www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

شرح رساله

اعتقادات علامهٔ مجلسی

تألیف: سید قاسم علی احمدی

بسم الله الرحمن الرحیم

شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی رحمه الله علیه

نویسنده:

سید قاسم علی احمدی

ناشر چاپي:

دلیل ما

ناشر دیجیتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌اي قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی رحمه الله علیه ----- ۱۷

مشخصات کتاب ----- ۱۷

اشاره ----- ۱۷

فهرست مطالب ----- ۲۱

مقدمهٔ مترجم و شارح ----- ۳۱

مقدّمهٔ مؤلّف ----- ۴۱

اشاره ----- ۴۱

علت تألیف این کتاب ----- ۴۲

محمّد و آل محمّد واسطهٔ فیض الٰهی ----- ۴۶

چرا پیغمبر و امام واسطهٔ فیوضات اند؟ ----- ۴۸

حقیقت ابدان امامان معصوم ----- ۴۹

پیغمبر اسلام عقل (کلّ) است ----- ۵۳

محمّد و آل محمّد واسطهٔ هر فیضی اند ----- ۵۵

در اصول و فروع دین از محمّد و آل محمّد تبعیّت کنید ----- ۵۶

فوائد ----- ۵۷

فائدهٔ اوّل: تمسّک به ادلهٔ نقلیّه در عقائد جایز است ----- ۵۷

فائدهٔ دوّم ----- ۶۰

فائده سوّم ----- ۶۲

فائده چهارم ----- ۶۴

قرآن و عترت، جانشینان پیغمبر ----- ۶۹

اشاره ----- ۶۹

فائده ----- ۷۰

عمل به اخبار اهل بیت(علیهم السلام) تنها راه نجات ----- ۷۸

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

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

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

تعظیم کعبه و کتاب های حدیثِ اهل بیت(علیهم السلام) ---------- ۲۲۴
ملائکه اجسامی لطیف و معصوم اند ---------- ۲۲۵
اعتقاد به حلول، اتحاد و وحدت وجود، چگونه است؟ ---------- ۲۲۶
اشاره ---------- ۲۲۶
فائده: در رد حلول و اتحاد و وحدت وجود ---------- ۲۲۶
خداوند هرگز دیده نمی شود ---------- ۲۳۲
فائده: مقصود از رؤیت خداوند چیست؟ ---------- ۲۳۲
بطلان علم به حقیقت ذات و اشتراک لفظی ---------- ۲۳۳
اشاره ---------- ۲۳۳
فائدهٔ مهمّ: اشتراک لفظی یا امر دیگر ---------- ۲۳۴
تکمیل فائده: خروج از حد تعطیل و تشبیه ---------- ۲۳۸
بینونت و مغایرت خداوند با مخلوقات در صفات ---------- ۲۴۲
قدرت خداوند ---------- ۲۴۳
ارادهٔ خداوند ---------- ۲۴۴
سمیع و بصیر بودن خداوند ---------- ۲۴۶
حیات خداوند تعالی ---------- ۲۴۷
تکلّم خداوند تعالی ---------- ۲۴۸
دیگر صفات حق تعالی ---------- ۲۴۹
صدق خداوند تعالی ---------- ۲۵۰
اشاره ---------- ۲۵۰
فائده: فرق بین صفات ذات و صفات فعل ---------- ۲۵۰
عالم حادث زمانی است ---------- ۲۵۳
اشاره ---------- ۲۵۳
فائده: در حدوث عالم ---------- ۲۵۶
ضروریات دین ---------- ۲۶۴
ضروریات مذهب ---------- ۲۶۸

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

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

فائدهٔ اول: بهشت و جهنم الآن مخلوق است ---------- ۳۵۷
فائده دوّم: بهشت بدون لذت جسمانی نیست ---------- ۳۶۲
رجعت از ضروریّات مذهب است ---------- ۳۶۳
اشاره ---------- ۳۶۳
برگشت بعضی از مؤمنان و کافران به دنیا ---------- ۳۶۵
رجعت ائمهٔ طاهرین ---------- 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 ستّی و مستضعف ---------- ۳۷۳
اشاره ---------- ۳۷۳
تعریف مستضعف ---------- ۳۷۳
جاودانگی مؤمنان در بهشت ---------- ۳۷۴
اشاره ---------- ۳۷۴
شفاعت، مختصّ مؤمنان است ---------- ۳۷۴
فائده: چه کسانی وارد جهنّم 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 تعلّق و ارتباط دارد ---------- ۳۸۲
اشاره ---------- ۳۸۲
سعادت در پیروی اهل بیت(علیهم السلام) است ---------- ۳۸۴
قدم اوّل، خلوص نیّت ---------- ۳۸۵
هدایت فقط در اخبار اهل بیت(علیهم السلام) است ---------- ۳۸۶
اشاره ---------- ۳۸۶

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

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

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

اشاره ---------- ۵۴۱

معاد ---------- ۵۵۸

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

مسئلهٔ خلود ---------- ۵۶۶

فائدهٔ یازدهم: قائلین به عدم زیادی صفات چهار مسلک دارند ---------- ۵۷۱

فائدهٔ دوازدهم: در معانی ایمان و کفر و ارتداد است ---------- ۵۷۵

درباره مرکز ---------- ۵۸۲

شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی رحمه الله علیه

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 رسالۀ اعتقادات علّامۀ مجلسی

تألیف: سید قاسم علی احمدی

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

تصویر

فهرست مطالب

مقدمهٔ مترجم و شارح ۱۵
مقدّمهٔ مؤلّف ۲۵
علت تألیف این کتاب ۲۶
محمّد وآل محمّد ﷺ واسطهٔ فیض الٰهی ۲۹
چرا پیغمبر و امام ﷺ واسطهٔ فیوضات‌اند؟ ۳۱
حقیقت ابدان امامان معصوم ﷺ ۳۲
پیغمبر اسلام عقل (کلّ) است ۳۵
محمّد و آل محمّد ﷺ واسطهٔ هر فیضی‌اند ۳۷
در اصول و فروع دین از محمّد وآل محمّد ﷺ تبعیّت کنید ۳۸
فوائد ۳۹
فائدهٔ اوّل: تمسّک به ادلهٔ نقلیّه در عقائد جایز است ۳۹
فائدهٔ دوّم: دلایل عقلیه از محکم‌ترین ادله است ۴۲
فائده سوّم: در جواز تمسک به ادلهٔ نقلیه پس از اثبات خدا و رسول ۴۴
فائده چهارم: در استفاده از ثقلین رعایت چند امر ضروری است ۴۶
قرآن و عترت، جانشینان پیغمبر ۵۱
فائـده: حدیث ثقلین ۵۲

تصویر

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

بخش اول

در آن‌چه به اصول اعتقادات تعلّق دارد / ۱۲۹

راه خداشناسی ۱۳۱

تصویر

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

تصویر

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

تصویر

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

تصویر

فائده: در معراج رسول خدا ﷺ ۲۹۴
اگر حدیثی را نفهمیدی رد نکن ۲۹۷
دیدن محمد و آل محمّد ﷺ وقت مردن ۲۹۸
کیفیّت حضور اهل بیت ﷺ هنگام مرگ ۳۰۰
داخل شدن روح در بدن مثالی ۳۰۰
فائده اول: جسد مثالی ۳۰۱
شبههٔ تناسخ ۳۰۳
فائدهٔ دوّم: روح انسان مانند ملائکه، جسمی لطیف است ۳۰۴
فائدهٔ سوّم: در نفی مجرّدات و انحصار موجود به مقداری و متعالی از مقدار ۳۱۰
ملائکه اجسام لطیف‌اند؛ نه مجرّدات ۳۱۹
فائده: ملائکه مجرّد نیستند ۳۲۰
عدم اتصال آسمان‌ها به یکدیگر ۳۲۸
تعداد ملائکه ۳۲۸
عصمت ملائکه ۳۲۸
فائده: قصهٔ هاروت و ماروت ۳۲۹
سؤال و فشار قبر در جسد اصلی ۳۳۰
محلّ ارواح بعد از سؤال و جواب قبر ۳۳۱
بهشت و جهنّم دنیا ۳۳۲
بهشت و دوزخ آخرت ۳۳۳
فائدهٔ اول: بهشت و جهنم الآن مخلوق است ۳۳۴
فائدهٔ دوّم: بهشت بدون لذت جسمانی نیست ۳۳۹
رجعت از ضروریّات مذهب است ۳۴۰
برگشت بعضی از مؤمنان و کافران به دنیا ۳۴۲
رجعت ائمّهٔ طاهرین ﷺ ۳۴۲
معاد جسمانی ۳۴۳

تصویر

فائده: معاد جسمانی از ضروریات دین است ۳۴۵
حساب قیامت و نوشته شدن اعمال ۳۴۸
شفاعت اهل عصمت علیهم‌السلام ۳۴۹
عذاب کافر و سنّی و مستضعف ۳۵۰
تعریف مستضعف ۳۵۰
جاودانگی مؤمنان در بهشت ۳۵۱
شفاعت، مختصّ مؤمنان است ۳۵۱
فائده: چه کسانی وارد جهنّم می‌شوند؟ ۳۵۲
احباط و تکفیر ۳۵۴
تأویل صراط و میزان و غیره جایز نیست ۳۵۶

بخش دوم

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

سعادت در پیروی اهل بیت علیهم‌السلام است ۳۶۱
قدم اوّل، خلوص نیّت ۳۶۲
هدایت فقط در اخبار اهل بیت علیهم‌السلام است ۳۶۳
تنبیه بر امر مهم ۳۶۵
تصحیح نیّت ۳۶۸
نیّات مردم، تابع روش و سرشت‌شان است ۳۶۹
اختلاف نیّات در اعمال ۳۷۰
معنای قرب به خداوند ۳۷۵
خطر راه تقرّب به خدا زیاد است ۳۷۸
تمثیل شیطان به سگ ۳۷۹
عدم توجّه به سرزنش دیگران ۳۸۰
تعلیم از معلّم خوش عقیده ۳۸۱

تصویر

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

تصویر

نماز جعفر ﷺ برای حاجت مجرّب است ۴۰۸
اهتمام در تحصیل کتب دعا ۴۰۹
پرهیز از دعا و عمل اختراعی ۴۰۹
مراقبت در غذا، لباس و معاشرت ۴۰۹
دوری از معاشرت با ظالمان و فاسقان ۴۱۰
معاشرت با نیکان ۴۱۱
سکوت از سخنان بی فائده و باطل ۴۱۲
مجالست با علمای ربّانی و زاهدان ۴۱۲
بد گمان نبودن نسبت به مؤمنان ۴۱۳
یاد خدا در همه حال ۴۱۳
خطبهٔ همّام را مطالعه کن ۴۱۴
هر چه در این رساله نوشتم از ائمّه ﷺ می‌باشد ۴۱۴
مبادا گمان کنی پدرم صوفی بوده ۴۱۴

خاتمه / ۴۱۷

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

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

مقدمهٔ مترجم و شارح

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، الرّحمن الرّحيم، والصّلوة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، السّيد الكريم محمّد بن عبدالله خاتم النبيّين و آله الصّراط المستقيم الائمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ولعنة الله على ظالميهم وقاتليهم وغاصبي حقوقهم ومبغضيهم و مخالفيهم عدد قَطر الأمطار و ذرّات البحار من أوّل يوم إلى قيام السّاعة.

و بعد چنين گويد احقر فانى سيّد قاسم على احمدى فرزند سيّد ابراهيم فرزند سيّد حسين فرزند سيد على، مازندرانى بابلى «حشرهم الله تعالى مع الائمّة الطاهرين» كه چون رسالهٔ اعتقاداتِ غوّاص بحار علوم اخبار ائمّه اطهار «سلام الله عليهم أجمعين» علامهٔ مجلسى «أعلى الله درجاته في أعلى عليّين» بهترين كتاب اعتقادى و جامع ترين و مختصر ترين رسائل در بيان طريقهٔ حقّهٔ اماميَهٔ اثنا عشريّه بوده، لهذا اين حقير در صدد ترجمه و شرح مختصر آن بر آمدم.

اگر جمله اى براى روشن شدن معناى كلمات ايشان آورده شده، آن را بين دو هلال ( ) قرار دادم، و در بعضى از مواضع كتاب فوائدى ذكر كرده، و در خاتمه به دوازده فائده مهمّ اشاره نمودم. و طالبين شرح و تفصيلِ مطالب اين كتاب، مى توانند به شرح مفصّل اين حقير بر اعتقادات علامهٔ مجلسى - كه هم به فارسى و هم به عربى

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

شایسته است در این جا نکاتی را متذکّر شویم:

اوّل: شکی در این نیست که صحّت 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) نتیجهٔ عقیدهٔ صحیح و فاسد است. و این عقیده است که فرد و اجتماع را به سوی کمال و انسانیّت و یا به انحطاط و پستی سوق می دهد. و مظاهر مادّی و اقتصادی به سبب اعتقاد جهت می گیرد؛ و عقیدهٔ صحیح است که استفادهٔ صحیح از مظاهر مادّی را به انسان می آموزد.

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

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

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

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

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

فروع عملی به مراتب مهم تر و اهتمـام آن هـا به تبلیـغ این امر زیـادتر بوده است.(1) لـذا بر هر مسـلمانی واجب است که عقائد خود را تصـحیح کنـد. و مطابقت آن را با تعالیم و ارشادات قرآن مجیـد و تعالیم و سـنَت رسول خدا و ائمهٔ هُدیٰ احراز کرده تا از خطر گمراهی و انحراف در عقیده و فساد فکری نجات یافته و دزدان اعتقاد و دین نتوانند به این سرمایهٔ گران بها لطمه وارد کنند.

مرحوم محقق حلّی 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

1- از باب نمونه، چند حدیث در این جا ذکر میکنیم: عن النبي: « أفضلكم إيماناً أفضلكم معرفة» (البحار 14/3) عن امیرالمؤمنین: «اوّل الدين معرفته» (نهج البلاغة الخطبة الأولى) عنهم: «بعضكم أكثر صلاة من بعض و بعضكم أكثر حجّاً من بعض و بعضكم أكثر صدقة من بعض و بعضكم أكثر صياماً من بعض، و أفضلكم أفضلكم معرفة» (البحار 14/3) عن الصادق: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة» (الكافي 3/ 264) سأل بعض أصـحابنا الصادق فقال له: أخبرني أيّ الأعمال أفضل؟ قال: توحيدك لربّك، قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: تشبيهك لخالقك» (البحار 287/3) عنه: «ما أقبح بالرّجل أن يأتي عليه سـبعون سنة أو ثمانون سنة، و يعيش في ملك الله، و يأكل من نعمه، ثمّ لا يعرف الله حقّ معرفته» (البحار 4/ 54 حديث 34) في رواية: «إنّ أفضل الفرائض و أوجبها على الإنسان، معرفة الربّ و الإقرار له بالربوبيّة» (البحار 55/4) عن امیرالمؤمنین: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف» (غرر الحكم: 9864) عن الصادق: «لو يعلم النّاس ما في فضل معرفة الله عزّ و جلّ ما مدّوا أعينهم إلى ما متّع الله به الأعداء من زهرة الحياة الدّنيا و نعيمها وكانت دنياهم أقلّ عندهم ممّا يطؤونه بأرجلهم و لنعموا بمعرفـة الله جلّ وعزّ وتلذّذوا بها تلذّذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله. إنّ معرفة الله عزّ و جلّ آنس 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 همهٔ 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 ادلهٔ 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، أهمّ 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 همهٔ واجبات باید تحصیل آن کرد؛ حتّی آنکه تا آن را درست نکرده، اگر نماز کرد باطل است. و أشکل تکالیف است از این جهت که گاهی بی تقصیر در آن، احکام نجاست بر شخص مترتّب 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

1- قال في الشرايع و شرحه: (كلّ مخالف في شيء من أصول العقائد تُرَدّ شهادته، سواء استند في ذلك إلى التقليد أو إلى الاجتهاد) لعدم معذوريّته 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 اذا لم يخالف الاجماع) المعلوم او الخبر المتواتر كذلك او غيرهما من الأدلة القطعية (و لا يفسق و إن كان مخطئاً في اجتهاده) الذي يكتب له حسنة مع خطأه. (شرايع الاسلام، كتاب الشهادات: 912، و جواهر الكلام 41/ 34)

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

حاصل سخن این که: امر اعتقادات بسیار مهمّ 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 مهمّ، اوّلاً: باید به قرآن کریم و اخبار مقطوع الصّدور از معصومین مراجعه نماید.

ثانیاً: دین خود را بر علماء و بزرگانی که در قرآن و عترت مهارت و تبحّر 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 وخودش با استدلال مناسب در هر باب، به یقین و اعتقاد برسد.

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

و عمدهٔ غرض شان در نوشتن این کتاب های اعتقادی این بود که: بدعت گذاران و صاحبان رأی و هویٰ، نتوانند بر معارف و عقائد دینی ما چیزی اضافه نمایند و اعتقادات حقّه، از تحریفات (زیاده و نقصان و تغییر) مصون بماند. 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.

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

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

2- نه به بافته های أوهن من بیت العنکبوت فلاسفه و تأویلات بارده و دور از عقل و وجدان عرفای صوفیّه، که تبحّر 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؛ تفاصیل قیامت؛ عالم برزخ؛ ملائکه؛ بهشت؛ جهنّم 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 ومعانی مقبولهٔ 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 منزلهٔ قرینهٔ عقلیّه است بر این که ظاهر آن دلیل نقلی مراد نیست و آنچه ابتداءً و بدون توجّه به این قرینه از کلام استفاده می شود، مقصود نمی باشد.(3)

آنچه مسلّم است در مسائلی که اعتقاد به آنها واجب نیست، این است که: اعتقاد باید مخالف مسائل و اعتقادات واجبهٔ اصلیّه و خلاف ضرورت دین نباشد. امّا داشتنِ اعتقاد به آنها یا کیفیّات آن ها در بعض دیگر، اگر چه اصل آن واجب الاعتقاد باشد، لازم نیست و کسی به کسب عقیده و تحصیلِ یقین در آن مکلّف نیست.

1- چنان که بعضی از اعاظم 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: (شقّ القمر و یا معراج) از اصول اعتقادی نیست که اقرار به آنها شرط اسلام باشد؛ بلکه اگر کسی تا وقتی بمیرد معجزهٔ شقّ القمر و معراج به گوشش نخورد، مسؤول نیست. امّا اگر انکار کند، انکارش به تفصیلی که در فقه بیان شده، موجب ارتداد می شود

3- به سوی آفریدگار: 102، پرسش 11

مثلا: در باب « الاعتقاد في التكليف» اعتقاد به این که خداوند متعال، فوق وسع و طاقت، تکلیف می نماید، منافی با عقیدهٔ به عدل و تنزّه 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 تنزّه او از فعل قبیح، لازم نیست.

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

همچنین در مسالهٔ 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: علامهٔ مجلسی کتاب اعتقادات را اواخر محرّم 1086 ق در مشهد مقدّس در یک شب تألیف فرموده و به این کتاب عنایت خاصّی 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 نامهٔ خود که در تاریخ 20 شعبان 1108 نوشته، از این کتاب نام برده و می فرماید:

«و قد بینت ما تبیّن لي من طرق النّجات ببرکات الأئمّة الهداة في تصانیفي العربیة و الفارسیة ما یکفي لطالب الحق و الیقین لا سیّما في رسالتَي العقائد و حقّ الیقین.»

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

1- چنان که بعضی از اعاظم 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:

«العلامـة الفهّامـة، غوّاص بحار الانوار، و مسـتخرج لئاليء الأخبار و كنوز الآثار، الذي لم يوجد له في عصـره و لا قبله ولا بعده قرين، في ترويج الدين و احياء شـريعة سـيّد المرسـلين، بالتصنيف و التأليف و الأمر و النهي و قمع المعتدين و المخالفين من أهل الاهواء و البدع و المعاندين، سيّما الصّوفية المبدعين... »(1) محقق جلیل و مدقق فقیه صاحب مقابیس می نویسد:

منها المجلسي لولده و تلميذه الأجلّ الأعظم الأكمل الأعلم منبع الفضائل و الأسرار و الحكم، غوّاص بحار الأنوار مستخرج كنوز الأخبار و رموز الآثار الذي لم تسـمع بمثله الأدوار و الأعصار و لم تنظر إلى نظيره الأنظار و الأمصار، كشّاف أنوار التنزيل و أسـرار التأويل، حلاّل 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، الشـيخ الواقر الباقر المولى محمّد باقر، خراه الله

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

از علامهٔ بحر العلوم منقول است که آرزو می فرمود که تمام مصـنفاتش در دیوان عمل مجلسـی درج شود و در عوضـش در دیوان عمل او نوشته شود یک کتاب از کتاب های فارسی او که ترجمهٔ متون اخبار است و در جمیع اقطار شایع است.(3)

1- لؤلؤة البحرين: 55

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

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

آن بزرگوار در ترویج دین به مرتبه ای رسید که عبدالعزیز دهلوی سنّی – دشمن دیرینهٔ شیعه – در کتاب تحفهٔ خود تصریح کرده که:

«لو سُمّي 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)

محقّق حاج محمّد اردبیلی که از شاگردان علامهٔ مجلسی است، در کتاب جامع الرواة می نویسد:

«محمّد بن باقر بن المقصود علي الملقّب بالمجلسي – مدّظله العالی – أستاذنا وشيخنا، وشيخ الاسلام والمسلمين، خاتم المجتهدين... العلامة، المحقّق،المدقّق، جليل القدر، عظيم الشّأن، رفيع المنزلة، وحيد عصره، فريد دهره، ثقة، ثَبت، عين، كثير العلم، جيّد التصانيف، و أمره في علوّ قدره و عظم شأنه و سموّ رتبته و تبحّره في العلوم العقليّة و النقليّة و دقّة نظره و اصابة رأيه و ثقته و أمانته و عدالته، أشهر من أن يُذكر، وفوق ما تحوم حوله العبارة، و بلغ فيضه و فيض والده رحمهما الله تعالى ديناً ودنياً أكثر الناس من الخواصّ و العوامّ، جزاه الله تعالى أفضل جزاء المحسنين».(2)

صاحب مستدرک الوسائل علامهٔ نوری در وصف ایشان می نویسد:

«لم يوفّق أحد في الإسلام مثل ما وُفق هذا الشيخ المعظّم و البحر الخِضَمّ و الطَود الأشمّ من ترويج المذهب، و إعلاء كلمة الحقّ و كسر صولة المبدعين، و قمع زخارف الملحدين، و إحياء دارس سُنَن الدّين

1- مرآة الأحوال: 114 – 115 ط امير كبير، الفيض القدسی: 88، دار السلام 2/ 237، فوائد الرّضويه: 412

2- الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي: 85

المبين، و نشـر آثار أئمّـة المسـلمين، بطرق عديدة، و أنحاء مختلفة، أجلّها و أبقاها، التصانيف الرائقة الأنيقة الكثيرة التي شاعت في الأنام، و ينتفع بها في آناء الليالي و الأيّام، العالم و الجاهل، و الخواصّ و العوامّ، و المشـتغل المبتـدي و المجتهـد المنتهي، و العجمي و العربي، و أصناف

الفِرَق المختلفة، و أصحاب الآراء المتفرّقة.»(1)

مرحوم شیخ حرّ عاملی می نویسد:

«مولانا الجليل، محمّد باقر ابن مولانا محمّد تقي المجلسي، عالم فاضل ماهر، محقّق مدقّق، علامة فهّامة، فقيه متكلّم، محدّث ثقة ثقة،

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

برای اطلاع بیشتر به کتاب الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي تألیف میرزا حسین نوری مراجعه شود.

ششم: لازم به تذکر است که ما در این شـرح فقط به توضـیح و تبیین بعضـی از مباحثی که محل ابتلاء حوزویان و محصّلین این عصر(3) است پرداخته ایم و شرح و تفصیل تمام مباحث این کتاب در این مختصر ممکن نیست.

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

صورت کوتاه و چپ چین آورده شد.

1- الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي:86

2- أمل الآمل: 248/2

3- عصر ترویج فلسفه و عرفان (تصوّف) است

مقدّمهٔ مؤلّف

اشاره

بسم الله الرحمن الرّحيم

الحمد لله الذي سهّل لنا سلوك شرائع الدين، وأوضح أعلامه وبيّن لنا مناهج اليقين، فأكمل بذلك علينا إنعامه، و خصّنا بسيّد أنبيائه و نخبة أصفيائه، فاستنقذنا به من شفا جرف الهلكات، و بصّرنا به طريق الإرتقاء على أعالي الدرجات، و أكرمنا بأهل بيت نبيّه، سادات البشر، وشفعاء يوم المحشر، فنوّر قلوبنا بأنوار هدايتهم، و شرح صدورنا بأسرار محبّتهم، صلوات الله عليه و عليهم أبد الآبدين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

بسم الله الرحمن الرّحيم

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 نخبهٔ برگزیدگانش را مخصوص ما قرار داد (و این نعمت را مخصوص ما گردانید که از امّت آن بزرگوار باشیم.) پس به واسطهٔ آن حضرت ما را از لبهٔ پرتگاه هلاکت نجات داد، و راه ترقّی و صعود به بالاترین مقامات (فضیلت و سعادت) را به ما شناساند.

ص: 25

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 باانوار هدایتشان روشن نمود و سینه های ما را با اسرار محبّتشان گشاده ساخت (و به واسطهٔ این محبّت، 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

أمّا بعد، فیقول المفتاق(1) إلی رحمة ربّه الغافر، ابن محمّد تقي، محمّد باقر – أو تیا کتابهما یمیناً و حوسبا حساباً یسیراً –: إنّه قد سألني بعض من هداه الله تعالی إلی طلب مسالك الحقّ والرشاد، وأودع قلبه خوف المعاد، أن أُبیّن له ما هداني الله تعالی إلیه من طریق النجاة في هذا الزمان الّذي اشتبه علی الناس الطرق(2) وأظلم علیهم المسالك واستحوذ الشّیطان علی أولیائه فأوردهم المهالك، فنصب الشّیطان و أحزابه من الجنّ و الإِنس علی طریق السّالکین إلی الله تعالی فخوخهم و مصائدهم یمیناً وشمالاً، وسوّلوا لهم علی مثال الحقّ بدعةً و ضلالاً. فوجب عَلَيّ أن أُبیّن له مناهج الحقّ والنّجاة بأعلام نیّرة ودلائل واضحة وإن کنت علی وَجَل من فراعنة أهل البدع و طغاتهم. امّا بعد، نیاز مند رحمت پروردگار آمرزندهاش محمّد باقر، فرزند محمّد تقی مجلسی – که نامهٔ 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

1– في نسخة: المفتقر

2– في نسخة: الطریق

افکنـده است، از من خواست که راه نجات (در عقایـد و اعمال) را در این زمان – که خداونـد مرا به سوی آن هـدایت فرموده – برایش بیان کنم؛ همین زمانی که

راه ها و جریان ها (به جهت شـباهت به هم) بر مردم پوشـیده و مشـتبه و تاریک شده (به طوری که تشـخیص راه سعادت و هدایت سخت گشـته) و شیطان بر دوستان و پیروان خود مسلّط شده، و آن ها را به هلاکت گاه ها در آورده، و خود و هواداران حزبی اش از جنّ و انس بر سر راه رونـدگان 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 نظرشـان به ماننـد حق آراسـته و زینت و جلوه داده انـد. با این اوضاع، (چون از رسول خـدا روایت شـده است که: زمانی که در میان امّتم بـدعت ها ظاهر شـد، بایـد عالم علم خود را ظاهر کنـد و اگر چنین نکنـد لعنت خداونـد 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 واضـح برای او بیان نمایم، هر چنـد از فرعون های بـدعت گـذاران و طغیان گران و گردنکشان آن ها ترسانم.(1)

فـاعلموا – یا إخواني – أنّي لا آلوکم نصـحاً، ولا أطوي عنکم کشـحاً في بیان ما ظهر لي من الحقّ، وإن أرغمت منه المراغم، فلا أخاف في الله لومة لائم. برادران دینی من، بدانید که من در نصـیحت و خیرخواهی شـما کوتاهی نمی کنم و آنچه از حق برای من ظاهر شده از شما پوشـیده نمی دارم گر چه عدّه ای را ناخوش آید؛ چرا که در راه خداوند (و بیان دین او) از سرزنشِ هیچ ملامتگری نمی ترسم. یا إخواني، لا تذهبوا شـمالاً و یمیناً. و اعلموا یقیناً أنّ الله تعالی أکرم نبیّه محمّداً صلّی الله علیه وآله وسلّم وأهل بیته سلام الله علیهم أجمعین، ففضّلهم علی جمیع خلقه، وجعلهم معادن رحمته وعلمه وحکمته.

1– علامه مجلسی در کتاب شریف بحارالانوار: 54/ 234 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 محمّد و اهل بیت(علیهم السلام) او را – که درود خداوند بر آن ها باد – گرامی داشته و آنان را بر تمام خلقش برتری داده(1) و معدن رحمت و علم و حکمت خود قرار داده است.

1– مسئلهٔ افضلیت محمّد و آل محمّد بر جمیع مخلوقات از واضحات اخبار و آثار است؛ لذا شیخ صدوق می فرماید: یجب أن یعتقد أنّ الله عزّوجلّ لم یخلق خلقاً أفضل من محمّد و الأئمّة و أنّهم أحبّ الخلق إلی الله عزّوجلّ وأکرمهم و أوّلهم إقراراً به لمّا أخذ الله میثاق النبیّین في الذّر... وأنّ الله تعالی أعطی ما أعطی کلّ نبيّ علی قدر معرفته ومعرفة نبیّنا و سبقه إلی الاقرار به، و یعتقد أن الله تعالی خلق جمیع ما خلق له و لأهل بیته وأنّه لولاهم ما خلق السّماء و لا الأرض و لا الجنّة ولا النّار ولا آدم و لا حوّاء و لا الملائکة و لا شیئاً ممّا خلق، صلوات الله علیهم أجمعین. واجب است اعتقاد به این که خداوند عالم نیافریده هیچ خلقی را که افضل از حضرت محمّد و ائمّه 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 میثاق 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 حقّ 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 جهنّم و آدم و حوا و ملائکه و هیچ چیز دیگری از مخلوقات را نمی آفرید. (الاعتقادات: 67؛ بحار الأنوار: 297/26) علامهٔ مجلسی در کتاب شریف بحار الانوار بعد از ذکر سخن شیخ صدوق فرموده است: تأکید و تأیید: اعلم أنّ ما ذکره من فضل نبیّنا وأئمّتنا صلوات الله علیهم علی جمیع المخلوقات وکون ائمّتنا أفضل من سائر الأنبیاء هو الذي لا یرتاب فیه من تتبّع أخبارهم علی وجه الإذعان والیقین، والأخبار في ذلك أکثر من أن تحصی، و إنّما أوردنا في هذا الباب قلیلاً منها، وهي متفرّقة في الأبواب لاسیّما باب صفات الأنبیاء، وأصنافهم، وباب أنّهم کلمة الله، وباب بدو أنوارهم وباب أنّهم أعلم من الأنبیاء، و أبواب فضائل أمیر المؤمنین وفاطمة صلوات الله علیهما، وعلیه عمدة الامامیّة، و لا یأبی ذلك إلاّ جاهل بالأخبار. (بحار الأنوار: 297/26) آنچه شیخ صدوق از فضل و برتری پیغمبر وامامان 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 نکند.از باب تبرّک به چند حدیث شریف اکتفا میکنیم: 1) رسول خدا فرمودند: یا علیّ، انّ الله تبارك و تعالی فضّل أنبیاءه المرسلین علی ملائکته المقرّبین وفضّلني علی جمیع النبیّین والمرسلین، والفضل بعدي لك یا علي وللأئمة من بعدك. (بحارالانوار: 335/26 حدیث 1) ای علی، همانا خداوند تبارک و تعالی پیامبران مرسل خود را بر ملائکهٔ مقرّبش برتری داده، و مرا بر جمیع انبیا و رسولان برتری داده،و این فضیلت و برتری بعد از من برای تو و ائمّهٔ بعد از توست. 2) امام صادق فرمودند: ما من نبيّ نبّیء و لا من رسول أرسل إلاّ بولا یتنا و تفضیلنا علی من سوانا. (بحار الانوار: 281/26 حدیث 28 و 29) هیچ پیغمبری و هیچ رسولی به مرتبهٔ نبوّت و رسالت نرسیدند مگر به سبب اعتقاد به ولایت ما و تفضیل 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 علی الأنبیاء و ورّثنا علمهم و فضّلنا علیهم في فضلهم و علم رسول الله ما لا یعلمون و علمنا علم رسول الله. (بحار الانوار: 199/26 حدیث 11) همانا خداوند پیغمبران اولی العزم را به سبب علم بر پیامبران غیر اولي 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 البیت لا یقاس 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 عزّوجلّ أشرف علی الدنیا

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

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

ص: 29

ومعنى الشّفاعة الكبرى أنّهم وسائط فيوض الله تعالى في هذه النشأة والنشأة الأخرى؛ إذ هم القابلون للفيوضات الإلهيّة و الرّحمات القدسيّة، وبطفيلهم(1) تفيض الرّحمة على سائر الموجودات. و هذه هي الحكمة في لزوم الصّلاة عليهم، و التوسّل بهم في كلّ حاجة. لأنّه إذا صلّى عليهم لا يردّ؛ لأنّ المبدأ فيّاض، و المحلّ قابل، و ببركتهم تفيض على الداعي، بل على جميع الخلق. پس آنان مقصود و مطلوب و هدف اصلی از آفرینش جهان هستی می باشند، و رتبهٔ شفاعت کبرا و بزرگ و مقام محمود و پسندیده مختصّ به ایشان است. معنای شفاعت کبرا این است که: ایشان واسطه و سبب رسیدن فیض های خداوند (به خلایق) در دنیا و آخرت هستند؛ زیرا (از میان مخلوقات) تنها آن ها قابلیّت و شایستگی (دریافت بدون واسطه) فیوضات اِلاهی و رحمت های قدسی را دارند. و به طفیل وجود آن ها (و به واسطهٔ آن حضرات) رحمت خداوند به سایر موجودات افاضه می شود. همین طفیلی بودن دیگران در دریافت رحمت، علت لزوم صلوات فرستادن بر ایشان و توسّل جستن به آن ها در هر حاجتی است؛ زیرا درود و صلوات بر آنها ردّ نمی شود؛ چون خداوند بسیار فیض دهنده و بخشنده است، و مورد(و محلّ صلوات هم که ائمّه باشند) شایستگی فیض را دارد. و به برکت (مستجاب شدن صلوات بر) آن ها، به شخص دعا کننده بلکه به تمام مخلوقات، فیض الٰهی می رسد. أمثّل لكم مثالاً، تقريباً إلى أفهامكم مثلاً: إذا جاء كرديّ أو أعرابيّ جاهل غير مستأهل للإكرام إلى باب سلطان، فأمر له السّلطان ببسط الموائد وأنواع الكرائم والفوائد، ينسبه العقلاء إلى قلّة العقل وسخافة

1- في نسخة: بتطفّلهم. هدف از آفرینش که معرفت و عبادت است، به سبب خلقت محمّد و آل محمّد - 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 مقرّبي حضرته 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 منعهم قبيحاً. و أيضاً لمّا كنّا في غاية البعد عن جناب قدسه تعالى و حريم ملكوته، وما كنّا مرتبطين بساحة عزّه و جبروته فلابدّ 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 ويكون 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 اندازهٔ 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 بگستراند 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 واسطهٔ 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 عزّت و جبروتش ارتباط و تناسبی نداریم، ناگزیر باید میان ما و پروردگارمانْ 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 جنبهٔ ملکوتی و قدسیِ 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 بر قرار 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 سفراءه و أنبیاءه ظاهراً من جنس البشر، و باطناً متباینین عنهم في أطوارهم و أخلاقهم و نفوسهم و قابلیّاتهم. 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 علامهٔ مجلسی سخن از تفاوت سفیران و پیامبران الٰهی 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 مردمِ دیگر مرکّب از علیّین و سجّین، طیّب و خبیث، خیر و شرّ، و نفع و ضرر است؛ امّا بدن های مقدّس رسول خدا و امامان معصوم پاک و از علیّین خالص است و هیچ گونه اختلاطی از طینت های سجّین و خبیث در آن ها نیست.

هر کس در روایـات متواتر طینت و کیفیّت خلقت ابـدان آن ها از طینت پاک و طیّب علیّینِ خالص، و کیفیت ولادت و ایّام رضاع و احوال آن هـا، و خلقت ارواح و قلوب شـیعیان از زیادت طینت پاک و طیّب آن ها، و هم چنین در عجایب و غرایب حیرت آوری که از پیکرهای شریف آن ها در دنیا ظاهر می شود، تـدبّر کند، به خوبی برای او روشن می شود که حقیقت ابدان طیّب و پاک آن ها با دیگران تفاوت دارد و آثار و خصوصیّات ابدان آن ها با غیر آن ها مغایر است.(1)

1- 1. برخی از خصوصیّات و ویژگی های 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 ینظر من خلفه کما ینظر من قدّامه. (بصائر الدرجات: 421 حدیث 12) 3- اخراج آب از میـان انگشـتان مبارکشان 4- مـا بین مشـرق و مغرب را دیـدن؛ و برای دیـدن آن ها هیـچ چیزی مانع، نیست. 5- پیمودن مسافت بسیار زیاد در کمتر از چشم به هم زدنی، چنان که امیرالمؤمنین فرمودند: لو إنّني أردتُ أن أجوب الدنیا بأسرها و السماوات السـبع و أرجع في أقـلّ من الطرف لفعلتُ بما عنـدي من اسم الأعظم. (بحار الأنوار: 340/27) 6ـ سـیر دادنِ مردی از کوفه به مدینه و از مـدینه به کوفه در چشم به هم زدنی. در رجال کشـی آمده که امام فرمودند: أيّ بلاد أحبّ إليك؟ قال: قلتُ: الکوفة. قال: بالکوفة فکن! قال: فسمعتُ آخر النون بالکوفة. (رجال الکشي: في جابر بن یزید الجعفي الرقم 347) 7- شنیدن صداها در خواب. 8- دیدن ملائکه و جنّ و شیاطین. 9- مخفی کردن خودشـان از چشم دیگران بـدون این که مـانع و ساتری در کار باشـد. 10- راه رفتـن روی آب مثـل راه رفتن در خشکی. 11- حرکت و بالا رفتن در هوا. 12- بر داشـتن اشیای ثقیلی که همهٔ انسان ها نمی توانند آن ها را حمل کنند. و غیر این امور از عجـایب و غرائبی که در ذکر آن ها خوف عـدم تحمّل قاری است. لـذا محقّق بحرانی در درّة النجفیّـة می فرماینـد: ورد في الخبر عنه: «یا عليّ، مـا عرف الله إلاّـ أنا و أنت، ولا عرفني إلاّ الله و أنت، ولا عرفك إلا الله و أنا» و هـذه المعرفـة جاریـة فیهما و في أبنائهما المعصومین صلوات الله علیهم أجمعین و حینئـذٍ فلا مطمع للوقوف علی کنه حقائق ذاتهم المقدّسـة کساير الأنام و قیاسـهم علی غیرهم من البشـر في أمثـال هـذه الأحکـام، و من نظر إلی عباداتهم و أذکارهم و تسبیحهم في عالم الأرواح علم أنّه لا مساح له عمّا ذکرنا ولا براح. در خبری از رسول خـدا وارد شده که فرمود: ای علی، نشـناخت خدا را جز من و تو، و نشـناخت مرا جز خدا و تو، و نشـناخت تو را جز خدا و من. این سخن علاـوه بر آن دو، دربـارهٔ فرزنـدان معصوم شـان هم صادق و درست است. بنا بر این، جانـدارد که انسان در اطلاع پیـدا کردن به کنه حقـایق ذات مقدّسـشان - هماننـد دیگر مردم - طمع کنـد و آن ها را با دیگران از این نظر مقایسه کنـد. نیز کسـی که در عبادات و اذکار و تسبیح آن ها در عالم ارواح تأمّل کند، خواهد دانست که از آنچه گفتیم گریزی نیست. علّامه محدث نوری می فرماید: إنّ جسده... ألطف من قلوب المؤمنین الـذین خلقوا من فاضل طینـة الأنبیاء المخلوقین من فاضل طینته صـلوات الله علیه وآله. (دارالسـلام 284/4) جد پاک رسول خدا لطیف تر است از دل های مؤمنان که از زیادت طینت و سرشت انبیا آفریده شده اند؛ انبیا هم از زیادت طینت و گِل رسول خدا خلق شده اند. ایشان در دفع شـبهه حضور جسم واحد در زمان واحد در مکان های متعدّد فرموده است: إنّ أجسادهم الشـریفة أشـرف و ألطف من أجساد المؤمنین الـذین یدخلون الجنّة بعد دخولها. و قدرتهم علی الحرکة و التقلّبات في الدنیا أکثر منهم فیها بمراتب، و قد ورد في حالات أهل الجنّـة و کیفیّة تنعّمهم ما هو أغرب من ذلك، و لم ینکره أحد، فلا یجوز إنکاره في المقام أیضاً. و أمّا الأشـرفیّة و الألطفیّة و أکثریّة القدرة و أعظمیّتها فواضح. (دارالسلام 301/4) اجساد ائمّه از جسدهای مؤمنانی که داخل بهشت می شوند، شـریف تر و لطیف تر است و قـدرت ائمّه برگردش و تصـرّفات در دنیـا از گردش و تصـرّفات مؤمنان در بهشت به مراتب بیش تر است. در حالات اهل بهشت و وضع تنعّم آن ها چیزهایی عجیب تر از آن وارد شـده است (یعنی عجیب تر از حضور جسم واحد در زمان واحد در مکان های متعدد) و کسـی منکر آن ها نشده است؛ پس انکار در این مورد هم روا نیست؛ امّاشـریف تر و لطیف تر و تواناتر و بیش تر بودن قدرت آن ها روشن است. سپس مرحوم نوری روایاتی را که در حالات اهل بهشت و کیفیت برخورداری مؤمنان از نعمت ها و احوال و افعال عجیبی که از آن

ها در بهشت ظاهر می شود، ذکر کرده است.

فهم مقدّسون روحانيّون(1) قائلون: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» لئلاّ ينفر

1- قال العلّامـة المجلسـي: يطلق الروحانيّ على الأجسام اللطيفـة... قال في النهاية: في الحديث: «الملائكة روحانيّون» يُروى بضمّ الرّاء وفتحهـا، كأنّه نسـبة إلى الرُوح أو الرَوح، و هو نسـيم الريـح؛ و الألف و النون من زيادات النّسب و يريـد به أنّهم أجسام لطيفـة لا يـدركهم البصر. (مرآة العقول: 1/ 66) روحانى، روحانيّون: منسوب به روح، پارسا، انسان الٰهى و اهل معنا. .سوره كهف آيهٔ 110، و سورهٔ فصّلت آيهٔ6.

عنهم أمّتهم، و يقبلوا عليهم و يأنسوا بهم، لكونهم من جنسهم و شكلهم و إليه يشير قوله تعالى: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ»(1) . پس پیغمبران و رسولان الٰهی، 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 (کلّ) است

و به يمكن تفسير الخبر المشهور في العقل بأن يكون المراد بالعقل نفس النبيّ و أمره بالإقبال عبارة عن طلبه إلى مراتب الفضل والكمال

1- أي شبّهنا الأمر عليهم نحو ما يلبسون و يشبّهون، 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 خصوصیّات ابدان شما و من یکی باشد. روایات زیاد و متواتر طینت رسول خدا و ائمّهٔ اطهار و کیفیّت 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 وذات. و اجتماع شؤون ملکوتی و بشری با هم مانعی ندارد چنان که از آیهٔ: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا» استفاده می شود

والقرب والوصـال، وإدبـاره عن التوجّه بعـد وصوله إلى أقصـى مراتب الكمـال إلى التنزّل عن تلـك المرتبـة والتوجّه إلى تكميل الخلق(1). حـديث معروف و مشـهوری که در مورد عقل آمـده، ممکن و محتمل است به همین معنا (که پیغمبر دو جنبه دارد: جنبـهٔ ملکوتی و جنبهٔ بشـری؛ 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 حـدیث، نفس پیغمبر اکرم باشـد و مراد از امر به اقبال و رو آوردن آن حضـرت به خداوند (که فرمود: أقبل یعنی پیش آی) این باشـد که: خداوند پیغمبر خود را به سوی مراتب و درجات (عالی) فضل و کمال و قرب الهی و وصال (و رسـیدن به بالاترین درجات معرفت حق تعالی) دعوت کرده

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

2- مقصود این حـدیث است که در اصول کافی و غیر آن به سـند صـحیح از حضـرت امام محمّـد باقر آمـده است: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قـال له: أقبل. فأقبل. ثمّ قال له: أدبر. فأدبر. ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك و لا أكملتك إلاّ فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهي، وإيّاك أعاقب، وإيّاك أثيب.» (اصول کافی 10/1 کتاب العقل و الجهل، حدیث 1) چون خداوند عقل را آفریـد با او به گفت وگو پرداخت. بعـد از آن به او فرمود: پیش آی. عقل پیش آمد. سـپس به او فرمود: باز گرد. پس عقل بازگشت. بعد از آن خداونـد فرمود: به عزّت و جلالم سوگنـد هیـچ مخلوقی نیافریـده ام که نزد من از تو محبوب تر باشد، و تو را کامل نگرداندم مگر در آن کس که او را دوست دارم. آگـاه باش که من به تو (و برای تو) امر میکنم، و به تو نهی می کنم، و به تو عـذاب میکنم، و به تو ثواب میـدهم. تعبیر آوردن از رسول خـدا به عقل ممکن است از باب مجاز در اسـناد باشـد چنان که عرب ها میگوینـد: زیدٌ عدلٌ یعنی زید عدل است و مقصودشان این است که: از شدّت عدالت و غلبهٔ آن در او، گویا خودش عین عدالت است. در این جا هم بسیاری عقل و شدّت ظهور آن در رسول خـدا سـبب شـده که از آن حضـرت - که صاحب عقل است - عقل تعبیر کننـد. و این حدیث که: نود و نه جزء عقل را خداوند تعالی به رسول خـدا داده و یک جزء آن را بین بندگان تقسـیم کرده، این مطلب را تأیید می کند، چنان که در محاسن برقی از حضـرت امام صادق روایت شـده که رسول خـدا فرمودنـد: « خلق الله العقل فقال له: أدبر فأدبر ثمّ قال له: أقبل فأقبل، ثمّ قال: ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منك، فأعطى الله محمّداً تسعة و تسعين جزء، ثم قسّم بين العباد جزءً واحداً». (محاسن 192/1 حدیث 8، بحارالأنوار 97/1 حدیث 6)

و فراخوانـده است، و مقصـود از امر او به ادبـار و پشت کردن (که فرمود: أدبر یعنی بـازگرد و رو برگردان) این باشـد که: پس از رسـیدن آن حضـرت به بالاترین مراتب کمال، از او خواسـته شـده که از آن مقام و مرتبه تنزّل کنـد 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 بشـر، به هدایت مردم بپردازد.) ویمکن أن یکون قوله تعالی: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا»(1) مشـیراً إلیه بـأن یکون إنزال الرسول کنایـةً عن تنزّله عن تلك الدرجـة القصوی الّتي لا یسـعها ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل إلی معاشـرة الخلق وهدایتهم و مؤانسـتهم. وممکن است این فرمایش خداوند تعالی: «خداوند به سوی شـما ذکر (و تذّکر دهنده و یـادآوری کننـده ای) را نازل کرده؛ [آن ذکر] رسولی است که...»(2) هم به همین مطلب اشاره داشـته باشـد، به این بیان که: انزال رسول، کنایه باشـد از تنزّل دادن (و پایین آوردن) پیامبر از آن مقام والا و درجـهٔ بلنـد - که هیچ ملک مقرّب و پیغمبر مرسـلی 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).

محمّد و آل محمّد واسطهٔ هر فیضی اند

فکذلك في إفاضة سائر الفیوض والکمالات(3) هم وسائط بین ربّهم

1- سورهٔ طلاق: 10 و 11

2- مراد علامـهٔ مجلسـی این است که: بیان و تفسـیر کلمهٔ «ذکر» که در آیهٔ 10 آمـده، کلمهٔ «رسول» است که در آیهٔ 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 علامـهٔ مجلسـی در مقابل این عبارت است: لمّا کنّا في غایـة البعـد عن جناب قدسه تعالی و حریم ملکوته، و ما کنّا مرتبطین بساحة عزّه و جبروته فلابدّ أن یکون بیننا و بین ربّنا سـفراء و حجب ذوو جهات قدسیّة و حالات بشریّة یکون لهم بالجهات الأولی ارتباط بالجناب الأعلی، بها یأخذون عنه الأحکام و الحکم و یکون لهم بالجهات الثانیة مناسـبة للخلق، یلقون إلیهم ما أخذوا عن ربّهم... فکـذلك في إفاضـة سـائر الفیوض والکمالات هم وسائط بین ربّهم وبین سائر الموجودات... . و یا به احتمال بعیـد در مقابل: أنّهم وسائط فیوض الله تعالی في هذه النشأة و النشأة الأخری إذهم القابلون للفیوضات الإلهیّة و الرّحمات القدسـیّة و بطفیلهم تفیض الرّحمة علی سائر الموجودات...

وبين سائر الموجودات. فكلّ فيض و جود يبتدأ بهم صلوات الله عليهم ثمّ ينقسم على سائر الخلق. ففي الصلاة عليهم استجلاب للرحمة إلى معدنها، وللفيوض إلى مقسّمها، لتنقسم على سائر البرايا. هم چنين در رساندن ساير فيوضات اِلاهى و كمالات ربّانى، ايشان واسطه ميان پروردگارشان و همهٔ مخلوقات مى باشند؛ پس هر فيض و عنايتى كه از سوى خداوند به سوى خلق سرازير مى شود، اول به ايشان مى رسد؛ سپس ميان ديگر مخلوقات تقسيم مى شود. بنابراين، صلوات (و سلام) فرستادن بر ائمّه باعث جلب و كشيده شدن رحمت خداوندى به سوى معدن آن رحمت و جلب فيوضات الٰهى به جانب جايگاه (و محلّ) تقسيم(1) آن فيض ها مى شود تا آن فيوضات از آن جا به ساير مخلوقات تقسيم گردد.

در اصول و فروع دين از محمّد و آل محمّد تبعيّت كنيد

ثم اعلموا أنّ الله تعالى لمّا أكمل نبيّه صلّى الله عليه و آله قال: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»(2) فيجب علينا بنصّه تعالى متابعة النبيّ صلّى الله عليه و آله في أصول ديننا وفروعه وأمور معاشنا و معادنا، وأخذ جميع أمورنا عنه.

1- اين ترجمه بنابر اين است كه ما مَقْسِمها (يعنى اسم مكان) بخوانيم؛ امّا اگر مُقَسِّمها (يعنى اسم فاعل) بخوانيم معنايش چنين مى شود: به سوى قسمت كنندهٔ آن فيض ها. به هر حال، مقصود از مَقْسِم يامُقَسِّم، ائمّهٔ معصومين مى باشند

2- سورهٔ حشر، آيهٔ 7

بعـد از آن بدانیـد که چون خداونـد تعـالی پیامبرش را [از همه جهت] کامل گردانیـد (و او را به پیغمبری بر انگیخت) فرمود: «آنچه رسول برای شما آورد (و امر به آن کرد) آن را بگیرید (و قبول کنید و در اعتقاد و عمل به آن ملتزم باشید) و از آنچه شما را از آن نهی نمود، اجتناب نماییـد.» پس به نصّ و تصـریح 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 بگیریم.

فوائد

فائدهٔ اوّل: تمسّک به ادلهٔ نقلیّه در عقائد جایز است

شاید به ذهن برخی خطور کند که: اصول دین عقلی است و باید با دلیل عقلی آن ها را اثبات کرد، نه تقلیدی که انسان بتواند گفتهٔ دیگران را در آن ها بپذیرد و به دلیل شـرعی تمسّک کند. با این حال، چرا علامهٔ مجلسی فرمود: ما باید در اصول و فروع دین هر دو از حضرت رسول تبعیّت کنیم؟

این اشـکال ناشـی از عدم آشـنایی با آیات و روایات است. با مراجعه به آن ها و انس گرفتن با روایات، روشن می شود که: سـخنان 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 تعقّل ترغیب و بر ترک تعقّل مذمت کرده چنان که فرموده است:

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

1- سورهٔ یس، آیه 62

و فرموده:

«وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ 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 حقّ)

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

رسول خدا فرمود:

إنّما يدرك الخير كلّه بالعقل ولا دين لمن لا عقل له؛(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:

حجّة الله على العباد، النبّي والحجّة فيما بين العباد و بين الله، العقل؛(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... ويثيروا(6) لهم دفائن(7) العقول؛(8)

1- سورهٔ یونس، آیه: 100

2- سوره انفال، آیه: 22

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

4- الکافی: 25/1 حدیث 22

5- أي تابع واحداً بعد واحد

6- أي يهيّجوا، يحرّكوا

7- دفائن الأرض، ما اختفي فيها ودفن و استتر

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

پس خداونـد فرسـتادگانش را در میان آن مردم بر انگیخت و پیغمبرانش را پیاپی به سوی آنان فرسـتاد تا... گنج های پنهان عقل ها را (که به سبب غفلت و معصیت

و انحراف، مـدفون و پنهان شـده) بیرون آورنـد و به کار اندازنـد.» پیامبران عقل های مردم را بر می انگیزاننـد و بارور می سازند تا از احکام عقلی اسـتفاده کننـد و با پیروی عقل به سـعادت دنیا و آخرت برسـند. آن ها آمـده اند تا دلایل عقلی را - که بر وجود خداوند و وحدت او وصفاتش دلالت می کنند و در عقولْ مستور و نهفته شده اند و با آگاهانیدن و تذکّر 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 سـبب توجه به اندوخته های عقلی و آشـکار کردن آن ها و استدلال کردن به آن ها می شود.

علامـهٔ مجلسـی در کتاب شـریف حقّ الیقین در جواب اشـکال بر اسـتدلال به دلایل شـرعی در مباحث عقلی و کلامی و اعتقادی چنین فرموده است: هر گاه عموم علم و قـدرت و تنزّه او از ارتکاب امور قبیحه ثابت شـد، به معجزه حقیّت پیغمبران و اوصـیای ایشان ثابت می شود؛ پس سایر صفات کمالیّه به اخبار ایشان ثابت می شود و احتیاج به دلایل عقلیّه نیست.(1)

باری، هر صـفت خداونـد که اثبات نبوّت و امامت به آن وابسـته است، آن را بایـد به دلیل عقلی اثبات کرد، مثل: علم و قـدرت و ... و هر صفتی که اثبات نبوّت و امامت وابسته به آن نیست مثل باقی صفات، اثبات آن به دلیل عقل و نقل هر دو جایز است.(2)

1- حقّ الیقین: 8

2- برای آگاهی بیش تر به: وجود العالم بعـد العدم: 48 - 51 و 120، و تنزیه المعبود: 149 - 151 مراجعه کنید. الحاصل: بعد إثبات الصـانع الواجب تعالی وکونه عالماً وقادراً وصانعاً وصادقاً، وإثبات الرسول و کونه معصوماً ببرهان العقل یمکن التمسّك بقولهما علی إثبات سایر الصـفات الّتي لا تتوقّف علیها إثبات النبوّة. و بعبارة أخری: کلّ صـفة یتوقّف علیها إثبات النبّوة و الإمامـة فلابـدّ أن تثبت بدلیل العقل کـالعلم و القـدرة، بخلاف ما لا یتوقّف علیه إثباتهما کباقي الأوصاف، فإنّه یجوز إثباتها بالـدلیل العقليّ و النقلي کما لا یخفي. مع أنّ أکثر السـمعیّات مشـتمل علی شواهد واضـحة وبراهین لائحة یهتدي الطالب بالتأمل فیها إلی لبّ المعرفة... ولا یخفی أنّ الموارد التي تمسّك فیها العلماء بألادلّـة السـمعیّة في المسائل الکلامیّـة أکثر من أن تحصـی. وشأن الشارع کما هو بیان الأحکام الفرعیّـة کذلك بیان الأحکام الأصولیّة أیضاً من وظیفته، بل هذا الأمر یمتاز بأهمیّة خاصّة، لأنّ شـرف العلم بشـرف معلومه، وقد قسّموا الأحکام الشرعیّة في أوائل کتب الأصول إلی الأصولیّة الاعتقادیّة والأصولیّة العملیّة والفرعیّة... . (وجود العالم بعد العدم: 49)

فائدهٔ دوّم

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 ادّلهٔ شرعیّه اند لکن از برای موحدان حق پرست و مؤمن بما جاء به النبي از اقوی ادّله 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 أدلّهٔ 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 وعلا در مدح اهل ایمان می فرماید:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا»(1) یعنی: این است و غیر از این نیست که مؤمنان کسانی می باشند که اگر متذکّر 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

1- سورهٔ انفال: 2

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

علامهٔ مجلسی علیه الرحمة در جلد دوم بحار الانوار در مقام اثبات و حدت حق تعالی و نفی شریک، تعدادی از أدلّهٔ آن را ذکر می کند تا آن که می فرماید: السابع: الأدلة السمعيّة من الكتاب و السنّة و هي أكثر من أن تحصى و قد مرّ بعضها ولا محذور في التمسّك بالأدلة السمعيّة في باب التوحيد، و هذه هي المعتمد عليها عندي. یعنی: هفتم از ادلّهٔ توحید، کتاب و سنت وارده از اهل بیت(علیهم السلام) عصمت و طهارت است و آن در این باب، بسیار است. و در تمسّک نمودن به ادلّهٔ 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 ادلّه است.

الحق کلام متینی فرموده است و از فرمایش حق تعالی در آیهٔ 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 منزَل است، و حقیقت منزَل علیه را و ملاحظه نماید طهارت و عصمت او را، هر آینه خواهد یافت که از اَمتن ادلّه 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 أجمعین چنانچه اکثر ادلّه توحید از این قبیل است؛ یعنی: یا از قبیل نصوص و محکمات 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 صوفیّه که متعبّدند به قواعد و استحسانات منخرمه(1) که بسیاری از آن ها اَوهن از بیت عنکبوت است و مجرّد تخیّلاتی 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 طریقة ایشان مگر پشت به کتاب خدا نمودن

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

و اعراض کردن از سنّت سیّد المرسلین، و آن نیست مگر عدم معرفت ایشان به حقیقت کلام ایشان و معرفت نداشتن به حقّ منزِل و منزّل و منزَل علیه. و لکن بعد از معرفت حقیقت کلام ایشان، از محالات است که حاصل نشود از برای موحّد 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 موحّدان 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 توجّه به این که خداوند راستگوترین راستگوها است و با تأمّل در حقیقت قرآن که منزَل است و حقیقت منزَل 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 مجرّد تخیّلاتی 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 منزِل و منزَل و منزَل علیه.

فائده سوّم

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

1- کفایة الموحّدین: 265/1

2- سوره انفال: 2

و رسول هم می توان به کتاب و سنّت 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. امّا در سایر صفات حق تعالی، دلیل شرعی هم کافی است.

و بعضی از علما گفته اند که: «بعد از مشاهدهٔ معجزات از مدّعی نبوّت، علمِ 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 ازمشاهده [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)

1- در نسخهٔ چاپ شده کتاب مبدأ و معاد، همین طور آمده؛ ولی ظاهراً أصحیح آن چنین است: اگر چه هم

2- چنان که علامهٔ مجلسی در مرآة العقول (277/1 - 278) در بیان استدلال بر وجود خداوند می فرماید: إخبارهم (اي الأنبياء والأوصياء) بوجوده تعالى مع قطعنا بصدقهم بسبب ظهور خوارق العادات على أيديهم؛ فانّ المعجزة في نفسها يفيد القطع بصدق صاحبها، ولا حاجة إلى الدليل على أنّها [لا] تجري في يد كاذب، ولا يتوقّف تصديق صاحبها على إثبات الواجب كما صرّح به جماعة. نیز در کتاب حقّ الیقین، صفحهٔ 5، در ضمن ادلّه ای که برای اثبات حق تعالی ذکر کرده، فرموده است: دلیل سیّم معجزاتی است که از پیغمبران و اوصیای ایشان ظاهر گردیده - مانند: عصا را اژدهاکردن 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 حقیّت ایشان بر دست ایشان جاری گرداند. صاحب کتاب کفایة الموحّدین 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- رسالهٔ مبدأ و معاد: 11- 12

بنـابراین، از آن جـا که معجزه دلیـل عقلی است و قرآن هم معجزه پیامبر است و بر نبوّت و صـداقت او و درستی آنچه آن حضـرت آورده، دلالت می کند،(1) به کتاب و سنّت 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 ثقلَین (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 بیش 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 صـدور 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.

1- خلاصه، پیامبر با معجزهٔ خود، نبوّت خویش و صـحّت هر چه را آورده ثابت می کند. چرا که معجزهٔ حضرت فقط برای اثبات پیغمبری خودش نبوده است؛ زیرا وقتی نبوّتش بـا معجزه ثـابت شـد، هر چه ایشـان از جـانب 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 حقّ الله علی العباد؟ قال: أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون؛(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:

لیس لك أن تتکلّم بما شئت، لأنّ الله عزّوجلّ یقول: «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 تمسّک کرد.(4)

1- سورهٔ یونس: 36

2- اصول کافی: 43/1، حدیث 7، باب النّهي عن القول بغیر علم؛ بحار الانوار:2 /113، حدیث 2، باب 16 النهي عن القول بغیر علم و الإفتاء بالرأي

3- وسائل الشیعة: 27 /30، حدیث 33135، باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغیر علم بورود الحکم عن المعصومین بحار الانوار:193/71، حدیث 16

4- باید برای کشف مقصود از عبارات مجمل و متشابه، به محکمات قرآن و حدیث رجوع کرد. نیز در هر جایی که ظاهر کلامی بر خلاف مسلّمات و ضروریّات 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 مُتَشَابِهَاتٌ 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. امّا 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 إلی محکمه هُدي إلی صراط مستقیم. ثمّ قال: إنّ في أخبارنا متشابهاً کمتشابه القرآن و محکماً کمحکم القرآن. فردّوا متشابهها إلی محکمها ولا تتّبعوا متشابهها دون محکمها 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 اخبارمحکم برگردانید و از احادیث متشابه بدون توجّه به اخبار

محکم پیروی ننمایید که گمراه می شوید. ج: با محکمات 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 مباینت داشت، ردّ و تکذیب می شود.

1- سورهٔ آل عمران: 7

2- عیون أخبار الرضا: 290/1، حدیث 39، باب فیما جاء عن الإمام علي بن موسی من الأخبار المتفرّقة؛ بحار الأنوار: 185/2، حدیث 9

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

أیّهـا الناس، ما جاءکم عنّي یوافق کتاب الله فأنا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب الله فلم أقله؛(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:

لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربّنا تعالی و سنّة نبیّنا محمّد؛(2) سخنانی که با کلام خدای تعالی و سنّت 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 سنّت قطعی است،بسیار می باشد.

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

«وَیَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لَا یَعْقِلُونَ»(3)

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

و می فرمایـد: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذِینَ لَا یَعْقِلُونَ»(4) بـدترین جنبندگان نزد خدا، افراد کر و لالی هسـتند که اندیشه و تعقّل نمی کنند.

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

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

3- سورهٔ یونس: 100

4- سورهٔ انفال: 22

حضرت موسی بن جعفر فرمود:

إنّ لله علی النّاس حجّتَیْن حجّةً ظاهرةً و حجّةً باطنةً، فأمّا الظاهرة فالرّسل و الأنبیاء و الأئمّة - علیهم السلام - و أمّا الباطنة فالعقول؛(1) خدای را بر مردم دو حجّت است: حجّتی آشکار و حجّتی پنهان. امّا حجّت آشکارش، همان رسولان و پیامبران و امامان می باشند، و امّا حجّت پنهانش، عقل های مردم است. روشن است که دو حجّت خداوند با هم تخالف و تعارض و تباین ندارند. پس اگر چیزی از قول حجّت های ظاهری خداوند نقل شد که با حجّت باطنی خداوند مخالفت و مباینت داشت، دانسته می شود که آن را حجّت 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 تذکّر لازم است که اگر حدیثی نه چنین مخالفتی داشت که موجب طرح و تکذیب آن شود و نه معلوم الصدور و معلوم الدّلاله بود که موجب اخذ و التزام و اعتقاد به مفاد آن شود، باید آن را در بوتهٔ اجمال و احتمال گذاشت؛ یعنی باید در مورد آن توقّف 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 تعبّداً التزام قطعی پیدا کنیم و نه آن را با زور تأویل و توجیه، با انظار جمعی از عرفا و فلاسفه هماهنگ

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

2- مانند این احادیث که در باره عقل وارد شده است: «انما یدرك الخیر کلّه بالعقل، و لا دین لمن لا عقل له» و «العقل دلیل المؤمن» و «استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا» و «یعرف به الصادق علی الله فیصدّقه، و الکاذب فیکذّبه» و «والحجة فیما بین العباد و بین الله العقل» و غیرها من الأحادیث

3- بلی اگر حدیث در مورد فروعات فقهی 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 یجحدوا لم یکفروا؛(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 ـ تکذبوا بحدیث أتاکم به مرجئي و لا ـ قدري ولا خارجي نسبه إلینا فانّکم لا تدرون لعلّه شيء من الحقّ 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 ومعارفه وأحکامه وآثاره وما نزل علیه من الآیات القرآنیّة والمعجزات الربّانیّة، أهل بیته صلوات الله علیهم، فقال بالنصّ المتواتر: «إنّي تارك فیکم الثقلین: کتاب الله، وعترتي أهل بیتي.

1- اصول کافی: 2/ 388، حدیث 19 باب الکفر؛ بحار الانوار: 2/ 120، حدیث 31، باب 16 النهي عن القول بغیر علم

2- علل الشرایع: 2/ 395، حدیث 13؛ بحار الانوار: 2/ 187، حدیث 16، باب 26 - أنّ حدیثهم صعب مستصعب

لن یفترقا حتّی یردا عَلَیّ الحوض.» و (نیز بدانیـد که) حضـرت رسول خدا حکمت ها و معارف و احکام و (الٰهی) 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 شـما (پس از خود) دو چیز گرانبها (و دو امانت بسـیار با ارزش و سـنگین) به جا می گذارم: کتاب خداوند و عترت و اهل بیت(علیهم السـلام)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 آینـد (و با من ملاقات کننـد. پس همانطور که پیروی از قرآن واجب و ضـروری است، اطاعت و پیروی از اهل بیت(علیهم السلام) هم لازم و ضروری است).

فائده

در باره این حدیث و سـند و دلالت و مفاد آن به این مدارک رجوع شود: 1- حق الیقین علامهٔ مجلسی: 282. 2- مرآة العقول 3/ 231 - 236. 3- بحار الأنوار 106/23 - 162 باب فضائل اهل البیت و النّص علیهم جملـةً من خبر الثقلین. 4- فضائل الخمسة من الصحاح السّتة 52/2 - 63.

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

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

8- الأربعون حدیثاً في اثبات امامة أمیر المؤمنین، الشیخ سلیمان بن عبدالله الماحوزي البحرانی: 67 - 71.

