المهذب - .» (الكافي باب الإغضاء) و عنه: «لا تثق بأخيك كل الثقة فإن صرعة الاسترسال لن تستقال.» (الكافي باب النوادر حديث 6)

و ینبغی أن تسکت عمّا لا یعنیک، (1) و لا- تتکلّم فی الحلال و الحرام بغير علم؛ فإنّ المفتی علی شفیر جهنّم (2) و قد قال تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» (3) و أيضاً قال: «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ». (4) و ینبغی أن تغتتم صحبة العلماء الرّبّانیین، و تأخذ عنهم معالم دینک، و تلاقی الرّاهدین و المتعبّدین کثیراً، لتعظک أعمالهم و أقوالهم و أطوارهم. سزاوار است از چیزی که به تو مربوط نیست (و برای تو فایده ای ندارد) حرف نزنی و در مورد آن ساکت باشی. نیز در مسائل حلال و حرام، بدون علم و آگاهی سخن مگو (و فتوا مده) که فتوا دهنده بر لبه (و پرتگاه) جهنّم است (و به کمترین لغزشی در آتش می افتد. نیز سخن گفتن در باب مسائل حلال و حرام بدون علم و آگاهی، افترا و دروغ بستن بر خداوند می باشد) و خداوند هم فرموده است: «به یقین کسانی که بر خداوند دروغ می بندند، رستگار نمی شوند.» و هم چنین فرموده است: «و روز قیامت کسانی را که بر خداوند دروغ بسته اند، می بینی که صورت هایشان سیاه است.»

مجالست با علمای ربّانی و زاهدان

و سزاوار و شایسته است که مصاحبت و مجالست با علمای ربّانی را غنیمت بشماری و معالم و معارف دینت را از آن ها فراگیری. نیز سزاوار است که بسیار به دیدار زاهدان (و کسانی که با علم و تقوا، زهد و بی رغبتی به دنیا را هم همراه کرده اند) و متعبّدان (و عبادت کنندگان

ص: 412

1- بحار الانوار 282/71

2- بحار الانوار 118/2. و نیز بحار الانوار 111/2 - 124، باب النهی عن القول بغير علم ملاحظه شود

3- سورة نحل، آیه 116

4- سورة زمر، آیه 60

و پارسایان و کسانی که خود را وقف عبادت خدا کرده اند) بروی تا رفتار و کردار و گفتار و آداب و روش آن ها تو را موعظه و اندرز دهد و متنبه سازد و برای تو موعظه و نصیحت باشد.

بدگمان نبودن نسبت به مؤمنان

اشاره

و اِيَّاكَ أَنْ تَظُنَّ بِالْمُؤْمِنِينَ إِلَّا خَيْرًا. و عليك أن تحمل كل ما تري منهم على المحامل الصحيحة الحسنة. و عليك بذكر الله عند البلايا فتصبر عليها، و عند النعم فتشكر ربك فيها، و عند الطاعة فتعملها، و عند المعصية فتركها مخافة الله عزّ و جلّ. و عليك بمطالعة الأخبار الواردة في صفات المؤمنين و المتقين، خصوصاً خطبة أمير المؤمنين التي القاها علي همام، و قد كتب والدي العلامة - قدس الله روحه - عليها شرحاً جامعاً فعليك بمطالعته. بپرهیز و حذر کن از این که به مؤمنان جز خیر و نیکی، گمان دیگری ببری (یعنی به مؤمنان سوء ظن نبر و به آن ها بدگمان مشو؛ بلکه همیشه به آن ها حسن ظن و گمان خوب ببر). بر تو باد و وظیفه خودت بدان که هر چه از مؤمنان می بینی، حمل بر صحت و نیکی نمایی و آن را بر معنای درست و خوبی، تفسیر و حمل و فرض کنی (نه حمل بر معصیت و زشتی).

یاد خدا در همه حال

بر تو باد و ملتزم باش به ذکر و یاد خداوند نزد رسیدن بلاها و مصائب و حوادث - که با یاد خداوند، (دلت آرامش می یابد و) بر بلاها صبر و شکیبایی می کنی و توان صبر می یابی - و به هنگام (نزول) نعمت ها - که با یاد خداوند، پروردگارت

را به جهت آن نعمت ها شکر و سپاس می گزاری و حالت شکر گزاری می یابی - و نزد پیش آمدن اطاعت و فرمانبرداری - که با یاد خداوند،

آن را به جا می آوری و توفیق اطاعت می یابی - و در وقت پیش آمدن زمینه معصیت و گناه و لغزش - که با یاد عظمت و قهر خدا، به جهت ترس از خدای عزیز و جلیل آن را ترک می کنی (و توفیق ترک گناه می یابی -)

خطبه همام را مطالعه کن

بر تو باد به مطالعه احادیثی که در باره صفات و ویژگی های مؤمنان و تقوا پیشگان رسیده به خصوص خطبه حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب که برای همام ایراد فرموده (1) و پدر علامه ام قدس الله روحه شرح خوب و جامعی بر آن نوشته است. پس به مطالعه آن شرح بپرداز (و از آن غفلت نکن).

هر چه در این رساله نوشتم از ائمه می باشد

ثم اعلم - يا أخي - انّ ما ألقيت إليك في هذه الرسالة، أخذتها كلّها من معادن النبوة، و ما أقول من تلقاء نفسي. اي برادر من، سپس بدان که آنچه در این رساله برای تو بیان و ارائه کردم، تمام آن ها را از معدن های نبوت (یعنی: اخبار رسول خدا صلّى الله عليه وآله و سلّم و ائمه معصومین علیهم السلام) گرفته ام و (در باب امور اعتقادی و عملی دین خدا، هرگز) از پیش خودم چیزی نمی گویم.

مبادا گمان کنی پدرم صوفی بوده

وإياك أن تظنّ بالوالد العلامة - نورّ الله ضريحه - انه كان من الصّوفيّة أو يعتقد مسالكهم و مذاهبهم! حاشاه عن ذلك! و كيف يكون كذلك و هو كان آنس أهل زمانه بأخبار أهل البيت و أعلمهم بها؟!.

ص: 414

بل كان مسلكه الزهد والورع. وكان في بدو أمره بتسمي باسم التصوف، ليرغب إليه هذه الطائفة ولا يستوحشوا منه، فيردعهم عن تلك الأقاويل الفاسدة والأعمال المبتدعة. وقد هدى كثيراً منهم إلى الحق بهذه المجادلة الحسنة. ولما رأي في آخر عمره أن تلك المصلحة قد ضاعت، ورفعت أعلام الضلال والطغيان، وغلبت أحزاب الشيطان، وعلم أنهم أعداء الله صريحاً، تبرأ منهم، وكان يكفرهم في عقائدهم الباطلة. وأنا أعرف بطريقته وعندى خطوطه في ذلك. وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الرسالة. وأرجو من فضل الله تعالى أن ينفعك بما ألقيت إليك. وأتمس منك أن لا تنساني في مظان إجابة الدعاء! وفقنا الله وإياك لما يحب ويرضى ويجعلنا وإياك ممن يذكر فتنفعه الذكرى!

[در پایان، علامه مجلسی می فرماید: پرهیز و حذر کن از این که گمان کنی که پدر علامه ام - نور الله ضریحه - از صوفیه بوده یا به آیین ها و شیوه ها و طریقه ها و اعتقادات آن ها معتقد بوده است! او از این نسبت مبرا و دور است! چگونه او چنین باشد در حالی که مأنوس ترین اهل زمانش به احادیث اهل بیت (علیهم السلام) و داناترین مردم به روایات و عمل کننده ترین آن ها به احادیث بود؟! بلکه زهد و بی رغبتی به دنیا و ورع و پرهیزگاری و پارسایی، شیوه و طریقه و آیین پدرم بود. [بله، از روی حکمت و مصلحت] در ابتدای وظیفه تبلیغی اش، به جهت این که طایفه صوفیه به او رغبت و میل کنند و به نزد او بیایند و از او گریزان نشوند، نام تصوف را بر خود می بست تا بتواند آن ها را از آن اعتقادات باطل و گفتارهای فاسد و اعمال (غیر مشروع) بدعت آلود باز دارد و با همین شیوه مجادله حسنه و نیک، بسیاری از آن ها را به راه حق هدایت نمود. ولی چون در اواخر عمرش دریافت که این شیوه و روش حکیمانه و مصلحت

آمیز دیگر موثر نیست و ثمره ای ندارد (و این صلاح‌حدید، کار بردی ندارد) و پرچم‌های گمراهی و طغیان هم بر افراشته شده و حزب‌های شیطانی غلبه کرده‌اند، و یقین هم کرد و فهمید که باقیمانده آن‌ها [بعد از این هدایت نخواهند شد] و آن‌ها دشمنان آشکار خداوند هستند، از آن‌ها بیزاری جست و اظهار برائت کرد و به جهت عقاید باطلشان (در اصول و فروع دین) آن‌ها را تکفیر می‌کرد و نسبت کفر به آن‌ها می‌داد و من [که فرزند او هستم] به طریقه او (در عقاید و افکارش) آشناتر و آگاه‌ترم و نوشته‌ها و دست‌خط‌های آن بزرگوار در باره صوفیه و عقاید آن‌ها نزد من می‌باشد. این مطلب، پایان بخش چیزهایی باشد که خواستیم در این رساله بیان کنیم. به لطف و کرم خداوند امیدوارم که به آنچه در این رساله برای تو ارائه کردم خداوند به تو نفع و سود رساند، و از تو خواهش می‌کنم که در زمان‌ها و جاهایی که گمان اجابت دعا می‌رود، فراموشم نکنی (و در مظان استجاب دعا مرا یاد آوری کنی!) خداوند عالمیان ما و تو را به آنچه دوست دارد و می‌پسندد، موفق بدارد، و ما و تو را جزو کسانی قرار دهد که متذکر می‌شوند و پند می‌پذیرند و تذکر و پند و اندرز سودشان می‌دهد!

و السلام علی النبی الهدی و آله العظام. (1)

و (صلوات و) سلام بر پیغمبر هدایت‌کننده و خاندان بزرگوار و عظیم الشأن او باد! (2)

ص: 416

1- در بعضی از نسخه‌ها این عبارت وجود داشت

2- قسمت دوم رساله اعتقادات علامه مجلسی که مربوط به بخش عمل و کیفیت آن است، در شهر بابل در روستای احمد کلا در روز نهم شعبان 1429 هجری قمری برابر با 21 مرداد 1387 هجری شمسی، به دست این حقیر فانی مسکین و محتاج عفو و رحمت پروردگار کریم، تمام شد. از فضل و کرم خداوند امیدوارم که این ترجمه و شرح مختصر را ذخیره آخرتم قرار دهد بحق محمد و آل محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. والحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً على كل حال و الصلوة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين

فوائدی که در این جا طرح می شود به جهت مناسبت با بحث کتاب بوده، و چون مجال ذکر آن در بین مباحث نبوده، جداگانه آن را ذکر نمودیم.

ص: 417

بعضی از معاصران در رساله خود - که در دفاع از فلسفه و عرفان نگاشته، در ذکر کلامی از صاحب تفسیر المیزان - گوید: آن حضرت (یعنی آقای طباطبایی) در صدر رساله ای وجیز و عزیز به نام علی و الفلسفة الإلهیه که به تازی نگاشته است، اصلی به غایت قویم و مطلبی به نهایت عظیم به عنوان «الدین و الفلسفة» اهدا فرموده است که: «حقاً أنه لظلم عظیم أن یفرق بین الدین الإلهی و بین الفلسفة الإلهیة.»

این کلامی کامل صادر از بطنان عرش تحقیق است و هر عاقل که شنید، لله درّ قائله گفت. آری، دین الهی و فلسفه الهی را جدای از هم داشتن و پنداشتن، به راستی ستمی بزرگ است.

چند سطری از گفتار آن جناب به ترجمه این جانب و به طور خلاصه این که:

دین الهی را از فلسفه الهی جدا انگاشتن، به راستی ستمی بس بزرگ است. آیا دین جز مجموعه معارف اعتقادی الهی است که از آن ها تعبیر به اصول می شود و مجموعه معارف دیگر فقهی و اخلاقی است که از آن ها تعبیر به فروع می شود؟ آیا جز این است که پیامبران مردانی بودند که به فرمان الهی جامعه بشری را به حیات برترین و سعادت حقیقی هدایت می فرمودند؟ آیا سعادت حقیقی بشر جز این است که با سرمایه خدادادی اش - که عقل و ادراک است - به حقایق معارف، آن چنانی که هستند برسد،

و بعد از رسیدن بدان ها، در حیات عملی خود به طریق عدل و استقامت رفتار کند؟ آیا برای انسان در راه تحصیل این معارف، چاره ای جز پناه بردن به استدلال و اقامه برهان هست؟

حال که چنین است، چگونه بر پیامبران رواست که مردم را بدانچه می خوانند به صرف شنیدن و پذیرفتن بدون دلیل و بی‌بینه و برهان بوده باشد، با این که روشی مخالف با سرشت انسان و منافی با سرمایه خدادادی اوست؟⁽¹⁾

در جای دیگر این رساله گوید: امام صادق در حدیث معروف به توحید مفصل، ارسطو را به بزرگی بر زبان می آورد و به کلام وی، ارج و قدر می نهد و روش اندیشه وی را می ستاید! چه بسیار نوشته هایی را می بینیم که دهان به ژاژخایی باز می کنند و زبان به بیهوده گویی دراز، و به ساحت بزرگان علمی - که چون حجّت خدا، امام ملک و ملکوت بدانان احترام می گذارد - اسائه ادب و جسارت روا می دارند! این گستاخان در نزد اهل خرد، خرد سالانی اند که از خامی و کج اندیشی خود سخن می گویند و از کاجی و بد نهادی خود خبر می دهند.

بعد، صاحب رساله از نزهة الأرواح فاضل شهر زوری نقل می کند که: «هرگاه کسی از اهل پیغمبر خاتم به کمال می رسید، از زبان مبارک آن حضرت به خطاب «ای ارسطاطالیس این امت» تشرّف می یافت.» سپس از کتاب مذکور و هم چنین از کتاب محبوب القلوب دیلمی حدیثی نقل می کند که پیغمبر فرمودند: ارسطاطالیس پیغمبری بود که قوم وی او را نشناختند.

نیز از دیلمی نقل می کند که بعد از این روایت گفته است: مؤید این روایت است آنچه در کتاب فرج المهموم آمده: نقل قولاً بأن ابرخس و بطلمیوس کانا من الأنبياء وأنّ اکثر الحكماء كانوا كذلك وإئما التبس علی الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانية... .

وی در ادامه می گوید: گویا گستاخی یاوه گویان از روی بدبینی به «دانش ترازو»

ص: 420

1- قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، حسن زاده آملی: 62

ست؛ چه این که در بافته های کهن آن هاست که: «من تمنطق تزندق» با این که منطق عقل کلّ به شهادت جوامع روایی این است که: «تفکر ساعة خیر عندالله تعالی من عبادة سبعین سنة.» و هر دانای بخرد روزگار داند که این تفکر همان فکر منطقی است که عبارت از ترتیب مقدمات و نصب ادله برای ادراک معقولات است. و گرنه، فکر در عرف عام چه راهگشایی است تا آن را ارج و بهایی بهتر از عبادت هفتاد ساله در نزد خدای باشد؟! (1)

نکاتی راجع به این گفته ها به ذهن می رسد که در این جا طرح می کنیم:

یک: در کلام امام صادق در توحید مفضل چیزی نیامده که دلالت کند که آن حضرت، ارسطو را به بزرگی یاد کرده و روش اندیشه او را ستوده است. حال برای وضوح مطلب، حدیث را می آوریم و قضاوت را به شما می سپاریم:

وقد كان من القدماء طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أنّ كونها بالعرض والاتّفاق، و كان ممّا احتجّوا به هذه الآفات التي تلد غير مجرى العرف و العادة الانسان يولد ناقصاً أو زائداً إصبغاً، أو يكون المولود مشوهاً مبدل الخلق. فجعلوا هذا دليلاً على أنّ كون الأشياء ليس بعمد و تقدير، بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون. وقد كان أرسطاطاليس ردّ عليهم فقال: إنّ الذي يكون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيء يأتي في الفرط مرّة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً. (2)

ص: 421

1- قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند: 19 - 20 خلاصه این که ایشان در این کلمات مدّعی هستند که نه تنها عقاید ارسطو مورد تأیید و احترام مکتب وحی است بلکه او را پیامبر قلمداد می کنند. و ما بعد از جواب این مقاله قسمتی از عقاید ارسطو و افلاطون و امثال ایشان را می آوریم تا خواننده محترم آگاهانه خود در این مورد قضاوت کند

2- بحار الانوار 149/3

اکنون ترجمه عبارت را که خود مؤلف رساله از آقای شعرانی نقل نموده، بعینه ذکر می نمایم:

گروهی از پیشینیان منکر قصد و تدبیر شدند در مخلوقات، و پنداشتند هر چیز به عَرَض و اتِّفَاق پدید آمده است. و از حَجَّت ها که آورده اند، این آفات و آسیب هاست که بر خلاف متعارف و عادت پدید می آید مانند: انسان ناقص الخلقه یا آن که انگشتی افزون دارد یا خلقی زشت و سهمگین بر خلاف معتاد، و دلیل آن شمردند که هستی اشیا به عمد و اندازه نیست، بلکه بالعرض است هر چه پیش آید. و ارسطاطالیس آن ها را ردّ کرد و گوید: آن که بالعرض است یک بار است که از دست طبیعت بیرون شده، برای عوارضی که طبیعت را عارض می گردد و آن را از

راه خود باز می دارد، و به منزلت امور طبیعی نیست که بر یک روش باشد. (1) همان طور که ملاحظه می نمایید پاسخی که ارسطو داده اعمّ است از این که این قانون حاکم بر طبیعت، مسخّر ارادة الله باشد یا نباشد، و این سخن، اعتقاد موحدان را - که همه چیز را مسخّر ارادة خداوند می دانند، نه مسخّر قوانین طبیعت - اثبات نمی کند. ارسطو در این کلام قائل است که طبیعت یک روال دایمی دارد و یک روال غیر دایمی و استثنایی؛ یعنی قوانین طبیعت گاهی به طور دایمی جریان می یابند مانند پدید آمدن حرکت شب و روز و فصول و... و گاهی به طور استثنایی و ناگهانی و دفعتاً محقق می شوند، مانند: زلزله و سیل که آن هم از موارد حاکمیت قانون طبیعت است البته بر خلاف روال طبیعی آن. و این ثابت نمی کند که ایشان قائل است به این که این قانون طبیعی تحت ارادة پروردگار است. از این بالاتر، ما با قراین و شواهد خارجی دیگری که بیانگر اعتقاد و مشی ارسطو است، ثابت می نمایم که او عقیده موحدان را نداشته است. با توجه به این قرائن و شواهد، می توانیم بگوییم که: در این کلام هم او قائل است که قوانین طبیعت حاکم بر همه چیز است، و این عقیده مخالف با اعتقاد موحدان است.

علاوه بر آن، در کدام قسمت این حدیث، امام ارسطورا به بزرگی یاد نموده

ص: 422

1- قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند: 24

و روش اندیشه او را به طور کلی امضا و تأیید کرده، چنان که مقصود و منظور صاحب رساله همین مطلب است. تصحیح یک مورد از آرای او هم که در متن حدیث آمده است - بر فرض دلالت حدیث بر آن - دلالت بر ستایش و تصحیح روش اندیشه و عقاید او به طور کلی ندارد و به درد صاحب رساله نمی خورد و به او نفعی نمی رساند.

بر فرض پذیرش تصحیح روش ارسطو و تجلیل او از جانب امام، عقاید ارسطو که در کتب فلاسفه نقل شده، بسیاری از آن ها خلاف مسلمات عقل و برهان و شریعت حقّه است، و این دو چگونه قابل جمع است؟

به عبارت دیگر، ما آن چه که از ارسطو در توحید نقل شده را با میزان که برهان و کتاب و عترت است، می سنجیم و می بینیم که اکثر آن ها با این میزان موافقت ندارد، بلکه مخالفت تمام دارد، (1) مثل قول به قدم عالم و... (2).

ص: 423

1- به کتاب حکمت و اندیشه دینی: 355 - 416 بخش چهارم: ارسطو شناسی، جهان در اندیشه ارسطو، خدا در اندیشه ارسطو، و کتاب نقدی بر فلسفه ارسطو و غرب: 75 - 88، الهیات اثبات خدا، رجوع شود. کتاب حکمت و اندیشه دینی از آثار و کتب ارسطو شواهد بسیار آورده است مبنی بر این که: ارسطو با پی گیری سلسله حرکت ها به محرک نامتحرک نخستین که خدای اوست می رسد. اما اگر محرک به طور مستقیم در متحرک حرکت ایجاد کند خود نیز متحمل حرکت خواهد شد؛ چون عکس العملی از متحرک بر محرک وارد می شود. بنا بر این، محرک نخستین یا خدا از طریق معشوق و محبوب بودن در متحرک نخستین (فلک) حرکت را ایجاد می کند. در واقع، از آن جا که فلک عاشق خداست و می خواهد به خدا برسد حرکت می کند. پس خدای ارسطو خود فعلی انجام نمی دهد، بلکه از طریق معشوق و علت غایی بودن فلک را به جنبش و آگاهی نیز ندارد. به نظر ارسطو تنها فعل خدا، تعقل در خود است. خدا نه تنها در جهان کاری نمی کند، بلکه حتی نسبت به جهان علم و آگاهی نیز ندارد. به نظر ارسطو خدا ازلی نامتناهی جوهر و صورت بالفعل عقل و کامل ترین موجود است. در مورد واحد یا کثیر بودن خدا تعابیر ارسطو متعارض است. به نظر می رسد که او ابتدا موحد بوده است و پس از آن در مورد توحید و شرک دچار تردید شده و در آخر عمر، 55 و حداقل 47 خدا را اثبات می کند؛ زیرا بر اساس ستاره شناسی زمان ارسطو 55 یا 47 نوع فلک و حرکت وجود دارد و هر نوع حرکت به یک محرک نامتحرک منتهی می شود. (حکمت و اندیشه دینی، بخش خدا در اندیشه ارسطو: 388)

2- مگر این که بگوییم آن ارسطو که امام از او نام برده غیر از آنی است که در کتب فلاسفه به او اسناد داده شده، یا آن چه آن ها می گویند، افترای بر ارسطو است و مذهب ارسطو همان مذهب انبیا و اوصیا است که در این دو صورت، نفعی به صاحب رساله نمی دهد

دو. آیا با خبرهای ضعیف و مجهول و... می توان نبوت کسی را اثبات کرد؟! آوردن چنین شواهد و احادیثی و استدلال به آن ها از صاحب رساله بسیار عجیب و غریب است؛ زیرا خبر مجهول و غیر ثقه در فروع دین حجت نیست، تا چه رسد به اصول دین، آن هم برای اثبات نبوت. البته خود صاحب رساله هم به این مطلب به خوبی واقف و آگاه است و آوردن چنین چیزهایی از باب: «حبّ الشیء یعمی و یصمّ؛ محبّت و دل بستگی به چیزی و کسی، انسان را کور و کر می کند» است و کار دل است که عقل و دیده باطن را می پوشاند و اجازه فکر کردن و اندیشیدن به آدمی نمی دهد و به جای این که اول فکر کند و سپس بنویسد، ابتدا می نویسد و سپس گمراهی به بار می آورد. (1)

سه. جسارت کردن و اسناد گستاخی و بیهوده گویی به بزرگان شرع و دین - که با ارسطو مخالفت کرده و اسم او را با مذمت و نکوهش برده اند - قباحتش واضح است و با ادّعی عرفان و لقا و وصول، منافات دارد.

صاحب رساله - باز هم از باب: حبّ الشیء یعمی و یصمّ - توجّه نکرده که این توهین ها و جسارت ها، توهین و جسارت به بزرگان دین و مذهب است، از جمله هشام بن حکم (شاگرد حضرت صادق و حضرت کاظم) که کتابی بر ردّ توحید ارسطو نوشته است؛ (2) فضل بن شاذان نیشابوری (که از اصحاب حضرت جواد

ص: 424

1- در تنزیه المعبود آمده است: العجب العجاب: أنّ العرفاء و الفلاسفة اعتمدوا في أصول دينهم على الآراء الضعيفة والأدلة الواهية السخيفة و..، واستخفّوا بالأخبار المعتبرة الصريحة الواردة في نفي أكاذيبهم، ويستهنؤون بنقلة الأخبار والآثار، وأخذوا برمي من تمسك في الأصول بالأخبار القطعية و الموافقة لفطرة السليمة المستقيمة، و مع ذلك تراهم يعتمدون على الأخبار المرسلّة المجعولة، بل على الموضوعة و المجعولة منها لإثبات مطالبهم الفاسدة، و يصرفون الآيات المحكمات عن ظواهرها إلى تصحيح عبادة الطاغوت، و يستندون إلى المتشابهات في إثبات مذهب من قال: إنّ الله حكم بكفر النصارى و لعنهم و طردهم من أجل قولهم بحلوله في عيسى فقط! (تنزیه المعبود في الردّ على وحدة الوجود: 416)

2- رجال نجاشی: 433 رقم 1164 طبع قم، مؤسسه النشر الاسلامی

و از فقیهان و متکلمان و بزرگان شیعه) که پس از دوران نهضت ترجمه کتاب های فلسفی یونان، کتابی بر ردّ فلاسفه (1) با عنوان «کتاب الردّ علی الفلاسفه» و کتاب دیگری با عنوان «کتاب النقض

علی من یدعی الفلسفة فی التوحید و الاعراض و الجواهر و الجزء» (2) نوشته است؛ متکلم خبیر جلیل علی بن محمّد بن عباس (3) که کتابی بر ردّ فلاسفه نوشته است؛ و علی بن احمد کوفی کتابی بر ردّ ارسطو نوشته است. (4) و غیر ایشان که کتاب های زیادی در ردّ فلاسفه نوشته اند و شکی نیست که ارسطو از فلاسفه قدیم و از بزرگان آن هاست. (5)

ص: 425

1- رجال نجاشی: 306 رقم 840، معجم رجال الحدیث 289/13 - 299 رقم 9355

2- فهرست شیخ طوسی: 362، شماره 564

3- رجال نجاشی: 269 رقم 704

4- رجال نجاشی: 265 رقم 691

5- قال قطب الدین الراوندي: أعلم أنّ الفلاسفة أخذوا أصول الإسلام ثمّ أخرجوها على رأيهم... فهم يوافقون المسلمين في الظاهر وإلاّ فكلّ ما يذهبون إليه هدم للإسلام، وإطفاء لنور شرعه، ويأبى الله إلاّ أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون. (الخرائج والجرائح 1061/3) وقال العلامة المجلسي: إنهم تركوا بيننا أخبارهم، فليس لنا في هذا الزمان إلاّ التمسك بأخبارهم والتدبر في آثارهم، فترك الناس في زماننا آثار أهل بيت نبیهم و استبدّوا بآرائهم، فمنهم من سلك مسلك الحكماء الذين ضلّوا وأضلّوا، ولم يقرّوا بنبيّ ولم يؤمنوا بكتاب، واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فاتخذوهم أئمة وقادة، و معاذ الله أن يتكل الناس على عقولهم في أصول العقائد فيتخيرون في مراتع الحيوانات. (الاعتقادات: 17) وقال الشيخ الأنصاريّ في كتاب الطهارة: إنّ السيرة المستمرة من الأصحاب في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات. (كتاب الطهارة، النظر السادس في بحث النجاسات في الكافر) وقال صاحب الجواهر: والله ما بعث رسول الله إلاّ لإبطال الحكمة (قصص العلماء: 105، السلسيل للاصطهباناتي: 387). وقال صاحب الحدائق: إنّ الأصحاب ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة و من يحدو حدوهم.. (الحدائق الناظرة المقدمة العاشرة 128/1) فبالرجوع إلى كلمات العلماء والمحدّثين والفقهاء يعلم أنّهم لم يذهبوا إلى مقالات الفلاسفة والعرفاء بل أعرضوا - في كتبهم وأقوالهم وأعمالهم - عن تلك المقالات، وقد كفّروا القائلين بقدم العالم والمنكرين للمعاد الجسمانيّ والقائلين بوحدة الوجود وغير ذلك ممّا ذهبوا إليه، بل كان أصحاب الأئمة معرضين عن أهل الفلسفة والعرفان، ولهذا كتبوا في الردّ على الطائفتين كتباً كثيرة. ولتصريح الآيات والروايات والأدعية والخطب عن الأئمة بخلاف مطالب هؤلاء القوم - ممّا لا يكاد يحصى - أعرض المسلمون والمؤمنون عنهم في عصر الأئمة إلى هذه الأعصار وكانت الطائفتان في كلّ الأعصار يتّون من أهل الايمان فلا يظهرون مقالاتهم عند عامة المؤمنين. (تنزيه المعبود: 221)

جای بسی تعجب است که ایشان خیال می کنند که ارسطو پیغمبر بوده است و با این حال، اصحاب ائمه و فقهای عظام از آن بی خبر بوده اند تا جایی که بر ردّ او کتاب نوشته اند!

چهار. مؤلف این رساله، منطق و عقل و استدلال و برهان را با فلسفه اصطلاحی خلط نموده، و تفکر و اقامه برهان را همان فلسفه و مساوی با آن پنداشته و قهراً هر کس را که با فلاسفه مخالفت کند، مخالف عقل و برهان قلمداد کرده است. مغالطه این سخن هم بسیار روشن است و همه حتی خود ایشان می دانند که نه عقل و برهان، مساوی با فلسفه است و نه تمام سخنان فیلسوفان مساوی با عقل و برهان و گرنه، مخالفت برخی از فیلسوفان با آرای دیگر فیلسوفان باید مخالفت با عقل و برهان خوانده شود! از همین رو است که می بینیم مخالفان فلسفه با استدلال و برهان و فکر و منطق ثابت می کنند که بسیاری از مباحث این علم با تعقل و تفکر، مخالفت بین و آشکار دارد.

همین طور است ادّعای مساوی بودن جدایی دین از فلسفه با جدایی دین از استدلال و برهان و دلیل عقلی که بطلان آن واضح تر از آن است که نیاز به بیان داشته باشد. این توهم هم از همان مغالطه و خلط و تساوی پنداشتن عقل و برهان با فلسفه ناشی شده است. نسبت دادن مخالفان فلسفه را به انکار استدلال و برهان و عقل،⁽¹⁾ افتزایی عظیم و جسارتی نابخشودنی است و جرأتی بیرون از دایره عقل و شرع لازم دارد! ما بخشی از

ص: 426

1- از جمله مخالفان فلسفه، علامه حلی و مقدّس اردبیلی و شهید ثانی و صاحب جواهر و شیخ انصاری و صاحب قوانین و صاحب حدائق و شیخ جعفر کاشف الغطاء و... رحمة الله علیهم می باشند. آیا می شود به همه این بزرگان نسبت بدهید که این ها مخالف با برهان و استدلال و تعقل می باشند؟!

کلمات بزرگان دین در ردّ عقاید فلاسفه را در دو کتاب(1) خود ذکر نموده ایم. بر عکس نظریه ایشان، به دلایل عقلی و برهانی - در این کتاب و دو کتاب دیگر(2) - ثابت کرده ایم که فلسفه و عرفان مصطلح، خلاف برهان و عقل و وجدان است، و برخی از موارد افتراق فلسفه و عرفان مصطلح را با عقل و برهان و دین خدا بررسی نموده و ثابت کرده ایم که در بسیاری از مسائل اساسی و حیانی که با آیات و روایات متواتر و براهین عقلی ثابت شده اند، فلسفه و عرفان مصطلح به انحراف رفته و اسیر اوهام و خیالات باطل خود شده اند.

اما تصوف را عرفان نامیدن(3) و در نتیجه، مخالفت با ابن عربی و مولوی و نظایر آن ها را مخالفت با عرفان قلمداد نمودن، اشتباهی است عظیم و خطایی است جبران ناپذیر. ما جواب تفصیلی صاحب رساله را به کتاب «تنزیه المعبود» ارجاع می دهیم. در آن جا ثابت شده است که این عرفان، عرفان اسلامی و شیعی نیست و با بت پرستی و بی مسلکی هم قابل جمع است. لذا خود مؤلف این رساله در جاهای متعددی از کتاب عرفانی خود به آرای عجیبی قائل شده، که البته حقیقت این عرفان مصطلح هم همین است.

از باب نمونه، مؤلف رساله مذکور در شرح این عبارت ابن عربی: «كان عتب موسى أخاه هارون لأجل إنكاره عبادة العجل وعدم اتّساع قلبه لذلك، فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء، بل يراه عين كلّ شيء»(4) گوید: غرض شیخ در این گونه

ص: 427

1- به کتاب «تنزیه المعبود» صفحات 448 - 464 و «وجود العالم بعد العدم» صفحات 15 - 47 مراجعه شود

2- کتاب «تنزیه المعبود في الردّ علی وحدة الوجود» و «وجود العالم بعد العدم عند الامامیّة»

3- در ادّعای صاحب رساله که: قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند

4- شرح فصوص الحکم في الفص الهارونی: 437. یعنی: عتاب و سرزنش حضرت موسی به برادرش هارون به سبب این بود که هارون عبادت گوساله را انکار نمود و سعه صدر نسبت به آن نداشت، و به درستی که عارف کسی است که حق (خدا) را در هر شیئی ببیند، بلکه عین هر چیزی ببیند

مسائل در «فصوص» و «فتوحات» و دیگر زیر و رسائلش، بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرزند، هر چند به حسب نبوت تشریح مقر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام باز داشت چنان که انبیاء، عبادت اصنام را انکار می فرمودند. (1)

و گوید: هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند؛ هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است، ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضل» است. (2)

خوانندگان گرامی ببیندیشند و بیابند که چه فرقی بین بت پرستی و این عقاید وجود دارد؟! و گوید:

إنَّ سریان الهویة الإلهیة فی الموجودات کلّها أوجب سریان جمیع الصفات الإلهیة فیها من الحیة و العلم و القدرة و السمع و البصر و غیرها کلّیها و جزئیها. (3) جاری شدن ذات خداوند در همه چیز، موجب شده است که تمامی صفات الهی یعنی حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و غیر آن، همه و همه در موجودات جریان یافته باشد.

و گوید:

إنَّ وحدة الوجود إن لم یکن صحیحة فیلزم أن یكون الحقّ تعالی محدوداً. (4)

اگر عقیده وحدت وجود صحیح نباشد، لازم می آید که حق تعالی محدود و متناهی باشد.

ص: 428

1- حسن زاده آملی، ممدّ الهمم فی شرح فصوص الحکم: 514

2- حسن زاده آملی، رساله الله الحق: 288

3- رساله الله الحق، حسن حسن زاده آملی: 61

4- مصدر: 66-67

هم چنین گوید:

إنّ التمايز بين الحقّ سبحانه وبين الخلق ليس تمايزاً تقابليّاً، بل التميّز هو تميّز المحيط عن المحاط بالتعيّن الإحاطيّ وشمول الإطلاقيّ... وهذا الإطلاق الحقيقيّ الإحاطيّ حائز للجميع ولا يشدّد عن حيّطه شيء... وكون العدّة والمعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافلة ليس على ما ينبغي بعزّ جلاله سبحانه وتعالى. (1) جدایی حق سبحانه و خلق او به این گونه نیست که در مقابل هم باشند، بلکه به این گونه است که یکی دیگری را به نحو شمول و اطلاق در بر دارد... و این اطلاق احاطه ای به گونه ای است که همه چیز را در بر گرفته و هیچ چیزی از دایره وجود آن خارج نیست... و شناختی که از علّت و معلول به نحو معهود و متعارف در اذهان سطح پایین وجود دارد، سزاوار عزّت و عظمت خداوند سبحانه و تعالی نیست. نیز گوید: چون به دقت بنگری، آنچه در دار وجود است و خوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است. (2)

و گوید: الهی تا به حال می گفتم لا تأخذه سنة ولا نوم، الآن می بینم مرا هم لا تأخذني سنة ولا نوم. (این جمله در چاپ های بعدی تغییر داده شد.)

الهی، چگونه حسن از عهده شکر جودت بر آید که دار نامتناهی و جودت را به او بخشیدی.

الهی، از گفتن نفی و اثبات شرم دارم که اثباتیم. لا إله إلاّ الله را دیگران بگویند، الله را حسن.

الهی، از من و تو گفتن شرم دارم؛ أنت أنت. الهی، من واحد بی شریکم، چگونه تو را شریک باشد؟

ص: 429

1- حسن حسن زاده: تعلیقات کشف المراد: 502

2- حسن حسن زاده: ممدّ الهمم: 107

صمد فقط تویی که جز تو پُری نیست، و تو همه ای که صمدی.

الهی، قول و فعل، قائل و فاعلند در لباس دیگر که کل يعمل علی شاکتته، در کتاب تدوین و تکوین جز مصنف آن کیست؟

الهی، عمری کوکو می گفتم و حال هو هو می گویم. (1)

بطلان این سخنان و امثال آن که در کتب این گروه یافت می شود، بر هر عاقلی واضح و آشکار است.

جای بسی تعجب و شرمندگی است که خداوند تعالی در قرآن کریم به سرور پیامبران و گل سر سبد برگزیدگانش خطاب می فرماید: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (2) و می فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» (3)، ولی مدعیان عرفان - که خودشان و مریدانشان آن ها را عارف می خوانند - می گویند: توحید عوام «لا اله الا الله» (4) و توحید خواص «لا موجود الا الله» است.

آیا توحیدی که پیامبر اعظم به دانستن آن فرمان داده شده، و توحیدی که خدا و ملائکه به آن شهادت می دهند، توحید عوام است؟ چقدر جرأت و جسارت و تفرعن می خواهد که کسی کلمه طیبه «لا اله الا الله» را که کلامی والاتر و بالاتر و سنگین تر و عظیم تر از آن در میزان انبیا و اولیا نیست، (5) تحقیر نماید و آن را توحید عامی بنامد،

ص: 430

1- حسن حسن زاده: الهی نامه

2- سوره محمد، آیه 19

3- سوره آل عمران، آیه 18

4- تعلیقه سبزواری بر اسفار 71/1، و حاشیه اش بر شواهد ربویّه: 36

5- روي عن النبي أَنَّهُ قَالَ: مَا قَلْتُ وَلَا الْقَائِلُونَ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. (التوحيد: 18، حديث 1، باب ثواب الموحدين) و عنه: كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ أَبِي أَنْ يَقُولَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. (همان: 21 حديث 9) و عنه: مَا مِنْ الْكَلَامِ كَلِمَةٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ مَا مِنْ عَبْدٍ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَمْدُّ بِهَا صَوْتَهُ فَيُفْرَغُ إِلَّا تَنَاطَرَتْ ذُنُوبُهُ تَحْتَ قَدَمَيْهِ كَمَا يَتَنَاطَرُ رِيقُ الشَّجَرِ تَحْتِهَا. (همان: 21 حديث 14) و عنه قَالَ: قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ لِمُوسَى: يَا مُوسَى! لَوْ أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَ عَامِرِيهِنَّ وَ الْأَرْضِينَ السَّبْعَ فِي كَفَّةٍ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فِي كَفَّةٍ مَالَتْ بِهِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. (همان: 30 حديث 34) و عن اميرالمؤمنين: مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِاخْلَاصٍ فَهُوَ بَرِيءٌ مِنَ الشَّرْكِ. (الفقيه 4/412). عن ابى جعفر: مَا مِنْ شَيْءٍ أَكْبَرُ ثَوَابًا مِنْ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا يَعْدِلُهُ شَيْءٌ وَلَا يَشْرِكُهُ فِي الْأُمُورِ أَحَدٌ. (وسائل الشيعه 208/7) و هو (أي قول لا-إله الا-الله) خير العبادة. (التوحيد: 18 حديث 2) و «ثمن الجنة.» (همان: 21 حديث 13) و «حصن الله جل جلاله.» (همان: 25، حديث 23) و «كلمة عظيمة كريمة على الله عز وجل.» (همان: 23، حديث 18) و «لا يعدلها شيء.» (وسائل الشيعه 210/7) فيا الله من سوء الاعتقاد و الزيغ عن نهج الرشاد، و صرف الآيات المحكمات عن ظواهرها إلى تصحيح عبادة الطاغوت و الاستناد إلى المتشابهات في إثبات مذهب هو أو هن من بيت العنكبوت!