ص: 52

9- الأربعين في إمامة أمير المؤمنين، محمد طاهر بن محمد حسين القمی: 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 تأمّل در متن و معنای آن، ظاهر می شود که حدیث ثقلین از محکم ترین ادلّهٔ 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 عامّه کافی بود.(1)

علامهٔ مجلسی در حق الیقین 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 مفسّر قرآن اوست و قرآن شهادت بر حقیّت 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 تأمّل نماید و تعصّب نورزد، می داند که این نصّ صریح است بر خلافت، قطع نظر از آن که اعلمیّت 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

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

2- حق الیقین: 74 در اثبات امامت امیرالمؤمنین علی در ذیل آیهٔ نهم

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

و ائمّه اسماعیلیّه 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 زیدیّه نیز در اصول دین خود متمسّک به حجّتی نیستند و به اعتقاد ایشان، هر فاطمی نَسَبی که خروج به سیف کند امام است... .(1)

نیز در بحار الانوار می نویسد: المراد بعدم افتراقهما أنّ لفظ القرآن کما نزل و تفسـیره و تأویله عندهم، وهم یشهدون بصحّة القرآن و القرآن یشهد بحقیّتهم وإمامتهم، و لا یؤمن بأحدهما إلاّ من آمن بالآخر،(2) مراد از جـدا نشدن قرآن و عترت این است که: لفظ قرآن همان طور که نازل شـده و تفسـیر و تأویلش، نزد ائمّه است، و آن ها به صـحّت قرآن گواهی می دهند و قرآن هم به حقیّت و امامت آن ها گواهی می دهد، و به یکی از آن دو ایمان ندارد مگر کسـی 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 اسـتمرار و همیشه بودن عترت است تا روز قیامت به گونه ای که هیـچ زمانی نخواهـد آمـد 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

1- حق الیقین: 282 در بیان امامت سایر ائمّه،طریق اوّل،قسم دوم

2- بحار الأنوار 126/23

و این که هیـچ 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. همـهٔ کتاب به ترتیب نزول، هم لفظ و هم معنایش، نزد آن ها است و آن ها عالم به ظاهر و باطن قرآننـد؛ بلکه آن ها قرآن حقیقی انـد؛ 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 جـدا نشـدن 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.کتـاب، شاهـد و گواه حق بودن عترت است و بر امامت آن ها دلالت دارد، و آن ها هم مفسّـر کتاب و شاهـد و گواه راستی و اسـتواری مضـامین آن و نیازمنـد آن می باشـند. پس هر یـک از قرآن و عترت به دیگری نیاز دارنـد و مردم هم به هر دو با هم نیاز دارنـد. از همین رو است که خداوند قرآن را مجمل و سربسته نازل کرده و اهل بیت(علیهم السلام) و عترت را مفسّر و شارح آن قرار داده است... .(2)

1- می فرمایـد: و رابعها: کون جمیع الکتاب عنـدهم علی ترتیب النزول لفظاً و معنی، و کونهم عالمین بجمیع علم القرآن ظهراً و بطناً بل هم القرآن حقیقـة لانتقاش نفوسـهم المقدّسة بلفظ القرآن و معانیه و أسـراره و اتّصافهم بصـفات القرآن و أخلاقه، و هذا سـرّ ما روي: «أنّ النبيّ - صلی الله علیه و آله و سلّم - کان خلقه القرآن» و ما قاله أمیر المؤمنین علیه السلام - «أنا کلام الله الناطق » و به یمکن الجمع بین ما ورد: «من کون القرآن أفضل منهم» و «کونهم أفضل من القرآن» بأن یکون المعنی حینئـذ: أنّ جهة کونهم قرآناً، و کونهم عالمین بجمیع علومه، أرجح من سائر جهاتهم و قد حقّقنا ذلك مفصّلاً في کتاب عین الحیاة

2- مرآة العقول: 235/3. ایشان می فرمایـد: و سادسـها: کون الکتاب شاهداً علی حقیّتهم دالّاً علی إمامتهم و کونهم مفسّـرین للکتاب، شاهـدین علی حقیقة مضامینه، و کونهم محتاجین إلی الکتاب، فکلّ منهما محتاج إلی الآخر، و الناس محتاجون إلیهما معاً، فلذا أنزل الله الکتاب مجملاً، و جعل أهل البیت مفسّـرین له، حاکمین به، إذ لیس الکتاب ناطقاً ینطق بما فیه و یحکم بما یتضمّنه، فلابدّ من ناطق ینطق عن الکتاب و یحکم بما فیه، و یحمل الناس علی العمل به، و یفسّره لهم، و علی هذا المعنی دلّ أکثر 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 تمسّک به آن ها عین هدایت، و تخلّف از آن ها عین ضلالت وگمراهی 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 امّت خود در جاهای گوناگون و نزدیک وفات خود فرموده است.

بنا بر این، تفسیر و تأویل و توجیه این خبر متواتر به ترغیب امّت به محبّت اهل بیت(علیهم السلام) نه خلافت و امامت آن ها، جز از روی تعصّب و لجاجت و... چیز دیگری نیست؛ زیرا در این احادیث بیان شده که تمسّک و توسّل به آن ها مایهٔ هدایت و تخلّف 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 محبّت نمی سازد.

نیز اگر مقصود آن حضرت، ترغیب و تحریص به محبّت باشد، باید به همین معنا هم دربارهٔ قرآن ملتزم شد که مراد ترغیب و تحریص به محبّت و تعظیم و تجلیل قرآن است، نه وجوب تمسّک به قرآن و حجیّت 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 مثنّی، اسناد داده شده است. و بسیار واضح است که این معنا در مورد قرآن اشتباه و نادرست می باشد به حدّی که مخالفان هم آن را قبول ندارند و آن

را به معنی وجوب تمسّک به قرآن و حجّیت آن می دانند.

علاوه بر آن، ارادهٔ وجوب تمسّک - از این حدیث شریف - نسبت به قرآن، و ترغیب و تحریص به محبّت 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 توجیهِ 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 متکلّم در این کلام فلان معنا باشد. پوشیده نیست که این گونه مخالفت با این کلام صریح و واضح، و إبداع احتمالی بعید و توجیهی رکیک، جز تعصّب، 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 اندازهٔ خردلی تخلّف از هیچ جانب نیست.

شاید به ذهن کسی چنین برسد که: به مقتضای حدیث ثقلَین، همان طور که تمسّک به عترت صحیح است، هم چنین تمسّک به کتاب خدا هم صحیح است؛ زیرا کتاب خدا هم مانند عترت، حجّت و خلیفه در میان امّت 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 کلّی و مجمل و بیش تر به کلیات دین پرداخته و از تفصیل و شرح و بیان جزئیّات خود داری

1- چنین استعمالی، آن هم بدون قرینه، مستهجن است به ویژه آن جا که گوینده در مقام وصیّت 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 تمسّک به قرآن به تنهایی، هرگزاز 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 ثقلَین این مطلب را فرموده و آن ها را معرفی کرده است. بنابر این، با توجّه 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 حجّت و خلیفه در میان امّت نیست، بلکه لازم و ضروری است برای آن مفسّر و مبیّنی باشد که آن را تفسیر و تبیین نماید، و مفسّر و مبیّن آن جز عترت نیستند، چنان که خود حدیث ثقلَین 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

1- سوره نحل: 44

2- علاوه بر این، اگر در عبارت حدیث تأمّل و دقّت شود، معنای مذکور هرگز به ذهن نمی آید؛ زیرا در عبارت حدیث آمده که: «ما إن تمسّکتم بهما...، مادامی که به آن دو چنگ زنید و تمسّک کنید هرگز گمراه نمی شوید» نه اینکه «ما إن تمسّکتم بأحدهما، مادامی که به یکی از آن دو تمسّک کنید 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 حـدیثِ متواتر میان خاصه و عامه، بر چند امر دلالت دارد: 1. عترت افضل مردم و بهترین آن ها بعد از رسول خدا هسـتند. 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 تمسّک به عترت. 8. خالی نبودن زمین از عترت تا روز قیامت.[2]

و قد ظهر من الأخبار المسـتفيضة أنّ علم القرآن عندهم صـلوات الله عليهم و هذا الخبر المتواتر أيضاً يدلّ عليه. (علّامهٔ 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

1- اللّهمّ إنّك أنزلته على نبيّك محمّـد صـلّى الله عليه و آله مجملاً و ألهمته علم عجائبه مكمّلاً ، و ورّثتنا علمه مفسّـراً، و فضّـلتنا على من جهل علمه و قوّيتنا عليه لترفعنا فوق من لم يطق حمله... صحيفه سجّاديه، دعاؤه عند ختم القرآن، شماره 42

2- علامه سـيّد على بهبهانى در كتاب مصباح الهداية في إثبات الولاية، صفحه 82، اين امور هشت گانه را بيان كرده و توضـيح داده اند. به آن جا رجوع شود

3- خبر مسـتفيض، خبرى است كه: راويان آن، كه از معصوم روايت مى كنند، از چند تن بيش تر باشـند، ولى به حدّ تواتر نرسـند. بعضى گفته اند: راويان اصـلى (يعنى طبقهٔ اول كه از معصوم روايت ميكنند) بايد بيش از سه تن باشـند تا خبر به استفاضه و شهرت متّصف گردد. ولى ظاهراً منظور مؤلّف محترم از مسـتفيض، معناى لغوى آن است، نه اصطلاحى؛ چرا كه احاديثى كه بر اين مطلب دلالت دارند، متواتر مى باشند. علاوه بر آن ها، همين حديث ثقلين به تنهايى بر مطلب مورد نظر دلالت دارد كه متواتر ميباشد

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 ثقلَین 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

ثمّ إنّهم صلوات الله علیهم ترکوا بیننا أخبارهم؛ فلیس لنا في هذا الزمان إلاّ التمسّك بأخبارهم و التدبّر 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 ائمّه (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 تفکّر و اندیشه کنیم. (یعنی وظیفهٔ حتمی و لازم ما در این زمان، تمسّک به اخبار اهل بیت(علیهم السلام) و تدّبر در آثار آن ها است.)

1- در بحارالانوار: 188/23 - 205 باب 10 (إنّهم أهل علم القرآن والذین أوتوه والمنذرون به والراسخون في العلم) پنجاه و پنج حدیث در این باره ذکر کرده که ما به جهت تبرّک، دو حدیث را ذکر می کنیم: ابو بصیر گوید: در مورد فرمایش خداوند عزّوجل: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» به حضرت باقر گفتم: آیا آن ها شما هستید؟ فرمود: چه کسی می تواند باشد و حال آن که ما راسخان در علم هستیم. (بحارالأنوار: 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. (بحارالانوار: 23 /204، 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 ائمّه است کسی آن را نمی داند مگر به تعلیم آن ها» ترتیب داده و بیش از هشتاد حدیث آورده است

فائده:هدایت و نجات فقط در پیروی از اهل بیت(علیهم السلام) است

عقل به منزلـهٔ کشتی است که پیمودن دریای تکلیف بدون آن ممکن نیست. پیامبران و امامان هم به منزلهٔ کشتیبانند. بی شکّ کشتی بدون کشتیبان کسـی را از خطرها و گرداب های دریا نجات نمی دهد. از این جهت است که جمعی از عاقلان مثل افلاطون، ارسـطو و فلاسـفهٔ 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 امّت پیدا شد تا آن که 73گروه گردیدند،(2) سببش این بود که دست از دامن اوصیا و جانشینان پیامبر کشیدند و از این کشتیبانان هدایت دوری نمودند و قول حضـرت رسول خدا را کنار گذاشـتند که - به اتفاق شـیعه و سنّی - در حقّ امیرالمؤمنین علی فرمودند:

«من کنت مولاه فعليّ مولاه و من کنت وليّه فعليّ وليّه»؛ «هر کس که من مولا و آقا و سـرپرست و صاحب اختیار او هستم، علی هم مولا و آقا و سرپرست و صاحب اختیار او است.» و «أنا مدينة العلم و عليّ بابها فمن أراد العلم فليأت الباب»؛ «من شهر علمم و علی دروازّ آن است. هر کس علم خواهد باید به سراغ دروازه علم رود.»

1- در رجال نجاشـی: 433، شماره 1164 از هشام بن حکم نقل کرده که کتابی بر ردّ ارسـطو نوشـته است؛ هم چنین در صـفحهٔ 265، شماره 691 از علی بن احمـد کوفی نقـل کرده که کتـابی در ردّ ارسـطو نوشـته است. مـا مقـداری از گمراهی هایشان را در دو کتاب تزیه المعبود و وجود العالم بعد العدم ذکر کرده ایم

2- از امیرالمؤمنین نقل شده که رسول خدا فرمودند: «سـتفترق امّتي علی ثلاثة و سـبعين فرقة، منها فرقة ناجية و الباقون هالکون، فالناجون الّـذين يتمسّـکون بولاـيتکم و يقتبسون من علمکم و لا يعملون برأيهم». (بحار 336/36 حديث 198) و ملاـحظه شود: بحارالانوار باب افتراق الأمة بعد النبي علی ثلاث وسبعين فرقة 2/28

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

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

موسی است جز این که پس از من پیغمبری نخواهد بود.» و «عليّ الصدّيق الأكبر وفاروق هذه الأمّة، يفرّق بين الحقّ والباطل ويعسوب المؤمنين و هو بابي الذي أوتي منه و هو خليفتي من بعدي»؛ «علی صدّیق اکبر و فاروق و فرق گذارنده این امّت است که بین حق و باطل جدایی می اندازد و پیشوای مؤمنان است و او درِ علم من است که از آن در به علم من می رسند، و او خلیفهٔ من بعد از من است.» و «عليّ مع القرآن و القرآن معه لا يفترقان حتّى يردا عليّ 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 «عليّ مع الحقّ و الحقّ معه و على لسانه يدور حيثما دار عليّ»؛ «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 واقعیّت اند که باید دین را فقط از محمّد وآل محمّد – صلوات الله و سلامه علیهم – گرفت و هدایت و نجات منحصر در تبعیّت و تسلیم در برابر آن ها است و باید علم و صواب را فقط از در خانهٔ آن ها تحصیل کرد، که ما

چند نمونه از آن اخبار را ذکر می کنیم:

1. امیرالمؤمنین فرمود:نحن الشعار والأصحاب والخزنة والأبواب، و لاتؤتي البيوت إلاّ من أبوابها. فمن أتاها من غير أبوابها سمّي سارقاً؛(1) ما أهل بیت پیغمبر

به منزلهٔ جامه و پیراهن تن رسول خدا (یعنی نزدیکان و محرمان اسرار و خاصّان 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 إلاّ عنّا تکن منّا؛(2) ای کمیل، (دین و علوم و معارف را) تنها از ما فرا گیر تا در زمرهٔ ما و تحت ولایت ما باشی.

3. نیز فرمود:

من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دینه من الکتاب والسنّة زالت الجبال ولم یزل؛(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 سنّت بگیرد، کوه ها زایل می شوند ولی او ثابت قدم و استوار می ماند.

4. امام سجّاد فرمود:

إنّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائیس الفاسدة،

1- نهج البلاغة: خطبه 154، بحارالأنوار 600/29، وسائل الشیعة 27/ 134

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

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

و لا یصاب إلاّ بالتسـلیم، فمن سلّم لنا سلم، ومن اقتدی بنا اهتدي؛(1) با عقل های ناقص و آرا و قیاس های بشـری 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 بغیر سـماع عن صـادق ألزمه الله الـتیه إلی یـوم القیامـة؛(2) هر کس بـدون شـنیدن از حجّت صـادقی و بـدون 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:

کلّ شـيء لم یخرج من هذا البیت فهو باطل؛(3) هر چیزی (به عنوان علم درست دین و معارف) که از این بیت نبوّت خارج نشـده باشـد، باطل است. 7. هم چنین از آن حضرت روایت شده است:

شرّقا وغرّبا، فلا تجدان علماً صـحیحاً إلاّ شیئاً خرج من عندنا أهل البیت؛(4) در طلب علم درست و راستین دین به مشـرق 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.

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

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

3- اختصاص: 31، بحارالأنوار 94/2 حدیث 32

4- اصول کافي 399/1 حدیث 3، بحارالانوار 92/2

8. از رسول خدا روایت شده است:

من طلب الهدی في غیرهم فقد کذّبني؛(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 إنّه شرّ علیکم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا؛(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 برأیه هلـك، ومن ترك أهل بیت نبیّه ضلّ، من ترك کتاب الله وقول نبیّه کفر؛(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:

شیعتنا المسلّمون لأمرنا، الآخذون

بقولنا، المخالفون لأعـدائنا. فمن لم یکن کذلك فلیس منّا؛(4) شـیعیان ما (چند خصـلت 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.

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

2- اصول کافي 401/2 باب الضلال حدیث 1

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

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

12. امام باقر فرمود:

إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلاّ أنزله في كتابه

وبيّنه لرسوله...؛(1) خداوند تبارک و تعالی هیچ چیزی را که امّت 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:

ليس عنـد أحد من النّاس حقّ ولا صواب ولا أحد من الناس يقضـي بقضاء حقّ إلاّ ما خرج منّا أهل البيت؛(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:

من دخل في هذا الدّين بالرجال أخرجه منه الرجال كما أدخلوه فيه، ومن دخل فيه بالكتاب والسـنّة زالت الجبال قبل أن يزول».(4) هر کس در پی شـهرت مردم به این آیین در آیـد، 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

1- اصول كافي: 1/ 59، حديث 2 و ج 176/7، حديث 11

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

3- اصول كافي: 399/1، حديث 1؛ وسائل الشيعة: 68/27

4- الغيبة للنعمانيّ: 22 بحارالأنوار: 105/2، حديث 67 5. در نیایش امام صادق در روز غدیر آمده است: « اللهمّ إنّا نُشْهدك أنّا نَدين بما دان به محمّد و آل محمّد صـلّى الله عليه و عليهم و قَوْلنا ما قالوا و ديْنُنا ما دانوا به. ما قالوا به قلنا و ما دانوا به دِنّا و ما أنكروا أنكرنا و مَن والَوا والينـا و مَن عـادوا عادَينـا و مَن لَعَنوا لعنّـا و مَن تبرّؤوا منه تَبرّأنا منه و مَن تَرحّموا عليه تَرحّمنا عليه. (اقبال الاعمال: 473) بار خدایا، تو را شاهـد میگیریم که ما به آنچه محمّـد و آل محمّـد به آن ایمان آورده و اقرار کرده اند، ایمان و اقرار داریم قول ماقول آن ها و دین و عقیدهٔ ما، عقیـدهٔ آن هاست . آنچه آن ها به آن اعتقاد و ایمان و اقرار دارنـد، ما هم اعتقاد و ایمان و اقرار داریم و هر چه را انکار کنند، انکار می کنیم. هر که را آن ها دوست بدارنـد، دوست داریم و با هر که آن ها دشـمنی کننـد، دشـمنی می کنیم و هر کس را لعنت کنند، ما هم لعنت می کنیم و از هر که بیزاری بجوینـد، مـا هم از او بیزاری میجوییم و بر هرکس ترحّم کننـد و رحمت فرسـتند، مـا هم بر او ترحّم می نمـاییم و رحمت می فرستیم

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

أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره و تصدّق بجميع ماله و حجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ 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 ولیّ خدا (یعنی امام معصوم و حجّت خدا) معرفت نداشته باشد تا در نتیجهٔ آن معرفت، از او پیروی کند و تمام اعمالش را با راهنمایی او به جا آورد، چنین کسی را در ثواب الٰهی 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 ائمّه طاهرین افکار و آرای کهنه فلاسفه و عرفای

1- اصول كافي 19/2 حديث 5، محاسن 287/1 حديث 430، تفسير العيّاشيّ 259/1 حديث 202، بحارالأنوار 23 /294 حديث 33 و 333/65 حديث 10

2- به تنزيه المعبود: 431 (وجوب الرجوع إلى الأئمّه 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 طیبهٔ 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 وحیانی، 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 زیادتر بوده است.(1)

گمراهان چه کسانی اند؟

فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيّهم و استبدّوا بآرائهم. فمنهم من سلك مسلك الحكماء الذين ضلّوا و أضلّوا، و لم يقرّوا بنبيّ و لم يؤمنوا بكتاب، و اعتمدوا على عقولهم الفاسدة و آرائهم الكاسدة؛ فاتّخذوهم أئمّةً و قادةً.

1- چنان که در مقدمهٔ کتاب به آن اشاره نمودیم، و تبرّکاً چند حدیث در این جا ذکر میکنیم: عن النبي: « أفضلكم إيماناً أفضلكم معرفة» (البحار3 /14) عن امیرالمؤمنین: «اوّل الدین معرفته» (نهج البلاغة الخطبة الأولى) عنهم: «بعضكم أكثر صلاة من بعض و بعضكم أكثر حجّاً من بعض و بعضكم أكثر صدقة من بعض و بعضكم أكثر صياماً من بعض، و أفضلكم أفضلكم معرفة» (البحار 14/3) سأل بعض أصحابنا الصادق فقال له: أخبرني أيّ الأعمال أفضل؟ قال: توحيدك لربّك، قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: تشبيهك لخالقك» (البحار 287/3) عن امیرالمؤمنین: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف» (غرر الحكم: 9864)

فهم يؤوّلون النصوص الصّريحة الصّحيحة عن أئمّة الهدى صلوات الله عليهم بأنّه لا يوافق ما ذهب إليه الحكماء، مع أنّهم يرون أنّ دلائلهم و شبههم لا ـ تفيد ظنّاً و لا وهماً، بل ليس أفكارهم إلاّ كنسج العنكبوت. و أيضاً يرون تخالف أهوائهم و تباين آرائهم. فمنهم مشّاؤون، و منهم إشراقيّون، قلّما يوافق رأي إحدى الطائفتين رأي الأخرى. 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 بر گزیده اند؛ همان فلاسفه ای که خودشان گمراه شده و دیگران را هم گمراه کرده، وبه 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 مشّائی و گروهی دیگر مسلک اشراقی دارند.(1) و کم تر اتفاق می افتد که رأی یکی از

1– فلاسفه به دو دسته تقسیم می شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشّاء. 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. امّا در روش مشائی فقط تکیه بر استدلال های عقلی است. وجه تسمیهٔ این دو گروه به این نام از این بیان، واضح می شود

این دو طایفهٔ با طایفهٔ دیگر موافق باشد. (این هم دلیل دیگری است که اقوال آن ها موافق حقّ 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 يتّكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيّرون 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)

فائدهٔ 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 همهٔ

1- به بخش خاتمهٔ 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- في نسخة: 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 بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، الواحد لا يصدر منه الا الواحد، اتحاد عاقل و معقول، وحدت وجود، و قدم عالم و... - در واقع جز موهومات و متخيّلات چیزی نیست، و جز تحیّر و سردرگمی و انحراف و ضلالت از طریق حق و صواب، نتیجه ای ندارد

عقلا می باشـد. برای اثبات این گونه مطالب، نیاز به اسـتدلال های پیچیـده نیست و با توجه و التفات پیـدا کردن، همه آن ها را تصدیق می کننـد. این مسائل، محدود و انگشت شـمار است، مانند: اسـتحاله وجود معلول بدون وجود علّت، اسـتحالهٔ اجتماع دو ضدّ و دو نقیض، اسـتحالهٔ دور و تسـلسل، بزرگ تر بودن محیط از محاط، و دلالت نظم مداوم و هدف دار بودن مجموعه ای بر علم و شعور ناظم آن و... . این مسائـل از مـدرکات اوّلیّـهٔ عقل، و تغییر ناپـذیر است. وی هم با همین مطالبِ روشن عقلانی، ثابت می شود و متّکی به آن است. این درک های روشن عقلانی و نیز آنچه بر اساس این حقایق روشن، ثابت شود و به آن متّکی باشد مورد قبول همه عقلا است.

بر این اسـاس، هر کجـا که ظـاهر وحی و مطـالبی که به وحی منتسب است بـا مسـتقلات و مـدرکات اوّلیه و قطعیّه عقل مخالف باشـد، پذیرفتنی نیست.(1) البتّه در صورتی که سـند و صدور آن قطعی باشد، باید ظاهر وحی را توجیه و تأویل کرد. روشن است که چنین چیزی در مـدارک وحیانی 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 شریفهٔ: «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

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

2- سورهٔ قیامت: 22

3- سورهٔ حجر: 29.در مـدارک وحیـانی آمـده که مقصود از آیـهٔ اوّل، «إلی رحمـة ربّها ناظرة » است، یعنی: به رحمت پروردگارشان نظر میکننـد. و در آیـهٔ دوّم مقصود از اضافه کردن خداونـد روح را به خودش، اضافهٔ تشـریفی است. ترجمهٔ 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 مسـلّمات عقل و نقل است. لـذا وقتی به مـدارک وحیانی مراجعه می کنیم، می بینیم اضافهٔ روح به خدا را در «روحی» اضافهٔ تشـریفی معنا می کنند، یعنی: روح شـریفی که مخلوق ویژه من است، چنان که کعبه را به جهت شـرافت و عظمتش به خودش اضافه کرده و نسـبت داده و فرموده است: «بیتی». ن.ک: توحید شـیخ صدوق، باب 27 بـاب معنی قوله عزّوجلّ: «نفخت فیه من روحی» ص 166. برای آگـاهی بیش تر به «وجود العالم بعد العدم: 105 - 106» مراجعه شود

آن هـا اختلاف پیـدا می شود. حال مسائل فلسـفی، بعضـی از آن ها همان قواعـد قطعیّه عقلی است که در فطرت عموم عقلا وجود دارد و تمام افراد جوامع مختلف از آن بهره می برند، اگر چه به اصـطلاحات و عنوان های قراردادی آن مسائل آشـنایی نداشته باشند، مثل: احتیاج معلول به علّت، استحالهٔ اجتماع دو ضدّ و دو نقیض، استحالهٔ دور و تسلسل، و... .

امّـا بعضـی از مسائـل فلسـفی، نظری و غیر بـدیهی و اختلاـفی است از قبیل: اصالت وجود یا ماهیّت، وحـدت وجود یا تباین وجودات، وحـدت تشـکیکی یا اطلاقی وجود، قاعدهٔ الواحد لا یصدر منه إلاّ الواحد و انطباق آن بر ذات ربوبی، قاعدهٔ بسـیط الحقیقة کلّ الأشـیاء و لیس بشيء منها، قاعدهٔ الشيء مالم یجب لم یوجد، مسئلهٔ حرکت در جوهر، هیولا و صورت، و حدوث و قدم... .

آن مسائـل و قواعـدی که در پاسـخ منکران حق تعالی و ابطال سـخنان آنان مورد اسـتفاده قرار می گیرد، همان بخش اوّل است که مسائلی قطعی و بدیهی و مورد قبول همه می باشد و در همهٔ علوم، میزان و مقیاس صـحّت و سـقم است. این مسائل از قرآن و حدیث هم استفاده می شود و در فلسفه نیز مطرح شده است و منحصر به فلسفه نیست که بدون دانستن آن، در باب اثبات عقاید و ردّ منکران، ناتوان و درمانده باشیم، بلکه مورد قبول همه عقلا است و اختلافی هم در آن ها نیست.(1)

آنچه مورد بحث و نظر است، قسم دوّم می باشد که از مباحث نظری و مورد اختلاف است و کلام شیخ انصاری در رسائل به این قسم نظر دارد. وی می فرماید: وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقليّة النظريّة لإدراك ما يتعلّق بأصول الدين؛ فإنّه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهى عن الخوض في مسئلة القضاء والقدر؛(2) واجب تر از دنبال نکردن استدلالات عقلی در

1- با توجه به این قواعد و تسلّط به همین مطالب قطعی، نهج البلاغه و دیگر کتب حدیث، روشنی و وضوح می یابد

2- فرائد الاصول بحث القطع: 13

باب احکام فرعی، دنبال نکردن مطالب عقلی نظری – نه بدیهی – است برایرسیدن 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 مسالهٔ 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، مسألهٔ 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 روندهٔ این راه اگر چه فقط در یک مورد در ضلالت و انحراف بیفتد، هرگز معذور نیست.(1)

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 عقلیّه 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 لو یک 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 دهندهٔ 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 مبیّن آن، انبیا و حجّت های الهی اند، اختلافی نیست. اختلافی هم که در معارف و عقایدِ 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 بعضـی از عقاید، عقل و شرع اتفاق دارند و در اصول عقاید اصلی و اساسی، مرجع و حاکمْ عقل است و قرآن مجید هم مردم را به تعقّـل دعوت کرده است؛ امّا در بسـیاری از مطالب و در تفاصـیل مسائل اعتقادی(1) راهی برای معرفت به آن هـا جز رجوع به مدارک صـحیح و کتاب و عترت وجود ندارد و فقط با وحی و اخبار رسول و اهل بیت(علیهم السـلام) قابل اثبات است. زیرا یا اصـلاً عقل راهی به آن نـدارد، یـا چون مسـئله از مسـتقلات عقلیه و اوّلیات و بـدیهیات و فطریات نیست، دنبال کردن بحث های عقلی درباب آن ها، سبب قرار گرفتن در معرض ضـلالت و گمراهی می گردد، چنان که بسـیاری از مباحث فلسـفه و کلام و عرفان اصـطلاحی(2) در مباحث مربوط به الٰهیّات از این قبیل است. از این رو، در اخبار و روایات از پی جویی اسـتدلال های عقلی این گونه برای تحصـیل اعتقاد، سخت نهی شده است، و مکلّف در اشتباه و ضلالتش در این گونه مباحث که از آن نهی شده، معذور نیست.

فائدهٔ دوّم

در مستقلاّت عقلیّه و یقینیّات که عقل در آن ها از استقلال روشن و بیّنی برخوردار است، عقل کافی است.

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

1- مثل تفصـیل میزان، ثواب، جزا، صـراط ، 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 آمـوختن و تعلیم یـافتن و فراگرفتن نزد متخصّصان الٰهی است و بهـترین روش برای اسـتفاده و افـاده می باشـد. اسـتفاده از روش هـای 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 حجّت پروردگارند و هرگز تضاد بین آن دو معقول نیست.(1)

علاـوه بر آن، تضاد وقتی تصوّر می شود که عقل در مقابل مطالب وحیانی، حکمی و درکی داشـته باشـد، در حالی که در بسـیاری از این گونه مسائل، عقل حکم و درکی ندارد و به آن مسائل نمی رسد.

بلی، بعد از اثبات وحی (یعنی خداوند و نبوّت نبیّ و...) به دلیل عقل و کاشـفیّت عقل از وحی، شکّی نیست در این که وحی مرجع است و هیچ تضادّی بین وحی و عقل، معقول نخواهد بود.

ملاّصدرا برای نارسا بودن عقل در بعضـی از مسائل مثل معاد، این تشبیه را آورده است: این که بخواهی معاد جسـمانی را با عقلت بفهمی ماننـد کور مادر زادی می مانی که بخواهـد رنگ ها را با حس چشایی یا بویایی یاشـنوایی و یا لامسه درک کند و این کار، عین انکار وجود رنـگ هـا است. عبارتش این است: و إيّاك أن تستشـرف الإطّلاع عليها من غير جهـة الخبر و الإيمان بالغيب، بأن تريـد أن تعلمها بعقلك المزخرف و دليلك المزيّف، فتكون كالأكمه الّـذي أن يعلم الألوان بـذوقه أو شـمّه أو سـمعه أو لمسه، و هذا عين الجحود و الإنكار لوجود الأـلوان. فكـذلك الطّمع في إدراك أحوال الآـخرة بعلم الاسـتدلال و صـنعة الكلاـم عين الجحود و الإنكار لها. فمن أراد أن يعرف القيامة بفطانته المعروفة و عقله المشهور فقد جحدها و هو لا يشعر.(2)

لازم به تذکّر است که: هر کس به کلمات ملاّصدرا در آن کتاب و کتب دیگرش

1- بلی، اگر بعضـی از ظواهر نقلی با دلایل قطعی عقلی به ظاهر، تنافی داشـته 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 آیهٔ 48، جلد 150/5

مراجعه کنـد یقین پیدا می کند که خودش از کسانی است که این کلام خودش را نقض نموده و باب تأویلات بی ربط و تفسـیرهای ذوقی را باز کرده است. لذا در بسیاری از مسلّمات وحیانی 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 جسـمانی اگر عقلی نباشند - یعنی دلیل اثبات کنندهٔ عقلی نداشته باشند - ضدّ عقل و مسلّمات 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 الّدین طوسـی: «و الضّرورة قاضية بثبوت الجسمانی من دين النّبيّ مع إمكانه؛(1) وجود معـاد جسـمانی ممکن است و عقل با آن تضادی ندارد. از طرف دیگر، دین هم آن را اثبات نموده است.» پس وقتی معاد جسـمانی امکان داشت و استحالهٔ عقلی هم برای آن نبود - اگر چه دلیل اثبات کنندهٔ عقلی هم نداشته باشد - ادلّهٔ نقلی برای اثبات و اعتقاد به آن کفایت می کند.(2)

تأویل نصوص دینی جایز نیست

اشاره

و لعمري إنّهم كيف يجترؤون أن يؤوّلوا النصوص الواضـحة الصّادرة عن أهـل بيت العصـمة و الطهارة، لحسن ظنّهم بيونانيّ كافر لا يعتقد دينـاً ولاـ مـذهباً. و به جـان خودم قسم (من در تحيّر و تعجّبم) که آن فیلسوفان چگونه جرأت می کننـد به جهت حسن ظنّشان 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

1- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السّادس، المسألة الرّابعة في وجوب المعاد الجسمانی: 330

2- در این دو فایده از بیانات بعضـی از اَعلام نیز استفاده کرده ایم. برای تفصیل این بحث به بخش خاتمهٔ کتاب، فایدهٔ نهم (محدوده درک عقل) مراجعه نمایید

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

توضیح

مقصود علامهٔ مجلسـی 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 آشـکار صاحبان عصـمت و وحی را چون با مسلک فلاسفه و حکمای یونان موافقت ندارد، تأویل و توجیه می کنند.

اینان با اتکا به عقل ناقص و محـدود خود که راهی به سوی شـناخت کثیری از معارف ندارد، قواعدی بهم بافته اند که بسـیاری از این قواعدِ مسلّم فرض شدهٔ فلسفی با نصوص محکم قرآنی و سنّت متواتر محمّدی 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.

مقـداری از مخالفت های فلاسـفه و عرفای اصـطلاحی را در دو کتاب تنزیه المعبود في الردّ علی وحـدة الوجود و وجود العالم بعد العدم ذکر کرده ایم تا به خوبی معلوم شود که فلسـفه و عرفان اصـطلاحی، مخالف و مباین با قرآن و عترت است. هم چنین واضـح نموده ایم که مسلک فلاسفه متأخّر، 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

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 مسلّم 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 فراگرفته 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 ضمائمی، به صورت های گوناگون برایشان متمثّل و مجسّم شده است. اگر کسی به ادّلهٔ اصالت وجود و وحدت وجود و... خوب توجه نماید، این مطلب برای او واضح می شود که آن ها نتیجهٔ دلیل و بحث را قبلاً مسلّم و مفروغ عنه فرض کرده و بعد در صدد اقامهٔ دلیل برای آن بر آمده اند، نه این که در مقام تحقیق و بررسی بوده و از راه مقدّمات 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 متکلّم 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 مکاشفهٔ 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 متأخّران آن ها راه تدلیس را پیش گرفته و نصوص و ظواهر کتاب و سنّت را که مخالف با اصول و قواعد فلسفی می باشند، توجیه و تأویل می کنند(1) و می گویند: مقصود کتاب و سنّت هم همان چیزی است که

1- مقلّدان فلسفه و عرفان و متفلسفین برای پیشرفت مقاصدشان دامنهٔ تأویلات و توجیهات را آن قدر وسعت داده که مانند این آیهٔ شریفه را: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ 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 موحدّ 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 محبّت 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 واسطهٔ 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

مـا بیـان کرده ایم. این در حـالی است که تأویـل و توجیه نصوص و ظواهر کتـاب و سـنّت، مخالف با حکم عقل و ظلم بر صاحب دین و شریعت است؛ زیرا تأویل و توجیه سـخنان صریح و ظواهر دین دلیل بر این است که خدا و رسولش از اظهار مراد و مقصود خود – که برای هـدایت و ارشـاد خلق لازم و ضـروری بوده است – عاجز و نسـبت به اصول محاوره و گفت وگو جاهل بوده انـد و به جای این که با بیانی واضح و روشن اعتقادات اصـلی مردم را بیان کنند، مردم را با عباراتی مبهم و نامعلوم متحیّر و سرگردان کرده اند به گونه ای که هر کس – با توجه به تفـاوت عقـل و درک مردم – بر طبق برداشت هـا و باورهـای خود می توانـد آن ها را معنی کنـد. نتیجه این روش هم این است که کتـاب و سـنّت، سـبب اضـلال و گمراهی مردم و ایجاد اختلاف در دین خـدا شود. به فرمایش محقق قمی: تأویل کننـدگان ظواهر آیات و روایات، منّتی بر خدا و رسول گذاشـته و این طور وانمود می کنند که خدا و پیغمبر نتوانسـته اند مقاصد خود را واضح کنند و ما به کمک آن ها برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می کنیم.

بـاری، تأویـل کننـدگان نصوص و ظواهر کتاب و سـنّت در حقیقت، جهل و عجز از اظهار مقصود را به خداونـد و فرسـتادگان و مبلّغانش نسبت داده اند. «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَی عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوًّا کَبِیرًا».(1)

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

بدعت های صوفیّه

اشاره

وطائفـة من أهل دهرنا اتّخذوا البدع دیناً یعبدون الله به، وسـمّوه ب- «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 مقیّد به آن اصول و فروع باشد، صوفی اش خوانند، خواه مسـلمان باشد (چه شـیعه و چه سـنّی) و خواه غیر مسلمان مانند یهودی یا دین دیگری داشته باشد، بلکه با تتبّع 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 خاصّی ندارد.

بحث از مبـدء اشـتقاق کلمـهٔ صوفی و علّت نـام گـذاری آن ها به صوفی، بحث مهمّی نیست و بیان اقوال در آن بی فایـده است. منظور ما اعتقادات و سیرهٔ 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. علّت نام گذاری آن ها هم از این جهت است که آن ها پشمینه پوش بودند چنان که رسول خدا فرمود:

«یا أباذر، یکون في آخر الزمان قوم یلبسون الصّوف في صـیفهم و شـتائهم، یرون أنّ لهم الفضل بـذلك علی غیرهم، أولئك یلعنهم ملائکة السماوات و الأرض؛(1)

1- امالی طوسـی: 539؛ وسائل الشـیعه: 35/5، حدیث 5828، بـاب کراهـة لبس الصوف و الشـعر إلاّ من علّـة؛ 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 ملائکهٔ آسمان ها و زمین

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

لازم به تذکّر است که: در حکم به بطلان مرام تصوّف، احتیاج به آیه و روایت خاصّی در ردّ آن نیست، مانند دیگر مذاهب و فرقه های باطل که صِرف عدم انطباق آن ها با قواعد و اصول دین و مذهب، برای بطلان آن ها کافی است اگر چه نصّ خاصّی

1- علامهٔ مجلسی در عین الحیات: 2/ 453 می فرماید: احادیث در باب پشم پوشیدن اختلافی دارد. و در احادیث سنّیان مدح پشم پوشی وارد شده است. و اکثر احادیث شیعه دلالت بر مذمّت می کند. و بعضی که دلالت بر مدح می کند محمول بر تقیّه 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؛ امّا 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 زیّ و لباس رسول و ائمّه 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 مراة العقول: 299/8 در شرح حدیث 17 از «باب ذمّ الدنیا والزهد فیها» فرموده اند: یدلّ 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 کما ورد في وصیة 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 خاصّی از کتاب و سنّت 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 محکمات 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 صحّت و فساد عقاید آن ها معلوم می گردد.(1)

با این حال، ما در این جا از باب تبرّک 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 تذکّر لازم است که اخبار در مذمّت تصوّف دو نوع است: 1. اخباری که به طور کلّی 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، مذمّت می کند.

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

من ذكر عنده الصوفية و لم ينكرهم بلسانه و قلبه فليس منّا و من أنكرهم فكأنّما جاهد الكفّار بين يدي رسول الله؛(3)

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

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

3- حدیقة الشیعه: 2/ 747، الاثناعشریة: 32؛ مستدرك الوسائل: 13 / 323، حدیث 14؛ شرح نهج البلاغه خویی: 14 /16: سفینة البحار: 197/5 و الانوار النعمانیة: 293/2

هر کس که صوفیّه نزد او ذکر شود و به زبـان و دلش به انکـار آنـان نپردازد، از مـا نیست. و هر کس به زبـان و دل آن ها را انکار کنـد، چنان است که گویی پیشاپیش پیغمبر با کافران جنگ و جهاد می کند.

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

قـد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفيّة. فما تقول فيهم؟ قال: إنّهم أعداؤنا. فمن مال إليهم فهو منهم و يحشـر معهم، و سـيكون أقوام يـدّعون حبّنـا و يميلون إليهم و يتشـبّهون بهم و يلقّبون أنفسـهم بلقبهم و يـأوّلون أقوالهم. ألاـ فمن مال إليهم فليس منّا و انّا منه براء، و من أنكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهـد الكفّار بين يـدَي رسول الله؛(1) در این زمان جماعتی پیـدا شدنـد که آن ها را صوفی می گویند. نظر شما درباره آن ها چیست؟ آن حضرت فرمود: آن ها دشمنان ما هستند. پس هر کس به آنان میل کند و گرایش داشته باشد در زمرهٔ آنان می باشـد و با آنان محشور می شود. به زودی گروه هایی پیدا شوند که ادّعای محبّت ما را دارند و با این حال، به صوفیان میل می کنند و گرایش دارنـد و از آنان سـر مشق می گیرنـد و خود را شبیه آنان می نماینـد و لقب های آن ها را [مانند قطب و پیر و مرشد و شاه و ...] بر خود می گذارنـد و گفتار آنان را [که با معارف ما مخالفت دارد] تأویل می برند و به معارف ما بر می گردانند، [تا آن ها را شـیعه و پیر و ما در اعتقاد، قلمـداد کننـد.] هر کس به آن ها میل کنـد و گرایش داشـته باشـد، از ما نیست و ما از او بیزاریم، و هرکس به ردّ و انکار آن ها بپردازد مانند کسی است که پیشاپیش پیغمبر خدا با کافران جهاد کند.

3. سـیّد مرتضـی رازی - متوفّای قرن شـشم و صاحب کتاب تبصـرة العوام که از بزرگان علمای شـیعه است - از محمد بن حسین بن ابی الخطاب نقل فرموده که او

1- سـفينة البحار: 197/5؛ الاثناعشرية: 32؛ شـرح نهج البلاغه خويى: 7/14؛ حديقة الشـيعه: 747/2؛ مسـتدرك الوسائل: 323/12، حديث 15، الانوار النعمانية: 293/2

گفته است:

كنت مع الهادي علي بن محمّد في مسجد النبي فأتاه جماعة من أصحابه منهم ابوهاشم الجعفري و كان رجلاً بليغاً و كانت له منزلة عظيمة عنـده ثم دخل المسـجد جماعة من الصّوفية و جلسوا في ناحية مسـتديراً وأخذوا بالتهليل فقال: لاتلتفتوا إلى هٰؤلاء الخدّاعين، فإنّهم خلفاء الشـيطان، و مخرّبوا قواعد الدين. يتزهّدون لراحة الأجسام و يتهجّدون لصيد الأنعام، يتجوّعون عمراً حتى يديخوا للايكاف حمراً، لايهلّلون إلاّ لغرور الناس و لا يقلّلون الغـذاء إلاّ لملاء العساس واختلاس قلب الـدفناس، يكلّمون الناس بإملائهم في الحب و يطرحونهم بإذلالهم في الجب، أورادهم الرقص و التصديـة، و أذكارهم الترنّم والتغنيـة، فلا يتبعهم إلاّ السـفهاء و لا يعتقدهم إلاّ الحمقاء، فمن ذهب إلى زيارة أحـد منهم حيّاً او ميّتاً فكأنّما ذهب إلى زيارة الشـيطان و عبادة الأوثان، و من أعان أحـداً منهم فكأنّما أعان يزيد و معاوية و أباسـفيان. فقال رجل من أصـحابه: و إن كان معترفاً بحقوقكم؟ قال: فنظر إليه شبه المغضب و قال: دع ذا عنك، من اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا، أما تـدري أنّهم أخس طوائف الصوفيـة، والصوفية كلّهم من مخالفينا وطريقتهم مغايرة لطريقتنا وإن هم إلاّ نصارىٰ و مجوس هذه الأمّة، أولئك الـذين يجهـدون في إطفاء نور الله، والله يتم نوره و لو كره الكافرون.(1) محمد بن حسـين گويد: با حضـرت امام هادى در مسجد پيغمبر خدا در مدينه بودم كه جماعتى از اصـحاب آن حضـرت نزدش آمدند. يكى از ايشان ابوهاشم جعفرى بود كه مردى فصيح و بليغ بود و نزد آن حضرت،

1- سفينة البحار: 199/5؛ حديقة الشيعة: 799/2؛ الاثناعشرية: 28؛ شرح نهج البلاغة خوئى: 14 /16؛الانوار النعمانيه: 294/2

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 حیله گران توجّه نکنید؛ چرا که این ها جانشینان و هم پیمانان و متّحدان شیاطین و خراب کنندگان اساس و پایه های دین می باشند؛ برای راحتی و آسودگی و آسایش بدن ها زهد می ورزند (و از تحمّل 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 ظاهربینانی 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 قدح ها و کاسه های بزرگ و ربودن دل های احمقان. با دم زدن از عشق و محبّت، 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 تغنّی 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 ازاصحاب 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 تمرّد از ما قرار نمی گیرد. آیا نمی دانی که این طایفه، پست ترینِ 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 نصاریٰ و مجوسان این امّت. همین طایفه های صوفیّه اند که برای خاموش کردن نور خدا می کوشند. ولی خداوند تعالی نور خود را کامل می کند هر چند کافران را خوش نیاید.

ص: 85

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

وجه الأرض؛ لأنّهم یمیلون إلی الفلسفة و التصوف. وأیم الله إنّهم من أهل العدول و التحرّف. یبالغون في حبّ مخالفینا و یضلّون شیعتنا و موالینا. فإن نالوا منصباً لم یشبعوا عن الرشاء و إن خذلوا عبدوا الله علی الریاء. ألا إنّهم قطّاع طریق المؤمنین، و الدعاة إلی نحلة الملحدین. فمن أدرکهم فلیحذرهم ولیصن دینه و ایمانه. ثمّ قال: یا أباهاشم، هذا ما حدّثني أبي عن آبائه عن جعفر بن محمّد و هو من أسرارنا فاکتمه إلاّ عن أهله.(1) حضرت امام حسن عسکری به ابوهاشم جعفری فرمود: ای ابوهاشم، در آینده نزدیک، زمانی بر مردم بگذرد که... علمای ایشان بدترینِ 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 وا بمانند و کوشش آن ها به جایی نرسد و از ریاست یافتن نومید شوند از روی ریا، خداوند را عبادت

1- حدیقة الشیعة: 2/ 785؛ الاثناعشریة: 33؛ شرح نهج البلاغه خویی: 17/14 ؛ سفینة البحار: 198/5؛ الانوار النعمانیة: 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 طریقهٔ 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 کننـد. البته و به یقین که آنان راه بُر و منحرف کننده و گمراه کننده مؤمنان، و دعوت کنندهٔ به آیین بی دینان و طریقهٔ ملحدان اند. پس هر کس آن زمان و آن علما را درک کنـد، باید از آن ها بر حذر باشد و بپرهیزد و دین و ایمان خود را حفظ و از دین و ایمان خود در برابر آن ها محافظت و پاسداری کند. پس از آن، حضـرتش فرمود: ای ابوهاشم، این آن چیزی است که پدرم به واسطهٔ پدران خود از جعفر بن محمّد برایم نقل کرد و این از اسـرار ما است. پس آن را جز از اهلش، پنهان بدار و بپوش! مشاهده می کنید که امام در این حدیث شـریف، برخی علما را از آن جهت که میل و گرایش به فلسفه وتصوّف پیدا می کنند و بر اثر آن، سبب گمراهی شیعیان می گردند، شرار و بدترینِ خلق خدا خوانـده و آن هـا را اهـل انحراف و گمراهی و کنـاره گیری از دین و راه بُر و گمراه کننـدهٔ مؤمنان و دعوت کننـدگان به آیین ملحـدان معرفی فرموده است. پس چه خواهد بود حال خود اهل فلسفه و تصوف! بلی، در این حدیث، اهل فلسفه و تصوّف را ملحد خوانده اند.(1)

نصیحت علامهٔ مجلسی

علامـهٔ مجلسـی در عین الحیـات بعـد از بیـان حـدیث: «یکون في آخر الزمـان قوم یلبسون الصوف... اولئك یلعنهم ملائکـة السـماوات والارض؛ در آخرالزمان جماعتی خواهند آمد که پشمینه پوشند... این گروه را ملائکهٔ آسمان ها و زمین لعنت می کنند» می نویسد:

ای عزیز، اگر عصابهٔ عصبیّت از دیده بگشایی و به عین انصاف نظر نمایی، همین فقره ای که در همین حدیث شـریف وارد شده است، برای ظهور بطلان طایفهٔ مبتدعهٔ

1- پس مشـمول این آیه اند: «إِنَّ الَّذِینَ یُلْحِدُونَ فِي آیَاتِنَا لَا یَخْفَوْنَ عَلَیْنَا أَفَمَنْ یُلْقَی فِي النَّارِ خَیْرٌ أَمْ مَنْ یَأْتِي آمِنًا یَوْمَ الْقِیَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ» تـذکّر: حقیر رسـاله ای مسـتقلّ در ردّ تصوّف نوشـته و روایات رسـیده درباره صوفیّه را جمع و شـرح نموده ام؛ اگر خواستید به آن جا مراجعه کنید

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

و اکثر قدما و متأخّران علمای شیعه رضوان الله علیهم مذمّت 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 سعادتمندش محمد بن بابویه – که رئیس محدّثان شیعه است و به دعای حضرت صاحب الامر متولّد شده و آن دعا مشتمل بر مدح او نیز هست – و مثل شیخ مفید – که عماد مذهب شیعه بوده، و اکثر محدّثان و فضلای نامدار از شاگردان اویند، و توقیع حضرت صاحب الامر برای او بیرون آمده مشتمل بر مدح او – و او کتابی مبسوط بر ردّ ایشان نوشته، و مثل شیخ طوسی – که شیخ و بزرگ طایفهٔ شیعه است و اکثر احادیث به او منسوب است – و مثل علّامه حلّی – که در علم و فضل، مشهور آفاق است – و مثل شیخ علی در کتاب مطاعن مجرمیّه و فرزند او شیخ حسن در کتاب عمدة المقال و شیخ عالی قدر جعفر بن محمّد دوریستی در کتاب اعتقاد و ابن حمزه در چند کتاب و سیّد مرتضی رازی در چند کتاب و زبدة العلماء و المتورّعین مولانا احمد اردبیلی قدّس الله ارواحهم و شکر الله مساعیهم و غیر ایشان از علمای شیعه رضوان الله علیهم. و ذکر سخنان این فضلای عظیم الشأن و اخباری که در این مطلب ایراد نموده اند، موجب تطویل مقال است. ان شاء الله کتابی علیٰ حده در این مطلب نوشته می شود.پس اگر اعتقاد به روز جزا داری امروز حجّت خود را درست کن، که چون فردا حق تعالی از تو حجّت 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 طریقهٔ 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 حجّت 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 مقدّر شده بود و تو در آن عمل، مجبور بودی.» و می گوید:

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

و در هیچ صفحه ای از صفحه های مثنوی نیست که اِشعار 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 محيي الدين خواهی برد، که هرزه هایش را در اوّل 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 مرتبهٔ 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 مرتبهٔ تو را که از همه پست تری! و او و غیر او از این تزریقات بسیار دارند، که متوجّه آن ها شدن موجب طول سخن می شود.و اگر از دعواها [و ادّعاها]ی بلند [و عجیب و غریب] ایشان فریب می خوری، آخر فکر نمی کنی که بلکه از برای حبّ 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 شکیّات نماز، یا یک مسئلهٔ مشکل از میراث و غیر آن، یا یک حدیث مشکل از او بپرس؛ 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 کذّاب 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)

علاّمهٔ مجلسی در کتاب عین الحیات بابی در مذمّت بدعت در دین آورده و فرموده است: عقول خلایق عاجز است از احاطه کردن به حسن و قبح خصوصیّات 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 نبایدکرد 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

1- اصول کافی: 2/ 340، حدیث 8

2- عین الحیات: 457/2 - 458

3- پس صاحب بدعت کسی است که اعتقادی در اصول دین غیر آن اعتقادی که ائمّه 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 بداند که در دین حرام یا مکروه و یا مباح نباشد و... شکی نیست که جمیع هفتاد و سه فرقه غیر از شیعهٔ امامیه اثناعشریة که فرقهٔ ناجیه اند، همگی اهل بدعت اند و غرق دریای ضلالت اند، بالخصوص صوفیه که بدعت های آن ها در غایت شناعت و قباحت است. به کتاب شریف بحار الانوار، باب افتراق الأمّة بعد النبي على ثلاث وسبعين فرقة 2/28 - 36، والصراط المستقيم 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 بـدان که بـدعت عبارت از آن است که: یک امری را که خـدا حرام کرده باشـد حلال کننـد، یا امری را مکروه کنند که خدا مکروه نکرده باشد، یا امری را واجب گردانند که خدا واجب نکرده، یا امری را مسـتحب قرار دهند که خدا مستحب قرار نداده باشد، اگر چه به اعتبار یک خصوصـیّتی باشـد، مثل آن که خدا فرموده است «نماز در همه وقت مسـتحب است» اگر کسـی به این عنوان نماز کند که چون [نماز در] همه وقت، سـنّت 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 آفتـاب به جا آورد به عنوان این که در خصوص این وقت خـدا این نماز را از من طلبیـده است، بـدعت می شود و حرام اسـت چنانچه عمر – علیه ما علیه – در خصوص چاشتْ شـش رکعت مقرّر ساخت که در این وقت می باید کرد به عنوان سنّت، و به این جهت، بدعت و حرام شد و ائمّه ما از آن نهی فرمودند، و هم چنین اگر کسـی نماز سـنّتی را سه رکعت به یک سلام بکند، چون این هیئت در نمازِ سنّت از پیغمبر به ما نرسیده، بدعت و حرام است، یا اگر کسی در هر رکعتی دو رکوع به جا آورد حرام است.

هم چنین کلمهٔ طیّبهٔ لا اله الاّ الله را همه وقت گفتن سنّت است و بهترین اذکار است، اگر کسی چنین قرار دهد که بعد از نماز صبح، هزار و پانصـد مرتبه سـنّت است و خصوص این عـدد را در خصوص این وقت از جانب شارع مقرّر داند، یا خود قرار دهد و این خصوصـیّت را عبادت داند، بدعت است.

و بدعت در دین، بدترین معاصـی است. و امتیاز شیعه از سنّی همیشه به این بوده است که شیعه به فرمودهٔ ائمّهٔ خود عمل می نموده اند، و سنّیان چون دست از متابعت ایشان برداشـته بودند به عقل های سـخیف خود بدعت ها در دین می کردند و به آن عمل می نمودند، و ائمّهٔ ما ایشان را به این، مذمّت می فرمودند.(1)

1- عین الحیات: 365/1 – 366

برای حرمت و ممنوعیت بدعت و تشریع 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 مذمّت و ممنوعیت بدعت دلالت دارند و علّامهٔ مجلسی در ادامهٔ 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 ائمّه 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 میسّر 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.

1- یونس: 59

2- اصول کافی: 56/1، حدیث 8

3- اصول کافی: 1/ 54، حدیث 3

پس او چنین کرد. خلق بسیار او را متابعت کردند، و مال بسیار به هم رسانید. بعد از مدّتی 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 عزّت 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 ابوالربیع 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 عجلی [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 هستهٔ

خرماست (یعنی هر امر خلاف حقّی را که اقرار کند حتّی 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)

1- بحارالانوار: 297/2، حدیث 15

2- بحارالانوار: 301/2، حدیث 31

3- بحارالانوار: 301/2 - 302، حدیث 33

عقل نیز بر ممنوعیت بـدعت دلالت دارد؛ چرا که عقلای عالم اتّفاق دارنـد بر مـذمّت و توبیـخ کردن بنـده ای که نمی دانـد که فلان عمل واجب است یا مسـتحب و یا... و از پیش خود آن را واجب یا مسـتحب و یا... می کند و آن را به مولای خود نسبت می دهد. زیرا این کار را دور شدن از وظیفهٔ عبودیت و بندگی، و تصرّف کردن در شؤون مولای حقیقی می دانند.

پوشـیده نماند که قاعده و اصل اوّلی در باب عبادات تا زمانی که از جانب شارع دلیلی برای جواز و تشریع آن عبادات نرسیده، حرام بودن و باطل بودن آن است؛ زیرا به اتفاق علما، عبادات توقیفی است؛ یعنی جواز آن متوقّف بر تجویز و تشـریع آن از جانب شارع مقـدّس است. عبادات و اذکار و اوراد را باید صاحب شرع معیّن کند و اجازه دهد و در غیر این صورت، تشریع و بدعت است.(1)

فاتّخذوا الرهبانيّة عبادة مع أنّ نبيّنا صلّى الله عليه و آله قد نهى عنها، وأمر بالتزويج، ومعاشرة الخلق، والحضور في الجماعة، والاجتماع

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

1- و دلیل های چهارگانه (قرآن - سنّت - اجماع - عقل) بر حرام بودن تشریع (بدعت) قائم است، تشریع دو معنا دارد: 1. إدخال ما ليس من الـدين 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 سـنّت: طوائفی از روایـات است که مرحوم شـیخ انصـاری و مرحوم میرزای نـائینی به یـک روایت اکتفاء کردنـد و آن این که: «عن ابی عبـدالله القضاة أربعـة، ثلاثة في النار و واحد في الجنة... و رجل قضـى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار». (كافي 407/7 و من لا يحضره الفقيه 4/3 و تهذيب 218/6) از جملهٔ قضاتی که داخل جهنّم می شوند، قاضی ای است که بدون علم قضاوت کرده و قضاوتش مطابق با واقع نیز باشـد. از اجماع: مرحوم وحیـد بهبهانی ادعای اجماع نموده و فرمود: حرام بودن عمل کردن در دین بدون علم از اموری است که حتی عوام الناس هم می داننـد چه رسـد به فقهای بزرگ. برای واضح شدن بیش تر، به فرائد الاصول: 30- 31، و فوائد الاصول 119/3 - 120 رجوع کنید

وتعليمهـا، و عيـادة المرضـىٰ، و تشـييع الجنـائز، و زيارة المؤمنين، والسـعي في حوائجهم، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و إقامة حدود الله، و نشر أحكام الله، و الرهبانيّة التي ابتدعوها تستلزم ترك جميع تلك الفرائض و السّنن. (یکی از بدعت های آن ها این است که) رهبانیت (یعنی: ترک دنیا و کناره گیری از خلق و چشم پوشی از لذّت ها) را عبادت خود قرار داده اند با آن که پیغمبر ما مردم را از رهبانیت نهی فرموده و (از طرف دیگر مسـلمانان 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 تشـییع جنازه ها و دیدار مؤمنان، و تلاش در برآوردن حاجت های آنان (و رفع نیازشان) و امر به معروف و نهی از منکر نمودن، و به پاداشـتن و اجرا کردن حـدود خـدا، و ترویـج و نشـر احکام خداوند امر فرموده است (در حالی که) رهبانیّتی که صوفیّه آن را بدعت گذارده و اختراع کرده اند (با همهٔ این امور منافات دارد و) مستلزم ترک کردن همهٔ این واجبات و مستحبات است.

توضیح

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

اما رهبانیت: علامـهٔ مجلسـی در کتاب عین الحیات فرمودنـد: بـدان که رهبانیت امری است مرکّب از ترک زنان، و عزلت اختیار نمودن از مردمـان، و ترک مطعومـات و مشـروبات لذیـذه و ملبوسـات فاخره، و در امّت حضـرت عیسـی اکثر این ها ممـدوح بوده است، و خود را خصيّ(1) می کرده اند، و در غارها و کوه ها جا می گرفته اند، و لباس های خشن و کنده می پوشـیدند، و سنّت پیغمبر ما بر خلاف این ها جاری گردیده

1- یعنی: تخم کشیده، أخته

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

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

اما عزلت از خلق: علامهٔ مجلسی در عین الحیات می فرماید: بدان که چنانچه از احادیث متواتره ظاهر می شود اعتزال از عامّهٔ خلق در این امّت 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 جنازهٔ 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 خانهٔ 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، وبه جنازهٔ ایشان حاضر

1- بحار الانوار: 115/70، حدیث 2

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

3- عین الحیات: 1/ 376 در لمعهٔ سوم

4- اصول کافی: 31/1 حدیث 9

شـدن؛ بـه درسـتی که ناچـار است شـما را از معاشـرت مردم، و تـا آدمی زنـده است از مردم مسـتغنی نیست، و مردم همگی به یکـدیگر محتاجند.»(1)

و حضـرت رسول خدا فرمود: «کسـی که صـبح کند و اهتمام به امور مسـلمانان نداشـته باشد، او مسـلمان 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)

علامهٔ 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 بعضـی از اخبار که در باب عزلت وارد شده است [هیچ گونه منافاتی با این روایات ندارد؛ چون] مراد از آن ها عزلت از بَدان خلق اسـت که معاشـرت ایشان موجب هدایت نشود، و ضـرر دینی به این کس رسانند، و اگر نه، معاشـرت با نیکان و هدایت گمراهان شـیوه پیغمبران است و از افضل عبادات است؛ بلکه آن عزلتی که ممـدوح است در میان مردم نیز میسّـر است، و آن معاشـرتی که مذموم است در خلوت نیز می باشد؛ زیرا که مفسدهٔ معاشـرت خلق، میل به دنیا و تخلّق به اخلاق ایشان و تضـییع عمر به معاشرت اهل باطل و مصاحبت ایشان است، و بسیار است کسی که معتزل از خلق است و شیطان در آن عزلت جمیع حواسّ او را متوجّه تحصیل جاه و اعتبار دنیا کرده است، و هر چند از ایشان دور است امّا 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 مکدّر باشد، و آن معاشرت باعث زیادی

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 ضـمن آن معاشـرت چون غرض او خـداست از هـدایت ایشان یا غیر آن از اغراض صـحیحه، ثواب های عظیم حاصل کند، چنانچه به سـند صحیح از حضرت صادق منقول است که: «خوشا حال بندهٔ خاموش گمنامی که مردم زمانهٔ خود را شناسد و با ایشان به بدن مصاحبت کند و با ایشان در اعمال ایشان به دل مصاحبت ننماید؛ 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 ناشایستهٔ خلق و بر ایشان در امور اعتماد نداشته باشد و پیوسته توکّل به خداونـد خود داشـته باشـد، و از فوایـد ایشان منتفع گردد و از مفاسـد ایشان در حذر باشد، و اگر نه، پنهانی از خلق چارهٔ کار آدمی نمی کند، بلکه اکثر صفات ذمیمه را قوی تر می کند.(2)

ذکر خفیّ صوفیّه

اشاره

ثم إنّهم في تلك الرهبانيّـة أحدثوا عبادات مخترعة: فمنها: الذّكر الخفيّ الذي هو عمل خاصّ على هيئة خاصّة لم يرد به نصّ ولا خبر، و لم يوجـد في كتاب ولا أثر. و مثل هذا بدعة محرّمة بلا شكّ ولا ريب. قال رسول الله: «كل بدعة ضـلالة، وكلّ ضـلالة سبيلها إلى النّار.»(3) پس از آن که صوفیّه رهبانیت را بدعت گذاردند، در ضـمن آن، عبادت های بی اساسـی را از پیش خود احداث و اختراع کردند (و به اعتقاد باطل خود آن ها را عبادت به شـمار آوردنـد.) از جملـهٔ آن ها ذکر خفیّ و پنهان است که آن عمل مخصوصـی می باشد به شـکل و هیأت خاصّی که هیچ نصّ و خبری در

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 سنّت 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: لمعهٔ دهم دربیان ذکر است، بدان که [ذکر] در لغت، یاد کردن است. و یاد کردن خدا انواع دارد:

اوّل: 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، مشقّت 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 بلاو محنت که در آن حالت به خدا تضرّع نماید و برآن بلا صبر کند.

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

ششم: ذکر به زبان است. و آن انواع دارد مثل: مذاکرهٔ علوم حقّ 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 خوانـدن و [بر] اسم های الٰهی که از شارع متلقّی شـده است مـداومت نمودن - امّا بایـد با آدابی باشد که پسـندیدهٔ 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 شـد بـدان 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.

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

(دوم:) ذکر خفی - به آن معـانی که سابقـاً مذکورشـد خوب است و بهترین عبادات است که آدمی پیوسـته به یاد خـدا باشـد و تفصـیلش گذشت - امّا آن نحو خاصـی که ایشان اختراع کرده اند هیئات مخصوصـی است و چنین هیئاتی تا به سند معتبری از شارع نرسیده باشد به عنوان عبادت کردن بـدعت است، چنانچه در تعریف بـدعت دانستی، و در هیـچ حدیثی از احادیث شـیعه آن هیئت وارد نشده است و در کتب سنیّان 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:

اوّلاً: چگونه دربان آن حضـرت بوده که امر او بر اصـحاب درایه و حـدیث و ارباب رجال نامعروف مانده، و چگونه به کلّی غیر معروف در کتب شـیعه از متقدّمین شده و هیچ کس نامش را نبرده و اسمی از او ننوشته، نه به مدح و نه به ذمّ؟! بلی معروف بن خرّبوذ را که از اصحاب حضرت صادق و از بزرگان است نوشته اند و اشاره به همین نامعروف بودن معروف کرخی فرموده علاّمهٔ بحرالعلوم به قولش:

و كذا الفضيل بعده معروف و هو الذي ما بيننا معروف

1- عین الحیات: 1/ 430

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

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

محمد نور بخش که ادعای مهدویت کرده.

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

ذکر جلیّ صوفیّه

و منها: الـذکر الجليّ الذي يتغنّون فيه بالأشـعار، ويشـهقون شـهيق الحمار، ويعبدون الله بالمكاء و التّصدية. ويزعمون أن ليس لله تبارك وتعالى عبادة سوى هذَين الذكرَين المبتدعَين. ويتركون جميع السّنن والنوافل ويقنعون من الصّلاة الفريضة بنقر كنقر الغراب. ولولا خوف العلمـاء، لكانوا يتركونها رأساً. و از جملـهٔ آن عبادت های اختراعی، ذکر جلیّ و آشـکار است که در آن اشـعاری را به سـبک آواز و غنا می خواننـد، و ماننـد الاغ بانگ می زننـد (و صدایشان را مثل خرها بلند میکنند) و خدا را با سوت کشـیدن و کف زدن(2) عبادت می کنند. و گمان می برند که برای خدای تعالی عبادتی نیست جز همین دو ذکر خفی و جلیّ، که هر دوی آن ها بدعت است. آن ها تمام سـنّت ها (و روش های پیغمبر) و مستحبات را ترک می کنند و از نماز واجب به

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

2- اشاره است به آیـهٔ 35 از سوره انفال: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» دعا و عبادت مشـرکان نزد خانهٔ خدا جز سوت زدن و دست زدن، نبود. یعنی: عبادتی که مشرکان در مکّه برای خود مقرّر 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 توجّه و حضور قلب و احساس تکلیف) و اگر ترس از (تکفیر) علما و فقها نبود، به کلّی 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):

اوّل: 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 حدّ اعتدال بیرون می روند. و در جای دیگر می فرماید: «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ 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 اوّل روز و آخر روز، و مباش از جملهٔ 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

1- سوره اعراف: 55

2- سوره اعراف: 205

آن، اشـعار 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... .

سوّم: 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 تشریع 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 شـنیدند، 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. حضـرت فرمود: این زنگ چیست که در دست داری؟ گفت: این مجموعه ای است که همهٔ لذّت ها در این هاست از طنبور و بربط(1) و طبل و نای و صـرنا و غیر این ها. و چون جمعی به شراب خوردن مشغول شدند و لذّتی نمی یابند از آن، من این جَرس را به حرکت در می آورم، مشـغول خواننـدگی و ساز می شوند. پس چون صدای آن را شـنیدند 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 بسـیار دیده ایم که اگر در آن حالت بر کنار بام می باشـند و در هنگام اضطراب و شور، خود را

1- عودی است که آن را می نوازند

2- بحارالانوار: 172/14 - 173، حدیث 12

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

3. و یک قسم دیگر، مَرَضـی است که به اعتبار ترک حیوانی و ضـبط 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 علّت 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 مقرّر کرده انـد که اگر حزنی یا شوقی در آدمی زیادتی کند، به آن دفع کند، چنانچه بندگان در مقام مناجات و راز گفتن با قاضـي الحاجات این طریقه دارنـد، و گاه هست که شوری و شوقی دارنـد که از اول شب تا صـباح زاری می کننـد، و هیـچ این حالات ایشان را رو نمی دهـد؛ زیرا چون به راه بنـدگی درست رفته انـد شـیطان بر ایشان دست ندارد، و از ائمّهٔ ما صـلوات الله علیهم این طریقه را نقل کرده اند.

و امّا این جماعت می گوینـد: گریه کار پیره زنان است، و کمال نیست، و خود را از گریه منع می کننـد، و خود را به دست شوق و خیالات می دهنـد تا بیهوش می شونـد و حرکات از ایشان صادر می شود، و آخر علاجش را به گریه می کننـد، و اگر اوّل 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 حضـرت امام محمّد باقر گفتم: جمعی هسـتند که هر گاه چیزی از قرآن را یاد کردند یا کسـی بر ایشان خواند بیهوش می شوند، و چنین می نمایند که اگر کسـی دست و پای ایشان را ببُرد خبر نمی شوند! حضـرت 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 رقّت و گریه و ترس است.»(1)

1- اصول کافی: 616/2 - 617، حدیث 1

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

ای عزیز، شاهدی برای بدعت بودن این اطوار از این بهتر نیست که یک کس از شیعه و سنّی و صوفی نقل نکرده است که حضرت رسالت پناه و ائمّهٔ معصومین و اصحاب گرام ایشان و علمای ملّت ایشان، هرگز مطربی داشته اند و برای ایشان زمزمه می کرده است، یا حلقهٔ ذکری 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 ربّ من یا ربّ من، در حلقهٔ ایشان داخل می شوند به رغبت تمام و تا صباح 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 حجّت، امید ثواب خواهی داشت؟ و در تعقیب نماز - که اصل تعقیب، سنّت است - چند بدعت به آن ضمّ میکنی که مبادا از تو سنّت خالصی به عمل آید و - نعوذ بالله - مستحّق ثواب شوی.