و«لا موجود الا الله» را که ساخته و بافته بشر و مخالف با مسلمات عقل و وحی است، توحید خواص بداند. (1)

فائده دوّم: فلسفه اسلامی یا یونانی؟

اشاره

با مطالعه کتاب های تاریخ فلسفه و اندیشه های حکمای یونان، واضح و ظاهر می گردد که آنچه امروز به نام فلسفه و عرفان اسلامی مشهور شده، در واقع فلسفه یونانی و عرفان و تصوّف یونان باستان است و آن ها پایه گذاران این اندیشه و تفکر بوده اند، نه این که این مکتب، ریشه دینی و اسلامی داشته باشد.

پس از اسلام نیز مبانی اساسی مسائل فلسفی و عرفانی مثل: قدم عالم، معاد روحانی، معراج روحانی (2)، تجرّد ملائکه، عدم علم خداوند به جزئیات، وحدت وجود، فاعلیت بالجبر، فاعلیت بالترشّح و الصدور... تغییر نکرده و اسلامی نگشته که عنوان فلسفه و عرفان اسلامی بر آن صادق و درست باشد.

استشهاد به آیات و روایات هم دلیل بر اسلامی شدن آن نیست؛ زیرا با مراجعه به

ص: 431

1- تنزیه المعبود: 134 - 140

2- یعنی: حصر معاد و معراج در معاد و معراج روحانی

کتاب های فلسفی و عرفانی ظاهر می شود که استشهاد به معنای استدلال به آیات و اخبار نیست، بلکه به معنای تأویل قرآن و سنت بر بافته ها و نظریات وارداتی فلسفی است. حکمت به اصطلاح متعالیه در این راه افراط کرده و تمام سعی خود را به کار گرفته که برای بافته های دور از وجدان و برهان فلسفی، شواهدی از آیات و اخبار پیدا کند، گر چه بعضی از آن اخبار در هیچ یک از مجامع حدیثی خاصه و عامه پیدا نشود؟

برخی از استادان فن فلسفه به وارداتی بودن آن اعتراف نموده و تصریح کرده است که: فلسفه اسلامی اساسش فلسفه یونانی و اسکندرانی است. (1) و در دوران خلفای جور وارد اسلام شده است. (2)

فلسفه در دوران خلفای بنی عباس وارد حوزه اسلام شده است تا مکتبی در مقابل اهل بیت (علیهم السلام) علم شود و بتوانند مردم را از علوم آسمانی و معارف و حیانی بی نیاز کنند و سرگرم تعلیم و تعلم اندیشه های وارداتی یونان سازند. خلفای جور و بنی امیه و بنی عباس با غضب خلافت، باب های مدینه علم پیغمبر را مسدود کردند و برای پر کردن خلأ به وجود آمده، درهای جهل و ضلالت را با ترویج و نشر فلسفه و عرفان و تطبیق آن ها با تأویلات قرآنی، به روی مردم گشودند. آن ها حاملان علوم آسمانی را کنار زدند و برای مردم، عارفان و فیلسوفان و زاهدانی را به جای آن ها تراشیدند تا پلی باشند برای رسیدن حکومت ها به هدفشان. علامه مجلسی در این باره فرموده اند:

«هذه الجنایة علی الدین و تشهیر الکتب الفلسفة بین المسلمین من بدع خلفاء الجور المعاندین...»؛ «این جنایت نسبت به دین و ترویج کتب فلاسفه در میان مسلمانان از بدعت های خلفای جور است که با ائمه سر دشمنی داشته اند.»

ص: 432

1- مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، 36/3 انتشارات حکمت، چاپ اول 1369

2- تفسیر المیزان 297/5 و 419

سپس سخن اسقف اعظم نصاری را نقل می کند که گفته است: این علوم در میان هیچ ملّتی وارد نشده مگر این که در میان علمای آن ها اختلاف انداخته و آن ها را به فساد کشانده است. پس از آن می فرماید:

يدلّ علی أنّ الخلفاء و أتباعهم كانوا مائلين إلى الفلسفة و أنّ يحيى البرمکی كان محبّاً لهم ناصراً لمذهبهم، ما رواه الكشّی بإسناده عن یونس بن عبدالرحمن قال: كان يحيى بن خالد البرمکی قد وجد علی هشام شيئاً من طعنه علی الفلاسفة، فأحبّ أن یغري به هارون و یضربه علی القتل...؛ روایتی که مرحوم کشی از یونس بن عبدالرحمان نقل کرده، دلالت دارد که خلفا و پیروان آن ها به فلسفه متمایل بوده اند و یحیی بن خالد برمکی وزیر، دوستدار فلاسفه و طرفدار افکار آن ها و حامی آن ها بوده است. روایت چنین است: یحیی بن خالد برمکی به جهت طعن ها و رد کردن ها و بدگویی های هشام بن حکم نسبت به فلاسفه، بر او غضب کرده بود و می خواست هارون را بدین جهت تحریک و وادار به کشتن او کند. (1)

عالمان دین و فلسفه

از آنچه گذشت، آشکار شد که فلسفه ریشه در یونان دارد و از علوم وارداتی به حوزه اسلام است. پس از ورود به حوزه مسلمانان هم مبانی آن تغییر نکرد و رنگ اسلامی نگرفت تا با قرآن و سنت مطابق و موافق گردد.

بر اساس همین عدم تطابق و توافق فلسفه و عرفان با قرآن و عترت و مخالفت داده های فلسفه و عرفان با معارف و حیانی، فقها و علما و متکلمان و محدثان شیعه

ص: 433

در طول تاریخ با این دو مسلک به مخالفت برخاسته و بر ردّ آن ها، کتاب ها و رساله ها نوشته اند. این هم کاری تازه نیست، بلکه اصحاب ائمه در زمان امامان معصوم و به پیروی از آن ها و با بهره بردن از تعالیم آن ها به ردّ فلاسفه می پرداخته اند. (1)

از باب نمونه، هشام بن حکم، متکلم برجسته شیعه و شاگرد امام صادق از

ص: 434

1- بلکه همیشه از آن ها در کتب شان و اقوال و اعمالشان دوری می جستند، و قائلین به قدم عالم و منکرین معاد جسمانی و وحدت وجود و... را تکفیر می کردند و بسیاری از فقهای عظیم الشان شیعه فتویٰ به حرمت خواندن فلسفه داده اند به جهت ضلالت و گمراهی ای که در این طریق وجود دارد. از عجایب این است که جمعی با کمال وقاحت، فلسفه را مساوی با عقل دانسته و گویند: آیات «افلا تعقلون» دستور به خواندن فلسفه است. و بر منکرین آن می تازند که آنها مخالف با عقل و اکتفاء به نقل و جمود بر آن دارند. این افتراء بر متکلمان شیعه و بر تمام بزرگان فقه و اصول است. اگر مخالفان فلسفه مثل علامه حلی و فاضل مقداد و صاحب جواهر و شیخ انصاری و شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرزای قمی و... مخالفان با عقل و دلیل عقلی اند، پس آیا در میان فقهای شیعه کسی را سراغ دارید که معتقد به دلیل عقلی - به معنایی که آن ها گویند - باشد؟! ما معتقدیم که روش فلسفی نه تنها روش عقلی نیست بلکه با دلایل عقلی زیادی ثابت می کنیم که فلسفه ضد عقل است و موهومات و استحسانات را به جای برهانیات و مسلمات انگاشته و وهم و خیال را عقل و تعقل می داند، با این که مبانی ای که در فلسفه تحکیم شده با مسلمات کتاب و سنت بینونت و ضدیت حقیقی دارد. و چگونه قرآن امر فرموده تمسک کنید به چیزی که مابین با وحی - کتاب و سنت - است. علاوه بر این که روش انبیاء و اوصیا هم روش عقلی است و در معارف و توحید و... استدلال های قوی ای که در متون اخبار ذکر شده است. در هیچ جای دیگر قابل تحصیل نیست. احتجاجات ائمه در مقابل بزرگان کفر و الحاد و علمای یهود و نصاری و سایر مذاهب، در مباحث توحید و غیر آن سراسر مملو از استدلال های روشن و معجزه آساست. و این ظلم و ستم نابخشودنی است که کسی بگوید: روش انبیاء و اوصیا در احتجاجاتشان یک روش غیر عقلی - به معنای نقلی و تعبّدی - است، و بلکه اگر نیک تا ممل شود کلامی است که تضحک به الثکلی. و استدلالات اهل بیت (علیهم السلام) هم به روش فلسفی نبوده، و بلکه بسیاری از مبانی فلاسفه در کلمات دهریّه و زنداقه به چشم می خورد که ائمه از آنها جواب داده اند. خلاصه این که: چگونه کسی جرأت می کند شفای بوعلی و فصوص ابن عربی و اسفار ملاصدرا را - که اساس انحرافات اعتقادی و مخالفت با براهین نقلی و عقلی در آن ها پایه ریزی شده است - عقلی و برهانی بداند و خطبه های نهج البلاغه و احتجاج شیخ طبرسی و توحید شیخ صدوق که پر است از براهین اعجاز آور در ردّ و نفی فلاسفه و دهریّه، را نقلی (و غیر عقلی) قلمداد کند، «تلك اذا قسمة ضیزي» (سوره النجم: 22).

مخالفان سر سخت فلاسفه یونان بوده و از آن ها بد می گفته و بر آن ها طعن می زده است تا آن جا و به همین جهت یحیی بن خالد برمکی بر او غضب کرده بود و می خواست هارون را تحریک و وادار به کشتن او کند. (1) وی کتابی در ردّ ارسطو در باب توحید به نام «الردّ علی ارسطاطاليس في التوحيد» نوشته است. (2)

فضل بن شاذان نیشابوری، صحابی خاص امام جواد و امام هادی و امام عسکری و متکلم بزرگ شیعه نیز کتابی در ردّ فلاسفه به نام «الردّ علی الفلاسفة» نوشته است. (3) در فهرست شیخ طوسی نام کتاب چنین آمده است: النقص علی من يدعی الفلسفة في التوحيد و الأعراض و الجواهر و الجزء، یعنی ردّ و نقد ادعاهای فلاسفه در باب توحید و اعراض و جواهر و جزء. (4)

بزرگ متکلم و سنگربان عقاید شیعه، شیخ مفید در آثار متعدد خود به نقد مبانی فلسفه و عرفان پرداخته و در اثر به نام «جوابات الفيلسوف في الاتحاد» و «الردّ علی اصحاب الحلاج» را به همین منظور نوشته است. (5) فقیه و متکلم بزرگ شیعه، قطب الدین راوندی کتابی بر ردّ فلسفه به نام «تهافت الفلاسفة» نوشته و مخالفت خود را با مبانی فلاسفه به صراحت اعلام نموده است. (6)

وی در کتاب الخرائج و الجرائح خود می نویسد:

فلاسفه اصول اسلام را گرفته، سپس آن ها را بر طبق افکار و آرای خود تفسیر و تأویل کرده اند... پس آنان در ظاهر با مسلمانان توافق دارند، وگرنه، افکار و نظریه های آن ها منهدم کننده اسلام و خاموش کننده نور شریعت است. (7)

ص: 435

1- شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال 530/2

2- رجال النجاشی: 433، شماره 1164

3- رجال نجاشی: 307

4- فهرست شیخ طوسی: 361، شماره 564

5- رجال نجاشی: 400

6- معجم رجال الحديث 97/9

7- الخرائج و الجرائح 1061/3

ابوالحسن علی بن محمد بن عباس هم کتابی در ردّ فلاسفه به نام «الردّ علی الفلاسفة» نوشته است. نجاشی می فرماید: وی در عصر خود بی نظیر بوده است. (1)

متکلم و فقیه ابوالمکارم حلبی کتابی به نام «نقض شبه الفلاسفه» نوشته و در آن، اندیشه های فلسفی را نقد و ردّ نموده است. (2)

ملا محسن فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملاصدرا، بعد از سال ها درس و بحث فلسفه و تألیف و شرح در راستای عقاید فلسفی، در اواخر عمر خود از گذشته اش اظهار ندامت و پشیمانی نموده و از مسلک سابق خود بیزاری و برائت جسته و آثاری در این زمینه نوشته، و اعلام بازگشت به معارف قرآن و عترت نموده است. وی در فرازی از رساله «الانصاف» می نویسد: «... و چندی در طریق مکالمات متفلسفین به تعلّم و تفهّم پیمودم و یک چند بلند پروازی های متصوّفه در اقاویل ایشان دیدم، فتمثّلت بقول من قال: «خدعوني نهيوني أخذوني غلبوني وعدوني كذبوني، فإلى من أتظلم؟!» (3)

ص: 436

1- رجال نجاشی: 269

2- حرّ عاملی، أمل الآمل 105/2

3- ده رساله فیض کاشانی: 183 - 199 وی در رساله الانصاف می گوید: سبحان الله! عجب دارم از قومی که بهترین پیغمبران را برایشان فرستادند به جهت هدایت، و خیر ادیان را بر ایشان ارزانی فرمود از روی مرحمت و عنایت، و پیغمبر ایشان کتابی گذاشته و خلیفه دانا به آن کتاب واحداً بعد واحد به جای خود گماشته به نصّی از جانب حق - تا افاضت نور او تا قیام قیامت باقی و تشنگان علم و حکمت را به قدر حوصله و درجه ایمان هر یک ساقی باشد - آنگاه که گفت: «من در میان شما در گوهر گرانبها باقی می گذارم که اگر پس از من به آن دو چنگ زنید، هرگز گمراه نمی شوید: یکی قرآن و دیگر عترت و اهل بیت (علیهم السلام)» ایشان التفات به هدایت او نمی نمایند و از پی در یوزگی علم بر در امم سالفه می گردند و از نم جوی آن قوم استمداد می جویند و به عقول ناقصه خود، استبداد می نمایند... همانا این قوم گمان کرده اند که بعضی از علوم دینیّه هست که در قرآن و حدیث یافت نمی شود و از کتب فلاسفه یا متصوّفه می توان دانست و از پی آن باید رفت مکینانه؛ نمی دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است، بلکه خلل در فهم و قصور در درجه ایمان ایشان است... و بالجمله، طایفه ای واجب و ممکن می گویند و قومی علّت و معلول می نامند و فرقه ای وجود و موجود نام می نهند و مِنْ عِنْدِی را هر چه خوش آید گویند. و ما متعلّمان که مقلدان اهل بیت (علیهم السلام) معصومین و متابعان شرع مبینیم، سبحان الله می گوئیم، الله را الله می خوانیم، و عبید را عبید می دانیم. نیز می گویند: نه متکلم نه متفلسف، نه متصوّف و نه متکلف، بلکه مقلّد قرآن و حدیث و پیغمبر و تابع اهل بیت (علیهم السلام) آن سرور. حقیر گویند: بیانات و نظریات ایشان در کتاب هایش غالباً بر طبق مبنای سابق اش می باشد

مخالفت های صریح و آشکار علامه حلّی در کتاب های کلامی اش خصوصاً شرح تجرید الاعتقاد بر محقق حق طلب، پنهان نیست. وی در بحث قدم عالم می فرماید:

«من اعتقد قدم العالم فهو كافر بلا خلاف، لأنّ الفارق بين المسلم والكافر ذلك، و حكمه في الآخرة حكم باقي الكفار بالإجماع»؛ در این مطلب که هر کس به قدیم بودن عالم معتقد باشد کافر است، اختلافی بین علمای مسلمان نیست؛ زیرا عامل تمایز بخش و جدا کننده مسلمان از کافر همین اعتقاد به حدوث و قدیم نبودن عالم است. نیز به اجماع و اتفاق علماء، عاقبت و سرانجام این شخص در آخرت مانند سرانجام بقیّه کفار است.» (1) ایشان در کتاب تذکرة الفقهاء در بحث کسانی که جهاد علیه آن ها واجب می باشد، فرموده است: از جمله کسانی که جهاد با آن ها واجب است، منکران ضروریات دین، مانند فلاسفه، می باشند. (2)

نیز علامه حلّی در بحث علومى که تعلّم آن ها حرام است می گوید: علومى که مشتمل بر ضرر و فساد باشند مانند فلسفه و موسیقی. البته صورتى را که تحصیل فلسفه به قصد نقض و ردّ آن باشد، استثنا می کند. (3) علامه مجلسى فرموده اند:

«إنّهم تركوا بيننا أخبارهم؛ فليس لنا في هذا الزمان إلاّ التمسك بأخبارهم والتدبر في آثارهم. فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيّهم واستبدّوا بأرائهم، فمنهم من سلك مسلك الحكماء الذين ضلّوا

ص: 437

1- اجوبة المسائل المهنّائية: 88-89

2- تذکرة الفقهاء 41/9

3- تذکرة الفقهاء: 37/9

و أضلّوا، و لم یقرّوا بنبیّ و لم یؤمنوا بکتاب، و اعتمدوا علی عقولهم الفاسدة و آرائهم الکاسدة، فاتّخذوهم أئمة و قادة...»؛ حضرات ائمه (بعد از خودشان) احادیثشان را در میان ما به جا گذاشته اند؛ پس در این زمان (راهی و چاره ای برای رسیدن به معارف) برای ما نیست مگر این که به احادیث ایشان چنگ زنیم و در آثار و اخبارشان تفکر و اندیشه کنیم. با وجود این، در زمان ما اکثر مردم آثار و اخبار اهل بیت (علیهم السلام) پیغمبر شان را رها نموده و خود رأی شده (و به آرا و اندیشه های خودشان اکتفا و اعتماد کرده و بر آن ها اصرار می ورزند) پس گروهی از آن ها راه و روش و مکتب فلاسفه را برگزیده اند؛ همان فلاسفه ای که خودشان گمراه شده و دیگران را هم گمراه کرده، و به هیچ پیغمبری اقرار نکرده و به هیچ کتابی از کتاب های آسمانی ایمان نیاورده اند، و بر عقل های ناقص و نظریات و اندیشه های بی رونق و سست خودشان تکیه کرده اند. با این حال، این گروه از مردم آن ها را پیشوا و مقتدای خود قرار داده و عقایدشان را از آن ها گرفته اند. این گروه از مردم (چون فلاسفه را پیشوای خود قرار داده اند و از آرای آن ها پیروی می کنند) روایات صریح (که معنایی روشن و آشکار دارد) و صحیح امامان هدایت را از معنای اصلی آن به معنای مورد نظر خود ارجاع می دهند و روایت را توجیه و تأویل می کنند؛ زیرا این احادیث صریح و نصوص صحیح با آنچه فیلسوفان بدان معتقدند، سازگار نیست؛ با آن که این ها می بینند که دلیل ها و شبهه های فلاسفه (علاوه بر این که علم نمی آورد) ظن و گمان و بلکه وهم نیز نمی آورد، بلکه افکارشان مانند تار عنکبوت (سست و بی پایه) است. (1)

علامه مجلسی در بحار الانوار (2) و سایر کتاب هایش هم فلاسفه را ردّ و نقد کرده

ص: 438

1- الاعتقادات: 17

2- بحار الانوار 328/8 و 305/57

و افکار و عقایدشان را خلاف مسلمات کتاب و سنت شمرده است.

شیخ بهائی کلمات زیادی در ردّ فلاسفه دارد؛ از جمله آن ها اشعاری است که در آن، فیلسوفان را ریزه خوار سفره ارسطو و افلاطون معرفی کرده و مذمت و نکوهش کرده و فرموده است:

ای کرده به علم مجازی خو نشنیده ز علم حقیقی بو سرگرم به حکمت یونانی دلسرد ز حکمت ایمانی تا چند چو نکبتیان مانی بر سفره چرکین یونانی؟! سؤر المؤمن فرموده نبی از سور ارسطو چه می طلبی؟! این علم دنی که تو را جان است فضلات فضایل یونان است (1)

شیخ انصاری در کتاب طهارت می فرماید:

إن السيرة المستمرة من الاصحاب قدس سرهم في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروریات؛

سیره مستمر اصحاب بر تکفیر فلاسفه که منکر بعض ضروریات اند بوده است. (2) صاحب جواهر فرموده اند: به خدا قسم پیغمبر مبعوث نشد مگر برای ابطال فلسفه. (3) صاحب حدائق فرمودند:

إنّ الاصحاب قدس سرهم ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة ومن یحذو حذوهم... (4) اصحاب امامیه به تکفیر فلاسفه و پیروانش معتقد بوده اند. شیخ انصاری هم مخالفش را با فلسفه اعلام داشته و فرموده اند: واجب تر از

ص: 439

1- کَشْكُولِ شَيْخِ بَهَائِي: 29 - 31

2- كِتَابِ الطَّهَارَةِ، النَّظَرُ السَّادِسُ فِي بَحْثِ النَّجَاسَاتِ فِي الْكَافِرِ

3- السَّلْسِبِيلُ اصْطِهَابَانَاتِي: 387، وَقِصَصُ الْعُلَمَاءِ: 105

4- الْحَدَائِقُ النَّازِرَةُ، الْمَقْدَمَةُ الْعَاشِرَةُ 128/1

فرو رفتن در مطالب و استدلالات عقلی برای کشف و استنباط احکام فرعی شرعی، فرو رفتن در مطالب عقلی نظری برای دریافت مسائل اصول دین است؛ زیرا این شیوه موجب قرار گرفتن در معرض هلاکت ابدی و عذاب همیشگی است و ائمه معصوم نیز در روایات مربوط به نهی از فرو رفتن در مسأله قضا و قدر، نسبت به این خطر هشدار داده اند. (1) مرحوم میرزای قمی در قوانین می فرماید:

والذي جعله الطلبة في أمثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه و اشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين و الاشرافيين تمسكاً بأن معرفة الله تعالى مقدّم على عبادته و طاعته و لا يمكن إلاّ بتحصيل هذه العلوم، فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس. فربّما يصرفون عمرهم جميعاً في تحصيل هذه العلوم تمسكاً بأنّه من مقدمات الفقه؛ اذ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، و ذلك يتوقّف على معرفة الشارع، و ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب. حاشا و كلاً أن يكون ذلك موجباً للمعرفة أو موجباً لمزيدها أو ممّا يتوقّف معرفة الفقه و الشرع عليها! نعم، و قد يصير موجباً للزندقة و الإلحاد، و قد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب و التّدامة و الحسرة يوم التناد... (2) دستاویز طلاب در زمان ما برای ترک تحصیل فقه و مشغول شدن به تحصیل حکمت یونانیان، چه مشائی و چه اشراقی، این دلیل است که: معرفت خداوند مقدّم بر عبادت و اطاعت اوست و بدست آوردن معرفت هم ممکن نیست مگر با تحصیل حکمت یونانیان. این دستاویز از وسوسه های وسوسه گر خناس و نهانی است که در سینه های مردم وسوسه می کند. چه بسا تمام عمرشان را در تحصیل این علوم صرف

ص: 440

1- فرائد الاصول 21/1

2- القوانين المحکمة 3 و 405/4

می‌کنند [و به علم فقه نمی‌پردازند] به این بهانه که این علوم از مقدمات فقه است؛ زیرا فقه علم به احکام شرعی است و آن هم توقف بر معرفت شارع دارد و مقدمه واجب هم واجب است. اصلاً و ابداً هرگز، نه چنین است که تحصیل فلسفه موجب معرفت خداوند یا موجب زیاد شدن معرفه الله گردد و یا از اموری باشد که معرفت فقه و شرع توقف بر آن داشته باشد! بله، گاهی تحصیل فلسفه موجب زندقه و الحاد و گاهی موجب دوری از ساحت قرب حق تعالی و ندامت و حسرت روز قیامت می‌گردد. نویسنده این سطور گوید: چقدر فاصله است بین کلام فقیه بزرگوار محقق جلیل میرزای قمی که می‌فرماید: «هرگز معرفت خداوند و ازدیاد آن بر تحصیل فلسفه توقف ندارد، بلکه چه بسا موجب الحاد و زندقه شود» با آنچه بعضی از معاصران ادعا می‌کند که هزار سال تلقی علما و فقها و محدثان و متکلمان از توحید، وحدت عددی بوده و مدعی است که هیچ کس به درک و فهم توحید صحیح نائل نشده و بعد از هزار سال با بیان بعضی از فلاسفه با استفاده از خطب امیرالمؤمنین توحید ناب و صحیح و خالص دانسته شده است. همین معاصر ادعا می‌کند که اصلاً قبل از تحصیل کتاب و سنت، باید فلسفه خواند تا کلید فهم آن دورا به دست آورد.

ملاطاهر قمی فقیه و متکلم شیعه، کتابی در ردّ فلاسفه و عرفا و صوفیه به نام: «الفوائد الدینیة فی الردّ علی الحکماء و الصوفیة» نوشته است.

علامه بحرالعلوم در اجازه اش به یکی از شاگردان خود پس از ذکر این نکته که علمای سلف به احادیث اهل بیت (علیهم السلام) اعتنایی خاص - از جهت روایت و درایت و حفظ - داشتند، می‌نویسد: «ثمّ خلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات... آن گاه، پس از آنان جانشینانی به جا ماندند که نماز را تباه ساخته و از هوس‌ها پیروی کردند؛ اینان از علم و علما کناره‌گیری نمودند و دنیای ویران را آباد کردند؛ حساب را فراموش و سراب را طلب کردند... برخی از این‌ها کسانی‌اند که بر جهالت برگرفته از سردمداران کفر و گمراهی - که منکر نبوت و رسالت هستند -

حکمت و علم نام نهاده و صاحبان این حکمت و علم دروغین را امام و رهبر خویش گرفته اند؛ اقوال و آرای آنان را اگر چه مخالف نص قرآن باشد، می پذیرند و آنچه آنان بدان قائل نشده و نپذیرفته اند - اگر چه عین حق و صواب باشد - ردّ و انکار می کنند و آن را نمی پذیرند. در حقیقت، این ها دشمن دین و تلاش کنندگان در راه انهدام شریعت پیامبر می باشند و با این حال، می پندارند که جایگاه والایی دارند، ولی نمی دانند که نزد خداوند به اندازه بال پشه ای ارزش ندارند. سپس مرحوم بحر العلوم به ردّ تصوّف پرداخته و آن را خطری بزرگ برای بندگان

ضعیف خداوند شمرده است. (1)

مرحوم محمّدباقر هزار جریبی - که علامه بحر العلوم در اجازه روایی اش به سیّد حیدر یزدی از او به عنوان شیخ و استاد عالم و فاضل خود که دارای انواع علوم و معارف بوده است یاد می کند - در اجازه روایی مفصّلی که برای بحر العلوم نوشته است، او را به تحصیل مقامات عالی اخروی و کوشش در نشر احادیث اهل بیت (علیهم السلام) سفارش می کند و از سپری کردن عمر عزیز در علوم فلسفی که مصداقی از آیه شریفه: «كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً» (2) است، بر حذر می دارد. (3)

مرحوم ملا احمد نراقی در معراج السعاده پس از بیان ضرورت کسب یقین و جزم در اعتقادات می گوید: و طریق آن [جزم و یقین] این نیست که به او (مکلف) مناظره و جدل تعلیم شود یا به خواندن کتب کلامی و حکمی [فلسفه] اشتغال نماید، بلکه باید مشغول شود به تلاوت قرآن و تفسیر قرآن و خواندن احادیث و فهمیدن آن ها و مواظبت کند به وظایف عبادات و طاعت و به این سبب روز به روز اعتقاد او قوی تر می گردد... و اعتقاد کسانی که عمر خود را صرف کلام و حکمت متعارفه (فلسفه) نموده و روز و شب را به مجادله و مباحث کلامیه به سر برده اند، مانند ریسمانی است

ص: 442

1- خاتمة مستدرک الوسائل: 61-62/2

2- النور: 39

3- خاتمة مستدرک الوسائل: 60/2

که در مقابل باد آویخته باشد و هر ساعتی آن را به طرفی حرکت دهد، گاهی چنان رود و گاهی چنین، زمانی به شمال میل کند و لحظه ای به یمین؛ هر چه شنیدند متحرک می شوند و به اندک چیزی که به عقلشان رسد متأمل می گردند. و اگر اعتقاد صحیحی داشته باشند همان است که در حال طفولیت اخذ کرده اند. (1)

وی در جای دیگری از آن کتاب می فرماید: ... و نه از اشخاصی باشی که عمر خود را صرف علوم عقلیه نموده، به فضول یونانیان خود را راضی می کنند و عقول قاصره خود را در هر چیزی دلیل و رهبر می دانند و هر چه عقل ناقص ایشان آن را نفهمد طرح یا تأویل می کنند، و آیات و اخبار را تا توانند از ظاهر خود صرف می کنند و احکام شریعت نبویه در نزد ایشان مهجور و از تتبع آیات و اخبار دورند؛ علمای شریعت را مذمت و بدگویی می کنند و ایشان را نسبت به بی فهمی و نادانی می دهند؛ ورثه انبیا را جاهل و نادان می شمارند و از برای خود که هنوز عقل را از وهم تمیز نداده اند زیرکی و فطانت ثابت می کنند و از این غافل که عقل بی رهنمایی شرع، قدم بر نمی تواند داشت و گامی در راه نمی تواند گذاشت. (2)

مرحوم نراقی در دیوان شعر خود نیز از فلاسفه چنین یاد می کند: آن یکی گردید محو فلسفه خویش را دانا شمرده از سفه فکر او تحدید اطراف و جهات کار او تشریح حیوان و نبات از قدیم آمد جهان یا حادث است آفریدش با غرض یا عاثر است بی خبر لیکن ز احکام اله می نداند جز نمازی گاهگاه صد دلیل آرد پی تجدید نفس نفس او لیکن به صد زنجیر حبس ای خیو بر روی علم و فضل تو تیره صد مدرّس بود از جهل تو وهم و پنداری به هم آمیختی شوری از چون و چرا آمیختی

ص: 443

1- معراج السعاده: 70

2- معراج السعاده: 54

نامش استدلال و برهان ساختی مهر چیدی و قماری باختی صد خطا زین گونه استدلال ها دیده ای در ماه ها و سال ها (1) و از نصیرالدین طوسی که از اعظم متکلمان می باشد منقول است که گفت:

«هفتاد سال در علوم عقلیه فکر کردم و کتاب های بسیار در آن ها تصنیف کردم، بیش از این نیافتم که این مخلوق را خالق است و در این هم یقین عجوزه های قبیله از من بالاتر است.» پس طریق صحیح آن است که همه کس، اصل ایمان و عقاید خود را از صاحب وحی اخذ کند و باطن خود را از صفات ذمیمه و اخلاق خبیثه پاک سازد. (2)

آیه الله محمد رضا مظفر درباره آثار سوء فلسفه در عالم اسلام چنین می نویسد: فرق فلسفه با علم کلام این است که علم کلام را مسلمانان برای دفاع از دین وضع کردند، اما فلسفه تعهد دینی ندارد و مسیر معینی را دنبال نکرده و از دین خاصی تبعیت نمی کند... این بی تعهدی، فیلسوف را بر آن می دارد که نظری را ابراز کند که با شریعت اسلامی و یا ظاهر آن مغایرت دارد. این تقاسیر، واقعاً و با در نظر مسلمین، موجب خروج از دین می شود. فیلسوف از این که برهانی را که دین و یا مذهبی مطرح کرده است نقض کند ابایی ندارد. وقتی که فلسفه یونانی گسترش پیدا کرد، برخی از اعراب، کور کورانه و سطحی از آن تقلید کردند و موجب فساد در افکار مسلمین شدند و مسلمین احساس کردند که از جانب فلسفه یونانی مورد هجوم واقع شدند... ائمه ما با مبارزه با بدعت گذاران در دین و عوامل گمراهی مردم، عقاید اسلامی را در برابر امواج فکری یونانی مخصوصاً نگه داشتند. (3)

فلسفه ناتوان تر از آن است که بتواند به ما عقیده صاف و صحیح و خالص ببخشد. لازم نیست که ما به شیوه فلاسفه به خداوند معتقد باشیم؛ زیرا که خداوند ما را بر

ص: 444

1- طاقدیس: 98. به نقل از کتاب فلسفه از منظر قرآن و عترت: 396

2- معراج السعاده: 143

3- فلسفه و کلام اسلامی، محمد رضا مظفر: 103 - 101

چنین چیزی مکلف نکرده است... کسی که عقیده ای ندارد و می خواهد در اعتقاداتش به چیزی چون فلسفه تکیه کند، همانند کسی است که مشت بر آهن سرد می کوبد. (1)

مرحوم آیه الله خویی درباره ضرر فلسفه به زندگی مسلمین می نویسد: احدی از مسلمین در این مطلب تردیدی نداشت که کلامی که خداوند بر پیامبر اکرم نازل کرده است، برهانی بر نبوت او و راهنمای امت است و احدی نیز تردید نداشت که «متکلم» یکی از صفات ثبوتیه خداوند است که از آن به عنوان صفات جمالیه یاد می شود. خداوند نیز در قرآن خویش را به این صفت توصیف کرد: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (2) همه مسلمین بر این باور بودند و کم ترین اختلافی در این موضوع نداشتند، تا آن که فلسفه یونان در میان آنان وارد شد و آنان را به فرقه های گوناگون تقسیم کرد و هر فرقه به تکفیر دیگری پرداخت، تا آن جا که به درگیری و کشتار یکدیگر منجر شد. از این رهگذر، چه آبروهای محترمی که هتک شد و چه خون های بی گناهی که ریخته شد، در حالی که قاتل و مقتول هر دو معتقد به توحید و رسالت و معاد بودند و... ای کاش می دانستم که آنان که موجب بروز چنین اختلافاتی بین مسلمین شدند، چه عذری دارند و پاسخ خداوند را در قیامت چه خواهند داد! «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (3)

مخالفت آیه الله بروجردی با ترویج فلسفه در حوزه علمیه قم، مشهور است و بسیاری از شاگردان ایشان که در قید حیات اند و بعضی ها از مراجع اند این امر را تأیید می کنند.

هم چنین مرحوم آیه الله بروجردی از ادامه چاپ تعلیقه صاحب تفسیر المیزان بر بحار الانوار جلوگیری کردند (4)... چنان که مرحوم آیه الله شاهرودی فتوای تحریم

ص: 445

1- همان: 109، به نقل از کتاب فلسفه از منظر قرآن و عترت: 403

2- سورة نساء: 103

3- البيان في تفسير القرآن: 406

4- مراجعه شود به کتاب: فلسفه از منظر قرآن و عترت: 400

ادامه حاشیه بحارالانوار را دادند. (1) غرض از نقل این اقوال - که مقدار بسیار کمی از آن ها را ذکر کردیم - این است که چگونه معتقدان به فلسفه، فلسفه را مساوی با عقل و تعقل «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» در آیات را «دستور به خواندن فلسفه» می دانند با این که - علاوه بر این که مبانی فلسفه مخالف صریح قرآن و عترت است - عالمان بزرگ شیعه و استادان فقه و اصول، این چنین با فلسفه مخالفت کرده و آن را ضد تعقل صحیح دانسته و پیروی از مبانی آن را گمراهی و ضلالت و انحراف از صراط مستقیم قلمداد کرده و فتوا به حرمت تحصیل آن داده اند. و فقیه بزرگی مثل شیخ جعفر کاشف الغطاء در کشف الغطاء (2) قائلان به مبانی فلسفه مثل وحدت وجود، قدم عالم، و قدم مجردات را خارج از اسلام و احکام آن دانسته است.

با این حال، آیا وقت آن نشده که بیدار شویم و در تمام معارف دین، چه اعتقادات و چه اخلاق و چه احکام، به دامن قرآن و عترت برگردیم و سخنان فلاسفه و عرفا را چون مسلمات قرآن و حدیث ندانیم و با این مخالفت های آشکار علما و بزرگان، دست کم در باره مطالب فلسفی به شک افتیم و راجع به صحت آن ها تأمل کنیم؟! (3)

فائده سوم: دلایلی که بیان گر بطلان طریق فلاسفه است

در این جا اشاره می کنیم به بعضی از دلایلی که دلالت بر بطلان طریق فلاسفه دارد و این که در تحصیل معرفه الله نمی شود طریق فلاسفه را پیمود. آن دلایل عبارتند از:

یک. به اتفاق علمای فن منطق، قیاس یقین آور و رساننده به حق و واقع، برهان می باشد. برهان قیاسی است که مواد و صغرا و کبرا و مقدمات آن از یقینات تشکیل

ص: 446

1- همان: 401

2- کشف الغطاء 173 و 359

3- برای اطلاع بیش تر از کلمات علما و فقهای شیعه به دو کتاب «تنزیه المعبود» و «وجود العالم بعد العدم» مراجعه کنید. تنزیه المعبود: 464 - 448 و 221 حاشیه 4، و کتاب وجود العالم بعد العدم: 49 - 15

شده باشد. اصول یقینیات عبارتند از: اولیات، مشاهدات، فطریات، متواترات، تجربیات. اگر موادّ قیاس برهان از این ها تشکیل شود، نتیجه آن یقینی خواهد بود.

برای آگاهان و محققان فلسفه پر واضح است که برهانی که مقدماتش بدیهی و نتیجه اش یقینی باشد، در فلسفه به خصوص در بخش الهیات و قسمتی از طبیعیات و فلکیاتش، بسیار اندک و قلیل است. شاهد بر این سخن، اختلاف فراوان فلاسفه در بیش تر مسائل فلسفی است؛ از جمله مسأله: اصالت وجود و ماهیت، وحدت وجود و تباین آن، علم، اراده، اختیار، حدوث و قدم، فاعلیت حق تعالی، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول، معاد، و... .

از این بالاتر، تغییر رأی دادن بعضی از فلاسفه و پذیرفتن عقایدی است که قبلاً منکر آن بوده و بطلان آن را بدیهی می دانسته و در نتیجه، دست بر داشتن و اعراض از رأیی که ثبوت آن را بدیهی می دانسته، چنان که ملاصدرا در اوایل، قائل به اصالت ماهیت و قائل به بداهت آن بوده و سپس قائل به اصالت وجود و بداهت آن شده است. (1) نیز جمعی در یک مسئله ادّعی بداهت و ضرورت نموده و عده ای در همان مسئله، ادّعی بداهت خلاف آن را کرده اند، مانند: مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول که بوعلی سینا ادّعی بداهت بطلان آن را نموده است، و جمعی دیگر مدعی بداهت ثبوت آن شده اند.

با توجه به این مطلب، این سؤال در مقابل فلاسفه مطرح می شود که اگر مقدمات برهان های مسائل فلسفی بدیهی باشد، این همه اختلاف بین فلاسفه از کجا ناشی شده است؟!

توجیه و جمعی هم که ملاصدرا بین آرا و سخنان آنان نموده و بر آن اساس ادّعا کرده که مقصود تمام فلاسفه یکی است و اختلافی در بین نیست، به بداهت و ضرورت مردود و باطل است؛ زیرا اختلاف ارسطو و افلاطون بین فلاسفه مشهور و مسلم است و اقوال آنان در بسیاری از مسائل با هم تفاوت و مخالفت دارد.

ص: 447

باری، چون مقدمات قیاس برهان در فلسفه از یقینیات تشکیل نشده، ایمن از خطا نیست. پیمودن راه نا امن هم به خصوص در باب معارف مبدء و معاد، به حکم عقل حرام است.

دو. مخالفت نتایج مباحث فلسفه با آنچه از آیات کتاب و سنت متواتر و مسلمات شریعت به دست می آید، بهترین دلیل است بر بطلان این طریق و مسلک. در این جا به بعضی از مخالفت های فلسفه و عرفان با مکتب وحی قرآن و حدیث، به اجمال اشاره می کنیم(1):

1- قول به وحدت وجود و الوهیت کلّ معبود.

اعتقاد به وحدت وجود و یکی بودن عابد و معبود با هیچ یک از مسلمات عقاید مذهبی و اسلامی مانند: توحید، قدرت، اختیار، خلقت و آفرینش، ایمان، عبادت، تکلیف، طاعت، عصیان، ثواب، عقاب، بهشت، جهنّم، دعا، بداء و ... موافقت ندارد، و کسی که وحدت وجود را بپذیرد باید از معانی حقیقی این امور دست بردارد و آن ها را به معانی باطل و نادرست و غیر قابل قبول، تأویل و توجیه نماید.

2 - انکار جعل و ایجاد و اعدام.

اعتقاد به مسأله اصالت وجود - با توجه به فروعاتی که بر آن مترتب می شود - به این معنا است که: وجود، حقیقتی نامتناهی و غیر قابل خلق و جعل و هم چنین غیر قابل اعدام و از میان بردن است، و تنها صور و اشکال عارض بر آن، تغییر و تبدیل پیدا می کنند که آن ها نیز تنها حدود وجودند، نه خود وجود. در نتیجه، جعل و خلقت و آفرینش، و خالق و مخلوق، و صانع و مصنوع، بدون معنا خواهد بود.

خلاصه، فلسفه و عرفان، معنای حقیقی خلقت و آفرینش را انکار می کنند و وجود اشیا را صادر از ذات خدا، بلکه عین آن می دانند، و خداوند را قادر بر معدوم کردن اشیا نمی دانند.

ص: 448

1- در دو کتاب «تنزیه المعبود» و «وجود العالم بعد العدم» به بعضی از این مسائل به تفصیل پرداخته ایم

در مقابل آن‌ها، مکتب وحی می‌گوید که خداوند تعالی خالق جمیع اشیا است و آن‌ها را بدون مایه و ماده وجودی، آفریده است.

3- قول به قدم عالم.

بر اساس مبانی فلسفه و عرفان، وجود عالم و تمامی مخلوقات ازلی شمرده می‌شود، و حدوث حقیقی ما سواى خداوند انکار می‌شود. (1)

به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان در پی اثبات قدم عالم، یا قدم اصول اولیه عالم حتی عناصر، و یا قدم مجردات می‌باشند. (2) و انحصار حوادث به حوادث یومیه ازلاً و ابداً که مستند می‌باشند به اسباب تکوینی.

فلسفه و عرفان می‌گوید که ما سواى خداوند تنها حادث ذاتی اند؛ یعنی وجود و عدم برای اشیا، فقط با نظر به ذاتشان مساوی است، و گرنه اشیا از جهت زمانی همیشه موجود بوده و عدم نداشته اند، و هر چیزی که بخواهد حادث شود قبلاً باید ماده و مدت داشته باشد. البته میان آن‌ها اختلاف است که فقط عقول و مجردات، قدیم می‌باشند، یا علاوه بر آن‌ها کلیات عالم هم قدیم می‌باشند، و....

در مقابل آن، مکتب وحی می‌گوید که ما سواى خداوند و جمیع مخلوقات، حادث زمانی می‌باشند به این معنا که: اشیا نبودند و بود شدند، و خداوند آن‌ها را ایجاد و خلق کرد بعد از آن که نبودند. قائل به حدوث زمانی منظورش این نیست که در ازل و قدیم، زمان وجود داشته است. هم چنین منظورش از کلمه «بعد» در عبارت

ص: 449

- 1- ما در رساله «وجود العالم بعد العدم» به تفصیل به این مبحث پرداخته و برهان‌های عقلی و نقلی در ابطال نظریات آن‌ها آورده ایم
- 2- فلاسفه قائلند که: خداوند علّت تامّه است و نتیجه علیّت تامّه - طبق اصطلاح آن‌ها - صدور معلول است از علّت بدون هیچ تراخی و فاصله‌ای. لازمه این عقیده هم این است که معلول اول، قدیم و ازلی باشد. و از آن جا که در نزد آن‌ها ثابت است که: «ما لا اول له لا آخر له؛ آنچه اول ندارد آخر هم ندارد» - علاوه بر ازلی بودن معلول - لازم آید ابدیت آن، و این مطلبی است که فلاسفه به آن معتقدند. این در حالی است که حدوث حقیقی تمام ممکنات - یعنی همه مخلوقات مسبوق به عدم و نیستی اند و ابتدا دارند، و نبوده اند و بود شده اند - از ضروریات کتاب و سنت است

«بعد از آن که نبودند» این نیست که بعدیت زمانی وجود داشته است. این گونه عبارت آوردن از باب ناچاری و از جهت ضیق عبارت است چون زمان هم از اجزا عالم است و مانند بقیهٔ محدثات، نبود و سپس بود شد. و گرنه در ازل چیزی نبوده، نه زمانی و نه قبلی و نه بعدی و نه مکانی. این ها به تبع ماده وجود یافته اند.

4- قول به صدور عالم از خداوند به گونه علیّت و معلولیّت.

فلسفه، مسألهٔ علیّت و خالقیت خداوند تعالی نسبت به اشیا را به علیّت امور طبیعی مانند آتش و حرارت و آب و رطوبت و خورشید و نور و... قیاس کرده و گفته است که «باید بین ذات خداوند و آنچه از او صادر می شود، سنخیت و شباهت کامل و تامّ برقرار باشد» در حالی که مسألهٔ علیّت و خالقیت خداوند سبحان با علیّت علل و عوامل طبیعی - که در واقع تغیرات و تبدّلات یک شیء در مراحل مختلف می باشند - تفاوت اساسی دارد.

5- قول به کشف و شهود در اساسی ترین مسائل اعتقادی.

فلسفه و عرفان در اصولی ترین و مهم ترین مباحث اعتقادی به کشف و شهود استناد می کنند و گاه به کشف و شهودهای بی اساس، بلکه متناقض که برای هر مؤمن و کافر و ملحد و فاسق و فاجری اتّفاق می افتد تمسک می کنند و در نتیجه، به انحراف و گمراهی کشیده می شوند. این در حالی است که خود اعتراف می کنند که امکان دخالت شیاطین و هواهای نفسانی در مکاشفه و شهود هست و این طریق، طریقی ایمن از خطا نیست.

ما در کتاب «تنزیه المعبود»، فصل چهارم، باب اول، این بحث را به تفصیل مطرح و بطلان آن را بیان نموده ایم.

6- قول به سنخیت بین خدا و مخلوق. (1)

ص: 450

1- فلاسفه قائل به اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود می باشند. آن ها مرتبه عالی وجود را علّت و مادون آن را معلول می دانند، و ما به الامتیاز در آن را عین ما به الاشتراک می دانند، و در نتیجه، قائل به سنخیت بین خداوند و مخلوقات می باشند، با این که بینونیت و عدم سنخیت بین خداوند و تمام مخلوقات، از مسلّمات کتاب و سنّت است

فلسفه بر اساس وجوب سنخیت بین خالق و مخلوق، خداوند را با تشبیه و تمثیل به خلق در حقیقت وجود، معرفی می نماید. مکتب عرفان هم اصلاً غیر از ذات خداوند، چیزی را قبول ندارد و وجودی برای غیر خداوند قائل نیست. پوشیده نماند که فلسفه نیز در پایان به همین مطلب می رسد و بحث علت و معلول را به همین بر می گرداند.

به بیان واضح تر، فلسفه وجود خالق و خلق را هم سنخ، بلکه عین هم می شمارد و تفاوت آن دو را تنها از جهت تشکیک و شدت و ضعف وجود - که جز زیادت و نقصان هیچ تفسیر دیگری نمی پذیرد - می داند. عرفان نیز قائل به وحدت وجود است و جز وجود خداوند، هیچ موجود دیگری را - و لو به عنوان مخلوق حقیقی او - قبول ندارد. البته بیان کردیم که هر دو عقیده در واقع یکی می باشند. در مقابل آن، مکتب وحی و برهان، وجود خداوند سبحان را بدون مثل و مانند و شبیه و مابین و مخالف با همه موجودات و فراتر از داشتن زمان و مکان و اجزا می داند، و حرکت و سکون و دخول و خروج و صدور و ترشح و فیضان و تطور و تجلی و وجدان و فقدان و اطلاق و تقیید و جزء و کلّ و شدت و ضعف و وسعت و ضیق وجود و تناهی و عدم تناهی را، از ملکات اشیای مقداری و حادث و ممکن می شمارد و خداوند را از قابلیت اتصاف به این اوصاف، فراتر می داند.

7- قول به رسیدن و شناختن و احاطه ذات حق تعالی.

فلسفه و عرفان مدعی می باشند که کنه ذات خداوند را شناخته و دانسته اند که آن، جز حقیقت وجود که مساوی با کلّ موجودات است، چیز دیگری نیست. بر این اساس، تفاوتی بین شناخت خالق و مخلوق نیست؛ چه این که هر دو مشترک در

حقیقت وجود، و به علم حضوری کاملاً قابل شناخت می باشند و به علم حصولی هیچ یک از آن دو شناخته نمی شوند. (1)

ص: 451

1- قال القاضي سعيد القمّي: القول بأنّ ذاته عين الوجود الخاص... حكم بالكيفيّة ولكن أكثر النّاس لا يعلمون. (شرح التوحيد 366/1)

در مقابل آن، مکتب عقل و وحی، احاطه حقیقت ذات خداوند متعال و اکتناه آن را محال، و تفکر در آن را موجب کفر و زندگه و الحاد می شمارد.

8- قول به این که خداوند فاعل بالتجلی و... است.

فلسفه و عرفان، فاعلیت خداوند را به معنای ترشح و فیضان ذات، یا تجلی ذات حق و ظهور، و به نمایش گذاشتن ذات و وجود خودش می شمارند.

مکتب وحی، فاعلیت خداوند را به اراده و ایجاد لا من شیء می داند.

9- قول به این که اراده پروردگار عین علم اوست. فلسفه و عرفان می گویند که اراده، جز علم چیزی نیست. در مقابل آن، مکتب وحی، علم حق تعالی را عین ذات او و ازلی می شمارد، و اراده او را حادث و صفت فعل و همان ایجاد او «تعالی شأنه» می داند.

10- قول به توحید در افعال، یعنی: اسناد تمام افعال به خداوند به سلسله علت و معلول، بدون امکان تخلف حتی افعال بشری.

فلسفه و عرفان، اختیار را از انسان سلب می کنند و تمامی افعال بندگان را به خداوند نسبت می دهند و معلول اراده او می دانند و قائل به توحید افعالی - به معنای مذکور - می باشند.

مکتب وحی و برهان، انسان را دارای اختیار می داند (و اراده انسان را معلول و مستند به اختیار او، و اختیار او را مستند به اراده خداوند می داند).

11- اثبات عدم امکان تغییر و تغییر در عالم، و انکار بدهاء (1).

اعتقاد به بدهاء و اختیار کامل خداوند در اجرا و تغییر تمامی احکام و امور، از اصول بدیهی مکتب وحی و قرآن است. با این حال، فلسفه و عرفان، بدهاء را انکار

ص: 452

1- فلاسفه معتقدند: نظام علی و معلولی قابل تغییر و تبدل نیست، و بر این نظر مفاسدی مترتب است: 1- عدم اعتقاد به بدهاء به معنای حقیقی آن. 2- جبر در افعال حقیقتاً، اگر چه در زبان به اختیار تکلم کنند. 3- خداوند را معلول الید دانستن، چون قدرت بر تصرف در ملک خود «کیف یشاء» نمی تواند بکند

می‌کنند، و یا آن را به معانی باطل تأویل می‌برند.

12- انکار معاد جسمانی.

فلسفه در مورد معاد، مذاهب و آرای مختلفی ارائه داده است. مکتب ملاصدرا معاد جسمانی عنصری را از اساس انکار می‌کند. (1)

در مقابل آن، مکتب قرآن و برهان و حدیث، معاد جسمانی را اثبات می‌نماید. اگر کسی قرآن را مطالعه نماید، صدها آیه را مشاهده می‌کند که به وضوح دلالت بر معاد جسمانی می‌کنند. (2)

13 - انکار مخلوقیت بهشت و جهنم.

فلسفه ملاصدرا، وجود واقعی و خارجی بهشت و جهنم را انکار می‌کند و هر دو را از احوال و مراتب نفس می‌شمارد. (3) در مقابل آن، مکتب وحی، بهشت و دوزخ را هم اکنون مخلوق و موجود می‌داند.

14- انکار خلود در عذاب.

ص: 453

1- برای توضیح بیشتر این مطلب به فائده دهم همین بخش رجوع نمایید

2- مثل: «وَصَدَّ رَبُّنَا لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: 77 - 79) آنچه مورد انکار انکار کننده (ابی بن خلف) واقع شده زنده شدن استخوان انسان مرده است، و خداوند آنچه را که مورد انکار بوده، رد نمود و بیان فرمود که: آن کس که این استخوان‌های پوسیده را اول بار آفریده است، او پس از مردن این انسان، همان استخوان را زنده می‌نماید. و «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (القیامة: 3 - 4) در این آیه شریفه اشاره می‌کند به این که: خداوند به قدرت خود می‌تواند سر انگشتان انسان را آنچنان که هست، پس از مردن انسان باز به وجود آورد. و «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (سوره حج: 7) از این آیه به صراحت، زنده شدن کسانی که در قبر می‌باشند استفاده می‌شود. و آیه 259 و 260 از سوره بقره، و آیه 49، 51، 98 و 99 از سوره اسراء، و آیات دیگر. اما روایات، پس مراجعه شود به: بحار الانوار: 37/7، حدیث 5، از احتجاج، و صفحه 39، حدیث 8، از تفسیر علی ابن ابراهیم، و صفحه 43، حدیث 21، از کافی، و صفحه 179، حدیث 16، از فضائل الشیعه، و صفحه 198، حدیث 73، از تفسیر فرات ابن ابراهیم

3- برای توضیح بیشتر این مطلب به فائده دهم همین بخش رجوع نمایید

فلسفه ملاصدرا و عرفان، عذاب را منقطع، و موجب لذت اهل دوزخ می دانند. (1) در مقابل آن، مذهب وحی، کافران و معاندان را برای همیشه در دوزخ معذب می داند.

15 - توحید خداوند در فلسفه توقف بر اثبات اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود و وحدت وجود، یا اثبات وحدت اطلاق وجود دارد. هر دو مبنا در مکتب وحی، باطل است.

به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان، وجود را منحصر به خدا می دانند و وجود ما سواى او را انکار می کنند. معنای توحید در نظر اهل فلسفه و عرفان این است که خدا و اشیا عیناً یک چیزند، نه دو چیز.

معنای توحید در مکتب قرآن و برهان این است که جمیع ما سواى خداوند نبوده اند و به ایجاد او تبارک و تعالی که بدون شریک می باشد، آفریده شده اند. و خداوند تعالی بینونت حقیقی با خلقتش در اصل حقیقت ذاتش دارد و هیچ گونه شباهتی با خلقتش ندارد. و خداوند یکی است و عدیل و نظیر و مثل و مانند ندارد و قابل تجزیه و تقسیم نیست بلکه متعالی از داشتن جزء و کل و عدد و مقدار و زمان و مکان است و به اصطلاح، مجرد و بسیط من جمیع الجهات است.

16- انکار قدرت خداوند.

فلسفه، قدرت خداوند بر غیر عقل اول را انکار می کند، بلکه قدرت وی بر عقل اول را هم انکار می کند؛ چه این که قدرت به معنای تسلط کامل بر فعل و ترک است، ولی فلسفه، عقل اول را غیر منفک از ذات خدا می داند و هر نوع فاعلیتی را ایجابی و اضطراری می شمارد. در نتیجه، فاعل تسلط و قدرت بر فعل و ترک هر دو ندارد.

در مقابل آن، مکتب وحی، خداوند را قادر بر هر چیزی می شمارد. 17- اعتقاد به وجود مجردات قدیم و ازلی.

ص: 454

1- اسفار 346/9 فصل 28 فی کیفیت خلود اهل النار فی النار. و برای توضیح بیشتر آن به فائده دهم همین بخش رجوع نمایید

فلسفه و عرفان معتقدند که موجودات و ممکناتی هستند که مجرد از داشتن زمان و مکان و اجزا می باشند؛ ولی مذهب وحی معتقد است که وجود مخلوق ازلی و قدیم و مجرد از زمان و مکان، ممتنع است و ماسوای خداوند همه متجزی و مخلوق می باشند.

18- اعتقاد به یک وجود بی نهایت ساری در ممکنات.

فلسفه و عرفان، ذات خداوند را وجود مطلق، و بی نهایتی می دانند که در تمامی اشیا سریان دارد و به صورت های مختلف در می آید.

در مقابل آن، مذهب قرآن و حدیث و برهان، خداوند را خالق همه اشیا و مباین و بر خلاف همه موجودات می داند.

19- قول به علم حضوری برای حق تعالی.

فلسفه و عرفان، علم را به معنای وجود می دانند و می گویند که عالم بودن خداوند به این معنا است که اشیا در ذات خداوند، حضور و وجود دارند.

در مقابل آن، مکتب وحی می گوید علم خداوند همان ذات اوست و همان طور که ذات باری تعالی درک نمی شود حقیقت علم او نیز شناخته نمی گردد. علم حق تعالی نه حصولی است و نه حضوری، و گونه دیگری است که حقیقتش بر ما معلوم نیست. اصولاً دلیلی هم بر انحصار علم در این دو وجه نیست.

خلاصه، قول به ثبوت قدیم با ذات خداوند - نه در مرتبه ذات - مانند مُثُل افلاطونی، یا اعتقاد به صور زائده بر ذات و قائمه به ذات، (1) و انحصار علم خداوند به کلیات، یا اعتقاد به این که علم خداوند عبارتست از: نفس حضور موجودات نزد او بدون علم سابق بر اشیا، یا قول به این که بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء، و یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، و امثال این مطالب که فلاسفه و عرفا قائل شده اند، خلاف براهین عقلی و نقلی می باشد.

ص: 455

1- پیروان فلسفه مشاء قائلند که علم پروردگار به اشیا، به صورت زائده بر ذات، و قائم به ذات به قیام صدوری (نه حلولی) می باشد. بنا بر این مبنا، تعدّد قدما لازم آید که ذات خداوند و صور علمیه باشند، و این مخالف با کتاب و سنت است

20- قول به عدم امکان تغییر این نظام موجود.

فلسفه و عرفان معتقدند که نظام وجود عالم به گونه ای است که تغییر آن حتی برای خداوند هم محال و ممتنع است؛ ولی مکتب قرآن و حدیث و برهان تمامی عالم و نظام حاکم بر آن را مخلوق خداوند، و تحت قدرت و سلطنت و اختیار تام و کامل او می داند.

21- انکار ملائکه و جبرئیل به معنایی که از مجاری وحی رسیده است. (1)

فلسفه و عرفان، ملائکه را مجرد و هم سنخ با وجود باری تعالی و ازلی و ابدی می دانند. (2)

در مقابل آن، مذهب وحی و برهان، ملائکه را مخلوق و دارای زمان و مکان و اجزا و مقدار و حرکت و سکون می داند.

22- انکار حسن و قبح عقلی در عالم.

مشهور فلاسفه قائل هستند که حسن عدل و قبح ظلم - که از اصول مدرکات عقل عملی است (3) - از مشهوراتی است که عقلاً به جهت مصلحت نظام و حیات اجتماعی خود آن را اعتبار نموده اند و از امور اعتباری و غیر ذاتی هستند که آنها را واقعیتی و راء اعتبار عقلاً نیست. احکام اعتباری قابلیت تبدل و تغییر را دارند، چون این احکام از

ص: 456

1- قال ملا صدرا - عند البحث عن تكلّمه تعالى وعن كيفية الوحي - : إنّ الروح الانساني اذا تجرّد عن البدن و خرج عن وثاقه من بيت قلبه و موطن طبعه مهاجراً إلى ربّه لمشاهدة آياته الكبرى و تطهّر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلّقات، لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الأعلى. وهذا النور اذا تأكد و تجوهر كان جوهرًا قدسيًا يسمّى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي.. [الأسفار: 24/7] وقال اللاهيجي: پس جبرئيل كه عبارت از عقل فعّال باشد نزد حکما، اول بر نفس ناطقه نبی - که حقیقت قلب است - نازل می شود... [گوهر مراد: 258] أقول: إنّ كلام صاحب الأسفار والمحقق اللاهيجي و.. ظاهر في أن جبرئيل هو العقل الفعّال المجرد الممتنع عليه النزول والصعود، كما صرح به المحقق الداماد من قبلهما وقد نقله في بحار الأنوار. [216 - 212/56]

2- رجوع شود به تنزیه المعبود: 226 - 252

3- مدرکات عقل یا فقط به نظریات تعلق دارد و الزام عملی را به دنبال ندارد، که عقل نظری نامیده شده است. یا مربوط به اموری است که الزام عملی را به دنبال دارد، از قبیل: حُسن عدالت و قبح ظلم

جانب عقلا بر اساس مصالح و مفاسد جعل شده اند. (1) ولی متکلمان و فقها با آن ها مخالفت نموده اند و گفته اند: بین مدرکات عقل نظری و عقل عملی از این نظر فرقی نیست، و هر دو از یک باب و یک اصلند و هر دو ذاتی و واقعی اند. وجدان و ضرورت عقلی بر این مطلب دلالت دارند.

خلاصه، طریق انبیا و اوصیا مباین و مخالف با نتیجه های فوق می باشد و همه این نتایج خلاف آیات و اخبار متواتر است. پیمودن طریق فلاسفه و عرفا، ایمن از خطا نیست، بلکه خطای آن مسلم می باشد، در حالی که انسان باید طریقی را بیپیماید که مأمون از خطا باشد و آن طریق انبیا و اوصیا است؛ زیرا سعادت بشر در پیروی از عاقل ترین مردم می باشد و پیغمبران و اوصیای ایشان، عاقل ترین مردمان می باشند.

البته پیروی از انبیا در صورتی است که اثبات توحید حق تعالی و صفات و کمال او شده و اعتقاد به نبوت پیغمبر نیز حاصل شده باشد.

باری، فلسفه مدعی است که مبتنی بر تعقل و برهان می باشد، در حالی که فلسفه و عرفان در مهم ترین مباحث اعتقادی با اصول بدیهی و قطعی برهان و وحی موافقت نموده و طبق آن حرکت نکرده اند، بلکه در طرف مقابل و مناقض آن ها قرار گرفته اند. به این جهت می باشد که در نصوص مکتب وارد شده است: «من طلب الهدایة بغير القرآن ضلّ؛ هر کس هدایت را به غیر قرآن بجوید گمراه خواهد شد.» (2) و «من»

ص: 457

1- بطلان این مطلب در محلّ خود بیان شده است. همان طور که مدرکات عقل نظری یا بدیهی اند و یا نظری، مدرکات عقل عملی هم این چنین می باشند. همان طور که بدیهی ترین بدیهیات در مدرکات عقل نظری، امتناع ارتقاع و اجتماع نقضین است، بدیهی ترین بدیهیات مدرکات عقل عملی هم حسن عدل و قبح ظلم است. حسن عدل و قبح ظلم مانند قضیّه: الكلّ اعظم من الجزء است و عقل درک می کند که ظلم بر مولای حقیقی قبیح است و استحقاق عقاب دارد، چه عاقل و عقلایی در عالم باشند که اعتبار قبح کنند، و چه نباشند، پس حسن عدل و قبح ظلم نه دائر مدار وجود مصلحت و مفسده نوعی است و نه دائر مدار حفظ نظام، و وزانش عین وزان اعظمیت کلّ از جزء است

2- مستدرک الوسائل 240/4

ابتغى العلم في غيره أضلّه الله؛ هر کس علم (دین و معارف مبدء و معاد) را در غیر قرآن جویا شود، خداوند او را گمراه خواهد کرد.)) سه. قبل از تحصیل فلسفه باید منطق را که میزان و معیار صدق و کذب در نزد آن ها است، تحصیل کرد. از طرف دیگر، تمام مباحث علم منطق از بدیهیات و ضروریات اولیه نیست تا اطمینان آور باشد، بلکه بیشتر مباحث آن اکتسابی و نظری است، و از همین رو است که در برخی از قواعد آن بین اهل فن، اختلافی شدید واقع شده است. بر این اساس، چگونه می شود با آن از وقوع در خطا و لغزش جلوگیری کرد و به نتایج بدیهی و یقینی که مدّعی فلسفه است، رسید؟! (1)

در این جا لازم است به بعضی از موارد اختلاف اهل منطق اشاره نمایم تا دانسته شود که در بسیاری از قواعد منطقی، اختلاف و نزاع وجود دارد و منطق نمی تواند میزان و ممیز صدق و کذب باشد:

1- آیا منطق علم است یا نه؟ آیا علم آلی است یا استقلالی؟ آیا جزء و زیر مجموعه حکمت نظری است یا عملی؟ و آیا از اصول است یا فروع؟ در همه این مطالب، اختلاف است.

2- در موضوع منطق اختلاف کرده اند که آیا موضوع آن، الفاظ از حیث دلالت بر

معانی می باشد، یا نفس معانی؟ (2) در حقیقت این علم اختلاف شده است. (3)

3- در این که چه اندازه به منطق احتیاج داریم، اختلاف نموده اند؛ آیا به جمیع قوانین آن نیاز است، یا به بعضی از قوانین که به منزله ارکان منطق است؟ (4)

ص: 458

1- برای رفع اختلاف در این میزان - که منطق باشد - میزان دیگری وضع نشد و الا آن دیگری میزان بود نه منطق

2- به شرح مطالع: 19، سطر 24 رجوع شود

3- به رساله ملاصدرا در تصور و تصدیق، رجوع شود

4- ملاصدرا در حاشیه اش بر حکمت اشراق، بعد از نقض و ابرام بسیار، می گوید: ما من مسئله من مسائل المنطق إلا و لها دخل في العصمة من الخطاء، إنا مدخلاً قريباً أو بعيداً. وقال بعض الاعلام في هذا المقام: وحيث إنّ جميع مسائل مختلف الأهواء وليس لهم مسألة مجمع عليها في النتيجة، فلا محالة لا يبقى اعتماد لجميع هذه المسائل رأساً ولا تحصل العصمة من واحد منها

4- در تعریف فکر و حقیقت آن که فکر، ترتیب امور است یا امر واحد، اختلاف کرده اند. از این جا اختلاف دیگری برخاسته و آن این که تعریف به فصل تنها و خاصه تنها، جایز است یا نه.

5- در این که دلالت تابع اراده است - چنان که شیخ (1) و تابعینش می گویند - یا نه، چنان که صاحب مطالع و شارح آن گفته اند، اختلاف کرده اند.

6- در این که در دلالت التزامی، لزوم ذهنی - مثل خارجی - معتبر است، یا نه، اختلاف کرده اند. شیخ اشراق قائل به عدم اعتبار لزوم ذهنی است و گوید: آنچه در حقیقت دلالت التزامیه معتبر است، فقط لزوم خارجی است. لذا قائل شده که نسبت بین دلالت مطابقی و التزامی، تساوی است؛ چون هر وقت دلالت مطابقی تحقق پیدا کند، دلالت التزامی نیز محقق می شود و بالعکس. ولی بسیاری از متأخران به اعتبار لزوم ذهنی قائل شده اند.

7- در این که نسب قضایا، محصور در چهار تا است یا بیش تر، اختلاف کرده اند.

8- در تعریف کلی طبیعی که معروض کلی منطقی است، اختلاف کرده اند. شیخ بر خلاف قول مشهور و اصطلاحشان، آن را تعریف نموده است. (2)

9- در تعریف جنس... و نوع اضافی و... و این که نوع اضافی، اعمّ مطلق است از حقیقی - چنان که شارح مطالع به شیخ نسبت می دهد - یا اعمّ من وجه است چنان که عقیده صاحب مطالع و شارح مطالع است، اختلاف کرده اند.

10- در علایم ذاتی و خواص آن که سه تا است - چنان که جمعی از منطقی ها قائل شده و گفته اند: انّ کَلِّما یمتنع رفعه فی الذهن فهو ذاتی - یا محصور در یکی است و آن سبقت در تعقل است - چنان که شیخ و تابعان او معتقد شده اند - اختلاف کرده اند.

11- در این که معرف، لازم است مساوی باشد با معرف در صدق - چنان که شیخ

ص: 459

1- این تذکر لازم است که معلوم نیست مراد شیخ از دلالت، دلالت تصدیقی است یا تصویری

2- به شرح مطالع در این باب، آن جا که کلام شیخ را نقل می کند، رجوع شود

اشراق و جمع زیادی از منطقی‌ها قائل شده‌اند - یا نه، بلکه امکان دارد اعمّ از او یا اخصّ از او و یا مابین با او باشد - چنان که این مسلک را شارح مطالع اختیار نموده، اختلاف شده است؟

12- در بیان حدّ تامّ و ناقص، و رسم تامّ و ناقص اختلاف کرده‌اند، به طوری که تقسیم تعریف به چهار قسم، با مخالفت عدّه‌ای روبه‌رو شده، و صاحب اساس الاقتباس تقسیم سوّمی کرده است که با هر دو نظر مخالف می‌باشد.

لذا حدّ تامّ نزد بعضی از منطقی‌ها، حدّ ناقص نزد بعضی دیگر است و هم چنین است حال رسم تامّ و ناقص. و حدّ و رسم ناقص نزد برخی از اهل منطق، غیر حدّ و رسم نزد عدّه‌ای دیگر است.

13- در این که حدّ ناقص و رسم تامّ و ناقص دلالت بر ماهیت می‌کند بالالتزام - چنان که شیخ و محقق طوسی قائلند - یا اصلاً دلالت بر آن ندارد - چنان که صاحب محاکمات قائل است - اختلاف شده است.

14- اختلاف کرده‌اند در این که مناط فصلیّت، تمیّز از جمیع مشارکات است - چنان که از شیخ ظاهر می‌شود - یا از بعضی از مشارکات - چنان که صاحب محاکمات و جمع بسیاری قائلند.

15- اختلاف کرده‌اند در این که در تعریف، لازم است بیش از یک امر بیاید - چنان که شیخ اشراق قائل است و به این جهت، انکار نموده که «ناطق» حدّ ناقص و «ضاحک» رسم ناقص باشد، و لذا قائل شده که فکر، ترتیب امور است نه امر واحد - یا تعریف به یک امر کافی است، چنان که متأخران اختیار کرده‌اند. از این جا اختلاف عظیم دیگری پیدا شده و آن این است که:

16- آیا امکان دارد از طریق تعریف، معرفت به بسائط (مثل اجناس عالیّه) پیدا کنیم. چنان که ملاصدرا قائل است - یا امتناع دارد چنان که شیخ اشراق معتقد می‌باشد. لذا بر پیروان فلسفه مشاء اعتراض می‌کند که معرفت بسائط (فصول) ممکن نیست، مگر به سبب امور محسوسه که برای حسّ ظاهر است یا از طریق کشف و شهود.

- 17- اختلاف نموده اند در این که حمل جزئی حقیقی بر جزئی حقیقی، مثل هذا الکاتب بر هذا الانسان، جایز است - چنان که فارابی و ملاصدرا به آن معتقد می باشند - یا جایز نیست، چنان که بیش تر متأخران معتقدند. (1)
- 18- در این که ممکنه عامه از موجهات می باشد یا اصلاً قضیه نیست، و نیز در این که مطلقه عامه از موجهات است - چنان که سبزواری در لنالی خود اختیار نموده - یا نه، سخنان منطقی ها مشوش است.
- 19- در این که موادّ قضایا فقط موادّ قضایای موجهه است، یا برای قضایای سلبی نیز کاربرد دارد، اختلاف کرده اند.
- 20- اختلاف کرده اند در این که تعدّد قضیه فقط به تعدّد حکم آن است - چنان که محققان قائل شده اند - یا نه، چنان که صاحب مطالع در فصل ششم از مباحث تصدیقات قائل شده است.
- 21- اختلاف کرده اند در این که وحدت های معتبر در تناقض، هشت تا است و جایز نیست برگرداندن آن ها به سه تا (موضوع و محمول و زمان) - چنان که مختار شیخ و بلکه مختار مشهور است - یا نه، جایز است ارجاع آن، چنان که فارابی و فخر رازی قائلند.
- 22- اختلاف کرده اند در این که وحدت های هشت گانه در تحقق تناقض کافی است - چنان که بیش تر منطقی ها و محققانشان مثل شیخ و محقق طوسی و اتباعشان قائلند - یا کافی نیست، بلکه احتیاج به وحدت حمل - ذاتی و صناعی - هم دارد، چنان که ملاصدرا و مقلدان او قائلند.
- 23- اختلاف کرده اند که در تناقض قضایای محصوره، اختلاف در کمّ معتبر است - چنان که مشهور منطقی ها و محققانشان مانند شیخ و محقق طوسی و اتباعشان قائلند - یا نه... نیز در تناقض قضایای موجهات، اختلاف در جهت معتبر است - چنان که

ص: 461

1- به هامش حکمت اشراق، مقاله ثانی، اواخر ضابطه اول، رجوع شود

شیخ و اتباع او می گویند - یا نه، اختلاف در جهت در نقیض موجّهات معتبر نیست - چنان که شیخ اشراق و شارح حکمت اشراق و ملاصدرا و... قائلند - اختلاف شده است.

24- در این که عقد الوضع در قضایا بالفعل است - چنان که شیخ قائل است - یا بالامکان - چنان که فارابی معتقد می باشد - اختلاف شده است. (1)

25- سالبه مطلقاً عکس ندارد - چنان که قدمای منطقی ها بر این عقیده بودند - یا در غیر خاصّتین - چنان که متأخران به آن قائل می باشند - در این مسئله اختلاف شده و اقوالی ذکر شده است.

26- اختلاف کرده اند در این مطلب که برای نتیجه دادن قیاس، لازم است تکرّر حدّ وسط بتمامه (بدون کم و زیاد) در قیاس - چنان که جمهور قائلند و لذا دچار مشکل در قیاس مساوات شده اند - یا بتمامه لازم نیست چنان که محقق طوسی و ملاصدرا قائلند، و یا اصلاً تکرّر لازم نیست، چنان که شارح مطالع گوید.

27- در این که صغرای ممکنه در شکل اول اصلاً منتج نیست - چنان که جماعتی از منطقی ها قائلند - یا منتج هست - چنان که شیخ و محقق طوسی و اتباعشان قائلند، اختلاف کرده اند.

28- اختلاف کرده اند در این که صغرای ممکنه با کبرای ضروریّه، منتج ممکنه است - چنان که جمهور قدما بر این رأی می باشند - یا منتج ضروریّه است، چنان که شیخ و محقق طوسی و اتباعشان قائلند.

29- قیاس شرطی اقترانی که از منفصلتین حقیقیین تألیف شده باشد، منتج است، یا نه. شیخ به عدم انتاجش قائل است، به خلاف صاحب مطالع و شارح آن.

30- در قیاس بودن قیاس شرطی مرگّب از متصلتین اتقاقیین اختلاف کرده اند.

بعضی قیاس بودن آن را رد کرده، و برخی دیگر آن را قیاس مفید دانسته اند.

ص: 462

1- فعلى الأول لا- يكون عكس للممكنتين و لا تنتج الصغرى الممكنة في الشكل الأول و الثالث و تكون فعلى الصغرى شرطاً في انتاجهما و لا تنعكس... و على الثاني للممكنتين عكس و لا يشترط فعلى الصغرى في الشكل الأول و ينعكس... .

- 31- در شروط نتیجه دادن بسیاری از اقسام اشکال، اختلاف وجود دارد که به جهت طولانی شدن از ذکر آن ها صرف نظر می کنیم.
- 32- اختلاف کرده اند در این که نسبتی که جزء قضیه می باشد، آیا آن نسبت، موضوعیت موضوع برای محمول است، یا نسبت محمولیت محمول بسوی موضوع. این ثمره عظیمی در موجهات دارد.
- 33- در حقیقت قضیه طبیعی و این که چه فرقی با قضیه خارجی دارد، اختلاف کرده اند. هناك تفصیلات کثیره تطلب من شرح المطالع.
- 34- در حقیقت قضیه طبیعی که همان شخصی است، یا نه، و داخل در قضایای مهمله است یا نه، اختلاف کرده اند. به اشارات و شرح مطالع و تعلیقات حکمت اشراق در محصورات، رجوع شود.
- 35- اختلاف نموده اند در اقتضاء داشتن قضایای موجهه، وجود موضوع را (و لو معدوله باشد) به خلاف قضایای سالبه (و لو بسیطه باشد) - چنان که شیخ و محقق طوسی و ملاصدرا و جمع زیادی قائلند - و یا این که هیچ فرقی بین قضایای موجهه و سالبه از این جهت به حسب واقع نیست، بلکه هر دو اقتضای ثبوت موضوع در ذهن یا در نفس الامر را دارند، چنان که محقق دوانی و جمعی دیگر قائلند.
- 36- اختلاف کرده اند در این که مقدمات برهان لازم است واجبات محضه باشد (یعنی ضروریات) - چنان که ملاصدرا به تبع شیخ اشراق قائل شده است - یا لازم نیست، بلکه امکان دارد هر دو مقدمه برهان یا یکی از آن ها ممکنه و حتی ممتنع باشد، چنان که شیخ و اتباع او قائلند.
- 37- اختلاف کرده اند که متواتر، در معقولات هم حجّت می باشد - چنان که فارابی در کتاب «الجمع بین الرأیین» قائل شده - یا نه، بلکه حجّت تواتر منحصر به محسوسات است، چنان که محقق طوسی و ملاصدرا و شیخ و... قائل شده اند.
- 38- از اختلاف قبل، اختلاف دیگری نشأت گرفته و آن این است که: آیا واجب است متواترات قضایای جزئی مفید حکم جزئی باشند - چنان که لازمه قول ثانی است

- یا واجب نیست، بلکه امکان دارد که تواتر، مفید رأی کلی عقلی باشد، چنان که لازمه نظریه اول در مسئله قبل می باشد.

39- در این که علمی که به سبب تواتر حاصل می شود، نظری است - چنان که جمعی قائل شده اند - یا ضروری است - چنان که مشهور منطقی ها می گویند - اختلاف کرده اند.

40- در تمایز برهان لمی از برهان ائی و این که اوسط در آن دو برهان چه نقشی دارد، اختلاف کرده اند.

علمی که حال و وضعیتش این چنین است، چگونه می شود به آن اعتماد کرد و در جلوگیری از خطاهای ذهنی به آن دل بست! (1)

فائده چهارم: اعتقاد فلاسفه و عرفا در توحید

اشاره

جمعی از صوفیه می گویند: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست که فقط از جهت تقدیر و تعیین به قیود اعتباری، متکثر به نظر می آید. پس هر چه هست، در واقع اوست که خدایش می گویند. و آنچه کثرت و غیریت به نظر می رسد، اعتباری و موهوم است.

محققان از صوفیه و عرفا می گویند: گر چه در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست، ولی همان وجود و موجود واحد، در ذات و حقیقت خود متکثر به مراتب و درجات متفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص... می باشد و گویند که: چنین کثرتی با وحدت حقیقت، منافاتی ندارد.

و کثرت ماهیتی در وجود - که حاصل از اضافه وجود به هر یک از ماهیات است (مانند: وجود آسمان، وجود زمین، وجود شجر، وجود حجر...) - کثرت مجازی، اعتباری و غیر واقعی است و در واقع، ماهیات اعتباریه، متکثر است نه وجود.

ص: 464

1- بعضی از اعلام اختلافات منطقی ها را به شصت و شش مورد رسانده است که ما به اجمال، بعضی از آن موارد را آوردیم. ولله الحمد

جماعتی دیگر از صوفیه (1)... وجود آن موجود واحد یعنی حق تعالی را در وجود مجالی و مظاهر - که اشیای جهان از روحانیات و جسمانیات است - منحصر می دانند.

ولی اکابر و محققان صوفیه - که از آنان به نام عرفای شامخین تعبیر می شود - برای آن موجود واحد (یعنی حق تعالی) علاوه بر مرتبه وجود مجالی و مظاهر، یک مرتبه مجرد از مجالی و مظاهر نیز قائلند (2) که آن را مقام احدیت، غیب الغیوب، کنز مخفی، غیب الهویه، غیب مصون، منقطع الاشارات، مقام لا اسم و لا رسم له و هویت صرفه، نام نهاده اند. و وجود مجالی و مظاهر را به طور اطلاق (یعنی وجود مطلق عالم را) نیز ظلّ الله، فیض مقدّس، نفس رحمانی، الحق المخلوق به، الرحمة الواسعة، الحقیقة المحمدیة، المشیة الأفعالیة، فعل الله، أمر الله، وجه الله، وجود منبسط و... می گویند. (3)

به بیان دیگر، محققان و شامخین عرفا و صوفیه برای آن وجود و موجود واحد - که او را خدای متعال می دانند - دو مقام قائلند: یکی مقام وحدت در کثرت، دیگری مقام کثرت در وحدت؛ ولی جماعت اول - که به جهله متصوفه موسوم گشته اند - برای وجود فقط مقام وحدت در کثرت را قائل شده اند.