1- جِلف: بی ادب، زُمُخت

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 او راد منقول است، همه را ترک می کنی و او راد قبیحه که چند سنّی جمع کرده اند، می خوانی که به حسب معنی رتبه ندارد و به حسب عربیّت اعراب اکثرش غلط است. آخر این چند جاهل سنّی، مناجات و ذکر خدا را بهتر از پیشوایان دین و برگزیدگان ربّ العالمین و افصح فصحای روی زمین می دانند؟! پیغمبران آرزو می کردند که تابع ایشان باشند و داخل شیعهٔ ایشان باشند، تو را ننگ می آید پیروی ایشان کنی؟! و آن او راد 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 گوییم بخوان.»(1)

وحدت وجود، بدعت صوفیّه

اشاره

ثم إنّهم - لعنهم الله - لا ـ یقنعون بتلك البدع؛ بل یحرّفون أصول الدین و یقولون بوحدة الوجود؛ و المعنی المشهور في هذا الزمان المسموع من مشائخهم، کفر بالله العظیم. سپس، این جماعت صوفیّه - 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)

1- عین الحیات: لمعهٔ 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 خاتمهٔ این کتاب در فائدهٔ سوّم و چهارم، وحدت وجود را توضیح داده و ردّ کردیم، و اعتقاد عرفا و صوفیّه در توحید را مفصّلاً بیان نمودیم

فائده: قائلین به وحدت وجود خداوند را عین خلق می دانند

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

قائلان به وحدت وجود که از جملهٔ آن ها ابن عربی است(2) قائل به عینیّت می باشند و وجود حقّ را غیر وجود اشیا نمی دانند، بلکه هر شیء که صاحب وجود است، وجود او را همان وجود حقّ می دانند، و تفاوت و تکثّر را اعتباری دانند، و إلاّ از عنوان وحدت وجود خارج خواهد شد. بنا بر وحدت وجود، وجود ممکن اثر وجود حق نیست، بلکه عین اوست و اثریت و مؤثّریت و جاعلیّت و مجعولیّت بنا بر این مسلک باطل است. بلکه جعل و تأثیر بنا بر این مسلک نمی شود مگر به تنزّل و تطوّر و فیضان... .

فیّاض صاحب شوارق در بیان کیفیّت صدور معلول از علّت می گوید: صوفیّه بر آنند که صدور معلول از علّت عبارت است از: «تنزّل علّت به مرتبهٔ وجود معلول و تطوّر وی به طور معلول.» و از این جا متفطّن شده اند به وحدت وجود به این [شرح] که: وجودْ حقیقت واحده ای است ساری در جمیع موجودات. و مهیّات ممکنات نیست مگر امور اعتباریّات. و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند به نحوی که اتّحاد و حلول لازم نیاید. چه این هر دو، فرع اثنینیّت است، و لا موجود إلاّ واحد... .

و امّا طریقهٔ حکما در کیفیت صدور آن است که گویند: واجب الوجود تمام است و فوق التمام... و از این جا سرّ وحدت وجود به نحوی که خاطر فاتر این کمینه به آن منساق شده، مفهوم مستعدّین تواند شد. چه نسبت حقایق موجودات به حقیقت واجبیّت، نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیّه اند به ماهیّت نوعیّه بسیطه. و مؤیّد این است آنچه از بعضی اکابر به نظر رسیده که: وجود واجبی عین

1- کتاب تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجود برای إبطال همین اصل است

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

وجودات همهٔ 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:... امّا طریقهٔ سیم، طریقهٔ انیقهٔ اهل حقّ 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 حقّه، نه وحدت عدديّه، و مراتب متفاضله دارد؛ انوار بعضها فوق بعض مختلفة 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 لطیفهٔ اخفویّه.

پس در حقیقتْ وجودِ مرتبهٔ تام و شدیدْ علّت است و مرتبهٔ ضعیفْ معلول. و در دار واقع غیر وجود و سنخ نور دیّاری نیست. ذاتِ علّتْ وجود، وعلیّت نیز وجود، و معلولْ وجود. و به عبارت دیگر، جاعلْ وجود، و جعلْ وجود، و مجعولْ وجود. و به عبارت دیگر، صانعْ وجود، صنعْ وجود، و مصنوعْ 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 همهٔ وجودات مدّعی اُلو هیتند و اُلوهیّت همه در اثبات اُلوهیّت الله مقهور است. و این که بعض عرفا گفته اند که «موجودی نیست که پرستیده نشده باشد از برای مشرکی و اختصاص ندارد به آفتاب یا آتش یا گوسالهٔ سامری و غیرها» کاذب نیست. و مصدّق این معنا، این است که: خودپرست بدتر است از بت پرست. و خودپرستان و تعیّن پرستان بی شمارند... (3).

1- گوهر مراد: 204

2- اسرار الحکم: 25 - 31

3- اسرار الحکم: 47. بعضی از معاصران در این باره می نویسد: 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 [حرفي] پیدا می کند. در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خودِ خداست.(انسان کامل، مطهری: 126) در رسالهٔ انّه 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 مضلّ» است. (یازده رسالهٔ فارسی، حسن زاده آملی: 288، به نقل از رسالهٔ 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 مجرّد 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 بقیّهٔ موجودات هستی ندارند، هست نما هستند. [روح مجرّد، حسيني تهراني: 515] مولوی گوید: آنها که طلبکار خدایید، خدایید بیرون ز شما نیست شمایید، شمایید ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش در عین بقایید ومنزّه زفنایید [کلیّات دیوان شمس تبریزی: 269] شبستری در گلشن راز گوید: وجود اندر کمال خویش ساری است تعیّن ها امور اعتباری است امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است موجود شاه نعمة 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 عينها» منزه است آن که اشیا را ظاهر کرد در حالی که خود عین آن ها بود. [فتوحات ابن عربی

459/2] قیصری می گوید: «إنها [الذات الإلهية] هي الظاهرة بصورة الحمار و الحيوان» تحقیقاً آن [ذات الهی] همان است به صورت خر و حیوان ظاهر شده است. [شرح قیصری بر فصوص الحکم: 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

و مخلوق و ليس في الدار غيره ديّار است.

اين نظر و عقيـده، مخالف با دعوت همهٔ انبياى عظام و اوصـياى گرامى است و هيچ تناسبى با شـرع و دين ندارد. بينونت و جدايى خالق از مخلوق از مسلّمات دين و مذهب است.(1)

1- حريّ بنا أن نـدرج جملة من الرّوايات الناصّة على أنّه تعالى منزّه عن مجانسة مخلوقاته، والمفيدة للبينونة والإثنينيّة، والمكفّرة للوحدويّة، ثمّ نسـتعرض لبعض الروايات الدالة على أنّه سـبحانه منزّه من التحديد والتّشبيه فنقول: إنّ نسـبة الأشـياء إلى الخالق تعالى ليست إلاّ نسـبة الخالقيّة والمخلوقيّة، لا نسبة العينيّة والسنخيّة ولو مع تحقّق الغيريّة الاعتباريّة الوهميّة كما: عن سيّدالشهداء: «أنت الّذي أنشأت الأشياء من غير سنخ» (الصحيفة السجاديّة: 210؛ إقبال الأعمال: 351). وعن أمير المؤمنين: «و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته» (بحارالأنوار: 84/ 339، حديث 19، و ج 243/91 حديث 11) وعن الإمام: «.. بل أنشأته ليكون دليلاً عليك بأنّك بائن من الصـنع» (بحارالأنوار: 167/99) وعن مولانا الرضا: «.. ذاته حقيقـة وكنهه تفرقة بينه وبين خلقه..» (التوحيد: 36؛ عيون الأخبار: 151/1) وعن أمير المؤمنين: «.. مباين لجميع ما أحدث في الصـفات ..» (التوحيد: 69؛ حديث 26) عنه: «.. ليس بجنس فتعادله الأجناس، ولا بشـبح فتضارعه الأشباح، ولا كالأشياء فتقع عليه الصفات..» (التوحيد: 70 حديث 26) عنه: «.. خلق الله الخلق حجاب بينه وبينهم ومباينته إيّاهم مفارقته إنّيتهم... بمفارقته بين الأـمور عرف أن لاـ قرين له.. فكلّمـا في الخلق لاـ يوجـد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه.. ولافي إيانته عن الخلق ضـيم إلاّ بامتناع الأزليّ..» (التوحيد: 36 حديث 2) وعن أبي عبد الله: «أمّا التوحيد فأن لا تجوز على ربّك ما جاز عليك» (التوحيد: 96 حديث 1) وعن أمير المؤمنين: «.. بان من الخلق فلا شـيء كمثله» (التوحيد: 32 حديث 1) وعنه: «.. حدّ الأشـياء كلّها عند خلقه إيّاها إبانة لها من شبهه وإبانة له من شـبهها» (الكافي: 135/1 ، حديث 1، التوحيد: 42 حديث3) إلى مـا شاء الله من أحاديث الباب، والمتحصّل منها: أنّ الله سـبحانه و تعالى منزّه عن تشبيهه بخلقه، وتطوّره بأطوار خلقه، و تنزّله في مرتبة مخلوقاته، وتعيّنه بحدودها، وقبوله الأحكام الجارية على ما سواه سبحانه. وأما الرّوايات الناصّة على أنّه تعالى منزّه عن الحدّ والشبه وأنّ القائل بهما مشرك فهي كثيرة جدّاً، منها: ماعن أمير المؤمنين: «.. ولا حقيقته أصاب من مثّله... ولا إيّاه عني من شـبّهه» (التوحيـد: 35 حديث 2) فإنّه صـريح 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، و تأثّل المساكن، وتمكّن الأماكن ،فالحدّ لخلقه مضروب وإلى غيره منسوب» (نهج البلاغة: 233 خطبة 163) وعنه: «لمّا شـبّهه العادلون بالخلق المبعّض المحـدود في صـفاته، ذي الأقطار والنواحي المختلفة في طبقاته، وكان عزّوجلّ الموجود بنفسه لا بأداته، انتفى أن يكون قـدّروه حقّ قـدره، فقال تنزيهاً لنفسه عن مشاركة الأنداد وارتفاعاً عن قياس المقدّرين له بالحـدود من كفرة 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 بخلقه فهو مشرك، إنّ الله تبارك وتعالى لا يشـبه شـيئاً ولا يشـبهه شـيء، وكلّما وقع في الوهم فهو بخلافه» (التوحيـد: 80 حديث 36) أقول: هـذه الأخبار دالّة على إبطال مقالة الفلاسـفة والعرفاء و الصوفية القائلين بأنّ جميع ما للمخلوقات من الصفات فهي صفات الخالق؛ لأنّهم مظاهر الحقّ ومجاليه. وقد علم من هـذه الأحاديث و غيرها أنّه تعالى منزّه عن التحديـد والتشبيه، وأنّ القائل بهما مشـرك كافر. فكم فرق بين هذا و قولة ابن العربيّ من أنّ القول بهما عين التوحيـد وأنّ القائل بهما مؤمن موحّد كامل والنّافي لهما عنه تعالى جاهل والمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب! ثمّ بعد كلّ هذا فما أروع قول مولانا سيّدالشـهداء حسـين بن عليّ: «أيّها الناس، اتّقوا هؤلاء المارقة الّذين يشـبّهون الله بأنفسـهم، يضاهئون قول الّذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شـيء وهو السـميع البصـير، 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 توهّمات 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

1- مریم: 67

شَيْئاً»(1) اگر موجودات عین حق و وجود ظلّی حقند 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 کلّ شيء» و ظاهر است که خالقِ شیء و رب ـشیء، غیر خود شیء است.

هم چنین می فرماید: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ»(4) و: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا 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 یاموجی و حبابی 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 متصوّر است، نه در وجود حق «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ»(6)

علاوه بر آن، بر اثر حدوث و انعدام این وجودات ظلّی حبابی، تأثّر و تغیّر در ذات

منزّه 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.

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 ظلّی 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 ادلهٔ عقلیهٔ قطعیّه است. اعتقاد صحیح امامیّه که از دلائل عقلی قطعی و کتاب خداوند و احادیث متواترهٔ نبوی و مرتضوی - صلوات الله و سلامه علیهم أجمیعن - 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.

علامهٔ بزرگوار مجلسی در کتاب شریف عین الحیات بعد از باطل کردن بعضی از عقاید صوفیّه مثل حلول (یعنی حلول خداوند در مخلوقات) و اتحاد (یعنی خداوند با همه چیز متّحد 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 ماهیّات ممکنه امور اعتباریّه 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 کفّار و ملاحدهٔ هند نیز بعینه همین اعتقاد دارند، و کتاب جوک که براهمهٔ ایشان نوشته اند در عقاید فاسدهٔ خود، مشتمل بر همین مزخرفات است.(1)

هم چنین در جای دیگری از همین کتاب می نویسد: و محيي الدين که از رؤسای

ایشان (یعنی صوفیه) است در فصوص الحکم می گوید که: «ما وصف حق به هیچ وصف نکردیم الاّ 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 مشاهدهٔ ما می کند مشاهدهٔ خود کرده باشد.»(2)

و در جای دیگر ترجیح می دهد مرتبهٔ ولایت را بر مرتبهٔ نبوّت، 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 عينها.(3) یعنی منزّه

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 درجهٔ بلندی به درجهٔ پستی می آمدند.

و مکرّر در تصانیفش می گوید که: زنهار که مقیّد 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.

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 مسلّط نگردانید آن چنانچه موسی را مسلّط 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 اتّحاد 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، إنمّا أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، و اگر از فعلش می پرسی، كلّ يوم هو في شأن، و اگر از صفاتش می پرسی، هو الله لا إلٰه إلاّ هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم، و اگر از ذاتش می پرسی، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. 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 مقدّس خدا این قسم نسبت ها رواست؟ و هرگز از پیغمبر و ائمّهٔ معصومین صلوات الله علیهم که پیشوایان دین شمایند، این قسم سخنان صادر شده، یا به اصحاب خود اجازهٔ این قسم جرأت ها داده اند؟ خداوند عالمیان این قدر مذمّت 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 الوهیّت نتوان داد، العیاذ بالله 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 توهّم مغایرت است. و به این معنی برگردانیده اند و تأویل کرده اند این آیه را که: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى 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) مقدّس اردبیلی در کتاب حدیقة الشیعه می نویسد:

فرقهٔ اوّل [از صوفیّه] وحدتیّه 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 شدّاد و فرعون بدترند، از آن جهت که جمیع اشیا را خدا می دانند حتّی چیزهایی را که در شریعت حکم به عدم طهارت آن شده، تا به چیزهای دیگر چه رسد... چنان که محیي 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؛ أنا الحق بگو» و در آن کتاب صریح دعوی خدایی کرده.

و محیي الدین در کتاب فتوحات می گوید: سبحان من أظهر الاشیاء 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 متأخّران صوفیّه، 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 پردهٔ حلول و اتحاد و وحدت وجود

1- عین الحیات اصل دوم: 93/1 - 95

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

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

4- فتوحات ابن عربی : 2/ 459

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

نمی دانم کیست از متأخّران شیعه که فریب این طایفه را خورده، ایشان را از نیکان پنداشته است و بعضی دیگر تقلید او کرده اند؟ لیکن میدانم که متقدّمان علمای امامیّه، این قوم را مذمّت 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 نفي اکفا و امثال و اشباه و نفی سنخیّت بین واجب و ممکن در اصل قوام حقیقت، اساس دین اسلام و منصوص در قرآن و السنهٔ اصحاب شرایع و موحّدان در خطب و ادعیه و کتب است.(2)

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

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

تمامی تعارفات و روپوشی و تعصّب های بی جا را کنار بگذاریم و از دریچهٔ بی غرض خودْ 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 جدّیت فوق العاده و تلاش های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عدّه بپردازیم، بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آن ها را نمی توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم؛ یعنی در

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

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

3- مبدأ أعلی: 74، علامهٔ جعفری

حقیقت به تناقضات و سخریّه عبارات خود گویندگان مبتلاـ 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، مادّه پرست، همه و همه در نظر این مکتبْ 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 الخلایق في الإله عقایداً و أنا اعتقدتُ جمیع ما اعتقدوا [یعنی] مردم دربارهٔ خدا عقایدی را تصدیق کرده اند؛ من هم هر چه را که اعتقاد

کرده اند اعتقاد می کنم.(4) البتّه علامهٔ جعفری سخن را جدّی 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

1- مبدأ أعلی: 72

2- همان: 74

3- مبدأ أعلی: 108 و 111

4- مبدأ أعلی: 84 ابن عربی می گوید: « فإیّاك أن تتقیّد بعقد مخصوص و تکفر بما سواه، فیفوتك خیر کثیر بل یفوتك العلم بالأمر علی ما هو علیه... فالکلّ مصیب و کلّ مصیب مأجور...؛ بر حذر باش که در مورد خداوند عقیده خاصّی 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 أعلی: 72

و صوفیـان، عینیّت را فهمیـده انـد. خلاـصه اینکه: باطـل و سـخیف بودن این مـذهب از جملـهٔ واضـحات است. و مـا به تفصـیل جواب خرافاتشان را در تنزیه المعبود داده ایم.

صوفیّه جبری مذهب اند

اشاره

ویقولون بالجبر وسقوط العبادات و غیرها من الأصول الفاسدة السّخیفة. فاحذروا یا إخواني، واحفظوا إیمانکم و أدیانکم من وساوس هؤلاء الشـیاطین و تسویلاـتهم، و إیّـاکم أن تخـدعوا من أطوارهم المتصـنّعة الّتي تعلّقت بقلوب الجاهلین! (همچنین این طایفه) به جبر و ساقط شدن عبادات (و بر داشـته شدن تکالیف عبادی) و غیر این ها از عقاید فاسد و سـست و پست، قائل شده اند. پس ای برادران دینی من، (از طایفه عرفا و صوفیّه و فلاسـفه) 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 نیرنـگ های آنان حفظ نماییـد. مبادا از حالات و رفتارهای ساختگی شان (و خود نمایی ها و ظواهر فریبنـدهٔ آن ها) که قلوب جاهلان و نادانان را به خود جذب کرده، فریفته شوید (و فریب بخورید و شیفتهٔ کلمات و کرامات دروغین آنها شوید)!

فائده: جبر و سقوط عبادات

طبق عقیـدهٔ عرفا و صوفیه که قائل به وحـدت وجود هسـتند، فعل و عمل هر چه هست، فعل و عمل خداست و در دار وجود غیر او کسـی 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 کسـی معتقـد باشـد 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 في الرد علی وحـدة الوجود یکی از لوازم فاسـد عقیدهٔ وحدت وجود را همین اعتقاد به جبر دانسـته و شواهدی از کلمات آن ها را در باب جبر، ذکر کرده ایم.(1)

آن هـا می گوینـد: در دار تحققْ غیر او تعالی دیّاری نیست و وجودْ خیر محض است و واحـد است و تعـدد نـدارد. 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 موحَّد ***این جمله طلب کنش ز احمد

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

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

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

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

2- بعضـی از معاصـران گوید: هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسـمای حقند؛ هر چند گفتن و شـنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است [حسن زاده آملی، رسالهٔ انّه 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 مقدّر شده بود، و تو در آن عمل مجبور بودی.» و می گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد ***موسئی با موسئی 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 علّامهٔ مجلسی این اشعار مولوی است که از زبان امیرالمؤمنین گوید: من همی گویم چو مرگ من ز توست با قضا من چون توانم حیله جست

تا این که گوید:

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

آلت حقّی تو، فاعل دست حق *** چون زنم 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 مشیّته و حکمته و ارادته، ولم یزل سبحانه موصوفاً بهذه الارادة ازلاً؛(4) کفر و ایمان و اطاعت و معصیت از مشیّت و حکمت و ارادهٔ خداست (و حق تعالی آن ها را اراده کرده) و خداوند از ازل متّصف به این اراده بوده است.» و غیر این از عبارات او.(5)

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

ملاصـد را هم در اسـفار گویـد: فإذن کما أنّه لیس في الوجود شأن إلاّ وهو شأنه کـذلک لیس في الوجود فعل إلاّ و هو فعله... فهو مع غایة عظمته و علوّه ینزل منازل الأشیاء و یفعل 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 علوّش، فعل اشیا و موجودات را انجام می دهد.

بطلاـن این کلمـات روشن است؛ زیرا مسـتفاد از قرآن و احادیث معصومین این است که: خداونـد تعالی، شبیه و نظیر و شـریک و مثل و ماننـد نـدارد و هر چه در مخلوق هست و مخلوق متصف به آن می شود، در خـالق تعالی نیست و ذات حق تعالی منزّه از آن است و هیچ سنخیّتی بین خـدا ومخلوق نیست؛ بلکه بین آن هـا بینونت و جـدایی تـامّ وجود دارد. بر این اسـاس، خالق غیر از مخلوق و مخلوق غیر از خالق است،(2)

1- اسفار 373/6

2- برای توضـیح بیشتر می گوئیم: تمامی مخلوقات الهی، حقائقی 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 بوده، و محال است که بین او مخلوقاتش رابطهٔ تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عینیت، و چنین رابطه ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتـداد وجودی باشد، مثل: خط یا نور و... و بر اساس این معنی روشن است که سـنخیت بین خالق و مخلوق قابل قبول نیست. مذهب فلسـفه، خداوند را بر اساس وجوب سـنخیّت بین خالق و مخلوق، با تشبیه و تمثیل به خلق (در حقیقتِ وجود) معرّفی می نماید، و مکتب عرفان اصلاً غیر از ذات خداوند چیزی را قبول ندارد، و پوشیده نماند که عقیدهٔ فلاسفه نیز در پایان به همین مطلب بر می گردد. ولی مکتب وحی و برهان، وجود خداونـد متعال را بـدون مثل و مانند و شبیه معرّفی می نماید. به بیان واضح تر: مذهب فلسـفه وجود خالق و خلق را هم سـنخ بلکه عین هم دانسـته و تفاوت آن دو را از جهت تشـکیک (شدت و ضـعف وجود که جز زیاده و نقصان هیچ تفسیر دیگری نمی پـذیرد) می شـمارد، و مـذهب عرفان نیز قائل به وحـدت وجود است و جز وجود خداونـد هیـچ موجود دیگری را - و لو به عنوان مخلوق حقیقی او - قبول ندارد، و البته بیان کردیم که هر دوعقیده در واقع یکی می باشـند. ولی مکتب وحی و برهان، خداوند را مباین و مخالف با همهٔ موجودات و فراتر از داشتن زمان و مکان و اجزا دانسته، و حرکت و سکون و دخول و خروج و صدور و ترشّح و فیضان و تطوّر و تجلّی و وجدان و فقدان اطلاق و تقیید و جز و کلّ وشدّت 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 متعال را از قابلیّت اتّصاف به همهٔ این اوصاف فراتر می داند

و وحـدت وجود، باطل و مخالف با آیات و اخبار متواتر قطعی و انظار فقها و علمای شـیعه و حافظان شـریعت 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 مسـتند به بشـر است چنان که ضروری مذهب ما است که افعال بندگان از خود آن ها صادر می شود و آن ها خودْ فاعل اعمال خوب و بدشان می باشـند، ولی به حول و قوهٔ پروردگارشان.(1)

چگونه جبر در افعـال و توحیـد افعـالی – به معنـایی که آن ها گوینـد که: فاعل حقیقی در هر فعلی خـداست و اوست انجام دهنـده افعال بنـدگان – درست باشد در حالی که لازم می آید از آنْ بطلان ثواب و عقاب و امر به معروف و نهی از منکر، و لغویت و عبثیت امر خداوند بـه بنـدگانش کـه در هر روز در نمازهایشـان بگوینـد: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ،صِرَاطَ الَّذِيـنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» و قول خداونـد 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

1- البته در اینجـا بحث دقیقی وجود دارد که در مبحث امر بین الأمرین توضـیح و شـرح می دهیم که جبر و تفویض 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 گویـد، و فعلِ مخلوق است، چنانچه خداوند تعالی می فرماید: «وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا». (عنکبوت: 3- 4) یعنی: و دروغ را می سازیـد. و خداوند دروغگو را لعنت کرده و فرمود: «لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» یعني: لعنت خدا بر دروغگویان که از این آیه فهمیده می شود که خداونـد خالق دروغ نیست و بنا بر حرف صوفیه و عرفاء نتیجه این می شود که خداوند عزّوجلّ – العیاذ بالله – خود دروغ گفته و خود را لعن کرده است و فاعـل فعـل خـداست، «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» در آیـهٔ دیگر می فرمایـد: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ». (بقره: 32) یعنی: وای بر کسانی که کتاب را به دست های خود می نویسـند سـپس میگویند: این از جانب خداست

افعال از خداونـد باشـد مـذمّت و تبرّی خـدا از آن افعال معنا نـدارد. بلکه قرآن کریم از اوّل تا آخر بر فساد چنین عقایدی دلالت دارد.اگر اعمال و افعال بشـر فعل خـدا باشـد، پیامبران و امامان معصوم و همهٔ مسـلمانان باید به آن افعال راضـی باشـند و از کفر و شـرک و ظلم و جنایت و قتل و غارت و... نباید بیزاری و تبرّی بجویند. بدیهی است که خداوند تعالی و پیامبران و امامان راضـی به ظلم و معاصی نبوده و از کفر و شرک، برائت و بیزاری می جسته اند چنان که حق تعالی فرموده است: «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»(1) اگر کافر شویـد خداونـد از شـما بی نیاز است و کفر را برای بنـدگانش نمی پسـندد. امامان معصوم هم در دعاها و زیارت ها مکرّر قاتلان سیدالشـهدا و اصـحاب 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 صوفیّه 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 ائمّه اطهار واقع شده اند. از امیر المؤمنین نقل شده است که فرمود:

«لو کـان کـذلك لبطـل الثواب والعقـاب والامر والنهي والزجر، ولسـقط معنى الوعـد والوعيـد، ولم تكن على مسـيء لائمـة ولا لمحسـن محمدة»(3)

1- زمر: 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 خداونـد بنـدگانش را مجبور کرده باشـد، ثواب و عقاب و امر و نهی و زجر باطل و نادرست می شد، و وعدهٔ ثواب و تهدید به عقاب معنا نداشت و بر بدکاران ملامت و بر نیکوکاران ثنا و تشکّری معنا 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، رسـیدن به کمال و فنا وسـیلهٔ 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 خلایق 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 نشـده و به مقام فنای في الله نرسـیده است، باید مقیّد به احکام شـرع باشد. امّا زمانی که به آن مقام رسـید آزاد است.

مولوی در مقدمهٔ جلد پنجم مثنوی گوید:

شریعت همچو شـمع است ره می نمایـد و بی آن که شـمع به دست آوری، راه رفته نشود. چون در ره آمـدی، آن رفتن تو طریقت است. و چون رسـیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این که گفته انـد که: لو ظهرت الحقائق بطلت الشـرایع، هم چنان که مس زر شود و یا خود از اصـل زر بود، او را نه علم کیمیـا حـاجت است که آن شـریعت است، و نه خود را در کیمیا مالیـدن که آن طریقت است، چنان که گفته اند: طلب الدلیل بعد الوصول إلی المدلول قبیح، و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم.

حاصل آن که: «شـریعت» هم چون علم کیمیا آموختن است از اسـتاد یا از کتاب، و «طریقت» اسـتعمال 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

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

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

یا مثال «شـریعت» هم چو علم طب آموختن است، و «طریقت» پرهیز کردن به موجب علم طب و داروها خوردن، و «حقیقت» صـحّت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن، چون آدمی از این حیات میرد، شـریعت وطریقت 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 وجوی 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 متّحد می گردد - مانند: قطرهای که چون به دریا رسد تعیّنات 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 سـلب می شود و احتیـاج به شـرع و رعـایت ظواهر و به جـا آوردن عبادات و طاعات از میان می رود؛ زیرا فردی که مکلّف 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 تذکّر است که اعتقاد به سقوط تکالیف شرعی پس از رسیدن به حدّ وصل

1- مقدمهٔ جلد پنجم مثنوی

2- مثنوی 3/ 36

3- تاریخ تصوف دکتر غنی 386/2

و فنا، ناشـی از اعتقاد به سـنخیت بین خدا و خلق، و وحدت وجود و موجود است. حاصل کلامشان این است که: چون کسی به حقیقت رسـد (یعنی از طریـق ریـاضت بر او ظـاهر شود که حق تعـالی عین و حقیقتِ جمیع اشـیا است) تکلیف از او ساقـط شود. زیرا غرض از تکلیف رسـیدن 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 کسـی 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 شـبهه، این قولْ کفر و الحاد و زندقه است و مخالف ضـروری دین اسلام بلکه جمیع ادیان است. و عمل به شریعت تا روز مرگ بر همه کس واجب است.

علامهٔ حلی می فرماید: جمعی از صوفیان را در حرم حضـرت سیدالشّهدا دیدم که نماز مغرب می خواندند جز یک نفر از آن ها که نشسته بود و نماز نمی گـذارد. پس از گذشت ساعتی، نماز عشا خواندند به جز آن یک نفر. پس از روی تعجب، از بعضـی از آن ها از سـبب نماز نخواندن آن یک نفر پرسـیدم. 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:نمـاز حجاب و مانع او است.(1) فهـا أنا ذا أُحرّر مجملاً ممّا تبيّن وظهر لي من الأخبار المتواترة من أصول المـذهب؛ لئلاّ تضلّوا بخدعهم وغرورهم وأُتمّم حجّة ربّكم عليكم،

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

وأَوَدّي ما وصل إلىّ من مواليكم إليكم «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»(1) وأتلو عليكم ما أردت إيراده في بابين: پس اینک، 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 حجّت پروردگارتان را بر شما تمام کنم و آنچه از امامان و پیشوایان دین شما (دربارهٔ 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 تعلّق دارد.)

1- سورهٔ انفال، آیهٔ 42

* الباب الأوّل : في ما يتعلّق بأصول العقائد

بخش اول: در آن چه به اصول اعتقادات تعلّق دارد

اشاره

ص: 129

راه خداشناسی

اشاره

اعلموا أنّ ربّکم - سبحانه - قد علّمکم في کتابه طریق العلم بوجوده وصفاته: فأمرکم بالتدبّر في ما أودع في آفاق السّموات و الأرض و في أنفسکم،(1) من غرائب الصّنع و بدائع الحکمة. فإذا تأمّلتم وتفکّرتم بصریح عقلکم، أیقنتم أنّ لکم ربّاً حکیماً علیماً قادراً(2) لا یجوز علیه الظلم و القبیح. (علامهٔ 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، تدبّر و تفکّر 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).

1- قال الله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...». (فصّلت: 53) قال تعالی: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». (الذاریات: 20- 21)

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

فائده: در اثبات صانع و خالق عالم

برهـان اثر و مؤثر: این روش اسـتدلال در آیـات قرآن و اخبـار آمـده است. در این روش از راه آثـار و با کمک این قاعـده کلّی که هر اثری نیازمند به مؤثر و موجِد است، بر وجود صانع عالم استدلال می کنند. به اجمال به همین روش اشاره می کند آیهٔ شریف:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى 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 آشـکار گردد که خدای تعالی حق است. در این آیهٔ شـریف، آیات الهی به آفاقی و انفسـی تقسیم شده است. آیات آفاقی عبارتست از جهان و عالم اکبر، و آیات انفسـی عبارت از انسان که عالم اصـغر است می باشد. به آیات آفاقی و انفسـی 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 نمائیم که ذاتاً بر مصنوع و مخلوق بودن خود و احتیاج به غیر دلالت دارند.

یک مرتبه نظر کنیم به تـدبیری که در خلقت آنها بکار رفته است و آثار و نتایج و خواصـی 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

1- فصّلت: 53

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

غالب علما در کتب عقاید این برهان را ذکر کرده اند. علاّمهٔ مجلسی فرموده است: هر که نظر کند در خلق آسمان و زمین و آفتاب و ماه و ستاره ها و بادها 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 تفصیلْ آیات و آثار الٰهی 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 يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ 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 بادها و ابرهایی که میان آسمان و زمین مسخّرند، نشانه هایی است [از ذات پاک خداوند تعالی] برای مردمی که می اندیشند.

1- حق الیقین: 4

2- سورهٔ بقره: 164

و مرحوم علّامهٔ سیّد شبّر(1) فرمود:

و لا ـ تظنّ انّها (اي الآيات و الأحاديث) في هـذا الباب لا يجوز التعويل عليها و الاعتماد و الركون إليها فإنها براهين قطعيـة و دلايل عقليّة ضروريّة يشـهد بها العيان و يحكم بها الوجدان. فليست بأدون مما برهنه الحكماء و المتكلمون ولا بأضـعف ممّا رقمه الاشـراقيون فانك اذا تأمّلت في معانيها و تـدبّرت في مباينها وجـدتها دلائل قاطعة و براهين ساطعة على وجود الصانع بل وحدته و سائر صـفاته. ملخّص بیانش این است که: گمـان مکن که نتوان به آیات و احادیث در اثبات صانع اعتماد کرد، چون اینها براهین قاطع و دلائل عقلی ضـروری است که آشـکار و عیان است و وجدان هم بر آن حاکم است و کمتر و ضعیف تر از براهین فلسفه و متکلمین نیست. وقتی تأمّل کنی در معانی این آیات و روایات می بینی دلائل قطعی و براهین روشن بر وجود صانع عالم و وحـدتش می باشد.(2) 2- در روایت از امیرالمؤمنین علی از اثبات صانع سؤال شد، حضرت فرمود:

«البعرة تدلّ على البعير و الرّوثه تدلّ على الحمير و آثار القدم تدلّ على المسـير فهيكل علوي بهذه اللطافة و مركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا تـدلان على اللّطيف الخبير؛ سـرگین (و فضـلات) شتر اگر در راهی دیده شود دلالت میکند بر اینکه شتری از آنجا عبور کرده و سـرگین الاغ اگر دیـده 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

1- حق اليقين: 4

2- و بعد مرحوم شبّر این آیه را ذکر کرده و شرح داده و آیات و احادیث دیگری هم در این مقام ذکر 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.»

و قال بعد ذلك:

«بصنع الله یستدل علیه و بالعقول تعتقد معرفته و بالفکر تثبت حجّته، معروف بالدلالات مشهور بالبیّنات؛ به صنع خداوند استدلال می شود بر وجودش و به عقول اعتقاد کرده می شود معرفت خداوند و به تفکّر 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 فرمودهٔ مرحوم طبرسی: در حقیقت این برهان قرة العین موحدین و مکمّل ایمان مؤمنین است و هر که حظّی و نصیبی از ایمان و کمالی از توحید الهی برای او حاصل شده یا می خواهد بنماید البتّه باید متمّسک به این دلیل شود و از عقب این برهان برود تا کمالی از برای خود در تحصیل معرفة الله حاصل بنماید و نورانیّتی در نفس او حاصل بشود و این مطلب بحری است عمیق و هر چه تفکّر در آثار ربوبیّة بیشتر و تأمل و نظر در شواهد الوهیت بهتر بشود البتّه 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 مقدّمات 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

1- کفایه الموحّدین: 31/1

کند و کنه ذات حق مُحاط عقل بشری واقع شود،(1) نمی توان خداوند تعالی را شـناخت مگر به تفکّر و تأمّل 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 باشـند، چنان که از امیرالمؤمنین نقل شده که فرمودند:

و في كلّ شيء له آية *** تدلّ على أنّه 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 مواعظ و نصایح که شاید قریب به ثلث قرآن است، امر فرموده است تصـریحاً یا تلویحاً به تأمّل و نظر و تفکّر و تعقّل و تدبّر و تذکّر در آثار و صنعت های پروردگار، چنان که خداوند تعالی فرموده است:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»(2) و «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ 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 مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى 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 لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»(6)

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

2- فصّلت: 52

3- الجاثية: 13

4- الذاريات: 20 و 21

5- الزمر: 21

6- الروم: 20 و 21

پس معلوم شد از آیات و اخبار بر این که طریق معرفة 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 محدِث است، ثابت می کنند که باید صانع قدیمی که بی نیاز از موجِد باشد وجود داشته باشد و این دلیل و برهان منتسب بسوی متکلّمین از اصحاب است. قبل از تقریر برهان گوئیم: شکّی نیست که همهٔ موجودات عالم قدیم نیستند به این معنی که مسبوق به عدم نباشند، چون به حسّ و وجدان مشاهده می شود که در هر زمانی حوادثی در عالم پیدا می شود و چیزهایی که نبوده بوجود آید و موجوداتی از نیستی به دائره هستی قدم می گذارند.

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

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 انفکاك معلول از علّت محال است»، ولی در بحث های آینده خواهد آمد که غیر خدای تعالی - همه موجودات حتّی 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 متکلّمین درست است

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

معنای قـدیم در نزد متکلّمین و سایر علماء – به غیر از فلاسـفه – آن است که برای وجود آن ابتـدائی نباشـد و اوّلیّت و ابتـدائیت از برای او فرض نشود، پس معنای قـدیم بودن خـدای 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 شـیء نبوده و به وجود آمـده و اوّلیت و ابتدائی از برای وجود او باشد.(1) و معنای قدیم در نزد فلاسفه آن است که: مستند به شی ای نباشد و منتهی به چیزی نشود.

و معنای قدیم بودن خدای تعالی آن است که: ذات مقدّس او مستند به شی ای و منتهی به علّتی نخواهد بود. و معنای حادث در نزد ایشان عبارتست از اسـتناد شـیء و انتهای او به سوی علّت خود، خواه آن شـیء حادث بالزّمان باشد مانند حوادث زمانیّه، و خواه حادث بالذات باشد مثل: نفوس و مجرّدات (به زعم آنها) که اینها مسـتندند به ذات حق تعالی و معلول ذاتند بواسـطه یا بلاواسـطه، 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)

1- پس عـالم که ما سوای خـداست در نزد ایشان هم حادث بالـذات و هم حادث بالزمان است، و منظور از حـدوث زمانی این است که شیء حقیقتاً مسـبوق به عـدم باشـد و اطلاق حـدوث 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 آن ها، ما سوی الله جمیعاً یا بعضـی از آنها حادث بالذات و قدیم الزمان اند. خلاصه این که : اختلاف است بین فلاسـفه و سایر علماء که عالم (که ما سوی الله است) آیا حادث بالـذات و قـدیم زمانی است چنان چه بعضـی از فلاسـفه بر آنند، یا آن که جمیع ما سوی الله حادث بالـذات و حادث بالزمان اند، یعنی: برای شان ابتدائی است که احداث کرده او را خدا بعد از لم یکن، چنان چه متکلمین و فقهاء و محدثین بر این عقیده اند و ایات و اخبار هم این عقیده را صحیح می داند

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

و اگر حادث است پس ناچار است او را از مؤثر که اگر آن مؤثر حادث اوّل باشد، دور خواهد بود، اگر غیر او باشد إلی ما لانهایة 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 الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ»(1) چنان نمایاندیم 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؟ امّا وقتی که ماه غروب کرده و زایل شد گفت ابراهیم: اگر پروردگارم مرا راهنمائی نکند مسلّماً از گروه گمراهان خواهم بود.

1- انعام : 75- 77

می بینید که حضـرت ابراهیم خلیل اسـتدلال نموده بود به افول و غایب شدن و زائل شدن سـتاره و ماه که مسـتلزم حرکت و حدوث است (لازمهٔ 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 طریقهٔ مذکور طریق و رسم سایر انبیاء عظام و اوصیاء کرام و کافهٔ ملائکه (سلام الله علیهم) می باشد.

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

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

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

«یابن أبي العوجا أمصنوع انت ام غیر مصنوع؟ قال: لست بمصنوع.

فقـال له الصـادق علیه السـلام: فلو کنت مصـنوعاً کیف کنت تکون؟ فلم یحر ابن ابی العوجا جواباً وقام وخرج؛(4) آن حضـرت به زندیق فرمودند: آیاتو مصـنوع و مخلوق هستی یا غیر مصـنوع و مخلوق؟ آن زندیق عرض کرد که: من مصـنوع و مخلوق نیسـتم. پس آن حضرت فرمودنـد که: اگر مصـنوع و ساخته شده می بودی حال تو به چه نحو و چه طور بود؟ آن زندیق ندانست که جواب آن حضـرت رابه چه نحو بیان نماید و برخواست و از مجلس آن حضرت بیرون رفت.»

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

حاصـل آنچه از حـدیث اسـتفاده می شود آن است که: چون امـام از آن زنـدیق سؤال نمود که اگر تو مصـنوع بودی آیا بر غیر این احوال و صفاتی که الآن بر آن هستی، بودی یا نه؟ و آن زندیق هم تامّل نمود و فکر کرد و متنبّه شد که صفات او جمیعاً صفات مخلوقات است پس در جواب آن حضرت، متحیر مانده است.

مقصود حضرت آن است که: اگر تو به نفس خودت رجوع نمایی، صفت مخلوق را در آن می یابی و با این احوال چرا اعتراف به صانع عالم نـداری؟ به این دلیل ثابت شده است به اعتراف خصم، مصـنوعیت و حدوث و امکان او، و این به منزلهٔ صـغرای دلیل است. و چون کبرای دلیل (یعنی: هر ممکن و مصـنوع و حادثی ناچار است او را از مؤثری و صانعی و مُحدثی) از مسلّمات خصم و همهٔ عقلا بوده است.(1) لذا آن حضـرت اکتفاء نمود در الزام به بیان صغری، و اثبات مصنوعیت خودِ خصم و امثال او از مصنوعات. و در حدیث دیگر آمده است: حضرت به زندیق فرمود:

«امصـنوع انت او غیر مصـنوع؟ فقال عبدالکریم بن ابی العوجا: بل أنا غیر مصـنوع. فقال له العالم علیه السلام: فصف لي لو کنت مصنوعاً کیف کنت تکون؟ فبقي عبـد الکریم ملیّـاً لاـیحیر جواباً و ولع بخشـبة کانت بین یـدیه و هو یقول: طویل، عریض، عمیق، قصـیر، متحرك، ساکن، کلّ ذلك صـفة خلقه. فقال له العالم: فان کنت لم تعلم صـفة الصـنعة غیرها فاجعل نفسك مصنوعاً لما تجد في نفسك ممّا یحدث من هذه الامور؛(2) تو مصـنوعی 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)

1- چه این که خصم از علما و متکلّمین 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 ابي 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 دلائل 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، امّا 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 بپرسم؟ فرمود: هر چه خواهی بپرس. «فقال له: ما الدليل على انّ لك صانعاً؟ فقال: «وجدت نفسي لاتخلو من إحدىٰ جهتَين: إما ان اكون صنعتها انا، فلا اخلو من أحد معنيَين: إما أن أكون صنعتها و كانت موجودة أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها، و إن كانت معدومة، فانّك تعلم أنّ المعدوم لايُحدث 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.

1- توحید: 290 حدیث 10، بحار الانوار 3/ 50 حدیث 23

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 صانعی 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 موجِدی و مؤثّری که او را ایجاد بنماید، و آن موجِد و مؤثر یا خود اوست یا غیر او.

اول (که خودْ موجِد خود باشد) باطل است، زیرا که اگر خود، در حال ایجادِ 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 بلامرجّح بلکه ترجّح بلامرجّح 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

1- ترجمهٔ 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 بودنم 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 متعیّن شـد که ایجاد کننـده همهٔ ممکنات چیزی مگر واجب الوجود بالذات نخواهد بود. و این برهان مسـتند به لسان الله الناطق امام جعفر صادق است.(1)

از جمله دلائل بر اثبات صانع عالم، برهانی است که از امام صادق بیان شده است چنانچه شـیخ صدوق در کتاب توحید و کلینی در کتاب کافی از احمـدبن محسن میثمی نقل میکند که میگوید، نزد ابو منصور بودم، ابو منصور گفت: یکی از دوسـتانم به من گفت: من و ابن ابی العوجا و عبـد الله ابن مقفّع در مسـجد الحرام بودیم. ابن مقفّع با دست اشاره به محل طواف کرد و گفت: این مردم را می بینیـد، کسـی از ایشان را شایسـته نام انسانیّت نمی دانم مگر آن شـیخ و بزرگ مردی که نشسته - یعنی امام صادق - اما دیگران اوباش و چهارپایند.ابن ابی العوجا گفت: چگونه این اسم انسانیّت را تنها برای ایشان (حضرت صادق) شایسته دانستی نه بقیهٔ 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 دربارهٔ او گفتی، امتحان و آزمایش شود. ابن مقفّع گفت: این کار را نکن، من می ترسم عقیـده و باور تو را فاسـد کنـد (و افکارت را از تو بگیرد.) ابن ابی العوجا گفت: نظر تو این نیست بلکه می ترسـی که نظرت دربـاره وی که در چنان جایگاهی او را توصـیف کردی، در نظر من سـست شود. ابن مقفّع گفت: حال که درباره من چنین پنـداری 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 بنـد بکشـد (و به زمین خواهی خورد و مقلوب او خواهی گشت) و آنچه به سود تو و یـا زیـان تو باشـد (که بر او عرضه کنی) نشـانه گذاری کن،(2) ابن ابی العوجا رفت و من و ابن مقفّع نشسته بودیم، چون ابن ابی العوجا

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

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

برگشت، گفت: وای بر تو پسر مقفّع (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 تجسّم پیدا کند و هر گاه خواست روحی ناپیدا گردد، همین شخص است. ابن مقفّع 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 گویید - در صورتی که چنان نیست - شما و آنان مساوی خواهید بود.

گفتم: خدا رحمتت کند (این گفتار ابن ابی العوجا طبق بر خورد عرف مردم گفته شده است) مگر ما چه می گوئیم و آنها چه می گویند؟ گفتهٔ 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 صغرك، و قوتك بعد ضعفك و ضعفك بعد قوتك، وسقمك بعد صحّتك، وصحتك بعد سقمك و رضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك، و حزنك بعد فرحك و فرحك بعد حزنك و حبّك بعد بغضك

وبغضك بعد حبّك، و عزمك بعد إبائك و إبائك بعد عزمك، و شـهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد شهوتك، و رغبتك بعد رهبتك و رهبتك بعـد رغبتك، و رجاك بعـد يأسك، و يأسك بعـد رجائك، و خاطرك بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما انت معتقده عن ذهنك» ومازال يعدّ عليّ قدرته التي هي في نفسي الّتي لا ادفعها حتّى ظننت انّه سيظهر فيما بيني وبينه؛(1) وای بر تو! چگونه پنهان گشته بر تو کسی که قدرتش را در وجودت به تو ارائه داده است (به عبارت دیگر: چطور کسـی که قدرتش را در وجود خودت می بینی خود را از تو پوشـیده است): در پیـدا شـدنت پس از نبودن، در بزرگیت بعـد کودکی، در نیرومنـدیت بعـد از نـاتوانی، در نـاتوانیت پس از نیرومنـدی، در بیماریت بعـد از تندرستی، در تندرستی ات پس از بیماری، در خشـنودیت پس از خشمناکی، در خشمناکیت بعد از خشنودی، در غمت پس از شادی، در شادی ات پس از غم، در دوستیت پس از دشـمنی، در دشـمنیت پس از دوستی، در تصـمیم گیریت بعد از سـستی، در سستی ات پس از تصـــمیم گیری، در تمـایلت بعـد از بی میلی، در بی میلی ات پس از تمایـل، در روی آوردنـت پس از روی گردانی (و هراسـت)، در روی گردانی ات بعـد 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.

1- علامه مجلسی در مرآة العقول 248/1 می فرماید: «و حاصل استدلاله علیه السلام أنّك لمّا وجدت في نفسك آثار القدرة التي ليست من مقدوراتك، ضـرورة علمت أنّ لها بارءاً قادراً، و كيف يكون غائباً عن الشـخص من لا يخلو الشخص ساعة عن آثار كثيرة، يصل من اليه. قال بعض الأفاضل: و تقرير الاستدلال انّه لمّا وجدت في نفسك آثار القدرة التي ليست من مقدوراتك ضرورة، علمت أنّ لها بارءاً قادراً، اما كونها من آثار القدرة فلكونها حادثة محكمة متقنة غاية الإحكام و الاتقان. فانّ حصول الشـخص الانساني بحياته و لوازمها لابدّ له من فاعل مباين له، و يـدلّك على وحـدته تلائم ما فيه من الاحوال و الافعال و تغيّر احواله بعـد اتقانها، و عـدم ثباته على حال واحـدة تدلّ على كون الفاعل لها قادراً مختاراً يفعل بحكمته و مشيّته، و هذه الاحوال المتغيرة كثيرة و قد عدّ عليه السلام كثيراً منها لا شبهة في انّها ليست من فعل النفس الانسانية و انّها من فاعل مباين قادر على إحداثها بعد ما لم يكن.)

و همچنـان به شـمارش قـدرت غیر قابل انکار خداونـد در وجود من پرداخت به گونه ای که پنداشـتم خداونـد بین من و ایشان آشـکار می شود.»

توضـیح: مصـنوعیت و حدوث انسان و وابسته بودن و نیازمندی او با تذکّراتی که امام صادق فرموده اند، آن چنان روشن و آشکار می گردد که جایی برای ابهام نگذاشـته، تا آنجا ابن ابی العوجا منکر سرسـخت خالق عالم، به وجود پروردگار اعتراف می کنـد و این حقیقت را برای ابن مقفّع بیان می نماید.

و واضح است که حالات گوناگون و تغییر و تبدّل و حرکت های مختلف، گویای حدوث (یعنی مسبوقیت به عدم حقیقی) و وابسته بودن و مصـنوعیت و مخلوق بودن دارنـدهٔ این اوصاف می باشـد و در نتیجه هر موجودی که دارای حالات و ویژگی های گوناگون یاد شـده باشـد، همین حکم را دارد.

و به بیان دیگر: این مصـنوعیت در موجودات، بخوبی بیان گر مخلوق بودن و ارتباط داشـتن و وابسـته بودن است. و مخلوقیت و وابسـتگی موجودات، لازمهٔ قطعی اش این است که بایستی یک حقیقتی قائم به ذات وجود داشته باشد.

البته مقصود ما از حقیقت وابسـته همان حقائق قابل زیاده و نقصان و عـددی و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشـند 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 زمـان و مکـان بوده، که بین او و مخلوقـاتش بینونت تامه در ذات و صـفات هست،(1) و محال است که بین شان رابطهٔ تشـکیکی، وجود داشته باشد چه رسد به عینیّت، و چنین رابطه ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشد.

1- به طوری که علم و قـدرت و حیات خداوند عین ذات اوست به خلاف مخلوقات که علم و قدرت و حیات و بقیهٔ کمالاتشان (مثل ذات شان) مخلوق و حادث به حدوث حقیقی و... است، و هیچ سنخیّت 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 ابي الحسن علی بن موسی الرضا آمد و به وی گفت:

ای فرزند رسول خدا! «ما الدلیل علی حَدَث العالم؟ قال: «انت لم تکن ثمّ کنت وقد علمت أنّك لم تکوّن نفسك و لا کوّنك 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 موّاج 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 ابوعبدالله ببیضة، فوضعها علی راحته، فقال: هذا حصن ملموم، داخله غِرْقِیء رقیق لطیف، به فضّة سائلة، و ذهبة مائعة، ثمّ تنفلق عن مثل الطاووس، أَدَخَلها شيء؟ فقال: لا، قال: فهذا الدلیل علی حدوث العالم، قال: أخبرت فأوجزت، و قلت فأحسنت؛

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، گفتی و خوب گفتی.»(2)

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

پیغمبر شناسی

اشاره

ثمّ إنّ ربّکم بعث إلیکم نبیّاً مؤیّداً بالآیات الظّاهرة و المعجزات الباهرة(1). و یشهد بدیهة العقل بأنّه لا یجوز علی الله تعالی أن یجري علی یـد کاذب أمثال هـذه الآیات و المعجزات. پس (از شـناختِ خداوند حکیم و دانای توانا، بدانید که:) به درستی پروردگارتان (برای هدایت شما) پیغمبری به سوی شـما فرسـتاده که با آیات و نشانه های آشـکار 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 دهـد. (چون اگر معجزات و آیات را که نشانه صدق و حق بودن صـاحبش می باشـد، بر دست دروغگو جاری کنـد و به عمل آورد، موجب اضـلال و گمراهی مردم می شود، و این در حق خـداوند محال است.)

فائده اوّل: در بیان ضرورت وجود نبی و احتیاج خلایق به او

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

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

1- در مجمع البحرین 3/ 232 آمـده است: البهر: الغلبة، یقال: بهر القمر الکواکب کمنع: إذا أضاء و غلب ضوؤه ضوأها. و منه: قمر باهر أي مضیء. در لسان العرب آمده: یقال للیالي البیض: بُهر جمع باهر. بَهَرَ: روشن شد، غلبه کرد

کمالاـت زیـاده دارد، و عرض کمالاتش از رتبـهٔ خاتم الانبیاست که اشـرف مکوّنات است، تا رتبـهٔ عمری و ابوبکری و ابوجهلی که اخسّ موجوداتند.

و ظاهر است که کمال نوع انسانی به تحصیل کمالات و رفع نقایص می شود، و شکّی نیست که این نوع از کمال بدون معلّم ربّانی - که از جانب حق تعالی مؤیّد بوده باشـد و به وحی الهی حسن و قبـح اشـیا را داند و به وعد و وعید مردم را بر خیرات بدارد - میسّر نیست؛ چه ظاهر است که نفوس بشـری به اعتبار دواعی شـهوات 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 خودْ حسن می دانند.

و ایضاً معلوم است که این امور بـدون وعـده به ثواب ها و وعیـد از عقاب ها متمشّي نمی شود. و معلوم است که عقل انسانی بدون وحی ربّانی احاطه به خصوصیّات 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 شـخص را ناچار است از دو جهت: یکی جهت بشریّت، که به آن اعتبار مجالست و مؤانست و مکالمه و مصاحبت با مکلّفین نماید و الفت و آمیزش با ایشان کند، که سخن او در نفس ایشان تأثیر نماید.

و جهت دیگر جهت روحانیّت و تقـدّس و کمال است، که به آن جهتْ مسـتعدّ فیوضات نامتناهی و قرب به جناب اقدس الهی بوده باشد، که از جهت ثانی استفاضهٔ علوم و حکم و معارف نماید، و به جهت اوّل به خلق رساند. چنانچه منقول است که زندیقی به خدمت حضرت صادق آمد و سؤال هایی نمود و به جواب های آن حضـرت به شـرف اسـلام فائز گردید. از جملهٔ آن سؤال ها این بود که: به چه دلیل اثبات انبیا و رسل می نمایید؟

حضـرت فرمودنـد: چون ما ثابت کردیم خداونـدی را که خالق و صانع ماست و منزّه است از صـفات جمیع مخلوقین، و آن صانعْ 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 نماینـد، پس ثابت شـد که بر وفق حکمتْ بایـد رسولان در میان او و خلایق باشـند که ایشان را دلالت نمایند بر آنچه مصـلحت ایشـان در آن است و بـاعث نفع ایشان است و راهنمایی کننـد ایشان را به چیزی چنـد که باعث بقای نوع ایشان است، و ترک آن ها مورث فنای ایشان است.

پس ثـابت شـد کـه جمعی می بایـد باشـند که از جـانب حکیم علیم، مردم را امر و نهی نماینـد و تکـالیف الهی و حکم ربّانی را به خلق برساننـد. و ایشـان پیغمبران و اوصـیای ایشاننـد که برگزیـده هـای خداینـد از میان خلق، که ایشان را تأدیب به حکمت نموده و مبعوث به حکمت سـاخته، که در اخلاق و صـفات با عامّـهٔ خلق شـریک نیسـتند، و در خلق و صورت و ترکیب به ایشان شبیهنـد، و از جانب خـدا مؤیّدند به دلایل و معجزات و براهین و شواهد که بر حقّیت ایشان دلالت می کند، مثل مرده زنده کردن و کور روشن کردن و پیس را شـفا دادن. و هرگز زمین خـدا از یکی از ایشـان خـالی نمی باشـد، که کمـال علم و معجزه اش دلیـل حقیّت اوست، و هر وصـی دلیل است بر حقیّت پیغمبرش.(1)

بـدان که حضـرت در این حـدیث اشاره به دلیل دیگر نیز فرموده که: چون انسان مـدنی 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 مؤیّـد ازجانب خدا نباشد مأمون از حیف و میل نیست. و ایضاً حکم موقوف است بر علم به خصوصـیّات احکام، و ظاهر است که عقل بشری احاطه به جمیع خصوصیّات احکام نمی تواند نمود، پس حاکم باید مؤیّد به وحی باشد.(2)

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

2- عین الحیات 126/1 - 129

فائده دوّم: معجزه

پذیرفتن هر ادعایی احتیاج به دلیل دارد، و فطرتاً بشـر هیچ ادعایی را بدون دلیل نمی پذیرد، و ادعای نبوّت عظیم ترین ادّعاست، طبعاً برای چنین ادعای بزرگی باید دلیلی قاطع و استوار ارائه شود. کسی که مدّعی است که پیغمبر است در حقیقت، ادعای او این است که از جانب خداوند بر انگیخته شده و واسـطه و رابطهٔ بین خدا و خلق است. و طریق اثبات این ادّعا به این است که خداوند گفتار او را تصدیق نماید. و معجزه در حقیقت تصـدیق عملی خداونـد نسـبت به ادعای اوست. اگر کسـی ادعای پیغمبری کنـد و عقلاً صـدق گفتار او ممکن باشد و همراه با دعوت نبوت، کاری خارق العاده انجام دهـد، و دیگران را به تحـدّی دعوت کند، و آن کار خارق العاده با ادعای او هماهنگ باشد، این دلیل قطعی بر حقانیّت او خواهد بود؛ زیرا اگر آورندهٔ معجزه درادعای خود دروغگو باشد بر خداوند حکیم قبیح است که چنین قدرتی را در اختیار او قرار دهـد و معجزه را بر دسـتش جاری کنـد؛ 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 بشـر از آوردن آن عاجز باشد. پس اگر کاری باشد که از بشـر ظاهر می شود مثل صـنایع غریبه، و حیله های صاحبان سحر و شعبده، آن معجزه نیست.

2- بر خلاـف مجرای عادت باشـد. پس اگر فعل خـدا باشـد، ولی موافق عادت باشـد، 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

1- این مسئله هم از فروعات قاعدهٔ 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: محمّد 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 للعادة، المطابق للدعوی، المقرون بالتحدیّ، المتعذّر علی الخلق الاتیان بمثله.(2) معجزه عبارت است از کار و امر خارق العاده ای که مطابق با مدّعا و مقرون به تحدّی باشد(3) و خلق هم از آوردن مثل آن عاجز باشند.

فائدهٔ سوّم: 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

1- توضیح: انجام کار خارق العاده همراه با دعوت نبوت باشد، ولی اگرکار خارق العاده از بنده صالح خدا سر بزند که مدعی نبوت نباشد، کرامت است، مانند نزول مائدهٔ 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 توسّط 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- تَحَدی: 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 هر گز تحدّی 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 تحدّی 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 تحدّی 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 تحدّی 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 تعلّم أن ها امکان دارد. و این امور نتیجهٔ 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:

«یُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ...فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا یُفَرِّقُونَ بِهِ بَیْنَ 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.

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، امّا 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 معجزهٔ 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 متنوّع 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 پیسی می کشید

1- قال الله تعالی:«وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ 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 علّة أعطى الله عزّ وجلّ أنبيائه و رسله وأعطاكم المعجزة؟ فقال: ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامة الله لايعطيها إلاّ أنبيائه ورسله وحججه، ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب؛(1) به امام صادق گفتم: به چه علّت 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 دروغگو تشخیص داده شود.»

تبعیّت از پیغمبر در اصول و فروع دین

فإذا أيقنت بصدق هذا النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم و اعتقدته، يلزمك أن تتّبعه 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 (نبوّت 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.

1- بحارالانوار 71/11

توحید در ذات و صفات و فعل و عبودیّت

اشاره

فممّا 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 أحديّ الذات، ليس له أجزاء خارجيّة ولا وهميّة ولا عقليّة، وأنّه أحديّ 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 ادارهٔ 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 مشاوری نداشته است)(4) و خداوند احدیّ الذات است؛ (یعنی) برای او

1- قد مرّ جواز الاستدلال بالادلة السمعيّة في المسائل الكلاميّة والاعتقادية 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 مرتبهٔ ذات مقدّس او قرار ندهی، و به قلب اعتقاد داشته باشی و به زبان اقرار کنی که خدایی جز ذات مقدس 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، مجرّد و بسیط من جميع 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، بطلانش از مسلّمات و ضروریّات 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 احدیّ 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)

1- جزء خارجی؛ آن است که داخل در ماهیّت شیء باشد، و وجودش در خارج متمیّز و جدا باشد از وجود کلّ، 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 ماهیّت شیء باشد، لکن وجودش از وجود کل ممتاز نباشد، بلکه متّحد باشد در خارج باکل، 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 متّحدند، امّا عقل ماهیّت انسان را بعد از تعقّل 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 دلائل عقلی و نقلی ثابت گردیده که این هر دو قسم جزء در باب خدا محال است، و تعدّد 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 آنْ 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 مقدّس 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، امّا 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 مفصّل ما بر اعتقادات رجوع نمایید. تذکر: در بخش خاتمه، در فایده دهم این کتاب، به تفصیل بیان می کنیم که قائلین به عدم زیادتی صفات، چهار مسلک دارند

فائدة اوّل: توحید 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 بالذّات است و با سلب وجود اشیا از او، وجود او محدود می شود. وحدت صرفه یعنی هیچ غیری از او مسلوب نیست، اگر چه او هیچ یک از آن اغیار نیست.

به عبارت دیگر، بنا بر قاعدهٔ «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 تشؤون آن ها را در نظر بگیرید، با حفظ تعیّن و تطوّر، اشیا او نیستند، ولی اشیا منهای تطوّر و تعیّنشان او می باشند).

آن ها می گویند: اگر چنین نگوییم، 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 آنْ وحدت عددی است. این معنا همان وحدت شخصی وجود و اعتباری و غیر حقیقی بودن متعیِّنات 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 بودنِ ذات خدای تعالی جایی برای غیر او باقی نگذاشته و وجود او به جهت فراگیری و سعهٔ وجودی ذاتاً قابل تعدّد 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 وگرنه، او محدود می گردد.

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

به بیان دیگر، فلاسفه می گویند: تلقّی 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 تمیّز آن واحد از غیر خود و سلب آن ها از او، تشخّص و تعیّن 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 تعدّدی نیست. زیرا غیری که در مقابل آن قرار می گیرد، از دو صورت بیرون نیست:

1. آن غیر، نامتناهیِ دیگری است که در این صورت، مستلزم کثرت و تناهی و محدودیّت 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 متمیّز نمی شود و غیر متناهی احاطه وجودی به آن ها دارد؛ چون غیر متناهی بینونت عزلی با آن ها ندارد و تعدّدی که در دو مباین حقیقی و عزلی و منقطع از هم است، بین آن ها نیست.(1)

1- رجوع شود به بخش خاتمه، فائدهٔ 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 آن ها را تعیّنات و جلوه و شؤون و ظهور و تجلّی و اشراق غیر متناهی گویند و غیر متناهی را حقیقتی فراگیر می دانند که همهٔ آن ها را در بر گرفته و به وجودش محیط بر آن هاست.

جواب از این ادّعـا این است که: اوّلاً: آن چه از قرآن و سـنّت به صـراحت فهمیـده می شود و تمام انبیا هم به آن دعوت کرده انـد، بینونت خالق و مخلوق، و واقعیّت و حقیقت داشتن و وجود خارجی داشتن و خارجیّت وجود مخلوقات است، و این که خالق و رازق و اِلٰه غیر از مخلوق و مرزوق و مألوه می باشند. و کلمهٔ طیّبهٔ «لا إله إلاّ الله» هم نفی الوهیّت همه چیز، غیر خدای تعالی می کند. همه، غیر او هستند و او هم غیر همه است، چنان که همه هم غیر هم می باشند و بر دیگری صادق نیستند.

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

در توحیـد قرآن و حـدیث، اثبـات غیر الله به عنوان مخلوق و مرزوق و فقیر و جاهـل و عـاجز و مملوک و... می باشـد و از توحیـد ذات و صفات، نفی ذوات سایر مخلوقات استفاده نمی شود.

از آیـاتی مثل: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»(2) هم توحید خدا و وحدانیّت او در فاطریّت و خالقیت آسـمان و زمین ثابت می شود و هم آسـمان هـا و زمین، وجود و تحقّق شـان ثـابت می گردد. هیـچ کس از این آیه،این معنا را نمی فهمـد که، آسـمان ها و زمین از خداوند مسلوب نیست و خداوند از این ها مسلوب می باشد.

1- خداوند سـبحان در قرآن کریم به افضل انبیا رسول خدا خطاب می فرماید: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و می فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» ولی مـدّعیان عرفان می گوینـد: توحیـد عوام «لا إله إلاّ الله» و توحید خواصّ «لا موجود إلاّ الله» است. آیا توحیدی که خدا و ملائکه به آن شـهادت می دهند توحید عوام است؟ جای بسـی گسـتاخی و بی ادبی است که انسان کلمهٔ طیّبهٔ لا إله إلاّ 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 ـ إله إلاّ ـ الله» معنایش این است که: إله جسم نیست، جاهل نیست، محتاج نیست، الله واحـد بالـذّات است. و آنچه را شـما «إله» می دانید همهٔ 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 إلاّ الله» نفی تعـدّد خـدا و حصـر آن در خدای واحد است هر چند این معنا نزد فلاسـفه وحدت عددی باشد. نفي الألوهيّة عمّن لا يسـتحقّ الألوهيّة و اثبات آن برای من يسـتحقّها است. نفی الوهیّت سـنگ و چوب و اثبات الوهیّت الله است.(2) و این معنا صحیح و مطابق با برهان است.

معنـایی که آن هـا از خـالق و مخلوق بیان کرده انـد، بینونت حقیقی بین خـدا و خلق نیست، بلکه یک بینونت اعتباری و غیر ذاتی است، و همان وحدت وجود و احاطهٔ

1- مخفی نمانـد که وحـدت عـددی ای که این گروه آن را نفی می نماینـد، غیر از آن وحـدت عـددی است که در احـادیث شـریف اهل بیت(علیهم السـلام) نفی شـده است مانند این حدیث : «إنّ ما لا ثانی له لا يدخل في باب الاعداد» (توحید: 83، بحار الانوار: 206/3)، یا «الله واحـدي المعنی و الانسان واحد ثنوي المعنی» (بحار الانوار: 304/3)، یا «هر واحد لا واحد غیره» (کافي: 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 مرکّب از دو شی نیست و ابعاض و ابعاد و اجزا نـدارد. و دیگر این که در ذات خود متفرّد است و همتا نـدارد که بتوان او را با همتا یا همتایانش به شـمار در آورد مثل: یک فرد انسان یا حیوان یا هر چیز کوچک و بزرگ که تعدد و تکثر دارد، آنها بشـمار می آیند یک و دو و سه و چهار، و هر کدام را می شود درشمار یک، قرار داد. خـدا واحدی است که دو و دوّمی ندارد و بالعدد نیست یعنی: از مثل او عدد دیگر نیست، و مثل فرد انسان نیست که در عدد یک، شـمرده می شود، و دوم و سوم.. دارد، زیـد و عمر و این نبات و آن حجر همه فرد و افراد دیگر دارنـد، ولی خداونـد فرد دیگر نـدارد 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 عـددی 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 مدقّقین از اعاظم است)

2- نه نفي وجود عمّن لا يستحقّ الألوهيّة و اثبات وجود برای من يستحقّها

وجودی خداونـد بر اشـیا است که توجیه صـحیحی نـدارد. از آیات قرآن هم مثل: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا...»(1) آسمان های حقیقی و واقعیِ موجود، فهمیده می شود که با خالق خود بینونت دارند.

ثانیاً: قابلیّت اتّصاف به صـفت متناهی و نامتناهی ماننـد ملکه و عدم ملکه از شـئون اشـیایی است که دارای اجزا و مقادیر می باشـند 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.