و بالا-خره قدر جامع این کلمات و اقوال این است که: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست اعم از این که این موجود واحد در ذاتش اختلاف در جاتی داشته باشد یا نه و نیز اعم از این که وجودش منحصر به وجود مجالی و مظاهر یا اوسع و

ص: 465

1- ملاصدرا این جماعت را به جهالت و کفر و زندقه نسبت می دهد. (اسفار 1/196)

2- از حکمای فهلویین نقل است که - به عکس متصوفه جهله - وجود حق (یعنی واجب تعالی) را تنها وجود مجرد از مجالی و مظاهر دانسته اند و وجود عالم را وجود ممکن و مخلوق، یعنی غیر وجود حق دانسته اند؛ ولی اکابر صوفیه و عرفای شامخین... وجود را به جمیع مراتب از مرتبه مجرد از مجالی و مظاهر و مرتبه مجالی و مظاهر (یعنی وجود عالم) حق و واجب تعالی می دانند

3- ولی از این گونه تعبیرات که درباره وجود عالم می نمایند، در حق عرفا و اکابر صوفیه هرگز توهم این معنی نشود که آنان وجود حق تعالی را منحصر در مرتبه مجرد از مجالی و مظاهر - چنان که از فهلویین نقل شد - دانسته، یعنی حصر در همان مقام احدیت (اصطلاحیه) می کنند... چنین گفتاری را آنان نیز جهالت و شرک و کفر و زندقه و موجب محدودیت و حصر وجود حق تعالی می دانند!

اکمل از این باشد که برای او مقام کثرت در وحدت نیز اعتبار شود. (1) شرح این مطلب چنین است: آنچه از لفظ وجود به ذهن می آید، مفهوم وجود نامیده می شود، و آنچه در خارج موجود است، حقیقت وجود می باشد. پس ما یک مفهوم وجود داریم (که مفهومی ذهنی است) و یک حقیقت وجود داریم (که حقیقتی خارجی و واقعی و عینی است).

شکل گرفتن مفهوم، تابع و متوقف بر این است که لفظی گفته شود، و گوشه‌ی باشد تا بشنود، و ذهنی باشد تا درک کند، اما واقعیت وجود این طور نیست. من و شما باشیم یا نباشیم، کسی باشد که تصور کند یا نباشد، واقعیت وجود، واقعیت وجود است.

حالا بحث در این است که آیا آن که در مسئله اصالت الوجود گفتند اصیل است - که عبارت شد از واقعیت وجود نه مفهوم وجود - آیا آن واقعیت وجود، یکی است یا متعدد، و آنچه منشأ اثر است، یکی است یا متعدد، و اصلاً آن واقعیت چگونه است؟ در این جا چهار نظریه، ارائه شده است: (2)

1- وحدت وجود و موجود: در خارج، واقعیت وجود، واحد است و مراتب هم ندارد و همین هم موجود است. آن ها می گویند: اصلاً در خارج یک وجود است و همان یک وجود، موجود است و آن هم ذات باری تعالی است، مثل دریا و موج آن، (3) که موج دریا جدای از دریا نیست، بلکه خود دریا است و یک چیز می باشد. این قول را به جهله صوفیان نسبت داده اند.

2- کثرت وجود و کثرت موجود: در خارج، وجودها جداست و با هم مختلف می باشند و از یک سنخ نیستند؛ زیرا موجودات با یکدیگر متباین اند، همان طور که

ص: 466

1- حاشیه شواهد الربوبية: 36؛ تعلیقه اسفار 71/1؛ درر الفوائد تعلیقه بر شرح منظومه 87-89، عارف و صوفی چه می گویند: 114 -

2- به کتاب التعلیقه علی نهایة الحکمة: 45، و حاشیه الشواهد الربوبية: 36، و شرح المنظومة سبزواری: 22 - 26، درر الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومة: 87-89، مراجعه کنید

3- دریا یک دریاست ولی موج ها مختلف است

انسان با درخت، دو ماهیت متباین می باشند، همین طور وجود انسان با وجود درخت، در واقعیت متباین می باشند. این نظریه را به فلاسفه مشاء مثل ابن سینا و ارسطو و دیگران نسبت داده اند.

3- وحدت وجود و کثرت موجود: وجود (یا واقعیت) یکی بیشتر نیست؛ اما موجودها مختلف و متکثرند. ماهیت ها مختلف و متکثر می باشند و این ماهیت های مختلف همه منسوب به این وجود واحد هستند.

این را گفتند: ذوق التألّه این گونه اقتضاء می کند، یعنی اگر خیلی خداشناس باشی؛ باید به این صورت بگویی که: در خارج بیش از یک وجود نیست و آن وجود واحد خداست، وزید و عمرو و بکر و... وجود ندارند، و این ها ماهیت می باشند، و این ماهیت ها منسوب به آن وجود که وجود خداست، می باشند.

4- وحدت وجود با کثرت مراتب وجود: وجود واحد است، اما واحدی که مرتبه دارد. پس وجود، واقعیت واحد ذو مراتب است. وجود شدت و ضعف دارد که مرتبه شدیدتر اش ذات حق و مراتب ضعیف تر، جلوه های او و مخلوقند. این قول ملاصدرا است. (1)

تمام این اقوال چهارگانه، باطل و خلاف شرع و دین است، اگر چه فساد قول فلاسفه مشاء (تعدد وجود و موجود) کم تر و این قول به شرع نزدیک تر است؛ زیرا همه این اقوال مبتنی بر اصالت الوجود است و فساد اصالت وجود واضح و آشکار است. (2)

این تذکر لازم است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفاء و صوفیه متوقف است بر ثبوت این امور:

1. در مسئله اصالة التحقق، اصالت وجود ثابت شود.

2. در مسئله اصالة الجعل، مجعولیت وجود اولاً و بالذات ثابت شود.

ص: 467

1- ملاصدرا هم قائل است: به وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود

2- علاوه بر اشکالات دیگری که بر قول به وحدت وجود و... وارد می شود. به تنزیه المعبود في الرد علی وحدة الوجود: 15 - 39، و

261 - 262 رجوع شود

3. در مسئله اشتراک وجود، اشتراک معنوی وجود - نه لفظی - ثابت شود.

4. در مسئله وحدت وجود، تشکیک و وحدت وجود ثابت شود، نه تباین وجودات.

5. در مسئله اخیر هم وحدت موجود ثابت گردد. (1) - البته در همه این مسائل پنج گانه، اختلاف است و ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیه، توقف بر اثبات آن ها دارد. - حال توضیح موارد پنج گانه آورده می شود.

1. مسئله اصالت التحقق؛ یعنی اصل و اصیل در تحقق ممکن چیست، وجود است یا ماهیت؟ (2) فلاسفه و متکلمان قائلند که: هر یک از ممکنات خارجیّه را - مثل انسان، فرس، شجر و حجر - چون به ذهن خود ادراک کنیم، به تحلیل عقلی درباره آن دو مفهوم داریم: یکی مفهوم انسان یا فرس یا شجر یا حجر که این مفهوم را اصطلاحاً ماهیت می گویند. دیگری مفهوم وجود و هستی. البته این دو مفهوم در خارج متّحداً یک مصداق دارند که همان شیء خارجی است که هم می گوئیم موجود است و هم می گوئیم مثلاً انسان است - بلکه در حاقّ ذهن نیز چنین است - ولی به تحلیل عقلی دو امر و دو مفهومند.

اما اختلاف شده است در این که آن شیء و مصداق خارجی، اولاً و بالذات مصداق

ص: 468

1- زیرا حکمای فلهولیین با این که در چهار مسئله اول با عرفا موافق می باشند، ولی در مسئله اخیر که وحدت موجود باشد، با عرفا مخالفند و به تعدّد واجب و ممکن قائلند و می گویند: «گر چه واجب و ممکن یک سنخ و از مراتب حقیقت واحدند، ولی واجب منحصرأ همان مرتبه مجرد از مجالی و مظاهر است که از آن تعبیر به مرتبه به شرط لا می شود» ولی عرفا واجب را منحصر به آن مرتبه ندانسته، بل الكلّ من الدرّة الى الدرّة والقرن الى القدم یعنی وجود به جمیع مراتبش، خواه مرتبه مجرد از مجالی و مظاهر و خواه مرتبه مجالی و مظاهر را وجود واجب پنداشته اند. (عارف و صوفی چه می گویند: 183 و 184، درر الفوائد تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری: 51) اگر چه به نظر دقیق فرقی بین توحید فلاسفه و عرفا و صوفیه وجود ندارد و همه در نتیجه و اثر - که لیس فی الدار غیره دیار است - مشترک اند

2- مخفی نماند: اگر اصالت وجود باطل شود، قول به مجعولیت وجود اولاً و بالذات، و قول به وحدت و تشکیک در وجود، و توحید عرفا و صوفیه که قول به وحدت موجود است، هر سه عقلاً ساقط و باطل و بی اساس می گردد، و بحث در این سه مسئله به کلی بی موضوع خواهد بود

و فرد واقعی مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم مثلاً انسان...، یا بالعکس، اولاً و بالذات مصداق و فرد واقعی ماهیت و مفهوم مثلاً انسان است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم وجود.

بنا بر احتمال اول گفته می شود «وجود اصیل است، و ماهیت اعتباری و انتزاعی که از حدودات وجودات خاصه انتزاع می شود» و بنا بر احتمال ثانی گفته می شود «ماهیت اصیل است و وجود اعتباری و انتزاعی که از هر یک از ماهیات واقعی خارجی، مفهوم موجود انتزاع شده و بر آن حمل می شود» و هر کدام از وجود و ماهیت که اصیل باشد همان منشأ آثار خارجی است.

بعضی هر دو قول را رد کرده و نظر دیگری ارائه داده اند، ولی مقصود ما الآن بیان مسلک فلاسفه و عرفاء است.

هر کدام از وجود یا ماهیت را که بگوییم اصیل است مقصود این نیست که مفهوم آن از آن جهت که مفهوم ذهنی است اصیل می باشد، بلکه مقصود این است که در خارج از ذهن و قطع نظر از هر اعتبار و اعمال ذهنی، خود آن امر اصیل، اولاً و بالذات واقعیت دارد، یعنی مصداق و فرد واقعی دارد که منشأ آثار خارجی می باشد. پس اگر گفته می شود ماهیت اصیل است مراد آن نیست که مثلاً ماهیت و مفهوم انسان بما هو مفهوم، اصیل است، بلکه مراد این است که ماهیت و مفهوم مثلاً انسان، اولاً و بالذات در خارج فرد و مصداق واقعی دارد، در مقابل این قول که گفته می شود: امر خارجی اولاً و بالذات فرد و مصداق واقعی وجود می باشد و از حدود آن، ماهیت انسان انتزاع می شود.

خلاصه بحث: پس از این که دانستیم در بر خورد با هر واقعیتی دو مفهوم در ذهن ما منعکس می شود: یکی مفهوم وجود و دیگری ماهیت، این سؤال مطرح می شود که: کدام یک از این دو مفهوم، ما به ازای حقیقی و خارجی دارد و در خارج، تحقق دارد و متن واقعیت خارجی را تشکیل می دهد؟ اگر واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی واسطه ماهیت دانستیم، قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شده ایم. و اگر واقعیت عینی را مصداق بالذات و بی واسطه مفهوم وجود دانستیم و مفهوم

ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیت های محدود شمردیم، قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت شده ایم. 2. مسئله اصالت الجعل؛ یعنی اصل و اصیل در مجعولیت ممکن چیست، وجود است یا ماهیت و یا اتّصاف ماهیت به وجود؟

جماعتی از قائلان به اصالت وجود چون ملاصدرا و سبزواری، قائلند به مجعولیت وجود و این که اثر جاعل اولاً و بالذات به جعل بسیط، (1) وجود است و از

جعل وجود، مجعولیت ماهیت و مجعولیت اتّصاف ماهیت به وجود ثانیاً و بالعرض لازم آید.

و کسانی که به اصالت ماهیت قائل شده اند چون شیخ اشراق و محقق سید داماد، قائلند به مجعولیت ماهیت و این که اثر جاعل اولاً و بالذات به جعل بسیط، نفس ماهیت است و از جعل ماهیت، مجعولیت وجود و مجعولیت اتّصاف ماهیت به وجود ثانیاً و بالعرض لازم آید.

از بعضی فلاسفه مثنی نقل است که قائل شده اند به مجعولیت اتّصاف و این که اثر جاعل اولاً و بالذات به جعل بسیط، اتّصاف ماهیت به وجود است. و از جعل اتّصاف، مجعولیت وجود و ماهیت ثانیاً و بالعرض لازم آید.

واضح است که از میان اقوال مذکور آن قول که با توحید فلاسفه و صوفیه مناسب است قول اول می باشد، و قول ثانی با توحید فلاسفه و صوفیه منافی و مصاد است.

3. مسئله اشتراک وجود؛ یعنی وجود، مشترک لفظی است یا معنوی؟ آیا از وجود به حسب موارد مختلف چون وجود واجب و وجود ممکن و وجود انسان و... مفهومی که در ذهن می آید، مختلف و متعدد می باشد و تنها در لفظ وجود بین این موارد مختلف اشتراک است؟ یا در همه موارد یک مفهوم و معنی واحد به ذهن می آید؟ در صورت

ص: 470

1- جعل بر دو قسم است: 1- جعل بسیط و آن جعل نفس شیء است مانند این که جاعل، انسان و فرس و شجر، و یا وجود شیء را جعل نماید. 2- جعل تألیفی یا ترکیبی مانند این که جاعل، انسان را سفید، سیاه، سالم، یا مریض بنماید

اول، وجود مشترک لفظی است و در صورت ثانی مشترک معنوی است.

4- مسئله وحدت وجود

جماعتی از فلاسفه چون فهلویین گفته اند: وجود حقیقت واحد مقول به تشکیک و دارای مراتب متفاوت - از قبیل شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر و غنا و فقر و کمال و نقص - است و تفاوت و اختلاف نوعی ندارد، و این اختلاف مراتبی، منافی با وحدت

حقیقت نیست. فلاسفه مشاء گفته اند: وجودات، حقایق متباین (به تمام ذوات بسیطشان) می باشند.

می گویند: این دو دسته فلاسفه، چه در ممکنات و چه نسبت به واجب متعال، قائل به اصالت وجودند.

و جماعت ثالثی که مشرب خود را ذوق التألّه نامیده اند، در ممکنات به اصالت ماهیت قائل شده و نسبت به حق متعال وجود را اصیل دانسته اند. این جماعت می گویند: وجود که منحصراً عین ذات حق تعالی است، قائم به ذات و واحد است و هیچ نحوه تکثری در آن نیست - نه تکثر نوعی ذاتی و نه عرضی از جهت ماهیات و نه تکثر مراتبی ذاتی و تشکیکی - و ماهیات مجعوله چون منسوب به وجودند (که

جاعل متعال می باشد) و از این جهت بر آن ها نیز موجود اطلاق می شود (مانند مشمس و لابن و تامر) و تکثر فقط در ماهیات است. توحید عرفا و بزرگان صوفیه مبتنی بر قول اول است، و باید دانست که این مسئله وحدت وجود در واقع همان مسئله سنخیت بین جاعل متعال و مجعول است.

5- مسئله وحدت موجود: عرفا و صوفیه قائلند به این که در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست که فقط از جهت تقیّد و تعین به قیود اعتباریه، متکثر به نظر می آید. پس هر چه هست در واقع اوست که خدایش می گویند و آنچه کثرت و غیریت که به نظر می رسد اعتباری و موهوم است. (1)

ص: 471

اما اصالت وجود: (1)

اصالت وجود، باطل و فاسد است و مخالف با وجدان و فطرت سلیم (2) و مخالف است با آنچه از نصوص و الفاظ کتاب و سنت به ذهن متبادر می شود و ادله ای که بر آن اقامه شده یا مصادره به مطلوب و یا مبتنی بر مقدمات باطل است. برای آگاهی از تفصیل بحث به کتاب تنزیه المعبود مراجعه شود. در این جا تنها به بعضی از شواهد که بطلان اصالت الوجود را ظاهر و مخالفت آن را با وجدان و فطرت آشکار می گرداند، اشاره می کنیم.

1. قاضی سعید قمی در مجعولیت ماهیت و عدم معقولیت اصالت وجود نوشته است: مخفی نماند که به اتفاق کافه عقلا، اعم و اجلای مفهومات (یعنی بدیهی ترین جمیع معلومات تصویری) دو امرند که اظهر از آن ها هیچ مفهومی دیگر نیست: یکی شیء است که در لغت فارسی تعبیر از آن به چیز می کنند، و یکی وجود است که آن را

ص: 472

1- که اولین امری است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیه توقف بر اثبات آن دارد

2- هر عاقلی چون خارج را مشاهده کند حکم می نماید که اشیا و ماهیات مثل انسان، فرس، بقر، شجر، و حجر، حقیقتاً و اولاً و بالذات در خارج موجود و اشیا واقعی و حقیقی اند؛ نه این که این اشیا و ماهیات مجازاً و ثانیاً و بالعرض متحقق باشند و امر دیگری به نام وجود اولاً و بالذات موجود و واسطه در عروض تحقق، نسبت به ماهیات باشد. عرف و لغت حکم می کنند که عنوان موجود، مجرد مفهومی است که بشر از این اشیا و ماهیات خارجی انتزاع و بر آن ها حمل می نماید. به بیان دیگر، انسان به حسب شعور فطری خود واقعیات خارجی را مصادیق حقیقی مفاهیمی مثل انسان، فرس، بقر، شجر، حجر و... می داند و به فطرت خود حکم می کند که انسان و فرس و بقر و شجر و حجر... حقیقتاً و اولاً و بالذات در خارج متحقق و موجودند، نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض. و وجود، مجرد مفهومی است انتزاعی که از واقعیات و مصادیق حقیقی ماهیات انتزاع می شود. هم چنین صحت سلب موجودیت از ماهیات خارجی، خلاف فطرت و... می باشد. این تذکر لازم است که ما در صدد ابطال اصالت وجود هستیم نه اثبات اصالت ماهیت، و اگر آنچه ما می گوئیم، شما اسم آن را اصالت ماهیت بگذارید، بحثی نداریم

به زبان فارسی هستی می گویند. و این دو امر را از غایت بداهت، همه کس می دانند و هیچ کس از برای دانستن این دو معنی محتاج به معلّم نیست، حتّی اطفال نیز در اوّل حال بی آن که از کسی یاد گرفته باشند معنی این دو لفظ را می دانند و در محاورات خود استعمال می کنند. و همین دو معنی مبدئند از برای تعلیم و تعلّم اکثر امور، بلکه جمیع امور نظریّه، حتّی این که بر ایجاب و سلب نیز مقدّمند؛ چه تصدیق به این معنی بدیهی که هر شیء یا موجود است یا نه، موقوفست بر دانستن شیء و وجود، یعنی چیز و هستی چیز. و هیچ کس را خلافی درین نیست تا این که احتیاج به اطناب در مقال باشد.

و جمیع عقلا- متفقند در این که این دو امر مقدّمند بر جمیع امور بدیهیه؛ امّا خلاف در این معنی واقع شد که از این دو امر کدام یک مقدّمند بر آن دیگر. بعضی گفته اند که شیء مقدّم است، و بعضی گفته اند که وجود اظهر و اقدم است. و اگر ما خواهیم تحقیق این معنی کنیم باید که اوّلاً ملاحظه کنیم و ببینیم که کدام یک از این دو امر اصل است و کدام یک فرع. چه هر کدام که اصل باشد البته مقدّم خواهد بود بر آن دیگر؛ چرا که تقدّم فرع بر اصل معقول نیست.

بدان که هر گاه ملاحظه این دو امر می کنیم، آن امری را که در لغت فارسی و عربی تعبیر از آن به چیز و ماهیّت کرده اند، به اصلیت اوّلی می یابیم از آن دیگر؛ چرا که همه کس می گویند که فلان چیز هست و فلان چیز نیست، و این قول را که متضمّن اصلیت ماهیّت و فرعیّت وجود است جمیع عقلا معقول می دانند و هرگز هیچ کس خلاف نکرده است صحّت این قول را، و معقول ندانسته است خلاف این قول را مثل این که گویند که فلان هستی، چیزی است یا نه؛ هم چنان که در صحّت قول اوّل خلافی نیست، در عدم صحّت قول ثانی نیز شکی واقع نمی تواند شد کما لا یخفی. و هر گاه معلوم شد که قول اوّل معقول است نه قول ثانی، معلوم می شود که شیء به اصلیت اوّلی است از وجود. پس ثابت شد که از این دو امر، شیء اصل است و وجود فرع آن و صفت آن، و الاً بایستی که قول ثانی معقول باشد چنان که مذکور شد و حال آن که معقول نیست بالاتفاق. پس باید که اصلیت، ماهیّت و شیء را باشد. و هر گاه ماهیّت

اصل باشد تقدّم به حسب رتبه نیز او را خواهد بود، نه وجود او را.

و مخفی نماند که از برای اثبات این مدّعا بیانات دیگر بسیار است، لیکن این مختصر را همین قدر که مذکور شد کافی است؛ چه ما در این مختصر، اقل ما لابدّ هر چیزی را بیان می کنیم و از فضول و طول کلام، مجتنب و محترزیم.

و بدان که بنا بر اصلیت ماهیت و فرعیّت وجود است که در جمیع قضایا و اقوال - خواه صادق و خواه غیر صادق - ماهیت موضوع و وجود محمول واقع شده و می شود. (1)

2. صاحب شوارق ملا عبدالرزاق لاهیجی می نویسد: بدان که معنی وجود، یافت شدن است. و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد، وجود ذهنی گویند. و اگر در خارج اندیشه باشد، وجود خارجی. و آن چیز یافت شده را ماهیت و شیء خوانند. و مراد از ماهیت در مقابل وجود، به غیر از این نیست. و چون معنی وجود را دانستی، معنی عدم، مقابل آن باشد، یعنی یافت نشدن شیء. و ببايد دانست که این معنی وجود که یافت شدن است، در خارج اندیشه یافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج یافت شده، شیء است، نه یافت شدن شیء؛ بلکه یافت شدن معنی ای است که جز در اندیشه یافت نشود. (2)

همو در کتاب دیگرش گوید: به اندک تأملی ظاهر شود که معنی وجود، معنی ای نیست که در خارج از تصوّر من موجود باشد به طریق بیاض و سواد و سایر کیفیات؛ چه هر گاه گوئیم «زید مثلاً موجود است در خارج» ظاهر است که در خارج، صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد، چنان که هرگاه گوئیم «جسم ابيض است» در خارج صفتی هست قائم به جسم که آن را بیاض گویند؛ بلکه معنی وجود که در «زید موجود است» به معنی ای است که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج، چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظه سماء مثلاً نسبت به ارض، بی آن که

ص: 474

1- کلید بهشت، قاضی سعید: 52 - 54

2- سرمایه ایمان: 21

صفتی قائم باشد در خارج به سماء که آن را فوقیت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند، چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت إلى غیر ذلك.

و مراد از اعتباری بودن، آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد این معنا را مثلاً معنی فوقیت از سماء در ذهن در آید، نه از ارض، و معنی تحتیت به عکس این، و این نیست مگر به سبب این که سماء در خارج به حیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت، معنی فوقیت در ذهن در آید، و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض، معنی فوقیت در ذهن در نیاید، و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن، معنی تحتیت در ذهن در آید، و آن حیثیت ثابت برای سماء نباشد. پس آن حیثیت را که از ملاحظه وی، معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند. پس معنی وجود اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض - و إلاّ بایستی که از ملاحظه عنقا نیز این معنی در ذهن در آمدی - بلکه اعتباری است که منشأ در او در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست، و آن حیثیت صادر شدن است از علت که انسان را علتی است و سببی که صادر شده از آن علت و سبب، ماهیت انسان و عنقا ذاتی است سببی که علت صدور وی باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما انسان صادر شده از علت را که تصور کنیم، در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین «بودن انسان در خارج» وجود وی باشد در خارج.

پس «انسان» در خارج باشد، اما «بودن انسان در خارج» در خارج نباشد، بلکه در ذهن باشد. پس وجود انسان، اعتباری ذهنی باشد که منشأ دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علت. و این نوع اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج، اعتباری نفس الامری گویند. و هر اعتباری را که منشأ در خارج نداشته باشد - چون اعتبار بودن عنقا مثلاً در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج - اعتباری و وهمی و اعتباری محض گویند. (1)

ص: 475

وی در جای دیگر گوید: مجعول بالحقیقه از واجب تعالی، ماهیت اشیا است، یا وجود اشیا، یا اتصاف ماهیت به وجود؟

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه، قائل دارد. و احتمال اول، مذهب محققان است و بیان آن است که: سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود، و صادر و مجعول بالذات لامحاله عینی است واقع در خارج؛ پس [مجعول بالذات] ماهیت باشد نه وجود؛ بلکه چون ماهیت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است. پس قائل به جعل وجود اگر از وجود مذکور، مفهوم خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش، و اگر گوید که مراد از وجود حقیقت است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوئیم امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود، مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظه وی با جعل جاعل. پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیت صادر شده باشد به سبب آن که منشأ انتزاع وجود اوست، نزاع لفظی خواهد بود؛ چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت، همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مابین ماهیت مطلقه داند، و حال آن که ظاهر است عدم مابینت او با ماهیت مطلقه. (1)

3. صاحب حکمت بوعلی سینا نوشته است: چیزی که مرکوز اذهان است در استعمال کلمه وجود و موجود، حکایت از اعیان خارجیّه ای است که بنام ماهیات است، و اصلاً ذهن هیچ کس - حتی حکیم قائل به اصالت وجود - در استعمال های عادی و محاورات، به عین حقیقت وجود در مقابل اشیا متوجه نیست، بلکه [متوجه] مفهوم عامش هم - مانند استعمال نار مثلاً در معنای آتش و استعمال انسان

ص: 476

در آدمی و فرس در اسب و هکذا - نیست؛ زیرا مردّد است بین چند معنای انسیبی آن هم طبعاً حاکی از طبایع اشیا است، نه از حقیقت وجود که اول نزاع است و به پیروی فلسفی باید چنین موضوعی را ساخت یا ادّعا نمود که چون گویند فلان چیز موجود است، یا وجود دارد، یا هست، یا شده، یا می باشد، اصلاً حکایت از عین وجود مورد الثفات نیست، و با دقت علمی و فلسفی باید ذهن متوجه به حکایت از حقیقتی که غیر از ذوات اشیا است، به لفظ وجود شود که اول بحث است... آیا هستی دادن به چیزی به این معناست که هستی حقیقتی است که جاعل آن را به این اشیا - که از آن تعبیر به ابر و باد و مه و خورشید و فلک و آتش و خاک و روح و بدن إلى غیر ذلک می شود - می دهد، یا به این معناست که ذات همین اشیا را حقیقت می کند و آن را می سازد و آن را حاضر می کند و آن را تشکیل و تصویر می نماید؟(1)

آیا فکر نمی کنید حقیقت وجود چه حقیقتی است که هر چه نام است و نشان و عنوان و مقوله و مادّه و صورت و جوهر و عرض و عناوین حواس ظاهره و باطنه و مراکز آن ها در انسان، همه حقّ طلق ماهیّات است و حقیقت وجود بهره ای از این عناوین ندارد؛ بلکه وجود نه ذات دارد نه ذاتیات دارد؛ زیرا ذات ماهیّت است و ذاتیات هم ماهیّت است، و کمالاتی هم برای او نیست که - نعوذ بالله تعالی - مانند ذات واجب تعالی عین او باشد. عجب واجب الوجود فاقد کمالاتی ساخته اند که جمیع ماهیّات کمالات را هم از او باید سلب نمایند.(2)

نباید پوشیده بماند که وجودی ها معترفند [که] وجود نه جوهر است و نه عرض و نه جنس و نه فصل و مانند آن از کلیات و مقولات که مختصّ به ماهیّت است و وجود را تابع و طفیلی ماهیّت در این طبایع خارجی دانند، و اجزای حدّیه و اجزای خارجیّه، اجزای ماهیّتند، و مرکّبات و بسائط از ماهیّت اتّخاذ شود، و بساطت وجود

ص: 477

1- ودایع الحکم: 35

2- ودایع الحکم: 54

به معنای دیگر است و در مقابل مرکبات خارجی، و چگونه ممکن است ماهیت حقیقتاً جوهر یا عرض و مرکب از جوهر مادی و صوری باشد و اقسام موجودات عالم را جمعاً تشکیل دهد، مع ذلک امری باشد اعتباری و طفیلی برای وجود مجهول الحال و الحقیقه؟!

آیا این ماهیت چه اعتبار اثری و ظلّ بی حقیقتی است که جمهور حکما ترکیب ماهیت جسم را از جوهر مادی و جوهر صوری، انضمامی دانند و میرداماد ترکیب را اتحادی دانند. (1)

و هرکس مصنوعات خداوند تعالی و آفریده های او را می شمارد جز ذوات اشیا چیزی بر زبانش جاری نشود، مگر زبان و طبع و وجدان خود را منحرف سازد؛ یعنی چون خواهد گوید خداوند خورشید آفریده، بگوید حقیقت وجودی آفریده به شکل خورشید. اگر کسی او را وادار نکند بسیار اندک است که نام وجود و موجود برد. آن هم دلیل بر مدّعی نخواهد بود. (2)

وحدت حقیقت وجود، کمالی برای واجب نخواهد [بود] بلکه اثبات سنخ برای حقیقت واجب، لطمه جبران ناپذیری به توحیدی که قرآن و انبیا آوردند می زند... و گروهی که افراط در پیرامون مفهوم وجود نمودند آناند که به وحدت حقیقت وجود، بلکه وحدت موجود گراییدند، و دروازه این افراط این شد که برای مفهوم وجود - که جز نسبت بین علّت و معلول و مفاد کان تامّه و هلیت بسیطه چیز دیگر نیست و شیخ در شفاء تعبیر از آن به وجود اثباتی نموده، یعنی اثبات الشیء در برابر نفیث - عینی خارجی و مایه حقیقی بخشیدند، و آن را منضمّ به ماهیت نمودند، و آن را اثر مبدء و مبدء اثر قرار دادند، و بالا-خره قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت شدند. آن گاه دیدند میان موجودات، تباین است، قائل به تباین حقایق وجودات شدند، و آن را به

ص: 478

1- ودایع الحکم: 80

2- ودایع الحکم: 97

مَشَائِه نسبت دادند، در صورتی که قدمای مَشَائِه و شیخ، مسأله اصالت وجود یا ماهیت را مطرح نکردند و اصالت ماهیت در کلماتشان مفروغ عنه است، و تباین همان تباین ماهیات. آن گاه افراط دیگر نموده، حقیقت وجودی مقول به تشکیک ساختند. کم کم افراط به جایی رسید که عالم وجود را یک موجود پنداشته و آن را عین واجب تعالی انگاشتند، و اختلافات را در نسبت ها و تعینات اعتباری برای واجب قرار دادند. و چون دیدند کار به فضاحت کشیده، طریقه ذوق التَّالِهی به میان آوردند و آن را ستودند، یعنی وجود را منحصر در شخص واجب دانسته، ما سوای واجب را صرفاً ماهیاتی قرار دادند که به شخص وجود واجب موجودند، نه به وجودی خارجی منضم به ماهیت.

گروهی هم حصّه هایی از مفهوم کلی وجود ساختند و هر حصّه ای را بدون آن که حقیقت خارجی و اعیانی داشته باشد به هر ماهیتی عطا فرمودند.

و بعد اللتیا و الّتی آنچه می توان پذیرفت آن است که: آن معنایی که مرادف با مفهوم ثبوت و کون و حصول است - که از آن تعبیر به وجود کردند - معنایی است ظاهر و عرضی است عام که در عقل، عارض بر ذات هر چیزی است که در خارج آمده، و آن را به همین اعتبار موجود و حاصل و ثابت و کائن و متحقّق می دانند. و این معنای واحدی است در جمیع اشیا و حاجت به اقامه دلیل بر بداهت این معنی نیست. (1)

همو در جای دیگر گوید: کلام عظمای مَشَائِه... بوئی از اصالت وجود از آن نمی آید، چه رسد به وحدت وجود یا تباین حقایق وجودات، و مدرکی در این نسبت به دست ما نیامده... قول به اصالت وجود - که مفتاح قول به وحدت وجود، بلکه وحدت موجود است - خطرناک ترین لطمه و سخت ترین ضربه به معرفت الله است، به خلاف اصالت ماهیت که از این خطرات مصون و از این تصّغات فریبنده صوفیانه و شاعرانه بی نیاز، و کسب توحید و تمجید و لباب تقدیس و تنزیه است. در حسّ و عیان، هم در اعیان، جز ذوات متنوّعه حقیقیّه چیزی مشاهده نمی کند، جز به اعتبارات

ص: 479

و اسماء، و این محذورها را نمی توان با تباین حقایق وجودات که به مشائیه نسبت دادند از میان برداشت؛ چه اگر وجود اصل است، دیگر عقل سلیم تباین حقایق وجودات را نمی پذیرد و جز یک معنا در هر وجودی ادراک نمی کند، و از تباین جز تباین ماهیات متباینه نمی فهمد.

این جا است که از اصل، وجودی ناچار به اختیار وحدت وجود می شود، و به فکر تشکیک و مراتب سازی می افتد... آنگاه اگر مراتب پسند نکرد، وحدت موجودی می شود و صلاهی «سبحان الذي أظهر الأشياء و هو عينها» را از فتوحات مکّیه مثلاً، در می دهد، و حاشیهٔ علاء الدولهٔ سمنانی بدین مضمون می بیند که: ای شیخ آیا راضی هستی که گفته شود، فضلهٔ شیخ عین شیخ است؟!!

بالآخره، با قول به وحدت وجود که زائیده اصالت وجود است، سنخ واجب و سنخ ممکن، در اصل قوام و حقیقت و مایه، یکی می شود.

آیا این است خلع انداد و تزیه حق از کفر و شبیه و شریک و مفاد «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» و امثال کریمه «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا»

آیا این است دعوت انبیا به توحید؟ و آیا چنین است توحید حقیقی که قرآن و نهج البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و السینه و افتدۀ مرسلین و موحدین صدر اول و اهل بیت (علیهم السلام) رسالت و فقهای روشن فکر [که] از آن دم می زنند.

آفرین به... که تحت تأثیر سرودهای شاعرانه [نه] رفته و چنین خدای غریب ساختگی اوهام را به جامعهٔ مسلمین معرفی نکردند «اللهم لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا». (1)

4. محقق سبزواری با این که از طرفداران اصالت وجود و در مقام تثبیت اعتباریت ماهیت و واسطه بودن وجود در عروض موجودیت ماهیت است، با این حال می گوید: این وساطت اخفی است. (2)

ص: 480

1- حکمت بوعلی سینا 353/2 - 354

2- وی در متن کتابش می نویسد: صحّة سلب التحقّق والتحصّل [أي عن الماهية] هنا بالنظر الدقيق البرهاني، بل بإعانة من الذوق العرفاني، وأما بعد التزل فالتحقّق لذي الواسطة [أي الماهية] هنا حقيقي وصحة السلب منتفية. (شرح المنظومة: 98، غرر في اعتبارات الماهية) و در حاشیهٔ کتاب گوید: صحّة سلب الوجود عن الكلّي الطبيعيّ ضعيفة، و ثبوت الوجود له كاد أن يكون بالحقيقة، فالكلّي الطبيعيّ موجود بحكم العقل الفطريّ، و هذا حقيقة عقلية، مجاز عرفانيّ. و بهذا يمكن التوفيق بين قولي المثلث والنافي؛ فإن الطبيعيّ موجود بواسطة في العروض، و غير موجود لصحة سلب الوجود و إن كانت هذه الصحة أخفي واحتاجت إلى زيادة تدقيق وإعانة مذاق رشيق. (شرح المنظومة للسبزواري: 98)

وی در حقیقت و واقع، اقرار نموده است که هر عاقلی بالفطرة، به موجودیّت و تحقّق ماهیّت در خارج حقیقتاً و اولاً وبالذات حکم می نماید.

نیز از عبارتش ظاهر می شود که برهان عقلی هم ناتوان است از این که جلوگیری از این حکم فطری بنماید و به صحت سلب تحقّق از ماهیّت حکم نماید. وی در عبارتش تأکید می کند که تنها ذوق عرفانی است که حکم به سلب تحقّق از ماهیّت می کند. و حال و ارزش ذوق عرفانی و مکاشفه هم روشن است.

5. میر داماد هم تصریح می کند که اصالت وجود مخالف با فطرت است و گوید: نفس قوام ماهیّت، مصحّح حمل وجود است؛ یعنی بدون واسطه در عروض و اولاً وبالذات، ماهیّت در خارج متحقّق و موجود است. (1)

6. بعضی از معاصران در شرح منظومه اش اعتراف می کند که: تصوّر انتزاع ماهیّت از وجود، مشکل است. و تصوّر انتزاع وجود از ماهیّت، آسان تر است. (2)

7. صاحب اسفار مدّتی قائل به اصالت ماهیّت و از طرفداران سرسخت آن بوده و سپس از این نظر برگشته است. (3)

ص: 481

1- می گوید: إله لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود، فاحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعة إمكانها وهو باطل... (الأسفار: 406/1) قوله: نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود.. يعني أنّ الماهية متحققة في الخارج أولاً وبالذات وبدون واسطة في العروض

2- مطهری، شرح مبسوط منظومه: 73/1

3- اسفار 49/1

8. محقق اصفهانی در نهایتاً الدرایه اعتراف می کند که مشهور فلاسفه و متکلمان، قائل به اصالت ماهیت بوده و معتقدند که جعل به ماهیت تعلق گرفته است. (1)

9. بعضی از معاصران در این مقام می نویسند: پیش از فارابی، تقریباً همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت دور می زد و دست کم به صورت ناخود آگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت می شد و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده، نشانه روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی خورد....

به هر حال، صدرالمتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آن را پایه ای برای حل دیگر مسائل قرار داد. وی می گوید: من خودم نخست، قائل به اصالت ماهیت بودم و سخت از آن دفاع می کردم، تا این که به توفیق الهی به حقیقت امر پی بردم.

او قول به اصالت وجود را به مشائین، و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت می دهد؛ ولی با توجه به این که موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است، به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگی های مکتب مشائی، و قول به اصالت ماهیت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد. و به فرض این که گروه بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تعیین کرده اند که با اصالت ماهیت، سازگارتر است. (2)

برای روشن شدن بطلان اصالت وجود، به کتاب های ودایع الحکم، حکمت بوعلی

ص: 482

1- نهاییه الدرایه 2/ 256

2- آموزش فلسفه 1/ 294

سینا، کلید بهشت، گوهر مراد، سرمایه ایمان، هدایة الامة و غیر این ها رجوع شود. (1)

اما وحدت وجود: (2)

تمامیت این سخن مبتنی بر وحدت و مثلّیت در سنخ و حقیقت، بین خدا و مخلوق است و گرنه، با بینونت در حقیقت ذات و عدم سنخیت، بطلان این سخن روشن است. (3)

علاوه بر آن، فاعلیت خداوند نسبت به اشیا به نحو ترشح و تطوّر و علّیت و معلولیت فلسفی نیست، بلکه به نحو ایجاد و ابداع لا من شیء و خلق و اختراع است و مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی اند که خداوند آن ها را ایجاد نموده است.

هم چنین توهم و تصوّر و ادراک و اکتناه حقیقت ذات پروردگار، ممتنع و محال است، ولی طبق نظر حکمت به اصطلاح متعالیه و عرفا، ذات حق تعالی حقیقی است که

ص: 483

1- ودایع الحکم: 35، 54، 80، 97، و کتاب حکمت بوعلی سینا ج 385/1 - 386 و ج 353/2 - 356 و ج 43-42/3، و کلید بهشت، قاضی سعید قمی: 52 - 54، گوهر مراد، لاهیجی: فصل اوّل از باب اول از مقاله دوّم: 130 - 131، و در فصل دوّم از باب سوّم از مقاله دوّم: 202، و در رساله سرمایه ایمان، باب اول فصل اوّل: 21، هدایة الامة: 423، کتاب التوحید، محقق محمد هادی طهرانی

2- که چهارمین امری است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه توقّف بر اثبات آن دارد

3- ملاک بینونت و عدم سنخیت بین خداوند و مخلوق این است که: انه تعالی منزّه عن کلّ ما یتّصف به المخلوقات من قبیل الزمان والمكان والحركة والسكون والجسم والصورة والشبه والمثل والقابلیّة للوجود والعدم، والزيادة والنقص، والجزء والکلّ، والمقدار والعدد والتجزئة والتغیّر، والانتقال والامتداد - إلى نهاية أو لا نهاية - والدخول والخروج، والتصوّر والتوهم والإدراک وغيرها من الأوصاف التي تجري على المخلوقات، ولا يجوز اتصافه سبحانه بها، وقد قامت الضرورة فضلاً عن البرهان على أنّ ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون ذاتاً متفرداً متوحّداً منزهاً عن کلّ ما سواه. ولا شك أنّ الالتزام بالسنخية بينه تعالی و بین خلقه و وحدة الوجود و بسط الوجود على هياكل الموجودات، و أكملیة الوجود و أشدّيته بالنسبة إليه تعالی، و كونه کلّ الوجود و الوجود المطلق و الإحاطة الذاتی الوجودی إلى ما لا نهاية و... کلّ ذلك و ما شاکله يستلزم منه الاتصاف بالأوصاف المذكورة الخاصة للمخلوقات؛ لأنّ القبض والبسط والشدة والضعف والأکملیة والامتداد والزيادة والنقص والمكان والزمان والحواية والشمول و ما قاربها من تعابیرهم، کلّ هذه الأوصاف لا تجري عليه سبحانه، بل هي آية للمصنوعيّة والاحتیاج، كما لا يخفى. (تنزيه المعبود: 179)

عین حقیقت خلق است با تشکیک در آن حقیقت. و این خود تعیین کنه ذات حق است. (1) بر اساس نظریه وحدت وجود و تشکیک در مراتب وجود، فلاسفه و عرفا یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شوند و یا باید از ممکن الوجود صرف نظر نمایند - که البته خیلی ها چنین کرده و گفته اند: ممکن الوجود نداریم و هر چه در دار وجود است و خوب است و بحث از امکان برای سرگرمی است. - (2) زیرا بر آن اساس، یک حقیقت در مرتبه ضعیف، عدم وجود دارد و همان حقیقت در مرتبه عالی، وجود خواهد داشت و در نتیجه، یک حقیقت هم وجود دارد و هم عدم وجود و خوب وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است.

به بیان دیگر، چگونه حقیقت وجود فقری و وجود غنی - بنا به تعبیر آن ها - یک حقیقت است؟! پس یا باید ممکنات را منکر شوید که چنین کرده اید، و یا به تناقض آشکار مبتلا شوید که این حقیقت وجود در مرتبه عالی اش واجب الوجود است و همان حقیقت وجود در مرتبه نازله اش واجب الوجود نیست.

باری، این مسلک مقتضی عینیت خداوند با تمام ما سوی الله در حقیقت وجود خارجی است. ماهیت هم بنا بر این مسلک، جز حد وجود و امر علمی چیزی نیست. و این مطلب، مخالف ضرورت ادیان و وجدان و فطرت و کتاب و سنت است و مستفاد از سوره «فاتحة الكتاب» تا سوره «الناس» تغایر و تباین بین خالق و مخلوق است.

سلب تحقق و واقعیت از غیر خداوند و وحدت وجود بین خداوند و خلش هم خلاف ضرورت توحید انبیا و قرآن است. مستفاد از آیات و اخبار، اضافه ابداعی بین خدا و خلق است و این که حق تعالی مخلوقات را از کتم عدم ایجاد فرموده؛ نه این که

ص: 484

1- اگر بعد از قائل شدن به اشتراک معنوی وجود، وجود را حقیقتی واحد بین ممکن و واجب بدانیم - اگر چه قائل باشیم که وجود ممکن در طول وجود واجب است و اختلاف آن ها به مراتب و شدت و ضعف است - لازم آید مثلثیت فی الجملة بین واجب و ممکن و با «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» که به طور مطلق، منافات دارد

2- پس همه واجبند. اگر مقصود گوینده وجود بالغیر است نه بالذات، پس این سرگرمی نمی شود، بلکه واقعیت است

وجود مخلوقات وجود ظلی و ربط و... باشد که در حقیقت، این گونه وجود از اطوار علّت، بلکه خود علّت می باشد.

اشکال دیگر این که آیا این اطوار و تجلیات، غیر اوست، یا خود اوست، و یانه اوست و نه غیر او؟ اگر تجلی، همان او باشد که این تجلی چیزی جز او نیست. و اگر تجلی، غیر او باشد که این خلاف مدّعی شماسست؛ چون فرض این است که حقیقت دیگری وجود ندارد. پس اگر تجلی، خود او باشد - که چنین است - عینیت است، و اگر غیر او باشد (به معنای حقیقی غیر) خلاف مبنای شماسست.

با این بیان، جواب «وحدت وجود و موجود»⁽¹⁾ هم واضح و روشن می شود و محتاج به اعاده نیست. در فصل سوّم کتاب تنزیه المعبود، ردّ وحدت وجود تشکیکی و در فصل چهارم آن، ردّ وحدت وجود عرفانی را آورده و ثابت نموده ایم که اعتقاد به این دو امر⁽²⁾ خلاف قرآن و سنّت و عقل و وجدان است.

فائده پنجم: بطلان تشکیک در وجود و وحدت موجود

اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود - که مبنای فلاسفه در توحید است - مستلزم پیامدهای باطل و فاسدی است؛ از جمله: 1. مستلزم مشارکت خداوند با مخلوقات در حقیقت کنه و ذات، یعنی وجود است، و اطلاق وجود بر آن ها، مقول به تشکیک و بر همه آن ها به حسب مراتبشان صادق است. و در این حدّ، مثل و شبیه برای خداوند اثبات می شود که با «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و به قول مطلق و با تقدّر و یکتایی او در حقیقت ذات، منافات دارد.

ص: 485

-
- 1- که پنجمین امری است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه توقّف بر اثبات آن دارد
 - 2- البته در حقیقت، یک عقیده و یک مطلبند، ولی به دو بیان و دو تفسیر، چنان که در صفحه 256 - 257، ابتدای فصل چهارم از تنزیه المعبود ثابت نموده ایم

2. مستلزم تعیین کنه و اخبار از حقیقت ذات برای خداوند است، اگر چه معرفت کنه وجود را هم، خارج از فهم و ادراک بدانند.

3. مستلزم اشتراک خداوند با مخلوقات در عدم امکان معرفت وجود است. (1) 4. مستلزم اجتماع نقیضین، یا انکار مخلوقات است. (2)

اما وحدت وجود و موجود - که مبنای عرفا و بسیاری از فلاسفه است (3) - اگر مقصود این معنا باشد که: کثرات باطل و غیر واقعی است مانند دومی که چشم احوال و دویین می بیند و همه و هر چه هست واحد و یکی است و کثرتی که به نظر می آید وهمی و خیالی می باشد، این عقیده، کفر محض و مخالف صریح آیات قرآن کریم است.

آن ها در بیان این عقیده گویند: واجب الوجود، وجود صرف است و با تعیین و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق، به صورت کائنات دیگر در آمده است. در نتیجه، مخلوقات همان ذات باری تعالی هستند و تفاوتی بین خداوند و مخلوقات نیست مگر به اطلاق و تقیید.

ص: 486

1- وإذا كان كنه الأشياء - وما سوى الله - في غاية الخفاء فما الوجه في ورود الأحاديث المتواترة عن الأنبياء المعصومين في المنع عن التفكر والتكلم والبحث والخوض .. في كنهه سبحانه و حقيقة ذاته و تجويز ذلك في مخلوقاته، كما ورد عن أبي جعفر: «تكلّموا في خلق الله، ولا تكلّموا في الله فإنّ الكلام في الله لا يزيد إلاّ تحيراً.» [التوحيد: 454 حديث 1] قال العلامة المجلسي: «فإنّ الكلام في الله» أي في كنه ذاته وصفاته و كیفیتها... وأما الكلام فيه سبحانه... بأن يذكره بما وصف به نفسه فغير منهي عنه لأحد. [مرآة العقول 322/1] وعنه: «تكلّموا في كلّ شيء ولا تكلّموا في الله.» [المصدر: 455 حديث 2] وعنه: «تكلّموا في ما دون العرش ولا تكلّموا في ما فوق العرش..» [المصدر: 455 حديث 7] مع أنه لا فرق بين الخالق والمخلوق في خفاء كنههما المشترك بينهما وهو الوجود على هذا المسلك! [تنزيه المعبود: 127 - 128]

2- توضیح آن گذشت

3- به نظر ما، در واقع، تشکیک در وجود به همین معنا بر می گردد و تفاوت بین مبنای فلاسفه و عرفا اعتباری است نه واقعی، و آقای شعرانی که از متخصصان فلسفه است، می گوید: فرق گذاشتن بین وحدت وجود و وحدت موجود، بی وجه است. (حاشیه شرح ملاصالح بر اصول کافی: 168/4)

این همان عقیده ابن عربی سنی است که می گوید:

و إذا شهدناه شهدنا نفوسنا و إذا شهدنا شهد نفسه أي ذاته التي تعيّنت و ظهرت في صورنا. (1)

نیز گوید:

فكلّ ما تدركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات. فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي و هذا معنى الخيال. (2)

و گوید:

سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها. (3)

بر همین اساس گوید: فما عبد غير الله في كلّ معبود؛ اذ لا غير في الوجود. (4)

قیصری هم در شرح فصوص الحکم گوید:

إنّ لكلّ شيء جماداً كان أو حيواناً، حياتاً و علماً و نطقاً و إرادة و غيرها ممّا يلزم الذات الإلهية؛ لأنّها هي الظاهرة بصورة الحمار و

الحيوان. (5)

مولوی هم در دیوان شمس تبریزی می گوید:

هر لحظه بشکل بت عیار بر آمد دل برد و نهان شد هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد گه پیر و جوان شد مخالفت صریح این عقیده با اسلام

و قرآن بلکه با تمام ادیان الهی، واضح و روشن

ص: 487

1- فصوص الحکم: 85

2- فصوص الحکم: 234

3- فتوحات مکیّه 459/2

4- فصوص الحکم: 143

5- شرح فصوص الحکم: 252

است و قضاوتش با خواننده محترم است. (1) بعضی از قائلان به این قول، از تعبیر به علّت و معلول در باب وجود دست برداشته و آن را با «ليس في الدار غيره ديّار» منافی دانسته و گفته است: وجود و موجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که لا- شریک له في الموجوديّة الحقیقیّة و هر چه غیر او در عالم وجود دیده شود، ظهورات و تجلیات ذات او می باشد و در حقیقت عین ذات اویند. وی همه را تطوّرات و شؤونات و تجلیات وجود او می داند و می گوید: کلّ ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس إلاّ شأناً من شؤون الواحد

القیوم. و این شعر ملاّی رومی را می آورد:

ما عدم هاییم هستی ها نما

تو وجود مطلق هستی ما (2)

قیصری در مقدمه شرح تائیه ابن فارض می گوید:

و ليس حال ما يطلق عليه السّوى و الغير إلاّ كحال الأمواج على البحر الزّخار؛ فإنّ الموج لا شكّ أنّه غير الماء عند العقل من حيث إنّه عرض قائم بالماء، و أمّا من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء. فمن وقف عند الأمواج - التي هي وجودات الحوادث و صورها - و غفل عن البحر الزّخار الّذي بتموّجه يظهر من غيبه إلى شهادته و من باطنه إلى ظاهره هذه الأمواج، يقول بالامتياز بينهما و يثبت الغير و السّوى. و من نظر على البحر و عرف أنّها أمواجها و الأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قال بأنّها أعدام ظهرت بالوجود. فليس عنده إلاّ الحقّ سبحانه و ما سواه عدم يخيّل أنّه موجود متحقّق؛ فوجوده خيال محض و المتحقّق هو الحقّ لا غير. لذلك قال الجنيد: «الآن كما كان» عند سماعه حديث

ص: 488

1- لازم به تذکّر است که اگر کسی بگوید: «با وجود خداوند، چیزی را نباید دید و به حساب آورد، نه این که غیر خداوند چیزی موجود نیست»، این اشکالی ندارد و از بحث ما خارج است

2- اسفار: 292/2 و 300 و 334

رسول الله: «كان الله ولم يكن معه شيء» (1) محمد رضا قمشه ای در تعلیقات خود بر تمهید القواعد می نویسد:

«الكثرة اطوار الوحدة و أطوار الشيء عين ذلك الشيء و ليقين قلبك تأمل في قوله تعالى: «وَهُوَ مَعَكُمْ» فإنه واحد و نحن كثير، فلا تنافي بين وحدته و كثرتنا. و بالجملة المطلق عين المقيّد في مقام التقييد و المقيّد عين المطلق في هذا المقام. و اعلم أنّ المطلق مع المقيّد و المقيّد ليس مع المطلق؛ فالحقّ معنا ولسنا معه، لتحقّق المطلق بدون المقيّد و عدم تحقّق المقيّد بدون المطلق. و معيّة المطلق للمقيّد ليس بالانضمام ولا بالحلول و لا بالاتحاد، بل بالعينيّة و عدم الإثنيّة» (2) روشن است که برگشت این خرافات به عينيّت خدا و خلق است (3) که مستلزم نفی شرايع و اديان و انزال کُتُب و ارسال رُسل است و بر خلاف عقل و حس و وجدان است. خداوند تعالی می فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (4) و امير المؤمنين باز می فرماید:

«لا تقدّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك؛ فتكون من الهالكين» (5)

و فرموده اند:

«التوحيد أن لا تتوهمه» (6)

ص: 489

1- به کتاب نقد النصوص، عبد الرحمن جامی: 66 - 67، مراجعه نماييد

2- تمهید القواعد: 40، با حواشی، محمد رضا قمشه ای

3- که همه اویند و او هیچ یک از آن ها نیست

4- الانعام: 91، الزمر: 67

5- التوحيد: 56، حديث 13، باب التوحيد و نفی التشبيه. نهج البلاغة: 125، صفاته تعالی في القرآن، خطبة 91، خطبة الأشباح

6- بحار الأنوار: 52/5، حديث 86، و ص 106 عن الصادق

«من شبه الله بخلقه فهو مشرك.»⁽¹⁾

فائده ششم: بطلان علت و معلول فلسفی

یکی از اشتباه‌های بزرگ تابعان متأخر فلاسفه این است که افلاطون و ارسطو را با عنوان موحد و خداپرست، معرفی می‌کنند. و حتی بعضی از ایشان او را پیامبر خدا می‌پندارد، ولی با مراجعه به کتب تاریخ و قصه‌های انبیا و اخبار مربوط به این بحث، دروغ بودن این نسبت آشکار می‌شود و الحاد و انحراف این دو بر پیروان ادیان ظاهر می‌گردد.

بر اساس همان تفکر، مروّجان دلباخته مکتب یونان، قواعد مادی آن‌ها را وحی مُنزل انگاشته و به جای معارف اصیل و برهان قلمداد کرده‌اند؛ از باب نمونه، وقتی افلاطون می‌گوید که «هر معلولی علتی دارد، و میان علت و معلول، سنخیت و شباهت لازم است» چون دیدگاه او مادی می‌باشد، مرادش از معلول و علت، معلول‌ها و علت‌های محسوس و مادی است؛ اما با این حال، شارحان مسلمان آثار آن‌ها که تحت تأثیر آن‌ها و عقایدشان قرار گرفته‌اند، وقتی این اصل را گرفتند، آن‌را به مورد خداوند سبحان و آفریده‌هایش تعمیم دادند و گفتند: کائنات معلول و خداوند علة العلل است، و میان علت و معلول، سنخیت و شباهت ضروری و لازم است. از این رو، خداوند و مخلوقات در وجود مصداقی و حقیقت خارجی، سنخیت، بلکه عینیت دارند. نتیجه این سخن این شد که معتقد به وحدت وجود و ألوهیت کلّ معبودگشتند.

باری، برای تحقیق در بحث علت و معلول ابتدا باید دید مقصود از این که هر معلولی علتی دارد، چیست.

ص: 490

1- التوحید: 69، حدیث 25، باب التوحید و نفی التشبیه. بحار الانوار: 294/3، حدیث 16، 28، 29، 30

اگر مراد این معنا باشد که هیچ اثری بدون مؤثر، و هیچ پدیده ای بدون پدید آورنده نیست، مطلبی درست و کامل است چنان که خداوند هم می فرماید: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (1)، امیر المؤمنین نیز فرموده اند: البعرة تدلّ علی البعیر و الرّوثة تدلّ علی الحمیر و آثار القدم تدلّ علی المسیر؛ فهیکل علوی بهذه اللطافة و مرکز سفلی بهذه الكثافة کیف لا یدلان علی اللطیف الخبیر؟! (2)

امام رضا هم در جواب این سؤال: «ما الدلیل علی حدوث العالم؟» فرمود: أنت لم تكن ثم كنت وقد علمت أنك لم تكون نفسك، و لا کونک من هو مثلك. (3)

و مخفی نماند که: تعبیر به علت از خالق و صانع که افعالش از روی اختیار و اراده می باشد - با توجه به آنچه که بر اساس اصطلاح علیّت و معلولیّت بر آن مرتّب می نمایند و نظام کار خدا و ربط کائنات را به او تنظیم می کنند و عوالم خیالی و موهومی که بر طبق آن ساختند - نارسا است و با آنچه از این اوصاف فهمیده می شود سازگار نیست.

اما اگر مقصود فلاسفه این باشد که: معلول از ذات علت افاضه شده است، نه این که مخلوق و مبدع و محدث باشد - چنان که مرادشان همین است - پس علیّت اصطلاحی، هم ولادت معلول از علت و ترشح و فیضان معلول از ذات علت است. علیّت و معلولیّت به این معنا، به تعدّد قدما، بلکه به موج و دریا و تطوّر و تشانّ و عینیت خدا با خلق بر می گردد. (4)

ص: 491

1- سوره طور: 35

2- بحار الانوار: 55/3، حدیث 27، و ملاحظه شود: روضة الواعظین: 31/1

3- التوحید: 293، حدیث 3، باب اثبات حدوث العالم، بحار الانوار: 36/3، حدیث 11

4- قال ملا صدرا: ما وضعناه أولاً بحسب النظر الجلیل من أنّ فی الوجود علّة و معلولاً أدی بنا أخيراً... إلى أنّ المسمی بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شؤونه و طور من أطواره، و رجعت العلّیّة والإفاضة إلى تطوّر المبدأ الأوّل بأطواره و تجلّیه.. [المشاعر: 83] قال بعض المعاصرین: إنّ المدافعین عن نظریّة وحدة الوجود - و فی أولهم العرفاء - منکرون لقاعدة العلّیّة؛ ولأنّه لیس فی الدار غیره دیار علی مختار هم، ولا واقعیّة سوی واقعیّة واحدة من جمیع الجهات... والعرفاء القائلون بوحدة الوجود یجتنبون من استعمال العلّیّة والمعلولیّة. [اصول فلسفه و روش رئالیسم، مع تعلیقة المطهری 195/3] قال بعض: إنّ توهم المشابهة والسنخیّة بین العلّة والمعلول وهم؛ لأنّ تلك السنخیّة کسنخیّة الشیء والفیء من شرائط العلّیّة والمعلولیّة، علی أنّ الأمر عند النظر التام فوق التّفوّه بالعلّیّة والمعلولیّة؛ لأنّ الكل فیضه. [التعلیقات علی كشف المراد: 435] قال أيضاً: وكون العلّة والمعلول علی النحو المعهود المتعارف فی الأذهان السافلة لیس علی ما ینبغی بعزّ جلاله سبحانه و تعالی. [التعلیقات علی كشف المراد: 502]

و ما بر این اساس، قاعده «معطی شیء فاقد آن نخواهد بود» را در فاعل مختار غلط دانسته و دائرة آن را در فاعل های طبیعی و مجبور و ترشّحی می دانیم، نه در فاعل مختار مرید، و خالق کائنات.

بر طبق قاعده علّت و معلول، حقیقت خالق و مخلوق، حقیقت واحد ذات مراتب بوده و به وحدت وجود ملتزم می شوند. و فساد آن هم واضح و هویداست. پس با آن چه ذکر کردیم مفهوم علّت اصطلاحی با مفهوم خالق و صانع و جاعل مترادف نیستند بلکه متباین اند و با توجیه و تأویل نمی توان این معانی را به هم نزدیک کرد.

اما آنچه را فلاسفه می گویند که: «هر چیزی علّت هر چیزی نیست» و یا «هر معلولی علّت خاص خود را دارد» اگر چه قضیه دوم با معجزات انبیاء سازگار نیست (1)، این قاعده (علّت و معلول اصطلاحی) در فاعل های طبیعی و مادی جاری است، اما ذات پروردگار متعال، منزّه است از ترشّح و صدور از ذات و... که در علّت و معلول اصطلاحی جاری می شود.

علاوه بر این که: سنخیت که بین علّت و معلول گفته می شود در صورتی است که: ذاتیات اشیاء را مجعول بالعرض بگویند و به «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل

ص: 492

1- لازم به تذکّر است که: قاعده علّت و معلول با مسئله معجزات انبیاء سازگار نیست؛ زیرا معجزات تمام معادلات علّت و معلول فلاسفه را به هم می ریزد، و هم چنین طبق قاعده علّت و معلول بین خدا و خلق، باید بگوییم: از قدیم حادث صادر نمی شود، یعنی خدای قدیم ازلی، نمی تواند جهان حادث را خلق نماید، و حدوث و ابداع و ایجاد، مستلزم انفکاک معلول از علّت می شود. لذا جهان هم مثل خداوند قدیم خواهد بود، که این اعتقاد مخالف با ضرورت همه ادیان است

اوجدها»(1) هم تمسک جسته اند. اما اگر قائل شویم که ذاتیات اشیاء مجعول بالاستقلال هستند، که با سعه قدرت خداوند مناسب تر است، اصل این سنخیت بی معنا می شود، چنان که در: «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ اِبْرَاهِيمَ»(2) ظاهر این است که: نار با حفظ هویت ناریت، برد و سلام می شود و انقلاب ماهیتی در کار نیست. همان طور که سنت الهی بر این جاری شده که آتش بسوزاند، تغییر این سنت برای همیشه یا در مورد خاص به امر خداوند متعال جایز است.(3) فتاؤل!

و آن چه شیخ اشراق ذکر کرده است که: «ان الله ما جعل الشمس ممشأً بل جعل المشمش» یعنی: خداوند زرد آلو را زرد آلو نکرد بلکه زرد آلو را جعل و (ایجاد) کرد. معنایش این است که: مجعول ماهیت مشمش است نه مشمشیت، بلکه او ثابت است از برای مشمش بالعرض.

این مطلب هم به نص قرآن باطل و نادرست است چنان که در قرآن کریم خداوند متعال فرمود: «أَلَمْ تَرَ أَنَّا خَلَقْنَا اللَّيْلَ سَابِغًا وَالنَّهَارَ سَابِغًا وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا»(4) چه این که نورانیت قمر و سراجیت شمس از قبیل لازم وجود است و مثل مشمشیت است که خداوند تعالی تصریح فرموده است که او متعلق جعل الهی است بالاصالة.

و نیز فرموده است: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا»(5) و «وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا»(6)

ص: 493

1- یعنی: خداوند زرد آلو را زرد آلو نکرد بلکه زرد آلو را جعل و ایجاد کرد

2- الانبياء: 69

3- به بیان بعضی الاعلام در تعقیب این سخن: حتی می توانیم بگوئیم: اگر انقلاب ماهیت مقدور خداوند باشد چرا جلوگیری از تأثیر آنچه شما علت می گوئید جایز و مقدور او نباشد؟ و چرا منع علت از حصول معلول به اذن الله امکان نداشته باشد؟ اصلاً این حد و حدود و مرزها برای علت و معلول از کجا ثابت می شود و خداوند فاعل بالایجاب می گردد؟

4- نوح: 15 - 16

5- النبأ: 10

6- یونس: 67

و نیز فرموده است: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَنْ حَمَلَ اللَّيْلَ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً» (1) چه اینکه مبصریت نهار و لباسیت لیل نیز از قبیل لازم وجود است که متعلق جعل الهی شده است.

خلاصه این که: فلاسفه ادعا می کنند قوانین طبیعی اشیاء ذاتی اند، به این معنا که:

دست جعل خداوند به اشیاء نرسیده و ناریت نار، و شجریت شجر، و انسانیّت انسان، همه ذاتی اند و از جانب خداوند متعال جعل نشده اند، و آن چه جعل شده است فقط ذات اشیاء است.

بلکه (از این هم بدتر) فلاسفه مدّعی اند که تعین اشیاء تابع اقتضای ذاتی ماهیّات و اعیان ثابتۀ آن ها می باشد و در جعل ذات آن ها هم خداوند متعال اختیاری ندارد، و در این که شیء انسان یا شجر یا... جعل شود اراده الهی دخالتی ندارد. و این کلام آن ها مبنی بر قاعده سنخیت و قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» می باشد. و این عقیده علاوه بر باطل بودن اساس آن، مستلزم انکار قدرت مطلقه پروردگار است. (2)

علاوه بر این که قول به سنخیت مستلزم اجتماع تقيضین است، زیرا که اگر سنخیت باشد و مرتبه لا یتناهی با مرتبه ضعیف در حقیقت وجود اشتراک داشته باشند یک حقیقت در مرتبه ضعیف، وجود برایش ضروری نیست و همان حقیقت در مرتبه عالی، وجود برایش ضروری خواهد بود. در نتیجه یک حقیقت هم وجود برایش ضروری است و هم ضروری نیست که این اجتماع تقيضین و باطل است. (3)

ص: 494

1- الاسرا: 12

2- رجوع شود به کتاب تنزیه المعبود در فصل سوم، (السابع: لزوم السنخية) از صفحه 148 - 172، که ما با ادله عقلیه و آیات و روایات متواتره ثابت کردیم که سنخیت بین خداوند متعال و مخلوقات باطل است و بینوت و عدم سنخیت بین خدا و خلق از اصول عقائد امامیه بلکه جمیع ادیان است

3- خلاصه سخن این که: باید دید که آیا سنخیت از قوانین واقع است که قدرت به آن ها تعلق نمی گیرد و غیر مجعول است؟ یا از قوانینی است که مربوط به طبیعت است و قانون واقعی نیست؟ و بیان نمودیم که: هیچ دلیل عقلی بر ضرورت سنخیت بین علّت و معلول وجود ندارد مگر آن چه از سنخیت علل و معالیل طبیعی ظاهر می گردد. و شکی نیست که نمی توان آن ها را بر علل و معالیل واقعی قیاس کرد. پس آن چه به عنوان قانون در طبیعت ثابت می شود، دلیل بر قانون بودنش نسبت به وجود واقع نمی شود. مثلاً فرض می کنیم که بین آتش و حرارت سنخیت باشد، این سنخیت به آن معنا نیست که ثبوت این قانون طبیعی، غیر مجعول و ضروری الوجود باشد، حتی در واقع، به طوری که تبدل و تغیرش ممکن نباشد. پس از این بیان معلوم می شود که دلیلی بر ثبوت سنخیت در واقع نیست و نمی توان طبیعت را بر کلّ عالم وجود قیاس کرد. و مخفی نیست که علل و معالیل طبیعی از خود چیزی را ندارند مگر آن چه خداوند به آن ها عطا نموده است. (استفاده شده از کتاب اصول شناخت: 55)

اشاره

برخی معتقدند که بین خالق و مخلوق سنخیت است و تفاوت آن دو به نحو تشکیک است مانند تفاوت یک خط بی نهایت که ده سانتی متر از آن، مرتبه ای از آن خط بی نهایت حساب می شود. و نیز مانند یک نور بی نهایت که ده وات یا صد وات از آن نور بی نهایت، مرتبه ای از آن حساب می شود. و رابطه نور، یا خط بی نهایت با مراتب آن را، رابطه و اختلاف تشکیکی می گویند.

دیگران معتقدند که چنین رابطه ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی می باشند، مانند همان مثال خط یا نور و... در حالی که تمامی مخلوقات الهی حقایقی قابل زیاده و نقصان و متجزی می باشند، و ذات احدیت بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی بوده و خالق تمامی اشیای دارای اجزاء و امتداد می باشد. و محال است که بین او و مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد.

بر اساس این معنا روشن است که سنخیت بین خالق و مخلوق قابل قبول نیست.

(بینونت و سنخیت)

ادّعیای ما این است که خداوند متعال در حقیقت ذاتش بینونت تامّه با مخلوقات داشته و در نتیجه، در صفات ذاتیه اش که عین ذات می باشند هم مباین بوده و هیچ

گونه سنخیتی بین او و خلقتش نیست.

مقصود از بینونت بین خداوند و مخلوقات، به این معناست که اشتراک حقیقی بین او و مخلوقاتش نیست. و مقصود از نفی سنخیت هم همین است، یعنی نفی اشتراک در حقیقت.

در لغت سنخ به معنای اصل، ریشه، پایه می باشد. (1) وقتی گفته می شود: چیزی با چیز دیگر سنخیت دارد، یعنی در اصل و ریشه با هم شریک اند و مناسبت دارند.

به عبارت دیگر: یعنی در اساس و ریشه با یکدیگر شرکت دارند.

پس مراد از سنخیت در بحث توحید، وجود اشتراک بین خالق و مخلوق در حقیقت و ذات است. بنا بر این مقصود از سنخیت یعنی تناسب و مناسبت داشتن، و مقصود از سنخیت بین خدا و خلق یعنی: شباهت و تناسبی بین آن دو در خارج وجود دارد که در حقیقت و ذات اشتراک و نسبت دارند.

(دلایل قائلین به سنخیت بین خدا و خلق)

دلیل اول: از قواعد قطعی عقلی است که باید بین علت و معلول سنخیت و شباهت وجود داشته باشد (و إلا لصدر کل شیء من کل شیء) یعنی: اگر چنین نباشد باید هر چیزی از هر چیز صادر شود.

پس اگر بین علت و معلول سنخیت و شباهت نباشد، باید از آب آتش صادر شود و از آتش، سردی و از تخم مرغ، کبوتر و...

واضح است که از آتش، نور و حرارت صادر می شود نه ظلمت و برودت؟

چرا باید از آتش نور و حرارت صادر شود نه ظلمت و برودت؟ زیرا باید بین نور و حرارت و آتش نسبتی و سنخیتی باشد. و اگر چنین نبود، ممکن بود به جای نور

ص: 496

1- در کتاب العین 200/4، آمده است: السنخ: أصل كل شیء. و در لسان العرب 26/3: السنخ: الاصل من كل شیء و الجمع أسنخ و سنوخ. سنخ كل شیء: اصله. سنخ الكلمة: اصل بنائها

ظلمت و بجای حرارت برودت صادر شود؛ زیرا اگر بین علت و معلول تناسب و علاقه و شباهت نباشد، هر چیزی از هر چیز صادر می شود، و این به ضرورت باطل است. زیرا ما می بینیم که از هر چیزی هر چیز، صادر نمی شود بلکه شیء خاص صادر می شود، پس باید سنخیت و تناسب میان آن دو باشد.

از آنجایی که خداوند خالق و آفریننده موجودات است پس باید به حکم این قاعده بین علت (خداوند) و معلول (مخلوقات) شباهت و سنخیت باشد و وقتی شباهت و سنخیت اثبات شود بینونت نفی می گردد.

پس بینوتی که ادعا می شود که به وضوح از مدارک و حیانی استفاده می شود به اشکال عقلی قوی ای مبتلاست چون سنخیت بین علت و معلول از مسائل روشن قواعد عقلی است (و إلا لصدر کل شیء من کل شیء)، وقتی شباهت و سنخیت باشد بینونت هم نفی می شود. و دلیل عقلی هم تخصیص بردار و استثناء پذیر نیست و تعمیم دارد.

جواب: این استدلال و قانون در رابطه با علت های مادی و طبیعی درست است که معلول ترشح علت است. چون در معلول های طبیعی در حقیقت معلول از ذات علت خارج می شود و لذا سنخ وجود معلول، سنخ وجود علت است و معلول تنزل علت است و از دل او بیرون می آید. (پس ما این تناسب و سنخیت بین علت و معلول را قبول داریم، وگرنه لَصَدْرَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، اما این قانون عقلی فقط در محدوده علل طبیعی جاری است که معلول از ذات علت خارج می شود، نه در فاعل بالارادة والمشیة که تخصصاً صماً از تحت این قانون خارج است نه تخصیصاً.

پس در فاعل بالاراده و المشیة هیچ سنخیتی بین فاعل و فعلش نیست؛ چون معلول از ذات او صادر نمی شود، بلکه معلول بالاراده و ایجاد و ابداع موجود می شود. و فاعل مختار، به اختیار خودش موجودات را ایجاد و ابداع و انشاء می کند، نه این که مخلوق از او ترشح کند و از ذاتش خارج شود. پس نسبت خداوند به مخلوقاتش نسبت علت تامه اصطلاحی به معلولش نیست و اطلاق علت اصطلاحی بر خداوند، غلط و فاسد است. بلکه حق تعالی موجد و مُبدِع

مخلوقات است و مخلوقات برای ایجاد شدن احتیاج به موجد و خالق دارند نه به علت اصطلاحی که معلول تنزل وجودی علت است. خلاصه: قاعده عقلی مذکور در این مورد تخصّصاً جاندارد و افعال اختیاری از تحت این قاعده خارج است، نه این که نیاز به تخصیص داشته باشد. (1)

پس وقتی علت فاعل بالمشیه و الاراده باشد و مخلوق مُبدع و موجد او باشد این قانون در آنجا نمی آید.

بلکه گوئیم لازمه ایجاد تباین است نه سنخیت؛ زیرا وقتی فاعل ایجاد نموده و خلق مسبوق به عدم باشد، حقیقت مسبوق به عدم به این معناست که ذاتش ذات قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشد و ذات احدیت ذات غناء و بی نیازی و بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان بوده و محال است که بین او مخلوقاتش سنخیت در حقیقت ذات و رابطه تشکیکی وجود داشته باشد.

چنین رابطه تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشد، مثل خط یا نور و... پس سنخیت بین خدا و خلق واضح البطلان است.

خلاصه: این استدلال عقلی - بر فرض تمامیت آن - در ارتباط با علت طبیعی است که معلول تنزل وجودی و ترشح یافته و فیضان و رشح علت است و از دل آن خارج شده است. اما در مورد فاعل بالاراده که (لم یلد) است و با مشیت و اراده خود متباینات و انواع مختلف را ایجاد می کند و همه اشیا از مشیت او هستند و از ذات او چیزی تنزل نکرده است، این استدلال نافی بینونت نمی تواند باشد.

دلیل دوم:

دلیل دوم بر سنخیت بین خداوند و خلق این است که: بعضی از مفاهیم به معنای

ص: 498

1- رجوع شود به تنزیه المعبود از: 72 - 76، شش فرق از افتراق بین علیت و معلولیت تطوریه و بین خالقیت و مخلوقیت بیان شد

واحد بر خدا و خلق اطلاق می شوند - به نحو اشتراک معنوی - و لازمهٔ چنین اطلاقی (یعنی: لازمه اشتراک در معنا و مفهوم) اشتراک آن ها در حقیقت، و سنخیت در مصداق است؛ زیرا مفهوم واحد به معنی واحد بر دو چیز یا بیشتر که با هم تباین دارند اطلاق نمی شود.

چون مفهوم واحد به معنای واحد از اشیاء متباینه بما هی متباینه انتزاع نمی شود. بنا بر این اگر مفهوم واحدی به یک معنا بر اشیایی حمل بشود کاشف از سنخیت و اشتراک در حقیقت بین آن اشیاء خواهد بود.

مثلاً: مفهوم «موجود» هم بر خداوند و هم بر خلق به یک معنا اطلاق می شود، یعنی وقتی که می گوئیم: «الله موجود» و وقتی که می گوئیم: «الخلق موجود» وجود را در «الله موجود» به یک معنا، و در «الخلق موجود» به معنای دیگر نمی دانیم؛ چون وجود مشترک معنوی است نه لفظی که وجود در هر یک، معنایی غیر از دیگری داشته باشد. پس مفهوم وجود به معنای واحد هم بر خدا و هم بر خلق اطلاق می شود، و این بیانگر اشتراک در وجود بین آن دو است و مقصود از سنخیت غیر از این نیست.

جواب اول: جواب نقضی است. در بسیاری از موارد می بینیم عقلاً کلمه واحد را به مفهوم واحد بر متباینات اطلاق می کنند و این امری متعارف است و هیچ اشکال عقلی ای ندارد.

مثلاً کلمه ماهیت، بر ماهیات متباینه به معنای واحد اطلاق می شود و هیچ کس نگفته است که: چون کلمه ماهیت بر ماهیات مختلفه متباینه، به معنای واحد اطلاق می شود پس ماهیات تباین ندارند.

همچنین اعراض نه گانه (اجناس عالی) متباینات هستند و هیچ اشتراکی بین این اعراض نیست، با این حال به همهٔ این ها عرض به معنای واحد اطلاق می شود، چنان که مفهوم مناقضه از متناقضین و مفهوم مابینه و مقابله از متباینین و متقابلین انتزاع می شود.

همچنین وقتی می گوئیم: الموجود مفهوم، و المعدوم مفهوم، کلمه «مفهوم» به

یک معنا بر هر دو اطلاق شده است. و این دلیل نمی شود که موجود و معدوم با هم اشتراک داشته باشند و این دو متناقض نباشند.

عکس آن هم این چنین است، گاهی از حقیقت واحده مفاهیم متعدد، انتزاع می شود و این دلیل نمی شود که مصداق هم متعدد باشند. مثلاً می گوئیم: الله عالم و قادر و حی، حمل این مفاهیم ثلاثه باعث تعدد مصداق نیست. پس ماهیت به معنا و مفهوم واحد بر ماهیات متباینه اطلاق می شود و همچنین عرض به مفهوم واحد بر اعراض نه گانه که متباینات هستند اطلاق می شود. و چه اشکال دارد که کلمه «موجود» به معنای واحد بر اشیا مختلف اطلاق گردد.

لازم به تذکر است که بحث سنخیت که مطرح می شود، بحث در سنخیت مفهومی نیست، یعنی محلّ بحث این نیست که خدا و خلق در مفهوم «موجود» شریک اند. وقتی که می گوئیم: «الله تعالی موجود» و «الخلق موجود» بحث در مصداق و حقیقت و ذات خارجی است که آیا در وجود خارجی و ذات و حقیقت خارجی، سنخیتی بین خالق و مخلوق هست یا نه؟

وگرنه هم خداوند موجود است و هم خلق موجود است (یعنی معلوم نیستند).

هم خداوند «شیء» است و هم خلق «شیء» هستند. بله، «الله تعالی شیء بخلاف الاشياء و موجود بخلاف الموجودات».

در خارج و حقیقت و ذات، بینونت حقیقی دارند، یعنی خلق ذاتی هست قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزّی و محتاج و مکانی و زمانی و حادث به حدوث حقیقی. ولی حق تعالی ذاتی است غنی و بدون جز و کلّ و مرتبه و امتداد و جودی و فراتر از زمان و مکان و...

محال است بین این دو حقیقت تناسب و شباهت و سنخیت باشد.

همچنین تذکر دیگری هم لازم است و آن این که: این دلایل همه بر اساس اشتراک معنوی در وجود اقامه شده است، و جواب هایی که داده شد بر این مبنا بود.

ولی باید توجه داشت که اثبات سنخیت بین خدا و خلق توقف دارد بر چند امر:

1- اشتراک معنوی در وجود

2- بر قبول اصالت وجود

3- بر قبول وحدت وجود.

اصالت الوجود باطل است به بیانی که در محالش ذکر کردیم. (1) علاوه بر این که اگر کسی قائل به اصالت وجود شود و معتقد به تباین وجودات باشد چنان که منسوب به مشائین است، باز هم سنخیت بین خدا و خلق ثابت نخواهد شد.