مسألهٔ غیر متناهی بودن خداوند به صورتی که وجودش در برگیرنده کائناتِ متناهی و محیط بر آن ها گردد با توحید صـحیح سازگار نیست. اتّصاف ذات حقّ تعالی به غیر متناهی به نحوی که محیط بر همه کس و همه چیز باشـد 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)

1- الملك: 3

2- خلاصه این که: فلاسـفه استدلال کردند بر این که وحدت حق تعالی عددی نیست به این که: خداوند غیر متناهی است. و همچنین در مسـئله وحـدت وجود اسـتدلال شـان این است که: خداونـد غیر متنـاهی 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 مسـبوق به عدم از مسبوق به عدم، و بینونت عزلی آن ها فهمیـده می شود. و «بتشـعیره المشاعر عرف أن لا مشـعر له، و بتجهیره الجواهر عرف أن لا جوهر له، و بمضادّته بین الأشـیاء عرف أن لا ضدّ له، و بمقارنته بین الأشـیاء 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

فائدهٔ دوّم: مفاد لیس کمثله شيء، نفی مثل است نه نفی غیر

طبق نصوص قرآن و اخبار قطعی، هیچ یک از مخلوقاتْ 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 «ليس شيء غيره» و «لا شيء غيره» چنان که فلاسفه و عرفا می پندارند. و آیهٔ: «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 شيء غيره» و «ليس شيء غيره» و «ليس في الدّار غيره ديّار» باشد، تعبیر آوردن از آن به «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» درست نیست؛ بلکه باید مثل همان تعبیر صریح «ليس شيء غيره» به این معنا ادا شود.

آیهٔ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» هم بر نفی شیئی مثل خداوند دلالت دارد و هم براثبات 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: «ليس كمثله شيء» و «لا شيء مثله» و «لا شريک له» همه بالمطابقه دلالت بر توحید و نفی شریک و شبیه دارند. امّا جمله های: «ليس شيء غيره» و «ليس في الدّار غيره ديّار» بالمطابقة دلالت بر نفی غیر دارند و بالإلتزام 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)

1- تذکّر: ما در بعضی از این دو فائدهٔ مهمّ از افادات برخی از اعاظم استفاده نمودیم

خداوند ازلی و ابدی است

اشاره

و أنّه أزليّ لا انتهاء لوجوده في جانب الأزل، أبديّ يمتنع الفناء عليه أزلاً و أبداً.

خداونـد ازلی است و برای ذات مقدسـش در جانب قبل و ازل، انتهایی (یعنی اوّل و ابتـدایی) نیست (به عبارت دیگر، عدم و فنای سابق بر او، ممتنع است و از برای وجود مقـدّس او ابتـدایی نخواهـد بود و همیشه او بوده است.نیز) خداونـد ابدی است (یعنی از برای وجود او در طرف بعد هم، آخر و پایان و انتهایی نیست و همیشه خواهد بود و عدم و فنای لاحق بر او، محال است. سـرمدی است یعنی) فنا و نابودی بر او در ازل (گذشـته) و ابـد (آینـده) ممتنع است. (به عبارت دیگر؛ سـرمدی آن است که وجود او ابتـدایی و انتهایی نـدارد و عدم سابق و لاحق بر او محال است بر خلاف مخلوقات که این چنین نیستند.)

فائده

علامهٔ مجلسی در عین الحیات(1) می فرمایـد: آن که حق تعالی باقی است، و فنا و عـدم بر او محال است، و بقای او غایتی ندارد، و بیان این معنی سابقاً ذکر شد.

و کسی توهّم نکند که چون بهشت و جهنّم 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 صـفت و حالت است و هیچ تغییر در او نیست، و بقای دیگران با انواع تغیّرات و تبدّلات [همراه] است، چنانچه منقول است که: عبدالله بن ابی یعفور از حضرت صادق پرسید از تفسیر این آیه: «هُوَ الْأَوَّلُ

1- عین الحیات، اصل ششم در بقای حق تعالی 112/1، تحقیق رجائی

وَالآخِرُ»(1) [و] گفت که: «اوّل» 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 «اوّل» است پیش از همهٔ اشیا، و «آخر» است و همیشه خواهد بود، و [چون خداوند، تغیّر و دگرگونی ندارد] صفات و نام های مختلف [به اعتبار تغیّرهای 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 جسمانيّ، [و لا زمانيّ] و لا مکانيّ. 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 حالّهٔ بر جسم) نیست، و زمانی و مکانی نمی باشد (یعنی محتاج به زمان ومکان 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

1- سورهٔ 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) متکلّمان امامیه هم در کتاب هایشان به این مطلب تصریح کرده اند.(3) از امام کاظم نقل شده که فرمودند: «إنّ الله تعالی کان لم یزل بلا زمان ولا مکان وهو الآن کما کان... ؛(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:

«إنّ الله لا یوصف بمکان ولا یجري علیه زمان»؛(5)

«خداوند متصف به بودن در مکانی نمی شود و زمان بر او جاری نمی شود.»

در اخبار بسیاری وارد شده که ائمّه فرموده اند: «والله لا یوصف بخلقه؛(6) خداوند متصف به صفات خلقش نمی شود.»

1- من الواضح أنّه تعالی منزّه عن الزمان والزمانیات؛ لأنّ الزمان حقیقة مقداریة عددیة، وکلّ مقدار متناه حادث معلول مخلوق. فکما أنه تعالی منزّه عن المکان والمکانیات فکذلك منزّه عن الزمان والزمانیات، ولیس نسبة الزمان إلیه تعالی إلاّ کنسبة المکان والمکانیات إلیه؛ لأنّ الزمان کغیره من المقادیر من الحوادث المخلوقة المنفیة عنه تعالی. فما یستشم منه خلاف ذلك یحمل علی ضیق العبارة؛ إذ أنّ اللغویین لا یفهمون التجرّد من الزمان، وقد وضعوا الألفاظ للمعاني المتعارفة بینهم لتفهیم عامة الناس. فإنّ تصوّر التجرّد عن الزمان صعب جدّاً ولا یعرف إلاّ بالدلیل العقلي. (کتاب وجود العالم بعد العدم: 136.)

2- ن.ک: بحار الانوار 309/3 باب 14 نفي الزمان والمکان والحرکة والانتقال عنه تعالی

3- از باب نمونه ن.ک: علاّمه حلّی، شرح التجرید: 293 في أنه تعالی لیس بمتحیّز و 294 في نفي الجهة عنه تعالی؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام في علم الکلام: 70، البحث الرابع أنه تعالی لیس في مکان

4- التوحید: 179 حدیث 12؛ بحار الأنوار 328/3 حدیث 27 و 284/54

5- التوحید: 175 حدیث 5، علل الشرایع: 132 حدیث 2، بحار الأنوار 315/3

6- الکافي 1/ 94 حدیث 9، التوحید: 310 حدیث 1، بحارالأنوار 3/ 332 حدیث 36

از امیرالمؤمنین روایت شده است که فرمودند:

«ما اختلف علیه دهر فیختلف 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 قیل «کان» فعلی تأویل أزلیّة الوجود، وإن قیل «لم یزل» فعلی تأویل نفي العدم».(2) اگر گفته شود که خداوند «بود» مقصود از لیت وجود اوست (نه بودنِ 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 بودنِ در همه زمان ها و در همیشهٔ زمان). هم چنین از آن حضرت نقل شده که فرمود:

«لا یزال وحدانیاً أزلیاً 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 و لا تضمنه الأماکن... سبق الأوقات کونه والعدم وجوده والابتداء ازله».(4)

1- التوحید: 49، نهج البلاغة: 124 خطبة 91، بحار الأنوار 274/4 حدیث 16

2- الکافي 18/8 حدیث 4، التوحید: 73، بحار الأنوار 221/4 حدیث 1. بیان: وحیث لا أوّل لأوّلیته، ولا ابتداء لأزلیّته، إن قیل:کان لم یرد به الکون الزماني الملازم للحدوث، بل أرید به محض الثبوت المنسلخ عن الزمان، فعلی تأویل یطلق علیه کان و یؤول إلی إرادة الوجود الأزلي، وکذلك إن قیل: لم یزل مریداً للقدم، فهو مؤوّل إلی نفي العدم؛ أي لم یکن معدوماً لا إثبات أوّلیته لأزلیّته کما أفید

3- التوحید: 43، بحار الأنوار 271/4 و 285/54

4- توحید: 37، بحار الانوار 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 معیّت و همراهی ندارد؛ زیرا لازمهٔ اقتران و معیّت 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 ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه ومن جزّأه 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.»

1- عیون اخبار الرضا 124/1

2- توحید: 37؛ بحار الانوار 229/4

3- نهج البلاغه، خطبهٔ 1

از حضرت رضا روایت شده که فرمود:

«و لا تصحبه الاوقات»؛(1)

«زمان ها با خداوند مصاحبت و همراهی ندارند.»

از امیرالمؤمنین نقل شد که فرمود:

«و ما اختلف علیه دهر فیختلف منه الحال»؛ «روزگار و زمان ها بر او نمی گذرد تا حال او مختلف شود و تغییر نماید.»

پس نفس تقارن و معیّت 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 قیل «کان» فعلی تأویل أزلیّة الوجود، وإن قیل «لم یزل» فعلی تأویل نفی العدم»(2) و با زمان و غیر آن از مخلوقات خود، معیّت 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 نگریستن به او با عینک زمان و مکان ناشی شده است.

این که می گوییم «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 تعابیر از ناچاری و نداشتن لفظی عاری از زمان است و الاّ چگونه او را مصاحب و مقارن با زمان بدانیم در حالی که زمان مخلوق اوست. از امام رضا وارد شده که فرمود:

«و کیف یجری علیه ما هو أجراه و یعود فیه ما هو أبداه و یحدث فیه ما

1- التوحید: 37، 308، عیون الأخبار 151/1، نهج البلاغة: 272 خطبة 186، الأمالي للمفید: 256، الأمالي للطوسي: 23، تحف العقول: 63، الاحتجاج: 399، أعلام الدین: 59، 70، بحار الأنوار 229/4 و 305 و 30/54، 285 و 313/74

2- معنایش گذشت

هو أحـدثه إذاً لتفـاوتت ذاته ولتجزّأ كنهه ولاـمتنع من الأزل معناه؛(1) چگونه بر خداونـد صادق باشـد چیزهایی از [صـفات و ویژگی های خلق] که خودش آن ها را در مورد خلقش مقرّر داشـته و به او باز گردد آنچه خودش آن را ایجاد کرده، و در او حادث شود آنچه خودش آن را احـداث نمـوده است، در آن حـال که صـفات و ویژگی هـای مخلوق بر او صـدق کنـد، ذاتش دارای دگرگونی و تفـاوت و چنـدگانگی و حقیقتش دارای اجزای متفـاوت می گردد و از لیت وجود او ممتنع و محـال شود.» به آنچه ذکر شـد (که خداونـد بـا زمـان و غیر زمـان از مخلوقات همراهی و مصاحبت ندارد) ظاهر می شود که ادعای فلاسـفه بر فراتری و تعالی خداوند از زمان و مکان، با التزامشان به معیّت و تقـارن حق تعالی با معلول اول و ازلیّت آن دو(2) تناقصـی بیّن و آشکار است، و اینْ مستلزم مخلوقیت و معلولیت و زمانی و مکانی بودن خداوند است.

علاوه بر آن، التزام به وحـدت وجود و الوهیت کلّ معبود و انکار غیر خـدا از موجودات عالم، حقیقت باری تعالی را در پهنهٔ زمان و مکان گسترانیدن است و با این اعتقاد، وجهی برای این ادعایشان (فراتری خداوند از زمان و مکان) باقی نمی ماند.

فائدهٔ دوّم: خداوند لامکان است

همان طور که نمی توان گفت که خداونـد در یک جزء از اجزای جهان حلول کرده و محـدود و محبوس شـده و در گوشه ای از گوشه های جهـان آفرینش جـایی برای خود باز کرده و ماننـد یکی از ساخته های خود شـده است، هم چنین نمی توان گفت او در تمام اجزای جهان حلول کرده و در همـهٔ گوشه ها و مکان ها، مکان گرفته است و در همه جا، جا و مکان دارد، هر چنـد مکان داشـتن او در همه جا با مکان داشتن اشیای

1- التوحید: 40

2- مضافاً به این که ادلـهٔ 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 مانعـة الجمع نباشـد و مزاحمتی نداشـته باشد؛ زیرا این مطلب بالا مکانی او منافات دارد و در این صورت، تنها فرق خداونـد با مکانی های دیگر این خواهـد بود که خداونـد در همه جا مکان دارد و مکانی های دیگر در همان مکان جزئی خود مکان گرفته انـد. به هر حال، عالَم و مکان که مخلوق اوست مکان او می شود، و اینْ مسـتلزم قدم عالم است. علاوه بر آن، اگر او در همه جا به نحوی جـا و مکان دارد، پیش از همه جا و مکان، در کجا جا و مکان داشـته است! باری، او لامکان و لازمان است و منزّه از مکان و زمان است؛ اما در کلّ این جهان هم مکان نگرفته است.

بلی عرفان مصـطلح گوید: سامری اشـتباهش در این بود که خداوند را - العیاذ بالله - 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.

همـان گونه که یک فرد مثل گوسالـهٔ سامری یا ملائکه یا بت، مظهر و مجلای او نیست، کلّ عالم نیز مظهر و محبس و مجلای او نیسـتند. همه، ساخته های او و مخلوق او هستند. نه حلول و اتّحاد است نه معانی نزدیک به آن، مثل تجلّی ذاتی و ظهور و همه خدایی. و اشکال بر سامری و مسـیحی ها، اشـکال به حبس حق در یک شـیء خاص یا سه شـیء 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)

1- ابن عربی در کتاب فصوص الحکم گوید: نصاری خطا نموده اند؛ چون گفته اند: «خدا، مسیح فرزند مریم است » ولی نگفته اند: خدا، همـهٔ عالم می باشـد. در نتیجه اگر چنین بگویند، خطا و عیب به یکباره برداشـته خواهد شد. (شـرح قیصـری بر فصوص: 325) در تنزیه المعبود: 102 آمده است: و صـرّح بأنّ النّصاری إنّما أخطأوا حیث قالوا: إنّ الله هو المسیح بن مریم ولم یقولوا: إنّ الله هو العالم کلّه، فلو قالوا کذلك ارتفع عنهم الخطاء بالمرّة. (شـرح فصوص الحکم للقیصري في الفصّ العیسويّ طبع قم بیدار: 325) وقال في موضع آخر - و هذا محصّل کلامه و کلام القیصـريّ -: إنّ الأصـنام جمیعاً مجالي الحقّ ومظاهره، بل هي عین الحق، بل الأشیاء جمیعاً مظاهره و مجالیه وعبدة الأوثان والأصـنام وکذلك العابدون للشّـمس والقمر والکواکب والشّـجر والحجر والنّار والعجل وکذلك عبادة المدّعین للألوهیّة من فرعون وشـدّاد و... کلّهم جمیعاً عابـدون الله تعالی؛ لأنّ هذه المعبودات کلّها هي الحقّ الذي ظهر في هذه المظاهر و تصوّر بهذه الصوّر المختلفـة، فهي علی کثرتهـا لیست في الحقیقـة إلاّـ واحـداً، ومنع الأنبیـاء والأولیـاء من عبـادة الأصـنام لم یکن من حیث إنّها عبادة باطلة مبغوضة لله تعالی، بل من أجل بطلان حصـر العابد معبوده بالصّـنم أو الشّـجر أو الحجر.. إلی آخر کلامه!! (شرح فصوص الحکم: 442) اقول: عامله الله بعدله

خداوند حیّ است

اشاره

و أنّه حيّ بلا حياة زائـدة و لا كيفيّـة؛ و خداوند زنده است بدون این که این صـفتِ زنده بودن زاید بر ذات او باشد (بلکه عین ذات او است؛ چون از صـفات 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 حیاتش عین ذات است نه غیر آن.)

فائده

علامهٔ مجلسی در حق الیقین فرمود: آن که حق تعالی حیّ است یعنی زنده است. و مراد از حيّ صفتی است که از آن توانایی آید و دانایی. چون معلوم شد که حق تعالی عالم و قادر است پس صـفت حیات نیز او را خواهد بود. امّا حیات در ممکنات به عارض شدن صـفتی می باشد و جناب مقدّس الهی به ذات خود زنده است بدون آن که صـفت موجودی عارض او گردد. در حقیقت این صـفت به علم و قدرت بر می گردد.(1)

1- حق الیقین: 8 باب اوّل فصل ششم، انتشارات علمیه اسلامیه

اراده و مشیّت خداوند

اشاره

و مرید بلا خطور بال و لا تفکّر ولا رویّة. خداوند دارای اراده است، بدون این که اراده اش همراه باخطور در دل و اندیشیدن و تأمّل باشد.

(خداوند در اراده اش، احتیاجی به خطور امری در ذهن یا اندیشه و تأمّل ندارد، بلکه ارادهٔ حق تعالی ایجاد کردن او است، چنان که به زودی بحث آن می آید.)(1)

فائده

از جملهٔ صفات فعلیّه اراده است. واجب است بر مکلّف 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 فاعلیّت 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 ارادهٔ خداوند از صفات ذات است. متکلّمین 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.

1- تذکّر: فاعلیت خداوند از روی مشیّت است، آن هم مشیّتی که از روی علم و قدرت است، نه فاعلیت بالعنایة که فلاسفه مشاء مانند ابن سینا قائلند و نه فاعلیت بالرضا که فلاسفه اشراق معتقدند و نه فاعلیت بالتجلی که صوفیّه می گویند. برای شرح اقسام فاعلها و نقض و ابرام بر آنها، به شرح مفصّل حقیر بر اعتقادات علامه مجلسی مراجعه کنید

قبل از شروع در استدلال لازم است چند امر تذکّر داده شود:

1. اراده و مشیّت 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)

اظهر 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: ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریعی،(4) و برگشت اراده تکوینی به سوی اراده و قصد به معنای اول است یعنی: اتیان و ایجاد شیء اختیاراً. برگشت ارادهٔ تشریعی به اراده و قصدْ به معنای دوّم است یعنی: امر نمودن و طلب نمودن از غیر اختیاراً، و لفظ اراده در دو معنا استعمال شد.

اظهر این است که استعمال لفظ اراده در این دو معنا (اتیان شی ء و طلب آن) از

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 و...

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 الشيء، یقال قصدتُه و قصدتُ له و قصدتُ الیه کلّه من باب ضرب: طلبته بعینه

4- در اصول کافی باب «المشیّة و الإرادة» حدیث 4، آمده است که: «إنّ الله إرادتَین و مشیّتَین: إرادة حتم و إرادة عزم...» ارادهٔ حتم که در عرف متکلّمان به ارادهٔ تکوینی نیز تعبیر می شود، که در ارتباط با کَوْن و هستی و فعل و انفعالات مربوط به عالم است. و این اراده از مراد تخلّف ندارد. ارادهٔ عزم، که به ارادهٔ تشریعی 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 شـی ای اختیاراً، و قصد به سوی شـیء، برای آن دو فرد است، گاهی قصد به سوی شـیء، همان ایجاد و اتیان به آن شـیء است از روی اختیار، و گاهی طلب آن شیء است اختیاراً، که قسم اوّل را ارادهٔ تکوینی گویند، و قسم دوم را اراده تشریعی و تکلیفی (که امر نمودن مکلّف است به انجام طاعات) می گویند.

3. آنچه محل بحث و اختلاف در علم کلام و اصول دین هست همان ارادهٔ به معنای اوّل است که ارادهٔ تکوینی است یعنی: اراده خداوند در افعالی که از او صادر می شود از خلقت عالم و موجودات، که آیا این اراده از صـفات ذاتی است یا از صـفات فعلی. اما اراده به معنای دوم که اراده تشریعی 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 مکلّفین متوقّف بر امور و شروطی است:

الف) آن که تصوّر 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 تصوّر، میـل و شوقی به سوی آن فعـل برای ما حاصل می شود (اگر آن فعل دارای مصالـح و منافع باشـد) و یا تنفّر و انقباض از فعـل برای ماحاصـل می شود (اگر آن فعـل دارای مفاسـد و مضـار باشـد). و این حـالت نفسانیه (از میل و شوق و یا انقباض و تنفّر) را در اصطلاح، اراده و کراهت می نامند.

ج) پس از ملاحظه این دو امر، عزم به آوردن آن فعل نمائیم، یعنی ارادهٔ جازمه به سوی اتیان آن شیء پیدا می کنیم زیرا چه بسا می شود که پس از حصول آن دو امر، شـخص در آوردن آن فعل مردد خواهـد بود و صـدور فعل از او محتاج به ارادهٔ جازمه خواهد بود که آن را عزم و اجماع می نامند. و در صدور و حاصل شدن آن فعل، ارادهٔ 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 علّت 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 الشيء: هو اتيان الشيء»، 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 توقف بر شرطی و امری داشته باشد، بلکه علم او قائم مقام امور مذکوره است نه آن که علم او علّت 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 تعـالی از اراده اش تخلّف کنـد و روایات صـریح هم بر این امر دلالت دارنـد، و عقلاً هم این چنین است؛ زیرا که اراده به هر یک از دو معنایی که در نزد فلاسـفه و متشـرّعه ذکر شـد (چه به معنای علم باشـد و چه به معنای ایجاد نمودن) علّت تامّه برای وجود اشـیا است.

یعنی: هر دو گروه اتفـاق دارنـد بر اینکه فاعلیّت خداونـد اشـیاء را از روی اراده و اختیار و حکمت است و این که ارادهٔ خداونـد علّت تامه برای صدور اشیاء است.

بعد از تذکّر این شش امر می گوئیم:

استدلال متشرّعه و متکلّمین 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 المصـلحة) باشـد که عین ذات حق تعالی است و علّت تامّه برای صدور اشـیاء است، لازم می آید که خداوند فاعل مجبور و مضـطرّ باشد؛ زیرا اراده به این معنا از صـفات ذات و عین ذات است که نفی آن از ذات مستلزم نفي ذات است.

و در مقدمهٔ شـشم گذشت که: فاعلیّت خداوند اشیاء را با اراده است و اراده هم علّت تامّه برای مراد است و تخلّف مراد از اراده هم محال و ممتنع است. و لازم این مطلب این است که: خداونـد در افعال خود قـدرت و اختیار نداشـته باشـد، 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 المصـلحة) باشد، قدم عالم لازم می آید، زیرا اراده به این معنا از صفات ذات و ازلی و عین ذات است، و علّت

1- فلیس لواجب تعالی ان یفعل شیئاً و یترکه لانّ ما بالذات لا یتخلّف عن الذات ابداً

برای وجود اشـیاء است. و نیز واضـح شد که تخلف معلول از علّت محال و ممتنع است، و لازمهٔ این مطلب، معیّت اشـیاء و مرادات حق تعالی با ذات واجب تعالی است به حسب واقع، پس باید موجودات به صـفت قدم و ازلیّت و دائمی بودن متّصف باشند. و التزام به این، از اعلامراتب کفر است.

وجه سوّم: اگر اراده به معنای علم... باشـد تغییر و تغیّر و معدوم شدن اشـیاء محال خواهد بود؛ زیرا همه اشـیاء معلول ارادهٔ پروردگارند و فرض هم این است که اراده، ازلی و علّت تامهٔ اشیاء است، پس اشیاء که معلول اند، قدیم و ازلی خواهند بود چنان که گذشت.

و از مسـلّمات خصم است که «مـا ثَبَتَ قـدمُه، امتنعَ عـدمُه» هر چیزی که قـدیم باشـد محال است معـدوم شود. و روایات زیادی هم به صراحت دلالت دارند بر این که: شیء ازلی و قدیم، قابل تغییر و تغیّر و زوال نیست.

و التزام به این امر – علاوه بر این که مخالف با حسّ و وجدان همهٔ 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 صـفات ذاتی حق تعالی باشد، جایز نخواهد بود سلب و نفی و تخصیص و تقیید آن به وقتی دون وقت دیگر، و حـال آن که حق تعـالی در چنـد جـای قرآن مجیـد تصـریح به نفی آن در حالی و اثبات آن در حال دیگر، و به تقییـد و تخصـیص آن به موضعی دون موضع آخر، فرموده است.

1– فرق بین صـفات ذات و صفات فعل آن است که: آن چه از صفات ذات است نفي و تخصیص و سلب و نیستی در او مطلقا راه ندارد، و هم چنین اثبات ضـد آن صـفت 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 صـفت فعل که نفي و تخصـیص 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 فرمایـد: «إِنَّ اللّهَ یَفْعَلُ مَا یُرِیدُ»(1) و در آیـهٔ دیگر می فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِینَ لَمْ یُرِدِ اللّهُ أَنْ یُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ»(2) که در این مورد نفي ارادهٔ خود فرموده است.

در آیهٔ دیگر می فرماید: «مَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَكُمْ»(3)

در مورد واحد در امری، نفی اراده کرده و در امر دیگر، اثبات آن فرموده است.

در آیهٔ دیگر می فرماید: «یُرِیدُ اللَّهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»(4) و از بدیهیات است که اگر اراده از صفات ذاتی حق تعالی باشد، از نفي آن، نفی ذات لازم خواهد آمد، و آن فسادش واضح است.

وجه پنجم: آیـاتی که در قرآن وارد شـده است مثـل: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَیْئًا أَنْ یَقُولَ لَهُ كُنْ فَیَكُونُ»(5) توضـیح: مـدلول آیه این است که خداونـد هرگاه بخواهـد خلق می کنـد، و چون خلق اشـیاء در زمانی دون زمان دیگر صورت می گیرد، بایـد اراده هم در زمانی دون زمان دیگر باشد و این از ویژگی های صـفات فعل است. علاوه بر این که صـفت اراده از صفاتی است که گاهی برای خداوند ثابت و گاهی نفی می شود، و کلمـهٔ «إِذَا أَرَادَ» به خوبی بر این معنا دلالت دارد که ارادهٔ خداوند یک صـفت 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 لِشَیْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَیَكُونُ»(6) و آیات دیگر، که نصّ اند

1- الحج: 14

2- المائدة: 41

3- المائدة: 6

4- البقرة: 185

5- یٰس: 82

6- النحل: 40

بر این که ارادهٔ خداوند همان فعل و احداث و ایجاد است.

مثل این آیات است آیات دیگری که به لفظ مشیّت است، مثل: «یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ»(1) و «إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ وَیَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِیدٍ»(2) و امثال این ها، زیرا لفظ مشیّت و اراده لغةً و شرعاً به یک معنا است.

و مثل: «وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَی أَعْیُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّی یُبْصِرُونَ»(3) و «وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَی مَکَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِیًّا وَلَا یَرْجِعُونَ»(4) در این دو آیهٔ شریفه کلمه «لو» آمده است، خداوند می فرماید: اگر بخواهم، یعنی امکان دارد که نخواهد، لذا ارادهٔ حق از صفات فعل است و ازلی نیست.

وجه ششم: روایات بسیاری که در این امر وارد شده است و ما تبرّکاً و تیمّناً 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 یزل الله مریداً؟ فقال: «ان المرید لا یکون الا لمراد معه، بل لم یزل الله عالماً قادراً ثمّ 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: «تخلّف مراد از مرید محال است (و اگر اراده از صفات ذاتی خداوند باشد، ازلیّت اشیاء و تعدّد قدیم لازم خواهد آمد) بلکه حق تعالی در ازل عالم و قادر بود پس از آن، اراده فرمود.»

1- آل عمران: 47، و المائدة: 17

2- ابراهیم: 19، و فاطر: 16

3- یٰس: 66

4- یٰس: 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:

«المشية 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 امّا من الله عزّوجلّ فارادته إحداثه لا غير ذلك؛ لانّه لايروّي و لايَهُمّ و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هي من صفات المخلوقين فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلالفظ و لانطق بلسان و لاهِمة و لا تفكّر و لاكيف لذلك كما أنّه بلا كيف»؛(2) «به امام موسی بن جعفر عرض کردم: از ارادهٔ خداوند و ارادهٔ خلق، برایم بیان کن، فرمود: اراده از مخلوق، اندیشهٔ 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 منبعث می شود) اما اراده از حق تعالی همان احداث و ایجاد آن است نه غیر آن، زیرا حق تعالی اندیشه نمی کند (و تروّی 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 منزه از این اوصاف است) پس اراده حق تعالی همان نفس ایجاد و فعل است نه غیر آن، به آن چه ارادهٔ 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.»

1- التوحید: 147، حدیث 18، الکافی: 1/ 110

2- التوحید: 147، حدیث 17، الکافی: 109/1، بحارالانوار: 137/4

4. شیخ صدوق به سندش از سلیمان بن جعفری از امام رضا روایت کرد که آن حضرت فرمود: «المشیة و الارادة من صفات الأفعال، فمن زعم انّ الله تعالی لم یزل مریداً شائیاً فلیس بموحّد»؛(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 موحّد 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 عبدالله: علم الله و مشیته هما مختلفان أم متّفقان؟ فقال: العلم لیس هو المشیّة، ألا تری أنّك تقول: سأفعل کذا إن شاء الله، و لاتقول سأفعل کذا إن علم الله، فقولك: إن شاء الله، دلیل علی أنّه لم یشأ، فاذا شاء کان الذي شاء کما شاء، و علمُ الله سابق للمشیة»؛(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 مشیّت 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.»

1- التوحید: 338، حدیث 5، بحار الانوار: 145/4، حدیث 18

2- التوحید: 146 حدیث 16

6. شیخ صدوق به سندش از امام رضا نقل کرد که فرمودند: «یا سلیمان ألا تخبرني عن الاراة فعل هي أم غیر فعل؟ قال: بل هي

فعـل. قـال فهي محدَثـة لاـنّ الفعـل کلّه محـدَث، قال: لیست بفعل، قال: فمعه غیره لم یزل... فالارادة محدَثـة و الاّ فمعه غیره»؛(1) «ای سلیمان! به من نمی گویی که آیا اراده فعل است یا غیر فعل؟ گفت: اراده فعل است. حضرت فرمود: پس آن محدَث و مخلوق است؛ زیرا که همهٔ فعل، محدَث 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 محدَث و مخلوق است و گرنه با خداوند غیر او خواهد بود.» مخفی نماند که مناظره حضـرت رضا با سلیمان مروزی از احادیث مشـهور است که آن حضـرت در مواضع متعـدد آن، اسـتدلال فرمودنـد که اراده از صـفات حـادث است و گرنه تعـدد قـدما لازم خواهد آمد.(2)

ص: 184

1- التوحید: 448 و 451

2- و لـذا قـال الشـیخ المفیـد: إنّ إرادة الله تعالی لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهـذا جائت الآثار عن أئمة الهـدی من آل محمّـد وهو مـذهب سائر الإمامیة إلا من شذّ منها عن قرب و فارق ما کان علیه الأسـلاف...» (أوائل المقالات: 58» و هو اختیار الشـیخ الکلیني «الکافي 111/1» و الشـیخ الصدوق «التوحید: 148، الاعتقادات: 8» و الشـیخ الطوسي «الإقتصاد: 35، التبیان 240/4» و الحلبي « تقریب المعـارف: 85» و القاضـي سعید القمي «شرح التوحید 2/ 159 و 507» و العلاّمة المجلسـي «رساله فرق میان صـفات فعل و ذات: 19، 20» و المولی محمـد طاهر القمي «سـفینة النجاة: 34» و الشـیخ الطبرسي «کفایة الموحدین: 308/1 - 319» و السید الخوئي «المحاضرات في أصول الفقه 2/ 34 - 43» و قد بسط القول في تلك المسئلة - ردّاً علی الفلاسفة - في الأخیرین، فلاحظ. لکنّ الفلاسفة أغمضوا أعینهم عن صراحة هذه الروایات، فوجّهوها بتوجیهات باردة وحملوها علی محامل بعیدة فاسدة، بل بعضها مخالف لصـراحة بعض الرّوایات المذکورة فلاحظ . (فلاحظ الأسـفار 316/6، وشـرح الأسماء الحسني للسبزواري: 42، کفایة الأصول 99/1، نهایة الدرایة 278/1 طبع آل البیت). وکیف یمکن أن نقول: إنّ الأئمـة بیّنوا العلم والقـدرة والحیاة، و عینیّتها لذاته القدّوس، و لکن لمّا وصل بیانهم: إلی الإرادة لم یبیّنوها، لعدم استعداد الأذهان؟! - کما یقوله بعض هؤلاء. أو أنّهم بیّنوا الإرادة الفعلیّة و أهملوا ذکر الإرادة الذاتیّـة؟! مع أنه لا أثر لها إلاّ في أوهام هذا القوم. فلاحظ الأخبار الواردة في المقام هل تجد روایة - ولو ضـعیفة السـند والدلالة - علی أنّ الإرادة قدیمة؟ أو عین ذاته؟ أو هي راجعة إلی العلم؟ مع أنّ الصـفات الذاتیّة مصـرّح بها في الروایات الکثیرة عن مجاري العصمة و معادن الحکمة! والمسألة واضحة جدّاً إلی حدّ یقول القاضي سعید القمي - و هو من الفحول في المسائل الفلسفیّة -: هي (أي الإرادة) من صفات الفعل کما هو المتلقّي من أهل بیت النبوّة والحکمـة، والضـروري من أهل بیت العصـمة والطهارة حیث عارضـهم متکلّموا زمانهم، وکان ذلك ممّا یعدّ من مذهبهم وممّا اشـتهر منهم بین الموافق والمخالف، فإنکار ذلك مسـتلزم للردّ علیهم، والرادّ علیهم کالرادّ علی الله، والرادّ علی الله علی حدّ الکفر. (شـرح توحید الصدوق: 2/ 159). وقال في موضع آخر منه: اعلم أنّ حدوث الإرادة والمشـیّة من مقرّرات طریقة أهل البیت، بل من ضـروریّات مذهبهم - صـلوات الله علیهم - فالقول بخلاف ذلك فیهما مثل القول بالعینیّة والزیادة الأزلیّة وأمثالهما إنّما نشأ من القول بالرأي في الأمور الإلهیّة، وأکثر العقلاء من أهل الإسـلام لمّا لم یفکّوا رقبتهم عن ربقة تقلید المتفلسـفة بالکلیّة وأرادوا تطبیق ما ورد عن أهل البیت علی هذه الآراء المتزیّفة، فتارة یقولون: نحن لا نفهم حقائق هذه الأخبار الّتي هي أخبار الآحاد، ولعلّهم أضـمروا في أنفسهم أنّ الأمر لیس کذلك لکن لا یجرؤون علی إظهاره. (شرح التوحید 2 / 507) [وجود العالم بعد العدم: 162]

مرحوم آیة الله خوئی در تقریرات اصول شان فرمودند: قد دلّت الروایات الکثیرة علی أنّ ارادته تعالی فعله، کما نصّ به قوله سبحانه: «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و لیس في شـيء من هذه الروایات ایماء فضلاً عن الدلالة علی أن له تعالی ارادة ذاتیة ایضاً بل فیها ما یدّل علی نفی کون ارادته سبحانه ذاتیة کصحیحة عاصم بن حمید عن أبي عبدالله قال: قلت له: لم یزل الله مریداً؟ فقال: «ان المرید لا یکون الا

المراد معه، بل لم یزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد»(1) و روایة الجعفري قال: قال الرضا:

«المشیة و الارادة من صفات الأفعال، فمن زعم انّ الله تعالی لم یزل مریداً شائیاً فلیس بموحّد»(2) فهاتان الروایتان تنصّان علی نفي الارادة الذاتیة عنه سبحانه.(3)

1- التوحید: 146 حدیث 15. الکافي109/1

2- التوحید: 328 حدیث 5، بحار الانوار 145/4 حدیث 18

3- محاضرات في أصول الفقه 37/2. برای تحقیق بیشتر به «محاضرات في أصول الفقه»: 2/ 34- 43 و «وجود العالم بعد العدم»: 159 - 163 قم نشر تک، 1428 ق 1386 ش و «تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجود»: 174 - 179 و 231- 232. تذکّر: در این فایده از مرحوم طبرسی نوری در کفایة الموحدین نیز استفاده کردیم

خداوند قادر مختار است

اشاره

و أنّه يفعل بالاختيار، و هو غير مجبور في أفعاله. و أنّه على كلّ شـيء قدير. و أنّه لو أراد خلق آلاف أمثال هذا العالم، لخلقها بلا مادّة [و لا مدّة] لا على ما يزعمه الحكيم أنّه لا يكون خلق الأجسام إلاّ بمادّة قديمة و استعداد.

افعال خداونـد از روی اختیار است و در هیـچ یک از کارهایش مجبور نیست. (یعنی اگر بخواهد انجام می دهد، و اگر نخواهد انجام نمی دهـد.) و خداونـد بر هر چیز ممکنی قادر و توانا است. و اگر اراده کند و بخواهد هزاران عالَم نظیر این جهان بیافریند، بدون این که به مادّه (و اصـلی) و به مدّت و زمانی نیاز داشته باشد، آن را در (لحظه ای) خلق می کند و موجود می نماید. بر خلاف عقیدهٔ فلاسفه که خیال می کنند(1) خلقت اجسام بدون مادّهٔ قدیمی و بدون استعدادی ممکن نیست (و حتماً باید مادّهٔ قدیمی و استعدادی در ازل باشد(2) تا خلقت امکان داشته باشد.)(3)

فائده

باید دانست که قدرت الهی عامّ است نسـبت به جمیع ممکنات، و قادر است که هر آنی صد هزار برابر آنچه خلق کرده است خلق نماید، و لیکن مصلحت اقتضا نموده

1- ترجمـهٔ عبارت «لا على ما يزعمه الحكيم أنه لا يكون خلق الاجسام... »: قـدرت خداوند بر خلق اشـیا طبق عقیدهٔ فلاسـفه نیست که خیال می کنند خلقت اجسام...

2- عضـی از معاصـران می نویسد: هر حادث و پدیده ای به عقیدهٔ فلاسفه مسبوق است به مادهٔ قبلی. پس این که بشر نمی تواند از «هیچ» یک چیز بسازد مربوط به عجز و ناتوانی بشـر نیست، بلکه این کار في حدّ ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه، شـرط اول پیدایش یک موضوعْ وجود مادّه است. (مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم 111/4)

3- رجوع شود به بخش خاتمـهٔ این کتاب، فایدهٔ شـشم که مفصّل قاعدهٔ علّت و معلول فلسـفی را ردّ کرده و یاد آوری نموده ایم که خداوند فاعل مختار است و قاعدهٔ 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 تعلّق یابد، و چگونه قصور در قدرت کسی باشد که خزانهٔ 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 بجميع الأشياء؛ جزئياتها و كليّاتها. و أنّ علمه بما كان و بما يكون على نهج واحد. (و لايتغيّر علمه بالشيء بعد إيجاده). و أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السّماء؛(3) لا على ما يزعمه الحكيم أنّه لا يعلم الجزئيات. و القول به كفر.

1- بحارالانوار 135/4 - 136 حديث 1

2- عين الحيات 125/1

3- قال الله تعالى:«لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ: 3)

خداونـد به همـهٔ اشـیا، چه جزئی و چه کلی، عـالـم و دانا است. و علم خـدا به آنچه در گذشـته بوده و آنچه در آینـده وجود پیـدا می کنـد، یکسان(1) است. و علم او به چیزی، بعـد 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 بعـد از خلق کردن آن تغییری نکرده و یکسان است، و خلق کردن آن شـیء باعث زیاد شدن علم او نمی شود.) و به اندازهٔ سـنگینی ذرّه ای نه در زمین و نه در آسـمان، از علم خداوند پوشـیده و مخفی نیست. به خلاف آنچه (بعضی از) فلاسفه گمان می کنند که(2) خداونـد به جزئیات امور علم ندارد (و علم او به جزئیّات تعلّق نمی گیرد، بلکه به کلیّات تعلق می گیرد). و این قول کفر است.

فائده

آن که خداونـد عـالـم است به هر معلومی و تغییری در علم او نیست، و علم او به اشـیا پیش از وجود آن ها تفاوت نـدارد با علم او بعـد از وجود آن ها، و در اوّل می دانست آن چه در ابد الآباد به هم می رسد، و جمیع اشـیاء مانند ذرّات هوا و قطرات دریاها و عدد مثقال کوه ها و برگ درختان و ریگ بیابان و نفس های جانواران 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 تامّلی این مقدمه نهایت ظهور دارد.

[2] دیگر آن که مجرّد است، و نسبت مجرّد به همه چیز مساوی است.

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 همـهٔ ممکنات اثر وجود اویند، علم آن ها و جمیع کمالات آن ها به او منتهی می شود، و کسـی که همهٔ علم ها از او باشد جاهل به چیزی نمی باشد. [4] جناب مقدس او اشاره به همه دلائل در سه کلمهٔ قرآن مجید فرموده است:

«أَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ»(1) یعنی: «آیا نمی دانـد همهٔ اشـیا را آن کسـی که همهٔ چیزها را آفریده است و او است لطیف، یعنی مجرّد یـا صـاحب لطف کامـل و رحمت شامـل نسـبت به جمیع موجودات حافظ و خالق و مربیِ همه او است، و همه را به منتهای مراتب کمـال، او می رسانـد، و او دانا است به خفایای امور.» [5] کسـی که نیک تامّل کند در غرایبِ صـنعِ خالقِ عالم، در آفتاب و ماه و ستارگان و حرکات مختلفهٔ آن ها، بر قانون حکمت در ترتیب جمادات و نباتات و رسانیدن هر یک به حدّ کمال آن، و در تشـریح بدن های انسان و حیوانات، و ترکیب اعضای آن ها بر یکـدیگر و آلات و ادوات تغـذیه و تنمیه، و ادراکات حواس خمسـهٔ ظاهره و باطنه که چنـدین هزار سال حکما در آن ها فکر کرده اند و کتاب ها در هر باب نوشـته اند و به عُشری از اعشار آن ها پی نبرده اند، به عین الیقین می دانند که چنین خداونـدی هیـچ امری بر او مخفی نیست و از هیـچ 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 نمی شود، و سـهو و نسـیان و فراموشـی در او نمی باشد، و خواب و پینکی - که مقدمهٔ خواب است - در او محال است؛ زیرا که این ها همه عجز و نقص است و او کامل من جمیع الجهات است چنان که دانستی.

و هر گاه عموم علم و قـدرت و تنزّه او از ارتکاب امور قبیحه ثابت شـد، به معجزه، حقیّت پیغمبران و اوصـیای ایشان ثابت می شود، چنان چه مذکور خواهد شد إن شاء

1- الملك: 14

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)

تفکّر در ذات و علم حق تعالی جایز نیست

اشاره

ولا یلزم بل لا یجوز التفکیر(2) في کیفیّة علمه انّه حضوريّ أو حصوليّ(3) و لا في سائر صفاته أکثر ممّا قرّروا و بیّنوا لنا. فإنّه یرجع

1- حق الیقین: 17 باب 1 فصل چهارم، انتشارات سرور

2- في نسخة: التفکّر

3- قال العلاّمة الشبّر: ولا یجب التفکر في أنه حضوريّ أو حصولي أو نحو ذلك. (حقّ الیقین: 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 محمّد 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 کیفیّت و چگونگی علمش نیز ممکن نیست. پس چنانچه نتوان گفت که ذات حقّ تعالی چون است، نتوان گفت که علمش چون است؛ پس علم حق تعالی نه حصولی است ونه حضوری. (سفینة النجاة: 32) مرحوم طبرسی نوری گوید: امّا کیفیت تعلّق علم او به اشیا، حضوری است یا حصولی و آیا به چه کیفیت خواهد بود تعلّق علم او به حوادث و هم چنین به معدومات، پس تکلّم در این امور مستلزم است تکلّم نمودن در کیفیت ذات حق تعالی، و آن امری است که تصور آن محال ومنهيّ عنه است تکلّم در آن مقام، و اخبار کثیره مستفیضه هم نیز در این باب وارد شده است که حاصل مضمون آن ها آن است که: «اذا انتهی الکلام الی الله فأمسکوا». (کفایة الموحدین 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 گوییم، 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 الممکن لا یدرك حقیقة الواجب تعالی بإجماع المسلمین، وبدلالة العقل وهدایة الشرع، والمفروض أنّ علمه سبحانه عین ذاته، فکیفیة علمه تعالی و نحو تعلّقه بالأشیاء خارجة عن طاقة البشر. والذي یمکن للعقل هر الإذعان بأنّه تعالی عالم بالأشیاء أزلاً، وأمّا أنّه کیف علم الأشیاء مع أنّه لا وجود لها فهو أمر خارج عن وسعه و ممتنع عقلاً و نقلاً

إلى التفكّر في ذاته – تعـالى – وقـد نهينـا عن التفكّر فيه في أخبـار كـثيرة.(1) لاـزم نيسـت، بلكه جـايز نمی باشـد فكر كردن در كيفيت و چگونگی علم خـدا كه آيا علم خداوند حضوری است يا حصولی، و نه در ديگر صـفات خداوند بيش از آنچه (خداوند و حجّت هايش در آيـات و احـاديث) برای مـا گزارش داده و بيان نموده انـد؛ زيرا تفكّر در كيفيّت صـفات خداونـد به تفكّر در ذات او بر می گردد، و قطعاً در احاديث بسياری از تفكّر در ذات خداوند نهی شده ايم.

فائده

علامهٔ مجلسـی فرمودند: بايد دانست كه كنه ذات و صـفات كماليهٔ خدای عالم را به غير او كسـی نمی داند، و پيغمبر آخرالزمان كه اشرف مكوّنات است و افضل عارفان است، اقرار به عجز نموده و فرموده است كه:

«ما عرفناك حقّ معرفتك»(2)؛ يعنی: «نشناخته ايم تو را چنان كه سزاوار شناختنت است»

1- بحار الانوار 257/3 – 267، باب النّهي عن التفكّر 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 أنّه تعالی لا یفعل شیئاً إلاّ لحکمة و مصلحة، و أنّه لا یظلم أحداً، و لا یکلّف أحداً ما لا یطیقه، و أنّه کلّف 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 مقرّر و تشریع کرده است (و مصالح تکلیف به خود بندگان بر می گردد و نفعی برای خداوند ندارد.)

1- سورهٔ انعام: 91

2- سورهٔ انعام: 103

3- حق الیقین : 26، باب 2 مبحث چهارم، انتشارات سرور

4- یعنی: تکلیف ما لایطاق - بیش از توان و قدرت شخص - نمی کند

بطلان جبر و تفویض

و لهم الاختیار في الفعل و الترك. و أنّه لا جبر و لا تفویض؛ بل أمر بین أمرین. فالقول بأنّ العباد مجبورون في أفعالهم، یستلزم الظلم. و هو علی الله تعـالی محـال. والقول به کفر. والقول بأن لا مـدخل لله تعالی مطلقاً في أفعال العباد کفر. و بنـدگان (در تکالیف شان و) در به جا آوردن کارهـا و ترک نمودن آن ها مختار و آزادنـد (و اختیار فعل و ترک از آن ها سـلب نشـده است) و (در باب افعال اختیاری بنـدگان) نه جبری در کار است و نه تفویضـی (به این که خداونـد تمام امور را به بنـدگانش واگذار کرده باشد و خودش هیچ گونه دخالتی در کار آن ها نداشـته باشـد) بلکه (اعتقاد حقّ و صـحیح) امری است بین جبر و تفویض. پس اعتقاد به این که بنـدگان در افعال خود مجبورند، مسـتلزم (نسـبت دادنِ) ظلم و سـتم به خداونـد است و ظلم بر خدا (قبیح می باشد، و به بیان دیگر: ظالم بودن خداوند) محال است و اعتقاد به آن کفر است. و اعتقاد به این که خداونـد هیـچ دخالتی در اعمال و افعال بنـدگان نـدارد (و افعال بنـده ها هیچ ارتباطی به خدا ندارد و خداوند نمی تواند کم و زیاد یا منع و یا کمک نماید) نیز کفر است. (به این اعتقاد، تفویض گویند.)

توفیق و خذلان

اشاره

بل الله تعالی مدخل بالهدایات(1) (و التوفیقات و ترکها - و هو المعبّر عنه في عرف الشّرع بالإضـلال - و لکن بتلك الهدایات) لایصـیر العبد مجبوراً بالفعل، و لا بترکها في الترك، کما إذا کلّف السیّد عبده بتکلیف

1- في نسخة: في الهدایات

و أوعد على تركه عقوبةً و فهّمه ذلك؛ فإذا اكتفى بهذا و لم يفعل العبد، لايعدّ العقلاء عقابه قبيحاً. و لو أكّد السيّد هذا التكليف بتأكيدات و تهديدات و ملاطفات، و وكّل عليه مؤكّداً و محصّلاً، لايجبره عليه ففعل، يعلم العقلاء أنّه لم يصر مجبوراً بذلك على الفعل. و هذا القدر من الواسطة، ممّا دلّت عليه الأخبار.(1) بلكه 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. (البتّه 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 ارادهٔ 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 نیاوردن اعمال خیر و وادار به معصیت نمی شود (بلکه به اختیار و ارادهٔ 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

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: الأوّل: الهداية الّتي عمّ بجنسها كلّ مكلّف من العقل و الفطنة و... الثالث: الترفيق الذي يختصّ به من اهتدى و هو المعنيّ بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى»...

کنـد، و این وجوب تکلیف همراه با تهدید به عقوبت را هم به بنده اش بفهماند، و مولا در مقام گذاشـتن 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 نمی شـمارند (و تقصـیر را به بنده نسـبت می دهند، نه مولا.) هم چنین اگر مولا در مقام تکلیف کردن بنده اش (سـفارشات بیش تری هم بکنـد و) این تکلیف را با تأکیدها و تهدیدها و ملاطفت ها (و تشویق هایی، همراه و) مؤکّد و محکم کند (به این که گاهی او را تشویق کند و وعدهٔ پاداش به او بدهد و گاهی نیز او را تهدید کند و جزای نافرمانی را به او گوشزد نماید)(1) و تأکید کننده و مأموری را بر آن بنـده بگمارد که البته این مأمور او را بر انجام آن کار مجبور نکنـد (بلکه فقط تأکیـد و یاد آوری کند در حدّی که بنده مجبور نشود) پس اگر بنـده امتثال کرد و آن تکلیف را انجام داد، مردم عاقل و دانا (بالوجـدان) می دانند که این بنده به سـبب این تأکیدها و تهدیدها و تشویق ها، بر آن عمل مجبورنگشـته است. و بر این اندازه دخالت داشـتن پروردگار در افعال بندگان، (و این مقدار، از واسطهٔ میان جبر و تفویض) اخبار و احادیث دلالت دارند.

فائده: در بیان امر بین الامرین

علامهٔ مجلسـی در کتاب شریف حق الیقین در این بحث می فرماید: 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 گفته اند مراد آن است که: خدا جبر نکرده است بنده را، و بنده به ارادهٔ خود حرکت کرده است؛ اما اسبابش همه از خدا است، مانند: اعضا و جوارح و قوای بدنی

1- ترجمـهٔ عبارت «ولو وکّل علیه مؤکّـداً و محصّـلاً...» این چنین است: و موکّل کند بر آن بنده موک دی (یعنی: کسـی را برای تاکید آن فعل قرار دهد) و محصّ لی را (یعنی: شخصی را برای تحصیل و به دست آوردن آن فعل بگمارد) که (او را بر انجام آن کار یاد آوری 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 خـداست. و امر بین الامرَین که در حدیث وارد شده است این است.

مؤلّف گوید که: حق آن است که مدخلیّت حق تعالی در اعمال عبید زیاده از این است. زیرا که هدایات خاصه و توفیقات خدا [را] - برای کسی که مستحقّ آن ها باشد به نیّات و اعمال حسنهٔ او - دخلی است در فعل طاعات، و خذلان خدا و واگذاشتن او را دخلی است در فعل معاصـی؛ امّا هیچ یک به حدّی 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 بگویـد که: فردا بروید و فلان متاع را هر یک از برای من بخرید، و هر یک این کار را بکنیـد صـد دینار به او می دهم، و هر که نکنـد ده تازیانه به او می زنم. اگر به همین اکتفا کند در باب هر دو، یکی بکند و یکی نکند، آن که کرده است مستحقّ صد دینار است، و آن که نکرده است مستحق تازیانه است.

و اگر یک غلام فرمان بردارتر است و خـدمات بیش تر کرده است و او را دوست تر می دارد، بعـد از آن که به هر دو آن تکلیف را ادا کرد و حجّت را تمام کرد، او را به تنهایی می طلبـد و ملاطفت ها و مهربانی ها می کنـد که «البتّه فردا آن خدمت را بکن» و شب از برای او طعام بفرسـتد و الطاف زیاد نسـبت 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 صـد تازیانه بزنـد، کسـی او را مـذمّت 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 حجّت آقا بر هر دو تمام است.

این قـدر مـدخلیّت حق سـبحانه و تعـالی در اعمال عباد از آیات و اخبار معلوم می شود. و به همین اکتفا بایـد کرد و خوض بسـیار در این مسئله نباید کرد که در غایت اشکال و محلّ لغزش اقدام است و نهی بسیار در اخبار از تفکّر در این مسئله وارد شده است.(1)

1- حـق الیقین: 17 بـاب سـیم در بیـان صـفات فعلیه حق تعالی. نیز به مرآةالعقول 207/2 و بحـار الانوار 83/5 مراجعه شود. در شـرح مفصّل خود بر اعتقادات، کلمات جمعی از فقها و اصولی ها را در معنای امر بین الأمرین ذکر کرده ونظریّه علامهٔ مجلسی را تقویت نموده ایم. هر که خواهد به آن کتاب مراجعه نماید

در قضا و قدر تفکّر ننمایید!

و لیس لك التفکّر في شُبه القضاء و القـدر و الخوض فیها، فإنّ الأئمّـة صـلوات الله علیهم قد نهونا عن التفکّر فیها.(1) فإنّ فیها شبهاً قویّةً تعجز عقول أکثر النـاس عن حلّها، و قـد ضلّ فیها کثیر من العلماء. فإیّاك و التفکّر و التعمّق فیها! فإنّه لا یفیـدك إلا ضـلالاً، و لایزیـدك إلا جهلاً. و تفکّر در شـبهه های قضا و قـدر و فرو رفتن (و غوطه ور شـدن) در آن شـبهه ها برای تو جایز نیست؛ چرا که ائمّـهٔ طاهرین ما را از تفکّر در آن مسائل نهی کرده اند؛ زیرا در این مسائل، شـبهه های سـخت و مشـکل (و زیادی) هست که عقل های بیش تر مردم از حلّ آن شبهات عاجزند. و به تحقیق بسـیاری از علما و دانشمندان در شبهه های قضا و قدر گمراه شده و به ضلالت افتاده اند. پس بپرهیز از تفکّر و تعمّق و تأمّل نمودن در آن ها! چون تفکّر و تعمّق در آن ها جز گمراهی و ضـلالت، فایـده ای به تو نمی رسانـد و جز به جهل و نادانی ات نمی افزاید.

1- علامهٔ مجلسی در مرآة العقول 168/2 می فرمایـد: عقول أکثر الخلق عاجزة عن الإحاطة بها (مسائل القضاء القدر) فلا یجوز الخوض فیها کما قال الصّـدوق رحمه الله في رسالة العقائد: الکلام في القدر منهيّ عنه کما قال أمیر المؤمنین لرجل قد سأله عن القدر، فقال: «بحر عمیق فلا تلجه» ثمّ سأله ثانیة، فقال: «طریق مظلم فلا تسلکه» ثمّ سأله ثالثة، فقال: «سرّ الله فلا تتکلّفه.» و قال في القدر: «ألا إنّ القدر سرّ من سـرّ الله، و حرز من حرز الله، مرفوع في حجـاب الله، مطویّ عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه، و رفعه فوق شـهاداتهم، لأنهم لا ینالونه بحقیقة الربانیّة ولا بقدرة الصّـمدانیّة، و لا بعظمة النورانیّة، و لا بعزّة الوحدانیّة، لانّه بحر زاخر موّاج خالص لله عزّ وجل، عمقه ما بین السـماء و الأرض، عرضه ما بین المشرق و المغرب، أسود کاللیل الدامس، کثیر الحیّات و الحیتان، یعلو مرّة و یسـفل أخری، في قعره شـمس تضـیء لا ینبغي أن یطّلع علیها إلاّ الواحد الفرد، فمن تطلع علیها فقد ضادّ الله في حکمه و نازعه في سلطانه و کشف عن سرّه و ستره، و باء بغضب من الله و مأواه جهنّم وبئس المصیر.»

ایمان به تمام انبیا ضروری است

ثم یجب أن تؤمن بحقّیّة جمیع الأنبیاء و المرسلین مجملاً، و عصمتهم و طهارتهم. و إنکار نبوّتهم أو سبّهم أو الاستهزاء بهم أو قول ما یوجب الإزراء بشأنهم کفر. و أمّا المشهورون منهم کآدم و نوح و موسی و عیسی و داود و سلیمان و سائر من ذکره الله في القرآن فیجب أن تؤمن بهم علی الخصوص و بکتبهم. و من أنکر واحداً منهم فقد أنکر الجمیع و کفر بما أنزل الله. پس (از دانستن توحید و اوصاف خداوند) لازم و واجب است به حقانیّت تمام پیغمبران و رسولان به طور کلّی و به اجمال (یعنی لازم نیست همهٔ 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).

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 محمّد، ادریس، یونس، لوط، هود، صالح، شعیب، شیث، ابراهیم، یوسف، یعقوب، اسماعیل صادق الوعد، اسحاق، یحیی، زکریّا، هارون، ایّوب، خضر، الیاس، ذوالکفل، الیسع، اسماعیل بن ابراهیم، عزیر، علی نبیّنا و آله و علیهم السلام

اعتقاد به قرآن

اشاره

و يجب أن تؤمن بحقّيّة 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 كلّى، و اين كه از نزد خداوند نازل شده و معجزه پيغمبر است، ايمان بياورى. و انكار آن و استخفاف به آن و سبک شمردنش كفر است. هم چنين انجام دادن فعلى كه مستلزم بى احترامى به آن و سبک شمردن آن باشد مثل: سوزانيدن آن بدون ضرورت، و انداختن آن - العياذ بالله - در ميان نجاسات و كثافات،كفر است. امّا كارى كه موجب استخفاف و اهانت و بى احترامى به آن نباشد مثل: دراز كردن پا به طرف قرآن و امثال آن، (بستگى به قصد و نيّت شخص دارد؛) پس اگر به نيت و قصد استخفاف و بى احترامى باشد، آن (نيز) كفر است، و گرنه (يعنى با قصد اهانت همراه نباشد) اشكالى ندارد و كفر نيست.

فائده

اشاره

علامهٔ مجلسى فرمود: معجزات آن حضرت زياده از حدّ و احصا است، بلكه جميع اقوال و افعال آن حضرت معجزه بود. و معجزات آن حضرت بر دو نوع است:

اوّل: قرآن مجيد است آن متواترترين معجزات آن حضرت است كه تا روز قيامت باقى است. و در هر زمان [كه] پيغمبرى مبعوث مى شد، غالب معجزهٔ او از جنس آن فنّى بود

که در آن زمان شایع تر بود و اهل آن زمان ماهرتر بودنـد تا آن که حجّت بر ایشان تمام تر باشـد، چنان که در زمان حضـرت موسـی چون مدار بر سحر بودْ 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 حضـرت عیسـی مبعوث شـد، چون امراض مُزمنه بسـیار بود و طبیبان حاذق مثل جالینوس و امثال او بودند، پس حضـرت معجزهٔ 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، امّا 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، حضـرت 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 سورهٔ کوچکی نیاوردند با آن حرصـی که در تکذیب آن حضـرت داشـتند، و ارتکاب جنگ های عظیم و کشـته شدن و اسـیر شدن کردند و آنچه از ایشان خواسته بود نیاوردند. اگر قادر می بودند البته می آوردند با وُفُور(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 همهٔ اعصارْ دشـمنان آن حضـرتْ أضـعافِ دوسـتان آن حضرت بودند، نیاوردند و نتوانستند آوردن. پس معلوم شد که ازجنس فعل بشر نیست و فعل خالق عالم است.

اگر آن حضرت پیغمبر نبود، حق تعالی چنین امری را بر زبان او جاری نمی کرد،

1- تَحَد ی: پیش خواندن خصم و غلبه جستن

2- وفور: بسیاری، فراوانی،... .

و اِلاّ اِغرای(1) بر کذب و دروغ و اِضلال خلق و انواع قبایح لازم می آمد، و آنْ قبیح است، و بر حق تعالی اِتیان به قبیح محال است.

جهات اعجاز قرآن

و در وجه اعجـاز قرآن مجیـدْ خلاـف است که آیـا از غایت فصاحت و بلاغت است، یا آن که هر گاه ارادهٔ معارضه می کردنـد حق تعالی صرفِ قلوب و سدِّ اَذهان ایشان می نمود که اِتیان نمی توانسـتند نمود. و اگر چه اعجاز به هر دو وجه حاصل می شود، لیکن حق آن اسـت که اعجاز از چندین وجه بود:

وجه اول: از جهت فصاحت و بلاغت و طلاقت، که هر عجمی که قرآن را می شـنودْ امتیاز آن را از سخنان دیگر می فهمد، و هر فقره از آنْ که در میان کلام فصـیح واقع شودْ ماننـد یاقوت رمّانی و لعل بـدخشانی می درخشـد. و جمیع فصـحای عَـدْنان و بلغای قَحْطانْ اذعان به فصاحت و بلاغت آن نموده اند.

و روایت کرده اند که: هر که سـخن بسیار بلیغی یا شعر فصیحی می گفت، برای مفاخرتْ بر کعبهٔ مشرّفه می آویخت، و چون آیهٔ: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي»(2) نازل شدْ همه از بیم رسوایی، در شب آمدند و نوشته های خود را بر گرفتند و پنهان کردند.(3)

وجه دوم: از جهت غرابت اسـلوب، که هر چند کسـی تتبّع کلام فصـحا و اشعار و خُطَب ایشان نماید، قریب به این نظم عجیب و شبیه به این اسلوب غریب نمی یابد. و جمیع بلغای آن زمان از غرایب آنْ متعجّب و حیران بودند.

وجه سوم: عـدم اختلاف، چنان که حق تعالی فرموده است: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًاكَثِيراً»(4) یعنی «اگر قرآن از نزد غیر خدا می بود، هر آینه می یافتند در

1- إغراء: تحریک و تحریض کردن، بر انگیختن. اغرای بر کذب: به دروغ گفتن کشانیدن

2- سورهٔ هود: 44

3- رجوع شود به مجمع البیان: 282/5

4- سورهٔ 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 مضـمون خصوصاً وقتی که انشا کننـدهٔ آن سـخنْ صاحب خط و سواد نباشد و دیگرانْ آیه آیه و سوره سوره نویسـند و اکثر نویسـندگان، منافق و دشـمنان او باشند. و دیگر [از جهت] اختلاف در فصاحت؛ زیرا که قصاید و خطب اَفْصَحِ فُصَحا اگر یک فقره اش فصـیح است فقرهٔ دیگر فصـیح نیست و اگر یک بیتْ عالی است بیت دیگر واهی است، اگر یک جزوش در تحقیق است جزو دیگرش لهو و باطـل و تزریق است، وکلاـمی که از اول تا آخر همه در اَعلا درجات بلاغت بوده باشـد و همه بر حقایق و معارف مشـتمل باشد، صادر نمی گردد مگر از کسی که هیچ گونه اختلاف در ذات و صفات و افعال و اقوالش نیست.

وجه چهـارم: از جهت اشـتمال بر معارف؛ زیرا که در آن وقت در میان عرب خصوصاً در اهل مکّه علم بر طرف شـده بود، و آن حضـرت پیش از بعثت با هیـچ یک از علمای اهل کتاب و غیر ایشانْ معاشـرت 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 وجوه بیان فرموده، و امری که مخالف عقول سلیمه و افهام مسـتقیمه باشد مطلقاً در آن نیست. و به برکت آن حضرتْ طایفهٔ عرب که به عدم فهم و علم و ادبْ 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 ایمانْ محتاج به ایشان شدند.

وجه پنجم: از جهت اشـتمال بر آداب کریمه و شرایع قومه؛ زیرا که در مکارم اخلاق آنچه علما و حکما در سال ها فکر کرده بودند، در هر سوره اَضعاف آن بیان شده، و در شریعتْ قانونی چند برای انتظام احوال عباد و رفع نزاع و فساد در

1- سبع طباق: هفت طبقه آسمان

معاملات و مناکحات و معاشرات و حدود و احکام و حلال و حرام مقرّر گردانیده که در هر بابْ هر چند علمای زمان و عقلای جهان تفکّر نمایندْ خدشه در آن نمی توانند یافت، و در هیچ امرْ قاعده ای بهتر از آنچه در کلامِ معجز نظام و شریعت سیّد آنام علیه و علی آله السّلام مقرّر 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 اشتمال بر قصص انبیای سالفه و قرون ماضیه که در آن زمانْ مخصوص اهل کتاب بوده، و دیگران را خصوصاً اهل مکّه 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 قصّه ها. و آنچه مخالف مشهور میان ایشان بود حقیّت آن را بر ایشان ظاهر گردانید مانند کشتن و بر دار کشیدن حضرت عیسی، و آنچه در کتب ایشان بود و از برای مصلحتْ مخفی می داشتند بر ایشان ثابت گردانید مانند قصّهٔ سنگسار و حلال بودن گوشت شتر و غیر این ها که به تفصیل در حیوة القلوب ایراد نموده ام.

وجه هفتم: از جهت خواص سُوَر و آیات کریمه، و آنْ 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 صادقه معلوم گردیده. و تأثیرات قرآن حمید را در جلای قلوب و شفای صدور و ربط به جناب مقدّس ربّانی و نجات از ضرر شبهات نفسانی، زیاده از آن است که صاحب دلی انکار آن نماید یا عاقلی را مجال تأمّلی باشد.

وجه هشتم: از جهت اشتمال قرآن مجید است بر اَخبار مُغَیَّبَه 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 پنهانْ مذکور می ساختند یا در خاطرهای خود می گذرانیدند. و بعد از خبر دادن، تکذیب آن حضرت نمی کردند

و اظهار ندامت و اِنابت 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 نوعْ 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 مذلّت یهودان تا روز قیامت، و چنان شد و تا حالْ پادشاهی در میان ایشان به هم نرسیده است و در شهر و دیارْ ذلیل ترین اهل روزگارند و به مذلّت ایشان مثل می زنند، و خبر دادن از فتح بلاد برای اهل اسلام، و خبر دادن دخول مکّهٔ معظّمه برای عمره، و از فتح مکّهٔ مشرّفه و برگشتن آن حضرت به سوی آن بلدهٔ طیّبه، و خبر دادن از عصمت حضرت رسول از شرّ مردم، و خبر دادن از غلبهٔ رومیان بر گبران عجم، و خبر دادن به سورهٔ کوثر از کثرت اَتْباع و اولاد آن حضرت و بر افتادن بنی امیّه و نسل آن ها که حضرت را اَبْتَر گفتند، و خبر دادن از عدم آرزوی یهودان مرگ را، و چنان شد. و اکثر در حیوة القلوب مذکور است. قسم دوّم: در بیان مجملی است از سایر معجزات آن حضرت(1)

تعظیم کعبه و کتاب های حدیثِ اهل بیت(علیهم السلام)

و کذا یجب تعظیم الکعبة. و الاستخفاف بها، و فعل ما یوجب الاستخفاف بها، کفر کالحدث فیها اختیاراً، و قول ما یوجب الإهانة بها. و کذا کتب أحادیث النبیّ - صلّی الله علیه و آله وسلّم - و الأئمّة علیهم السلام. و بعضها یخرج عن دین الأئمّة. هم چنین احترام و بزرگداشت کعبهٔ معظّمه واجب است. و سبک شمردن

1- حق الیقین: 40 -45، باب چهارم، مقصد پنجم، انتشارات سرور

و بی احترامی به آن و انجامِ (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 ائمّه جمع آوری شده، واجب است. و به واسطهٔ (اهانت و) انکارِ بعضی از آن احادیث (و به سبب هر نوع هتک و بی احترامی به مقامات ایشان) انسان از دین امامیّه خارج می شود (نه از اصل دین اسلام.)(1)

ملائکه اجسامی لطیف و معصوم اند

و کذا یجب الاعتقاد بوجود الملائکة، و کونهم أجساماً لطیفة، و أنّ البعضهم أجنحةً، و لهم صعوداً و نزولاً. وإنکار المشاهیر منهم -

کجبرئیل و عزرائیل و میکائیل و إسرافیل - و إنکار جسمیّتهم، کفر. و یجب القول بعصمتهم و طهارتهم. و یجب تعظیمهم. و الاستخفاف بهم، و سبّهم، و قول ما یوجب الإزراء بهم، کفر. 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.