چنان که اگر کسی به اشتراک لفظی برای وجود قائل باشد، مثل صاحب حکمت بوعلی و استاد قاضی سعید قمی و... جواب دادن از این دلایل آسان است؛ چون می گوید: «موجود» که بر خداوند اطلاق می شود در قضیه «الله موجود» با «موجود» که بر خلق اطلاق می شود در قضیه «الخلق موجود» به یک معنا نیستند. و لذا اطلاق وجود بر خدا و خلق دلیل بر اشتراک این دو در خارج نخواهد بود. و بر این مبنا بطور کلی شبهه مندفع می شود.

جواب دوم:

جواب حلی: مفهومی که از موجودات خارجی انتزاع می کنیم همان کلمه «موجود» است که به معنای واحد یعنی «طارد العدم» می باشد.

پس به لحاظ این که همه موجودات متباینه، طارد العدم اند به همه آن ها «موجود» یا «طارد العدم» اطلاق می شود. یعنی وقتی گفته می شود: «الله موجود» یعنی الله طارد العدم. و «الخلق موجود» یعنی الخلق طارد العدم. پس بر خالق و مخلوق «موجود» به معنای واحد اطلاق شد. و آن معنای واحد، طارد العدم است. و شکی نیست که این معنای واحد انتزاعی بر همه اشیاء متباینه اطلاق می شود. و لازمه چنین اطلاقی اشتراک در اصل وجود و داشتن سنخیت و تناسب در حقیقت ذات نیست. چنان که در کلمه ماهیت و عرض این چنین بود.

خلاصه: اطلاق مفهوم واحد بر اشیاء متباینه عقلاً اشکالی ندارد؛ زیرا این مفهوم،

ص: 501

مفهومی انتزاعی است و اطلاق مفهوم انتزاعی بر متباینات بدون اشکال است.

باری، اطلاق مفهوم واحد به معنای واحد بر اشیاء مختلف در معقولات اولی - که عروض و اتصاف آن نسبت به محمول در خارج است - بیانگر سنخیت است. اما اگر مفهوم از معقولات ثانی باشد - که محمول مابه ازاء خارجی ندارد و جز، ذات موضوع چیز دیگری در خارج نیست - اطلاق آن بر حقائق مختلف و یا انتزاع آن از حقایق متباینه بلا اشکال است. و عقلاء مفاهیمی را که از معقولات ثانی هستند (مثل: مفهوم ماهیت، ممکن...) بر موضوعات مختلف و متباین اطلاق می کنند.

در نتیجه اطلاق «موجود» به معنای واحد بر حضرت حق و کائنات، مثبت سنخیت و اشتراک در حقیقت نخواهد بود؛ زیرا اگر «موجود» از معقولات ثانی باشد، اطلاق آن بر حضرت حق و سایر اشیاء، اثبات اشتراک در حقیقت نخواهد کرد. (1)

ما در کتاب تنزیه المعبود از این اشکال مجموعاً هفت جواب ذکر کردیم، مراجعه نمایید. (2)

بطلان سنخیت

ما در این جا به یک آیه شریفه و اخباری را که در بطلان سنخیت بین خداوند و خلق و اثبات بینونت و تغایر ذاتی وارد شده است، متذکر می شویم و لوازم بعضی از این اخبار علاوه بر بطلان سنخیت، عینیت هم باطل و رد می شود.

اما از قرآن: از جمله آیات: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (3) در این آیه نفی مثلیت از حق تعالی بنحو

ص: 502

1- کتاب: سنخیت، عینیت یا تباین؟ 71 - 72، و تعلیقة علی نهاية الحکمة: 46. همچنین این جواب را عده ای از اعلام ذکر نموده اند، از جمله آن ها آیه الله الشیخ علی بن فضل الله الحائری المازندرانی در کتاب الحجة البالغة: 209. و رجوع نمایید به کتاب حکمت بوعلی 114/3 و 117

2- تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود: 63 - 69

3- شوری: 11

مطلق شده است. و نفی مثلثیت به نحو مطلق همان بینونت بین خدا و خلق است. وقتی برای خداوند مثل نباشد پس سنخیت (اشتراک در حقیقت) هم نخواهد بود؛ چون اگر چیزی با چیز دیگر در حقیقت ذات شرکت داشته باشد پس سنخیت و در نتیجه مثلثیت بین آن دو محقق شده است؛ زیرا مهمترین مثلثیت در صورت اشتراک در حقیقت محقق می شود.

خلاصه: مستفاد از این آیه و آیات دیگر این است که: هیچ شی ای مثل و شبیه خدای تعالی نیستند و همه اشیا غیر او هستند و او هم غیر از آنهاست. و معنای توحید همین است که نفی شریک و کفو و غیر او، از او بشود و اثبات غیر او. اعتقاد به وجود و تحقق غیر حق تعالی مستلزم اثبات شریک و کفو و همتا برای خداوند نیست.

و توحیدی که معتقدیم مفاد: لیس کمثله شیء است. نه «لیس شیء غیره» و «لا شیء غیره» و آیه شریفه علاوه بر این که بر نفی شیء مثل او دلالت دارد، بر وجود شیء لیس مثله، هم دلالت دارد (یعنی اثبات غیر مثل او هم می کند) باری، از آیه استفاد می شود: «ما هو غیره لیس مثله» یعنی آنچه غیر او است مثل او نیست، نه این که غیری که نیست، مثل او نیست.

اما «لیس فی الدار غیره دیار» و «لیس شیء غیره» که عرفاء می گویند، خلاف

توحید مستفاد از این آیه است. بعضی از اعاضم در بطلان سنخیت بین خداوند و مخلوق چهار وجه ذکر کرده اند: الأول: إن السنخية متقومة بالمماثلة و المشابهة، و الله تعالی لا شبیه له و لا مثیل و لا نظیر و لا حد له، و لذا فهی محالة فی حقه تعالی. الثاني: إن وحدته تعالی لیست من سنخ و حدة سائر الموجودات، فوحدتها عددیة قابلة لتکرر و التکثر بخلاف وحدته؛ فانها لیست من باب الأعداد. فهو لا یتشئ، و لا یمکن أن یکون له ثان، فلا شبیه له و لا نظیر. فای تسنخ بینه تعالی و بین سایر الموجودات بعد عدم امکان الشبیه و المثیل له.

الثالث: إنّ جميع ما عداه من الموجودات فهو مركّب، ولا يوجد موجود له الوحدة الحقيقية إلاّ الله جلّ وعلا، فإيّ سنخية بينه - و هو لا تركيب فيه لا عقلاً ولا وهماً ولا خارجاً - وبين سائر الموجودات و هي مركّبة؟ الرابع: إنّه لو صحّت المسانحة بين العلة و المعلول فموردها العلة

الموجبة، لا الفاعل المختار، و الله سبحانه و تعالى فاعل مختار.

أمّا روايات، پس به بعضی از آن ها اشاره می کنیم: 1- از امیر المومنین نقل شده که فرمودند:

«الذي بان من الخلق فلا شيء كمثلها»؛⁽¹⁾

«خداوند با خلقتش بینونت دارد و در نتیجه چیزی مثل او نیست» توضیح: اگر دقت در این حدیث شود معلوم می شود که جمله اول تفسیر آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» می باشد.

پس در این حدیث در هر دو فقره اثبات بینونت بین خدا و مخلوق شده یعنی نفی سنخیت و نفی اشتراک در حقیقت و ذات شده است.

2- از امام رضا وارد شده که فرمودند: «مباينته ايّاهم مفارقته إيّيتهم»؛⁽²⁾ «مباينت خداوند با خلقتش جدایی اوست با حقیقت آن ها (یعنی در اصل اتّیت

و حقیقت و ذات خارجی بین شان تباین است)» توضیح: بینونت خدا با خلق به این معناست که در حقیقت شان هیچ اشتراک و

مشابهنی نیست بلکه جدائی تامّه و مباينت محض وجود دارد.

ص: 504

1- التوحيد: 32، حديث 1، باب التوحيد و نفى التشبيه، بحار الانوار: 266/4، حديث 14

2- التوحيد: 36، حديث 2، باب التوحيد و نفى التشبيه. عيون الاخبار: 1/ 151 حديث 51 خطبة الرضا في التوحيد

3- از امیر المومنین روایت شده که فرمودند:

«مبائن لجميع ما أحدث في الصفات»؛ (1) «خداوند مبائن است با تمام آنچه ایجاد کرده در صفات» توضیح: از آنجایی که صفات ذاتیه حق تعالی عین ذات قدّوس اوست، بینونت خدا با خلقش در تمام صفات، بینونت در حقیقت ذات هم هست.

احتمال دارد مقصود از صفات یعنی توصیف، و بنا بر این احتمال هم، حدیث

شاهد بر مدّعی ماست.

4- از امام رضا نقل شده که فرمودند: «فكّل ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كلّ ما يمكن فيه يمتنع من

صانعه»؛ (2)

«هر چه در خلق وجود دارد در خالق نیست و هر چه در خلق ممکن باشد در خالق ممتنع است.» توضیح: اگر بین خدا و خلق اشتراک در حقیقت و سنخیت ذاتی وجود داشته باشد، این تعبیر در حدیث معنا نخواهد داد.

5- از امیر المومنین روایت شده که فرمودند:

«لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين»؛ (3)

«خداوند بر خلاف خلقش می باشد پس شباهتی با مخلوقاتش ندارد.»

6- از امیر المومنین نقل شده که فرمودند:

«حدّ الاشياء كلّها عند خلقه ايّها إبانة لها من شبهه و إبانة له

ص: 505

1- التوحيد: 69، حدیث 26، باب التوحيد و نفي التشبيه، عيون الاخبار: 121/1 حدیث 15

2- التوحيد: 40، حدیث 2، باب التوحيد و نفي التشبيه. عيون الاخبار: 153/1 حدیث 51 خطبة الرضا

3- التوحيد: 52، حدیث 13، باب التوحيد و نفي التشبيه

من شبهها»؛ (1) «اشياء را محدود ساخت تا آن ها را از شبیه بودن به خودش و خود را از شبیه بودن به آن ها جدا کند.»

توضیح: در این حدیث هم تصریح به بینونت نموده است. 7- از امیرالمومنین روایت شده که فرمودند:

«تنزّ عن مجانسة مخلوقات»؛ (2)

«از مجانست با مخلوقات منزّه است.»

8- امام رضا به فتح بن یزید جرجانی نوشتند: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الملهم عباده الحمد و فاطرهم على معرفة ربوبيته. الدالّ على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على أزلّه و بأشباههم على أن لا شبه له، المستشهد آياته على قدرته، الممتنع من الصفات ذاته و من الأبصار رؤيته و من الأوهام الإحاطة به، لا أمد لكونه و لا غاية لبقائه، لا يشمل المشاعر و لا يحجب الحجاب، فالحجاب بينه و بين خلقه لا- متناعه مما يمكن في ذواتهم و لا- مكان ذواتهم ما يمتنع منه ذاته، و لا فتراق الصانع و المصنوع و الربّ و المربوب، و الحادّ و المحدود أحد لا بتأويل عدد... الشاهد لا بمماسّة، البائن لا ببراح مسافة»؛ (3) «حمد خداوند را که حمد را به بندگانش الهام می کند و آنان را به معرفت و شناخت ربوبیتش، مفضور کرده و آفریده است، و به آفریدگان خویش بر وجود و هستیش، و به حدوث آن ها بر ازلیت و همیشگی خویش دلالت می کند و به واسطه

ص: 506

1- التوحيد: 42، حديث 3، باب التوحيد و نفي التشبيه

2- بحار الانوار: 339/84، حديث 19، و ج 243/91، حديث 11

3- التوحيد: 56، حديث 14، باب التوحيد و نفي التشبيه، بحار الانوار: 284/4، حديث 17

شباهت آن‌ها به یکدیگر بر آن که او را مانند و نظیری نیست، رهبری کرد. آیتش بر قدرتش شهادت می‌دهد، و ذاتش از هر توصیفی امتناع دارد، (1) و دیدگان از رویتش ناتوانند و وهمها از احاطه به او عاجزند. برای وجودش وقت و زمانی نیست و برای بقائش نهایی نیست. ادراکات بشری (مشاعر و حواس) او را در بر نمی‌گیرد و حجاب‌ها (و پرده‌های جسمانی) او را محجوب نمی‌نماید، پس حجاب (و پرده) میان او و خلقش به خاطر امتناع او است از آنچه در ذوات آن‌ها امکان دارد و به خاطر امکان ذوات آن‌هاست از آنچه در ذات خدا ممتنع است؛ زیرا صانع غیر از مصنوع و ربّ غیر از مربوب و حدّ زنده غیر از محدود است. او یگانه است نه به معنای وحدت عددی... شاهد و حاضر است نه به واسطه تماس حسّی، بینونت و جدایی دارد نه به دوری مسافت.» توضیح: از جمله شواهد بر مطلوب ما در این حدیث این است که: حضرت استدلال فرموده‌اند: آن چه در خلق در نظر گرفته شود در خالق ممتنع است و آن چه در ذات و حقیقت کائنات مطرح باشد در مورد خدا ممتنع است. و این همان بینونت و نفی سنخیت است.

و به بیان دیگر می‌گوئیم: قول حضرت که فرمود: «فالحجاب بینة و بین خلقه لا- متناعه ممّا یمكن فی ذواتهم» نفی می‌کند اشتراک در حقیقت و سنخیت بین خدا و خلق را و لو بنحو تشکیک و قوی و ضعیف و شدت و ضعف باشد.

این که بگوئیم خداوند وجودی است قوی و مرتبه لایتناهی و مخلوقات در مرتبه ضعیفه وجودند با در نظر گرفتن این امر که این دو مرتبه در حقیقت مشترکند و حقیقت در هر دو مرتبه محفوظ و یک چیز است، این نظر مخالف با این روایات بوده، علاوه بر این که توالی فاسده زیادی بر این نظر مترتب است.

خلاصه این که: اگر مرتبه ضعیفه وجود و مرتبه لایتناهی اشتراک در حقیقت ندارند و بین آن‌ها تباین محقق است، مطلوب ما ثابت است (اگر چه این نظر هم

ص: 507

1- یا معنایش این است که: ذاتش از صفات زائده بر آن امتناع دارد

درست نیست چون مبتنی است بر اصالة وجود و اکتناه ذات باری و...)

و اگر اشتراک در حقیقت داشته باشند، باید تعبیر روایت «لا متناعه مما یمكن فی ذواتهم و لا مکان ذواتهم مما یمتتع منه ذاته» درست نباشد. چون این جمله شریفه نصّ در بینوت و عدم سنخیت در حقیقت، بین خدا و خلق است. و در نتیجه نفی عینیت هم به طریق اولی می کنند. 9- از امام صادق روایت شده که فرمودند:

«من شبّه الله بخلقه فهو مشرک إنّ الله تبارک و تعالی لا یشبه شیئاً و لا یشبهه شیء و کلّ ما وقع فی الوهم فهو بخلافه»؛ (1) «هر کس خدا را به خلش تشبیه کند مشرک است، خداوند تبارک و تعالی شبیه به چیزی نیست و چیزی هم به او شبیه نیست و هر چه در وهم بیاید خداوند غیر آن است.» 10- از امیر المومنین نقل شده که فرمودند:

«و لا یخطر ببال أولی الرّویّات خاطرة من تقدیر جلال عزّته لبعده من أن یكون فی قوی المحدودین لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقین»؛ (2) «به ذهن صاحبان افکار، خیالی از تقدیر عظمت عزّت خدا، خطور نمی کند به جهت این که خداوند به دور است از این که در قوای ادراکی خلق بگنجد؛ زیرا

که او بر خلاف خلش است و هیچ شبیهی برای او در میان مخلوق وجود ندارد.»

11. هم چنین فرمودند:

«کنهه تفریق بینه و بین خلقه»؛ «کنه او (تعالی) جدایی بین او و بین خلش است.»

ص: 508

1- التوحید: 80، حدیث 36، باب التوحید و نفی التشبیه. بحار الانوار: 299/3، حدیث 30

2- التوحید: 52، حدیث 13، باب التوحید و نفی التشبیه. بحار الانوار: 275/4، حدیث 16

12- از امام صادق نقل شده که فرمودند: «الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه...»؛⁽¹⁾

«خداوند از خلق خود خالی و خلقش از او خالی است.»

13- از امام باقر و امام صادق نقل شده که فرمودند:

«انّ الله تبارك و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه و كلّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله عزّوجلّ»؛⁽²⁾ «خدای تبارک و تعالی از خلق خود خالی و خلقش از او خالی اند و هر چه اسم چیز بر آن واقع شود غیر از خدای عزّ و جلّ مخلوق است.»

14- از امام رضا وارد شده است که فرمودند:

«لیس هو فی الخلق ولا الخلق فیهِ، تعالی عن ذلك»؛⁽³⁾ «(در جواب عمران صابی که سؤال کرد آیا خداوند در خلق هست یا خلق در خداوند، فرمود:) نه خداوند در خلق خود هست و نه خلق در خداوند، خداوند برتر است از آن.» این دسته از روایات به وضوح بیان گر بطلان سنخیت بین خداوند و خلق اش و تنزل و تطوّر او به اطوار خلقش می باشد.

فائده هشتم: مقصود از بینونت معزلی چیست؟

بینونت و جدایی خالق از مخلوق و خداوند از آفریده هایش چگونه است؟ آیا جدایی

ص: 509

1- التوحید: 143، حدیث 7، باب صفات الذات و صفات الأفعال. بحارالانوار: 161/4، حدیث 6

2- التوحید: 106، حدیث 3، 4، 5، باب أنّه تبارك و تعالی شیء. بحارالانوار: 322/3، حدیث 18، وج 149/4، حدیث 3، 4

3- التوحید: 434، حدیث 1، باب 65، باب ذکر مجلس الرضا علی بن موسی مع أهل الأديان. بحارالانوار: 313/10، باب 19، حدیث

آن‌ها جدایی عزلی و کناره‌گیری و دوری فاصله‌ای از هم است که خالق در طرفی و جایی باشد و مخلوق در طرفی و جایی دیگر، یا جدایی و تفاوت آن‌ها جدایی و تفاوت در ذات و حقیقت و صفات است؟

در حدیثی چنین وارد شده است: «توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة، لا بینونة عِزلة»⁽¹⁾ توحید و یگانه دانستن خداوند به تمییز و متمایز گرداندن و جدا کردن او از مخلوقش و به تفاوت نهادن و فرق گذاشتن میان او و آفریده‌هایش است (اگر میان او و خلقتش تفاوت و تمایزی نباشد، به ناچار تشابه می‌باشد و چیزی که شبیه داشته باشد، واحد و یگانه و یکتا نیست. بنا بر این، توحید او بر تمییز او استوار است.) و اصل تمییز و جدا کردن و تفاوت نهادن میان خالق و مخلوق، تفاوت نهادن در صفات آن دو و جدا دانستن آن دو از جهت صفات است، نه جدایی عزلی و مکانی و کناره‌گیری و دوری فاصله‌ای از خلق. (در مخلوق، صفت غیر موصوف است؛ صفت چیزی است و موصوف چیز دیگری، بنا بر این مخلوق، وحدت و یگانگی حقیقی ندارد. اما در خداوند، صفات عین ذات است، نه قائم به ذات. بنا بر این، میان خالق و مخلوق در صفت، تفاوت و جدایی است و شباهتی ندارند. پس او یگانه است و شبیهی ندارد. نیز چون صفاتش عین ذات است، ذات هم وحدت دارد و جزئی ندارد.)

همین معنا در احادیث دیگر هم آمده است؛ از جمله حضرت امیرالمؤمنین می‌فرماید:

مبائن لجمع ما أحدث فی الصفات؛⁽²⁾ او با تمام چیزهایی که آن‌ها را ایجاد کرده و پس از عدم آن‌ها را خلق کرده، در صفات مباین و متفاوت است.

ص: 510

1- الاحتجاج: 201/1، بحار الأنوار: 253/4، حدیث 7. علامه مجلسی می‌نویسد: «قوله: بینونة صفة؛ أي تمییزه عن الخلق بمباینته لهم فی الصفات لا باعتزال عنهم فی المكان»

2- التوحید: 69، حدیث 26، بحار الأنوار 222/4، حدیث 2

همان حضرت در حدیث دیگری می فرماید:

الذي بان من الخلق، فلا شيء كمثلها؛ (1) همان خدایی که از خلق جداست و میان او و خلق، بینونت و تفاوت است؛

پس هیچ چیزی مثل و شبیه او نیست. البته در احادیث دیگر، تفاوت و جدایی و بینونت میان خالق و مخلوق در ذات و

حقیقت هم بیان شده است، چنان که حضرت رضا می فرماید:

و مباينته إياهم مفارقة إيتيهم؛ (2) بینونت و جدایی خداوند از خلقش به جدایی و تفاوت او با حقیقت و ذات و

وجود مخلوقش می باشد. احتمال دیگر این است که، مقصود از بینونت صفت یعنی از نظر توصیف، ذات مقدس حقّ غیر از خلق است

در این که چه حقیقتی است. و حقیقت حقّ تعالی با حقیقت خلق مابین است. (3)

به عبارت دیگر: یعنی: خداوند در توصیف و تعریف با آنچه ایجاد کرده مابین است و هیچ شرکت و سنخیتی در کار نیست. و معنای

بینونت صفت به این معنا نیست که در ذات مابین نباشند و در صفت مابین باشند.

«لا بينونة عزلة» نه این که خلق چند متری خداوند قرار گرفته اند و خداوند از خلق فاصله گرفته است. بینونت عزلی نیست که خداوند تعالی

یک طرف و خلق در طرف دیگر باشند، بلکه بینونت حقیقت است.

جواب دیگر: بعد از این که آیات زیاد و روایات متواتر و حکم عقل بینونت ذاتی خالق و مخلوق را بیان نمود - که مخلوقات، حقائق قابل

زیاده و نقصان و عددی

ص: 511

1- التوحيد: 22، حدیث 1

2- التوحيد: 36

3- و این احتمال قوی تر است

و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشند و ذات احدیّت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان است - و این امر از محکّمات بود، باید متشابه (بر فرض متشابه بودن این حدیث) به محکم ردّ شود و معنا شود. و از مسلّمات و محکّمات، مغایرت و وحدت نداشتن خدا و خلق است.

بر فرض این که این حدیث مرسل نباشد و مسند و صحیح باشد و دلالتش هم بر معنا (ی مغایر نبودن خالق و مخلوق) تمام باشد، در مقابل آیات و اخبار و عقل، قابل اخذ نخواهد بود، چه رسد به این که روایت مرسل و دلالتش هم کامل نباشد.

و ما هم بینونت خالق و مخلوق را عزلی نمی گوئیم و خالق را منعزل از خلق نمی دانیم و قائل به تعطیل نیستیم، بلکه گوئیم: خلق دائماً تحت مدد و تربیت و عنایت اوست و اوست که قیوم آسمان ها و زمین و مدبّر و متصرّف عالم کون و فساد است و کلّ یوم هوفی شأن.

و جدایی بالعزلة که معنایش انعزال خالق از خلق است عقیده یهود است «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (1).

خلاصه این که: اگر مراد این است که بینونت عزلی چنان که هر شیء از شیء دیگر دارد که از هم جدا و بی ارتباط و بی اطلاع از یکدیگرند، بین خالق و مخلوق نیست، و این دو به هم ارتباط دارند و از هم جدا نیستند. مخلوق احتیاج به خالق دارد و تحت تربیت و تدبیر اوست و مرزوق و مربوب اوست و اوربّ و رازق و خالق و مدبّر اوست. این کلامی درست و از اعتقاد امامیه است.

اما اگر مقصود این باشد که خالق و خلق ذاتاً با هم بینونت ندارند و واحدند و خداوند احاطه و وجودی به همه دارد که همه او هستند و او هیچ یک از این ها نیست و به صفت - که همان تعینات و حدود وجودی باشد - از هم جدا و ممتاز می باشند، گوئیم: این همان «لیس فی الدّار غیره دیّار است» و همان حرف ابن عربی است که:

ص: 512

«سبحان الذي أظهر الأشياء و هو عينها».

ولازم آید که صفتی هم که به آن امتیاز حاصل می شود، وجود حقیقی نداشته باشد. و این امتیاز، امتیاز صوری و مثل موج و دریا باشد، یا همان ظهور و تجلّی باشد. که این معنا مخالف با عقل و شرع و وجدان است و با همه شرایع مخالف است.

یکی از معاصرین در رساله فارسی خود نوشت: خدا بالذات از ما سوا (یعنی: از غیر خود) جدا نیست، و بیرون از ما سوی نیست، و بینونت عزلی ندارد. جواب از این کلام این است که: این عقیده با آیات و اخبار و تلقی علماء و فقهاء از توحید، مخالف دارد. در باب توحید حقّ تعالی نفی غیر و تنها بودن خداوند و وحدت آنچه در دار تحقّق است مطرح نمی باشد. و توحیدی که این بعض معاصرین مطرح کردند انکار الله و خدایی است که انبیاء به آن دعوت نمودند، و توحید انبیاء توحید خالق کائنات، توحید فاعل ما یشاء، و توحید ربّ العالمین و مالک یوم الدّین و جاعل الملائکة رسلاً و باعث الأنبياء والمرسلین است، و این توحید مبتنی بر فصل ذاتی و بینونت عزلی ربّ و مربوب و خالق و مخلوق و جاعل و مجعول و مالک و مملوک، و باعث و مبعوث است. (1)

فائده نهم: در محدوده درک عقل

این فائده مشتمل بر مطالبی است:

مطلب اول: همانطوری که وحی و حسّ از منابع شناخت می باشند، شکی نیست

که از جمله اصول و مقیاس شناخت عقل است.

و یکی از بدیهی ترین قواعد عقلی قانون علیّت است (2) به این معنا که: هر معلولی علّتی می خواهد و هر اثری مؤثری دارد.

ص: 513

1- چنان که بعضی از اعظام افاده نمودند

2- به فائده ششم مراجعه نمایید

و همچنین قانون عدم تناقض و چیزهایی که بر مبنای آن ها برهان اقامه می شود.

پس علوم نظری بر پایه علوم بدیهی استوار می گردند که در عقل هر انسانی به ودیعه گذارده شده اند. و اگر انسان عقل و عقل گرایی در تصور و تصدیق را انکار کند، دیگر نمی تواند هیچ حقیقتی از حقائق عالم را اثبات کند حتی قضایای حسی و تجربی.

اما مادی گرایان تنها منشأ شناخت بشری را حس و تجربه می دانند و همه معارفی را که بر پایه حس و تجربه استوار نیستند، کنار می گذارند.

و بطلان این عقیده واضح است و همه عقلاء اعتقاد دارند به این که معارف صحیح و یقینی ای وجود دارد که به حس و تجربه فهمیده نمی شوند بلکه اصلاً ربطی به حواس پنجگانه ندارند مثل: محال بودن اجتماع تقيضين و محال بودن اجتماع ضدین و این که لازم است هر اثری مؤثری داشته باشد یا عقیده به قواعد و قوانین عمومی و کلی در علوم مختلف که در حین کلیت و عمومیت غیر حسی هستند و با تجربه درک نمی شوند.

علاوه بر این که: صرف این که انسان نیاز به حس و تجربه دارد، دلیل نمی شود بر این که انسان قابلیت و توانایی رسیدن به معارف غیر حسی را ندارد، و هیچ دلیلی اقامه نکردند بر این که عقل نسبت به معارف غیر حسی و تجربی ناتوان است.

حاصل جمع رقم 16 و 14 می شود 30 و حاصل ضرب شان می شود 224 و واضح است که اختلاف حاصل جمع و حاصل ضرب آن دو، ناشی از فهم و درک و کار عقل است نه از حس، چون حس کردن آن دو عدد فرقی با هم ندارد و ما هر دو را یک شکل حس می کنیم (و می بینیم).⁽¹⁾

ص: 514

1- لازم به تذکر است که: مکاشفات عرفانی و (به تعبیر آن ها) اشراقات روحی منبع دیگری برای شناخت حقائق نیست. چون مکاشفات و شهود - بر فرض تحقق آن - حالاتی روحی و نفسانی اند و از هیچ واقعیتی حکایت نمی کنند و همچنین حالات روحی و اشراقات نفسانی، قابل انتقال به دیگران نیستند علاوه بر این که: دلیلی بر حجیت آن ها وجود ندارد. و نیز اگر مکاشفه ای مخالف برهان (از عقل و نقل) بود، واضح البطلان و الفساد است. و اگر موافق آن بود، حجیت به اعتبار برهان است نه مکاشفه. و بحث در اطراف و اقسام آن و مطالب مربوط به آن، از این رساله خارج است و به کتاب تنزیه المعبود، بحث مکاشفه مراجعه نمایید. بنا بر این فلسفه اشراق - که بر شالوده اعتقاد به مکاشفات عرفانی در کنار سه منبع قبل بنا نهاده شده، بلکه در نظر آن ها کشف و شهود از آن سه مصدر هم مهم تر بوده - بی اساس خواهد بود، اگر چه در نزد حقیر، فرقی بین فلسفه اشراق و مشاء از این جهت نیست، زیرا هر دو گروه هم خود را اهل استدلال می دانند و هم اهل اشراقات نفسانی. خلاصه این که: همان طوری که منشأ شناخت بشری منحصر در حس و تجربه نیست، همچنین کشف و شهود هم منبع دیگری نخواهد بود

مطلب دوّم: آیا در بدیهیات عقلی اختلاف امکان دارد؟ و راه حلّ در صورت اختلاف چیست؟ و احکام عقلی یا بدیهی است (که به مجرّد تصوّر، مورد قبول واقع می شوند). و یا غیر بدیهی اند (که باید با تکیه بر مقدّمات بدیهی، بر آن ها برهان اقامه کرد).

اما آنچه از امور بدیهی که بزرگان علماء در آن ها اختلاف کرده اند که بعضی ادّعی بدیهی و ضروری بودن بعضی از قضایا را کرده اند و بعضی دیگر منکر آن شده اند، راه حلّش به این گونه است که: با رجوع به عرف عقلی امور بدیهی از غیر بدیهی، و عقلی از وهمی شناخته می شود؛ چون امکان دارد که دو نفر در امر معینی اختلاف داشته باشند اما امکان ندارد که این اختلاف بین عموم عقلای عالم اتّفاق بیفتد؛ زیرا اگر در یک امر، پیرامونِ بداهت امری معین بین عقلا- اختلاف افتاد، معلوم می شود که آن امر از بدیهیات نیست و در این هنگام با رجوع به عقلا حقّ مطلب معلوم می شود.

خلاصه این که: با رجوع به عرف و عقلا امور بدیهی از غیر آن ها شناخته می شوند چنان که معقولات با موهومات دانسته می شوند.

مطلب سوّم: بعضی محققین از علماء فرمودند: حدّ و مرز عقل و نقل از هم جدا است. ولی شرع می تواند عقل را از ورود در بعضی مباحث نهی نماید و عقل به حکم خودش باید از آن تبعیّت کند.

فقط در آن مباحث که حجّیت شرع و اثبات لزوم آن صغروییاً و کبرویاً بررسی می شود و حجّیت شرع، بر اثبات یا نفی در آن مباحث توقّف دارد، این عقل است که مستقل است.

و شخص اگر با تحرّی و تفحص به نتیجه نرسید به حکم شرع نیز معذور است. مثلاً عالم برزخ یا سؤال نکیر و منکر که بر حسب دلائل شرعیّه حقّ است، اگر شرع بررسی آن را با استدلال عقلی خارج از محدوده دریافت های عقلی بداند، با وجود این، کسی آن را دنبال و در نتیجه به خلاف اعلام شرع رسید، چنین کسی معذور نیست، چون می بایست به همان دلیل نقلی اکتفا کند و امری را که دلیل عقلی بر آن نمی توان اقامه کرد به داوری عقل نبرد، به طور اصولی احتمال این که شرع خلاف واقع خبر داده مضرّ به اسلام و ایمان است.

مطلب چهارم: در روایات و اخبار اهل بیت بجهت تفاوت عقلی و علمی و ظرفیت های مختلف سائلین و مخاطبین اختلافاتی مشاهده می شود، و برای مراتب مختلف احادیث مختلف مطرح شده، چنان که در شبهه شیطانیّه (سؤال شده که آیا خداوند می تواند دنیا را با این بزرگی در تخم مرغ با این کوچکی جای دهد...) جواب های مختلف فرموده اند.

اما نکته قابل توجه این است که: هیچ تضادی بین این جواب ها وجود ندارد و معارف سطح بالا تکذیب معارف سطح پایین نمی نماید و ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل و سطوح مختلف مطالب در هیچ جا متنافی و متضادّ نیستند پس مطالبی که برای عامّه مخاطبین بیان فرموده اند که معانی اولیه باشد با مطالبی که برای خواصّ اصحاب بیان کردند متضاد نیست و لذا اگر تعقل و تأمل بیشتری شود در این تفاوت معنا علاوه بر این که عدم تضادّ را درک می کند، مطالب سطح بالا هم استفاده می شود.

مطلب پنجم: معیار ما در رجوع به مدارک وحی، استدلال به محکّمات از قرآن و متواترات از سنت است که دلالتش واضح و روشن باشد. و اگر سنداً متواتر باشد می گوئیم: قطعاً در وحی آمده است. و اگر در حدیث به قطع نرسیم، می گوئیم: استناد این سخن به وحی مظنون است و هرگز وقتی به قطع بر ما ثابت نباشد نسبت قطع نخواهیم داد، بلکه به نسبت آنچه استفاده کردیم، استناد می دهیم.

بسم الله الرحمن الرحيم و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين و لعنة الله علی اعدائهم اجمعين.

مقاله ای با عنوان «اندیشه و افکار ملاصدرا و تأثیر آن بر فرهنگ اسلامی» منتشر شد،⁽¹⁾ و نویسنده آن مدعی شده که اندیشه های ملاصدرا تأثیری عمیق در فرهنگ اسلامی داشته است. وی در مورد ملاصدرا می نویسد: بر اساس معرفت عمیق و ارادت و ثیقی که نسبت به دین و همه مظاهر آن، یعنی توحید، رسالت، ولایت و نیز قرآن داشت با اندوخته های فراوان حکمی و عرفانی، خود را به ساحل دین رسانید و گوهرهای گران بهایی را از دریای معارف الهی بهره برده و خود را به اوج معارف الهی رسانیده و از زمره افراد متعمقی شد که ناب ترین معارف را در وادی توحید عرضه کرد.

وی در خاتمه نیز مدعی شده است که: این معارف برگرفته از منابع اصیل دینی و از عقل و نقل است و توصیه می کند که فضیلتی جوان حوزه - با وجود این معارف - به بیراهه نروند و با سفر به دیار غرب و شرق به دنبال حکمت نگردند. در ضمن یادآور شکایت های عصر ملاصدرا می شود و می نویسد: او به حدی به افکار و آرای خود یقین و باور داشت که هیچ عاملی - اگر چه تکفیر علمی و تبعید عملی همه جانبه بود - نتوانست او را از مسیر خود باز دارد.

پس از خواندن مقاله مزبور، مواردی را محل نقد و اشکال دیدیم که بعضی از آن ها را اشاره وار، بررسی و نقد می کنیم.

نویسنده مدعی است که:

1. ملاصدرا گامی فراتر [از دیگران] نهاده و رابطه دار وجود را با صاحب و ربّش از نوع جوهر و عرض و فعل و فاعل و شأن و ذی شأن ارائه کرده و این همان ترقیق

ص: 517

علیت و ارجاع آن به تشان است که با این نظریه، فلسفه به نهایت رسیده و منظر عرفانی آغاز می شود... و سهم ممکنات از هستی را به نازل ترین درجه رسانده و آن ها را از حدّ رابطی به رابط تنزل بخشید.

2. نگاه ویژه او به معاد و جلوه های قیامت است و تفسیر نوینی مبتنی بر پایه های شهودی و عقلی ارائه کرد.

3. بحث خلود و جاودانگی اهل نار می باشد که با کوشش عقلی و کشش شهودی، جمع اصول قرآنی و ادله برهانی و منظرهای عرفانی نمود.

4. قاعده الواحد لا یصدر منه إلا الواحد است که این قاعده می تواند نگاه توحیدی را از واحد حقیقی عالم یعنی خداوند متعال، به واحد ظلی عالم که همه ما سوای اوست عطا کند.

5. قاعده بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بشیء منها که این قاعده تنها یک مصداق دارد و آن هم واجب تعالی است، در عین حال که واجب را شامل همه هستی می داند که (بسیط الحقیقة کلّ الأشياء) او را از ماهیت و نقص منزّه دانسته (لیس بشیء منها).

6. قانون علّیت و معلولیت (نوع ارتباط مبدأ عالم با جهان هستی).

7. مسئله شهود و عرفان شهودی... و موارد دیگر.

و می نویسد: همه و همه حکایت از عظمت وجودی این یگانه حکمت و برهان و این نادره وحی و قرآن داشته و دارد.

قبل از پرداختن به جواب این موارد، از نویسنده سؤال می کنیم که:

این توحید و معارف توحیدی که آخوند ملاصدرا بیان کرده (مسئله وحدت وجود و بسیط الحقیقة و وجود رابط و تشان و ظلّ و...) و ادعا شده که از قرآن و سنت گرفته و مطابق با قرآن و برهان است، چگونه است که فقها و متکلمان شیعه و عالمان دین و حاملان اخبار و آثار در طول بیش از هزار سال از این توحید سر در نیاورده، بلکه از اخبار و آیات خلاف آن را فهمیده اند؟! چگونه می شود امامان معصوم که هادیان به توحیدند و حتی احکام کنیف و بالوعة را مهمل نگذاشته اند، امر مهم توحید

ربّ العالمین را مجمل بیان کنند تا جایی که حاملان و راویان و شارحان اخبار و آثار و متکلمان و فقهای شریعت به آن پی نبرند و شرک را به جای توحید و توحید را به جای شرک بپذیرند و بعد از نزدیک به هزار سال آخوند ملاصدرا پی بیاید و توحید قرآن و سنت را بفهمد و به مقصود آن ها پی برد؟!!

البته چه در زمان حیات ملاصدرا و چه بعد از مردن او، فهم و اندیشه و انظارش مورد انکار شدید فقها و بزرگان شیعه واقع شده است. اگر کسی به تاریخ مراجعه کند هیچ شک و شبهه ای برایش باقی نمی ماند که طریق فقهای شیعه و عالمان شریعت، جدا و ممتاز از طریق فلاسفه و عرفای اصطلاحی است و این جدایی و امتیاز در طول قرون و اعصار تا حدود یک قرن قبل امری واضح و آشکار بوده است. بعد از آن به جهت این که پیروان مکتب یونان (فلاسفه) و پیروان مکتب ابن عربی (عرفای مصطلح) در اقلیت بودند و از جامعه مسلمین مخصوصاً شیعه و فقها مطرود بودند، بنای تأویل و تدلیس در کلمات انبیا و اوصیا گذاشتند و آن ها را بر طبق آرا و افکارشان تأویل و تفسیر نمودند و این تأویل و تدلیس هم اثر خود را گذاشت تا جایی که امروزه، نویسنده مقاله مزبور و دیگران، علوم قرآن و حدیث را عین فلسفه و عرفان صدرایی می خوانند و اسفار و اشارات را اسرار تفسیر قرآن می دانند که بر فقهای شیعه پوشیده و مجهول مانده است.