1- در عبارت: «و بعضها یخرج عن دین الأئمّة: بعضی از آن ها انسان را از دین ائمّه (و شیعه امامیهٔ 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 اثنا عشریه می شود. ولی احتمال اوّل اظهر است هم لفظاً و هم معناً

2- بحث جسمانیّت ملائکه به زودی خواهد آمد

و اعتقـاد به عصـمت فرشـتگان و طهـارت آن هـا (از گنـاه) واجب است. و تعظیم و احترام آن ها هم واجب است. و اسـتخفاف و اهانت نمودن به ایشان، و ناسـزا گفتن و بـدگویی به آن ها و گفتن هر چیزی که (شایسـته مقامشان نباشد و) باعث حقیر شـمردن و توهین به ایشان باشد، کفر است.

اعتقاد به حلول، اتحاد و وحدت وجود، چگونه است؟

اشاره

و کـذا عبادة الصّـنم و السـجود لغیر الله تعالی مطلقاً بقصد العبادة، کفر. و القول بحلوله تعالی في غیره، کما قاله بعض الصّوفیة والغلاة، أو اتّحاده مع غیره، کما قاله بعضـهم، أو أنّ له تعالی صاحبةً أو ولداً أو شـریکاً، کما قاله النصاری، أو أنّه تعالی جسم، أو أنّ له مکاناً کالعرش و غیره، أو أنّ له صورةً أو جزءاً أو عضواً، فکـلّ ذلـك کفر. عبادت و پرسـتش بت، و سـجده برای غیر خداونـد مطلقاً (هر کس و هر چیزی که باشد) به قصد پرسـتش 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 شـریکی دارد - چنان که مسـیحیان گفته اند (که حضـرت عیسـی پسـر 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، همهٔ این ها کفر است.

فائده: در رد حلول و اتحاد و وحدت وجود

علامهٔ مجلسی می فرماید: حق تعالی با چیزی متحد نمی شود؛ زیرا که اتّحادِ اثنین

1- یعنی کسانی که در مورد ائمّه و... غلوّ و زیاده روی می کنند

محال است. و او را زن و فرزنـد نمی باشـد. و در چیزی حلول نمی کنـد. نصاری می گویند که «حضـرت عیسـی – علی نبیّنا و آله و علیه السـلام – فرزنـد خـدا است، یا خدا در او حلول کرده است، یا با او متّحد شده است» و این همه مسـتلزم عجز و نقص حق تعالی است و عین کفر است. و آنچه بعضـی از صوفیه می گویند که «حق تعالی عین اشیا است، یا آن که ماهیات ممکنه امور اعتباریه اند و عارض ذات حق شـده اند، یا آن که خدا در عارف حلول می کند و با او متّحد می شود» همهٔ این اقوال عین کفر و زندقه است. و هم چنین آنچه بعضـی از غالیان شیعه گفته اند که «حق تعالی در رسول خدا و ائمّه هدی حلول کرده است، یا با ایشان متحد شده است، یا به صورت ایشان ظاهر شـده است» همه کفر است و ائمّه از ایشـان تبرّی کرده انـد و بر ایشان لعنت کرده انـد و امر به قتل بعضـی از ایشان نموده انـد و حضـرت امیرالمؤمنین جمعی از ایشان را به دود هلاک کرد.(1)

در کتاب عین الحیات می فرماید: حضرت صادق فرمود که: «اوصیا و ائمّه درهایی اند که از راه متابعت ایشان به خدا می توان رسید. و اگر نه ایشان بودند، کسـی خدا را نمی توانست شناخت. به ایشان خدا حجّت خود را بر خلق تمام کرد.» در این باب احادیث بسیار وارد شده. اکثر عالم را شـیطان از این راه فریب داده که دست از فرمودهٔ خدا و رسول و ائمّه بر داشـته اند و به عقل های ضعیف اعتماد نموده اند و هر طایفه خـدا را به نحوی شـناخته اند به اعتقاد خود، و همه خطا کرده اند. چرا تفکّر نمی نمایند که اگر عقل مسـتقل می بود در این باب، این فِرَق بسـیار از متکلّمین و حکما که همه از اهل عقل انـد پیـدا نمی شد. در این باب و در هر بابی دو فرقه با یکدیگر موافق نیسـتند چنان که جمعی از متکلّمین به عقل سـخیف خویش، خدا را جسم دانسـته اند و می گویند: نوریست از بابت شـمس می درخشد. بعضی از صوفیه اهل سنت و مجسّمه ایشان، خدا را به صورت پسر ساده می دانند و بعضی به صورت

1- حق الیقین: 15، مبحث هفتم، در صفاتی است که متعلق به افعال خداست

مرد ریش سفید می دانند و بعضی خدا را جسم بزرگی می دانند بر روی عرش نشسته. و بعضی دیگر از صوفیه اهل سنّت 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 متّحد 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 امیّه و بنی عبّاس پیدا شده اند. خلفای جور، آن ها را به جهت مقابله و معارضهٔ با امامان معصوم تقویت و تأیید می کردند. بقیهٔ فِرَق صوفیه، از این گروه تبعیت کرده اند و طریقهٔ 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 اَقانیم ثلاثه اند. و لفظ اُقنوم لغت سریانی است و به عربی یعنی «اصل و سبب هر چیزی» که از او تعبیر

1- عین الحیات: 89/1، اصل دویم شعبه دویم

می شود به ذات که وجود کل از اوست. و اَب و اِبن و روح القدس اشاره به اوست، اقنوم اَب عبارت از وجود است، و اقنوم ابنْ علم اوست و اقنوم روحْ حیات اوست. و اقنوم اَبْ حلول نموده در روح القـدس و به توسّط او داخل در رحم مریم شده و از این جا حلول نموده اسـت در عیسی که اقنوم ابن است و عیسی از این جهت پسر خداست.(1)

بعضـی از بزرگان گفته اند: مسـئلهٔ حلول و اتّحاد 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 إلاّ أنا فاعبدونی.

و عـدّه ای دیگر - به گمان خود - خواسـتند از حلول فرار کنند چون لازمهٔ حلول قول به تجسّم حق... است، از راه فنا پیش آمدند و قائل به اتحاد شدند و گفتند: گفتهٔ آن دو از باب فناء بوده نه از باب ادّعای حلول، و بعدها صحبت وحدت وجود رواج

1- به کفایة الموحدین 1/ 356 مراجعه شود، مرحوم طبرسی در این کتاب، دلایل عقلی و نقلی زیادی در بطلان حلول و اتّحاد ذکر نموده است. خلاصه دلایل ایشان این است که: 1- روایـات متواتر قطعی از اهل البیت در بطلان حلول و اتحاد واردشـده است... 2- اتّحاد یا حقیقی است یا مجازی، صورت اوّل مطلقاً محال است، و صورت دوّم و لو از ممتنعات ذاتیه نیست، امّا نسـبت به خداوند محال است... 3- حلول متصوّر نیست مگر به حلول جسـمی در جسم دیگر، یا به حلول عرضی در محل دیگر، در صورت اول مستلزم تجسّم و ترکیب، و در صورت دوّم مسـتلزم احتیاج خداوند به محل است. 4- اگر خداونـد در چیزی حلول کند، یا محلّ قابل انقسام خواهد بود یا غیر قابل انقسـام، در صورت اوّل مسـتلزم ترکیب حـالّ خواهـد بود، زیرا انقسام محلّ مسـتلزم انقسام حال است. در صورت دوّم، لازم خواهـد آمد خداوند اصغر اشیا باشد. 5- اگر خداونـد در چیزی حلول کنـد، یا حالّ و محل مقارن در وجودند، یا محل مقدّم بر حالّ است، و یا حالّ مقدّم بر محل، در صورت اوّل تعدد قدما لازم آید، و در صورت ثانی لازم آید خداوند حادث باشد، زیرا مسبوق خواهد بود. و صورت سوّم معقول نخواهـد 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 خداونـد در اصل وجودش محتاج به وجود او هسـتند پس اگر او حالّ در شـی ای باشـد محتاج به غیر خود خواهـد بود، که محل اوست

یـافت و سـخن از حلول و اتّحاد از بین رفت.(1) بهر حـال بطلان این دو اعتقاد واضـح است. لازمـهٔ حلول ظرفیّت و مظروفیت است که خداوند مظروف و بشر ظرف باشد و لازمهٔ اتحاد قدیم شدن حادث یا حادث شدن قدیم است و لهذا قول به وحدت وجود شایع شد.

و به بیان دیگر می گوئیم: صوفیّهٔ حلولیّه می گویند: خدای تعالی در ما حلول کرده است و همچنین در ابدان جمیع عارفان حلول می کند.

بطلان این عقیـده واضح است که حلول کننده احتیاج دارد به محلّ 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 صوفیّـهٔ اتحادیه می گوینـد: ما با خدا یکی شدیم و همچنین خدای تعالی با همه عارفان یکی می شود. آن ها خداوند را تشبیه می کنند به آتش، و خود را به آهن و انگشت، و می گوینـد: چنان چه آهن و انگشت به سـبب ملاقات و مصاحبتِ آتش، آتش می شونـد، عارف نیز به واسطهٔ قرب به خدا، خدا می شود.

و جواب این انحراف واضح است، چون از این که ممکنی طبیعت ممکن دیگر را بگیرد یا به صـفت و رنگ ممکنی بر آید، لازم نمی آید 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، تعدّد و تکثّر إله لازم آید؛ چون ممکن است

1- اتّحاد دو معنا دارد: یکی شـدن و یکی بودن، و لازمـهٔ وحدت وجود نیز اتّحاد است اما به معنای یکی بودن یعنی: همه اشـیاء از اوّل با حق یکی است. امّـا اتّحـادی که در مقابل حلول و وحـدت وجود است مراد یکی شـدن بعـد از دوئیت است و مقصود عارف و صوفی در زمـان مـا این معنـای اخیر نیست، و لازمـهٔ قول به وحـدت وجود که فلاسـفه و صوفیه گوینـد، اتحاد پروردگار (اتحاد به معنای اول) با هر مخلوق است، لذا ابن عربی در تفسـیر «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 خـدائی حضـرت عیسـی شدنـد بلکه از جهت آن که: چرا خـدائی را به عیسـی تنها منحصـر کردند، باید همه را خدا بدانند. و می گوید: هر کس بتی را بپرستد خدا را پرستیده است و ... .

در هر عصری هزار عارف و یا بیشتر باشند.(1)

1- تکمیل علامهٔ حلّی فرمود: في أنّه تعالی لا یتّحد یغیره. الضرورة قاضیة ببطلان الاتّحاد، فإنّه لا یعقل صیرورة الشیئین شیئاً واحداً. و خالف في ذلك جماعة من الصّوفیّة من الجمهور، فحکموا بأنّه تعالی یتّحد مع أبدان العارفین، حتّی أنّ بعضهم قال: إنّه تعالی نفس الوجود، و کلّ موجود هو الله تعالی! و هذا عین الکفر و الإلحاد. و الحمد لله الذي فضّلنا باتّباع أهل البیت دون أهل الأهواء الباطلة. المبحث السادس: أنّه تعالی لا یحلّ في غیره. من المعلوم القطعي أنّ الحال مفتقر إلی المحلّ، و الضرورة قضت بأن کلّ مفتقر إلی الغیر ممکن، فلو کان الله تعالی حالاً في غیره لزم إمکانه، فلا یکون واجباً، هذا خلف. و خالفت الصّوفیّة من الجمهور في ذلك، و جوّزوا علیه الحلول في أبدان العارفین، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. فانظروا إلی هؤلاء المشایخ الذین یتبرّکون بمشاهدهم: کیف اعتقادهم في ربّهم؟ و تجویزهم تارةً الحلول، و أخری الاتّحاد، و عبادتهم الرقص، و التصفیق، و الغناء، و قد عاب الله تعالی علی الجاهلیة الکفار في ذلك، فقال عزّ من قائل: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» (الأنفال: 35.) و أيّ غافل أبلغ من تغفل من یتبرّك بمن یتعبّد الله بما عاب به الکفّار؟ «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (الحج: 46) و لقد شاهدت جماعة من الصّوفیّة، في حضرة مولانا الحسین و قد صلّوا المغرب سوی شخص واحد منهم، کان جالساً لم یصلّ ثمّ صلّوا بعد ساعة العشاء سوی ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص، فقال: و ما حاجة هذا إلی الصلاة و قد وصل، أیجوز أن یجعل بینه و بین الله تعالی حاجباً؟ فقلت: لا- فقال: الصّلاة حاجب بین العبد و الرّب. فانظر أیّها العاقل إلی هوءلاء و عقائدهم في الله تعالی کما تقدّم، و عبادتهم ما سبق، و اعتذارهم في ترك الصلاة ما مرّ، و مع ذلك فإنهم عندهم الأبدال، فهؤلاء أجهلُ الجُهّال. (نهج الحق: 57 - 58، المبحث الخامس) و قال في شرح التجرید: (في أنّه تعالی لیس بحالّ في غیره): فإنّ وجوب الوجود یقتضي کونه تعالی لیس حالاً في غیره، و هذا حکم متّفق علیه بین أکثر العقلاء. و خالف فیه بعض النصاری القائلین بأنّه حلّ في المسیح، و بعض الصّوفیّة القائلین بأنّه حالّ في أبدان العارفین. و هذا المذهب لا شك في سخافته لأنّ المعقول من الحلول، قیام موجود بموجود آخر علی سبیل التبعیّة بشرط امتناع قیامه بذاته، و هذا المعنی منتف في حقّه تعالی لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامکان. قال: (في نفي الاتّحاد عنه تعالی) فإنّ وجوب الوجود ینافي الاتّحاد لأنّا قد بیّنا أنّ وجوب الوجود یستلزم الوحدة فلو اتّحد بغیره، لکان ذلك الغیر ممکناً فیکون الحکم الصادق علی الممکن صادقاً علی المتّحد به، فیکون الواجب ممکناً. و ایضاً فلو اتّحد بغیره لکانا بعد الاتّحاد إمّا أن یکونا موجودَین کما کانا فلا اتّحاد، و إن عُدما أو عُدم احدهما فلا اتّحاد أیضاً. و یلزم عدم الواجب فیکون ممکناً، هذا خلف. (کشف المراد: 293)

خداوند هرگز دیده نمی شود

و اعلم أنّه لا یمکن رؤیته تعالی بالبصر لا في الدنیا ولا في الآخرة. و ما ورد في ذلك، مؤوّل. 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 چشمِ 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؟

علامهٔ مجلسی می فرماید: صانع عالمْ دیدنی نیست و به دیدهٔ 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 توهّم می کنند بر خلاف این وارد شده است، مؤوّل است به ادراک به دیدهٔ دل، چنان که حضرت امیرالمؤمنین می فرماید: نبیند او را دیده ها به مشاهدهٔ 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

1- ن.ک: اصول کافی، کتاب التوحید «باب في ابطال الرؤیة» و مرآة العقول 327/1 - 338

2- حق الیقین: 26، باب دوم، مبحث چهارم، انتشارات سرور

تعـالی به لفـظ رؤیت واقع شـده، مراد از آن معنی دوم است؛ زیرا که ظهور آن نزد عارفان زیاده از ظهور امری است که به چشم دیـده شود چنانچه به اسانیـد معتبره از حضـرت امام العارفین و یعسوب الدین امیرالمؤمنین منقول است که: از او پرسـیدند که یا امیرالمؤمنین، خدای خود را دیـده ای؟ فرمود که: «تا خـدا را نمی دیـدم هرگز او را عبادت نمی کردم.» سائل پرسـید که: خدا را به چه کیفیت دیدی؟ فرمود که: «خطا کردی؛ به چشم او را نتوان دید، و لیکن دلْ او را به حقیقت ایمان و یقین دیده است.»(1)

و به روایت دیگر، مثل این سؤال را از حضرت مبیّن 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 کسـی باش که شخصی را بیند و در حضور او خدمت او کند و در مرتبه یقین خود را به درجهٔ عارفان که اقوا از مشاهده و عیان است، برسان.

و ممکن است که معنی دویم رؤیت مراد باشـد و مراد غایت مرتبهٔ انکشاف باشد؛ چون این قسم از انکشاف، مخصوص انبیا و ائمّه است و از ابوذر و مثل او متصوّر نیست، فرمود: «چنان عبادت کن که گویا به آن مرتبه رسیده ای.»(4)

بطلان علم به حقیقت ذات و اشتراک لفظی

اشاره

وأنّه لاـ یمکن الوصول إلی کنه حقیقـة ذاته أو صـفاته. وأنّ التعطیـل و نفی جمیع صـفاته تعـالی عنه باطل، کما یلزم علی القائلین بالاشتراك اللفظّی.

1- حار الانوار: 27/4، حدیث 2

2- بحار الانوار: 33/4، حدیث 10

3- منظور حـدیثی است که از رسول خـدا 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، فصـل اوّل در رؤیت. برای توضـیح بیش تر رجوع شود به مرآة العقول 327/1 (باب في ابطال الرؤیـة) و 344/1 (اعلم انّ الأمة اختلفوا في 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) لازمهٔ 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 لازمهٔ این قول تعطیل و نفی صفات از خداوند است.)

فائدهٔ مهمّ: 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 قضیهٔ: «خداوند موجود است» مغایرت و مخالفت دارد و غیر آن است، و حتّی در معنای عام و همه فراگیر «تحقق و ثبوت داشتن و نفی عدم و نیستی» هم مشترک نیستند؟ - یا این که در همهٔ 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؟

1- چنان که علامهٔ مجلسی در بیان تعطیل فرموده است: حدّ التعطیل هو عدم اثبات الوجود و الصفات الکمالیة و الفعلیّة و الاضافیّة له. (مرآة العقول 282/1، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنّه شيء، ذیل حدیث 2) لازم به تذکّر 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 وجودِ علم و قدرت و... برای خداوند ننمودن

این بحث در بارهٔ صفات ذاتی خداوند هم مطرح است و شرح آن از این قرار است: وقتی می گوییم: خداوند عالم و قادر و... است، آیا از عالمیّت و قادریّت و... خداوند همان مفهومی به ذهن می آید که در هنگام نسبت دادن این ها به غیر خداوند می فهمیم گر چه 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 و معنای آن ها در مورد خداوند مباین و مغایر با مفهوم و معنای آن ها در دیگر موارد است؟

نظر علامهٔ مجلسی این است که: وقتی می گوییم: «خداوند موجود است» یعنی ثابت و متحقق می باشد و خارجیّت دارد، نه این که ما از این قضیه هیچ چیزی نفهمیم.

این تذکّر لازم است که قضیّهٔ: «خداوند موجود و متحقق است» با قضیهٔ «خدا وجود است» فرق دارد. در صورت اوّلْ خبر از تحقّق و ثبوت و بودن و واقعیت داشتن ذات او در خارج می دهیم، و در صورت دومْ از ذات و حقیقت و کنه ذاتْ آن طور که هست، خبر می دهیم. البته اگر مقصود از قضیّهٔ: «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 واقعیّت داشتن و نفی عدم و نیستی، با هم مشترک می باشند(1) - نه در مصداق و حقیقت وجود. زیرا ذات حق تعالی هیچ گونه اشتراک و سنخیّتی با غیر خودش ندارد و بینونت تامّه و جدایی کامل میان او و مخلوقاتش می باشد.(2)

1- البته بنا بر این که قائل به اشتراک لفظی وجود نباشیم

2- مقصود از عدم سنخیّت و بینونت بین خدا و خلقش این است که: تمامی مخلوقات اِلاهی، حقایقی قابل زیادت و نقصان و عددی و مقداری و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشند، ولی ذات احدیّت بدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی می باشد و فراتر از زمان و مکان است. پس محال است که بین او و مخلوقاتش رابطهٔ 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 شدّت 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 باشـد. 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 گوییم: در جملهٔ «الله موجودٌ، خداوند موجود است و خدا متحقق هست» مقصود این نیست که: خدا وجود و هستی است که هستی را یـک امری حقیقی بـدانیم و برای خـدا ثابت نماییم و برای وجود، عینیّت خارجی قائل شویم که در بحث اصالت وجود مطرح می کنند و معتقدند که در مقابل اشیا، عینیّت و تحقّق واقعی از آنِ وجود است.

بلکه معنای «الله موجودٌ» این است که خداونـد متحقق و موجود است و موجودیت مفهومی است انتزاعی که از خارجیّت اشـیاء و تحقّق آن ها در خارج انتزاع می شود و در خارج چیزی به نام وجود نیست.

توضـیح بیش تر مطلب چنین است: وقتی به حقـایق خارجی نظر می کنیم، می بینیم که آن ها با هم تباین و مغایرت دارنـد؛ امّا در موجود بودن و نفی عـدم و نیستی با هم مشترک می باشـند. ذهن انسان با ملاحظـهٔ این جهت، یک مفهوم از همـهٔ آن ها انتزاع می کند و می گیرد. این مفهومِ انتزاعی، بر همـهٔ آن هـا به صورت یکسـان، قابـل اطلاـق است و صـدق می کنـد. آن مفهومی که ذهن مـا از تمامی موجودات خارجی انتزاع می کند، موجود بودن و وجود داشتن و نفی عدم می باشد.

پس به لحاظ این که همهٔ موجودات متباین نفی کنندهٔ عدم هستند، به تک تک آن ها «موجود است» به معنای «نفی کنندهٔ عدم» اطلاق می شود.(2) بنا بر این صحیح است

1- تمام دلایل اصالت وجود، مصادره به مطلوب یا دوری است. اعتقاد به آن - علاوه بر این که خلاف وجـدان 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 موجودٌ» یعنی: الخلق طارد العدم؛ بنا بر این صـحیح است که بر خلق و خالق «موجودٌ» به معنای واحد اطلاق شود؛ ولی آن معنای واحد، همان طارد العدمیّة 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 همهٔ اشیای متباین اطلاق می شود، و از اطلاق این مفهوم واحد انتزاعی بر خدا و خلق، سنخیّت 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 ذاتِ 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.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكره العلامة المجلسي من بطلان الاشتراك اللفظي، لا يستلزم السنخيّة و الاشتراك في الحقيقة و العينيّة كما لا يخفى.

علامهٔ 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 عمومیّت 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 قابلِ تعقّل و غیر قابل تصوّر و غیر محدود، نیز اطلاق می شوند.

2- مفاهیمی که عند الاطلاق مصادیق آن ها توهّم و تصوّر می شود.

اطلاق مفاهیم قسم اوّل 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 لازمهٔ آن این نیست که خداوند به صورت شیئی معقول و محدود، تصوّر شود، چون مفهوم آن عام می باشد و حتّی بر آنچه غیر متصوّر می باشد و آنچه منزّه است از

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 مفهومِ 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 حق 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:

أیجوز أن یقال: إنّ الله عزّ و جلّ شيء؟ فقال: نعم، یخرجه عن الحدّین: حدّ التعطیل و حدّ التشبیه.(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:

أیجوز أن یقال لله: إنّه موجود؟ قال: نعم، تخرجه من الحدّین: حدّ الابطال و حدّ التشبیه.(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.

1- توحید: 104 باب 7 حدیث 1 و 7

2- بحار الانوار 265/3

مخفی نماند، این جملهٔ: «خارج از حدّین: حدّ ابطال و تشبیه» به اطلاقش هم شامل ذات است و هم صفات.

أمـا بیـان آن در مورد ذات خداونـد تعالی پس گوئیم: حـدّ ابطال و تعطیل: آن است که وجود و شـیئیت از خداونـد نفی شود و یا إخبار 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: إبطال و تعطیل آن است که وجود و شـیئیت را از خداوند نفی کنیم و یا ذات خداوند را موضوع برای هیچ عنوان عامّی مثل: شـی ء و موجود، قرار ندهیم و نگوییم: الله شیء (یعنی: خداوند شیء است)، و الله موجود (یعنی: خداوند موجود است).

و حـدّ تشبیه آن است که: ذات خداونـد را موضوع برای چیزی قرار دهیم که به تصوّر مـا در می آیـد مثل این که بگوییم: الله تعالی جسمٌ؛ جوهرٌ؛ عرضٌ؛ وجودٌ.(1) یعنی: خداوند تعالی جسم؛ جوهر؛ عَرَض و وجود است.

زیرا که حقیقت ذات حق تعالی قابل تصوّر و توهّم نیست، و لـذا هر چه به تصوّر در می آید، اگر بر او حمل شود (چه آن چیز متصوَّر، 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 خداونـد محکوم به حکمی (از موجودٌ و شـیٌ و...) نشود و از او خبر داده نشود و یا موجودٌ و شـیءٌ از او سـلب شود، تعطیل و ابطال و ترک کردن اقرار به او خواهد بود. و اگر بر او حکم بشود، ولی او را شـیء متوهّم و متصوّر در ذهن بگویند، پس او را تشبیه به آن چیز متصوّر یا متوهّم کرده اند؛ پس هر دو طرف باطل است و خروج از این دو لازم است.

1- لازم به توضـیح است که اگر مقصود از «خداوند وجود است» وجود به معنای موجود و محقق و ثابت باشد، این کلام صـحیح 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 مسـتلزم مفاسدی است که در کتاب تنزیه المعبود بیان کرده ایم

و در أخبار از ذات و کنه خداوند، امر دائر بین تعطیل و امتناع از إخبار و اقرار است، و یا إخبار 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 ملخّص این روایات هم اقرار و اعتراف و اعتقاد به این است که خداوند موجود است و شـیء است؛ امّا هیچ تصوّر و توهّمی از او ممکن نیست و هیچ سنخیت و شباهتی با مخلوقات ندارد. لذا در حدیث دیگر وارد شده است که:

«لابد من اثبات صانع الأشیاء خارج من الجهتَین المذمومتَین: إحداهما: النفي اذ کان النفي هو الإبطال و العدم، و الجهة الثانیة: التشبیه اذ کان التشبیه من صفة المخلوق الظاهر الترکیب و التالیف...».(1) یعنی: اثبات خالق اشـیاء 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.

امّا بیان آن «حـدّ ابطلال و تشبیه» در مورد صـفات خداونـد، 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 بایـد اثبات صـفات ذاتی حق تعالی کند تا از حدّ ابطال و تعطیل خارجش کند و هم باید این صـفات 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.

1- توحید: 246 باب 36 حدیث 1

علامهٔ مجلسی در مرآة العقول می فرماید:

حدّ التعطیل: هو عدم اثبات الوجود و الصفات الکمالیة و الاضافیة له و حدّ التشبیه: الحکم بالاشتراك مع الممکنات في حقیقة الصفات و عوارض الممکنات.(1) یعنی: حدّ تعطیل ثابت نکردن وجود و صفات کمالیه و اضافیه برای خداست، وحدّ 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 شيء غیر محدودْ قابل تصوّر و تعقّل 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 التشبیه - چنان که از آن ذات مقدس خبر می دهد که: لیس بجسم ولا صورة و لا 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 توصیفاتی که ممکنات به آن شناخته می شوند، در تصور و تعقّل 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

1- مرآة العقول 282/1، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شيء، ذیل حدیث 2

پدیده و هر نقش و هر بَنا و هر امر حادث اگر پدید آورنده و صانع و نقّاش و بَنّا و محدِث آن را ندیده باشیم و وصف او را نشنیده باشیم، به وجود او حکم می کنیم، و غیرِ متصور بودن شکل او مانع از حکم به وجود او نیست، استحالهٔ تعقل ذات باری تعالی نیز مانع از اطلاق شیء و موجود بر او، و اشارهٔ به او نیست. و غایت و نهایت معرفت ذات او همین «أنه شيء و موجود و ليس كمثله شيء» است. و معنی این که خارج از حدّین است، همین است که منزّه از تعطیل و ابطال و منزه از تشبیه است که با اثبات «أنه شيء و موجود و قادر و عالم و ليس كمثله شيء» اقرار به او و ایمان و اعتقاد به او حاصل می شود.(1)

بینونت و مغایرت خداوند با مخلوقات در صفات

بل يجب إثبات صفاته تعالى على وجه لا يتضمّن نقصاً كما تقول: «إنّه عالم، لكن لا كعلم المخلوقين» بأن يكون حادثاً، أو يمكن زواله، أو يكون بحدوث صورة، أو بآلة، أو معلولاً بعلّة. فأثبتّ له تعالى الصفة ونفيت عنها ما يقارنها فينا من صفات النقص، ولا تعلمها بكنه حقيقتها. بلکه اثبات صفات خداوند به گونه ای که موجب و متضمّن نقصی (برای او) نباشد، واجب است، چنان که در مورد علم او می گویی «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 واسطهٔ حادث شدن و پدید آمدن صورتی (از اشیاء در ذات خداوند)، یا به وسیلهٔ آلت و اسبابی تکوین یابد و شکل گیرد، و یا علم معلولِ علّتی باشد (و از آن علّت ناشی شود).

(خلاصه، علم مخلوقات، این ویژگی ها 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 اشیا در ذهن است و به وسیله آلت و اسبابی مانند حواس و مغز و ...

1- عرض دین: 62 چاپ پنجم 1387 ش

شکـل می گیرد و معلول علّت هـایی می باشـد. ولی علم خداونـد این چنین نیست و از این نقایص، منزّه است. وقتی علم را این گونه برای خداوند ثابت دانستی، هم او را از محدودهٔ تعطیل و نفی صـفات دور و بر کنار داشته ای و هم صفت را بدون تشبیه به مخلوق برای او ثابت دانسـته ای و هم ادعا نـداری که به کنه و حقیقت صـفت او رسـیده ای. در روایات چنان که گـذشت، از این ها با دور داشـتن از محـدوده تعطیل و نفی صـفات و اثبات صـفات بـدون تشبیه به ممکنات، تعبیر شـده است.) بدین صورت، صـفت علم را برای خداوند تعالی ثابت کرده ای و آنچه از لوازم و خصوصـیات ناقصـی که بـا حصول علم مـا همراه و مقارن است،(1) از صـفت علم او نفی نمـوده ای. و کنه و حقیقت صفت او را هم آن گونه که هست، درک نکرده ای.(2)

قدرت خداوند

و تقول: «إنّه تعالی قادر علی کلّ ممکن» و القدرة فینا بصفة زائدة حادثة و آلات و أدوات. فتنفي عنه تلك الأمور، فتقول: قادر بذاته بلا صفة زائـدة و لا کیفیّة حادثة، و بلا آلة. فذاته البسـیطة کافیة في إیجاد کلّ شـيء. و (چنان که در مورد قدرت خداوند) می گویی «خداوند بر هر ممکنی قـادر و توانـا است.» و (از آن جا که) قـدرت و توانایی در ما مخلوقات، صـفتی زایـد و اضافه بر ذات ما و غیر خود ذات ما است و حادث می باشد (یعنی نبوده و سـپس به وجود آمده) و ظهور و بروز و به کار گرفتن آن به واسطهٔ ابزار و اسباب و نیازمند آن ها است (مانند دست و پا...) این امور را از خداوند نفی

1- ترجمهٔ عبارت: آنچه مقارن با صفت علم ما است از صفات نقص، از صفت علم او نفی نمودی

2- لازم به تـذکّر است که همان طوری که بین خالق و مخلوق در حقیقت ذات، سـنخیّت و شـباهتی نیست و بینونت تامّ وجود دارد، هم چنین بین خداوند و بین عقل و قدرت و حیات و سایر چیزهایی که آن ها را کمالات خلق می نامند، هیچ گونه سـنخیّت 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 کیفیّت و چگونگی ای باشد که (پس از نیستی) حادث و موجود شده باشد و (نیز اِعمال قدرت خداوند احتیاج به) ابزار و وسیله ندارد (زیرا همهٔ این ها نقص است و او از نقص، منزّه است.) پس ذاتِ بسیط و غیر مرکّب او (صِرف ذاتِ او) برای ایجاد و خلق کردن هر چیزی کافی است.(1)

ارادهٔ خداوند

و تقول: «إنّه تعالى مريد» والإرادة فينا تتضمّن أموراً: تصوّراً لذلك الفعل، و تصوّر منفعة، و تصديقاً بحصولها و ترتّبها عليه، مع تردّد وترو غالباً، حتّى ينتهي إلى العزم، فينبعث في النّفس شوق يوجب تحريك العضلات و الأدوات، حتّى يصدر منّا ذلك الفعل. وإرادته تعالى ليست إلاّ علمه(2) القديمىّ(3) الذاتيّ بالشيء بما(4) فيه من المصلحة، ثمّ إيجاده في زمان تكون المصلحة في إيجاده. فالإرادة إمّا ايجاده للشيء كما ورد في الأخبار،(5) أو علمه بكونه

1- رجوع کنید به بخش خاتمهٔ کتاب، فایدهٔ 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 فإرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروّي ولا يهمّ 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 وأسماؤها ثلاثة» (التوحيد: 435؛ بحار الأنوار314/10) قال العلامة المجلسي: هذا الخبر ايضاً 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 جائت الآثار عن أئمّة الهدى من آل محمّد، وهو مذهب سائر الإماميّة إلاّ من شذّ 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 ميان 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 الارادة فلاحظ

أصلح کما قاله المتکلّمون.

و (چنان که در مورد اراده خداونـد) می گویی «خداوند مرید است» (یعنی دارای اراده می باشد) و اراده (و خواسـتن و قصد کردن) در ما (مخلوقات) مشتمل بر اموری است:

1. تصوّر آن کار (ی که اراده به آن تعلّق 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 مترتّب شدن آن منفعت بر آن کار.

4. (همراه) با تردید و تامّل (در انجام و عدم انجام آن کار) غالباً.

5. تا آن که برسـد این تردید به عزم و تصـمیم قطعی و مصـمّم شدن (یعنی کم کم تمایل ما به انجام آن زیاد می شود تا جایی که تصـمیم قطعی می گیریم و مصمّم می شویم).

6. پس از آن در نفس ما شوقی حاصل می شود.

7. آن شوق موجِب و بـاعث به حرکت در آوردن و به کار انـداختن ماهیچه ها و عضـلات و اسـباب (و قوای انسانی) ما برای انجام کار می شود (که به طرف آن کار، حرکت کند).

8. تا آن

کار که اراده شده، از ما صادر شود. (و این ارادهٔ مخلوق است). امّا ارادهٔ 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 ارادهٔ خداوند، یا (به معنای) ایجاد نمودن اوست چیزی را، چنان که (ارادهٔ به این معنا) در احادیث آمده است. و یا علم به اصلحیت آن چیز است چنان که (ارادهٔ به این معنی را بعضی از) متکلمین می گویند.(2)

سمیع و بصیر بودن خداوند

و کذا تقول: إنّه سمیع بصیر. و ما هو کمال فینا من السّمع و البصر، هو العلم بالمسموعات و المبصرات. و أمّا کونهما بآلتي السمع و البصر مع سائر شرائطهما، فإنّما هو لعجزنا و احتیاجنا إلی الآلات.

1- این ترجمه بنا بر این است که نسخه: «بما» باشد. امّا اگر نسخه «و بما» باشد با واو، معنا در این صورت چنین می شود: ارادهٔ 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 نسخهٔ کتاب در اینجا متعدّد است: در بعضی از نسخه ها این گونه است: وارادته تعالی لیست إلاّ عن علیه القدیم الذاتي بالشيء وبما فیه من المصلحة ثم ایجاده في زمان تکون المصلحة في ایجاده، فالارادة ایجاده للشيء کما ورد في الاخبار لا علمه بکونه أُصلح کما قاله المتکلون. و این عبارت را با اضافاتی که دارد، بار دیگر ترجمهٔ تحت اللفظی می کنیم: ارادهٔ خداوند تعالی نیست مگر از روی علم قدیم و ذاتی او بر (هر) چیزی و بر (مصالح آن یعنی:) آنچه در آن چیز (ها) است از مصلحت؛ سپس ایجاد آن، در زمانی که مصلحت ایجاب کند. پس ارادهٔ خداوند ایجاد نمودن او است چیزی را چنان که در اخبار آمده است، نه علم به اصلح بودن. (پس خلاصهٔ 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 شرعیه و اخبار بسیاری که در این باب وارد شده است، موافقت دارد، همین نظر است که ارادهٔ 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

و أمّا فيه تعالي فليس إلاّ علمه بالمسموعات و المبصرات أزلاً و أبداً بذاته البسيطة من غير حدوث صورة و آلة و اشتراط وجود ذلك الشيء؛ فإنّها صفات النقص. و هم چنين در مورد سميع و بصير بودن خداوند می گويی: «خداوند سميع و شنوا و بصير و بينا است.» و آنچه از بينايی و شنوايی در ما، كمال است عبارت از: علم به شنيدنی ها و ديدنی ها است؛ اما اين كه شنوايی به وسيلهٔ گوش و بينايی به وسيلهٔ چشم همراه با فراهم شدن ساير شرائط شنيدن و ديدن صورت می گيرد، پس به جهت ناتوانی ما و احتياج ما به آلات و ابزار است (بنا بر اين عجز و ناتوانی، سبب نيازمندی ما به گوش برای شنيدن، و چشم برای ديدن می باشد). اما شنوايی و بينايی و سميع و بصير بودن در مورد خدای تعالی، همان علم خدا به شنيدنی ها و ديدنی ها است (آن هم) علمی ازلی و ابدی به واسطهٔ ذات (مجرّد و) بسيط خود، بدون حدوث و شكل گرفتن صورتی (و علمی)؛ و بدون احتياج به آلت و ابزاری؛ و بدون شرطِ وجود داشتن آن چيز (كه علم به او تعلق می گيرد؛ يعنی: شرطِ علم خداوند، وجود معلومات در ازل، نيست، و قبل از اين كه چيزی موجود شود، خداوند عالم بود) زيرا همهٔ اين ويژگی ها و صفات، صفات نقص می باشند (و ذات قدّوس حق تعالی از هر گونه نقصی مبرّا و منزّه است.)

حيات خداوند تعالی

و كذا تقول: إنّه حيّ. و الحياة فينا إنّما هو صفة زائدة تقتضي الحسّ و الحركة. و فيه تعالی ثابت علی وجه لا يتضمّن النقص. فإنّه حيّ بذاته؛ لانّه يصدر منه الأفعال، و يعلم جميع الأمور. فذاته البسيطة تقوم مقام الصّفات و الآلات فينا. فما هو كمال في الحياة من كونه مدركاً فعّالاً، ثابت له تعالی و ما هو نقص من الاحتياج إلی الكيفيّات و الآلات، منفيّ عنه تعالی.

ص: 227

و هم چنین در مورد حیات خداونـد می گویی: «خداوند حیّ و زنده است.» (و هر توانا و دانایی حیّ است) صـفت 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 موجِب و سبب حس و دریافت کردن و حرکت کردن ما می شود. و (امّا صـفت حیات) برای خداوند تعالی ثابت است، البته به گونه ای که نقصـی را برای او در بر نداشـته باشـد. بنا بر این، خداونـد به ذات خودش حیّ و زنـده است. (یعنی حیات عین ذات اوست نه زایـد بر ذات) زیرا اعمال و افعال از او صادر می شود و به همه امور و چیزهـا علم دارد.(و هر وجودی که چنین باشـد، زنـده است و حیات دارد.) پس ذات بسـیط او (ماننـد صـفات و آلات ما، برای ما است و جایگزین و) قائم مقام صـفات و ابزار و وسایل و اسـبابی است که ما داریم. پس مـدرک و دریابنده و درک کننده بودن، و فعّال و انجام دهنـده بودن که کمال صـفت حیات و زنـده بودن به شـمار می آیـد، برای خداونـد ثابت است، و نیاز به کیفیّت ها و چگونگی ها و تغیّرها 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.

تکلّم خداوند تعالی

و كذا تقول: إنّه متكلّم. و الكلام فينا إنّما يكون بآلات و أدوات. و كلامه تعالى إيجاده الأصوات في أيّ شـيء أراد، أو إيجاده النقوش في أيّ شيء أراد، أو إلقـاء الكلام في نفس ملك أو نبيّ، أو غير ذلك. فلا يقوم به و لا يحتاج في ذلك إلى آلـة، و هو حادث، و هو من صـفات فعله تعالى. و أمّا ما هو كمال ذاتيّ من ذلك، فهو قدرته تعالى على إيجاد الكلام، أو علمه بمدلولاته، و هما قديمان من صـفاته الذاتيّة غير زائدَين على ذاته تعالى. و هم چنین در مورد سـخن و گفتار خداوند می گویی: «خداوند متکلّم و گوینده و سـخنگو است.» سـخن و گفتار در ما مخلوقات به وسیلهٔ 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 امّا آنچه از صفت متکلّم 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 هکذا في جميع صفاته تعالى. فلاتنف عنه تعالى الصّفة، و لا تثبت له ما يوجب نقصاً و عجزاً. و همین روش را در مورد همهٔ 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 مدان (که گرفتار تشبیه نشوی)(1)

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

صدق خداوند تعالی

اشاره

ثم اعلم أنّه تعالی صادق لا یجوز علیه الکذب.(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 سر زند). (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 اتصاف خداوند به آن صفت و به ضد آن صحیح است. صفات فعل مثل اراده و کراهت، رضا و غضب، حبّ و بغض، رحمت و نقمت، 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 يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ»(3) و مثل: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ»(4) و: «وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»(5) و امثال آن.

1- هل الصدق من صفات ذاته أو فعله؟ فالاشاعرة علی الأوّل؛ لأنّه صفة الکلام الذي هو من صفات الذات عندهم، و غیرهم علی الثاني؛ لأنّ الکلام من صفات فعله، و ما یکون صفة القول و الکلام هو من صفات الفعل

2- سورهٔ مائده: 6

3- سورهٔ مائده: 41

4- سورهٔ فتح: 18

5- سورهٔ فتح: 6

2- هر صفتی که ممکن باشد خود و ضدّش متعلقِ قدرت خداوند قرار گیرد، صفت فعل می باشد، مانند محیی و ممیت؛ زیرا حق تعالی قادر است بر احیای مخلوقین و بر اماتهٔ آن ها. همین طور قادر است بر این که رحم نماید به مؤمن و این که رحم ننماید به کافر، و قادر است تکلّم نماید و این که تکلّم 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

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 نفي 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 الموحدین 108/1، با تصرف مختصر)

است که این صـفات در زمـانی غیر زمـان دیگر اثبـات شود، ماننـد خالق و رازق. بنا بر این، صـحیح است که گفته شود حق تعالی در ازل خالق اشـیا نبوده یا در ازل رازق بندگان نبوده است. بلکه ثبوت صـفات 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 صـفات فعل قدیم باشـند لازمه اش این است که مخلوق هم قدیم باشد. 4- مفهوم صـفات فعل مفهومی اضافی می باشد. به عبارت روشن تر، این صـفات حکایت از اضافه و نسبتی بین حق تعالی و مخلوقات می کننـد و دو طرف اضافه، خداوند و مخلوقات می باشـند. پس بر خداوند اطلاق نشوند مگر به اعتبار تحقق مضاف الیه و طرف دیگر اضافه که مخلوقات باشـند، مثل خالق و رازق. این صـفات 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 اضافیّه هم نامیده شده اند.

صفات ذات بر خلاف صـفات فعل، اضافه اصـلاً در مفهوم آن ها یا لحاظ نشـده است، مثل حیّ و موجود و قـدیم، یا اضافهٔ آن ها به امر و متعلّق غیر موجود صحیح می باشد، مثل عالم و قادر؛ زیرا حق تعالی در ازل و قبل از تحقق معلوم و مقدور، عالم و قادر بوده است.

5- صـفاتی 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.

امّا صفاتی که سلب آن صفات موجب نقص ذات حق تعالی نباشد، صفات فعل

می باشـند، ماننـد خالق، رازق و امثال آن که سـلب این صـفات في الجمله، باعث نقص ذات خدا نخواهد شد؛ بلکه دوام آن صـفت بسـا موجب نقص خدا باشد، مثل این که

هر گاه مصلحت در ایجاد چیزی در روز خاص و معیّنی باشد، اگر پیش ازآن روز ایجادش کند، خلاف مصلحت و نقص است.

لازم به تذکّر است که این فرق های مذکور، به یک یا دو فرق اصلی باز گشت می کند، جز آن که به ملاحظهٔ جهات و اعتبارات مختلف و متعدّد، فرق های متعدّدی ذکر شده است.(1)

عالم حادث زمانی است

اشاره

ثمّ لابدّ 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 الملاحدة من الحدوث الذاتي. فإنّ على المعنى الّذي ذكرنا إجماع جميع الملّيّين، و الأخبار به متظافرة متواترة.(2) فالقول بقدم العالم، و بالعقول

1- آنچه شیخ صدوق، شیخ کلینی، علامهٔ مجلسی و صاحب کفایة الموحّدین 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 العقليّة، خلافاً للفلاسفة، إذ المشهور بينهم هو أنّ ما سوى الله حادث بالذّات وقديم بالزّمان. ولنذكر هنا بعض الروايات الدالّة على الحدوث بالمعنى المذكور: فعن أمير المؤمنين أنّه قال: «.. لم يخلق الأشياء من أصول أزليّة، ولا من أوائل أبديّة، 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 الّذي خلق منه الأشياء قديماً معه في أزليّته و هو يّته كان ذلك الشيء أزليّاً، بل خلق الله تعالى الأشياء كلّها لا من شيء.» (علل الشّرايع: 607 حديث 81، بحار الانوار 230/5) وسئل أبو جعفر: فالشيء [أي أوّل شيء خلقه الله] هل خلقه من شيء أو من لا شيء؟ فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذاً 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 ومثّله، 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 العامّة 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 يجز 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 كمثله شيء هدىً لقوم يعقلون، فمن زعم أنّهنّ لم يزلن معه فقد أظهر أنّ الله ليس بأوّل 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 والّتي غفل عنها هؤلاء - ويا للأسف - ولذا انحرفوا عن جادّة الصواب والحدوا بربّ الأرباب. ولا يخفى أنّ هذه الأحاديث صريحة في مسبوقيّة العالم بالعدم. فراجع رسالتنا «وجود العالم بعد العدم عند الإماميّة» وقد أثبتنا بالبراهين القطعيّة من الآيات والروايات والادلّة العقليّة حدوث ما سوى الله تعالى بهذا المعنى

القديمة (و الهيولى القديمة) كما يقوله الحكماء كفر. سپس لازم و ضروری است که اعتقاد داشته باشی که عالم و جهان هستی، یعنی غیر خدا، حادث می باشند به این معنا که (پیدایش هر موجودی نقطهٔ آغاز و شروعی دارد و هر موجودی در جانب قبل و ازل به نقطه ای می رسد که از آنجا و آن زمان پیدا شده و قبل از آن وجود نداشته است؛ یعنی حدوث ذاتی و زمانی با هم.(1) به عبارت دیگر: مقصود از حدوث، حدوثِ

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 ببيان آخر: إنّ الزمان والزمانيات و سلسلة الحوادث كلّها متناهية في طرف الماضي، وإنّ جميع الممكنات تنتهي في جانب الماضي إلى عدم مطلق ولا شي بحت، لا امتداد فيه ولا تكمّم ولا تدريج ولا قارّية ولا سيلان؛ ولم يكن شيء قبل ابتداء الموجودات إلاّ الواحد القهّار. والتّعبير ب- :«تنتهي الموجودات إلى عدم مطلق» وكذا: «قبل ابتداء الموجودات» من ضيق العبارة، إذ لا يمكن تصوّر القبلية والانتهاء 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 توهّمه بعض المتكلمين، فلا يمكن أن يكون فيها حركات؛ كما استدلّ 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 الامامیّة)

حقیقی است(1) و) زمان وجود اشـیا در طرف (قبل و) ازل به آخر و به پایان می رسد و پایانی دارد و قطع می شود (یعنی پیش از آن وجود نداشـته انـد. و حـدوث موجودات به این معناست که گفته شـد،) نه به معنای حدوث ذاتی و بس، که ملحدان (و فلاسـفه حدوث را به این معنی) تأویل نموده اند. (آن ها می گویند: تا خداوند وجود داشـته، عالم هم تحقّق داشته، ولی تحقّق آن به ذات خود نبوده، بلکه تحقق آن نیاز به غیر داشته و معلول خداوند و مستند و متّکی به او بوده است، مانند نور خورشید که همواره با خورشید موجود بوده و تا خورشید بوده نورش هم بوده، ولی وجود آن وابسـته 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 متّکی به غیر بودن، حدوث زمانی هم داشـته 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 علّت که بر حادث بودن عالم به معنایی که ذکر کردیم همـهٔ پیروان ادیان و مذاهب آسـمانی، اجماع و اتفاق دارند و (در دین مقدس اسـلام هم) احادیث در مورد حـدوث عالم بسـیار زیاد و (بلکه) متواتر است. پس اعتقاد به قـدیم بودن عالم (و این که نیستی مقـدم بر هستی آن نبوده است) و قـدیم بودن عقول (عشـره و ده گانـهٔ که به عقیـدهٔ فلاسـفه، موجوداتی مجرّد و قـدیم می باشـند که برای وجود آن ها زمان و مادهٔ و شرایط مادّی وجود نداشـته و وجودشان مقدم بر زمان و مادّه بوده است و مسـبوق به عدم زمانی نیسـتند و در اصطلاح شریعت از آن ها به فرشته و ملک تعبیر می شود) و قدیم بودن

1- این تعبیر از تعبیر به حدوث زمانی هم صحیح تر و دقیق تر است؛ زیرا زمان هم ابتدا و اوّل دارد، و تعبیر به حدوث زمانی از باب ضیق بیان و عبارت است

هیولا (که به عقیدهٔ فلاسفه، ماده یا هیولا قدیم زمانی است و زمانی نبوده که نباشد، زیرا زمان از حرکت مادهٔ به وجود آمده است) چنان که فلاسفه به آن معتقدند (همه) کفر و الحاد است.

فائده: در حدوث عالم

مترجم گوید: علامهٔ 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. امّا آنچه اتّفاقی ارباب ملل است آن است که: آنچه غیر حق تعالی است وجودش ابتدایی دارد و اَزْمِنَهٔ 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 دویست حدیث از کتب معتبرهٔ خاصّه و عامّه در این باب ایراد نموده ام به ادلهٔ عقلیه و جواب شبههٔ 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، زمانِ وجودش از طرف ازل متناهی است که چند هزار سال است و وجودشان زمان اوّلی دارد؛ امّا خداوند عالمیان قدیم است و وجود او را اوّلی و نهایتی 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

1- حق الیقین: 30، باب دوّم، مبحث هشتم، انتشارات سرور

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 مذهبْ کفر است و مستلزم تکذیب پیغمبران است و متضمّن انکار بسیاری از آیات قرانی است؛ زیرا ایشان را اعتقاد این است که هر چیز که قدیم است عدم بر اومحال است.(1)

عالم متبحّر علامه ملا اسماعیل خواجویی که خود از بزرگان این فن است، در

1- عین الحیوة، اصل چهارم 105/1 . علامهٔ مجلسی در جای دیگری فرموده اند: اعلم أنّه لا خلاف بین المسلمین بل جمیع أرباب الملل في أنّ ما سوی الرّبّ سبحانه و صفاته الکمالیة کلّه حادث بالمعنی الذي ذکرنا و لوجوده ابتداء، بل عدّ من ضروریات الدین. (بحارالانوار 238/54) . قاضی سعید قمی در کتاب اربعین نوشته اند: من ضروریات المنسوب الیهم حدوث العالم بمعنی کونه مسبوقاً بالعدم الصریح الذي هو غیر العدم الذاتي الذي للممکن قبل وجوده و حین وجوده... و من أصولهم علیهم السلام المقرّرة عندهم ممّا لا مریة ولا تأویل یعتریه امور: أوّلها حدوث الإرادة و المشیّة بمعنی کو نهما عین الفعل... و کلّ من قال غیر ذلك فقد ناقض مقتضی مذهبه و عاند الأئمة الطاهرة في قوله. (کتاب شرح اربعین: 39، چاپ تهران، سال 1355 ق) محقّق شیخ محمّد تقی آملی در درر الفوائد گوید: لابدّ لتصورّ مسبوقیة وجود العالم عن عدمه الواقعي الفکي الغیر المجامع لوجوده من مخلص آخر؛ إذ القول بحدوث العالم کذلك من ضروریات الدین، بل المتفق علیه بین أهل الملل و النحل. فلا ینبغي القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً بمعنی تأخّره عن العدم المجامع مع وجوده کما علیه بعض الحکماء؛ لأنّه مخالف مع قول الملیین. فتدبّر و دقق النظر؛ لأنّ المقام مزلّة الأقدام. (درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومة: 261) شیخ! و در فرائد نوشته اند: إجماع جمیع الشرایع علی حدوث العالم زماناً. (فرائد الاصول: 11) آیة الله سیّد احمد خوانساری در عقائدش گوید: إجماع الملیین علی الحدوث الزماني، لا الحدوث الذاتي ولا الحدوث " من جهة الحرکة الجوهریة. (عقائد الحقة: 166) شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی و شیخ ابوالفتح کراجکی و شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی و ابو اسحاق نوبختی و محقّق طوسی و علامهٔ حلّی و فاضل مقداد و محقّق دوانی و محقّق اردبیلی و میر داماد و آقا جمال خوانساری و محقّق 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 الإمامیة» 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 مجرّدی که به جوهر خود قابلیت دریافت علوم و معارف را دارد اطلاق شده است... .

سپس خواجویی از علامهٔ مجلسی نقل می کند که ایشان در مورد این تأویل محقّق 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، علامهٔ خواجویی می فرماید: هر کس به وجود عقل مجرّد 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 آیة الله علامه حلّی در جواب سؤال کننده ای که پرسیده بود: کسی که با اعتقاد به توحید و عدل و نبوّت و امامت، قائل به قِدَم عالم باشد، در دنیا و آخرت چه حکمی دارد؟ فرموده است: «من اعتقد القدم فهو كافر بلا خلاف؛ فإنّ الفارق بين المسلم و الكافر ذلك و حكمه في الآخرة حكم باقي الكفّار بالاجماع؛(1) کسی که به قدیم بودن عالم معتقد باشد، او کافر است و در این مورد میان علما اختلافی نیست. زیرا جدا کنندهٔ مسلمان از کافر، همین مسأله است و طبق اجماع و اتفاق علما، حکم او در آخرت مانند بقیهٔ 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.

1- أجوبة المهنّائية: 88

2- مقصود علامهٔ مجلسی و از حدوث عالم، مسبوقیت عالم به عدم حقیقی و این که سلسلهٔ 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 محقّق خواجویی به علامه مجلسی اشکال می کند که: این سخن ایشان که فرمود «این تأویل، جرأت و بی باکی...» و نفرمود که کفر است، یا به جهت مراعات بزرگی سیّد 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 محقّق داماد بر آمده و جواب هایی داده که از جمله آن جواب ها این است:

بر فرض که لفظ «ارض» در آیهٔ 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 شاهدی از کتاب و سنّت و دلیل قاطعی از عقل برای او باشد! و ادلّهٔ 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 لازمِ 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 مشاهدهٔ دار آخرتْ 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 خواجویی بیش تر روشن می شود.

بر این اساس است که محقق آقاجمال خوانساری می فرماید: باید دانست که از شریعت مقدسه، ظاهرْ 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 قِدَم آن - مقابل معنی ای که مذکور شد - چنان که اکثر حکما به آن رفته اند، باطل و فاسد است. و ادلّهٔ ایشان بر آن تمام نیست... و قول به خلاف آن، باطل بلکه دغدغه کفر آن می رود.

ومع هذا در این اعصار جمعی از جُهّال فضلای بی خبر از شرع یا غیر مقیّد به آن، تابع حکما شده، به قِدَم رفته اند. بنا بر این، اِشعاری به حقیقت حال نموده تا هر که مقیّد به دین اسلام باشد، احتراز از متابعت آن گروه بی دین نماید.(2) قاضی سعید قمی که از بزرگان فلسفهٔ 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 حینِ وجود آن است.

شیخ محمّد تقی آملی که از فلاسفهٔ متأخّر است، حدوث عالم به این معنا را از ضروریات دین، بلکه متفقٌ علیه بین مِلَل و نِحَل 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

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 آیة الله سیّد احمد خوانساری می فرماید: تمام ادیان در مورد حدوث زمانی عالم، نه حدوث ذاتی و...، اجماع و اتفاق دارند.

حاصل مطلب این که: همهٔ پیروان ادیان و مذاهب، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، اتفاق دارند که جهان هستی و ما سوی الله، حادث می باشد؛ یعنی وجود پیدا کرده بعد از آن که نبوده و برای وجود آنْ ابتدای حقیقی است، و ازلیت و قدیم بودن مختص ذات ربوبی است. و نزد همهٔ 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 جملهٔ عالم و حادث است. مقصود آن است که: حق تعالی همهٔ عالم حتّی زمان را، بعد از عدمِ 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 مرتبهٔ علت، و عدم و نیستی معلول است در مرتبهٔ 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 مرتبهٔ علت است.

1- اصول دین: 16. برای اطلاع بیشتر به کلمات و اقوال علمای امامیّه و ادلهٔ عقلیّه و نقلیهٔ مربوط به حدوث عالم، به رسالهٔ (وجود العالم بعد العدم عند الامامیّه) 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... . عامّهٔ 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 متکلّمین و فلاسفه، نادرستی این سخنْ روشن شد.

2. اگر منظور از «عامّه مردم» که در کلام ایشان آمده این جمع بسیار از متکلّمین و

فقهای شیعه باشند، پس خواص چه کسانی خواهند بود؟!

3. این گفتهٔ ایشان که «محقّقان علمای کلام و خردمندان، جانب فلاسفه را برگزیدند» به دور از تتبّع 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 متکلّمین 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 الشيء يعمي و يصمّ.

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

1- شرح تجرید الاعتقاد: 42

کرده ایم. برای آگاهی بیش تر به آن جا رجوع شود.

بعضـی از معاصرین نوشته اند: آنچه که بنا بر ادعای متکلمین اجماع و اتفاق بر آن شده است این است که: عالم حادث است و امّا 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 واضـح است. زیرا اگر به سـخنان بزرگان که اجماع و اتفاق پیروان ادیان را نقل کرده انـد رجوع کنیم، خواهیم دیـد که مشـخّص کرده انـد که بر چه چیزی اجماع و اتفاق شـده است و به حـدوث زمانی تصـریح کرده انـد و جا برای هیـچ 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 تتبّع و تأمّل 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 نپردازیم.

عجیب تر این است که کسی بگوید روایات هم حدوث ذاتی را می گوید.(2)

1- شرح منظومه، مطهری: 1/ 270

2- از باب نمونه به چند حدیث که صریح در حدوث زمانی عالم است اشاره می کنیم: امام فرمود: «إنّ الشيء اذا لم يكن ازلياً كان محدثاً و اذا لم يكن محـدثاً كان ازلياً... ألا تعلم أنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً و قديماً وحديثاً في حالة واحدة» و قوله: «كيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه» و قوله: «لو كان قديماً لكان الهاً ثانياً، و قوله: «لم يخلق الأشياء من أصول أزلية» و قوله: «لو كان أول ما خلق من خلقه الشيء من الشيء اذاً لم يكن له انقطاع ابداً و لم يزل الله اذاً و معه شيء» و قوله: «من زعم أنهنّ لم يزلن معه فقد أظهر أنّ الله ليس بأوّل قديم ولا واحد و أنّ الكلام لم يزل معه و ليس له بده و ليس بإله». برای روشن شدن هر چه بیش تر بحث به کتاب «وجود العالم بعد العدم عند الامامية»: 67 - 104، مراجعه شود

ضروریات دین

ثمّ اعلم أنّ إنكار ما علم ثبوته من الدين ضـرورةً، بحيث لا يخفى على أحد من المسلمين إلاّ ما شذّ، كفر يستحّق منكره القتل. و هي كثيرة: كوجوب الصّلوات الخمس و أعداد ركعاتها و أوقاتها في الجملة، و اشتمالها على الرّكوع والسّجود، بل على تكبيرة الاحرام و القيام و القراءة على الأظهر، و اشتراطها بالطّهارة مجملاً. و وجوب الغسل من الجنابـة و الحيض، بل النّفاس على الأظهر، بل كون البول و الغائط و الريح ناقضـاً للوضوء على احتمـال. و كوجوب غسـل الأموات و الصـلاة عليهم و دفنهم. و وجوب الزكاة، و صوم شـهر رمضان، و كون الأكل و الشّرب المعتادين، و الجماع في قُبُل المرأة ناقضاً له. و وجوب الحجّ، و اشـتماله على الطّواف، بل السّعي بين الصّفا و المروة و الإحرام و الوقوف بعرفات و مشـعر، بل الذبح و الحلق و الرمي في الجملة أعمّ من الوجوب و الاسـتحباب على احتمال. و وجوب الجهاد في الجملة على الأظهر، و رجحان الجماعـة في الصـلاة، و الصدقـة على المساكين، و فضل العلم و أهله، و فضل الصدق النافع، و مرجوحيّة الكذب الغير النافع، و حرمة الزنا و اللواط، و شرب الخمر دون النبيذ؛ لانّه مما لم يجمع عليه المسلمون، و أكل لحم الكلب و الخنزير (و الدّم) و الميتـة. سـپس، بـدان كه انكار هر آن چه از دين كه با علم ضـرورى و بـديهى ثابت شده به طورى كه بر هيچ يک از مسـلمانان مخفى نمى ماند(1) - مگر بسيار اندک و به

1- ترجمه: بعد از اين، بدان كه (منكر ضروريّات دين كافر است يعنى:) انكار كردن آن چه دانسته شده ثبوت آن از دين به طريق ضرورت و بـداهت - به طورى كه بر احدى از مسـلمين مخفى نباشد مگر بر اندكى (از نادانان) - كفر است كه منكر آن، مسـتحق قتل و كشـته شدن است

طور استثنایی - ،کفر است، و منکر آن (یعنی منکر ضروریّات 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 نماز ها 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

1- اگر کسی بگوید که: انکار نماز و روزه و حج و سایر ضروریّات نیز سبب کفر است، و هر که وجوب یکی از آنها را انکار کند کافر است، پس چگونه اصول دین منحصر بر پنج تاست. جواب گوییم که: انکار نماز و روزه و حج و امثال آنها في 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 نبوّت 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 ضروریّات دین کند، و گوید که بر من مشخص نشده که پیغمبر این را خبر داده باشد - و احتمال این معنی دربارهٔ 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. (رسالهٔ مبدأ و معاد: 10، آقا جمال خوانساری) مرحوم آیة الله خوئی فرمودند: أنه یجب علی العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله و بما جاء به النبي فمن ترکها جاحداً و هو عالم بأن إنکاره هذا یستلزم تکذیب النبي فهو کافر، و إلا فلا ملازمة بین الانکار و بین الکفر، و من هنا لایحکم بکفر المخالفین في الظاهر مع إنکارهم الولایة. واجب است بر بندگان که اعتراف و اقرار بکنند به واجبات خداوند و سنّت 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 ریـح، وضو را باطل می کننـد - هم از ضـروریّات دین باشد) ومثل وجوب غسل دادن مرده ها و نماز بر آن ها خواندن (نماز میّت) و دفن کردن آن هـا. و (مثـل) واجب بودن زکات و روزهٔ ماه رمضان و این که خوردن و آشامیـدن عادی و به طور معمول و آمیزش با زنان، روزه را باطل می کنـد. و (مثل) وجوب حج و مشـتمل بودن آن بر طواف، بلکه سـعی بین صـفا و مروه و احرام و توقّف در سـرزمین عرفات و مشـعر الحرام، بلکه قربانی کردن و سر تراشیدن و رمی و زدن سنگ به جمرات سه گانه اجمالاً، اعم از (اعمال) واجب و مستحب طبق احتمـالی (از ضـروریات دین است). و (مثل) وجوب جهاد اجمالاً بنابر اظهر و (مثل) رجحان و برتریِ خوانـدن نماز به جماعت (بر فُرادی) و صدقه دادن به مسـتمندان و فقیران و فضـیلت و برتری علم و اهل علم (بر دیگران) و فضـیلت صدق و راسـتگویی ای که سودمند باشـد (نه زیان زننـده به آبرو و...)، و مرجوح و ناروا بودن دروغی که نافع و سودمنـد نباشد.(1) و (مثل) حرام بودن زنا و لواط و آشامیـدن شراب و باده؛ (یعنی حرام بودنِ این ها نیز از ضروریات دین است) نه (آشامیدن) نبیذ؛(2) زیرا حرمت نبیذ

1- دروغ در بعضـی از موارد جـایز است بلکه گـاهی واجب می شود مثل این که: 1- اگر ضـرر مالی یا جانی یا عرضی متوجّه خودش یا دیگری از افراد مسـلمین بشود و به سـبب دروغ گفتن دفع آن ضـرر بشود، جایز است و اگر لازم شود قسم خوردن هم مانعی ندارد بلکه در بعضـی 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 بکشـد یا بزنـد و آبروی او را بریزد. مالش را ببرد یا زندانش کنند و از شـما محلّش را می پرسد اگر شـما 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 مسـلمانی نزد شما امانت است و ظالمی آن مال را مطالبه می کند، واجب است انکار نمایید چنان چه دفع شرّش به قسم می شود واجب است قسم یاد کنید. 2- دوّم از مواردی که دروغ گفتن جـایز است، مـورد اصـلاح بین مـؤمنین است... . به آن چه ذکر کردیم واضـح می شود که راسـتگویی ای که زیـان آور باشـد 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 امامیّه حرام است، ولی برخی از فقهای عامّه 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 نكاح الأمّهات 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 الظّلم، و أكل مال الغير بلا جهة تحلّله، و حرمة القتل بغير حقّ، بل مرجوحيّة السبّ و القذف. و رجحان السّلام و ردّه على الأظهر، و رجحان برّ الوالدَين و مرجوحيّة عقوقهما، بل رجحان صلة الأرحام على احتمال. و غير ذلك ممّا اشتهر بينهم، بحيث لا يشكّ فيه إلاّ من شذّ 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) بنابر اظهر. و (مثل) حرمت ربا في الجمله طبق احتمالی(1) و حرمت ظلم کردن و خوردن مال دیگران بدون جهتی که باعث حلّیت آن شود، و حرمت کشتنِ 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 خوبیِ نیکی به پدر و مادر و زشت و ناروا بودن عقوق والدَین، بلکه رجحان و پسندیده بودن صلهٔ ارحام و نیکی به خویشاوندان بنابر 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).

1- به عبارت دیگر، بنا بر احتمالی حرمت ربا به طور اجمال

ضروریات مذهب

وأمّا إنكار ما علم ضـرورةً من مذهب الإمامية، فهو يلحق فاعله بالمخالفين، و يخرجه عن التديّن بدين الأئمّة الطاهرين صـلوات الله عليهم أجمعين كإمامـة الأئمّة الاثني عشـر عليهم السـلام و فضـلهم و علمهم، و وجوب طاعتهم، و فضل زيارتهم. و أمّا مودّتهم و تعظيمهم في الجملـة، فمن ضـروريّات دين الإسـلام، و منكره كافر كالنواصب و الخوارج. امّا انكار آنچه از مذهب اماميه كه با علم ضـروری و بديهی و روشن ثابت شده (به گونه ای كه هر شـيعه ای آن را جزء مذهب خود می داند) آن انكارْ انكار كننده را به مخالفان مذهب ملحق می كند و او را از تـديّن به دين امامان پاک – صـلوات خداونـد بر تمامی آن ها باد – خارج می كند،(1) ماننـد انكار اصل امامت دوازده امام عليهم السـلام (يـا يكی از ايشـان) و انكـار فضـيلت و علم ايشان و واجب بودن اطاعت و پيروی آن ها و انكار فضـيلت زيارت ايشان.(2) و امّا (وجوب) مودّت و دوستی ائمّه و لزوم تعظيم و تجليل و احترام

ص: 248

1- ترجمه عبارت: اما انكار نمودن (چيزهايی كه از ضـروريات مذهب حقهٔ اماميّه است كه هر كس مذهب تشـيّع دارد آن را جزء مذهب خود می دانـد؛ به عبـارت ديگر: منكر شـدن) آنچه معلوم شـده كه از ضـروری مـذهب امـاميّه است، پس آن انكارْ منكرش را به مخالفان مذهب ملحق می كند و او را از تديّن به دين ائمّه طاهرين – صلوات خداوند بر تمامی شان باد – خارج می كند...

2- انكـار مقامـات عـالی، فضائـل، مناقب، علوم، وجوب اطاعت و فضل زيارت آن ها، انسان را ازمـذهب اماميّه بيرون می برد و در زمرهٔ مخالفان ائمّه در می آورد. پس انكار بعضـی از كوردلان و سـيه رويان زمان ما نسبت به اين امور – برای رسيدن به اميال نفسانی و زخارف دنيوی و خشـنود كردن منكران ولايـت و امـامت – بـا ادعـای تشـيّع و امامی بودن سازگار نيست. آن ها گاهی علم غيب امام را منكر می شوند؛ گاه امامت را به بيعت می دانند؛ گاه فضائل و مناقب و علوم ائمّه را منكر می شوند؛ گاه امامت را از اصول دين نمی دانند و گاه شؤون امـامت و ولايت و مقامات و مراتب آن را برای غير آن حضـرات ادّعا می كننـد و ... . همـهٔ اين ها برای اين است كه: مقام امامت را انكار كنند و آن را امری عادی جلوه دهند و همگانی كنند و برای قاتلان حضرت زهرا و مؤسّسان ظلم و كفر و الحاد هم حقّی از آن قائل شوند

ایشان في الجمله و به اجمال، از ضـروریات دین اسلام است (نه تشیّع واختصاص به شیعه ندارد) و منکر آن کافر است مثل ناصبی ها(1) و خوارج.(2)

بعضی از ضروریّات مذهب شیعه

اشاره

و ممّا عـدّ من ضـروریّات دین الإمامیّـة، اسـتحلال المتعة و حجّ التمتّع، و البراءة من الثلاثة (و معاویة و یزید بن معاویة و کلّ من) حارب أمیر المؤمنین صـلوات الله علیه أو غیره من الأئمّة، و من جمیع قتلة الحسین صلوات الله علیه، و قول «حيّ علی خیر العمل» في الأذان. از جمله چیزهایی که از ضـروریات دین امامیه شـمرده شـده [این ها است] حلال بودن ازدواج موقّت (یعنی: ازدواج با زنان با مدّت معیّن و مهریهٔ مشخّص)(3) و حج تمتّع (نساء)(4) و برائت و بیزاری جسـتن از (غاصـبان خلافت و امامت) اولی، دومی، سومی و معاویه(5) و یزید بن معاویه و (بیزاری از

1- النّصب: المعـاداة. النـاصب: هو الّـذي یتظاهر بعـداوة أهل البیت أو لمواليهم لأجل متابعتهم لهم. اختلف في تحقیق الناصبي، فزعم البعض أنّ المراد من نَصَبَ العـداوة لأهـل البیت و زعم آخرون أنّه من نَصَبَ العـداوة لشـیعتهم، و في الأحـادیث ما یصـرّح بالثانی. فعن الصادق انّه «لیس الناصب من نَصَبَ لنا أهل البیت لأنّه لا تجـد رجلاً یقول: أنا أبغض محمّداً و آل محمّد و لکن الناصب من نَصَبَ لکم و هو یعلم أنّکم توالونا و أنتم من شیعتنا» [فعلیهم لعائن الله تعالی]. (مجمع البحرین 2/ 174)

2- خوارج: هم فِرقة من فِرَق الاسلام سُمُّوا خوارج لخروجهم علی علیّ علیه السلام [فعلیهم لعائن الله تعالی] (مجمع البحرین 294/2)

3- بحار الانوار 595/30

4- برای روشن شدن بدعت خلیفهٔ 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 سـی چیز 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 شـده بود به واسـطهٔ احرام، حلال می شود و از آن ها مجدّداً بهره مند می گردد. و از آن جایی که چون عمل عمرهٔ تمتّع با عمل حـجّ آن، آنقدر ارتباط دارد که گویا هر دو یک چیزند شـرعاً، پس وقتی که ما بین آن دو انتفاع و تلذّذ 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- بخشـی از روایات مربوط به برائت را علامهٔ مجلسـی در بحار الانوار ج 51/27 - 63 نقل کرده اند. شـیخ بزرگوار صدوق در اعتقادات فرمودند: اعتقادنا في البرائة أنّها واجبة من الأوثان الأربعة و الاناث الأربع و من جمیع أشـیاعهم و أتباعهم و أنّهم شـرّ خلق الله عزّ و جلّ و لا یتمّ الاقرار بالله و برسوله و بالأئمّة إلا بالبرائة من أعدائهم. (بحار الانوار 63/27) اعتقاد ما در برائت این است که: برائت و بیزاری از بت های چهارگانه (اولی، دومی، سومی و معاویه) و چهار زن (فلانـة، فلانـة، هنده و امّ الحکم) و از تمام پیروان و تابعین آن ها واجب و لازم است. و این که آن ها بـدترین خلق خداونـد هسـتند و اقرار به خـدا و رسول و امامان بدون بیزاری از دشـمنانشان تمام نیست. حقیر گوید: آنچه شیخ صدوق ذکر نموده است از مسلّمات عقل و نقل است و اخبار در مسئلهٔ برائت، فوق تواتر است و انکار آن مثل انکار خورشید در وسط روز است. و ما مقـداری از آن روایات را در کتاب «برائت از اعداء اهل البیت» 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

همهٔ دشـمنان اهلبیت علیهم السـلام و از) هر که با امیر المؤمنین - علیه السـلام - یا ائمّهٔ دیگر جنگ و مبارزه کرده است و از تمام قاتلان حضرت امام حسین و گفتن حیّ 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، بسـیاری از آن ها موجب خروج شان از اسـلام و مسـلمین است چه رسـد 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:

امّا آن چه از ابوبکر صادر شده است:

طعن اول: تخلّف از سپاه اُسامه که به اخبار متواتر این تخلّف ثابت شده است،

1- مخفی نماند که: عامّه و سنّی ها این جملهٔ شریف را در اذان نمی گویند؛ چون خلیفهٔ دوّم غاصب، به این بهانه که اگر مردم بفهمند نماز بهترین عمل است جهاد را ترک خواهند کرد، گفت که این جمله را در اذان نگویید و عوض آن بگویید: الصـلاة خیر من النوم یعنی نماز از خواب بهتر است. روشن است که این بـدعت در دین است و خـدا و رسولش بهتر می دانسـتند که آن را جزء اذان قرار دادنـد. (بحارالانوار 357/30 -358 مراجعه شود)

و به اخبار متواتر قطعی، متخلّفان از جیش اُسامه به زبان رسول خدا لعن گردیدند، و فرمود:

«لعن الله من تخلّف عن جیش اُسامة»؛

«یعنی خدا لعنت کند هر که را که از لشکر اسامه 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 متوجّه جنگ با روم شوند. ابوبکر و عمر از جملهٔ مأمورین و از کسانی بودند که اُسامه امیر آن ها بود و باید از اسامة تبعیت کنند. حضرت رسول خدا بر هر کسی که از لشکر اسامة تخلّف نماید لعنت کرد. ابوبکر و عمر برای غصب خلافت از لشکر اسامة تخلّف 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 وصیّ او، حضرت امیرالمؤمنین علی قرار گیرد. به این مضامین به طرق متعدد در تواریخ و سِیَر و کتب معتبرهٔ خاصّه7(2) و عامّه ذکر شد.

طعن دوّم: امر مهمّی که برای رسول خدا رخ می داد به بزرگان صحابه تفویض می کرد. و هیچ امری را به ابوبکر تفویض ننمود مگر خواندن آیات سورهٔ برائت را برای اهل مکّه، 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 ابو بکر را بر گرداند، 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

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- بحارالانوار: 428/30 (الثاني: التّخلف عن جيش اُسامه)

و بعد از آن، از او بگیرد، حکمتی در آن ظاهر نیست به غیر آن که معلوم شود که ابوبکر صلاحیت برای خلافت و امارت را ندارد.(1)

علامهٔ امینی نوشتند: حداقل 72 نفر از علما و مفسّرین و تاریخ نویسان سنّی ماجرای این عزل و نصب را ثبت و نقل کرده اند، و علاوه بر تعداد زیادی از دیگر علما و مؤلّفین سنّی که در ملحقات احقاق الحق معرفی شده اند.(2)

طعن سوّم: 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.

علامهٔ مجلسی اصل قضیّه را به طور واضح از طریق شیعه و سنّی در کتاب شریف حق الیقین بیان کرده است و به آنجا مراجعه نمایید.(3)

در صحاح عامّه 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) حجّت است به اعتبار آیهٔ تطهیر: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»(5) و حدیث

1- کسی که صلاحیت مأموریّت 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 سوّم: 163 - 198

4- خاری در صحیح: 82/5 - 83، می نویسد: علی در مدّت 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 همهٔ 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- سورهٔ احزاب: 33. در این که مراد از اهل البیت در این آیه (آیهٔ تطهیر) علی، فاطمه، حسن و حسین اند، رجوع شود به: صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أهل بیت النبي، حدیث 1، سنن ترمذی: 141/5، حدیث 3216، و صفحه 142، حدیث 3217. در تفسیر الدّر المنثور: 603/6 - 607، ذیل تفسیر آیهٔ 33 سورهٔ احزاب، در بیش از ده طریق از روایات تصریح شده است که مراد از «اهل البیت» علیّ و فاطمه و حسن و حسین اند. مسند احمد: 331/1، و ج 3/ 259، و ج 107/4، و ج 292/6، 298، 304. مستدرک حاکم: 416/2

متواتر: «إنّي تـارك فيكم الثّقلَين»(1) و حديث مشـهور: «مَثَل أهل بيتي كسـفينة نوح»(2) علاـوه بر اين كه امير المؤمنين هرگز بـا ابوبكر بيعت نكرد، و تظلّمات آن حضرت از آن ها تا آخر حياتش از كتب خاصّه و عامّه(3) متواتر است.

طعن چهارم: غصب فدک است(4) (و منع كردن فاطمه از ارث پدرش با حديثى

1- مصادر حديث ثقلَين از كتب عامّه: صـحيح مسـلم، كتاب فضائل الصـحابة، باب فضائل عليّ بن ابي طالب، حديث 9، مسند احمد: 14/3، 26، 39، و ج 367/4، و ج 182/5 و 189، سنن دارمى: 2/ 432، سنن ترمذى: 329/5، حديث 3876، سنن الكبرى بيهقى: 2/ 147، و ج 30/7 ، مجمع الزوائد هيثمى: 162/9 و 163، سنن الكبرى نسائى: 51/5، صحيح ابن خزيمه: 63/4، كنز العمّال:172/1، حديث 870- 872، و صفحه 173، حديث 873، و صفحه 178، حديث 898، و صفحه 185، احاديث 943 - 946، و صفحه 187، احاديث 951 - 953. الصواعق المحرقه ابن حجر عقلانى: 148، ابن حجر عقلانى كه تعصّب خاصّى در ردّ مناقب اهل بيت(عليهم السـلام) دارد، در صواعقش اعتراف مى كند به اين كه: «حديث لزوم تمسّک به ثقلين به طرق گوناگون از بيست و اندى از صحابه نقل شده است. براى اطلاع از نقل اين حديث از طرق اماميّه به بحار الانوار: 106/23 - 147، رجوع شود

2- مناقب ابن المغازلى: 148 و 149، المعجم الكبير طبرانى: 45/3 و 46، كافى حلبى: 97، عيون الاخبار: 27/2

3- بحار الانوار: 28 / 373. شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد: 306/9، 307، و ج 286/10

4- خطابه حضـرت زهرا با سـندهاى زيادى نقل شده است. اسـنادى كه تاكنون به دست ما رسـيده و خطبه كامل حضـرت را براى ما نقل كرده باشـد، 22 سـند است كه اين اسـناد از 17 منبع مهم اسـتخراج شـده است و آن منـابع عبارتنـد از: دلائل الإمامـة: 109 - 129، الاحتجاج: 131/1 - 146، كشف الغمـة: 105/2 - 120، الشافي في الإمامـة: 69/4 - 78، شـرح نهـج البلاغه ابن ميثم: 105/5، الطرائف: 263 - 266، الدّر النظيم: 465 - 483، الكتاب المبين: 190، شرح الأخبار: 3/ 34 -40، أنوار اليقين في امامة اميرالمؤمنين: 27 و 276 - 278، امالى شيخ طوسى: 384، معانى الأخبار: 295/2 - 296، و ج 384/1 - 385، شرح نهج البلاغه ابن ابي الحديد: 211/16 - 215، 233 - 234، بلاغات النساء: 12- 14، التذكرة الحمدونية: 6/ 255 - 259، حديث 628، نثر الدّر: 8/4 - 15، منال الطالب: 501- 507 و 528 - 529، الفاضل في صـفة الأدب الكامل: 213-210، نسـخهٔ علامهٔ قزوينى در كتاب فدک: 145، نسخه علامهٔ مجلسـى در بحارالانوار: 311/29.و مخفى نمانـد كه در معانى الأخبار و امالى الطوسـى و نسـخه علامهٔ مجلسـى در بحار الانوار قسمت هايى از اين خطبه را نقل كرده است

بی اصل و دروغ و مخالف با قرآن.)

مصیبت عظما و جنایت کبرایی که در غصب 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.

علامهٔ مجلسی این مسئله را از طریق شیعه و سنّی به طور واضح در کتاب حق

الیقین بیان کرده است، و به آنجا مراجعه نمایید.(1)

طعن پنجم: در جمیع کتب کلامی و احادیث عامّه و کتب لغت آن ها روایت کرده اند

که: عمر در ایّام خلافت خود بر منبر رفت و گفت:

«کانت بیعة أبي بکر فلتة وقي الله المسلمین شرّها فمن عاد إلی مثلها فاقتلوه»؛(2) «بیعت ابوبکر امری بود که بی تدبیر و مشورت و بی رویّه (به عبارت دیگر: کاری نسنجیده و بدون دقّت) 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:

«أقیلوني أقیلوني فلست بخیرکم و عليّ فیکم»؛ «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)

1- حق الیقین، در بیان مطاعن ابوبکر، طعن چهارم: 310، انتشارات سرور

2- رجوع شود به: صحیح بخاری: 2506/6، تاریخ یعقوبی: 2/ 158، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 26/2، أناب الأشراف: 275/2، مجمع الزّوائد: 5/6، الملل و النحل: 30، النهایة: 3/ 467، کامل ابن اثیر: 2/ 327

3- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 169/1، و ج 20/6، مجمع هیثمی: 183/5، تذکرة الخواص: 62. مجمع البحرین: 3/ 420 به نقل از غزالی. احقاق الحق: 240/8، اناب الاشراف: 2/ 273 - 274، کامل ابن اثیر : 332/2

طعن هفتم: سوزانـدن خانه حضـرت زهرا، آن هنگامی که علی همراه امام حسن و امام حسـین در خانه نشسـتند و از بیعت با ابوبکر خود داری کردند.

مسعودی – که از علمای عامّه است – در اثبات الوصیّة نقل می کند که:

«فتوجّهوا إلی منزله فهجموا علیه و أحرقوا بابه و استخرجوه کرهاً و ضغطوا سیّدة النساء بالباب حتّی أسقطت محسناً... .»(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 سـقط نمود...» این حدیث دلالت دارد بر این که، عمر و ابوبکر درب خانهٔ حضـرت 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:

«فوجدتْ فاطمة علی أبي بکر في ذلك فهجرتْه فلم تکلّمه حتّی توفّیت و عاشت بعد النبي ستة أشهر فلمّا توفّیت دفنها زوجها عليّ ليلاً

1- اثبات الوصیة: 142

2- الامامة و السـیاسة: 12/1، أنساب الأشـراف بلاذری: 586/1، تاریخ یعقوبی: 123/2، تاریخ الأمم والملوك: 443/2، العقد الفرید: 13/5 – 14، المعجم الکـبیر للطبرانی: 62/1، الاستیعاب في معرفة الأصـحاب: 975/3، الملل والنحل: 57/1. تاریخ طبری: 443/2، چاپ بیروت، عقد الفرید: 93/4 چاپ مکتبة هلال، مصـنّف ابن ابي شیبه: 8/ 572، کتاب المغازي، شـرح نهج البلاغه ابن أبي الحدید: 45/2، 50، 51، 56، 57 و ج 48/6، 51، و ج 164/17، 168. وج 16/20 ، 17. در کتاب «السبعة من السلف» فیروز آبادی: صفحهٔ 16 نوشـتند: المقصـد الأوّل في ما ورد في أبي بکر، باب أنّ فاطمة من أغضـبها أغضب الله و رسوله وقد أغضـبها أبوبکر و عمر، فهجرتهما حتی توفّیت. أمّا المطلب الثالث و هو أنّ أبابکر و عمر قد أغضـبا فاطمة فهجرتهما حتّی توفّیت. فقد جاء فیه أخبار کثیرة أیضاً لا یبعد 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 منّي فمن أغضبها أغضبني»(2)

«فاطمه پارهٔ تن من است، هر کس او را به خشم آورد، مرا خشمگین کرده است.»

و فرمودند:

«يا فاطمة إنّ الله يغضب لغضبك و يرضىٰ لرضاك»(3)

«ای فاطمه! خدا با خشم تو خشمگین و با خشنودی تو، خشنود می شود.»

و فرمودند:

«فاطمة بضعة منّي يغضبني من أغضبها و يسرّني من سرّها، و إنّ الله يغضب لغضبها و يرضىٰ لرضاها»(4)

1- صحیح بخاری: 177/5 و ج 3/8

2- متقی در کنز العمال: 220/6، مناوی در فیض القدیر: 421/4، نسایی در خصائص: 35، فتح الباری در شرح صحیح بخاری: 84/7، و نیز بخاری این حدیث را در بخش علامات نبوّت: 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 صحّت حدیث، آن ها را لازم دانسته اند. ابن اثیر در اسد الغابة: 522/5، ابن حجر در اصابه: 8/ 159، و در تهذیب التهذیب: 441/12، متقی در کنز العمال: 219/6 و ج 111/7، ذهبی در میزان الاعتدال: 2/ 72، ذخائر العقبی: 39

4- صحیح بخاری: 92/5 طبع بیروت، و 579/4 با اختلاف مختصری. علامهٔ امینی در کتاب فاطمة الزهرا نام 50 تن از علمای عامّه را که این حدیث را ذکر کرده اند، آورده است. و در کتاب شریف «الغدیر» نام 70 نفر از آنان را ذکر کرده است

«فـاطمه پـارهٔ تـن مـن اسـت هر کس او را به خشم آورد، مرا به خشم آورده، و هر کس او را خوشـحال کنـد، مرا خوشـحال کرده است. و بدرستی که خداوند برای غضب فاطمه غضـبناک می شود و برای خشنودی او خشنود می شود.» پس کسی که حضرت زهرا را اذیت و ایذا نموده، اذیت و ایذای خدا ورسول نموده است و خداوند در قرآن کریم فرمودند: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا »(1) بـدرستی کسـانی که خـدا و رسولش را اذیت می کننـد، خداونـد در دنیا و آخرت لعنت شان کرده و برای آنان عـذابی خوار کننـده مهیّا کرده است. و در آیـهٔ دیگر فرمود: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(2) آنان که رسول خـدا را آزار می دهند، برای آنان عذاب دردناکی است.

طعن هشتم: تعیین عمر بن خطّاب بعد از خودش وقتی که آثار مرگ را در خودش مشاهده کرد.

طعن نهم: به اکثر احکام دین و تفاسـیر الفاظ قرآن جاهل بود. مثل جهل به معنای کلاله (که اولاد أب و اُمّند که برادران پدری و مادری یا پـدری تنها یا مادری تنها باشد) و جهل به معنای أب (که به معنای گیاه و مرعای حیوانات است) و بریدن دست چپ دزد به عوض دسـت راست.

طعن دهم: خالد بن ولید پلید را فرسـتاد 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 یـازدهم: زوجـات رسول خـدا را از تصـرّف در حجره های خود متمکّن ساخت، و نگفت که آن ها صـدقه 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

1- سورهٔ احزاب: 57

2- سوره 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 القربیٰ 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 ذوي القربیٰ بود.

اما آنچه از عمر بن خطّاب صادر شد:

طعن اوّل: سوزاندن خانهٔ حضرت زهرا(1) طعن دوّم: بیعت با ابوبکر و دفاع از آن و پافشاری بر آن بدون هیچ دلیل و حجّتی.(2)

طعن سوّم: حدیث دوات و قلم، بزرگترین ظلم و جنایت و اوّلین ضربهٔ 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 جملهٔ متواترات و مسلّمات است که شیعه و سنّی آن را روایت کرده اند و احدی آن را انکار نکرده است. حتی بخاری با آن همه تعصّب اش در چند

1- به بعضی از مدارک آن در طعن هفتم بر ابوبکر اشاره شد

2- به حق الیقین علامهٔ مجلسی طعن سوّم بر ابوبکر: 257، انتشارات سرور، و صفحهٔ 154 انتشارات علمیّة اسلامیه مراجعه نمایید

3- در مورد مدارک این قضیهٔ جانسوز، مرحوم سیّد شرف الدین در کتاب المراجعات چنین می نویسد: اصحاب و نویسندگان سُنَن، همه این جریان را نقل کرده اند و نویسندگان تاریخ سِیَر و اخبار همگی آن را آوردند

موضع از صحیح اش - با مختصر تفاوتی - آن را نقل کرده است.(1) و مسلم در صحیح و سایر محدّثان عامّه به طرق بسیار آن را روایت کرده اند.(2) طعن چهارم: خاصّه و عامّه 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 یا 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)

1- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب 39 (باب کتابة العلم) حدیث 4، کتاب الجهاد و السیر، باب 175 حدیث 1،کتاب الجزیة، باب 6 حدیث 2، کتاب المغازی، باب 84(باب مرض النبي و وفاته) حدیث 4، همان باب، حدیث 5، کتاب المرضی، باب 17 (باب قول المریض قوموا عنّي) حدیث 1

2- صحیح مسلم، کتاب الوصیة، 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 عامّه، رجوع شود به کتاب النّص و الاجتهاد: 148، و المراجعات: 352، و سبیل النجاة في تتمة المراجعات: 262

3- سورهٔ زمر: 30

4- سورهٔ آل عمران: 144

5- رجوع شود به تفسیر قرطبی: 223/4، الدّر المنثور: 81/2، تاریخ ابن خلدون: 63/2 قسمت دوّم ، صحیح بخاری: 1341/3، طرائف: 451، الشافی: 4/ 176، 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، البدایة و النهایة: 241/5 - 243. تاریخ ابن خلدون: 286/2 - 287، تاریخ الاسلام ذهبي: 563/1 - 565، تاریخ یعقوبی: 114/2، الطبقات الکبری: 205/2 -206

طعن پنجم: صریح حکم خدا و رسول را تغییر داده و متعهٔ حج (= حجّ تمتع) و متعهٔ نساء را حرام کرد، و گفت: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله و أنا أنهی عنهما واعاقب 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، متعهٔ حج و متعهٔ نساء.» با آن که خدا و رسول آن ها را مقرّر فرموده اند.

طعن ششم: دربارهٔ مغیرة 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 جملهٔ طعن ها بر عمر، انکار حکم تیمّم است(3) و حال آن که خداوند فرمود: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»(4)

طعن هشتم: منع عمر از بالا بردن مهریّه زنان. فخر رازی در تفسیرش نوشتند: «إنّ عمر بن الخطّاب قال علی المنبر:

«ألا ـ لا ـ تغالوا في مهور نسائكم، فقامت إمراة، فقالت: یا ابن الخطّاب! الله یعطینا وأنت تمنعنا؟ وتلتْ قوله تعالی: «وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا...» فقال عمر: كلّ الناس أفقه منك یا عمر، و رجع عن كراهة المغالاة»؛(5)

1- رجوع شود به تفسیر فخر رازی: 52/10، احکام القرآن جصّاص: 191/2، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 182/1، و ج 251/12 و 252، سنن کبری بیهقی: 335/7، کنزالعمّال: 519/16 و 521، کتاب الحیوان جاحظ: 4/ 276، نهج الحق: 128 و 525. و به کتاب فصول المهمّه مرحوم سیّد شرف الدین: 53 به بعد مراجعه کنید

2- الأغاني: 109/16، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 2/ 238

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- سورهٔ مائده: 6

5- تفسیر فخر رازی: 13/10، و نیز رجوع شود به تفسیر ابن کثیر: 401/1، تفسیر قرطبی: 99/5، مجمع الزوائد: 4/ 284، تفسیر نسفی: 1/ 242، تفسیر خازن: 1/ 357، عوالی اللئالی: 3/ 360، 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 خطّاب! 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: همهٔ 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 بچّه 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: قضیهٔ شورا است که بزرگترین جنایت و قباحت را مرتکب شد.

از جملهٔ 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 عدّه به مشورت بپردازند و یکی را در میان خود انتخاب کنند.

بعد از آن، عمر، ابوطلحه انصاری را طبید 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 درِ 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 دربارهٔ 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

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 عدّه ای را دید که مشغول کار منکر و خلاف شرع اند. آن ها به اواعتراض کردند و گفتند: از چند جهت مرتکب اشتباه شده ای، یکی: تجسّس، که خداوند از آن بر حذر داشته است.[3] و دوّمی: از در وارد نشدی، از این هم خداوند نهی کرده است.[4] و سوّمی: 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

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 العمّال: 743/5

2- ابن اثیر آن را در حوادث سال 23، جلد سوّم 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 البلاغة 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 گـذشت، آن را سه طلاق حساب کرد.(1) طعن شانزدهم: مقام ابراهیم در زمان حضـرت 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 خـدا مکه را فتـح کردند، مقام را به همان جای اصـلی آن - که در زمان حضـرت ابراهیم بود - برگردانیدند. وقتی عمر غصـب خلافت کرد، به حـج رفت، پرسـید: آیا کسـی 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 قضیّه از جمله مشهورات بلکه متواترات است.(2)

اما آنچه از عثمان صادر شد:

طعن اوّل: او جمعی از کـافران و منافقـان و فاسـقان و شاربـان خمر از اقـارب خود را که صـلاحیت هیـچ امری را نداشـتند، حاکم و والی مسـلمانان کرد و بر نفوس و فروج و اموال ایشان مسـلّط گردانیـد. چنان که ولید بن عتبه را - که برادر مادری او بود - روی کار آورد و والی شهر کوفه گردانید که خداوند متعال در آیهٔ: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ»(3) و آیه:«إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»(4) او را فاسق خوانده است.(5)

1- جامع الاصول: 8/ 373، و رجوع شود به کتاب: النص و الاجتهاد: 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 تاریـخ عمر: 60، دمیری در حیـاة الحیوان در مـاده «دیـک». و رجوع شود به تفسـیر کشاف: 1/ 185، اخبار مکه: 33/2، الفائق: 2/ 254، 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: 4/ 1554، 1555، السـنن الکبری نسائی: 248/3، أسد الغابة: 421/5، الاغانی: 5/ 138، 139، 143، مروج الذهب: 335/2

طعن دوّم: عثمان، عبدالله بن ابی سرح را امیر و والی مصر کرد. و چون اهل مصر از او شکایت کردند و به فریاد آمدند، محمّد بن ابی بکر را امیر کرده و به آنجا فرستاد. و در پنهان به عبدالله بن ابی سرح نوشت که: محمّد 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 سوّم: عثمان، طرید (= رانده و تبعید شدهٔ) 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 امیّه را بر گردن مردم مسلّط 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

1- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 198/1؛ الغدیر: 257/8 - 267

2- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید: 198/1، در شرح خطبهٔ شقشقیه

3- الغدیر: 8/ 276، 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 نحلهٔ 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 امیّه 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 نساخت.[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 همهٔ آن ها را در میان بنی امیّه 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 ربذه،[7] و مضروب ساختن

1- الغدیر: 268/8، العقد الفرید: 4/ 238

2- این مسئله (= دادن عثمان فدک را به مروان) را بسیاری از مورّخان و محدّثان عامّه نوشتند، از جملهٔ آن ها: المعارف، ابن قتیبه: 195، تاریخ أبي الفداء: 169/1، و در چاپ دیگر: ج 232/1، سنن بیهقی: 301/6، العقد الفرید: 283/4، وفاء الوفاء: 1000/3، فدك في التاریخ: 20، الطبقات ابن سعد: 388/5. الغدیر، امینی: 195/7، و ج 8/ 236 - 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: 8 / 279، تاریخ ذهبی: 2 / 79، الکامل. ابن اثیر: 46/2، أسد الغابة: 3 / 173، 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: 5/ 52- 54، صحیح بخاری، کتاب الزکاة و التفسیر. طبقات ابن سعد: 4/ 232، مروج الذهب: 2/ 339، 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 مصـر 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 ننمایند» انتهی کلام ابن ابی الحدید.(2)

عثمان، عمّار یاسـر را - با آن همه فضائل و مناقب - بدون هیچ جرم و گناهی، آن قدر ضـرب 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 کافرکشتیم» 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 مسلّمی است.

کافی است در طعن بر عثمان آنچه که امیر المؤمنین در خطبهٔ شقشقیهٔ درباره اعمال و رفتار او در دوران خلافتش، اشاره فرمودند.

امیر المؤمنین فرمود:

«إلی أن قـامَ ثـالثُ القوم نافِجاً حِضْنَیْهِ بَیْنَ نَثیلِه و مُعْتَلَفِه و قام معه بنو اَبیه یَخْضَمُونَ مالَ الله خَضْمَ الإبل نِبْتَةَ الرّبیع إلی اَنِ انْتَکَثَ فَتْلُه و اَجْهَزَ علیه عمَلُه و کَبَتْ به بِطْنَتُه»؛ «تـا این که سوّمین آن ها (= عثمان) به خلافت رسـید، دو پهلویش از پرخوری باد کرده (تکیه بر مسـند خلافت داد در حالی که) هنرش خوردن و دفع کردن

1- الغدیر: 3/9 - 14، انساب الاشراف بلاذری: 5/ 36، تاریخ یعقوبی: 2/ 147

2- شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدی: 199/1، در شرح خطبه شقشقیه

3- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 3/ 50 -51، الشافی: 291/4 به نقل از چندین حدیث، نور الثقلین: 1/ 635

بود. خویشاونـدان پدری او از بنی امیّه با وی، روی کار آمدند، و مانند شتر گرسـنه که در فصل بهار علف صـحرا 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 شـد. و شـکم بارگی، او را نابودش کرد.»(1) خطبـهٔ شقشـقیّه از خُطَب مشـهوره بین خـاصّه و عامّه است که جمیعاً آن را نقل کرده اند.(2)

باری، عثمان کسـی 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 بیزاری جسـتند، 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 مانـد و نمی گذاشـتند بر او نمـاز خوانـده شود. و امیر المؤمنین علی و اصـحاب پیغمبر او را به این حـال گذاشـتند. و این علّتی نـداشت مگر از جهت این که او مسـتحق خذلان و خواری بوده و قابلیّت تجهیز و تکفین را نداشت. چگونه چنین کسـی قابلیّت 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)

1- ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه: 197/1، در تعلیقه اش بر این کلام امیر المؤمنین می گویـد: هذا من ممضّ الذم و أشدّ من قول الخطیئة الذي قیل إنّه أهجی بیت للعرب: دعِ المکارمَ لا تَرحلْ لبُغْیَتِها واقْعُد فإنّك أنت الطاعِم الکاسِی

2- امّا از خاصّه: الارشاد: 287 - 288، امالی الشیخ الطوسي؛ المجلس الثالث عشر: 1/ 272 - 273، حدیث 54، معانی الأخبار، باب معاني خطبـة لأمیر المؤمنین: 1/ 360، علل الشـرایع: 1/ 150 - 153، نهـج البلاغه: 48/1، الاحتجـاج: 191 - 194، نهج البلاغه راوندی: 131/1 - 133، علامه امینی؛ در الغدیر: 82/7، مصادر زیادی از خاصّه و عامّه ذکر نمود

3- فرمود: «و یـح تقتله الفئـة الباغیة، یدعوهم إلی الجنّة و یدعونه إلی النّار» صـحیح بخاری، کتاب الجهاد و السـیر: 207/3، سال چاپ 1410،کنز العمّال: 722/11 حدیث 33531، عمـدة القاری، العیني: 208/4، چـاپ بیروت، و ج 109/14، 110، صحیح ابن حبان: 554/15، 555، چاپ 1414، تحقیق شـعیب ارنؤوط. شـرح نهـج البلاغة ابن ابی الحدید: 15 / 177، الجامع الصـغیر، جلال الدین سیوطی: 718 شماره 9640. مسند احمد: 3/ 91

دوم: معاویه، همان است که «دعیّ بن دعیّ» زنازاده پس زنازاده نامیده شده است.

ابن کلبی گوید:

«کان معاویه لاربعـة نفر، لعمارة بن ولید بن المغیرة المخزومي و لمسافر بن أبي عمرو، و لأبي سـفیان و لرجل آخر سـمّاه. و کانت هند امّه من المعلمات و کان أحبّ الرجال إلیها السودان، و کانت اذا ولدت أسود قتلته، و حمامة جدّة معاویة کانت من ذوی الرّایات

في الزنا»؛(1)

«معاویه به چهار مرد نسـبت داده می شود: به عمارة بن ولید، و به مسافربن 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.» زمخشـری که از علمای عامه است می نویسـد: 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)؛

1- برای اطلاـع بر مصادر این مطلب به: مثالب العرب: 72، تذکرة الخواص: 116، نهج الحق: 307، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 1 / 336، ربیع الابرار، زمخشـری: 549/3. الغارات: 937/2، الطرائف: 501/2، بحارالانوار: 198/33، 200، إحقاق الحق (الأصل): 263، مراجعه کنید که با اختلاف مختصری روایت کرده اند

2- ربیع الابرار: 549/3. الاغاني: 49/9، العقد الفرید: 86/6 - 88

3- مسند أبي داود الطیالسي: 359، خصائص امیرالمؤمنین، نسائی: 23، صحیح مسلم: 27/8 باب ذم ذی الوجهین و تحریم فعله، شرح مسـلم، النووی: 152/16، الاستیعـاب: 1421/3، شـرح نهـج البلاـغه ابـن ابی الحدیـد: 176/15، تاریـخ مدینـة دمشق، ابن عسـاکر: 151/41، أسـد الغابـة، ابـن اثیر: 4 / 386، تهـذیب الکمـال، المزی: 344/22، سـیر أعلام النبلاء، الـذهبي: 123/3، میزان الاعتـدال، الذهبي: 240/3، فتوح البلـدان، البلاذری: 582/3، تاریخ الطبری: 8 / 186، البدایـة والنهایة، 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:

«یطلع علیکم رجل یموت علی غیر سنّتی»؛(1)

«هم اکنون مردی بر شما نمایان می شود که بر سنّت 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

1- تاریخ الطبری: 357/11، کتاب صفین، نصر بن مزاحم: 247، منهاج الکرامة، العلامة الحلی: 78، 79، احقاق الحق (الاصل): 265

2- در کتاب الغدیر: 139/10 - 142، احادیث زیادی از رسول خدا در کفر و خبائث معاویه از طریق عامّه نقل نموده، و اسناد آن ها را بررسی کرده است. مانند: 1. «عنه: «یطلع من هذا الفجّ رجل من امّتي یحشر علی غیر ملّتي، فطلع معاویة» 2. «عنه: «انّ معاویة في تابوت من نار في أسفل درك منه » 3.« عنه: «اللهمّ العنه ولا تشبعه إلا بالتراب» 4. «عنه: «أست معاویة في النّار» 5. «عنه: «إذا رأیتم معاویة علی منبري فاقتلوه» و روایات دیگر

است (و الاغ را می کشد)... پیامبر فرمود:

«لعن الله القائد و الراکب...»؛

«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 سبّ و لعن امیر المؤمنین علی را رواج داد،(4) در حالی که تعظیم و تکریم آن حضرت، به ضرورت کتاب و سنّت ثابت است. سبّ 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 خورانید 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 ولّی 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 عیّاش، ذره ای از دین اسلام با خبر نبود. جنایاتی بزرگ - علاوه بر واقعهٔ جانگداز کربلا - مرتکب شد که خواندن و نوشتن آن دشوار است. این ولیعهد

1- تاریخ الطبری: 11/ 357، کتاب صفین ط مصر: 243 و 247، الغدیر: 10/ 139

2- به کتاب الغدیر: 272/10 - 278، «قتال ابن هند علیّاً امیر المؤمنین» مراجعه کنید

3- به کتاب الغدیر: 278/10 - 280، رجوع کنید، علامهٔ امینی چهل حدیث از طرق عامّه در فضیلت امیر المؤمنین ذکر نمودند

4- رجوع شود به الغدیر: 257/10 - 271، جنایات معاویة في صفحات تاریخه السوداء، (سبّ معاویة علیّاً.)

5- أسد الغابة: 15/2، الاستیعاب: 1/ 376

6- الامامة و السیاسة: 1/ 160

7- الامامة و السیاسة: 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 «النّاس علی دین ملوکهم» آئینی جز آئین یزید نمی دانستند، دست تعدّی بر اموال و اعراض مسلمانان گشودند و فسق و فساد و زنا را مباح ساختند تا به حدّی که نقل شده که در مسجد رسول خدا زنا کردند!(3) و مدائنی روایت کرده که: بعد از واقعهٔ حرّه، هزار زن بی شوهر فرزند زنا متولّد کرد و ایشان را «اَوْلاد الحَرّة» نامیدند، و به قولی دیگر، ده هزار زن،(4) و در اخبار الدُّوَل 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 کنندهٔ پرچم رسول خدا را بدون جرمی

1- الامامة و السیاسة: 13/1

2- الامامة و السیاسة: 193/1

3- تذکرة الخواص: 259

4- تذکرة الخواص: 260

5- أخبار الدُّوَل: 130. چنان که سیوطی در تاریخ خلفا به آن تصریح کرد، و در تعلیقهٔ کتاب «النصّ و الاجتهاد:466» مرحوم سیّد شرف الدّین، به بعضی از این قضایا اشاره نمودند

6- الامامة و السیاسة ابن قتیبة و دیگر مورخان سنی. هم چنین به کتاب مروج الذهب: 3/ 84 -85، و تذکرة الخواص: 259، مراجعه کنید

7- مروج الذهب: 3/3 - 4، سیر اعلام النبلاء: 3/ 462 - 466، کنز العمّال: 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 عُمّال او را شرح دهیم، مانند: مغیرة بن شعبه، عمر و عاص، بُسْر 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 عُمّال 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: «اُقتلوا نعثلاً قتله الله»(5) وقتی خبر کشته

1- سیر اعلام النبلاء: 4/ 34 -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، في بیان ما ورد في معاویة ابن أبي 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: 5 / 80، تاج العروس: 141/8، لسان العرب: 193/14، الغدیر: 80/9، 81، 84

شدن عثمان به او رسید، خوشحال شد.(1) اما وقتی شـنید که مردم با امیر المؤمنین علی بیعت کردند، به خاطر این که دشمن آن حضرت بود، قتـل عثمان را به گردن امیر المؤمنین انـداخت و برای خون خواهی عثمان قیام کرد و جمعیّت عظیمی به همراه او بودنـد، تا این که چه خون هایی از مهاجرین و انصار ریخته شد. و حال آن که خداوند در قرآن می فرماید:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا 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 خانهٔ عایشه اشاره کرد و فرمود:

«الفتنـة تطلع من هنا ثلاثاً حيث يطلع قرن الشـيطان»؛(3) «فتنه از این جـاست، فتنه از این جـاست، فتنه از این جـاست، جـایی که شاخ شیطان بیرون می آید.»

هم چنین بخاری روایت کرد:

«خرج النبي من بيت عايشة و قال: رأس الكفر هنا من حيث يطلع قرن الشيطان»؛(4)

1- مـذمت کردن عایشه عثمان را از مسـلّمات تاریخ است، ملاحظه شود: تاریخ یعقوبی: 2/ 152، ط الغری، شـرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 77/2، 486، و ج 215/6 - 216، الاستیعاب بهامش الاصابـة: 2/ 192، تـذکرة الخواص: 61، 64، تاریـخ طبری: 407/4، 459، 465، الکامل ابن اثیر: 206/3، تاج العروس: 141/8، لسان العرب: 193/14، الامامة و السیاسة: 43/1، 46، 57، العقد الفرید: 295/4 - 306، الغدیر: 77/9 به بعد، الطبقات ابن سـعد: 25/5 ط لنـدن، و ج 36/5 ط بیروت، أنساب الاشـراف بلاذری: 70/5، 75، 91، تاریخ أبي الفداء: 1/ 172

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.» مورّخان 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 «حوأب» 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 مورّخان نوشته اند که وقتی عایشه در راه خود به «حوأب» رسید - که آبی متعلّق به قبیله بنی عامر بن صعصعه بود - طوری سگ ها به وی پارس کردند که شتران قوی بنیهٔ او را، رم دادند. یکی از یاران وی گفت: چقدر سگان حوأب زیاد هستند و چقدر پارس می کنند؟!

از رسول خدا روایت کردند که وقتی عایشه به حوأب رسید، سگان بر او پارس می کنند.(2) روایت کردند:

«انّ عایشة لمّا حضرتها الوفاة جزعت. فقیل لها تجزعین یا امّ المؤمنین وأنت زوجة النبيّ و بنت الصدیق؟ فقالت: إنّ یوم الجمل معترض في حلقي لیتني متّ و کنت نسیّاً منسیّاً»(3) «چون وقت وفات عایشه رسید، بی تابی می کرد به او گفته شد: بی تابی

1- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: 498/2

2- مسند ابن حنبل: 97/6، مستدرک الصحیحین: 3/ 120. روی الحاکم بسنده عن ام السلمة قالت: «ذکر النبي خروج بعض امهات المؤمنین فضحکت عائشة فقال: انظري یا حمیراء أن لا تکوني أنت.» (مستدرك الصحیحین: 119/3) روی المتّقي عن طاووس أنّ رسول الله قال لنسائه: «أیّتکن تنبحها کلاب کذا و کذا، إیّاك یا حمیراء» قال: أخرجه نعیم بن حمّاد في الفتن قال: و سنده صحیح

3- مسند ابن حنبل: 1/ 276

می کنی ای مـادر مؤمنین در حـالی که تو زن پیغمبر و دختر صـدّیقی؟ گفت: بـدرستی که واقعه جمـل (جنـگ با امیر المؤمنین علی) در گلویم گیر کرده، ای کاش مرده و فراموش شـده بودم (و نامی از من نبود.)» مرحوم سـیّد شـرف الـدّین موسوی در کتاب النصّ و الاجتهاد الفصل الرابع سـیزده مورد از مطاعن عایشه را ذکر نموده است،(1) و در آخرین مورد آن، قیام عایشه بر ضـد امیر المؤمنین را مفصّل مورد بررسی قرار داده است.(2)

فائده: اقسام معارف

اعلم إنّ المعارف على أقسام:

1- الأمر الخارجي الذي بيّنه الشارع بما هو عالم بالغيب كمقدار فواصل السّماوات و خلق الحور و القصور. و الاعتقاد بمثل هذا لا يعتبر في الايمان. نعم انكاره تكذيب

للشّارع، فيوجب الكفر.

2 - الأمر الـديني العملي الفرعي أو الأصـلي. و المطلوب فيه العمل لا الاعتقاد، و تحصـيل العلم به واجب مقدمـةً للعمل لا نفسـيّاً كما توهّم، و يعمل فيه بالأمارات و الأصول على ما قرّر.

3- الأمر الاعتقادي الذي لا دخل له في الايمان إلا أنّ الشارع أوجب تحصـيل العلم به مسـتقلا، و بعد حصوله لابدّ من الاعتقاد، ككيفيّة عصـمتهم على احتمال، و العاجز عن تحصـيل العلم به معـذور ولا الجاء إلى اقامة الظن مقامه. 4- الأمر الاعتقادي الـذي لا دخل له في الايمان و لا يجب تحصيل العلم به إلا انّه لو حصل أحياناً وجب الاعتقاد، كتفاصيل البرزخ و المعاد و كيفيّة علمه تعالى و علمهم وحيث إنّ وجوب الاعتقاد هنا من آثار العلم لا المعلوم فلا يقوم الظن مقامه بأدّلة اعتباره.

1- النّص و الاجتهاد ، الفصل الرابع: 412- 458 با تحقيق و تعليق أبو مجتبى

2- النّص و الاجتهاد، الفصل الرابع: 423 - 458، با تحقيق و تعليق أبو مجتبى. تذكّر: براى شرح و توضيح مطاعن ذكر شده با مصادر آن به كتاب «اصول دين» از مؤلّف، مراجعه نماييد

5 - الأمر الاعتقادی المعتبر في تحقّق الایمان وهو - بمقتضی السیرة و تفسیر الشارع - الاعتقاد بوجود الواجب المستجمع لجمیع الکمالات و وجود الأنبیاء والأئمّة والمعاد اجمالا... .

و اختلفوا في لزوم تحصیل العلم بها او کفایة الظن علی سبعة أقوال. الحقّ عنده [أي الشیخ الانصاري] عدم تحقّق الایمان إلا بالاعتقاد بها عن علم؛ للامر به في الآیات و الأخبار، و مع عدم التمکّن منه یعتقد بالحقّ واقعاً، فلا إلجاء باتّباع الظن.

قال: و في کفر الظانّ بالحقّ خلاف، و قیل: بکفایة الظنّ بها في تحقّق الایمان. و ذهب بعض هؤلاء إلی وجوب تحصیل العلم نفسیّا مع التمکّن؛ للأمر به أو لحکم العقل من باب وجوب شکر المنعم أو دفع الخوف.

ثم اختلفوا في أن الاعتقاد عین العلم و الظن أو معلولهما کما علیه المصنّف [أي الشیخ الأنصاري]

أو أمر اختیاری یوجد مع الشك بل القطع بالخلاف ایضاً.(1) معارف دینی اقسامی دارد: 1- امر عینی و خارجی ای که شارع - به جهت داشتن علم غیب - آن را بیان نموده است، مثل اندازهٔ فاصله میان آسمان ها و خلق حوری و قصرهای بهشتی. اعتقاد به مانند این امور، جزء ایمان به شمار نمی رود و ایمان مشروط به وجود چنین اعتقادی نیست. بلی، انکارش تکذیب شارع است که موجب کفر می باشد.

2- امر دینی عملی، چه فرعی و چه اصلی. مطلوب شارع در این قسم، عمل و به جا آوردن است نه اعتقاد. تحصیل علم هم به این قسم از این باب است که علم مقدمه عمل است، نه این که علم به آن وجوب نفسی و استقلالی داشته باشد و به خودی خود واجب باشد چنان که بعضی توهّم 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 مقرّر شده است.

3- امر اعتقادی ای که در تحقق ایمان دخالتی ندارد و ایمان وابسته و مربوط به آن نیست، جز این که با این حال، شارعْ تحصیل 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 ائمّه طبق احتمالی. کسی هم

1- مصطفی اعتمادی، شرح الرسائل، بحث استصحاب، تنبیه 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 اعتقـادی ای که در تحقق ایمـان دخالتی نـدارد، و تحصـیل علم به آن واجب نیست، جز این که اگر احیاناً علم به آن حاصل شـد، اعتقاد به آن هم واجب است، مانند تفصـیل امور برزخ و معاد و کیفیت علم باری تعالی و علم ائمّه. از آنجا که وجوب اعتقاد در این قسـم از آثار حصول علم است نه از آثار معلوم، ادلّهٔ اعتبار ظن، آن را قائم مقام علم نمی کند.

5- امر اعتقادی ای که در تحقق ایمان معتبر و لحاظ شده و ایمان وابسـته و مشـروط به آن است. به مقتضای سیره متشرّعان و تفسیر شارع برای ایمان، اعتقاد به وجود خداوند و صـفات کمال او، و اعتقاد به وجود انبیا و ائمّه و اعتقاد به معاد به اجمال، نه به تفصیل و همراه با تمام خصوصیّات معاد و... از این قسم می باشد.

علما در بارهٔ قسمِ پنجم اختلاف کرده اند که آیا نسـبت به این امور اعتقادی که ایمان وابسـته به آن است، تحصیل علمْ لازم و واجب است، یا حصول ظنّ و گمان هم نسبت به آن ها کفایت می کند. هفت نظریه در این باره ارائه شده است.

حق در نزد شـیخ انصاری این است که ایمان تحقق پیدا نمی کند مگر با اعتقادی که از روی علم باشد. زیرا در آیات و روایات به تحصـیل علم امرشده است البتّه در صورتی که توانایی تحصـیل علم نداشته باشد، به آنچه در واقع حقّ 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.

البتّه 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 نفسي و استقلالی تحصیل علم. حال این وجوب تحصـیل 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 اعتقادْ امری اختیاری است که با شک بلکه با قطع به خلاف نیز حاصل می شود.

عصمت پیامبران، امامان و ملائکه

اشاره

ثم لابدّ أن تعتقد في النبيّ(1) و الأئمة(2) صلوات الله عليهم أنّهم معصومون من أوّل العمر إلى آخره، من صغائر الذنوب و كبائرها – و كذا في جميع الأنبياء(3) و الملائكة(4) – . سپس، بی تردید باید دربارهٔ 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.

تذکّر

علامهٔ 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 قوّت عقل و فطانت و ذکاء و کمال اهتمام در طاعت حق تعالی و تصفیهٔ باطن از اخلاق ذمیمه و تحلیهٔ آن به اخلاق حسنه به مرتبه ای رسد که محبت جناب اقدس

1- بحار الانوار 97.34/17 (باب عصمة رسول الله) مراجعه شود

2- بحار الانوار 191/25 – 211 (باب عصمتهم و لزوم عصمة الامام)، علامهٔ مجلسی 24 حدیث در این باب ذکر نمودند. از جمله آن احادیث: «الامام منّا لا يكون إلا معصوماً، و ليست العصمة في ظاهر الخلقة فيعرف بها، فلذلك لا يكون إلا منصوصاً» و «فانّهم خيرة الله عزّوجلّ و صفوته و هم المعصومون من كلّ ذنب و خطيئة» و «الانبياء و اوصياؤهم لا ذنوب لهم لانّهم معصومون مطهّرون» و «أنا و عليّ و الحسن و الحسين و تسعة من ولد الحسين مطهّرون معصومون» و «إنّما الطاعة لله عزّوجلّ و لرسوله و لولاة الأمر، انّما اُمر بطاعة اُولى الامر لانّهم معصومون مطهّرون لا يأمرون بمعصيته»

3- بحار الانوار 72/11 – 96 باب عصمة الانبياء مراجعه شود. در صفحهٔ 94 – 96 دوازده دلیل بر عصمت انبیا ذکر نموده است. در حیوة القلوب 65/1 باب اوّل، فصل سوّم 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 2/ 1364 باب سی و هشتم، قصهٔ هاروت و ماروت مراجعه شود

الهی در دل او مستقر گردد و از قید شهوات نفسانی و خیالات جسمانی رهایی یابد و پیوسته مشغول مطالعهٔ 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 گِرد 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 موهم صدور معصیت است از انبیاء که متضمّن خطای ایشان است، مؤوّل 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 متضمّن 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 جمیعاً و أنّهم أفضل من جمیع الأنبیاء(2)

1- حقّ الیقین: 36، باب چهارم، مقصد اوّل

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 وصحف آدم و إبراهيم و شيث، و عصا موسى، و خاتم سليمان، وقميص 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 شیث، 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 وظیفهٔ مخصوصی دارد

وأنّه كان جهاد من جاهد منهم، وقعود من قعد عن الجهاد، وسكوت من سكت، و نطق من نطق، وجميع أحوالهم وأقوالهم وأفعالهم 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

1- بحار الانوار 335/26 (باب فضل النبي و اهل بيت(عليهم السلام)ه 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 ائمّه هست

اشاره

وأنّ كلّ ما علمه رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم علّمه علياً عليه السّلام و كذا كلّ لاحق يعلم جميع علم السابق عند إمامته. و أنّهم لا يقولون برأي و لا اجتهاد،(1) بل يعلمون جميع الأحكام من الله تعالى، و لا يجهلون شيئاً يسألون عنه، و يعلمون جميع اللّغات،(2) و جميع أصناف الناس بالإيمان و الكفر.(3) و يعرض عليهم أعمال هذه الأمّة كلّ يوم أبرارها و فجّارها.(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 ائمّهٔ طاهرین (هرگز) از پیش خود و به رأی و اجتهاد خود کلامی نمی گویند؛ بلکه تمام احکام را از جانب حق تعالی

1- بحار الانوار 2/ 179 باب أنّهم - عليهم السلام - عندهم موادّ العلم وأصوله و لا يقولون شيئاً برأي ولا قياس

2- بحار الانوار 190/26 باب أنّهم - عليهم السلام - يعلمون جميع الألسن واللغات و يتكلّمون بها

3- بحار الانوار 117/26 باب أنّهم - عليهم السلام - يعرفون الناس بحقيقة الإيمان و بحقيقة النفاق

4- بحار الانوار 23/ 334 باب عرض الأعمال عليهم - عليهم السلام - و أنّهم الشهداء على الخلق

5- خلاصه: هر امامی هنگامی که به امامت رسید، بر تمام معلومات امام قبل اطّلاع داشته است

می دانند و دریافت می کنند، و (هرگز) نسبت به چیزی که از آن سؤال کرده می شوند، جهل ندارند و تمام (لغات و) زبان ها را می دانند (و به همهٔ لهجه ها آگاهند) و به مؤمن بودن و کافر بودن تمام اصناف مردم، علم دارند (یعنی: هر صنفی از مردم را می شناسند که کدامیک از آنها مؤمن و یا کـدامیک کافر می باشـند) و هر روز اعمال این امّت، چه صالحان و نیکوکاران و چه فاجران و بـدکاران، بر ایشان عرضه می شود (و بر آن مطلع می شوند.)(1)

1- برای اطلاـع از قطره ای از دریاهـای فضائـل اهل بیت(علیهم السـلام) به کتاب های مدینـة المعاجز، حلیـة الابرار، بصائر الـدرجات، الثاقب في المناقب و مجلدات فضائل بحار الانوار رجوع شود. فضائل اهل بیت(علیهم السلام) قابل شمارش نیست چنان که شیعه و سنی از ابن عباس روایات کرده انـد که رسول خـدا فرموده انـد: «اگر درختان همه قلم شونـد، و دریاها مرکب گردنـد، و جنّیان حساب کننـده و انسان ها نویسـنده شوند، نمی توانند فضائل علی بن ابی طالب را بشـمارند.» (بحار الانوار 197/38) این حـدیث در کتاب های خاصه به نقـل از ابن عبّـاس چنین آمـده است: «ابن عبـاس گفته است که: قسم به آن که جـان پسـر عباس در دست اوست، اگر همـهٔ دریاهای دنیا مرکب شونـد، و درختان دنیا قلم گردنـد، و اهل دنیا نویسـنده شوند، و بنویسـند مناقب و فضائل علی بن ابی طالب را از روزی که خداوند تعالی دنیا را آفریـده تا روزی که دنیا فانی شود، هر آینه به یک صـدم آنچه خدای تعالی به او عطا فرموده است نخواهند رسـید.» در حدیث دیگر، ابن بابویه به سـند صـحیح از امام صادق به واسطه پدرانش روایت کرده که رسول خدا فرموده است: «حق تعالی فضائلی برای برادرم علی قرار داده که عدد آن ها را جز خدای تعالی کسـی احصا نتواند نمود. پس کسی که فضیلتی از فضائل او را همراه با اقرار به آن ذکر کند، حق تعـالی گناهان گذشـته و آینـده او را بیامرزد، هر چنـد با گناهان جن و انس به صـحرای قیامت بیایـد، و هر کس فضـیلتی از فضائل آن حضـرت 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 حضـرت را بشـنود، خداوند گناهانی را که با گوش مرتکب شده، بیامرزد، و هر کس به نوشـته ای در باب فضائل آن حضـرت 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 هیـچ بنـده ای قبول نمی شود مگر با ولایت او و بیزاری از دشـمنان او. (بحار الانوار196/38 حدیث 4، از امالی صـدوق) تمام عوالم به خاطر وجود اطهر محمّـد و آل محمّـد بر پا شـده، و اگر - العیاذ بالله - آنی فاقـد شوند، عالم و عالمیان از هم می پاشـند. ایشاننـد خزینـهٔ علم الٰهی، و معلّم علوم اولین و آخرین، و هـادی و راهنمـای تمام ملائکه و انبیا و مرسـلین، و ایشاننـد مقصود از خلقت خلایق، و صاحبان اسـرار خـدایی و محرم راز های الهی، و احـدی را به آن مقامی که این بزرگواران دارند، حظّی و نصـیبی نخواهد بود، چنان که فرمودند: «و لا یقاس بنا أحد» و «لا یقاس بنا بشـر» مادح ایشان خدای عالمیان است، و تمام پیامبران و رسولان و فرشـتگان مقرّب از احصای اوصاف و فضائل ایشان عاجزند! چگونه چنین نباشد در حالی که سرور انبیاء محمد مصطفی فرمودند: «یا علی لایعرفك إلا الله و أنا، و لا یعرفني إلا الله و أنت، و لا یعرف الله الا أنا و أنت» ای علی، جز خدا و من کسـی تو را نخواهد شـناخت، و جز خدا و تو کسی مرا نخواهد شناخت، و جز من و تو کسی خدا را نمی شناسد. مولای ما حضرت امام رضا علیه آلاف التحیة و الثناء فرموده اند: «قدر و منزلتِ امـامت از آن اجـلّ، و شـأن آن از آن اعظم و مکـان آن از آن اعلی و جـانب آن از آن منیع تر، و فرو رفتن به کنه آن از آن بعیـد تر است که مردم به عقول نـاقص خود به آن برسـند، یـا به آرای مختلف خود آن را درک کننـد... . امـام یگانه دهر است که احـدی 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، عقل ها همه در آن گمراه و پریشان، و خِرَدها همه سـرگردان و حیران، و دیده ها از مشاهدهٔ او عاجز و گریزان، و عظما در ادراک ذاتش طفل دبسـتان، و حکما در فهم صفاتش سرگشته و حیران، و خِرَد 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 لالـ، 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 والاتر است از آن که کسی بتواند او را بستاید. پس کی می تواند که چنین کسی را بر گزیند؟ و عقول کجا به این مرتبه پی می برند؟ و چنین کسی را در کجا بیابند؟ آیا گمان دارید که در غیر آل محمّد یافت می شود. (اصول کافی، باب نادر جامع في فضل الامام و صفاته)

امامان معصوم عالم را خلق نکردند

اشاره

ولا ـ تعتقـد أنّهم خلقوا العـالم بـأمر الله تعـالى فإنا قـد نهينا في صـحاح الأخبار عن القول به. ولا عبرة بما رواه البرسـي و غيره من الأخبار الضعيفة.

مبادا اعتقاد داشـته باشـی که ائمّه به امر خداونـد تعالی عالم و جهان هستی را خلق کرده اند؛ چرا که در روایت های صـحیح 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 توجّه نیست. (زیرا این اخبار موافق با اعتقاد غالیان است.)

فائده اوّل: خالق همه چیز، خداوند است

علامهٔ 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 کفّار مکّه بت ها را با خدا شریک کرده بودند در پرستیدن و سجده کردن . و این مطلب به اخبار جمیع انبیا و ضرورت جمیع ادیان حقّه ثابت شده است.(1)

در مبحث دیگر می فرماید: و در آفریدن اشیا معینی و یاوری نداشته واعتقادی که بعضی از غلات دارند که «حق تعالی، رسول و ائمّه 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 جهنّم می شوند می فرماید:... یا غلات که ائمّه 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

1- حق الیقین باب دوم مبحث اول: 23، طبع انتشارات سرور

2- حق الیقین باب دوم، مبحث سوم : 26، طبع انتشارات سرور

3- حق الیقین: 828، فصل هیجدهم. قال العلامة المجلسي في البحار 94 / 250: الخلق أصله التقدير المستقيم و يستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، قال تعالى: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»و في ايجاد الشيء من الشيء نحو: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» و ليس الخلق بمعنى الابداع إلا الله، و لذا قال: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ» وامّا الخلق الّذي يكون بمعنى الاستحالة فعامّ، قال تعالى: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي» [مائده: 110] قال ايضاً: ان الممكن الّذي اكتسب الوجود من غيره و هو في معرض الزوال لايتأتي منه ايجاد غيره. [البحار 193/10] امّا آياتی که دلالت بر این مطلب دارند. مانند: آیهٔ 16 از سورهٔ رعد: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» علّامهٔ مجلسی در بحار الانوار 262/25 می گوید: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» يدلّ على عدم جواز نسبة الخلق إلى الأنبياء و الائمّة. و آیهٔ 40 از سورهٔ روم: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» و می گوید: «هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ»يدلّ على عدم جواز نسبة الخلق و الرزق و الأماتة و الاحياء إلى غيره سبحانه و انّه شرك. اقول: استدلّ الامام من الآيتين على عدم جواز نسبة الخلق و الرزق إلى غيره سبحانه كما سيأتي في الأخبار الآتية. و آیات: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا 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 «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»[عنکبوت: 61] و «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» [اعراف: 54] و «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ 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 يختصّ بخلق الاختراع و الإبداع لا من شيء» عبارتند از: 1. عن الرضا: «كيف ينشأ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء ...» [التوحید: 40] لایخفی انّ من لایمتنع من الانشاء

ممكن حـادث و هو لا يقـدر بالضـرورة على الإنشاء؛ لأنّ إنشاء الأشـياء عبارة عن ايجادها لا من شـيء كان قبله، و هو يختص بالواجب – تعالى شأنه – و الممكن الحادث إنّما يقدر على تركيب الأجزاء الموجودة في الخارج و تأليفها بتوسّط الآلات والأدوات حيث يكون قادراً، و امّا الإنشاء فإنّما يكون بالمشـيّة و هو يسـتحيل من الممكن الحادث بالضرورة. 2. عن علي: «كلّ صانع شـيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صـنع ما خلق...» [التوحيـد: 43] 3.عن الرضـا: «ابتـداؤه إيّـاهم دليلهم على أن لاـ ابتـداء له: لعجز كلّ مبتـدء عن ابتـداء غيره...» [التوحيد: 36] 4. عن الحسـين بن علي: «يوجـد المفقود و يفقـد الموجود و لاـتجتمع لغيره الصـفتان في وقت...» [البحار 301/4] قال العلامـة المجلسـي: قوله «في وقت» أي في وقت من الاوقات، والتقييـد بالاجتماع لعلّه وقع تنزّلاً لما يتوهّم من أنّ الإعـدام يتأتّى من غيره تعالى. 5. عن الصادق: «في الرّبوبيـة العظمىٰ و الإلهيـة الكبرىٰ لا يكوّن الشـيء لا من شـيء إلاّ الله... و لا ينقل الشـيء من الوجود إلى العدم إلاّ الله» [التوحيد : 68] 6. في التوقيع الشـريف: «إنّ الله تعالى هو الّـذي خلق الأجسام و قسّم الأرزاق؛ لأنّه ليس بجسم ولا حالّ في جسم، ليس كمثله شـيء و هو السـميع البصـير، فأمّـا الأئمّـة فـإنّهم يسـألون 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 لـم 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 ابتداؤه ...» [البحار 182/10] قال العلامـة المجلسـي: قوله: «فما ليس بشـيء لا يقدر على أن يخلق شـيئاً و هو ليس بشـيء» هذا إبطال للشّق الأوّل و هو أن يكون خلق نفسه، و هو مبنيّ على ما يحكم به العقل من تقـدّم العلة على المعلول بالوجود. و لمّا كان الشّق الثاني متضـمّناً لما هو المطلوب و هو كون الصانع سوى هـذه الممكنات الحادثـة، و لما هو غير المطلوب و هو كون صانعه مثله في الحـدوث أبطل هـذا بقوله: «و كـذلك ما لم يكن فيكون» أي لا يمكن أن يكون صانعه شـيئاً لم يكن فوجد، و هو بحيث اذا سئل لا يعلم كيف ابتدأ نفسه، لأنّ الممكن الّذي اكتسب الوجود من غيره و هو في معرض الزوال لاـ يتـأتّى منه ايجـاد غيره. [البحار 193/10.] 8. عن أمير المؤمنين: «هو المفني لهـا بعـد وجودها حتّى يصـير موجودهـا كمفقودهـا و ليس فنـاء الـدنيا بعـد ابتـداعها 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 خاسـئة حسيرة عارفة بأنّها مقهورة، مقرّة بالعجز عن إنشائها، مُذْعِنة بالضـعف عن إفنائها...» [البحار 255/4] 9. عن الامام السّجاد: «الحمد لله الّذي لم يشهد احداً حين فطر السـماوات و الأرض ولا اتّخـذ معيناً حين بريء النسـمات، لم يشارك في الإلهيّة و لم يظاهر في الوحدانيّة...» [البحار 90/ 176 حديث 21] مرحوم میرزای قمی فرمود: این عبـارت صـحیفهٔ کامله چنان که دلالت واضـحه دارد بر این که خلق آسـمان و زمین را به غیر خـدا کسـی نکرده است و کسـی اعـانت هم در آن نکرده و امیرالمؤمنین در آن شـریک نبوده، دلاـلت بر بطلان قول حکما نیز دارد که می گوینـد که: خلق آن ها کار عقل است که جوهر مجرّدی است و به عقول عشـره قائل شـده انـد و آن ها را خالق و مـدبّر می داننـد. (جامع الشتات 763/2) 10. عنه: «أنت الله لاـ إله إلاـ أنت أنشـأت الأشـياء من غير سـنخ و صوّرتها ما صوّرت من غير مثال... و دبّرت ما دبّرت تـدبيراً، أنت الّـذي لم يُعِنْـك على خلقك شـريك 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 خلقـة النملـة – «فتعالى الّذي أقامها على قوائمها و بناها على دعائمها، لم يشـركه في فطرتها فاطر و لم يعنه على خلقها قادر. و لو ضـربت في مـذاهب فكرك لتبلغ غاياته ما دلّتك الدلالـة إلا على أنّ فاطر النملة هو فاطر النحلة لدقيق تفصـيل كـلّ شـيء و غـامض اختلاـف كلّ حيّ و ما الجليل واللطيف و الثقيل و الخفيف و القوى و الضـعيف في خلقه إلا سواء، كـذلك السماء و الهواء و الريح و الماء...» [البحار 26/3] أقول: اسـتدلّ المحقق القمي بهذين الحديثين في كتاب جامع الشتات. و يؤيّده أيضاً ما ورد في الأخبـار الكـثيره من أنّ: «كـل متجزّي، ومتـوهّم بالقلـة والكـثرة فهـو مخلوق دالّ على خـالق له» و «صـانع الأشـياء غير موصوف بحدّمسـمّى» و «شـهادة كلّ مخلوق أنّ له خالقاً ليس بصـفة ولا موصوف» و «كلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه» و «لافتراق الصّانع من المصنوع والحادّ من المحدود والربّ من المربوب» و «ليس المخلوق الخالق ولا المحدَث كالمحدِث»

و «كـلّ جسم مغـذّيً بغـذاء إلاـ الخـالق الرّازق: فـإنّه جسّم الأجسام وهو ليس بجسم ولا صورة» و «لو كان كما تقول المشـبّهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا الرّازق من المرزوق ولا المنشـيء من المنشأ» و «فرق بين من جسّـمه و صوّره و شـيّأه 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 لابدّ أن يكون من غير جنس المخلوق و المصنوع و مبايناً معه. فتأمّل

متواتره دلالت دارند بر این که خدا آفرینندهٔ 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 ائمّه 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 تفویض؟

حضرت فرمود که: خدا امر دینش را به پیغمبر تفویض 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) امّا خلق کردن و روزی دادن را به او نگذاشت.

بعد از آن فرمود: خدا آفرینندهٔ 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

1- عیون اخبار الرضا: 202/2 -203، حدیث 3

2- سورهٔ حشر: 7

می گردانـد. آیا آن شـریک هایی که از برای خـدا قائل می شویـد هیـچ یک از این کارها می توانند کرد؟! منزّه و متعالی است خدا از آنچه ایشان شریک او می گردانند»(1)

و از ابی هاشم جعفری روایت کرده است که: از حضـرت رضا پرسـیدم از حال غالیان که «ائمّه را خـدا می داننـد» و مفوّضه که می گویند «خدا خلق عالم را به ائمّه گذاشت.»