البته خود ملاصدرا هم در آثارش خصوصاً تفسیرش، فقها را ظاهری و قشری می خواند و آنان را از اسرار و بطون قرآنی بی بهره می داند و با این تبلیغات و شعارها، بسیاری از شیعیان و طالبان علم را از فقها و امنای دین منزجر و روگردان می کند. (1)

ص: 519

1- میرزا حسین نوری رحمة الله علیه در خاتمه مستدرک جلد 20/239 می نویسد: الحکیم المتأله الفاضل محمد بن ابراهیم الشیرازی الشهیر بملاصدرا محقق مطالب الحکمة، و مروج دعاوی الصوفیة بما لا مزید علیه، صاحب التصانیف الشائعة التي عکف علیها من صدقه في آرائه و أقواله، و نسج علی منواله، و قد أكثر فیها من الطعن علی الفقهاء حملة الدين، و تجهيلهم و خروجهم من زمرة العلماء، و عکس الأمر في حال ابن العربي صاحب الفتوحات، فمدحه و وصفه في كلماته بأوصاف لا تبغی إلا للأوحدي من العلماء الراسخين، مع أنه لم ير في علماء العامة و نواصبهم أشدّ نصباً منه

ای کاش نویسنده مقاله رجوعی به کتب متکلمان شیعه و فقهای شریعت می نمود و کلام علامه حلی و قاضی سعید قمی (1) و... و شیخ الفقهاء کاشف الغطاء و صاحب جواهر و عروه و انظار تعلیقه زندگان بر آن را مطالعه می نمود (2) و این چنین زود قضاوت نمی کرد و مشرب فقهای شیعه را که بر خلاف ملاصدرا در توحید و شؤون آن مشی نموده اند، بر خلاف قرآن و سنت تلقی نمی نمود! و ای کاش به کلام متکلمان و فقهای بزرگ شیعه در ردّ فلاسفه در مسئله حدوث عالم و معاد جسمانی و وحدت وجود و... مراجعه می کرد و سپس، اظهار نظر می نمود! (3) این چه معارف قرآنی است که فقها و اساطین مذهب تا این حدّ از آن بیگانه و از آن تبری جسته اند؟!

پس از این سؤال ها، به نقد موارد مذکور می پردازیم.

نویسنده در تجلیل و تقدیس مبانی ملاصدرا و فلاسفه فقط ادعا نموده و هیچ دلیلی بر مطابقت آن ها با برهان و وحی اقامه ننموده است، در حالی که خداوند می فرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». ما هم ادعا می کنیم که همه این مبانی ذکر شده، خلاف قرآن و سنت و عقل است و به گوشه ای از آن اشاره می کنیم.

درباره ادعای اول ایشان که «رابطه خدا و خلق را از نوع جوهر و عرض، شأن و ذی شأن و رابط می داند» می گوئیم: ملاصدرا در اسفار می نویسد:

«فكما و ققني الله بفضلہ و رحمته على الإطّلاع على الهالك السرمديّ والبطلان الأزلّيّ للماهيّات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هدايني ربّي بالبرهان النير العرشّيّ إلى صراط المستقيم، من كون الموجود

ص: 520

1- که از بزرگان فلاسفه است

2- به کتاب تنزیه المعبود في الرد على وحدة الوجود: 448 - 464 مراجعه کنید. مؤلف کتاب مذکور نزدیک به چهل قول در ردّ وحدت وجود ذکر نموده و در میان این اقوال به وضوح، با نظر ملاصدرا مخالفت شده است مثل قول قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق رحمه الله 66/2، و مرحوم کاشف الغطاء در کشف الغطاء 173/1 و 259، و مرحوم سید محسن حکیم در مستمسک 391/1، و... .

3- به کتاب وجود العالم بعد العدم عند الامامية، في اثبات حدوث العالم زماناً: 15 - 50، رجوع شود

والوجود منحصره في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار. وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإتّما هو من ظهورات ذاته و تجلّيات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرّح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمّى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله... فكلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات: فمن حيث هوية الحقّ هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكريّ والقوة الحسيّة فهو أعيان الممكنات الباطلة الذات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظلّ كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقيّ. فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحقّقون. (1) از بيانات فوق استفاده می شود که ایشان و بزرگان عرفا و اولیای صوفیه بر این اعتقادند که: موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است و در دار تحقّق یک وجود و موجود بیش نیست، ولی این وجود و موجود واحد، دارای مراتب است و مراتب وجود موجودات چون عقل و نفس و صور نوعیه از مراتب نور وجود اوست و آنچه در عالم از موجودات و کثرات به نظر می رسد وجود آن ها همه از ظهورات و تجلّیات صفات ذاتیه و تطوّرات و شؤونات ذاتیه آن موجود واحد است که حقّ تعالی است و ماهیات و تعیّنات آن ها امور غیر واقعی و مفاهیم انتزاعی است.

پس عالم متوهم است و هر آنچه هستی ادراک می کنیم همه وجود حق است که ليس في الدار غيره ديار.

ص: 521

«إذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية... و ثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع و... . تبين و تحقّق أنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره و شؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته. ولا يتوهّم أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالی تكون نسبة الحلول! هيهات! إنّ الحاليّة والمحليّة ممّا يقتضيان الإثنيّة في الوجود بين الحالّ والمحلّ، وهيها - أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانيّ المتنوّر بنور الهداية والتوفيق - ظهر أنّ لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ وضمحلّت الكثرة الوهميّة وارتفعت أعاليط الأوهام، والآن حصحص الحقّ وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات، يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق، وللثنويّين الويل ممّا يصفون، إذ قد انكشف أنّ كلّ ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيوم ونعتاً من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته. فما وضعناه أولاً إنّ في الوجود عدّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقيّاً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليّة المسمّى بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره بطور و تحيّته بحيثيّة، لا انفصال شيء مابين عنه. فانتقن هذا المقام الذي زلّت فيه أقدام أولي العقول والأفهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلّك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقاً لذلك وأهله.» (1)

از این بیانات استفاده می شود که مقتضای سلوک عرفانی، علّیت و سببیت بین خالق و مخلوق به فیضان و ترشح ذاتی است و مرجع علّت و معلول به تطوّر و تحیث ذات علّت است. پس در دار واقع و حقیقت، یک حقیقت و موجود بیش نیست و آنچه کثرت و غیریت که به نظر می رسد موهوم می باشد، و واقعیّات در حقیقت، همه اطوار و شؤون همان موجود واحد و اسما و نعوت ذاتیه اوست. بنا بر این البتّه توهم حلول هم در کار نیست؛ چون حلول متوقف بر اثینیت است و لا موجود الا هو.

و می نویسد: فصل في التنصيص على عدميّة الممكنات... (1) از بیانات فوق نیز ظاهر است که مذهب او و سایر عرفا و اهل کشف و شهود این است که آنچه در جمیع شؤون و تعینات و مظاهر و ماهیّات، ظاهر و مشهود است همه وجود حق است. و نفس تعینات و ماهیّات ممکنه ازلاّ و ابدأً عدمی و غیر واقعی است. فإذن لا- موجود إلا الله و هو الوجود و اطواره و شؤونه و انحائه. وجود اندر کمال خویش ساریست تعینها امور اعتباریست نیز می نویسد:

«اعلم أنّ واجب الوجود بسیط الحقیقة غاية البساطة، وكلّ بسیط الحقیقة كذلك فهو كلّ الأشياء؛ فواجب الوجود كلّ الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء. وبرهانه على الإجمال: أنّه لو خرج عن هویة حقیقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء.» (2) البتّه این همان کلام عرفای صوفیه چون جامی است که گوید: موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است، اما او را مراتب بسیار است... پس في الحقیقة وجود یکی بیش نیست که در جمیع این مراتب و حقایق مترتبه در آن، ساریست و وی در این، عین این مراتب و حقایق است چنان که این مراتب و حقایق

ص: 523

1- الاسفار: 339/2

2- الاسفار: 368/2. نیز در جلد 6/116 - 117 و در جلد 7/331 - 332 همین مطلب را می گوید

در وی، عین وی بودند حیث کان و لم یکن معه شیء. (1) ملا عبد الرزاق لاهیجی در گوهر مراد در اول فصل سوم از باب سوم از مقاله دوم، می گوید: «صوفیه برآنند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت به مرتبه معلول و تطوّر وی به طور معلول. و از این جا متفطن شده اند به وحدت وجود و به این که وجود، حقیقت واحده ای است ساری در جمیع موجودات. و ماهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریّات. و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند به نحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید؛ چه این هر دو فرع اثینیت است و لا موجود إلا واحد.»

لاهیجی سنی (شارح اشعار شبستری) می گوید: «اگر توفیق الهی رهبر گردد و به عین انصاف نظر کنی و تطوّرات ظهورات او را در مراتب، مشاهده نمایی یقین بدانی که هر طایفه از طوایف مختلفه هر چه در معرفت الله گفته اند و اعتقاد نموده اند همه را جهت راستی هست و هر کس را نظر بر مرتبه ای افتاده...» (2)

البته در شرح گلشن راز از این نوع مطالب باطل بسیار یافت می شود. (3)

ص: 524

1- لوائح: 43

2- شرح گلشن راز: 63

3- شبستری گوید: مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است و گوید: روا باشد أنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی مولوی گوید: ما عدمهاییم و هستی هانما تو وجود مطلق هستی ما و گوید: چون که بی رنگی اسیر رنگ شد چون که این رنگ از میان برداشتی و گوید: هر لحظه به شکلی بت عیار در آمد هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد موسی با موسی در جنگ شد موسی وفرعون دارند آشتی دل ب رد و نهان شد گه پیر و جوان شد

از آن جا که قائلان به وحدت وجود، چه فیلسوف و چه عارف و چه صوفی، همه حرف ها را از ابن عربی استفاده کرده و از تحقیقات و اصطلاحات او اخذ و اقتباس نموده اند، مناسب است اشاره ای به کلام او بنماییم.

او گوید:

«فکلّ ما تدركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات... فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي و هذا معنى الخيال»؛ (1) یعنی: «آنچه درک می کنی وجود خداوندی است در اعیان ممکنات... پس عالم موهوم بوده و برایش وجود حقیقی نیست و این است معنای خیال.»

و می گوید:

«سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها»؛ (2) یعنی: منزّه است کسی که (خدایی که) آشکار نمود اشیا را و او خود عین همان اشیا است.»

و گوید:

«فما عبد غير الله في كلّ معبود؛ إذ لا غير في الوجود»؛ (3)

یعنی: «غیر از خدا چیزی پرستش نمی شود چون غیری در وجود نیست.»

قیصری در شرح کلام ابن عربی گوید:

«إنّ لكلّ شيء جماداً كان او حيواناً حياً و نطقاً و إرادةً و غيرها مما يلزم الذات الإلهية؛ لأنّها هي الظاهرة بصورة الحمار و الحيوان»؛ (4) یعنی: «برای هر چیزی چه جماد چه حیوان، حیات و علم و نطق و اراده و صفاتی مانند آن می باشد که آن صفات از خصائص ذات الهی است، زیرا خداوند است که به صورت الاغ و حیوان ظاهر شده است.»

ص: 525

1- فصوص الحکم: 234

2- فتوحات مکیه: 459/2

3- فصوص الحکم: 143

4- فصوص الحکم: 252

وگوید:

«إِذَا شَهِدْنَا شَهِدْنَا نَفْسَنَا؛ لِأَنَّ ذَوَاتَنَا عَيْنَ ذَاتِهِ، لَا مَغَايِرَةَ بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالتَّعْيِينِ وَالاِطْلَاقِ وَإِذَا شَهِدْنَا أَيَّ الْحَقِّ شَهِدَ نَفْسَهُ أَيَّ ذَاتِهِ الَّتِي تَعَيَّنَتْ وَظَهَرَتْ فِي صُورَتِنَا»؛ (1) یعنی: «با مشاهده خداوندی خود را می بینیم چون ذات ما، عین او است، و جدایی و تفاوت بین ما و او نیست مگر از نظر تعین و محدودیت و اطلاق. و خداوند با مشاهده ما خود را می بیند چون ذات او است که با تعین و شخصیت پذیری به صورت ما ظاهر شده است.»

وگوید:

«اعلم أنَّ وَصْفَ الْحَقِّ تَعَالَى نَفْسَهُ بِالْغَنِيِّ عَنِ الْعَالَمِينَ إِنَّمَا هُوَ لِمَنْ تَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيْسَ عَيْنَ الْعَالَمِ»؛ (2) یعنی: «وصف کردن خداوند خودش را به بی نیازی از عالمیان برای کسی است که خیال کند که خداوند تعالی عین عالم نیست.»

وگوید:

«الْعَارِفُ الْمَكْمَلُ مِنْ رَأْيِ كُلِّ مَعْبُودٍ مَجْلِيٌّ لِلْحَقِّ يَعْبُدُ فِيهِ - فَالْحَقُّ هُوَ الْمَعْبُودُ مُطْلَقاً سِوَاءَ كَانِ فِي صُورَةِ الْجَمْعِ أَوْ فِي صُورَةِ التَّفَاصِيلِ - وَلِذَلِكَ سَمَّوْهُ كَلِّهِمْ إِلَهًا مَعَ اسْمِهِ الْخَاصِّ بِحَجَرٍ أَوْ شَجَرٍ أَوْ حَيْوَانٍ أَوْ إِنْسَانٍ أَوْ كَوْكَبٍ أَوْ فَلَكَ.» (3)

وگوید:

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِهَذِهِ الْمَعْرِفَةِ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ فَإِنَّهُ عَلَى صُورَتِهِ خَلَقَهُ، بَلْ هُوَ عَيْنَ حَقِيقَتِهِ وَهُوَ يَتَهُ!» (4)

ص: 526

1- فصوص الحکم: 85

2- کتاب المعرفة، ابن عربی: 29 - 30

3- شرح فصوص الحکم، قیصری، فصّ هارونی: 442

4- شرح فصوص الحکم، قیصری، فصّ شعبی: 442 طبع بیدار

و گوید:

«إِنَّ هُوِيَ الْحَقُّ هِيَ الَّتِي تَعَيَّنَتْ وَظَهَرَتْ بِالصُّورَةِ الْعَيْسَوِيَّةِ كَمَا ظَهَرَتْ بِصُورَةِ الْعَالَمِ كُلِّهِ.»⁽¹⁾ وی از اول فصوص الحکم تا آخرش در صدد تحکیم همین عقیده است به طوری

که گویا اصلاً فصوص را برای همین جهت نوشته است.

این تذکر لازم است که این افکار و عقاید از فلاسفه یونان قبل از اسلام است؛ از باب نمونه، برمانیدس شاگرد اکیوفان (متولد 634 قبل از میلاد) می گوید: شخص خردمند جز به وجود واحد که کل وجود و وجود کل است قائل نتواند شد.⁽²⁾

فلوتین (متولد 204 میلادی) که مؤسس عرفان در مسیحیت است می گوید: «او کل اشیا است، اما هیچ یک از اشیا نیست.» او حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می شمارد. موجودات را جمعاً تراوش و فیضانی از مبدء نخستین و مصدر کل می انگارد. و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدء می پندارد که در قوس نزول، عوالم جسمانی و روحانی را درک می کند، و در قوس صعود به حس و تعقل و اشراق و کشف و شهود نایل می شود.

و می گوید: برای وصول به او باید از حس و عقل تجاوز نموده و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد.⁽³⁾

هم چنین این عقیده در میان عرفای هند و پارسیان قدیم و زردشتی مذهببان شایع بود، اگر خوف طولانی شدن نبود، ذکر می کردم.

جواب ما به صاحبان این اعتقاد این است که: اتحاد و یگانگی این عقیده در میان تمام عرفای مذاهب و مکاتب حتی مذاهب

ص: 527

1- شرح فصوص الحکم قیصری، فصّ عیسوی: 325

2- سیر حکمت در اروپا: 15/1

3- سیر حکمت در اروپا: 86/1

هندی بهترین دلیل است بر این که این عقاید از قرآن و عترت اخذ نشده است. بطلان این اعتقاد هم برای هر عاقلی واضح است؛ چون لازمه این عقیده، سنخیت و مثلثیت، بلکه عینیت بین خدا و مخلوق در حقیقت ذات و از بین بردن مقام الوهیت و پایین آوردن او به مرتبه مخلوقات است. و چنین اعتقادی چگونه تنزیه او از محدودیت و نقص به شمار می آید؟! (1) اگر همه موجودات، تطوّر وجود اوست پس او چگونه سدّ بوح و قدّوس و منزّه است از غیر خود؟ حقیقت این تطوّر چیست؟ آیا خداوند از ازل تطوّر داشت یا بعداً پیدا شد؟ و آیا نقیصه ای داشت که می خواست با تطوّر کاملش کند؟ این در حالی است که احادیثی از مولانا الرضا وارد شده که فرمودند:

«کنهه تفریق بینه و بین خلقه» و: «الله تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه» و: «جلّ هو - یا عمران - عن ذلك! لیس هو فی الخلق ولا الخلق فیهِ.

تعالی عن ذلك!» نیز از امام صادق نقل شده که فرمودند:

«لا یلیق بالذی هو خالق کلّ شیء إلا أن یكون مبیناً لکلّ شیء، متعالیاً عن کلّ شیء. سبحانه و تعالی!» البتّه از این نوع اخبار که ذات و کنه خداوند را مباین و متفاوت از ذات مخلوق

ص: 528

1- برای توضیح بیش تر می گوئیم: تمامی مخلوقات الهی، حقایقی قابل زیاده و نقصان و عددی و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشند و ذات احدیّت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی و فراتر از زمان و مکان است، و محال است که بین او و مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد تا چه رسد به عینیت. چنین رابطه ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشند، مثل: خط و نور و... بر این اساس، روشن است که سنخیت بین خالق و مخلوق محال است و قابل قبول نیست

معرفی می کند، در روایات ما بیش از حد تواتر است که با توجه به این که مسئله بطلانش از واضحات و مخالف با فطرت سلیم هر مسلمانی است، نیازی به ذکر آن ها نیست.

خلاصه، تمامیت این سخن مبتنی بر وحدت و مثلّیت در سنخ و حقیقت بین خدا و مخلوق است، و إلاً با بینونت در حقیقت ذات و عدم سنخّیت، بطلان این سخن، واضح است. (1)

علاوه بر آن، فاعلیّت خداوند نسبت به اشیا، به نحو ترشّح و تطوّر و علّیّت و معلولیّت فلسفی نیست، بلکه به نحو ایجاد و ابداع لا من شیء و خلق و اختراع است و مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی اند و خداوند آن ها را ایجاد نموده است.

ص: 529

1- از جمله ادله بر ردّ وحدت وجود این دلیل است: الأدلّة الدالّة علی تنزّه سبحانه عن كلّ ما يتّصف به المخلوقات من قبيل الزمان والمكان والحركة والسكون والجسم والصورة والشبه والمثل والقابليّة للوجود والعدم، والزيادة والنقصية، والجزء والكلّ، والمقدار والعدد والتجزئة والتغيّر، والانتقال والامتداد - إلى نهاية أو لا نهاية - والدخول والخروج، والتصوّر والتوهّم والإدراك وغيرها من الأوصاف التي تجري على المخلوقات، ولا يجوز اتصافه سبحانه بها، وقد قامت الضرورة فضلاً عن البرهان على أنّ ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون ذاتاً متقرّداً متوحّداً منزهاً عن كلّ ما سواه. ولا شك أنّ الالتزام بوحدة الوجود وبسط الوجود على هياكل الموجودات، وأكملتية الوجود وأشدّيته بالنسبة إليه تعالى، وكونه كلّ الوجود والوجود المطلق والإحاطة الذاتيّة الوجوديّة إلى ما لا-نهاية و.. كلّ ذلك وما شاكله يستلزم منه الاتصاف بالأوصاف المذكورة الخاصّة للمخلوقات؛ لأنّ القبض والبسط والشدّة والضعف والأكملتية والامتداد والزيادة والنقصية والمكان والزمان والحواية والشمول وما قاربها من تعابيرهم، كلّ هذه الأوصاف لا تجري عليه سبحانه، بل هي آية للمصنوعيّة والاحتياج - كما لا يخفى - كما عن مولانا الرضا: «كلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه، لا تجري عليه الحركة والسكون وكيف يجري عليه ما هو أجراه؟ [التوحيد: 40 حديث 2، عيون الأخبار 153/1]. وعنه: «لا متناعه ممّا يمكن في ذاتهم، وإمكان ذاتهم ممّا يمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع والربّ والمربوب والحادّ والمحدود» [التوحيد: 56 حديث 14] وعن الإمام الصادق: «لا يليق بالذّي هو خالق كلّ شيء إلاّ أن يكون مبانئاً لكلّ شيء متعالياً عن كلّ شيء سبحانه وتعالى» [بحار الأنوار 148/3] وعنه: «إنّه ليس شيء إلاّ يبید أو يتغيّر أو يدخله التغيّر والزوال أو ينتقل من لون إلى لون، و من هيئة إلى هيئة، و من صفة إلى صفة، و من زيادة إلى نقصان، و من نقصان إلى زيادة إلاّ ربّ العالمين فإنّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة.» [الكافي 115 / 1 حديث 5، التوحيد: 314] (لاحظ تنزيه المعبود: 179)

هم چنین توهم و تصوّر و ادراک و اکتناهی حقیقت ذات پروردگار ممتنع است، ولی بر طبق نظر حکمت به اصطلاح متعالیه و عرفا، ذات حق تعالی حقیقتی است که عین حقیقت خلق است با تشکیک در آن حقیقت، و این خود تعیین کنه ذات حق است. بر اساس این عقیده، فلاسفه و عرفا یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شوند و یا باید از ممکن الوجود صرف نظر نمایند - که البته خیلی ها چنین کاری کرده و گفته اند: «چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است و خوب است و بحث از امکان برای سرگرمی است»⁽¹⁾ - زیرا بر این اساس، یک حقیقت در مرتبه ضعیف عدم و خوب وجود دارد و همان حقیقت در مرتبه عالی و خوب وجود خواهد داشت و در نتیجه یک حقیقت هم و خوب وجود دارد و هم عدم و خوب وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است.

به بیان دیگر، حقیقت وجود فقری و وجود غنی - بنا به تعبیر آن ها - یک حقیقت است؛ پس یا باید مخلوقات را منکر شوند که چنین کاری کرده اند و یا به تناقض واضح مبتلا خواهند شد؛ چرا که این حقیقت وجود، مرتبه عالی اش واجب الوجود است و همان حقیقت وجود، مرتبه نازله اش واجب الوجود نیست.

خلاصه، این مسلک مقتضی عینیت خداوند با تمام ما سوی الله در حقیقت وجود خارجی است. و ماهیات هم بنا بر این مسلک، جز حدّ وجود و امر عدمی چیزی نیست. و این مخالف ضرورت ادیان و وجدان و فطرت و کتاب و سنت است و مستفاد از سوره «فاتحة الكتاب» تا سوره «الناس» تغایر و تباین بین خالق و مخلوق است. بنابراین، لازمه این عقیده، سلب و نفی تحقّق و واقعیت از مخلوق است. و سلب تحقّق و واقعیت از غیر خداوند تعالی و وحدت وجود بین خداوند و خلقش، خلاف ضرورت توحید انبیا و قرآن است و مستفاد از آیات و اخبار، اضافه ابداعیه بین خدا و خلق است و حق تعالی مخلوقات را از کتم عدم ایجاد کرده است، نه این که وجود مخلوقات وجود ظلّی و ربط و... باشد که در حقیقت، اطوار علّت، بلکه خود علّت است.

ص: 530

1- حسن حسن زاده، ممدّ الهمم: 107. بنا بر این همه واجب اند. و اگر مقصود و خوب بالغیر است نه بالذات، پس این سرگرمی نمی شود، بلکه واقعیت است

اشکال دیگر این که آیا این تجلیات، غیر اوست، یا خود اوست، یا نه اوست و نه غیر او؟ اگر تجلی، همان او باشد که این تجلی چیزی جز او نیست و در حقیقت، تجلی و جلوه ای در کار نیست. و اگر تجلی، غیر او باشد که این خلاف مدّعی شماسست؛ چون فرض این است که حقیقت دیگری وجود ندارد. پس اگر تجلی، خود او باشد - که چنین است - عینیت است و اگر غیر او باشد - به معنای حقیقی غیر - خلاف مبنای شماسست.

باری، اصل و لبّ کلمات ملاصدرا در مقام اثبات توحید، همین توحید است که صدوق ها و مفیدها و شیخ طوسی ها و مجلسی ها بویی از آن نبرده اند! بلکه قاطبه علمای شیعه آن را ضدّ توحید معرفی کرده اند. (1)

خلاصه، بطلان و سخیف بودن این مذهب که ذکر شده، از جمله واضحات می باشد.

اما در باب قاعده: الواحد لا یصدر منه إلا الواحد، مورد این قاعده - بر فرض تمامیت آن - جایی است که علت طبیعی باشد؛ به جهت این که در علل طبیعی - در حقیقت - معلول تنزل علت می باشد و از دل علت بیرون می آید و از او ترشح و تراوش می نماید مثل حرارت از آتش - لذا بدیهی است که در این موارد باید بین علت و معلول، سنخیت باشد - به خلاف فاعل بالإرادة و المشیّه که مخلوق او تنزل وجود او نیست و از دل او خارج نشده و ترشح و صدوری از ذات او محقق نشده، بلکه او «لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ» است و مخلوقات را ایجاد لا من شیء کرده است.

پس محدوده قاعده الواحد، فقط علل طبیعی و فاعل های موجب است چنان که متکلمان شیعه مانند علامه حلی در شرح تجرید و غیر ایشان به این مطلب اشاره کرده اند. پس این قاعده تخصّصاً از بحث ما خارج است، نه تخصیصاً.

ص: 531

1- چنان که بعضی از دلایل و کلمات اعلام را در شرح این کلام علامه مجلسی: «ثم إنهم - لعنهم الله - لا یقنعون بتلك البدع؛ بل یحرّفون أصول الدین و یقولون بوحدة الوجود؛ و المعنی المشهور فی هذا الزمان المسموع من مشائخهم، کفر بالله العظیم» ذکر نمودیم

پوشیده نیست که در مسئله ایجاد لا من شیء، سنخیتی نیست، بلکه تباین و غیریت به تمام معنا لازم است.

خلاصه، این قاعده مبتنی بر سنخیت بین خدا و خلق، و صدور و ترشح خلق از ذات حق و تعدد قدما و فاعلیت موجب و... است، و همه این لوازم در مورد حضرت حق غلط است؛ چون فاعلیت اشیا را بالإرادة و المشیة است و بینونت حقیقی با خلقتش در اصل حقیقت ذاتش دارد و مخلوقات را ایجاد لا من شیء کرده و همه مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی اند.

اما قاعده: بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها، آخوند ملاصدرا در اسفار برای اثبات این قاعده چنین استدلال می کند: (1) اگر شیء بسیط الحقیقه، کلّ الأشیاء الوجودیه باشد صحیح است و در غیر این صورت، خلف لازم آید؛ چون اگر بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء نباشد، مرکب و متحصّل از شیء و لا شیء می شود؛ زیرا وقتی بسیط الحقیقه، کلّ الأشیاء نباشد خود او که شیء است، شیء آخری هم باید موجود باشد؛ پس مرکب می شود از شیء که خودش است و نفی و عدم شیء آخر، و لوبه ترکیب عقلی و حال آن که واجب الوجود، بسیط الحقیقه است. لذا خلف لازم می آید.

خلاصه مطلب، اگر بپذیرید که واجب الوجود، بسیط الحقیقه است، باید بپذیرید که کلّ الأشیاء هم است، و اگر کلّ الأشیاء نباشد یتربّب هذه الحقیقة من شیء و عدم اشیاء آخر. پس مرکب می شود به ترکیب عقلی در حالی که در آن جا ترکیبی نیست.

و لیس بشیء منها، یعنی اگر حدّ و حدود اشیا و تطوّر و تشان را در نظر بگیرید با حفظ تعین و تطوّر، او نیست، ولی منهای تطوّر و تعین او است. پس وقتی می گوئیم کلّ الأشیاء، یعنی کمالات اشیا است و لیس بشیء منها، یعنی تطوّر و تعین که نقص است، و منهای تطوّر و تعین خود اوست. بعد آخوند ملاصدرا گوید: اصل مسئله «طور وراء طور العقل است» و باید با کشف و مکاشفات مشخص شود.

ص: 532

در این جا، مجال توضیح بیش تر و ذکر تمام کلمات صاحب اسفار نیست و به همین مقدار اکتفا می کنیم و به جواب او می پردازیم.

بر اساس آنچه گذشت هیچ گونه سنخیت و اشتراکی بین حقیقت خداوند سبحان و ما سواش وجود ندارد. و با نبودن سنخیت و وحدت و اشتراک ذاتی، نفی اشیا از ذات حق، مستلزم هیچ ترکیبی در آن جا نخواهد بود. و همه این ها برای ذات حق تعالی نقص و عجز است که از او منفی است و خداوند منزّه از آن هاست.

علاوه بر آن، هیچ دلیلی بر امتناع مثل این ترکیب نیست؛ بلکه اصلاً ترکیب از وجود و عدم، ترکیب واقعی نیست. بر فرض هم که حصول ترکیب بین امر وجودی و امر عدمی را بپذیریم، این ترکیب حتی نسبت به ذات احدیت حاصل است؛ چون ذات احدیت غیر مخلوقاتش می باشد چنان که ما از ذات پروردگار، جسمیت و انسانیت و شجریّت و... را نفی می کنیم و می گوئیم: ذاته لیست بجسم و لا روح و لا مادّة و لا ملک. فقد ترکیب ذاته من امر وجودی و امور عدمیّه و هذا التریب لا ضیر فیه، لآئه اعتباری.

علاوه بر آن، این اشکال بر شما هم وارد است که اعدام و نقایص را از ذات او سلب می کنید. البته اشکالات دیگری هم بر این قاعده وارد است که در این جا مجال طرحش نیست. (1)

استدلال دیگری که برای این قاعده آورده اند، چنین است: خداوند بی نهایت است و حدّی ندارد، و اگر کلّ اشیا نباشد، محدود می شود.

جواب این است که: نامحدود بودن (به معنای، بوجودده محیط علی ماسواه) و محدودیت از ملکات مقدار است و خداوند منزّه است از اینکه متّصف شود به بی نهایت و نامحدودیت به معنای مذکور (یعنی: امتداد وجود و دربرداشتن همه وجودات...) و خداوند نه محدود است و نه نامحدود (به این معنا، زیرا که هر دو از ملکات مقدار است). (2)

ص: 533

1- برای آگاهی بیش تر به کتاب تنزیه المعبود: 329 رجوع کنید

2- باید به این نکته توجه کرد که: تقابل نامحدود - به معنایی که ذکر شده - و محدود، تقابل عدم و ملکه است، یعنی نامحدود در مورد اموری به کار می رود که شأن شخص یا نوع و یا جنس آن امور این باشد که متّصف به محدود شوند؛ پس اگر در موردی شأن اتّصاف به محدود نباشد، در آن مورد نامحدود هم گفته نمی شود. روشن است که محدود و نامحدود - به این معنا - در مورد امور مقداری و دارای اندازه گفته می شود و در مورد ذات خداوند که غیر مقداری است به کار نمی رود، چنان که به سنگ، کور گفته نمی شود؛ چرا که شأن سنگ، داشتن چشم و اتّصاف به چشم داشتن نیست. بنا بر این، در مورد خداوند که غیر مقداری است، نامحدود به این معنا - یعنی بوجودده محیط علی ماسواه - گفته نمی شود

علاوه بر آن، اشکال محدودیت در صورتی محقق می شود که بین خالق و خلق، اشتراک در حقیقت ذات و سنخیت بین آن دو باشد، نه در صورتی که سنخ خلق مباین و مغایر با سنخ خالق باشد که در این صورت هرگز وجود مخلوق موجب تحدید ذات حق تعالی نمی شود.

پس اثبات و تمامیت قاعده بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء متوقف است بر این که اولاً خداوند را بی نهایت به معنای بوجوده محیط علی ما سوا بدانیم، و ثانیاً اشتراک و سنخیت بین خدا و خلق را بپذیریم، که هر دو باطل است.

معاد

معاد(1)

اما مسئله معاد جسمانی، از آیات و اخبار به طور صریح استفاده می شود که در عالم قیامت، انسان ها با بدن های عنصری خاکی - که از اجزای بدن های دنیوی انسان است - محشور می شوند، نه این که فقط ارواح، یا ارواح با صورت های جسمانی ای که فقط دارای مقدار هستند و نفس آن ها را انشا نموده است، محشور شوند و از عناصر مادی این عالم هرگز اثری در قیامت نباشد.

صدها آیه درباره معاد جسمانی وارد شده است؛ از جمله آیاتی که می فرمایند: در روز قیامت، اعضا و جوارح و دست و پا شهادت می دهند. و آیاتی که از نعمت های

ص: 534

1- برای اطلاع از مسلک ملاصدرا و انحرافات آشکار و مخالفت های واضح او با کتاب و سنت قطعیه در مسائل: معاد جسمانی، بهشت و دوزخ، صراط، تطایر کتب، میزان، و حقیقت عذاب و خلود، به رساله ای که در اصول دین نوشته ایم، مراجعه شود

مادّی مانند میوه ها، گوشت ها، نهرها و... سخن می گویند. و آیاتی که بیانگر عذاب دوزخیان می باشند. نیز داستان اصحاب کهف و عزیز پیامبر و داستان حضرت ابراهیم و... و آیه های 78 و 79 سوره یاسین، و آیات 3 و 4 سوره قیامت، و آیه 7 سوره حج، و آیه های 98 و 99 سوره اسراء، همگی دلالت بر معاد جسمانی دارند.

هم چنین روایات فراوان قطعی داریم (1) که دلالت صریح دارند بر جسمانیت معاد و این که در قیامت، روح انسان ها با بدن عنصری مادّی دنیوی محشور می شود.

در مقابل، آخوند ملاصدرا جسمانی بودن معاد را منکر است و مکرّر در اسفار تصریح می کند که مقصود از بدنی که در قیامت عود می کند بدن عنصری مادّی دنیوی نیست، بلکه روح با بدن مثالی (یعنی صورت بدون مادّه) که قائم به نفس و انشا شده نفس است، محشور می شود. لذا در اسفار می نویسد:

«فکلّ جوهر نفسانی مفارق یلزم شبح مثالی ینشأ منه بحسب ملکاته و اخلاقه و هیئاته النفسانیة بلا مدخلیة الاستعدادات و حرکات الموائد كما فی هذا العالم شیئاً فشیئاً... فإن قلت: النصوص القرآنیة دالّة علی أنّ البدن الآخری لکلّ انسان هو بعینه هذا البدن الدنیوی له، قلنا: نعم ولكن من حیث الصورة، لا- من حیث المادّة، و تمام کلّ شیء بصورته لا بمادّته»؛ (2) یعنی: «پس هر جوهر مفارق نفسانی، شبحی مثالی لازم دارد که از نفس به حسب ملکاتش انشا شده است بدون دخالت داشتن استعداد و حرکات تدریجی مواد، چنان که در این دنیای مادّی با استعداد و حرکات تدریجی مواد چیزی انشا و ایجاد می شود... سپس می گوید: اگر اشکال کنی و بگویی که آیات قرآنی به صراحت دلالت دارند که بدن آخرتی هر انسانی همین بدن

ص: 535

1- بحار الانوار، کتاب العدل والمعاد، باب اثبات الحشر وکیفیت، حدیث 1 و 8 و...

2- الاسفار: 31/9

دنیوی است، در جواب می‌گوییم: درست است که آیات قرآنی چنین دلالت صریحی دارند، ولی بدن آخرتی از حیث صورت همین بدن دنیوی است، نه مادّه؛ زیرا شیئیت هر شیء به صورت اوست نه به مادّه.»

و می‌نویسد:

«وأنزل من هذا المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد، اعتقاد علماء الكلام كالإمام الرازي ونظرائه بناء على أنّ المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم... ولا يخفى على ذي بصيرة أنّ النشأة الثانية طور آخر من الوجود يبين هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطين و أنّ الموت و البعث ابتداء حركة الوجود إلى الله أو القرب منه، لا العود إلى الخلقة المادية و البدن الترابي الكثيف

الظلماني»؛⁽¹⁾ «پایین تر از این اعتقاد که ذکر شده در باب معاد و محشور شدن جسدها، اعتقاد علمای علم کلام مانند امام فخر رازی و همفکران اوست که: معاد همان جمع متفرقات اجزای مادی است در ارتباط با اجزاء اصلیه باقیمانده... سپس می‌گوید: بر هیچ صاحب نظری پوشیده نیست که نشأت دوم و آفرینش آخرت، گونه دیگری از وجود است که با این گونه پدید آمده از خاک و آب و گل، مابین و متفاوت است و مرگ و حشر، ابتدای حرکت وجود به سوی خداوند یا قرب به او است، نه این که مرگ و حشر، عود و برگشت به سوی خلقت مادی و بدن خاکی ظلمانی باشد.»⁽²⁾

ص: 536

1- اسفار: 153/9، طبع بیروت

2- ملاصدرا می‌نویسد: «ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو عنصري، و ينور ما قرّناه من أنّ الصور الأخروية التي بها نعيم السعداء و جحيم الأشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي أو غير فلكي، بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة بأعمال و أفعال حدث عنها في دار الدنيا، و أثمرت في ذاتها أخلاقاً و ملكات مستبعة لتلك الصور المعلقة هو ما قاله قدوة المكاشفين محيي الدين العربي.» [الأسفار 44/9 - 45] و می‌گوید: «... فإنّها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقيّة من جنس ما كانت توهّمته و تخيلته و بلغت إليه همّته و سمعت من أهل الشرائع من الحور و القصور و السدر المخفض و الطلح المنضود و الظل الممدود و الأشجار و الأنهار و سائر ما يكون لذيداً بهيجاً عنده، و هذا ممّا لا إشكال في إثباته عنده؛ لأنّ الصور الأخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع و مادّة كما أشرنا إليه.» [الأسفار 148/9] و می‌نویسد: «اعلم أنّ لكلّ نفس من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة و عالماً أعظم و أوسع مما في السماوات و الأرضين، و هي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته و ممالিকে و خدمه... كلّها قائمة به، و هو حافظها و منشئها بإذن الله تعالى و قوّته، و وجود الأشياء الأخروية و إن كانت تشبه الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في بعض المرايا، لكن يفارقها بالذات و الحقيقة.» [الأسفار 176/9] محقق سبزواری در تعلیقه اش بر اسفار در توضیح مرادش می‌نویسد: «أي البدن البرزخي و الأخروي هذا البدن الدنيوي لكن لا بوصف الدنيوية و الطبيعية و إنّما كانت هو هو بعينه، لما مضى و سيأتي أنّ شيئية الشيء بصورته، أي الصورة البدئية، لا بمادّته و بصورته.» [الأسفار 166/9] و برای روشن شدن هر چه بیش تر مطلب، کتاب اسفار: 21/9 - 22، و 31 - 32، 37، 39، 148، 153، 156، 165 - 166، 174 - 176، 178 ملاحظه شود

ميرزا احمد آشتياني(1) و حاج سيّد احمد خوانساري(2) و علامه سيّد ابوالحسن رفيعي قزويني(3) و شيخ محمد تقى آملی(4) به مخالفت نظر ملاصدرا در باب معاد با

ص: 537

1- لوايح الحقائق، مبحث معاد: 39 و 40

2- العقائد الحقّة: 255

3- مجموع رسائل و مقالات فلسفي: 83

4- درر الفوائد: 460/2. شيخ محمد تقى آملی در تعليقه اش بر شرح منظومه - بعد از توضيح مراد مصنّف - مى نويسد: «هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة ولكنّ الإنصاف أنّه عين انحصار المعاد بالروحاني لكنّ بعبارة أخفي، فإنّه بعد فرض كون شينيّة الشيء بصورته وأنّ صورة ذات النفس هو نفسه وأنّ المادّة الدينويّة لمكان عدم مدخليتها في قوام الشيء لا يحشر وأنّ المحشور هو النفس غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدورياً مجرداً عن المادّة ولوازمها إلاّ المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين وإمّا بدون ذلك أيضاً كما في المقرّبين ولعمري أنّ هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدّس على صاعده السلام والتحيّة. وأنا أشهد الله وملائكته وأنبيائه ورسله، أنّي أعتقد في هذه الساعة وهي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظّم سنة 1368 في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمد والأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين وعليه أطبقت الأئمة الإسلاميّة.» [درر الفوائد: 460]

معاد کتاب و سنت تصریح نموده اند، چنان که مطلب واضح و روشن است. (1) جای بسی تعجب است که نویسنده مقاله از این نکته بزرگ غفلت نموده و نوشته است: «نگاه ویژه او به معاد و جلوه های قیامت، تفسیر نوینی مبتنی بر پایه های شهودی و عقلی ارائه کرده...» واقعاً اگر حرف نو و جدید و مخالف با مسلمّات کتاب و سنت آوردن، فضیلت و کمال و مورد تجلیل باشد، در مکاتب فلسفی غرب، حرف های نو و جدید بر خلاف قرآن بسیار یافت می شود. و بر این اساس، توصیه نویسنده مقاله به فضلالی جوان حوزه که «با وجود این معارف، به بیراهه نروند و با سفر به دیار غرب و شرق به دنبال حکمت نگردند» بی اساس خواهد بود، بلکه باید - طبق مسلک خودش - وی به آن ها توصیه کند که برای ارائه تفسیرهای نوین از معارف قرآن و دین به دیار شرق و غرب روند و فلسفه آن ها را با جان و دل نه تنها بخوانند و بفهمند بلکه بپذیرند.