حضـرت فرمود: «غلات کافرنـد و مفوّضه مشـر کند. هر که با ایشان همنشـینی کند یا مخالطه نماید یا با ایشان چیزی بخورد یا بیاشامد یا مهربانی کنـد یا دختر از ایشان بگیرد یا دختر به ایشان بدهـد یا ایشان را امین گردانـد بر امانتی یا تصـدیق گفتهٔ 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 ائمّه گذاشـته، به تفویض قائل شده است، و هر که به تفویض قائل شود، مشـرک است و شـریک از برای خدا قائل شده است.»(3)

و در کتاب احتجاج(4) از علی بن احمد قمی مروی است که گفت: اختلاف در میان شـیعه واقع شد در این که آیا خدا امر خلق و رزق را به ائمّه تفویض نموده است یا نه. جمعی گفتند: «این محال است؛ بر خدا جایز نیست؛ زیرا کسـی غیر خدا بر خلق اجسام قادر نیست.» و جماعتی گفتنـد: «خـدا ائمّه را قادر گردانید و این امر را به ایشان تفویض نمود. پس ایشان خلق را آفریدند و روزی می دهند.» پس رفتند به نزد محمّد 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

1- سورهٔ روم: 40

2- عیون اخبار الرضا 203/2 حدیث 4

3- عیون اخبار الرضا 124/1 حدیث 17

4- احتجاج شیخ طبرسی 2/ 284 - 285، و چاپ جدید 545 و 546

است و هیچ چیز مثل و مانند او نیست و او سمیع و بصیر است. امّا ائمّه پس ایشان سؤال می نمایند از خدا و خدا اجابت دعای ایشان می نمایـد و خلـق می کنـد. و از او سؤال می نماینـد، به سؤال ایشـانْ مردم را روزی می دهـد از جهت ایجـاب مسـئلت ایشـان و تعظیم حقّ ایشان.»(1)

در بحار الانوار فرموده انـد: لا ریب في أنّ خالق الأجسام لیس إلا الله تعالی و أمّا الأعراض فـذهبت الأشاعرة إلی أنّها جمیعاً مخلوقـة لله سبحانه، وذهبت الامامیة و المعتزلة إلی أنّ الأفعال و حرکاتهم واقعة بقدرتهم و اختیارهم، فهم الخالقون لها.(2)

شیخ صدوق در اعتقادات فرموده اند:

کان الرضا یقول في دعائه... اللّهمّ إنّي أعوذ بك و أبرأ إلیك من الـذین ادّعوا لنا ما لیس لنا بحقّ، اللّهمّ إنّي أبرأ إلیك من الذین قالوا فینا ما لـم نقله في أنفسـنا، اللّهمّ لك الخلق و منك الرزق و إیّاك نعبد و إیّاك نسـتعین، اللّهمّ أنت خالقنا و خالق آبائنا الأوّلین و آبائنا الآخرین... اللّهمّ من زعم أنّ إلینـا الخلق و علینـا الرزق فنحن إلیـك منه براء کبرائـة عیسـی بن مریم من النصـاری. اللّهمّ إنّـا لـم نـدعهم إلی ما یزعمون، فلا تؤاخـذنا بمـا یقولون... .» روي عن زرارة أنّه قـال: قلت للصّادق: إنّ رجلاً من ولـد عبـدالله بن سـبأ یقول بالتفویض. فقال: وما التفویض؟ فقلت: یقول إنّ الله عزّوجلّ خلق محمّـداً و علیّاً، ثمّ فوّض الأمر إلیهما، فخلقا و رزقا وأحییا و أماتا. فقال: کـذب عـدوّ الله، إذا رجعت إلیه فاقرأ علیه الآیة الّتي في سورة الرعد: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ»

1- عین الحیات: 114 - 115. نیز به: مرآة العقول 3/ 144 و بحار الانوار 328/25 مراجعه شود

2- بحار الانوار 148/4. هم چنین رجوع شود به بحارالانوار 328/25 -350، که علامه مجلسی روایات زیادی در این مطلب ذکر کرده اند و بیان ایشان در 346/25 - 348 و مرآة العقول 3/ 143. همچنین میرزای قمی در جامع الشتات 2/ 764 طبع قدیم

«عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»(1) فانصرفت إلى الرّجل فأخبرته بما قال الصادق، فكأنّما ألقمته حجراً، أو قال:

فكأنّما خرس.(2) شیخ صدوق در کتاب اعتقاداتش از حضرت علی بن موسی الرضا نقل کرده که:

آن حضـرت در دعایشـان می فرمودنـد: خداونـدا، به تو پنـاه می برم و از کسـانی که غیر حق را دربارهٔ ما می گوینـد به سوی تو بیزاری می جویم! بار خـدایا، از کسانی که چیزی دربارهٔ 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 جوییم! خداونـدا، تو آفریـدگار ما و آفریدگار پدران ما از اوّلین و آخرین هستی...! خـدایا، کسـی که گمان کنـد که آفریدن به ما واگذار شده و روزی دادن بر ماست، ما از او به سوی تو بیزاریم مانند بیزاری حضـرت عیسی علی نبیّنا وآله وعلیه السلام از نصاری! خدایا، ما آن ها را به آنچه در بارهٔ ما گمان می کنند، دعوت نکرده ایم؛ پس ما را به آنچه می گوینـد مؤاخـذه نکن...! زراره گویـد: به حضـرت صادق عرض کردم: مردی از اولاد عبـدالله بن سـبأ قائل به تفویض است. آن حضرت فرمود: تفویض چیست؟ عرض کردم: او می گوید: خداوند حضرت محمّد و حضرت علی را آفرید و کارها را به ایشان واگـذار کرد. پس آن دو آفریدنـد و روزی دادنـد و زنده نمودند و میرانیدند. حضـرت فرمود: این دشـمن خدا دروغ گفته است. هرگاه نزد او برگشتی برایش این آیه سورهٔ رعـد را بخوان: «آیا برای خـدا شـریکانی قرار داده اند که همانند آفرینش او آفریده اند و در نتیجه، این دو مشـتبه شده است؟! بگو: خدا آفرینندهٔ همه چیز است و اوست خدای یگانه قهّار.» زراره گوید: من نزد آن

1- الرعد: 16

2- الاعتقادات، صدوق: 74

شخص رفتم و سخن امام صادق را برایش نقل کردم. با شنیدن آیه، چنان خاموش شد که گویا سنگی به دهان او گذاشتم یا گفت: گویا لال شد (یعنی گنگ و لالش کرده ام و قدرت سخن گفتن را از او گرفته ام.) شیخ مفید فرموده است: المفوّضة صنف من الغلاة، و قولهم الّذي فارقوا به مَن سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الائمّة و خلقهم و نفي القدم عنهم و إضافة الخلق و الرزق مع ذلك إليهم، و دعواهم: أنّ الله سبحانه و تعالى تفرّد بخلقهم خاصّة و أنّه فوّض إليهم خلق العالم بما فيه و جميع الأفعال... يكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الائمّة سمات الحدوث و حكمه لهم بالإلهيّة و القدم إذ قالوا بما يقتضي ذلك من خلق أعيان الأجسام واختراع الجواهر و ما ليس بمقدور العباد من الأعراض.(1)

ائمه سهو و نسیان 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 ائمّه روا و جایز نیست و اخباری هم که دلالت بر اشتباه یافراموشی آن ها دارد، بر موارد تقیّه حمل و تفسیر شده است (و آن کار از روی تقیّه صادر شده است.)(2)

1- تصحیح الاعتقاد: 112 و 114. غرض فقط اشاره به مقصودِ علامهٔ مجلسی بود. و در بارهٔ این مسئله رسالهٔ 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 ائمّه معصوم و به جهت مصلحتی، مانند حفظ جان یا مال یا ناموس و... خود یامؤمنان، 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 تقیّه می گویند

فائده

امامیّه را اعتقاد آن است که بعثت پیغمبران بر حق تعالی واجب است عقلاً؛ زیرا که لطف بر خـدا واجب است به اجماع شـیعه، و نصوص متواتره وارد است بر آن که جمیع انبیاء از اوّل عمر تا آخر عمر معصوم اند از گناهان صغیره و کبیره عمداً و سهواً، و در این باب ادلّهٔ عقلیّه و نقلیّه قائم است.(1) و سهو و نسیان بر ایشان در تبلیغ رسالت و وحی البتّه جایز نیست، و الا برقول ایشان اعتماد نتوان کرد.

و امّا در غیر [آن] از امور عادیّه و عبادات باز مشهور میان علمای امامیّه آن است که جایز نیست، و بعضی دعوی اجماع بر این کرده اند.

و ابن بابویه و بعضی از محدّثین گفته اند که: سهو شیطانی بر ایشان جایز نیست امّا 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 تشهّد اوّل سلام گفت، چون به خاطر آن حضرت آوردند برخاست و دو رکعت دیگر کرد.(2) گفته اند: برای شـفقّت بر امّت 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 تقیّه کرده اند.(3)

در بحارالانوار فرمودند:

نفي سهو و اسهاء از معصومين عليهم السلام

إعلم أن الامامیّة رضي الله عنهم اتّفقوا على عصمة الأئمّة من

1- بحار الانوار 72/11 - 96، باب عصمة الأنبياء. در حيوة القلوب 65/1، باب اوّل، فصل سوّم در بيان عصمت انبيا و ائمّه، دلائل عقلى زيادى براى عصمت انبيا ذكر كرده است

2- رجوع شود به من لا يحضره الفقيه 359/1

3- حقّ اليقين: 35، باب چهارم مقصد اوّل

الذّنوب صـغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب اصـلاً لا عمداً و لا نسياناً ولا الخطأ في التأويل، و لا للاسهاء من الله سبحانه و لم يخالف فيه إلاّ الصدوق محمّد بن بابويه و شـيخه ابن الوليد رحمة الله عليهما فإنّهما جوّزا الاسـهاء من الله تعالى لمصلحة في غير ما يتعلّق بالتبليغ و بيان الأحكام، لا السّهو الّذي يكون من الشيطان... فأمّا ما يوهم خلاف ذلك من الأخبار و الأدعية فهي مأولة بوجوه:...(1)

معراج رسول خدا با جسم دنیوی بود

اشاره

و يجب عليك أن تقرّ بالمعراج الجسماني و أنّه عرج ببدنه و تجاوز عن السّماوات. و لاتصغ إلى شُبَه الحكماء في نفي الخرق و الالتيام على الأفلاك؛ فإنّها واهيـة ضـعيفة. و المعراج من ضـروريّات الـدين، وإنكاره كفر. برای تو واجب و لازم است که به معراج جسـمانی حضـرت رسول خدا و این که آن حضـرت با (همین) بدن (جسـمانی عنصـری) خود عروج کرده و بالا رفته و از آسـمان ها گذشـته، اقراركنی و آن را تصـديق نمايی. (آن حضـرت با جسم و روحشان عروج کردند، نه با روح تنها، يا در خواب) و (در اين زمينه) به شـبهه های (کودکانه و بی اساس) فلاسفه در جايز نبودن خَرق (يعنی شکافتن) و التيام (يعنی: بهم پيوستن) در افلاک.(2) زيرا اين شبهه ها واهی

1- بحار الانوار 209/25. قال في كتاب اربعين 175: إعلم أنّه قد ورد في كثير من الأدعية المأثورة عن النّبي صـلّى الله عليه و آله و الائمّة الطاهرين عليهم السـلام الاعتراف بصدور الذنب كما في أكثر أدعية الصـحيفة السـجّادية و غيرها و كذا وردت أخبار كثيرة موهمة لصدور المعصـية عنهم عليهم السلام و قد روى أنّ النبي كان يتوب إلى الله عزّ و جلّ كلّ يوم سبعين مرّة. و يمكن الجواب عنه بوجوه... أقول: و قد أجاب عنه هنا بوجوه تسعة و ذكر بعضها في البحار فمن شاء فليراجع

2- خَرْق: شـكافتن، پاره كردن؛ شكاف و رخنه. التيام: بهم پيوستن، بهم آمدن، پيوسته شدن. التيام پذير: به هم آمدنی. خرق و التيام: پاره كردن و پيوسـتن. در ميان فلاسـفه بحث شده كه آيا خرق افلاک و نفوذ و رخنه در افلاک و خروج از آن ها ممكن است يا نه. جمعی از آن ها گفته انـد كه افلاک، خرق ناپـذير و نفوذ ناپـذير، و التيام ناپذير است. بنا بر اين، معراج از ديدگاه آن ها نمی تواند جسـمانی باشد؛ چون لازمه آن اين است كه افلاک نفوذ پذير و التيام پذير باشند. به عبارت ديگر، فلاسفه می گويند: اگر معراج جسمانی باشد، در افلاک خَرْق و التيام لازم آيـد؛ يعنی: پاره شدن (شـكافتن) و بهم شدن (متصّل گشـتن) افلاک، و گويند: حال آن كه منفذ و راهی برای گذشـتن از افلاک نيست

و پوچ و بی پایه و سست است. و معراج با این خصوصیّات از ضروریّات دین، و انکار آن کفر آور است.(1)

فائده: در معراج رسول خدا

علامه مجلسی می فرماید:

اعلم أنّ عروجه إلى بيت المقدس ثمّ إلى السماء في ليلة واحدة بجسده الشريف ممّا دلّت عليه الآيات و الأخبار المتواترة من طرق الخاصّة و العامّة، و إنكار أمثال ذلك أو تأويلها بالعروج الروحاني أو بكونه في المنام ينشأ إمّا من قلّة التتبّع في آثار الائمّة الطاهرين، أو من قلّة التديّن و ضعف اليقين، او الانخداع بتسويلات المتفلسفين.

ص: 294

---

1 – در سورهٔ اسراء و نجم سرگذشت این سیر جسمانی و روحانی آمده است. خداوند در سورهٔ اسراء می فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» «منزّه است خدایی که بنده اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به مسجد الأقصی – 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 کلمهٔ «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. جملهٔ «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» بیان کنندهٔ هدف از معراج می باشد که ارائهٔ نشانه های قدرت در عالم بوده است. در سورهٔ نجم می فرماید: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى 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 الاّ با مراجعهٔ به روایات، جسمانی بودن معراج و در بیداری بودن آن امری واضح و مسلّم است

و الأخبـار الواردة في هـذا المطلب لاـ أظنّ مثلهـا ورد في شـيء من أصول المـذهب. فما أدري ما الباعث على قبول تلك الأصول و ادّعاء العلم فيها و التوقّف في هـذا المقصـد الأقصـى. فبالحريّ أن يقال لهم: «أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض» و أمّا اعتـذارهم بعـدم قبول الفلـك للخرق و الالتيـام فلاـ يخفى على أولي الأفهـام أنّ مـا تمسّكوا به في ذلك ليس إلاّ من شـبهات الأوهام.(1) بـدان 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 ائمّهٔ طاهرین یا کمی تدیّن 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 بارهٔ چیزی از اصول مذهب وارد شده باشد. پس نمیدانم چه چیزی باعث پذیرفتن و اقرار کردن به آن اصول مـذهب و ادّعای علم نسـبت به آن ها، و توقّف و درنگ و تردیـد در مورد این مسـئله بسـیار 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 دسـتاویزشان 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 وَهْم آلود نیست. در حقّ الیقین می فرماید: قسم هشتم از اقسام معجزات در بیان معجزات معراج

1- بحارالانوار: 289/18

2- سورهٔ بقره: 85

حضرت رسالت است و نصوص صریحهٔ قرآن مجید بر آن دلالت کرده است و از جملهٔ ضروریات دین اسلام است و منکر آن کافر است. و خلافی که بعضی از قاصران در خصوصیات آن کرده اند، ناشی از عدم تتبّع است یا قلّت تدّبر؛ زیرا که بعضی از عامّه 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 تامسجد اقصیٰ بود یا تا آسمان. و بعضی از متأخّرین متکلّمین 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 خاصّه و عامّه ظاهر می شود آن است که: حق تعالی حضرت رسول را در یک شب از مکّهٔ معظّمه به سوی مسجد اقصیٰ که در شام است برد، و از آن جا به آسمان ها تا به سدرة 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 متواترهٔ خاصّه و عامّه دلالت می کند 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 الآية و الروايات - بما يحتفّ بها من القرائن ظهوراً لا يقبل الدفع - أنّه أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصىٰ بروحه و جسده جميعاً، و أمّا العروج إلى السماوات فظاهر

1- حق الیقین: 30، در معجزات آن حضرت، انتشارات علمیّه اسلامیه. و حقّ الیقین: 53، انتشارات سرور

آیات سورة النجم کما سیأتي ان شاء الله في تفسیرها و صریح الروایات علی کثرتها البالغة وقوعه، و لا سبیل إلی إنکاره من أصله، غیر أنه من الجائز أن یقال بکونه بروحه(1)؛ امّا چگونگی و جزئیات اِسرا و معراج، ظاهر غیر قابل تردید آیهٔ یک سورهٔ اسرا و روایات، این چنین است که آن جناب با روح و بدنش از مسجد الحرام به مسجد الأقصی برده شده است؛ امّا عروجش به آسمان ها، پس ظاهر آیات سورهٔ 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 تکون في مقام التسلیم في کلّ ما وصل إلیك من أخبار هم. فإن أدرکه فهمك و وصل إلیه عقلك، تؤمن به تفصیلاً و إلاّ، فتؤمن به إجمالاً و تردّ علمه إلیهم. و إیّاك أن تردّ شیئاً من أخبارهم لضعف عقلك؛ لعلّه یکون منهم و رددتَه السوء فهمك،(3) فکذّبتَ الله فوق عرشه کما قال الصادق. و اعلم أنّ علومهم عجیبة و أطوارهم غریبة، لا تصل إلیها عقولنا؛

1- المیزان 32/13

2- علامهٔ مجلسی در بحار الانوار: 18 /282 -410، «باب إثبات المعراج و معناه و کیفیّته و صفته و ما جری فیه و وصف البراق» 122 حدیث ذکر نمودند. و صاحب تفسیر البرهان نیز در ضمن تفسیر سورهٔ اسریٰ و سورهٔ النجم این احادیث (و اخباری که خصوصیّات معراج را بیان می کنند) را جمع آوری نموده است. در تفسیر قمی: 3/2 - 12. حدیث مفصّل معراج را ذکر کرده است، مراجعه کنید

3- ن . ک: بحار الانوار 182/2 - 212 باب... فضل التدبّر في أخبارهم والتسلیم لهم، والنهي 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 غیراین 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 بپرهیز 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 مسلّط است، تکذیب کرده ای(1) چنان که (این مطلب را) حضرت امام صادق فرموده است.(2) بدان که علوم و حالات پیامبر و ائمّه 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 محمّد وقت مردن

اشاره

ثمّ اعلم أنّه يجب الإقرار بحضور النبّي و الأئمّة الإثني عشر عند موت الأبرار و الفجّار و المؤمنين و الكفّار. فينفعون المؤمنين

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 تكذّبوا بحديث آتاكم أحد؛ فإنّكم لاتدرون لعلّه من الحقّ؛ فتكذّبوا 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) ويشدّدون على المنافقين و مبغضي أهل البيت. و ورد في الأخبار أنّ الماء الذي يسيل من أعين المؤمنين عند الموت هو من شدّة فرحهم و سرورهم برؤيتهم النبيّ والأئمّة. و يجب الإقرار بذلك مجملاً، و لا يلزم التفكّر في كيفيّة ذلك و أنّهم يحضرون في الأجساد الأصليّة أو المثاليّة أو بغير ذلك، و لايجوز التأويل بالعلم أو انتقاش الصّور في القوى الخياليّة؛ فإنّه تحريف لما ثبت في الدين، و تضييع لعقائد المؤمنين. سپس، بدان كه اعتقاد و اقرار به حاضر شدن حضرت رسول خدا و ائمّهٔ طاهرين(2) به هنگام جان دادن نيكوكاران و بدكاران و مؤمنان و كافران، واجب است. پس مؤمنان را با شفاعتشان در مورد آسان كردن سختى ها و سكرات(3) مرگ و جان دادن بر ايشان، نفع مى رسانند، و در مورد منافقان و دشمنان اهل بيت(عليهم السلام) سخت گيرى مى كنند و جان كندن را بر آن ها سخت مى سازند (و مرگ را بر آنان دردناک و تلخ مى گردانند). و در روايات (معتبر) وارد شده كه آن اشكى كه از چشمان مؤمنان در وقت مرگ جارى مى شود، به جهت شدّت خوشحالى و سرور ايشان از مشاهدهٔ پيغمبر و ائمّه مى باشد. (آن اشک، اشک شوق است كه از شدّت شادى و سرور مؤمن از ديدار محبوبانش محمّد و آل محمّد صلوات الله و سلامه عليهم از ديدگانش سرازير مى شود.)

1- غمرات الموت: شدائده، و غمرة الموت: شدته، شدة همومه. و سكرات الموت: شدائده و سكرة الموت شدّته، سكرة الموت: غشيته. و في مجمع البحرين: سكرة الموت اى شدته التي تغلبه و تغير فهمه و عقله كالسكر من الشراب، الغمرة: الشدة

2- به حق اليقين: 385، مطلب دوّم، در اقرار بحقّيت مرگ و توابع آن، رجوع شود

3- يعنى: شدائد

کیفیّت حضور اهل بیت(علیهم السلام) هنگام مرگ

البته اعتقـاد و اقرار اجمـالی به حضور آن ها به هنگام جان دادن، واجب و کافی است، و فکر کردن در کیفیت و چگونگی حضور آنان (در نزد هر محتضری) 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 ائمّه و یا نقش بسـتن صورت های ایشان در قوای خیالی شـخصِ در حال مرگ، جـایز نیست. (به این صورت که: تمثال آن بزرگواران در ذهن انسان منعکس شود) زیرا چنین تأویلی، تحریف معارف ثابت شـدهٔ در دین، و سبب تباه کردن و خراب نمودن و بر باد دادن عقاید مؤمنان است.

داخل شدن روح در بدن مثالی

اشاره

ویجب الإیمان بأنّ الروح باقٍ بعـد مفارقـة الجسـد، و یتعلّق بجسد مثل هذا الجسد و هو مع جنازته و یطّلع علی مشـیّعیه. فإن کان مؤمناً، یناشـدهم في التعجیل، لیصل إلی ما أعـدّ الله له من الدّرجات الرّفیعة و النعم العظیمة، و إن کان منافقاً، یناشدهم في عدم التعجیل، حذراً ممّا أعدّ له من العقوبات. و هو مع غاسـله و مقلّبه و مشـیّعه حتّی إذا دفن في قبره و رجع مشـیّعوه، ینتقل الروح إلی جسده الأصلیّ. فیجیئه الملکان منکر و نکیر في صورة مهیبة إن کان معذّباً، و مبشّر و بشیر في صورة حسنة إن کان من الأبرار. فیسألانه عن عقائده و من یعتقده من الأئمّـة واحـداً بعد واحد. فإن لم یجب عن واحد منهم، یضـربانه بعمود من نار یمتلی قبره ناراً إلی یوم القیامة. و إن أجاب، یبش رانه بکرامة الله تعالی و یقولان له: نم نومـة عروس قریر العین. واجب است ایمان و اعتقاد به این که روح انسان پس از جـدا شـدن از بدن (عنصـری) باقی می ماند (و نابود و فانی نمی شود) و به بدنی شبیه همین بدن

دنیایی 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 مطّلع 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 مقرّر و مهیّا فرموده، برسد. و اگر منافق باشد از بیم عذاب هایی که برای او مهیّا 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 گردانندهٔ بدنش به هنگام غسل و تشییع کنندهٔ(1) جنازهٔ 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 مَهیب 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 گرزی آتشین چنان بر پیکرش می زنند که تا روز قیامت قبرش پر از آتش شود، و اگر (موفّق 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

علامهٔ مجلسی می فرماید: تجسّم(2) اکثر ملائکه بلکه جمیع ایشان، ضروری دین

1- این معنا بنا بر این است که عبارت متن: «مشیّعه» به صیغهٔ مفرد باشد، امّا اگر به صیغهٔ جمع و «مشیعیه» 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 متکاثره و احادیث متواتره دلالت بر تجسّم 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 تعلّق گیرد به روح حیوانی که در بدن ساری است و از قلب منبعث، و به خروج روح حیوانی تعلّق او از بدن بر طرف می شود، و به عود بدن باز به امر الهی تعلّق 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، تعلّق 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 اندازهٔ این بدن و در میان آن یا خارج از آن است، و چون نفوس ضعیفه قدرت تصرّف تام در هر دو ندارد و در حال حیات و در بیداری تعلّقش به آن بدن بیش تر است، و در حال خواب تعلّقش به بدن مثالی بیش تر می شود و به آن بدن عروج به سماوات می کند و بر ارواح سماویّه مطّلع می گردد و به مشرق و مغرب عالم سیر می کند و نفوس مقدّسه با ملائکهٔ 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 إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ»(1) وحی های شیطانی به ایشان می رسد، و بعد از مرگ تعلّقش 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، تصرّف 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)

1- سورهٔ انعام، آیهٔ 121

2- علامهٔ مجلسی در مرآة العقول 272/4 می نویسد: إنّ لهم أجساداً مثاليّة قبل تعلّق أرواحهم المقدّسة بأجسادهم المطهّرة و بعد مفارقتها إيّاها، بل معها أيضاً كما أنّ لنا بعد موتنا أجساداً مثاليّة تتعلّق بها أرواحنا كما سيأتي في كتاب الجنائز، و به ينحلّ كثير من الشّبه الواردة على الأخبار

و بنـا بر قول به تجرّد روح، قول به جسـد مثـالی ضـرور است. و بـدون آن، فهمیـدن آیـات و اخبـار و جمع میـان آن هـا در غایت اشـکال است.(1)

شبهۀ تناسخ

جمعی گفته انـد که اعتقـاد به این امر (یعنی تعلّق روح پس از مفـارقت از بـدن دنیایی به بـدن مثالی) مسـتلزم قول به تناسـخ است. علامۀ مجلسی در جواب این شبهه می فرماید:

آن که جمعی توهّم کرده اند که «قول به این، مستلزم قول به تناسخ است» بی وجه است. زیرا که تناسخیّه به این اعتبار کافرند که انکار حشر و ثواب و عقاب می کنند و می گویند که روح در این اجساد عنصـریّه می گردد و از بدن زید به بدن عمرو منتقل می شود، یا به بدن حیوانی تعلّق می گیرد در این نشـأت، و نشـأتِ دیگر نیست، و ثواب و عقـاب ایشـان همین است، و ارواح را قـدیم می داننـد 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 بـدون اجسـاد مثـالیه، امّـا چون اجساد مثالیّه در احادیث معتبرۀ بسـیار وارد شـده است و مانعی شـرعاً و عقلاً از قول به آن نیست، البتّه قائل باید شد.

1- حق الیقین: 603- 604، فصل دوّم، در دفع شـبهه های معاد جسـمانی، انتشارات سُرور، و صفحۀ 379 انتشارات علمیۀ اسلامیه. و حقّ الیقین، شبّر: 49 -50

2- حق الیقین در دفع شبهه های معاد جسمانی فصل دوم: 604 انتشارات سُرور، و صفحۀ 379 انتشارات علمیۀ اسلامیه. و حقّ الیقین، شبّر: 49 -50

و توهّمی 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 ضـرورت 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 متکلّمان و محدثان.(1)

فائده دوّم: روح انسان مانند ملائکه، جسمی لطیف است

فلاسـفه معتقدند که روح مجرّد از مادّه است. در مقابل، از آیات قرآن کریم و احادیث عترت معصومین استفاده می شود که: روح جسمی لطیف و دارای شـکل و هیکل است؛ ماننـد اجسام لطیف می رود و می آیـد؛ سـخن می گویـد؛ 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 مجلسـی نیز می فرماید: اخبار بسـیار که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده، ظاهراً دلالت می کند بر آن که: تجرّد از صـفات مختصّهٔ حق تعالی است.(2) و اکثر احادیث قبض روح و همراه بودن روح با میّت و آمدن به نزد اهل خود و منتقل شدن به وادی السّلام و امثـال آن هـا، دلالـت بر تجسّم می کنـد... و هم چنین احـادیثِ خلق ارواح پیش از اجسـاد و بودن آن هـا بر دور عرش و امثال آن ها که دلالت بر جسمیّت می کنند، مگر آن که تأویل کنند آن ها را به تأویلات بعیده که بدون ضرورت، از طریقهٔ ارباب دیانت بعید است.(3)

1- حق الیقین: 657 انتشارات سُرور، و صفحهٔ 413 انتشارات علمیهٔ اسلامیه

2- نیز در مرآة العقول آمـده است: انّه لاـ یظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله تعالی ... لکن تجرّد النفس لم یثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها مادّیتها کما بیّنّاه في مظانّه (مرأة العقول 27/1 - 29)

3- حق الیقین: 601 انتشارات سُرور، و صفحهٔ 377 انتشارات علمیّه اسلامیه

به جهت تبرّک 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 قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى»(1) خداوند ارواح را به هنگـام مرگ قبض می کنـد، و نیز ارواحی را که هنگام خوابشان نمرده انـد می گیرد و قبض می کنـد؛ سـپس ارواح کسانی را که فرمان مرگشان را صادر کرده نگه می دارد و ارواح دیگر را تا هنگامی معیّن باز پس می فرستد.

واضح است که نگاه داشتن و فرستادن روح از خواص مادیّات است.

2- در آیه دیگر می فرماید:

«فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ»(2) پس چرا هنگامی که جان شـما به گلوگاه می رسـد (توانایی باز گرداندن آن را ندارید؟! و شما در آن حال نظاره می کنید (و کاری از دست تان ساخته نیست.)

پوشـیده نیست که رسـیدن روح به حلقوم و گلو از خواص مادیـات است. 3- و می فرمایـد: «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 رقیق قد البس قالباً کثیفاً»؛(4)

1- سورهٔ زمر، آیه 42

2- سورهٔ واقعه: 83 و 84

3- سورهٔ قیامت: 26

4- احتجاج 2/ 244، احتجاج الصادق علی الزنادقة

«روح جسـمی لطیف است که بدن و قالبی مادی و سـخت و سفت و دارای حجم بر آن پوشانده شده است.» 2- از امام باقر روایت شده که فرمودند:

«انّ الروح متحرّك كالرّيـح و إنما سـمّي روحاً لأنّه اشـتق اسـمه من الريـح و إنّما أخرجه على لفظـة الرّوح لأنّ الرّوح مجانس للرّيح»؛(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:

«الروح مسـكنها في الدماغ و شـعاعها منبث في الجسد، بمنزلة الشمس دارتها في السماء و شعاعها منبسط على الأرض»؛(2) «مرکز روح در مغز سـر است و شـعاع آن در تمامی قسمت های بدن پخش 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 خواصّ ماده است.

4- از امام باقر نقل شده که فرمودند:

«إنّ العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء فما رأت في السماء فهو الحق و ما رأت في الهواء فهو الأضغاث»؛(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

1- معاني الأخبار: 17، توحيد: 171 باب معنى: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

2- بحار الانوار 250/61، المناقب في علم الرضا

3- بحار الانوار 61/ 54

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 شیعتنا ینام إلاّ أصعد الله عزّوجلّ روحه إلی السماء فیبارك علیها، فإن کان قد أتی علیها أجلها جعلها في کنوز رحمته و في ریاض جنّته و في ظلّ عرشه، و إن کان أجلها متأخّراً بعث بها مع أمنة من الملائکة لیردّوها إلی الجسد الذي خرجت منه لتسکن فیه»؛(1) «هیچ بندهای از شیعیان ما نخوابد 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 سایهٔ 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 گزیند.» 6- به سند معتبر از حبّهٔ عرنی منقول است که: «شبی در خدمت حضرت امیرالمؤمنین به صحرای نجف رفتم که آن را وادی السّلام 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 مکرّر چنین کردم. پس ردای خود را جمع کردم و گفتم: یا امیرالمؤمنین، می ترسم که از بسیاري 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.

1- بحار الانوار 61/ 54

گفتم: بـدن های ایشان در این جا حاضـر است، یا روح ایشان ؟ فرمود که: روح های ایشان. و هیـچ 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 السّلام، و این وادی بقعه ای است از جنّت عدن.»(1)

7- و به سـند معتبر از ابو ولاـد منقول است که گفت: «به خـدمت حضـرت امام جعفر صادق عرض کردم که: چنین روایت می کننـد که ارواح مؤمنان در حوصلهٔ(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 حوصـلهٔ مرغ کنـد، و لکن روح ایشان در بـدنی است مثل این بدن که داشتند.»(3)

8- ابوبصـیر از آن حضـرت روایت کرده است که: «ارواح مثل اجساد بر درختی در بهشت نشسـته اند؛ یکدیگر را می شناسند و از احوال یکدیگر می پرسند.»(4)

9- در کتـاب هـای کـافی، علل الشـرایع و بصائر الـدرجات در باب خلقت ابـدان و ارواح ائمّه روایاتی به این مضـمون وارد شـده است: «خداونـد بدن های محمّد و آل محمّد را از طینت علّیّین و ارواح ایشان را از فوق آن خلق کرده و قلوب و ارواح شـیعیان را از همان طینت علّیّین که ابدان ائمّه 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

1- کافی 243/3، باب في ارواح المؤمنين، کتاب الجنائز، بحار الانوار 51/61، حق اليقين: 604 انتشارات سرور

2- حوصله: چینه دان

3- کافی 3/ 244، باب آخر في ارواح المؤمنين، کتاب الجنائز. بحار الانوار 50/61، حق اليقين: 605 انتشارات سرور

4- کافی 3/ 244، باب آخر في ارواح المؤمنين، کتاب الجنائز، بحار الانوار 50/61، حق اليقين: 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 بـدن خود بیرون آمـد، همراه جنازه اش با مشـیعین راه می رود. و چون بدنش داخل قبر شـد 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 روایـاتی که دلالـت دارنـد بر آن که: «ارواح مؤمنان را پس از خروج از بـدن به وادی السّلام نجف می برند(6) و ارواح کفّار را به وادی برهوت که در یمن است برای عذاب می برند.»(7)

و روایاتی که دلالت دارنـد که: «در حال خواب بعضـی از ارواح از بـدن بیرون می روند و گردش می کنند ولکن شـعاع آن به بدن متصـل 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)

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 196/6، کتاب العدل والمعاد، باب ما یعاین المؤمن

4- کافی 3/ 247، باب جنّة الدنیا، کتاب الجنائز

5- بحار الانوار 131/61 - 132 باب آخر في خلق الأرواح قبل الأجسد

6- کافی 243/3، حق الیقین: 647 انتشارات سرور

7- کافی 246/3، بصائر الدرجات 403، حق الیقین: 649 انتشارات سرور

8- به بحار الانوار: 27/58، و... مراجعه شود

9- رجوع شود به حقّ الیقین: 622- 623 انتشارات سرور

همه این کلمات و تشبیهات می فهمانـد که روح از جنس مادیات است،(1) نه مجرّدات که طول و عرض و عمق ندارنـد و زمانی و مکانی نمی باشند چنان که فلاسفه می گویند.

فائده سوّم: در نفی مجرّدات و انحصار موجود به مقداری و متعالی از مقدارموجود بر دو قسم است:

1ـ 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 تمـام ذات خود، مباین و مخالف هم می باشـند به گونه ای که قسم دوّم ذاتاً در قسم مقـداری و عـددی 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 همهٔ اشـیاء و فراتر از داشتن مقدار و اجزاء و عدد است و چون جزء و کل و مقدار ندارد، پس فرض دوّم و سوّم و شـریک برای آن ذاتاً محال است و فرض تعـدّد و تکثّر دربارهٔ او خود به خود امکان نـدارد. 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:

دلیـل اول: در اخبار و احادیث ائمّه در مقام وصف خداونـد متعال و بیان انحصار عنوان خالق و معبود به او، به نفی جسـمیّت و صورت و شبح و سایر صفات مقدار از او اکتفا کرده اند. و اگر عالم مجرّدات امکان وجود می داشت و وجود واسطه ای بین وجود مقداری و موجود بر خلاف مقدار، قابل تصوّر می بود، هرگز این تعریف

1- هکـذا ما عن الباقر: إنّ روح آدم لمّا اُمرت أن تدخل فیه کرهته، فأمرها أن تدخل کرهاً و تخرج کرهاً. (بحار الانوار 61/ 30 حدیث 2). و عن الصادق: إذا خرج من البدن نتن البدن و تغیّر. (بحار الانوار 35/61 حدیث 7)

و استدلال درست نبود و مجرّدات 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 مختصّهٔ حق تعالی است.(3)

1- زندیقی از امام صادق پرسید:

«انّ الله تعالی ما هو؟ فقال: هو شـيء بخلاف الأشـياء، إرجع بقولی «شـیء» إلی أنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه لا جسم، ولا صورة، ولا يحسّ، و لا يجسّ، و لا يـدرك بالحواس الخمس، لا تـدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور، و لا تغيّره الازمان»؛(4) «خدای تعالی چیست؟ امـام فرمودنـد: او چیزی است بر خلاف همه چیز، این که می گوئیم: او چیزی است، مقصود این است که او حقیقتاً و واقعاً چیزی اسـت 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 نکاهند و در او

تغییری ایجاد نکنند.»

2- امام صادق می فرمایند: «الحمد لله الذي لا يحسّ ولا يمسّ ولا يدرك بالحواس الخمس، ولا يقع عليه الوهم، و لا تصفه الألسن»؛

1- به «فراتر از عرفان» مراجعه شود: 185، و کتاب «تنزیه المعبود»: 244 و 387، و «وجود العالم بعد العدم»: 181

2- حق اليقين: 601 انتشارات سُرور، و صفحهٔ 378 انتشارات علميّه اسلاميه

3- در مرآة العقول آمـده است: انّه لاـ يظهر من الأخبـار وجود مجرّد سوی الله تعـالی... (مرآة العقول 27/1) مرحوم آيـة الله خوئی می فرمايـد: فانّه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجرّدات ما سوی الله كما حقّق في محلّه... (مصـباح الفقاهة 229/1) يعنی: زيرا علاوه بر اين كه دلايل قول به عالم مجرّدات (و تجرّد ما سوی الله) مورد اشكال و مناقشه است... .

4- اصول كافی 1/ 83 - 84، بحارالانوار 3/ 258

«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:

«فكلّ شيء حسّته الحواس أو جسّته 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 مجرّدات 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 أنّ الجسم محدود متناه، و الصورة محدودة متناهية، فاذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة و النقصان، و اذا احتمل الزيادة و النقصان كان مخلوقاً، قلت: فما أقول؟ قال أبو عبدالله: لا جسم ولا صورة و هو مجسّم الاجسام و مصوّر الصور، لم يتجزّأ 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 يشبه هو شيئاً»؛(2) وای بر او، آیا نمی داند که جسم محدود و متناهی است، و صورت نیز متناهی و محدود می باشد، پس چون قابل زیاده و نقصان شد، مخلوق خواهد بود.

1- التوحید: 59 - 60، بحارالانوار 298/3

2- التوحید: 99، بحارالانوار 302/3

گفتم: پس چه بگویم؟ فرمودنـد: نه جسم است و نه صورت، او آفریننـده اجسام و صورت دهنـده صور است، متجزّی و متناهی نباشـد، و تزایـد و تناقص نپـذیرد. اگر چنان بود که او می گویـد، فرقی بین خالق و مخلوق و ایجاد کننـده 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 محلش مذکور است.

و بینونت بین خداوند و مخلوقات از مسلّمات وحی است و دلایل عقلی و نقلی از

آیات و روایات بر این امر دلالت دارند.(1)

دلیـل دوم: غیر از ذات خداونـد متعـال، همه چیز در معرض تغییر و تغیّر و زوال است، و این مطلب بـا اعتقاد به وجود مخلوقاتی مجرّد از زمان و مکان و قوّه و استعداد و مقدار، منافات دارد. از امام صادق نقل شده که فرمودند:

«إنّه لیس شـيء إلاّ یبید أو یتغیّر، أو یدخله التغیّر و الزوال، أو ینتقل من لون إلی لون، و من هیئة إلی هیئة، و من صـفة إلی صفة، و من زیادة إلی نقصـان و من نقصان إلی زیادة إلاّ ربّ العالمین، فانّه لم یزل ولا یزال و احـداً... لا تختلف علیه الصـفات و الاسـماء کما تختلف علی غیره مثل الانسان الـذي... یتبدّل علیه الأسـماء و الصـفات، و الله بخلاف ذلك»؛(2) «هیـچ چیزی نیسـت مگر اینکه از میـان می رود یا دگرگون می شود، یـا تغییر و زوال را در آن راه است یا از رنگی به رنگی دیگر، و از شـکلی به شـکل دیگر و از صـفتی به صـفتی دیگر، و از زیاده به نقصان، یا از نقصان رو به زیاده می رود

1- به تنزیه المعبود: 148- 173، از نویسنده رجوع شود

2- التوحید: 314، بحارالانوار 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 متبدّل 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 سوی الواحد متجزّيء والله واحد لا متجزّيء و لا متوهّم بالقلة والكثرة و كلّ متجزّی او متوهّم بالقلة و الكثرة فهو مخلوق دال على 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 توهّم به کمی و زیادی می باشد. هر چیز متجزّی وقابل 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، لانّه 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 متجزّیء و هو تبارك و تعالى واحد لا متجزّيء و لا يقع عليه العدّ...»(3)

1- کافی 116/1، التوحید: 193، بحارالانوار 153/4

2- بحارالانوار 196/3

3- بحارالانوار 67/4 حدیث 8

4- از امام رضا وارد شـده که فرمودنـد: «... والله جلّ جلاله واحـد لا واحـد غیره، لا اختلاف فیه و لا تفاوت و لازیادة ولا نقصان...»(1)
دلیل چهارم: جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی. از امام صادق نقل شده که فرمودند:

«لانّ کل شيء جری فیه أثر ترکیب 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 جسمیّت و صورت از او سلب شود، چنان که از امام هادی روایت شده که فرمودند:

«سبحان من لیس کمثله شيء، لا جسم ولا صورة»؛(3) «منزّه 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 شـد روشن می شود بطلان و نادرستی عقایـد فلاسـفه در آن جا که معتقدند: «برای ربط ذاتی بین وجود خداوند - که بسـیط و واحد از همهٔ جهات است - با اشـیای مادی - که موجوداتی مرکّب و دارای اجزاء هسـتند - باید موجودات بسـیط و مجرّد دیگری (که هم سنـخ و شبیه بـا ذات خداونـد می باشـند) و در این میان واسـطه صـدور و تولّـد موجودات از ذات خداونـد گردنـد. و آن واسـطه ها همان مجرّداتی هستند

1- کافی 119/1، التوحید: 62، بحارالانوار 4/ 173، 291
2- بحارالانوار 3/ 154
3- التوحید: 97، بحار الانوار 301/3

که در نظر آن هـا خارج از زمان و مکان و مقـدار و اجزا و قوّه و اسـتعداد می باشـند. فلاسـفه عالم مجرّدات را عالم عقول نیز می گوینـد و عقول مجرّده در نظر آنان همان واسـطه های صـدور و تولّد اشـیاء از ذات خالق متعال شـمرده می شوند.(1) مقصودشـان از عقول، همان ملائکه به اصـطلاح شرع است. و وجه فساد - علاوه بر موهوم بودن وجود مجرّدات - این است که هیچ چیزی از ذات خداوند صادر نمی شود.(2) و این نظر مسـتلزم 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 مجرّدی جز خداوند وجود ندارد.

و هم چنین بـا آن چه ذکر کردیم، باطل می شود اعتقاد فلاسـفه در آن جا که می گوینـد: «ذات و جوهرهٔ اشـیای مادّی در حرکت به سوی کمـال است. و این حرکت پیوسـته ادامه دارد تـا آن جـا که موجود مـادّی از زمان و مکان و مقـدار و اجزا خارج شـده و کاملاً مجرّد شود (حرکت جوهری)»؛ زیرا هرگز امکان نـدارد چیزی که دارای اجزا است در ذات و جوهرش حرکت و رشـد کند تا این که از زمان و مکان و قوه و مقدار - که لوازم غیر قابل انفکاک وجود آن هسـتند - خارج شود و از مقدار و اجزا که مقوّم ذات آنند، فارغ گردد. بدیهی است که هر حقیقت عددی و مقداری، مخلوق است و وجود هر مخلوقی

1- در پاورقی «اصول فلسـفه و روش رئالیسم» می نویسد: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسـیط 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 معلولِ معلول اوّل، و همین طور... .» (مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، 1 - 510/3)

2- فلاسـفه خلق به معنای ایجاد اشـیا و ابداع آن ها بعد از عدم و نیستی آن ها را قبول ندارند، بلکه آن ها خلق را به معنای: «صدور و تولّد اشـیاء از ذات خداونـد» و یا «تطوّر او به صورت های مختلف» می دانند. مراجعه شود به کتاب «وجود العالم بعد العدم»: 165 - 178، نشـر مولود کعبه، تاریخ 1388 طبـع دوّم. و «تنزیه المعبـود»: 108 - 113 و صـفحه 148 - 164 که مفصّـل بطلان صـدور از ذات و سنخیّت بین خداوند و مخلوقات را بیان کرده است

قـائم به اجزا و ابعاض خود بوده، و خروجش از آن مسـتلزم خروج شـیء از ذات خویش و مساوی با انعـدام آن می باشـد، پس آنچه دارای زمان و مکان است و حقیقتی عـددی 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.

ملاصـدرا گویـد: تنفس در ابتدا جسـمانی است، بعد تکامل پیدا می کند به تجرّد برزخی و بعد تجرّد عقلانی دارد. و همه این ها را مراتب وجود واحـد حسـاب می کننـد به این صورت که: وحـدت شخصـی این موجود را حفـظ می کننـد. خلاصه، مبنای این نظریه، جسـمانی الحدوث بودن نفس است و جسم تبدیل به موجود مجرّد می شود.

ما هم معتقـدیم که نفس (= روح) جسم لطیف است، اما گوئیم: هرگز چیزی که جسم و مقـداری و متجزّی است، از حقیقت خود خارج نمی شود و غیر جسم نمی شود.

اشـکال دیگر که - بر طبق مبنای فلاسـفه - بر ملاصـدرا وارد است این است که: بر فرض این که چنین تبـدیلی امکان داشـته باشـد، حفظ وحدت شخصـی 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 مجرّد شـد، و شـد عقل فعّال، و اتّحاد با عقل فعّال (به مبنای فلاسـفه)(1) پیـدا کرد، آیـا می شود گفت که این خاک با عقل فعّال اتحـاد دارد؟ آیا می شود گفت که هر دو یک شـخص هسـتند ؟ بلی به این معنا که همه عوالم وجود یک نحو وحـدتی با هم دارنـد، از این جهت که مراتب نـازله وجود، شـعاعی از مرتبـهٔ عـالی تر است (یعنی بنا بر وحـدت وجود که مبنایی فاسـد و مردود است و ملاصـدرا از مدافعان سر سخت آن است) این کلام توجیهی دارد، ولی باز هم محل اشکال است؛

1- عالم مجرّدات 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 مجرّد (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 گوید: 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 خاصّی دارند، در عالم تجرّد، ادراک و اراده هست، در عالم مادّه اصلاً چنین نیست، (نه اینکه مرتبه ضعیف اش هست.)

به هر حال، بین عالم مادّه 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 کلیّات 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»

1- که آنها روح را مجرد می دانند

و عقول عشره (ده گانه) و... باطل است علاوه بر اشکالات بسیاری که بر قاعدهٔ الواحد و عقول عشره و... وارد است.(1)

ملائکه اجسام لطیف اند؛ نه مجرّدات

اشاره

و إيّاك إيّاك أن تؤوّل هـذين الملكَين و سؤالهما! فإنّه من ضـروريّات الـدّين. و إيّاك أن تصـغي إلى تأويلات الملاحـدة في جميع الملائكة بالعقول و النفوس الفلكيّة؛ فإنّه قد تظافرت الآيات و تواترت الأخبار بكونهم أجساماً لطيفةً يقدرون على التشـكّل بأشـكال مختلفة، و يراهم رسول الله و الأئمّة عليهم السـلام و أنّهم أولو أجنحة مثنى و ثلاث و رباع، و أنهم أكثر خلق الله و أعظمها. وقد وردت الأخبار الكثيرة عن كلّ واحد من الأئمّة عليهم السـلام في كيفيّاتهم و عظمتهم و غرائب خلقهم و شؤونهم و أشـغالهم و أطوارهم. حذر کن و بپرهیز از این که این دو فرشـته و سؤال کردن آن ها را (به مانند فلاسـفه) تأویل بری؛ زیرا آمدن این دو ملک و پرسش آن ها جزو ضروریات دین است. مبادا به تأویل بردن ملحدان – تمام فرشـتگان را به عقل ها و نفس های فلکی – گوش فرا دهی؛ زیرا آیات بسیار و روایات متواتر(2) وارد شده که ملائکه جسم های لطیفی هسـتند که می توانند به شکل های مختلف و گوناگونی در آیند، و حضرت رسول خدا و ائمّه 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 ائمّهٔ

1- ما در شـرح 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 حقيقة الملائكة وصفاتهم وشؤونهم وأطوارهم

3- این کلام از آیهٔ یک سورهٔ فاطر اقتباس شده است

اطهـار در بـاره چگونگی ملائـکه و بزرگی آن ها و عجیب و غریب بودن خلقت شان و شؤونات و کارها و حالاتشان وارد شـده است (که همهٔ این ها بر جسم بودن آن ها دلالت دارند.)

فائده: ملائکه مجرّد نیستند

علامـهٔ مجلسـی می فرمایـد: تجسّم اکثر ملائکه بلکه جمیع ایشان ضـروری دین اسـلام است و آیات متکاثره و احادیث متواتره دلالت بر تجسّم ایشان می کند.(1)

در عین الحبات هم می فرمایـد: باید دانست که ملائکه، اجسام لطیفه اند و مکان دارند و نزول و عروج می نمایند، و احادیث در این باب، متواتر است، و نص قرآن بر آن دلالـت دارد، و تأویل ملائکه به عقول مجرّده و نفوس فلکی و طبایع و قُویٰ - چنانچه بعضـی از حکما کرده انـد - انکـار ضـرروت دین است و کفر است، و هیـچ خلق زیـاده از ملائکه نمی باشـد و هیـچ مخلوقی به حسب جسم از ایشان عظیم تر نیست، مگر روح.(2)

فلاسـفه ملائـکه را مجرّدات و عقول می داننـد، و اعتقادشـان درباره مجرّدات این است که آن ها ازلی و قـدیم و خارج از مقـدار و اجزاء و صورت و شکل و زمان و مکان می باشند.

و قرآن و اخبار و احادیث این اوصاف را برای هیچ مخلوقی چه ملائکه و چه غیر آنها نمی پذیرد.

لذا هر کس به آیات و اخبار مراجعه کند می بیند که تصـریح به جسمانیّت ملائکه و روح و جنّ و... کرده است و برای آنها صعود و نزول و رفتن و برگشـتن و مکان و زمان و شـکل و صورت و شبح ثابت کرده و برای ملائکه پر و بال و بزرگی و کوچکی ذکر شده است، و همه این اوصاف با مجرّد بودن منافات دارد.

1- حق الیقین فصل دوم: 603 انتشارات سُرور، و صفحهٔ 379 انتشارات علمیهٔ اسلامیه

2- عین الحیات 115/1 به تحقیق رجایی

علامه مجلسی در بحار الانوار بابی با عنوان: حقیقة الملائکة 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 صوفیّه 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 الملائکة تأتیهم و تطأ فرشهم و أنّهم یرونهم صلوات الله علیهم أجمعین» مراجعه شود.

امّا آیات پس از جملهٔ آن ها: خداوند متعال می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى 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 تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا»(3) «روزی که آسمان با ابرها شکافته می شود و فرشتگان پی در پی نازل می گردند»

1- بحارالانوار 59 /144 - 245. مراجعه شود به صفحهٔ 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 حَافِّينَ 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:

«وَنَبِّئْهُمْ 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)»

1- زمر: 74

2- انبیاء: 38

3- حجر: 50- 52

4- حجر: 57 - 58

فرمود:

«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 أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِي وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِي قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ»(2) «اهل شهر (از ورود مهمانان با خبر شدند و به طرف خانهٔ 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؟)

امّا 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 مَلَکی 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

حُسْنِ ترکیب صورتش، و چگونه وصف توان نمود ملکی را که از ما بین دوش او تا نرمهٔ 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

1- حجر: 61 - 62

2- حجر: 67 - 70

و زمین هـا تـا زانوی اوست، و بعضـی هست که اگر جمیع آب های عالم را به کف انگشت ابهامش بریزنـد گنجایش دارد، و بعضـی 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 حضـرت صـادق روایت کرده است که: «خداونـد عالمیـان ملائکه را مختلـف خلق کرده است، و حضـرت رسول جبرئیل را دید که ششـصد 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:

خداونـد عالمیـان را ملکی چنـد هست که نصف بـدن ایشان از برف است و نصف دیگر از آتش و ذکر ایشان این است: ای خداونـدی که الفت داده ای میان برف و آتش، دل های ما را بر اطاعت خود ثابت بدار. و فرمود: ملکی هست که ما بین نرمهٔ گوشـش تا چشـمش پانصـد 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 امـام عسـکری روایت شـده که رسول خـدا فرمودنـد: «و الملـك لاـ تشاهـده حواسّـكم؛ لأـنّه من جنس هـذا الهواء لاعیان منه ولو شاهدتموه بأن یزداد في قوی أبصارکم لقلتم لیس هذا ملکاً بل هذا بشر»؛(3)

«حواس و چشـمان شـما ملائکه را مشاهـده و درک نمی کنند؛ زیرا آن ها هم جنس و شبیه این هوا می باشـند که در معرض دید قرار نمی گیرد.» یعنی

1- توحید صدوق: 278 - 279 حدیث 3، عین الحیات: 116/1

2- بحار الأنوار: 59/ 174 - 175 حدیث 4، عین الحیات 117/1

3- احتجاج 54/1، بحار الانوار 171/59

مانند هوا، اجسامی لطیف می باشند. و اگر در قوّت 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 مجرّدات و عقول مجرّده 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 مَساوِر في البيت - مَساوِر طال ما اتّكت عليها الملائكة و ربّما التقطنا من زَغَبها»؛(2) حسین بن ابی العلاء گوید: امام صادق دستش را به متّکاهایی که در خانه بود زد و فرمود: «ای حسین، این ها متّکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن ها تکیه داده اند. ما گاهی پرهای کوچک آن ها را از زمین بر چیده ایم.»

علاّمه 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.

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 مادیّات است می باشند

2- اصول کافی 324/1، کتاب الحجه، باب أنّ الائمّة تدخل الملائكة بيوتهم و تطأبسطهم و تأتيهم بالأخبار حديث 2

3- مرآة العقول: 289/4، حديث 2

5- ابوحمزه ثمالی گوید: «برای رسیدن به حضور حضرت عليّ بن الحسين 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 أنّه أجمعت الإمامية بل جميع المسلمين إلا من شذّ منهم من المتفلسفين - الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب أصولهم وتضييع عقائدهم - على وجود الملائكة وأنّهم أجسام لطيفة نورانية، أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع و أكثر، قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة، وأنّه سبحانه يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشكال والصور على حسب الحكم والمصالح، ولهم حركات صعوداً وهبوطاً، وكانوا يراهم الأنبياء والأوصياء، والقول بتجرّدهم وتأويلهم بالعقول والنفوس الفلكية والقوى والطبائع، و تأويل الآيات المتظافرة والأخبار المتواترة - تعويلاً على شبهات واهية واستبعادات وهميّة - زيغ عن سبيل الهدى واتّباع لأهل الجهل والعمى»؛(2)

1- اصول كافى 324/1، كتاب الحجه، باب أنّ الائمّة تدخل الملائكة بيوتهم و تطأبسطهم و تأتيهم بالأخبار، حديث 3

2- بحار الأنوار 202/59 -203. قال ملاّ صدرا - عند البحث عن تكلّمه تعالى و عن كيفية الوحي -: إنّ الروح الانساني إذا تجرّد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن 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 تأكد و تجوهر كان جوهراً قدسياً 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 حكما - اوّل بر نفس ناطقه نبى - كه حقيقت قلب است - نازل مى شود. (گوهر مراد: 258)

«شیعه امامیه، بلکه تمامی مسلمانان – جز عدّه قلیلی از آن ها که فلسفه بافند، همان ها که خود را میان مسلمانان جا زدند تا بنیان ها و عقاید آن ها را از بین ببرند – اتّفاق دارند بر وجود ملائکه و این که آن ها اجسامی لطیف و نورانی هستند که دارای بال های دوگانه و سه گانه و چهارگانه و بیش ترند و می توانند به شکل های مختلفی در آیند، و خداوند سبحان به قدرت خود و طبق مصالح و حکمت ها، آن ها را به هر شکل و صورتی که بخواهد در می آورد، برای ملائکه بالا رفتن ها و پایین آمدن هایی است، و انبیا و اوصیا آن ها را مشاهده می کردند. و اعتقاد به تجرّد ملائکه و تأویل بردن آن ها به عقول و نفوس فلکی و قویٰ و طبایع و تأویل بردن آیات بسیار و روایات متواتر – به جهت اعتماد کردن به شبهات سست و استبعادهای خیالی و وهمی – انحراف از راه هدایت و پیروی کردن از نادانان و کوران است.»
محقّق دوانی هم در شرح عقاید می نویسد:

الملائکة أجسام لطیفة قادرة علی التشکّلات المختلفة؛(1)

ملائکه اجسامی لطیف هستند که می توانند به شکل های مختلف در آیند. مرحوم آیة الله خویی می فرماید: ادعای این که ملائکه از عالم مجرّدات هستند و بر این اساس، مادّی نیستند – چنان که در میان فلاسفه مشهور است – گزافه گویی است؛ زیرا علاوه بر آن که دلیل هایی که برای وجود عالم مجرّدات – جز خداوند – آورده اند، خدشه دار 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

1- بحار الأنوار 59/ 203

جسمیت ملک را منکر شود، حکم کرده است.(1)

عدم اتصال آسمان ها به یکدیگر

اشاره

و یجب أن تعتقد أنّ السموات غیر متطابقة، بل من کلّ سماء إلی سماء خمسمائة سنة، و ما بینهما مملوّة من الملائکة. و قد ورد في الأحادیث أنّه ما من موضع قدم في السّموات إلاّ و فیها ملك یسبّح الله و یقدّسه. 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 پایی نیست جز این که در آن جا فرشته ای به تسبیح و تقدیس پروردگار مشغول است.(2)

عصمت ملائکه

اشاره

و یجب أن تعتقد عصمة الملائکة، و لاتصغ إلی ما اشتهر بین عوامّ الناس و في التواریخ و التفاسیر المأخوذة من کتب العامة – و هم أخذوا من تواریخ الیهود، من قصّة هاروت و ماروت و تخطئة الأنبیاء – فإنّه قد ورد في أخبارنا الردّ علیها و تفسیر الآیات الواردة فیها علی وجه لا یتضمّن فسقهم و خطأهم. و لا یسع هذه الرسّالة ذکر تفاصیلها.

1- قال السید الخوئي: دعوی أنّ الملك من عالم المجرّدات فلیس له مادّة کما اشتهر في ألسنة الفلاسفة دعوی جزافیة؛ فإنّه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجرّدات ما سوی الله – کما حقّق في محلّه – أنه مخالف لظاهر الشرع، ومن هنا حکم المجلسي: في اعتقاداته بکفر من أنکر جسمیّة الملك. [مصباح الفقاهة: 229/1]

2- بحار الانوار 144/59 – 245 باب حقیقة الملائکة وصفاتهم وشؤونهم واطوارهم

(بر اساس روایات) اعتقاد به معصوم بودن همهٔ 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 قصهٔ هاروت و ماروت(1) و نسبت دادنِ خطا و گناه به پیامبران - زیرا در احادیث (امامان معصومِ) ما، انکار و ردّ این مطالب موهون آمده و نیز تفسیر و تأویل درست آیات مرتبط با پیامبران (همان آیاتی که ظاهرش، نسبت دادن خطأ 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: قصهٔ هاروت و ماروت

علامهٔ مجلسی می فرماید: عامّه نیز مثل این قصّه را در احادیث خود روایت کرده اند. و اکثر علمای خاصّه و عامّه این قصه را انکار کرده اند، به سبب آن که آنچه در این قصّه 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 وسیلهٔ 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.

1- سوره بقره آیه: 102

2- برای آگاهی بیش تر رجوع کنید به بحار الانوار 265/59 - 326 باب عصمة الملائکة و قصة هاروت و ماروت، و حیاة القلوب 2/ 1364، باب سی و هشتم، قصهٔ هاروت و ماروت

بعضی گفته اند: «ایشان ملک نبودند، بلکه دو شخص بودند از اهل بابِل و به صلاح مشهور بودند؛ به این سبب، ایشان را ملک می گفتند.» و بعضـی گفته اند: «این قصه منافات با عصـمت ملائکه ندارد؛ زیرا که ملائکه تا به وصف ملک بودن باقی باشـند معصومند، و هر گاه حق تعالی ایشان را به صورت و حالت بشـر بگردانـد، ملک نخواهند بود و عصـمت از ایشان ممکن است که زایل شود.» و این سـخن اگر چه خالی از قوّتی 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 اولیٰ است.(1) (سپس روایاتی در این باب ذکر فرموده است.)

سؤال و فشار قبر در جسد اصلی

ثمّ اعلم أنّه يلزمك الإيمان و الإذعان بضـغطة القبر في الجملـة. و أمّا إنّها عامّة لجميع النّاس، أو مخصوصة بغير كمّل المؤمنين، يظهر من كثير من الأخبار الثاني. ولابدّ من الإذعان بكون الضّغطة في الجسد الأصليّ لا المثالي، و بأنّ بعد السّؤال و الضّغطة ينتقلون إلى أجسادهم المثاليـة. سـپس بدان که ایمان اجمالی داشـتن به فشار قبر و پذیرفتن آن بر تو لازم است. امّا این که فشار قبر برای همهٔ مردم است یا به غیر مؤمنـان کامـل الایمان اختصاص دارد، از احادیث بسـیاری ظاهر (و اسـتفاده) می شود که فشار قبر مختصّ به غیر کامل ها اسـت(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

1- حیاة القلوب 2/ 1364 انتشارات سرور، باب سی و هشتم، قصهٔ هاروت و ماروت

2- بحارالانوار 272/6

مورد قالب و جسـد مثالی - و این که پس از (اتمام) سؤال (دو ملک و پاسـخ به پرسـش هایشان) و فشار قبر، روح انسان ها به جسد و بدن های مثالي آن ها منتقل می شود، ضـروری 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)

محلّ ارواح بعد از سؤال و جواب قبر

فقـد یکونون علی قبورهم و یطّلعون علی زوّارهم ویأنسون بهم و ینتفعون بزیارتهم إن کانوا مؤمنین. و قد ینتقلون إلی وادي السـلام، و هي النجف علی مشـرّفها ألف تحیّة و السلام و قد ینتقلون إلی جنّة الدنیا، فیتنعّمون بنعیمها و یأکلون من فواکهها و یشربون من أنهارها کما قال الله تعالی:«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»(2) و إن کانوا کافرین معانـدین، یذهب بهم إلی نار الدّنیا، فیعذّبون إلی یوم القیامة. و إن کانوا مستضـعفین، فظاهر بعض الأخبار أنّهم یمهلون إلی یوم القیامة؛ لا ینعّمون و لا یعذّبون.(3) پس از قرار گرفتن در بـدن هـای مثـالی، گاهی اوقات بر فراز و نزد قبرهای خود می باشـند 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 السّلام 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

1- برای واضـح تر شدن این بحث به کتاب حق الیقین: 392 - 406، انتشارات اسلامیه، در احوال عالم برزخ فایده ثانیه (در بیان سؤال و ضغطه و ثواب و عقاب قبر) مراجعه کنید

2- سورهٔ آل عمران، آیهٔ 169 - 170

3- بحار الانوار 290/6 حدیث 14 عن الکافي

بهشت دنیا منتقل می شونـد و از نعمت های آن متنعّم و بهره منـد می شوند و از میوه های آن می خورند و از نهرهای آن می آشامند چنان که خداونـد (در حقّ شـهیدان) فرموده است: «هرگز کسانی را که در راه خداونـد کشـته شـده انـد، مرده مپنـدار، بلکه ایشان زنده اند و نزد پروردگارشان روزی داده می شونـد و در آن حال، به آن چه خداوند از فضل خودش به ایشان عطا فرموده، شاد و مسـرورند.» و اگر مردگان کـافر و معانـد (یعنی دشـمنان دین و ائمّه) باشـند، آن هـا را به سوی جهنّم دنیـا می برنـد، و تـا روز قیامت عـذاب می شونـد. و اگر آن ها مستضـعف (و معذور) باشـند (یعنی فکر و عقل آن ها در تشـخیص حق و باطل کافی نباشد یا وسایل کافی برای تشـخیص حق و باطل و خوب و بـد در اختیارشـان نباشـد و در نتیجه کفرشان از جهت استضـعاف باشـد، نه جحود و انکار پس از روشن شـدن حق و باطل) پس ظاهر بعضـی 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 یجب أن تعتقـد أنّ الله تعالی في الدنیا جنّةً و ناراً سوی جنّة الخلد و نار الخلد. بل ورد الخبر عن الرّضا أنّ جنّة آدم أیضاً کانت جنّة الدنیا لا ـ جنّة الخلـد. و واجب است اعتقـاد داشـتن به این که خداونـد را در این دنیا بهشتی و جهنّمی است غیر از بهشت و جهنّم جاویـدان و همیشگی آخرت (و ارواح مؤمنان پس از مرگ در این بهشت متنعّم؛ و ارواح کافران در این جهنّم معذّب می باشند)

1- برای واضـح تر شـدن این بحث به کتاب حق الیقین: 406- 413، انتشارات اسـلامیه، در احوال عالم برزخ فایـدهٔ ثالثه (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 یجب الإذعان بالجنّة و النّار علی حسب ما ورد عن صاحب الشّرع معلوماً. و تأویلهما بالمعلومات الحقّة و الباطلة و الأخلاق الحسنة و الرديّة، کفر و الحاد. بل یجب الإذعان بکونهما مخلوقتین بالفعل، لا أنّهما سیخلقان بعد ذلك، و قد ورد عن الرضا أنّ من أنکر ذلك، فهو منکر للآیات و لمعراج النّبي و هو کافر.(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 خصوصیاتی 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 اوّلی را بهشت و دوّمی را جهنّم بدانیم) و به اخلاق خوب و بد، کفر و اِلحاد (در دین) است. بلکه واجب است اعتقاد داشتن به این که بهشت و جهنم 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

1- در احادیث زیادی تصریح شده که بهشت حضرت آدم از بهشت های دنیا بوده است، نه بهشت خُلد و آخرت. برای اطلاع بیش تر به بحارالانوار 130/11 - 144 و 282/6 - 285 رجوع کنید

2- بحار الانوار 119/8 عن التوحید والأمالي، و لاحظ ایضاً: 8/ 176 - 207

3- ملاصدرا، وجودِ واقعی خارجی بهشت و جهنّم را انکار می کند و هر دو را از احوال و مراتب نفس می شمارد. به عبارت دیگر، می گوید: آن دو قائم به نفس و از مُنشأت نفس می باشند و برای آن در واقعیت خارجی نیست. ما در خاتمهٔ این کتاب، در فائدهٔ دهم به تفصیل آن را ردّ نموده و پاسخ داده ایم

بالفعلِ بهشت و جهنّم آخرت را انکار کنـد، 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 کسـی که خلق شـدن آن ها را انکار کند، پیامبر خدا را به دروغ نسـبت داده) و چنین شخصی کافر است.

فائدهٔ اول: بهشت و جهنم الآن مخلوق است

آیـا بهشت و جهنم آخرت، الآـن خلق شـده انـد، یـا در روز قیامت خلق می شونـد، و یا آن دو قائم به نفس و از مُنْشآت نفس می باشـند و واقعیّت خارجی ندارند؟

شکّی نیست در این که بهشت و جهنّم الآـن مخلوق انـد. و این امر از مسـلّمات و واضـحات مـذهب ماست. شـیخ بزرگوار صـدوق می فرماید:

و اعتقادنا في الجنّة و النّار أنّهما مخلوقتان و أنّ النبيّ قد دخل الجنّة و رأى النّار حين عرج به.(1) یعنی: اعتقاد ما امامیّه این است که بهشت و جهنّم خلق شده اند و پیغمبر وقتی به معراج برده شد، به بهشت داخل شد و جهنّم را دید.

علامهٔ مجلسی فرمود:

أمّا كونهما مخلوقتان الآن فقد ذهب إليه جمهور المسلمين إلا شرذمة من المعتزلة، فإنّهم يقولون: سيخلقان في القيامة، و الآيات و الأخبار المتواترة دافعـة لقولهم، مزيّفـة لمـذهبهم، و الظـاهر أنّه لم يـذهب الى هـذا القول السـخيف أحـد من الإماميّـة إلاـ مـا ينسب إلى السـيد المرتضى.(2)

1- بحارالانوار 200/8 حدیث 204، از شیخ صدوق،الاعتقادات:79

2- بحار الأنوار 205/8

امّا مخلوق بودن بهشت و جهنّم الآن و در حال حاضر، پس عموم مسلمانان - جز عده کمی از معتزله - بدان اعتقاد دارند. آن گروه اندک معتزلی می گویند: بهشت و جهنّم در قیامت خلق می شوند. آیات و اخبار متواتر قول آن ها را ردّ 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 امامیّه بر این مطلب، اجماع و اتّفاق دارند. البته اکثر متکلّمان عامّه هم به این مطلب معتقدند.(1) به هر حال، ظاهر آیات بسیار و اخبار فراوانی دلالت دارند که بهشت و جهنم خلق

و مهیّا 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)

1- در حق الیقین آمده است: متکلّمان عامّه خلاف کرده اند در آن که بهشت و دوزخ آیا بالفعل موجودند یا در قیامت موجود خواهند شد؟ اکثر متکلّمین 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 امامیّه به این مذهب سخیف قائل شده باشند و این قول را نسبت به سیّد 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 جهنّم را به آن حضرت نمودند. و اکثر مفسّرین و متکلّمین بهشت حضرت آدم را بهشت خلد می دانند. سپس علامهٔ مجلسی چند حدیث در این باره نقل کردند، مراجعه نمایید. (حق الیقین: 468، انتشارات علمیّه اسلامیه)

2- آل عمران آیهٔ 133

3- سورهٔ حدید، آیهٔ 21

به پیش تازیـد برای رسـیدن به... و بهشتی که... و برای کسانی آماده شـده است که به خـدا و رسولانش ایمان آورده اند. آیاتی هم در مورد جهنّم به این صورت آمده است:

«فَاتَّقُوا النَّارَ... أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»(1)... از آن آتشی که... و برای کافران، آماده شده، بپرهیزید. «وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»(2)

از آتشـی که (اکنون) برای کـافران آمـاده شـده، بپرهیزیـد. مضـمون این آیـات این است که: بهشت برای پرهیزکـاران و مؤمنـان به خـدا و رسولانش و دوزخ و آتش برای کافران آماده شـده است. از سوی دیگر، روشن است که چیزی که آماده شـده، موجود است . پس بهشت و جهنّم الآن موجود و مخلوق است.