آیا بهشت و جهنم الآن در خارج موجودند یا قائم به نفس اند؟

هم چنین ملاصدرا در بحث وجود واقعی و خارجی بهشت و جهنم، رأی جدید و خلاف قرآن ارائه کرده است. وی وجود واقعی و خارجی بهشت و جهنم را انکار می کند و هر دو را از احوال و مراتب نفس می شمارد و به عبارت دیگر، آن دو را قائم به نفس و انشا شده و ایجاد شده نفس می داند و برای آن دو واقعیت خارجی، قائل نیست. وی در بیان حقیقت بهشت و دوزخ می نویسد:

فتحقق وتبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه أنّ الجحيم الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية ممّا تشتهيها النفس و تستلذّها، و لا مادّة و لا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلها و موجدّها القريب و هو هي لا غير، و أنّ النفس الواحدة هي النفوس الإنسانية مع ما تتصوّره

ص: 538

1- این تذکر لازم است که این ها خود از اساتید این فنّ و مدرسان آن بوده اند

و تدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه، وأن كل ما يوجد فيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرفات كلها حيّة بحياة ذاتية، وحياتها كلها حياة واحدة هي حياة النفس التي تدركها وتوجدتها... (1) این در حالی است که آیات قرآن تصریح دارد که بهشت و جهنم در حال حاضر موجود

و خلق شده اند مانند:

«أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (2) بهشت برای پرهیزگاران آماده شده است. و: «أَعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ» (3) بهشت برای کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آورده اند، آماده شده است.

و: «وَأُزْلَفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ» (4) در آن روز بهشت برای پرهیزگاران نزدیک می شود. و: «أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (5) برای کافران آماده شده است. و: «وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ» (6) جهنم برای گمراهان آشکار می شود.

و: «وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (7) و از آتشی که (اکنون) برای کافران آماده شده است بپرهیزید، و خدا و رسول را اطاعت کنید؛ باشد که مشمول رحمت شوید، و بشتابید برای رسیدن به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنای آن (به وسعت) آسمان ها و زمین است و (اکنون) برای پرهیزگاران مهیا و آماده شده است.

روایات زیادی نیز دلالت دارند که بهشت و دوزخ الان موجودند و خلق شده اند، مانند:

ص: 539

1- اسفار: 342/9، فصل 27

2- آل عمران آیه 131

3- سوره حدید، آیه 29

4- سوره شعراء، آیه 90

5- سوره بقره، آیه 24

6- سوره شعراء، آیه 91

7- سوره آل عمران، آیات 131 - 133

1. از امام رضا نقل شده که فرمودند: «من أنكر خلق الجنة و النار فقد كذب النبي و كذبنا و ليس من ولايتنا على شيء و خلد في نار جهنم»؛ (1) «هر کسی موجود بودن بالفعل بهشت و جهنم را انکار کند، قطعاً رسول خدا و ما را تکذیب کرده و از ولایت ما هیچ چیز ندارد و مخلد در آتش است.»

2. از امام صادق روایت شده که فرمودند:

«ليس من شيعتنا من أنكر أربعة أشياء: المعراج و المسألة في القبر و خلق الجنة و النار و الشفاعة»؛ (2) «کسی که این چهار چیز: معراج، سؤال قبر، موجود بودن بالفعل بهشت و جهنم و شفاعت را انکار کند، جزو شیعیان ما نیست.»

3. از امام رضا نقل شده که فرمودند: «من أقر بتوحيد الله... و آمن بالمعراج و المسألة في القبر و الحوض و الشفاعة و خلق الجنة و النار... فهو مؤمن حقاً و هو من شيعتنا أهل البيت»؛ (3) «هر کس به توحید خداوند اقرار کند... و به معراج، سؤال در قبر، حوض کوثر، شفاعت و موجود بودن بالفعل بهشت و جهنم و... ایمان بیاورد، مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل بیت (علیهم السلام) است.»

4. از امیر المؤمنین نقل شده که فرمودند: «و أما الردّ على من أنكر خلق الجنة و النار، فقال الله تعالى: «عِنْدَ

ص: 540

1- بحار الأنوار 119/8 حدیث 6، از توحید و آمالی و عیون

2- بحار الأنوار 196/8 حدیث 186 از صفات شیعه شیخ صدوق

3- بحار الأنوار 197/8 حدیث 187

سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (1) و قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: دخلت الجنة فرأيت فيها... (2) 5. اكثر اخبار معراج مشتمل است بر اين كه: «رسول خدا بهشت و جهنم را ديده و داخل بهشت شده است.»

6. اخبار زيادي دلالت دارد كه: «رسول خدا از خرماي بهشت خورده و از آن نطفه حضرت فاطمه منعقد شده است.»

7. اخبار فراواني دلالت دارند كه: «امامان معصوم، بلكه ساير انبيا، از خرما و انار بهشتي تناول کرده اند، و نطفه امام از آن منعقد شده است.»

8. اخباري هم آمده كه: «حوريان بهشتي در عروسي و تولد و عزاي ائمه فرود مي آيند.»

9. رواياتي رسیده كه: «بهشت در ماه هاي رجب و شعبان و رمضان، زينت داده مي شود.»

بر اساس همين آيات و روايات است كه شيعيان اماميه اجماع و اتفاق دارند كه بهشت و دوزخ در حال حاضر مخلوق و موجود مي باشند چنان كه شيخ بزرگوار صدوق در كتاب اعتقادات مي فرمايد:

اعتقادنا في الجنة و النار انهما مخلوقتان الآن و ان النبي قد دخل الجنة و رأى النار حين عرج به؛ (3) اعتقاد ما شيعيان اماميه اين است كه بهشت و جهنم الآن مخلوق و موجودند و پيغمبر وقتي به معراج رفت، بهشت و جهنم را ديد و داخل بهشت شد.

علامه مجلسي نيز در بحار الانوار فرموده است:

أما كونهما مخلوقتان الآن فقد ذهب إليه جمهور المسلمين إلا شذمة من

ص: 541

1- النجم: 14 و 15

2- بحار الأنوار 176/8 حديث 129

3- بحار الانوار 200/8 حديث 204، از اعتقادات شيخ صدوق

المعتزلة، فإنهم يقولون: سيخلقان في القيامة، والآيات والأخبار المتواترة دافعة لقولهم، مزينة لمذهبهم. (1) بلی، چیزهایی در بهشت و جهنم به سبب اعمال خوب و بد و حب و بغض در دین، خلق می شوند، چنان که در اخبار معراج و غیر آن آمده که حضرت جمعی از ملائکه را دید که برای مؤمنان قصرهایی بنا می کنند، یا هر کس فلان عمل، یا فلان ذکر را بگوید خداوند در بهشت برایش فلان چیز را خلق می کند.

به هر حال، آیات قرآن و روایات فراوان دلالت دارند که بعضی از اعمال سبب می شود که خداوند نعمت هایی را در خارج و در بهشت ایجاد نماید و یا مثلاً بعضی از نعمت های بهشتی تبدیل عمل مؤمن به آن نعمت در خارج از نفس و در بهشت است و این مطلب با آنچه ذکر کردیم که اصل بهشت و دوزخ الآن مخلوق و موجودند، منافاتی ندارد؛ نه این که این ها صرفاً قائم به نفس و موجود در ظرف نفس و یا خود نفس باشند و نفس تنها آن ها را درک کند است و آن ها حیات و وجودی جز حیات و وجود نفس نداشته باشند و لذت و رنج نفس، همان درک کردنش باشد، و...

بله، تنی اندک از معتزله مثل ابوهاشم و قاضی عبدالجبار و امثال این دو گمان کرده اند که بهشت و جهنم روز قیامت خلق می شوند.

مسئله خلود

آیات و روایات بسیار به صراحت دلالت دارند که: جمعی در دوزخ و در عذاب همیشه خواهند بود و عذابشان پایان نمی یابد و مخلد در عذاب به معنای حقیقی آن می باشند، نه این که مخلد در دوزخ باشند و همان عذاب ها بر ایشان باشد ولی آن ها لذت ببرند و رنجی نکشند.

متأسفانه صاحب اسفار در این جا هم عقیده ابن عربی را پذیرفته و از او تبعیت

ص: 542

کرده، چنان که در بسیاری از مسائل همین شیوه را در پیش گرفته است. وی در اسفار در باب کیفیت خلود اهل النار (1)، خلود و همیشگی بودن عذاب به معنای حقیقی آن را انکار کرده و قائل به انقطاع العذاب للمخلدین فی النار شده و گفته است:

«هم یتلتذون بما هم فيه من نار و زمهریر و ما فيها من لدغ الحیات و العقارب كما یتلذذ أهل الجنة بالظلال و النور؛ لأنّ طبایعهم

تقتضی ذلك.» نیز ملاصدرا در اسفار گوید:

«مما استدللّ به صاحب الفتوحات المکیّة علی انقطاع العذاب للمخلدین فی النار قوله تعالی... و الأولى فی الاستدلال علی هذا المطلب...» (2)

وی استدلال ابن عربی را در این مسئله تضعیف کرده و خودش دلیل دیگری بر این امر اقامه کرده و گفته است: خلود در آتش هست، ولی سرانجام تعذیب آن ها مبدل به تنعیم خواهد شد.

وی در این امر هم با مسلمات کتاب و سنت و اجماع مسلمانان مخالفت نموده است. خداوند تعالی فرمودند:

«كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (3) هر گاه پوست های تنشان (در آن) بریان گردد (و بسوزد) پوست های دیگری به جای آن قرار می دهیم، تا کیفر (الهی) را بچشند.

و فرمودند:

«إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ

ص: 543

1- الاسفار: 346/9، فصل 28

2- الاسفار: 352/9

3- سورة نساء: 56

«وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَثُرُونَ» (1) به درستی مجرمان در عذاب دوزخ جاودانه می مانند. هرگز عذاب آنان تخفیف نمی یابد، و در آن جا از همه چیز مأیوسند. ما به آن ها ستم نکردیم، آنان خود ستم کار بودند. آن ها فریاد می کشند: ای مالک دوزخ! (ای کاش) پروردگارت ما

را بمیراند (تا آسوده شویم) می گوید: شما در این جا ماندنی هستید.

و فرموده است:

«وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَازِنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ قَالُوا أَوْلَمْ تَأْتِكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (2) و آن ها که در آتش اند به مأموران دوزخ می گویند: از پروردگارتان بخواهید یک روز عذاب را از ما بردارد. آن ها می گویند: آیا پیامبران شما دلائل روشن برای تان نیاوردند؟ می گویند: چرا! آن ها می گویند: پس هر چه می خواهید (خدا را) بخوانید؛ ولی دعای کافران (به جایی نمی رسد و) جز

در ضلالت نیست. روایات متواتر و قطعی نیز بر این مطلب دلالت می کنند. (3)

ص: 544

1- سورة زخرف: 74 - 77

2- غافر: 49، 50

3- از جمله آن ها روایت شیخ صدوق است به اسنادش از امام باقر که فرمودند: إِنَّ أَهْلَ النَّارِ يَتَعَارُونَ فِيهَا كَمَا يَتَعَارَى الْكِلَابُ وَالذَّنَابُ مِمَّا يَلْقَوْنَ مِنَ أَلِيمِ الْعَذَابِ، فَمَا ظَنُّكَ - يا عمرو - بقوم لا يقضى عليهم فيموتوا، ولا يخفف عنهم من عذابها، عطاش فيها، جياع، كليله أبصارهم، صم بكم عمي، مسودة وجوههم، خاسئين فيها نادمين، مغضوب عليهم، فلا يرحمون من العذاب، ولا يخفف عنهم، وفي النار يسجرون، ومن الحميم يشربون، ومن الزقوم يأكلون... هذه حال من دخل النار. [بحار الأنوار 8 / 281 حديث 3] در دعای کمیل از امیرالمؤمنین نقل شده که فرموده اند: «و هو بلاء تطول مدته و يدوم مقامه و لا يخفف عن أهله» و روایات بسیار دیگر

علامه حلی فرموده است:

أجمع المسلمون على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع. (1) نیز علامه مجلسی فرموده است:

اعلم أن خلود أهل الجنة في الجنة مما أجمعت عليه المسلمون، وكذا خلود الكفار في النار و دوام تعذيبهم. (2)

علامه سیّد عبدالله شبّر هم فرموده است:

اعلم أنه لا خلاف بين كافة المسلمين في أن الكفار الذين تمت عليهم الحجة مخلدون في النار وفي العذاب، وقد تضافرت بذلك الآيات وتواترت به الروايات عن النبي والأئمة الهداة، بل هو ضروري الدين لا خلاف فيه بين أحد من المسلمين. (3) جای بسی تعجب است که نویسنده مقاله می گوید: ملاصدرا در این بحث، جمع اصول قرآنی و ادله برهانی و منظر عرفانی نمود. فإن كان هذا الذي ذكره هو العرفان، فيا قوم، إني لست من العارفين، «إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين»

باری، اگر بخواهیم مخالفت واضح و روشن مبانی آخوند ملاصدرا را با معارف و حیانی بیان کنیم مجدّداتی بیشتر از کتاب اسفار باید بنویسیم. از این جهت، به بعضی از مواردی که نویسنده ذکر کرده، اشاره نمودیم.

در پایان، اعتراف می کنیم که ما به قرآن و عترت جفا کرده و به وظیفه دینی خود که تمسک به ثقلین (قرآن و عترت) باشد، عمل ننموده ایم و از خداوند کریم می خواهیم

ص: 545

1- شرح التجريد: 328، طبع قم، مصطفوي

2- بحار الأنوار 350/8

3- حق اليقين 178/2

که از تقصیر ما در گذرد!

نیز این چند حدیث را به طلاب جوان و برادران دینی خود هدیه می کنیم: امام صادق فرمودند:

«إِيَّاكَ أَنْ تَنْصِبَ رَجُلًا دُونَ الْحَبَّةِ فَتَصَدَّقَهُ فِي كُلِّ مَا قَالَ»؛ (1) «بپرهیز از این که کسی و شخصیتی غیر معصوم را پیشوا و الگو و مراد خود قرار دهی و هر چه او می گوید، بپذیری و تصدیق کنی.»

امام باقر فرمودند:

«مَنْ دَانَ اللَّهَ بِغَيْرِ سَمَاعٍ عَنْ صَادِقٍ أَلْزَمَهُ اللَّهُ التَّيَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ (2) «هر کس بدون شنیدن از حجت صادقی و بدون وساطت امام معصومی، خدا را بندگی و اطاعت کند، خداوند تا روز قیامت سرگردانی را ملازم و همراه و گریبانگیر او کند.»

و فرمودند:

«شَرْقًا وَغَرْبًا فَلَا تَجْدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلِ الْبَيْتِ»؛ (3) «در طلب علم درست و راستین دین به مشرق و مغرب بروید (و به هر دری بزنید) که آن را پیدا نخواهید کرد، جز در آنچه از نزد ما اهل بیت (علیهم السلام) صادر شده است.»

و فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ»؛ (4)

ص: 546

1- اصول کافی: 298/2

2- بحار الأنوار 93/3 حدیث 24، وسائل الشیعة 27 / 75 حدیث 33239

3- اصول کافی 399/1 حدیث 3، بحار الأنوار 92/2

4- اصول کافی: 59 / 1، حدیث 2 و ج 176/7، حدیث 11

«خداوند تبارک و تعالی هیچ چیزی را که امت به آن احتیاج دارند، وانگذاشته مگر این که آن را در کتاب خود نازل و برای پیغمبرش بیان کرده است.»

از رسول خدا روایت شده است که فرمودند:

«من طلب الهدی فی غیرهم فقد کذبني»؛⁽¹⁾

«هر کس هدایت را از غیر اهل بیت (علیهم السلام) بطلبد، قطعاً مرا تکذیب کرده است.»

از امیرالمؤمنین نقل شده که فرمودند:

«یا کمیل، لا تأخذ إلا عنّا تکن منا»؛⁽²⁾ «ای کمیل، (دین و علوم و معارف را) تنها از ما فراگیر تا در زمره ما و تحت ولایت ما باشی.»⁽³⁾

فائده یازدهم: قائلین به عدم زیادی صفات چهار مسلک دارند

علامه مجلسی فرمودند: قائلان به عدم زیادی صفات، چهار مسلک دارند:

مسلک اول قول جماعتی است که به نفی صفات قائل شده اند و می گویند: اثبات صفت وجودی برای حق تعالی نتوان کرد؛ پس اثبات علم برای خدا به نفی جهل بر می گردد، و هر گاه گویی خدا عالم است، معنی اش آن است که خدا عاجز نیست، و هم چنین در سایر صفات. و این معنی را نهایت مرتبه توحید می دانند، و کلام حضرت امیر المؤمنین که: «کمال توحیده نفی الصفات عنه» را به این بر می گردانند. و کلام ابن بابویه نیز موهم این معنی است.

ص: 547

1- أمالی صدوق: 65، بحار الأنوار 94/38 حدیث 10

2- تحف العقول: 171، بحار الأنوار 269/74 حدیث 1

3- این مطلب را در جواب آن مقاله نوشتیم و در فصلنامه نورالصادق شماره 12 چاپ شد، ولی به جهت فوایدی که در بر دارد، قسمتی از آن را در این کتاب آوردیم، گر چه خالی از تکرار نیست

اما از همان احادیث و احادیث دیگر معلوم است که مراد این معنی نیست. و این، مذهب تعطیل است که در اخبار بسیار انکار آن وارد شده. (1) و در احادیث بسیار وارد شده است که: «توحید آن است که خدا را از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه بیرون بری.» و تعطیل آن است که برای خدا اثبات صفات کمالیه نکنی. و تشبیه آن است که به نحوی اثبات کنی که مستلزم تشبیه به مخلوق باشد. مثلاً در علم، اگر نفی علم کنی و گویی که خدا عالم نیست، یا عالم بر خدا اطلاق نمی توان کرد، آن تعطیل است که خدا را عاطل از صفت کمال گردانیده. و اگر گویی که به نحوی که ما عالمیم او عالم است، این تشبیه است که خدا را شبیه به خلق گردانیده. و اگر گویی که خدا عالم است به نحوی که هیچ گونه مشابهت به علم ما ندارد، علم برای او ثابت کرده و نفی تشبیه کرده. و هم چنین در سمیع و بصیر و سایر صفات.

و توضیح آن است که: ما امری را که به چشم می بینیم در این دیدن، کمالی ما را حاصل گردیده، که مخلوط و ممزوج است به انواع نقص، و آنچه کمال است دانستن آن دیده شده است، اما چون ما ناقصیم و عاجز و ممکن، بدون این باصره و عضو مخصوص نمی توانیم دید، و این عین نقص است و از ما ناشی شده است. و خدا منزّه است از آن که عضوی و جزوی داشته باشد و در دانایی محتاج به عضوی باشد. و ایضاً علم ما بعد از نبودن به هم رسیده و خدا منزّه است از آن که او مسبوق به جهل باشد. و ایضاً علم ما به حصول صورت است در حاسه به اعتبار نقص ما، و خدا منزّه است از آن که محلّ حوادث باشد. و ایضاً به غیبت آن امر، ممکن است که علم زایل شود، و در خدا زوال علم محال است. و علم ما معلول به علّت ها است، و علم خدا علّت نمی دارد.

ص: 548

1- در مرآة العقول 10/2 فرمودند: و ليس عينيتها و عدم زيادتها بمعنى نفى أضدادها عنه تعالى حتى يكون عليه سبحانه عبارة عن نفى الجهل، ليلزم التعطيل. وقيل: معنى كونه عالماً وقادراً أنه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة، بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات. والأكثر على أنه تصدق تلك الصفات على الذات الأقدس، فذاته وجود و علم و قدرة و حياة و سمع و بصر، و هو أيضاً موجود عالم قادر حتى سميع بصير، و لا يلزم في صدق المشتق قيام المبدء به، فلو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه لصدق عليه أنه أبيض

پس آنچه کمال است که علم به مبصرات است برای خدا اثبات باید کرد، و جهات نقص که در علم ما حاصل است همه را از حق تعالی نفی باید کرد.

و آنچه در احادیث واقع شده که موهم نفی صفات است، در بعضی، مراد آن است که صفات زایدۀ موجوده در خدا نمی باشد، و در بعضی مراد آن است که کُنه صفات کمالیۀ الاهی را نمی دانیم و به جز به وجهی از وجوه، تخیل آن ها نمی توانیم نمود، نه آن که به هیچ نحو تصوّر و اثبات نمی توانیم کرد تا تعطیل لازم آید.

مسلك دوم آن است که می گویند که ذات مقدّس در حق تعالی، نایب مناب صفات است در ما، چنانچه ما اشیا را به علم می دانیم، و حق تعالی به نفس ذات مقدّس، می داند، و ما بر اشیا توانایی داریم به قدرتی که قائم است به ما، و خدا به ذات مقدّس توانا است، و ذات اقدس، قائم مقام صفت قدرت است در ما، و هم چنین در سایر صفات. و جمعی کثیر از محققان به این قول قائلند. و بعضی می گویند: این قول نیز به تعطیل و نفی بر می گردد.

مسلك سوم آن است که می گویند که بر ذات مقدّس، وجود و علم و قدرت صادق است، و موجود و عالم و قادر نیز صادق است. و موجود آن است که از وجود، خالی نباشد، خواه عین او باشد و خواه قائم به او. و عالم آن است که از علم، جدا نباشد، خواه عین علم باشد و خواه قائم به او، و هم چنین قدرت.

و آنچه لغویان می گویند که «عالم، ذاتی است که علم به او قائم باشد، و قادر، ذات ما قام به القدرة است» مبتنی بر عدم تحقیق است و قَلت فهم ایشان؛ زیرا که می دانیم که جسمی که نورانی باشد تیر می گویند، و اگر نوری قائم به ذات تواند بود هم نور خواهد بود و هم تیر. و اگر بیاضی قائم به ذات تواند بود، هم بیاض خواهد بود هم ابیض.

پس علم و قدرت و سایر صفات، بر خدا صادق است به صدق عرضی، و کُنه ذات، معلوم ما نیست و این صفات به وجهی مفهوم ما هستند، چنان که [اگر] زید را ما به عنوان ضاحک تصوّر کنیم، معنی ضاحک یعنی خندان، مفهوم و معلوم ما هست، گو کُنه حقیقت زید را ندانیم. و به این معنی، احادیث ظاهراً دلالتی دارد چنانچه در

حدیث صحیح از هشام بن سالم منقول است که گفت: «به خدمت حضرت صادق رفتم؛ فرمود: آیا خدا را وصف می کنی؟ گفتم: بلی. فرمود: بگو. گفتم: سمیع است و بصیر است. فرمود که: این صفتی است که مخلوقات در آن شریکند. گفتم: چگونه وصف کنم خدا را؟ فرمود: نوری است که در او ظلمت نیست و حیاتی است که در او مرگ نیست، و علمی است که جهل در او نیست، و حقی است که باطل در او نیست. پس بیرون آمدم از نزد او و من داناترین مردم بودم به توحید خدا.» اگر چه امثال این روایت را بر مسلک ثانی حمل می توان کرد.

مسلک چهارم آن است که این صفات، امور اعتباریّه نفس الامریه اند، و عین ذات مقدّس نیستند و موجود زاید بر ذات نیستند. و صفت موجود زاید بر ذات، محال است. پس وجود امری است اعتباری و لازم ذات مقدّس است، و ثبوتش برای ذات، معلول علّتی به غیر ذات، نیست. و هم چنین علم عبارت از دانستن است و لازم ذات است، و از ذات منتزع می شود و معلول غیر ذات نیست، و امر اعتباری نفس الامری است، و امر موجودی نیست که قیام آن به ذات، مستلزم فساد باشد. و هم چنین قدرت عبارت است از توانایی و این نیز امری است اعتباری، [و] منتزع از ذات اقدس و به غیر ذات علّتی ندارد، و هم چنین سایر صفات کمالیه. و به این مسلک اگر چه کم کسی قائل شده است، اما به عقل اقرب است از سایر مسالک. و حق این است که تفکر در این امور ضروری نیست، و مجمل باید اعتقاد کرد که

صفات کمالیه، موجود زاید بر ذات و قائم به ذات نیستند، و علّتی سوای ذات اقدس ندارند، و هرگز ذات مقدّس از این صفات خالی نیست، و تعدّدی در ذات و صفات حقیقیه نیست که موجودات متعدّده در ازل، اثبات کنیم، و اتّصاف ذات به این صفات، شبیه اتّصاف ممکنات نیست. و تفکر در زیاده از این، به تفکر در ذات بر می گردد، و نهی از آن در اخبار وارد شده است، و عقل از فهم آن کما ینبغی قاصر است. (1)

ص: 550

فائده دوازدهم: در معانی ایمان و کفر و ارتداد است

در بیان معانی ایمان و اسلام و کفر و ارتداد است و احکام آن ها

بدان که خلاف است در معنی ایمان و اجزای آن، و مشهور میان متکلمان آن است که ایمان در لغت به معنی تصدیق و باور داشتن است، و در حقیقت شرعی آن خلاف کرده اند و خلاصه سخن در این باب آن است که:

ایمان یا از افعال قلوب است و بس، یا از افعال جوارح است و بس، [و] یا از هر دو است.

اول که اقرار به قلب (1) تنها باشد، مذهب اشاعره است و جمع کثیری از شیعه امامیه، و خواجه نصیر در فصول به آن قائل شده است. لیکن در معنی تصدیق اختلاف کرده اند:

[1] (2) اصحاب ما گفته اند که: علم است.

[2] و اشاعره گفته اند: بستن قلب است بر آنچه معلوم شود از خبر دادن مخبر. و آن امر کسبی است که ثابت می شود به اختیار تصدیق کننده، و لهذا ثواب بر آن مترتب می شود، به خلاف علم و معرفت که گاه هست که بی اختیار و کسب حاصل می شود مانند بدیهیات. و بعضی در توضیح این سخن گفته اند که: تصدیق آن است که به اختیار خود، نسبت دهی صدق را به خبر دهنده. پس اگر آن علم در دل تو بیفتد بی اختیار، تصدیق نخواهد بود، هر چند معرفت باشد.

و بطلان این سخن (3) ظاهر است. و بر اصحاب این مذهب لازم می آید که اکثر کفار که

ص: 551

1- منظور از اقرار به قلب، تصدیق قلبی است چنان که در مرآة العقول 131/7 می فرماید: إنَّ الايمان شرعاً إمَّا أن يكون من أفعال القلوب فقط أو من أفعال الجوارح فقط أو منهما معاً، فإن كان الأوَّل فهو التصديق بالقلب فقط و هو مذهب الأشاعره و جمع من متقدِّمي الإمامية

2- هفت قول در این جا ذکر شده که به ترتیب ذکر می شود

3- مقصود: تصدیق قلبی و فعل قلبی بودن ایمان است، چنان که کلام علامه مجلسی در مرآة 147/7 تصریح نمودند، و در این جا هم همین معنا ظاهر است چنان که از عبارات بعد ظاهر می شود

علم به حقیقت محمد داشتند و انکار می کردند به حسب ظاهر مؤمن باشند، و این مخالف اجماع و آیات بسیار است چنان که در وصف کفار گفته است: «پس چون آمد به سوی ایشان آیات ما بینا کننده، انکار کردند و گفتند: این جادویی است هویدا» (1) پس فرموده است: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (2) یعنی «انکار کردند آن ها را و حال آن که یقین کرده بودند به آن ها نفس های ایشان» و ایضاً فرموده است: «پس چون آمد به سوی ایشان آنچه را که می دانستند، کافر شدند به آن.» (3) پس باید تصدیق قلبی مشروط باشد به عدم انکار بدون تقیّه و ضرورت، چنان که مشروط است به آن که فعلی از او صادر نگردد که موجب کفر او باشد مانند انداختن مصحف در قاذورات و امثال آن چنان که دانستی، یا آن که گوئیم مراد از تصدیق آن است که باور دارد و دین خود قرار دهد و عازم بر اظهار آن باشد در غیر حالت ضرورت.

و اگر دویم باشد که فعل جوارح تنها باشد، [3] یا تلفظ به شهادتین تنها است، و آن مذهب کرامیه است از سنّیان که می گویند: هر که شهادتین را بگوید مؤمن است، هر چند در دل انکار کند. دلالت بر بطلان این مذهب می کند اجماع امامیه، و قول حق تعالی که: «گفتند اعراب که ما ایمان آورده ایم. بگو یا محمد که ایمان نیاورده اید و لیکن بگوئید مسلمان شده ایم و هنوز داخل نشده است ایمان در دل های شما.» (4)

[4] یا مراد جمیع افعال جوارح از طاعات واجبه و مستحبه همه [است]، و این مذهب خوارج است، و قاضی عبدالجبار و بعضی معتزله نیز قائل شده اند.

[5] یا عبارت است از جمیع افعال جوارح از واجبات و ترک محرّمات، و آن مذهب ابوعلی جبائی و ابوهاشم و اکثر معتزله بصره است.

ص: 552

1- سوره نمل: 13

2- سوره نمل: 14

3- سوره بقره: 89

4- سوره حجرات: 14

اگر سوم باشد که افعال قلوب و جوارح هر دو باشد، [6] پس یا عبارت است از اعتقادات و جمیع طاعات جوارح، و این قول محدثان است و جمعی از عامّه، و بسیاری از احادیث عامّه و خاصّه بر این دلالت می‌کند و از بعضی از آیات که در صفات مؤمنان وارد شده است نیز مستفاد می‌شود. و ایشان می‌گویند: ایمان تصدیق به دل است و اقرار به زبان و عمل به ارکان و اعضا و جوارح. و بر خصوص این مضمون، احادیث بسیار وارد شده است.

[7] و شیخ مفید به این قائل شده است به آن که: [ایمان] عبارت است از اعتقاد به دل و اقرار به زبان، و این مذهب خواجه نصیر است در تجرید. (1)

پس در این باب، هفت مذهب است. و سه مذهب است که علمای امامیه به آن قائل شده‌اند. (2) و بعضی از آیات و اخبار دلالت بر اول می‌کند، و بعضی بر ششم، و بعضی بر هفتم، و بعضی دلالت بر بعضی از مذاهب دیگر نیز می‌کند، و جمع میان آن‌ها به یکی از چند وجه می‌توان کرد: وجه اول: آن که قائل شویم به آن که ایمان را در لسان شرع بر چند معنی اطلاق می‌کنند:

اول: عقاید حقّه است با ترک کبائر و فعل فرایض که ترک آن‌ها داخل گناهان کبیره

است، مانند نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و امثال این‌ها. و این معنی از بسیاری از اخبار صحیحه و معتبره ظاهر می‌شود.

دوم: عقاید حقّه با فعل جمیع واجبات و ترک جمیع محرّمات. و این نیز از بعضی از اخبار ظاهر می‌شود.

سوم: یقین به عقاید حقّه بر وجه کمال با فعل واجبات و سنن نبویه و ترک محرّمات و مکروهات.

چهارم: محض عقاید ضروریّه با عدم انکار آن‌ها، یا اقرار به آن‌ها با عدم تقیّه چنان که سابقاً مذکور شد.

ص: 553

1- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: 454

2- که قول 1 و 6 و 7 است

و اکثر احادیث دلالت بر معنی اول می کند، چنان که از حضرت امام رضا منقول است که: اصحاب کبائر نه مؤمنند و نه کافر، بلکه محلّ شفاعتند و مسلماندند. (1) در احادیث خاصّه بسیار وارد شده است که: تارك الصلاة کافر است (2) و مانع الزکاة و تارک حج کافرند، و زانی در وقت زنا مؤمن نیست، و شارب الخمر در وقت شراب خوردن مؤمن نیست، و دزد در وقت دزدی مؤمن نیست، و آن که روح ایمان در وقت زنا از او مفارقت می کند و چون فارغ می شود یا توبه می کند باز عود می کند. (3)

و ثمره ای که بر این ایمان مترتب می شود عدم استحقاق مذلت و اهانت و عقوبت و عذاب است در دنیا و آخرت؛ زیرا که کسی که اجتناب کند از کبائر گناهان، صغیره او مکفر است و مغفور است به نصّ قرآن.

دوم: عقاید حقّه است با فعل جمیع واجبات و ترک جمیع محرّمات، چنان که در بسیاری از احادیث سلب ایمان شده است از جمعی که مرتکب غیر کبیره باشند از گناهان، یا تارک غیر فریضه باشند از واجبات.

و ثمره این ایمان، ملحق شدن به مقربان و حشر با صدیقان است با تضاعف ثوابات و رفع درجات.

سوم: عقاید حقّه است با یقین بر وجه کمال و فعل واجبات و مستحبات و ترک جمیع محرّمات و مکروهات، و اتّصاف به صفات حسنه و تهذیب نفس از اخلاق ذمیمه، چنان که در صفات مؤمن و صفات شیعیان، آیات سوره مؤمنون و غیر آن وارد شده است. و این ایمان مخصوص انبیا و اوصیا است، چنان که در اخبار بسیار تفسیر مؤمن و مؤمنین به امیر المؤمنین و ائمه طاهرین شده است. (4)

ص: 554

1- عیون اخبار الرضا 125/2

2- کافی 278/2

3- کافی 386/2، علل الشرایع: 339. اشاره به آیه 32 سوره نجم می باشد

4- تفسیر قمی: 122/1، 150/2 و 332، کافی: 275/1

و در تفسیر قول حق تعالی: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (1) یعنی «ایمان نمی آورند اکثر ایشان به خدا مگر آن که ایشان مشرکند» احادیث بسیار وارد شده است که جمیع معاصی خدا بلکه اعتماد بر غیر جناب اقدس الاهی، داخل است در این شرک، حتی اعتماد کردن در حفظ عدد رکعات نماز بر گردانیدن انگشتر از انگشت به انگشت.

و ثمره این ایمان آن است که از برای انبیا و اوصیا وارد شده است از درجات کمال و قرب نزد خدا و شفاعت کبرا و الهامات حق تعالی و مراتبی که عقل از ادراک آن ها قاصر است.

چهارم: محض عقاید حقه است بدون اعمال مطلقاً.

و ثمره ای که بر آن مترتب می شود در دنیا، امان یافتن است در جان و مال و عرض از کشته شدن و اخذ اموال و اسیر شدن و اهانت و مذلت، مگر آن که فعلی از او صادر شود که مستحق کشته شدن یا سنگسار کردن یا تعزیر گردد، و در آخرت آن که اعمالش صحیح باشد فی الجملة، گو به درجه قبول نرسد، و او را از عذاب نجات دهد گو مستحق ثواب نباشد، یا باشد فی الجملة، اما مستحق درجات عالیه نباشد، و مخلّد در جهنّم نباشد، و بنا بر یک قول مطلقاً داخل جهنّم نشود، گو در برزخ و قیامت عقوبت ها بر او وارد شود، بنا بر اختلاف قولین، اما البته مخلّد در جهنّم نباشد و مستحقّ عفو و شفاعت باشد در قیامت. و اکثر متکلمان امامیه ایمان را بر این معنی اطلاق کرده اند، یا به اقرار ظاهری یا به شرط عدم انکار از روی عناد، چنان که دانستی در ضمن نقل اقوال.

و بر هر تقدیر، مشروط است به آن که فعلی که موجب ارتداد او باشد از او صادر نشود چنان که مذکور شد.

و در کفری که مقابل این ایمان است داخلند جمیع فرق ارباب مذاهب باطله از

ص: 555

کفار و منافقان و مشرکان و سنّیان و سایر فرق شیعه از زیدیّه و فطحیّه و واقفیّه و کیسانیّه و ناووسیّه و هر که غیر شیعه اثناعشریه است؛ زیرا که ایشان مخلّد در جهنّمند چنان که سابقاً مذکور شد.

پنجم: آن است که تکلم به شهادتین بکند و انکار امری که ضروری دین اسلام است ظاهراً نکند، و فعلی که مستلزم استخفاف به دین اسلام باشد از او صادر نشود، و اگر چه در دل اعتقاد به این ها نداشته باشد و هر چند اعتقاد به همه ائمه نداشته باشد و اظهار آن هم نکند.

و ثمره این ایمان بنا بر مشهور آن است که جان و مالش محفوظ باشد، و او را نکاح توان کرد، و مستحقّ میراث مسلمانان باشد و سایر احکام ظاهره مسلمانان بر او جاری باشد بنا بر مشهور، امّا در آخرت هیچ بهره ای ندارد و هیچ عمل از اعمال او مقبول نیست، و مثل سایر کفار است، بلکه از بعضی از آن ها بدتر است، و منافقان نیز در این ایمان داخلند، و به این وجه جمع میان جمیع آیات و اخبار می تواند شد و در هر مقام مناسب آن مقام بر یکی از آن معانی محمول خواهد شد.

وجه دوم: آن است که ایمان عبارت از اصل عقاید حقّه باشد، امّا مشروط باشد به اعمال. و به این وجه جمع میان بعضی از آیات و اخبار می تواند شد، امّا بدون انضمام با وجه اول چندان فایده نمی بخشد.

وجه سوم: آن است که ایمان محض عقاید حقّه باشد. و آنچه در اخبار وارد شده است که دلالت بر دخول اعمال به اشتراط اعمال و ترک مناهای و اخلاق می کند، محمول بر کمال ایمان باشد، و مراتب کمال ایمان بسیار است و آیات و اخبار مختلفه محمول بر این مراتب است. و اکثر علمای امامیه بر این وجه، میان آیات و اخبار جمع کرده اند. و این وجه اگر چه نزدیک است به وجه ثانی، امّا حمل بر وجه اول انسب و الیق است.

وجه چهارم: آن است که گوئیم ایمان اصل اعتقاد است. و اعتقاد و ایمان در تزیید می باشد و به اعمال و طاعات کامل می گردد تا به مرتبه یقین می رسد. و یقین نیز مراتب بسیار دارد و هر مرتبه ای از مراتب ایمان و یقین، لازمی چند و شواهد بسیار

از اعمال و عبادات دارد، مثل آن که شخصی در خانه نشسته باشد، طفلی بیاید و بگوید شیری متوجه است و به این خانه می آید، البته اندک خوفی در نفس او به هم می رسد، اما چندان اعتنا نمی کند، و اگر دیگری بیاید و همین سخن را بگوید، اعتقادش بیش تر می شود و حذر بیش تر می کند. هر چند خبر به او بیش تر می رسد و قراین بیش تر بر او ظاهر می گردد خوف و هراس بیش تر ظاهر می شود و به تدبیر دفع او بیش تر بر می آید تا آن که به حدی می رسد که شیر را از دور می بیند، در این وقت بی تابانه بر می جهد و می گریزد، بلکه از بام های بلند خود را به زیر می افکند. و هم چنین در مراتب ایمان به ثواب و عقاب، هر چند ایمانش کامل تر می شود شوقش به اموری که موجب ثواب است و حذرش از اموری که موجب عقاب است زیاده می گردد. پس معلوم شد که اعمال، شواهد و آثار ایمانند، چنان که از حضرت صادق منقول است که(1): حضرت رسول صلی الله علیه وسلم فرمود که: ایمان به آراستن خود و

آرزوها درست نمی شود. ایمان آن است که صاف و خالص باشد در دل، و اعمال تصدیق آن کنند و گواهی بر حصول آن در دل بدهند.(2)

والحمد لله محقق الحق بكلماته، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين. عصمنا الله وإياكم من اتباع الهوى، وجعلنا وإياكم ممن أناخ مطيته بأبواب أهل بيت العصمة وذرية رسول الله، آمين آمين!

ص: 557

1- معانی الاخبار: 187

2- حق اليقين: 857 - 862، انتشارات سرور، حق اليقين: 534 - 538، انتشارات علمیة اسلامیه

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر/ 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