احـادیثی هم که در این بـاره آمـده بسـیار زیـاد است، مرحوم سـیّد هاشم بحرانی کتابی به نام: «نزهـة الأبرار و منار الأنظار في خلق الجنّة 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 نماید.

ما در این جا به ذکر چند حدیث اکتفا می کنیم: 1- از امام رضا نقل شده که فرمودند:

«من أنكر خلق الجنّة و النّار فقد كذّب النبيّ و كذّبنا و ليس من ولايتنا على شـيء و خلّد في نار جهنّم»؛(3) «هر کس خلق شدن بهشت و جهنّم راانکار کند، قطعاً رسول خدا و ما را تکذیب کرده است و چیزی از ولایت ما را ندارد و در آتش جاودانه خواهد ماند.»

1- سورهٔ بقره، آیهٔ 24

2- سورهٔ آل عمران، آیهٔ 131

3- بحار الأنوار 119/8 حدیث 6، از توحید و أمالی و عیون

2- از امام صادق روایت شـده که فرمودنـد: «لیس من شـیعتنا من أنکر أربعـة أشـیاء: المعراج و المساءلـة في القبر و خلق الجنّـة و النّار و الشفاعة»؛(1) «جزو شیعیان ما نیست کسی که چهار چیز را منکر شود: معراج، سؤال قبر، خلق شدن بهشت و جهنّم، و شفاعت.»

3- از امام رضا نقل شـده که فرمودنـد: «من أقرّ بتوحید الله... و آمن بالمعراج و المسألة في القبر و الحوض والشّـفاعة و خلق الجنّة و النّار و... فهو مؤمن حقّاً و هو من شیعتنا أهل البیت»؛(2) هر کس به توحید خداوند اقرار کند... و به معراج و سؤال قبر و حوض کوثر و شفاعت و خلق شدن بهشت و جهنّم و... ایمان آورد، مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل بیت(علیهم السلام) است.»

4- از امیرالمؤمنین نقل شـده که فرمودنـد: «و أمّا الرّدّ علی من أنکر خلق الجنّـة و النّار، فقال الله تعالی: «عِنْـدَ سِـدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى»(3) و قـال رسول الله: دخلت الجنّـة فرأیت فیها...»؛(4) «خداونـد در ردّ قول کسـی که خلق شـدن بهشت و دوزخ را انکار کند، فرموده است: «نزد سـدرة المنتهی؛ در همـان جا که جنّـة المأوی است.» رسول خـدا هم فرموده است: به بهشت داخل شـدم و در آن... دیدم... .»

1- بحار الأنوار 196/8 حدیث 186 از صفات شیعهٔ 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 جهنّم را مشاهده نموده و داخل بهشت شده است.» 6- اخباری به این مضمون آمده که: «رسول خدا از خرمای بهشت خورده و از آن، نطفهٔ 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 نطفهٔ ائمّه ما از آن منعقد شده است.»

8- اخباری بدین مضمون آمده که: «حوریان در عروسی و تولّد 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، جزئیّات بهشت و جهنم به سبب اعمال حسنه و سیّئه و حبّ 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 عقیدهٔ شیعه و بیش تر مسلمانان است. عدهٔ کمی از معتزله مثل ابی هاشم و قاضی عبد الجبّار و دیگران، گمان می کنند که بهشت و جهنم روز قیامت خلق می شوند.

عرفای صوفی هم می گویند: بهشت و جهنّم 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 مطلقا از لذّت جسمانی بهره مند نشوند؟ خیر.

شیخ صدوق در رساله الاعتقادات نوشته اند که: اهل بهشت چند نوع اند: بعضی از ایشان تنعّم می کنند به تقدیس و تسبیح و تنزیه و تکبیر حق تعالی با ملائکه خدا، و بعضی از ایشان تنعّم 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 لذّت می برد به آنچه می خواهد و همّتش به آن متعلّق 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 محبّت او، و این عبادت بزرگواران و کریمان است.»(2)

شیخ مفید در شرح این کلام گفته است که: ثواب اهل بهشت التذاذ به مآکل و مشارب و مناظر و مناکح است، و آنچه ادراک می کنند حواس ایشان از چیزهایی که مطبوعند بر میلِ به سوی آن ها، و ادراک می کنند مرادِ خود را به ظفر یافتن به آن ها، و نیست در بهشت از بشر کسی که بیابد به غیر از این ها.

1- به رسالهٔ 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 لذّت می یابد به تسبیح 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 وعدهٔ اکل و شرب و جماع... پس چگونه تجویز این قول می کنند و حال آن که کتاب خدا شهادت به ضدّ 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)

علامهٔ 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 لذّت جسمانی ملتذذ نشوند و مانند ملائکه باشند. و حدیثی که شاهد آورده است، دلالت بر مدّعای 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 لذّت می یابند. بلی، ممکن است که لذّت جسمانی و روحانی هر دو از برای جمعی حاصل باشد چنانچه تحقیق کردیم، و یا آن که تلذّذ به لذّات جسمانیه، مراتب و درجاتی دارد به حسب اختلاف احوال اهل بهشت.(2)

رجعت از ضروریّات مذهب است

اشاره

و یجب أن تؤمن بالرجعة؛ فإنّها من خصائص الشیعة و اشتهر ثبوتها عن الأئمّة بین الخاصّة و العامّة، و قد روي عنهم: «لیس منّا من

1- تصحیح الاعتقاد: 96، منشورات الرضي

2- حق الیقین: 372، باب پنجم، فصل اول، در اثبات معاد جسمانی است، انتشارات علمیّه

لم يؤمن بكرّتنا».(1) والّذي يظهر من الأخبار هو أنّه يحشر الله تعالى في زمن القائم أو قبله جماعةً من المؤمنين لتقرّ أعينهم برؤية أئمّتهم و دولتهم، و جماعةً من الكافرين و المخالفين، للانتقام عاجلاً في الدّنيا. و أمّا المستضعفون (من الفريقَيْن)، فلا يرجعون إلا يوم القيامة الكبرى. و أمّا رجوع الأئمّة(2) فقد دلّت الأخبار الكثيرة على رجعة أمير المؤمنين صلوات الله عليه(3) و كثير منها على رجعة الحسين صلوات الله عليه(4) و دلّ بعض الأخبار على رجوع النبيّ و سائر الأئمّة.(5) و أمّا كون رجوعهم في زمان القائم أو قبله أو بعده، فالأخبار فيه مختلفة. فيجب أن تقرّ برجعة بعض الناس و الأئمّة مجملاً، و تردّ علم ما ورد من تفاصيل ذلك إليهم و قد أوردت الأخبار الواردة فيها في كتاب بحارالأنوار، و كتبت رسالة مفردة أيضاً في ذلك. ایمان و اعتقاد به رجعت و بازگشت امامان پاک به این دنیا، واجب است.(6) چرا که قطعاً رجعت از ویژگی ها و نشان های شیعهٔ دوازده امامی است (و کسی دیگر قائل به آن نیست) و ثابت بودن و مسلّم بودن آن از امامان معصوم – علیهم السلام – در میان شیعیان و سنیان مشهور است.(7) و از آن ها

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 53 /56 عن تفسر القمي

6- ترجمهٔ لفظی چنین است: و واجب است که ایمان بیاوری (و اعتقاد داشته باشی) به رجعت (و بازگشت ائمّهٔ طاهرین به این دنیا) پس به درستی که رجعت از خصائص...

7- به بیان دیگر: در میان خاصه و عامه مشهور است که رجعت جزو اعتقادات مسلّم 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 محمّد) 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 امّا 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 ائمّهٔ طاهرین

امّا رجعت و بازگشت امامان معصوم پس احادیث فراوانی بر رجعت حضرت امیر المؤمنین و اخبار زیادی به رجعت حضرت سیّدالشهداء امام حسین (به دنیا) دلالت دارند و برخی روایات هم بر رجعت رسول خدا و دیگر امامان معصوم دلالت می کند.

1- در بعضی نسخه ها به جای «مخالفین» کلمهٔ «معاندین» آمده که معنای آن چنین می شود: گروهی از کافران و دشمنان دین و امامان معصوم

امّا این مطلب که بـازگشت و رجعت آن هـا در زمان حضـرت قائم است، یا پیش از آن حضـرت، و یا بعـد 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 خصوصیّات و جزئیات رجعت را به خود ائمّه(2)

واگـذار نمـایی. اخباری را که در باره رجعت وارد شـده، در کتاب بحار الانوار آورده ام و نیز رساله ای مسـتقل در خصوص رجعت نوشـته ام.(3)

معاد جسمانی

اشاره

و یجب أن تعتقد أنّ الله تعالی یحشر الناس یوم القیامة، و یردّ أرواحهم إلی الأجساد الأصلیّة. و إنکار ذلك و تأویله بما یوجب إنکار ظاهره - کما یسـمع في زماننا عن بعض الملاحدة - کفر و الحاد إجماعاً. و أکثر القرآن وارد في إثبات ذلك و کفر من أنکره. و لا تلتفت إلی شُبَه الحکماء في ذلك من نفي إعادة المعدوم و تأویل الآیات و الأخبار بالمعاد الروحاني. واجب است اعتقاد داشته باشی به این که: حق تعالی تمام مردمان را در روز قیامت، زنـده و محشور می کنـد و روح های آن ها را به بـدن های اصـلی (و اوّلیـهٔ) آن ها بر می گردانـد. انکار این مطلب و (یا) تأویل بردن آن به معنایی که

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 واگذار کنی

3- قال علي بن ابراهیم: أبي عن ابن أبي عمیر عن عبـدالله بن مسـکان عن أبي عبـدالله 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 نبیّاً من لدن آدم إلا و یرجع إلی الدنیا فینصـر أمیر المؤمنین، و قوله: «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ» یعنی رسول الله،«وَلَتَنْصُرُنَّهُ» یعني أمیر المؤمنین. أقول: هـذا الحـدیث صـحیح کما لا یخفی. (بحار الأنوار 61/52 حدیث 50)

بـاعث انکار ظاهر آن می شود (یعنی در واقع و باطن، انکار ظاهر معاد است) - چنان که در زمان ما از برخی ملحـدان و بی دینان شـنیده می شود - به اجمـاع و اتّفاق مسـلمانان، کفر و الحاد است. و بیش تر آیات قرآن هم در باره اثبات معاد جسـمانی، و کافر بودن منکران آن وارد شده است.(1) به شـبهه هـای فلاسـفه در این بـاره از قبیـل: محـال بودن اعـادهٔ معـدوم و نیز به تأویـل بردن آیات و احادیث به معاد روحانی، اعتنا و توجه مکن.(2)

1- بعضـی 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 جسـمانی بودن معاد را منکر است و مکرّراً در اسـفار تصـریح می کنـد که مقصود از بدنی که در قیامت عود می کند. بدن عنصـری مادّی دنیوی نیست، بلکه روح با بدن مثالی (یعنی صورت بدون مادّه) است. ما در خاتمهٔ این کتاب، در فایدهٔ دهم به تفصـیل آن را ردّ و بعضـی ازمبانی او را نقد کرده ایم

2- شـیعه علاـوه بر این که به اصـل معاد معتقـد است، جسـمانی بودن آن را نیز از ضـروریّات دین و مسـلّمات شـریعت می دانـد. معاد جسمانی، یعنی: انسان در روز قیامت زنده می شود و بدنش که مدت ها پوسیده شده بود، بار دیگر به همان شکل اولیهٔ دنیایی بر می گردد. چنان که آیات بسـیار و احادیث متواتر بر آن دلالت دارند، و برای نمونه، به ذکر چند آیه اکتفا می کنیم: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» که آیـا انسـان گمان می کنـد که هرگز اسـتخوان های او را (در روز رسـتاخیز) جمع نخواهیم کرد؟ آری، قادریم که (خطوط) سر انگشتان او را درست و مرتّب (و باز سازی) کنیم. (سورهٔ قیامت آیهٔ 3) «وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» و اگر (از چیزی) تعجّب می کنی، عجب آور گفتار آن ها است که: «آیا هنگامی که ما خاک شـدیم، (بار دیگر زنده می شویم) و به خلقت جدیـدی باز می گردیم؟» (سورهٔ رعد، آیهٔ 5) «أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» آیا ما از آفرینش نخستین عاجز مانـدیم (که قادر بر آفرینش رسـتاخیز نباشـیم؟!) ولی آن ها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدیـد، تردیـد دارنـد. (سورة ق، آیهٔ 15) و نیز می فرمایـد: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ 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 کسـی این اسـتخوان ها را زنده می کند در حالی که پوسـیده 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. (سورهٔ یس، آیهٔ 78- 79) آیاتی که بر معاد جسـمانی دلالت می کننـد، چند دسـته می باشـند: 1- آیـاتی که می گوینـد در روز قیامت، اعضاء، جوارح، دست و پا شهادت می دهند. 2- آیاتی که از نعمت های مادّی مانند فاکهه، لحم، طیر، انهار و... سـخن 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

فائده: معاد جسمانی از ضروریات دین است

علامهٔ 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 مدّت 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 مانـد بعد از مفارقت بدن؛ اگر از سّ عدا باشد، به علوم و کمالاتی که در دنیا اکتساب نموده مبتهج گردد و مسرور باشد، و اگر از اشقیا باشد به جهل مرکّب و بسیط و صفات ذمیمه که در این نشأت کسب کرده است معذّب 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 متعلّق 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 معذّب 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 ائمّه هدیٰ همه هست.(1)

در بحارالانوار فرموده اند:

اعلم أنّ القول بالمعاد الجسـماني ممّا اتفق عليه جميع الملیّین و هو من ضـروريات الـدين، و منكره خارج عن عداد المسـلمين. 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 تمسّكاً بامتناع إعادة المعـدوم، و لم يقيموا دليلاً عليه، بل تمسّكوا تارةً بادّعاء البداهـة، و أخرى بشـبهات واهية، لا يخفى ضـعفها على من نظر فيها بعين البصـيرة و اليقين، و ترك تقليد الملحدين من المتفلسفين.(2) بـدان که اعتقـاد به معاد جسـمانی از اموری است که تمام ادیان بر آن اتفاق دارند. ثبوت معاد جسـمانی از ضـروریات 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 خـدشه در آن ها ممکن نیست. بیش تر فیلسوفان ملحـد با تمسّک 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 شـبهات واهیه ای تمسّک جسـته اند که سستی آن بر کسی که با چشم بصیرت در آن نظر نماید، و تقلید ملحدان از فلاسـفه را ترک کند، مخفی نیست. خواجه نصـیرالدین طوسی در تجریدالعقائد ادّعا کرده است که: ضرورت دین

1- حق الیقین: 369، باب پنجم،فصل اوّل، در اثبات معاد است. انتشارات علمیّه اسلامیه

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 عظيم، و إثباته من أركان الدين، و جاحده كافر بالإجماع و من لا يثبت المعاد البدني فإنّه كافر إجماعاً.(5) حشر و بر انگیخته 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، کافراست. هر کس معاد جسمانی را ثابت نداند، به اجماع و اتفاق، کافر است. مرحوم آیة الله خویی در مصباح الفقاهه فرموده اند:

إنّ أصول الإسلام أربعة: الأول: الايمان بالله... الثاني: الإقرار بتوحيده تعالى... الثالث: الايمان بنبوّة محمّد... الرابع: الإيمان 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 لابدّ أنّ يعلم أنّ الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعية في التلبّس 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

1- شرح تجرید: 405

2- بحارالانوار 48/7

3- بحار الانوار 49/7

4- حقائق الایمان: 65

5- نهج الحق: 376

الالتفات النّاشیء عن التقصیر أو القصور، و قد دلّت الآیات الکثیرة أیضاً علی کفر منکر المعاد.(1) اساس اسلام چهار چیز است:

1. ایمان به خداوند... .

2. اقرار به توحید... .

3. ایمان به نبوّت حضرت محمّد.

4. ایمان به معاد جسمانی 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 یجب أن تذعن بحقیّة الحساب و تطایر الکتب یمیناً وشمالاً، و أنّ الله تعالی وکلّ بکلّ انسان ملکین: أحدهما عن یمین الإنسان، و الآخر عن شماله. و یکتب صاحب الیمین الحسنات، و صاحب الشمال السیئات. ففي الیوم ملکان یکتبان عمل الیوم. فإذا انتهی الیوم، یصعدان بعمله، و یجيء ملکان یکتبان عمل اللّیلة. و إیّاك أن تؤوّلهما بما یسمع في زماننا؛ فإنّه کفر! اعتقاد به حق بودن حساب روز قیامت و پراکنده شدن نامه های عمل خلق و (دادن آن ها) به دست راستِ (بعضی) و به دست چپِ (بعضی دیگر) لازم

1- مصباح الفقاهة، التنجیم، 246/1

است. و نیز لازم است معتقـد باشـی که حق تعالی بر هر انسانی دو ملک را موکّل و مأمور کرده و گماشـته 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، حسـنات 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 فرشـته، عمل روزهای انسان را می نویسـند، 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 فرشتهٔ دیگر (به جای آن ها) می آیند و اعمال شبانه اش را می نویسـند. بپرهیز 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 یجب أن تؤمن بشفاعة النبيّ و الأئمّة صلوات الله علیهم و أنّ الله تعالی لا یخلف وعده بالثواب لمن أطاعه، و یمکن أن یخلف الوعید بأن یغفر لمن عصاه من المؤمنین من غیر توبة. و أنّه تعالی یقبل التوبة بمقتضـي وعده. لازم است ایمان بیاوری به شفاعت حضرت رسول خدا و امامان معصوم و این که خداونـد تعالی وعدهٔ خود را در باره پاداش دادن به کسـی که او را فرمان برده است. خلاف نمی کند، ولی ممکن است در مورد وعیـد و وعـدهٔ عذابش و تهدیدش خلاف کند به این که: مؤمنی را که عصـیان 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 تهدیـد به عـذاب، ممکن است خلاف وعـده کنـد؛ یعنی امکان آمرزش مؤمن گنهکار - اگر چه توبه نکرده باشـد - هست.) و (باید ایمان و اعتقاد داشته باشی به) این که حق تعالی توبه را طبق وعده اش، می پذیرد.

ص: 349

عذاب کافر و سنّی و مستضعف

اشاره

و بأنّ الكفّار و المعانـدين من أهل الخلاف مخلّدون في النار. و أنّ المستضـعفين من أهل الخلاف مُرجَون لأمر الله؛ يحتمل نجاتهم من النار بفضل الله. و المستضـعفون هم الضّعفاء العقول. ومنهم على مثل عقول الصبيان و النساء و الّذين لم يتمّ عليهم الحجّة (كما هي). و (هم چنين بايد اعتقاد داشـته باشى) به اين كه كافران، و معاندان اهل خلاف (يعنى كسانى از مخالفان شيعه كه با ائمّه اطهار دشمنى و عناد مى ورزند) هميشه در آتش دوزخ خواهند بود. و اين كه مستضعفان از مخالفان (شيعه، سر انجام و عاقبت امرشان معلوم نيست و) كارشان موقوف به امر و فرمـان خداونـد است.(1) (بنـا بر اين) به فضـل و بخشـش و عفو خداونـد، نجـات آن هـا از آتش محتمل است (چنان كه عذابشان نيز محتمل است. خدا مى داند كه شايستهٔ چه چيزى هستند.)

تعريف مستضعف

مستضـعفان، همان كسانى مى باشـند كه عقلشان ضعيف است - عقل بعضى از ايشان مانند عقل كودكان و زنان مى باشد - (كه كارها و تصميم هايشان تقليد وارائه است و از روى فكر و انديشه و سنجش امور سر نمى زند). و همچنين مستضعفان كسانى مى باشند كه حجّت خداوند - چنان كه بايسته

1- قال العلامـة المجلسـي و في البحار: «وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ». (سورهٔ توبه آيـهٔ: 106)، أي مؤخّرون موقوفون لمـا يرد من أمر الله فيهم. (بحار الأنوار 202/21) وقال الكراجكى في كنزه: «وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ»أي مؤخّرون إلى مشـيّته. (كنز الفوائـد 125/1) و في كتاب العين معنى هـذه الآيـة: أي مؤخّرون حتّى ينزل الله فيهم ما يريد. (العين 6/ 174) و في لسـان العرب: أي مؤخّرون لأمر الله حتّى ينزل الله فيهم ما يريد. (السان العرب 83/1) خلاصه اين كه: اميدوار رحمت خداوند عالم اند و به ارادهٔ پروردگار و فرمان او چشم دوخته اند تا خداوند در حق شان چه اراده كند عفو و بخشش يا 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 المؤمنين يدخلون الجنّة و يخلّدون فيها، إمّا بلا عذاب، أو بعد عذاب في عالم البرزخ أو في النّار. و اعلم أنّ الشّفاعة مختصّة بالمؤمنين لاتتعدّاهم إلى غيرهم. 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 گناهانی 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.

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

فائده: چه کسانی وارد جهنّم می شوند؟

علامه مجلسی می فرماید:

اعلم أنّ الذي يقتضيه الجمع بين الآيات و الأخبار أنّ الكافر المنكر لضروري من ضروريات دين الإسلام مخلّد في النار، لا يخفّف عنه العذاب، إلا المستضعف الناقص في عقله او الّذي لم يتمّ عليه الحجّة و لم يقصّر في الفحص و النظر؛ فإنّه يحتمل أن يكون من المُرجَون لأمر الله، كما سيأتي تحقيقه في كتاب الايمان و الكفر. و أمّا غير الشيعة الإمامية من المخالفين و سائر فرق الشيعة ممن لم ينكر شيئاً من ضروريات دين الإسلام فهم فرقتان: احداهما المتعصبون المعاندون منهم ممّن قد تمّت عليهم الحجّة، فهم في النّار خالدون، والأخرى المستضعفون منهم و هم الضعفاء العقول مثل النساء العاجزات و البله و امثالهم، و من لم يتمّ عليه الحجّة ممّن يموت في زمان الفترة او كان في موضع لم يأت اليه خبر الحجّة، فهم المُرجَون لأمر الله، إمّا يعذّبهم و إمّا يتوب عليهم، فيرجى لهم النجاة من النار. و أمّا اصحاب الكبائر من الإمامية فلا خلاف بين الإمامية في أنّهم لا يخلّدون في النار. و أمّا أنّهم هل يدخلون النار ام لا، فالأخبار مختلفة فيهم اختلافاً كثيراً و مقتضى الجمع بينها أنّه يحتمل دخولهم النار و أنّهم غير داخلين في الأخبار التي وردت أنّ الشيعة و المؤمن لا يدخل النار؛ لأنّه قد ورد في أخبار أخر أنّ الشيعة من شايع علياً في أعماله و أنّ الايمان مركّب من القول و العمل، لكنّ الأخبار الكثيرة دلّت على أنّ الشفاعة تلحقهم قبل دخول النار. و في هذا التبهيم حِكَم لا يخفى بعضها على أولي الأبصار.(1)

1- بحارالانوار 363/8

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- امّا مخالفان (سنی ها) و بقیهٔ فرقه های شیعه (جز شیعیان دوازده امامی) که منکر ضروری ای از ضروریات دین اسلام نیستند، پس آنها دو دسته اند: یک: متعصّبان معاند آن ها که حجّت 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 حجّت 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 تو به 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- امّا شیعیان دوازده امامی که گناه کبیره کرده و توبه هم نکرده اند، پس میان علمای امامیه اختلافی نیست که ایشان همیشه در جهنّم نخواهند ماند. حال آیا آن ها داخل آتش جهنّم 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

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 شایستهٔ چه چیزی هستند

شونـد. اخباری هم که وارد شـده که «شـیعه و مؤمن داخل آتش نمی شونـد» شامل حال این ها نمی شود؛ زیرا در روایات دیگر آمـده که: «شـیعه کسـی است در اعمال خود، پیرو علیّ باشد، و نیز ایمان مرکّبی است از قول و عمل.(1) با وجود این اخبار بسـیار دلالت می کنند که پیش از ورود به آتش، شـفاعت به این هـا خواهـد رسـید. البته در این ابهـام گویی حکمت هـایی است که برخی از آن هـا بر صاحبـان بصیرت پوشیده نیست.(2) علامه مجلسـی در کتاب شـریف حق الیقین، این اقسام را مفصّل توضـیح داده و در خاتمهٔ بحث، می فرماید: احـادیث در این بـاب اختلاـف و ایهـام بسـیار دارد، و گویا سـبب اختلاف و ایهام آن است که: شـیعه جرأت بر ارتکاب کبائر و معاصـی ننمایند.(3)

احباط و تکفیر

و اعلم أنّ الحبط و التکفیر هما ثابتان عنـدي (ببعض معانیها). و الآیات الدالّـة علیهما لاتحصـی، و الأخبار لا تتناهی. و الدلائل الموردة علی نفیهما ضعیفة، کما لا یخفی علی المتدبّر فیها. بدان که حبط اعمال(4) (و از بین رفتن بعضی از اعمال حسنه به وسیلهٔ برخی گناهان) و تکفیر اعمال(5) (و پوشاندن و محو کردن برخی اعمال صالح و عبادات،

1- بنا بر این، چون این ها پیرو آن حضـرت نبوده انـد و ایمانشان هم قولی و زبانی بوده و عملشان آن را تصـدیق نمی کرده است، مصداق این حدیث که «شیعه و مؤمن به دوزخ نمی روند» نمی باشند

2- رجوع شود به خاتمهٔ کتاب، فایدهٔ نهم با عنوان «معانی ایمان و کفر و ارتداد»

3- حقّ الیقین: 826 - 837، فصل هیجـدهم، در بیان جماعتی که داخل جهنّم می شونـد، انتشارات سـرور، و صـفحهٔ: 515 - 522، انتشارات علمیّه

4- حبط یعنی: گناهان موجب می شوند که اعمال صالح و طاعات انسان، باطل و از درجهٔ اعتبار ساقط شوند. به عبارت واضح تر، بعضی از گناهان موجب ضایع شدن بعضی از طاعات می شوند

5- تکفیر یعني: اعمال صالح و طاعات، گناهان را می پوشانند و از بین می برند و کفارهٔ گناهان قرار می گیرند. به عبارت واضح تر، بعضـی از عبادات موجب از بین رفتن و جبران شدن بعضی از گناهان می شوند

گناهان را)، البته بعضی از معانی آن دو، نزد من ثابت است.(1)

1- بنا بر بعضی از نسخه ها، علامهٔ مجلسی در این جا تعلیقه ای دارند که چنین است: جملة القول فيه: أنّ تكفير التوبة للسيئآت، و سقوط ثواب الايمان بالكفر اللاحق على الذي يموت عليه و كذا سقوط عقاب الكفر بالايمان اللاحق الذي مات عليه ممّا لا ريب فيه، و لا سبيل الى انكاره. و قد دلّت الأخبار المتواترة معنىً أنّ كثيراً من المعاصي توجب سقوط ثواب كثير من الطاعات، و أن كثيراً من الطاعات كفّارة لكثير من السيئآت، و أمّا كون ذلك مطّرداً في جميع الطاعات و المعاصي، فلم يثبت عندنا. ثمّ إنّي أظنّ أن نزاع أكثر المتكلّمين في ذلك يرجع إلى مناقشة لفظيّة، 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، والعقاب على تلك المعصية مشروط بعدم وقوع تلك الطاعة بعدها، فلا يثبت أوّلا ثواب ولا عقاب فتدبّر (منه). خلاصه سخن در مسئله حبط وتكفير: 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 چنين ساقط و ملغى شدن عذاب كفر به سبب ايمان آوردن پس از كفر اگر با همان ايمان بميرد، از اموری است كه هيچ گونه شک و ريبی در آن نيست و هيچ راهی برای انكار آن وجود ندارد. و به تحقيق كه اخبار متواتر معنوی دلالت می كنند كه بسياری از گناهان باعث از بين رفتن ثواب بسياری از طاعات و عبادات می شود، و بعكس، بسياری از طاعات و عبادات، از بين برنده و كفارهٔ بسياری از گناهان می شوند. امّا عموميت اين مطلب در مورد همهٔ طاعات و معاصی، پس نزد من ثابت نشده است. (يعنی: اين كه هر طاعتی كفارهٔ معصيت قبل، و هر معصيتی موجب سقوط و از بين رفتن ثواب اطاعت قبل باشد، نزد من ثابت نيست). بعد از دانستن اين مطلب، گمان می كنم نزاع و دعوای بيش تر متكلّمان در اين مسئله، به نزاع و دعوای لفظی بر می گردد (و در واقع، بين ايشان نزاعی نيست؛) چون قائلان به احباط و تكفير می گويند كه (به سبب طاعت و معصيت) ثواب و عقابی ثابت می شود و همين ثواب ثابت پيشين با معصيت بعد، نابود می شود، و همين عقاب ثابت پيشين با طاعت بعدی از بين می رود. و منكران احباط و تكفير می گويند: ثواب بر آن عمل و طاعت، مشروط است به اين كه پس از آن، فسق و گناهی پديد نيايد. (پس اگر گناهی و فسقی واقع شد، ثوابی در كار نيست) و عقاب (و كيفر) برآن معصيت هم، مشروط است به اين كه: طاعتی بعد از آن معصيت، محقق نشود. (پس اگر طاعتی پس از گناه، واقع شود، دليل می شود كه عقابی در كار نبوده است) بنا بر اين، در ابتدا، ثواب و عقابی ثابت نشده است (تا بگوييم معصيت بعدی ثواب را حبط می كند و طاعت بعدی عقاب را تكفير می نمايد.) دقت شود (از مؤلف). نيز مؤلّف محترم در مرآة العقول 73/8 می فرمايد: لا نقول باذهاب كلّ معصية كلّ طاعة و بالعكس كما ذهب إليه المعتزلة، بل نتبع في ذلك النصوص الواردة في ذلك. فكلّ معصية وردت في الكتاب أو في الآثار الصحيحة أنّها ذاهبة أو منقصة لثواب جميع الحسنات و بعضها نقول به و بالعكس، تابعين للنّص في جميع ذلك

آیـاتی که بر ثبوت این دو دلالت می کننـد بسـیارند و قابل شـمارش نیسـتند و احادیثی هم که بر ثبوت آن دو دلالت می کننـد (از کثرت) نهایت ندارند (و بسـیار 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

ثمّ لابدّ أن تؤمن بكلّ ما ورد على لسان الشّرع من الصّراط و الميزان و جميع أحوال القيامة و أهوالها، ولا تؤوّلها بشيء إلاّ ما ورد تأويله عن صاحب الشرع. فإنّ أوّل الكفر و الإلحاد التصرّف في النواصيص الشرعيّة بالعقول الضّعيفة و الأهواء الرديّة. أعاذنا الله و سائر المؤمنين منها و من أمثالها. و السّلام على من اتّبع الهدى. سـپس ایمان به هر چه از شـریعت اسلام (به روش صحیح به ما) رسیده و برای مانقل شده – مانند: صـراط، 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 شـرع رسـیده باشد (و خود صاحب شـریعت آن را معنای دیگری بر خلاف ظاهرش کرده باشد.)(2) چراکه

1- برای آگاهی بیش تر در این بحث به مرآة العقول: 77/8 – 71، مراجعه شود

2- شـکی نیست که تأویل و توجیه ظواهر و نصوص قرآن و روایات، مخالف با حکم عقل و صـریح 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 اسـرار و بطون مختصّ به محمّد و آل محمّد صـلوات الله وسـلامه علیهم است و هر جا تأویل ضـرورتی داشـته، از طرف آن هـا بیـان شـده است. و نفرمودنـد که اسـرار علوم قرآنی و معـارف وحیانی نزد فلاسـفه و عرفا است. به طور نمونه، بعضـی از این تأویلات را ملاحظه فرمایید: از ملاّ عبدالرزاق کاشـی در مورد آیه شریفه: «وَانْظُرْ 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 جـدا شـدن از پدرشان روح القدس (تفسـیر ملا عبد الرزاق 1/ 773) و نفس واحدة را در:«خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (سوره نساء: 1) به نفس نـاطقه کلی، و زوج را در: «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (سوره نساء: 1) به نفس حیوانی (تفسیر ملا عبد الرزاق 371/2) تأویل می نماید. نیز از ملاصدرا نقل شده است که در آیه شـریفه: «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا» (سوره نازعات: 4) گفته است: أي العقول السابقـة على جميع الممكنـات. «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (سوره نازعات : 5): أي النفوس المـدبرة للأجرام العالية. فدلّت الآية على هذَين النوعَين من الموجودات الشـريفة. (مفاتيح الغيب: 446) بعضـی دیگر در: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ...» گفته است: معنایش این است که: همه، مشـرک و موحـد و مسـلمان و کـافر و خـدا پرست و بت پرست، فقـط تو را می پرستیم و از تو یـاری می خواهیم. در فصوص و فتوحات و تفسـیر و دیگر کتاب های ابن عربی، از این تأویل ها بسـیار آمده است. هر کس به این کتاب ها مراجعه کند برای او آشـکار می شود که دوری این حکمت هـای به اصـطلاح عرفـانی، از مکتب وحی و هـدایت های قرآن کریم و نهـج 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 تفسـیرها و تأویـل هـای فاسـد او اشـاره کرده ایم و روشن ساخته ایم که وی، کتاب خـدا و سـنّت قطعی را به مسـخره و اسـتهزا گرفته، و با مسلّمات 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 مثـل فصوص و شـروح آن می بالنـد، تمـام شود و موقف و موضع خود را در دنیـا و آخرت «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (سوره إسراء : 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 ائمّه و) نصوص شریعت به واسطهٔ 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)

1- ترجمهٔ بخش اعتقادات این رسالهٔ شریف به دست این حقیر عاصی سید قاسم علی احمدی در منطقهٔ 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 ربّ العالمین کثیراً کما هو أهله و علی کلّ حال، و علی کلّ نعمة کانت أو هی کائنة، وصلّی الله علی محمّد و أهل بیته الطاهرین المعصومین و لعنة الله علی أعدائهم و مخالفیهم و منکري شؤونهم و مناقبهم أجمعین من الآن إلی یوم الدین!

الباب الثاني: فی ما یتعلّق بکیفیّة العمل

(علامهٔ مجلسی بعد از تمام کردن باب اوّل که در اعتقادات بود می فرماید:)

بخش دوم: در (بیان رهنمودهای عملی و) آنچه به کیفیت عمل تعلّق و ارتباط دارد

اشاره

ص: 359

سعادت در پیروی اهل بیت(علیهم السلام) است

قد علمت – یا خلیلي – ما أثبتناه أوّلاً من لزوم متابعة أهل بیت العصـمة – سلام الله علیهم – في أقوالهم و أفعالهم، و التدبّر في أخبارهم و آثـار هم. فاعلم أنّ الخیر کلّ الخیر وجـدناه في أخبارهم. إذ ما من حکمـة من الحکم الإلهّیـة إلاّ و هي فیها مصـرّحة مشـروحة لمن أتاها بقلب سلیم و عقل مستقیم، لم یعوّج عقله بسلوك طرق الضلال و العمی، و لم یأنس فهمه بأطوار أهل الزیغ و الرّدی. ای دوست من، لزوم متابعت و پیروی از اهل بیت(علیهم السـلام) عصمت و طهارت – سلام خداوند بر ایشان باد – در گفتار و رفتار ایشان و لزوم تدّبر و تفکّر در اخبار و آثار آن بزرگواران را که در ابتـدا اثبات کردیم، دانستی. حال بـدان 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 الی النّجاة والفوز بالسعادات ظاهرة بیّنة فیها، لمن رفع

ص: 361

غشاوة الهوى عن بصيرته و توسّل إلى ربّه في تصحيح نيّته. و قد قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»(1). ومحال أن يخلف الله تعالى وعده إذا أتى الله من الأبواب الّتي أمر الله تعالى أن يؤتي منها. و برای کسی که پردهٔ هوی و هوس را از دیدهٔ 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 نماییم» و محال است که خداوند تعالی به وعدهٔ خود عمل نکند و خلف وعده نماید هر گاه (شخص) از درها و راه هایی به سوی خداوند برود که خداوند خود امر فرموده ازآن درها به سوی او بروند.

قدم اوّل، خلوص نیّت

فالّذي يجب أوّلاً للسّالك إلى الله، أن يصحّح نيّته؛ لأنّ مدار الأعمال في قبولها و كمالها على مراتب النيّات. و لا يتأتّى ذلك إلاّ بالتوسّل التامّ بجنابه تعالى و الاستعاذة من شرّ الشّياطين و غلبة الأهواء. ثمّ يتفكّر في عظم هذا المقصد الأقصى، و يتفكّر في أنّه بعد ذهابه عن هذه النشأة، لا يتأتّى له الرجوع إليها لتدارك ما قد فات منه و يحذر عن الحسرة العظمى والمصيبة الكبرى. ثمّ يتفكّر في فناء هذه الدنيا و تقلّب أحوالها، و عدم الاعتماد عليها و على عزّها و فخرها. پس آنچه در آغاز راه برای روندهٔ به سوی قرب الهی (و کسی که می خواهد راه خدا را بپیماید) لازم است این است که: نیت خود را درست و خالص کند؛

1- سورهٔ عنکبوت، آیهٔ 69

زیرا مدار و محور و اساس در قبولی و پذیرش و کمال اعمال، مرتبه های نیّت 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، مهیّا و درست نمی شود مگر با توسّل 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 نیّت) 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) تفکّر 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 کبرای 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 تفکّر و تأمّل کند (با توجّه 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 تفکّر و با عنایت به این که پس از مرگ، بازگشت به دنیا برای جبران مافات در کار نیست، زمینه برای اخلاص نیّت فراهم می شود.)

هدایت فقط در اخبار اهل بیت(علیهم السلام) است

اشاره

و یرجع في أثناء هذه التفكّرات إلى ما ورد عن أئمّة الهدى في ذلك، لا إلى كلام غيرهم؛ لأنّ لها - لصدورها عن منابع الوحي و الإلهام - تأثيراً غريباً ليس لكلام غيرهم و إن كان المضمون واحداً.

1- این ترجمه بنا بر این است که جملهٔ «و یحذر» عطف بر «تدارک» باشد. احتمال دارد که جملهٔ «و یحذر عن الحسرة العظمی...» عطف بر جمله «یتفکّر...» 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 وامصیبتاه کشیدن در آن روز؛ و باید خود را از گرفتاری و حسرت و مصیبت آن روز برهاند). شاید این احتمال قوی تر باشد

و أيضـاً كلام غيرهم - كالغزّاليّ و أبي طالب المكّيّ و أضـرابهما - مشـتمل على حقّ و باطل، و إنّهم يسوّلون باطلهم في أثناء ذكر الحقّ في نظر الناظرين إلى كلامهم، ليـدخلوهم في حبائلهم و مصائـدهم. به هنگام تفكّر در آن امور، به احاديثى كه از امامان هـدايت در باره فناى دنيا و بى اعتبارى آن و... وارد شـده، مراجعه نمايد، نه به سـخنان غير ايشان؛ زيرا براى احاديث آن ها - به جهت صدورشان از سرچشـمه هاى وحى و الهام الهى - تأثيرى است شـگفت و ويژه، كه براى سـخنان غير ايشان نيست، گر چه مضـمون و معنا (ى سخن هر دو گروه) يكى باشد. علاوه بر آن، كلام غير آن ها - مانند غزّالى(1) و ابوطالب مكّى(2) و امثال آن ها -

---

1- ابو حامد محمد غزّالى شافعى (متوفاى 505 ق) صاحب احياء العلوم از رؤساى صوفيّه مى باشد. و ابن جوزى سنّى كتاب مستقلى در ردّ اباطيل او نوشـته و آن را «إعلام الإحياء بأغلاط الإحياء» ناميده است. غزالى در كتاب أحياء العلوم 3/ 125 مى گويد: «لعن يزيد جايز نيست؛ زيرا اهل قبله است.»!! ابن جوزى كتابى در ردّ او نوشته و آن را الردّ على المتعصّب العنيد المانع من لعن يزيد ناميده است. حقّا كه بر مسـلم موالى اهل بيت(عليهم السـلام) بسـيار گران مى آيد كه كسى ادعاى ايمان يزيد كند كه فرزندان پيغمبر را كشت و زنان و دختران ايشان را بر شترهاى برهنه از شـهر به شـهر و صـحرا به صـحرا مانند اسيران ترك و كابل، شهرهٔ آفاق و انگشت نماى حجاز و عراق كرد و سر پسـر پيغمبر را در ملاء عام گاهى بر در خانه آويخت و گاهى بر طشت نهاد و شراب خورد و زيادى شراب را كنار او ريخت و اظهار مسرّت و شادمـانى نمود و لب و دنـدان او را از روى اسـتهزاء، بـا چوب خيزران بكوفت، كه نزد انسان غيور اعظم مصائب است. اگر كسـى چنين شخصـى را مؤمن بدانـد، بدون هيچ ترديدى خودش ملحد و زنديق است. و عجب است از غزالى كه كافّهٔ علماء عامه او را حجة الاسـلام مى دانند، يزيد را مؤمن و مسـلمان دانسـته 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 بسـيار است و كسـى كه به كلمات و اشـعار او و جنايات او از واقعهٔ حرّه و انتهاك حضرت رسول و هتك خانهٔ كعبه و... مراجعه كنـد، در كفر و زندقه او هيچ شـكى نخواهد كرد. آرى، مكتبى كه آبشـخور و خاسـتگاهش سـقيفه و ميراث محدّثان و عالمان اموى و دست پروردگان بنى اميه باشد، عارفش چنين و عرفانش چنان از كار در مى آيد، يزيد را مسـلمان مى پندارد و قتل حجت خداى را گناهى كوچك و...! فلعنة الله عليه و على آله و اشياعه و المائلين اليه و الساكتين عن لعنه

2- ابوطالب محمّد بن علىّ بن عطيّه مكّى (متوفاى 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؛ چيزى براى مخلوق، پر ضررتر از خالق نيست

مشتمل بر حق و باطل و مرکّب 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 کننـد و جلوه می دهنـد، تا آن ها را در تله ها و دام های خودشان در آورند و گرفتار سازند. (به عبارت دیگر، آن هـا بر نظریه هـای باطل خود لباس حق می پوشاننـد و آن را می آراینـد و جلوه می دهنـد و با سـخنان حق مخلوط می کننـد، 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 سـلوک، گروهی به عنوان عرفان(1)، گروهی دیگر به اسم فلسـفه و بعضـی به عنوان معـارف و...، عقایـد صوفیان و دراویش و افکار منحرف نکبت بار عرفای یونانِ قبل از اسـلام مثل: فلوتین و برمانیدس واکسیوفان، و مقلّدینشان... و هم چنین عقاید فاسد و پوچ عرفای هند و حکمای ایران باستان و زردشتیان را - که امروز به شکل فصوص الحکم

1- عرفـان و عارف دو معنا دارد: 1- حقیقی، که به معنی لغوی اوّلی خود می باشـد و آن جز بر علوم اهـل بیت(علیهم السـلام) و پیروان ایشان از علما و فقهای امامیّه صدق نمی کند. 2- معنی اسـمی و عَلَمی و اصطلاحی، و این جز بر تصوّف و صوفی صادق نیست. و به این معنـا اطلاـق عرفـان بر علوم ائمّه غلـط می باشـد و اطلاق عارف هم بر امام یا فقیه نادرست است، ماننـد سـنّی که معنای لغوی اش «تابع سنّت» است و به این معنی، جز ائمّه و پیروان ایشان سـنّی نیسـتند، و به معنی ثانوی اسـمی و عَلَمی مراد عامـهٔ عمیا و اهل سـنّت است و اطلاقش به این معنا بر ائمه و پیروان ایشان غلط است. شایـد بیش از هشت قرن باشد که لفظ عرفان، اسم و عَلَم شده برای تصوّف و شـعبه های آن و لفظ عارف هم اسم و عَلَم برای اهل این شـعبه ها گشـته است، مانند لفظ حکیم که بی مورد و نابجا برای فلسفه دان، اسم و عَلَم شـده؛ است. بنا بر این، اسـمیّت و عَلَمیّت عرفان مرادف با تصوّف و عارف مرادف با صوفی و یا اهل شـعبه های آن می باشد. و آنچه به نام عرفان مشهور و معروف است، همان عرفان اسمی و عَلَمی است که همان تصوّف می باشد

و فتوحـات ابن عربی و... ظهور کرده - جـایگزین معارف حقیقی و راستین مکتب اهل بیت(علیهم السـلام) عصـمت و طهارت نموده و افکـار خاکیان را بر افلاکیان ترجیـح داده انـد و هر روز بر ضـلالت خود و اضـلال دیگران می افزاینـد و طلاب و محصّـلان را مقهور این موهومات و خیال بافی ها می نماینـد و عمر گران بها را - که بایـد در مسـیر مصالح دنیا و آخرت و اطاعت و تحصـیل معارف ناب و زلال محمّد و آل محمّد صـرف شود - در به دست آوردن این خرافات و موهومات، فانی می کنند، و در نتیجه، جز حسـرت و اندوه متاعی برای یوم الحسرة تحصیل نمی نمایند.

از عجایب این است که این بی خردان و نادانان، به گمراهی و ضـلالت خود افتخار می کننـد؛ یکی می بالـد که فصوص را از حفظ دارد؛ و دیگری به تدریس این کتاب ها افتخار می کند؛ و گاهی بر شـرحشان بر این اباطیل، تفوّق می جویند؛ دانسـتن فتوحات ابن عربی و تدریس فصوص الحکم، اسـفار، مشاعر و شـفاء را شـفای درد خود می دانند و رسیدن به مرام و مقصود آنان را علم و معرفت تلّقی نموده اند. اینان تحصـیل معـارف و علوم وحیـانی هادیـان الهی را ترک نموده و قرآن و عترتِ رسول را پشت سـر گذاشـته انـد. اگر هم به کلامـی از آن ها استشـهاد نماینـد، برای رسـیدن به مقاصد شوم و ترویج افکار و عقاید خود می باشد. از همین رو است که بسـیاری 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 کننـد؛ غافل از این که آن ها به اشـتباه، موهومات را به جای معقولات نشانـده و خیالات را جایگزین واقعیات کرده انـد. 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 حـدّی رسـیده است که آشـکارا، شـعار فرعون مطرود و حلاج مردود را توحیـدِ صـحیح تلّقی نموده و دعوی «أنا الله» و «لیس في جبّتي إلاّ الله» را به

1- به کتاب تنزیه المعبود في 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:

«شرّقا وغرّبا، فلا تجدان علماً صحیحاً إلاّ شیئاً خرج من عندنا أهل البیت»؛(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 الخزنة و الأبواب و لا تؤتي البیوت إلاّ من أبوابها فمن أتاها من غیر أبوابها سمّي 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 واردِ خانه ها شود، دزد نامیده می شود.»(3)

چه خوش گفت مرحوم خراسانی در کتاب بیّنهٔ رحمت خود: ما از پی ائمّهٔ اطهار می رویم نی از پی سنائی و عطّار می رویم ما را نه بر سنائی و عطّار حاجت است نی از پی گروه خطاکار می رویم

1- اصول کافي: 399/1، حدیث 3، بحار الانوار: 92/2

2- نهج البلاغة خطبه: 154؛ بحارالأنوار: 29 / 600

3- روایات در این باره در قسمت اوّل 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 بَشَری نیست غیر وهم بر خطّهٔ 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 مامسلمیم، بر بت و زنّار 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 طریقهٔ ابرار می رویم در پشت سر فکنده و دیندار می رویم ما راه شرع را نه به پندار می رویم بر شاهراه حیدر کرّار می رویم از در درون خانه، نه دیوار می رویم نی صوفیانه رو به سوی نار می رویم نی رو به پیر و خانهٔ خمّار می رویم نی همچو صوفیان ره، کفّار می رویم گوید پی ائمّهٔ اطهار می رویم(1)

تصحیح نیّت

ثمّ اعلم أنّ النيّة ليست هي ما اشتهر بين الناس من خطور القلب، أو التلفّظ بها بألفاظ عربيّة أو عجميّة؛ بل هي الداعي على فعل الإنسان. و هي أمر كامن في النفس لا يطّلع عليها إلاّ المجدّون في طاعة الله، الذين بصّرهم الله عيوب النفس و داءها و دواءها، كما قال تعالى: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا».(2) و هي تابعة للحالة التي الإنسان مقيم عليها، كما ورد في تفسير قوله تعالى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»(3): أي على نيّته. و هذا ظاهر لمن تدبّر فيه.

1- شیخ محمّد جواد خراسانی،کتاب بیّنهٔ رحمت

2- سورهٔ شمس، آیهٔ 8

3- سورهٔ اسراء، آیهٔ 84

پس از آن، بـدان که نیت، خطور قلبی و گذرانـدن آن در دل یا به زبان آوردن آن با الفاظ عربی یا غیر عربی – که در میان مردم مشـهور شده است – نیست؛ بلکه نیّت همان انگیزهٔ اساسـی و محرّک و سـبب اصـلی انسان برای انجام کار می باشد. نیت امری است نهفته و پنهان در نفس انسان که هیـچ کس بر آن مطّلع نمی شود (که چه عملی خالص برای خدا است و یا درجهٔ خلوصـش چه مقدار می باشد و چه عملی مشوب و برای غیر خـدا است) مگر کوشـندگان و پشـتکار داران در اطاعت خداوند، همان ها که خداوند ایشان را به عیب های نفسـشان و درد و درمان آن بینا و آگاه کرده چنان که فرموده است: «سـپس خداونـد شـرّ و فجور و پرهیزکاری و خیرِ نفسِ انسان را به آن الهام کرد.» و «نیّت» تـابع حـالت قلبی و وضع روحی و ساختـار درونی ای است که در انسان راسـخ و ثابت و اسـتوار و محکم شـده (و رسوخ کرده و اسـتحکام یافته و انسان به آن خو گرفته و با آن شـکل گرفته و ساختار یافته است. به عبارت دیگر، نیّت و انگیزهٔ هر شـخص با حالت درونی ای که بر او حکومت می کنـد و بر او غلبه و سـیطره دارد، متناسب و سازگار است) چنان که در تفسـیر این قول خداوند: «بگو: هر کس بر طبق شـاکله و ساختار خود عمل می کنـد» آمـده است: یعنی طبق نیّتش. و این مطلب برای کسـی که در باره آن خوب بیندیشـد، آشـکار است.(1)

نیّات مردم، تابع روش و سرشتشان است

مثلاً: إذا كان رجل شاكلته وطريقته وسـجيّته حبّ الدنيا والحرص عليها، لا يعمل عملاً من أعمال الخير والشّـر إلاّ و مقصوده الأصـليّ منه حيازة الدنيا. فإذا صلّي (كان الباعث له عليه)، أنّه إذا أخلّ بالصّلاة، يخلّ ذلك بدنياه، و إذا شرب الخمر، يشرب لأنّه يعينه على دنياه وهكذا. وإذا غلب على أحد حبّ الملوك والتقرّب عندهم، لا يعمل شيئاً إلاّ وهو

1- برای واضح تر شدن مطلب به مرآة العقول 92/8 - 91 و ص 96 مراجعه کنید

يلاحظ أن يكون لهـذا العمل مـدخل في التقرّب إليهم. و القرينة على ذلك أنّه يترك كثيراً من أعمال الخير لا يوافق طباعهم. به عنوان مثال، وقتی ساختار و روش و طریقه و سیرِشت کسی، دوستی دنیا و حرص ورزی نسبت به آن باشد، هیچ عملی از اعمال خیر و شرّ را به جا نمی آورد مگر این که مقصود اصـلی 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، نیّت قربت به خداوند کند) باعث و داعی و انگیزهٔ 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 شرّ شود و) شراب بنوشد، چون (ارتکاب شرّ و) شراب خوردن او را در رسیدن به دنیایش کمک می کند، آن را می آشامد و هم چنین در بقیهٔ اعمالش. (مثال دیگر:) و هر گاه بر قلب کسی دوستی پادشاهان و نزدیکی به آن ها چیره شود و سـیطره یابـد، هیـچ کاری را انجام نمی دهـد مگر با در نظر گرفتن مـدخلیّت آن عمل در نزدیکی به آن ها. شاهد آن این است که بسـیاری 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 نیّات در اعمال

فإذا تفطّنت لذلك، فاعلم أنّ للنّاس في نيّاتهم منازل و درجات: فمنهم من غلب عليهم شـقوتهم كما أشرنا إليه و ليس المنظور في أعمالهم إلاّ أمثال ما ذكرناه من الأمور الفاسدة. وهذا إذا لم يسع في ترك تلك الحالة، يتدرّج في الشـقاوة إلى أن يترك دينه و عقائده، و لا يرجى خيره أبداً.

ص: 370

و الثاني: من ارتفع عن هـذه الدرجـة؛ ففي نفسه حبّ الـدنيا و حبّ الآخرة معاً، و يزعم باطلاً أنّهما يجتمعان. فقد يغلب عليه حبّ الآخرة فيعمل لها. و قـد يغلب عليه حبّ الـدنيا فيعمل لها. و هذا إذا لم يرفع نفسه عن هذه الدرجة، يلحق عمّا قريب بالاوّل. و الثالث: من غلب عليه خوف عقاب الله، و تنبّه و تفكّر في شديد عذابه و أليم عقابه، فصار ذلك سبباً لحطّ الدنيا عن نظره. فهو يعمل كلّ ما يعمل من الأعمال الحسـنة، و يترك من الأعمال السـيّئة خوفاً. و هذه العبادة صحيحة على الأظهر؛(1) لكن ليس في درجـة الكمال. و قـد ورد عن الصادق – عليه السّلام – أنّها عبادة العبيد.(2) پس وقتی متوجّه این مطالب شدی (که نیّت همان انگیزه اساسی، و تابع حالت و ساختار قلبی است و انسان اعمال خود را طبق نیّت و ساختارش انجام می دهد،) بدان که نیّت های مردم دارای مراتب و درجاتی است: نیّت و حالت و ساختار درونی گروه اول:) برخی از مردم شـقاوتشان بر آن هـا چیره گشـته – چنـان که به این مطلب اشاره کردیم – و به تبع، این ها در اعمال خود هیـچ منظور و هـدفی ندارند مگر (رسـیدن 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) نکوشـند (و مبارزه با نفس ننمایند و نتوانند نیّت خود را تصـحیح بنمایند) 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 دوّم: کسانی که (از این فرو رفتگان در شقاوت، قدری دور شده اند و) از این درجه پست و پایین قدری بالاتر رفته اند. بدین ترتیب، محبّت دنیا و آخرت

1- قال العلامة المجلسي 89/8: فلا تصغ إلى قول من ذهب إلى بطلان العبادة إذا قصـد بفعلها تحصـيل الثواب او الخلاص من العقاب، زعماً منه أنّ هذا القصد مناف للاخلاص...

2- اصول کافی 2/ 84. 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 شونـد (و با هم منافاتی ندارند.) پس گاهی محبّت آخرت بر (محبّت دنیای) آن ها غالب می شود و در نتیجه (امور آخرت را مقـدّم می دارند و) برای آن عمل می کنند و گاهی محبّت 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 نبرنـد، طولی نمی کشـد (که محبّت دنیا همه وجودشان را فرا می گیرد و در نتیجه) به گروه اوّل ملحق می شوند. گروه سوّم: کسانی که ترس از عـذاب و کیفر خداونـد بر آن ها غلبه نموده است و از خواب غفلت بیـدار شـده و در عذاب شدید و سـخت خداونـد و عقاب دردناکش انـدیشه کرده انـد و همین ترس از عـذاب الهی سـبب بی اعتباری و پستی و بی ارزشـی دنیا در نظر آن ها شده است. پس اینان هر عملی از اعمال نیک را که انجام می دهنـد، و هر عملی از اعمال بد و زشت را که ترک می کنند، از جهت ترس عذاب و مجـازات است. این عبـادت از نظر مـا عبادت صـحیح است، ولی در مرتبه عبادت کامل و کمال یافته نیست و از امام صادق هم روایت شـده که: این گونه عبادت کردن، عبادت بردگان و غلامان است (که از ترس مولایشان، اطاعتش می کننـد.) و الرابع: إنّه غلب علیه الشوق إلی مـا أعـدّ الله للمحسـنین في الجنّـة. فیعبـد الله لطلب تلـك الامور. و قـد ورد في الخبر انّها عبادة الأُجراء. و هـذا قریب من السابق. و الخامس: إنّه یعبـد الله لأنّه تعالی أهل للعبادة. و هـذه درجـة الصّـدّیقین. و قـد قال أمیر المؤمنین صـلوات الله علیه: «ما عبدتك خوفاً من نارك، و لا طمعاً في جنتك، و لکن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»(1) و قد ورد عن الصّادق

أنّها عبادة الأحرار.(2)

1- ملاحظه شود: بحار الانوار 14/41

2- اصول کافی 2/ 84

و لایسمع هذه الدعوی من غیرهم؛ إذ لا یکون هذا إلاّ لمن یعلم من نفسه أنّه لو لم یکن لله جنّة ولا نار، بل لو کان – و العیاذ بالله – العاصي في الجنّة و المطیع في النّار، لاختار الإطاعة؛ لأنّ الله تعالی أهل لها. گروه چهارم (به عکس گروه سوّم) 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 مرتبهٔ این گروه به مرتبهٔ گروه پیشین و سوّم نزدیک است. گروه پنجم خداوند را چون اهل و شایستهٔ عبادت شدن است، عبادت می کنند

(و عظمت و جلال حق تعالی و قدس و تنزّه او از نقائص و لطف و رحمت و محبّت 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 درجهٔ صدّیقان است. و حضرت امیرالمؤمنین علی (در این مقام) فرمود: از جهت ترس از اتش 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 میسّر 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 – العیاذ 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 السّادس: إنّه یعبد الله تعالی شکراً له؛ فإنّه یلاحظ نعمه تعالی الغیر المتناهیة، فیحکم عقله بأنّ هذا المنعم یستحقّ لأن یعبد لنعمه.

و السابع: إنّه يعبـدالله تعالى حياءاً؛ فإنّه يحكم عقله بحسن الحسـنات و قبـح السّـيئات، و يعلم أنّ الله تعالى مطّلع عليه في جميع أحواله، فهـذا يعبـده حياءاً، و لا يلتفت إلى ثواب و لا عقاب. و إليه يشـير ما ورد في تفسـير الإحسان: أن تعبـد الله كأنّك تراه، فإن لـم تكن تراه فإنّه يراك.(1) گروه شـشم: خداوند را از جهت شـكر و سـپاس گزاری بر نعمت های بی شـمارش عبادت می کنند. اینان نعمت های بی حدّ و حصر خداوند تعالی را ملاحظه می کنند و بر اثر آن عقل آن ها در می یابد و حکم می کند که این چنین نعمت دهندهٔ حقیقی ای از جهت نعمت بخشـیدنش، مسـتحّق و سـزاوار عبـادت و پرسـتش و شـکرگزاری است. (پس عقل با در نظر گرفتن این که «خداونـد نعمت دهنـدهٔ حقیقی است» و «در مقابل هر نعمت و احسانی، شـکری لازم است» نتیجه می گیرد که شـکر خداونـد، لازم است و در مقام ادای شـکر، بایـد او را عبادت کرد.) گروه هفتم: خداونـد را از جهت حیا و شـرمندگی عبادت می کنند. (شـرح آن چنین است که) عقل این ها خوبی کارهای خوب و نیکو و بـدی و زشتی کارهای بـد و قبیـح را در می یابـد (و عقل آن ها به زشتی گناه و بدی ها و زیبایی نیکی ها و طاعت، فرمان می دهد) و (از طرف دیگر) می دانند که خدای تعالی در تمام حال ها بر احوال آن ها مطّلع و آگاه است (و آن ها را می بیند و شاهد و ناظر کارهایشان می باشد.) بدین ترتیب و با توجّه به این معرفت این ها (حیا می کنند که در حضور حق تعالی معصیتی و یا ترک عبادتی کننـد و لـذا) خداوند را از جهت حیا و شـرم حضور، پرسـتش می کنند و (هیچ) توجّهی به ثواب و عذابش ندارند. و به همین درجه و مقام (که بنـده خود را در حضور خـدای تعالی ببینـد و حیا کند) اشاره می کند آن حدیثی که در تفسـیر «احسان» آمده است: «أُعبد الله كأنّك تراه؛ فإن لـم تكن تراه فإنّه يَراك؛ خدا را چنان عبادت کن که گویا او را می بینی که اگر تو (به چنین حدّی نرسـیده ای و) او را نمی بینی (بدان که) قطعاً او تو را می بیند.»

1- بحار الانوار 196/70

و الثّامن: أن يعبـده تعالى حبّاً له. و مرتبة المحبّة أعلى مراتب الكمال. و هي تحصل بدوام ذكره – تعالى – و كثرة العبادة و تذكّر نعم الله – تعالى – عليه و ألطافه إليه. و إذا حصـلت المحبّة، لا يجوز مخالفة محبوبه لحبّه إيّاه، و لا ينظر إلى نفع و لا ضـرر. و التّاسع: إنّه يعبده تقرّباً إليه؛ أي: طلبـاً لقربه. گروه هشـتم: خداونـد را از روی محبّت به او عبادت می کننـد. رتبـهٔ محبت به خداونـد، والاترینْ مرتبه کمال است. محبّت با یاد کردن همیشه و پیوسـته 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 محبّت خداونـد تعالی برای بنده ای حاصل شد، (به حکم عقل) از جهت محبّت بنده به او، دیگر مخـالفت بـا محبوبش روا نیست و چنین بنـده ای در مقـام عبـادت به سود و زیـان و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، توجّه نمی کند (بلکه فقط رضایت محبوب را در نظر می گیرد و همان محبّت، موجب اطاعت و بندگی اش می شود.) گروه نهم: خدا را برای تقرّب 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 يتصوّر في شأنه تعالى القرب

ص: 375

1- برای فهمیـدن مقصود علامه مجلسـی ره کلام ایشان را از جای دیگرنقل می کنیم. می فرمایـد الخامسـة نيّـة من يعبده تقرّباً إليه تعالى تشبيهـاً للقرب المعنوي بالقرب المكاني، و هـذا هو الّـذي ذكره أكثر الفقهاء و لم أر في كلامهم تحقيق القرب المعنوي، فالمراد إمّا القرب بحسب الدرجـة و الكمـال إن العبـد لامكانه في غايـة النقص عار عن جميع الكمالات، والربّ سـبحانه متّصف بجميع الصـفات الكماليّة فبينهما غاية البعد فكلّما رفع عن نفسه شـيئاً من النقائص واتّصف بشـيء من الكمالات حصل له قرب ما بذلك الجناب، أو القرب بحسـب التذكّر و المصاحبة المعنوية، فأنّ من كان دائماً في ذكر أحد و مشغولاً بخدماته فكانّه معه وإن كان بينهما غاية البعد بحسب المكان. (مرآة العقول 100/8، بحارالانوار 197/70) در عين الحيـات 53/1 فرمودنـد: عبـادت جمعی است که باعث ایشان بر عبادت، تحصـیل قرب حضـرت بـاری جلّ شأنه است، و مراد از قرب نزدیکی زمانی و مکانی نیست؛ زیرا که خداونـد عالمیان از زمان و مکان منزّه است، و قرب الهی را معانی بسیار است، به بیان دو معنا در این رسالهٔ مختصره اکتفاء می نماید. یکی قرب، به حسب مرتبه و کمال است، یعنی که چون حضـرت واجب الوجود کامل من جمیع الجهات است، و نقص در ذات وصـفات او به هیـچ وجه راه نـدارد، 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 نقایص خود را از اله می نماید، و از فیّـاض علی الاطلاـق کمالی از کمالات بر او فایض می گردد، او را في الجمله نزدیکی معنوی به هم می رسـد، چنان چه اگر دو کس با یکدیگر در اخلاق تضاد و تباین داشـته باشـند، می گویند که از یکدیگر بسیار دورند، و اگر یکی از ایشان اخلاق دیگری را کسب کند، می گوینـد که به او پاره ای نزدیک شد، اگر چه صـفات واجب و ممکن را به یکدیگر ربطی نیست، و کمالات ممکن به صد هزار نقص آمیخته است، امّا بلاتشبیه یک نوع آشـنایی و ارتباطی به هم می رساند، که از آن به قرب تعبیر می توان نمود، و چون عبادات ظاهره لطف است در عبـادات بـاطنه، و هر عبـادتی مورث تکمیل کمالی است در نفس، پس ممکن است که در عبادت منظور آدمی تحصـیل این امر باشـد، و درجـات مراتب این قرب نامتناهی است. و معنی دیگر قرب، به حسب تـذکّر و محبّت و مصاحبت معنوی است، چنان چه اگر کسـی در مشـرق باشـد و دوستی از او در مغرب باشـد، و پیوسـته این دوست در ذکر محبوب خود باشـد، و از خـاطر او محو نشود، و به زبـان نشـر

کمالاـت او نمایـد، و به اعضا و جوارح مشـغول کارهای او باشـد، به حسب قرب معنوی به او نزدیک تر است از بیگانه، یا دشـمنی که در پهلوی او نشسته باشد، و ظاهر است که از کثرت عبادت و ذکر این معنا به حصول می آید

الزماني و المكاني. فالمراد إمّا القرب بحسب الدرجـة و الكمال؛ إذ في مراتب النقص له غايـة البعـد عن جنابه تعالى لغايـة كماله. فإذا رفع عن نفسه بعض النقـائص و اتّصف ببعض الكمالات، قلّ بعـده عن جنابه و تخلّق ببعض أخلاقه. أو القرب بحسب المصاحبـة المعنويّـة و التذكّر. فإنّه إذا كان محبّ في المشرق و محبوبه في المغرب، فهو على الدوام في ذكره و فكره،

ص: 376

و مشـغول بخـدماته و بالأمور المفوّضـة اليه. و هـذا في الحقيقـة أقرب من المحبوب من العـدوّ الذي هو جالس بجنبه. ولا ريب أنّ هذين المعنيين اللّذين ذكرناهما يحصـلان من العبادة. فيمكن أن يكون غرض العابـد حصول هـذين المعنيين. و برای قرب و نزدیکی خداونـد، معانی دقیقی است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم. از آن جا که نسـبت به ذات مقـدّس خداوند، قرب و نزدیکیِ مکانی و زمانی تصوّر ندارد و معقول نیست(1)، مقصود از قرب به خـدا یا قرب بر حسب درجه و کمال است (به این شـرح:) از آن جا که بنده (به جهت ممکن بودنش عـاری از تمـام کمالاـت است و) در مراتب نقص و عجز و ناتمـامی است و (به عکس،) خداونـد (از جمیع جهـات کامل است و نقص در ذات و صـفات او به هیـچ وجه راه نـدارد، و) در نهایت درجهٔ کمال است.(2) (بنابراین، میان آن دو نهایت تقابل و تباین حاصـل است و بنـده) در نهایت دوری از ساحت متعالی خداونـد است. پس هر گاه بنده برخی از نقص ها را از نفس خود دور و بر طرف کند و به بعضی از کمالات معنوی متّصف گردد، دوری و فاصله معنوی او از ساحت قدس ربوبی کم می شود و به برخی از اخلاق الهی متخلّق، و اخلاق و صفاتش شبیه و نزدیک به صفات حق تعالی می گردد (و در نتیجه، تا اندازه ای به قرب و نزدیکی او می رسد.)(3)

1- چون حق تعالی جسم و جسـمانی نیست و در نتیجه احتیاج به مکان نـدارد که در تقرّب جسـتن به او مثل سایر موجودات، به مکان او نزدیک شویم. خداوند تعالی فراتر از زمان و مکان است

2- البته منظور از این کلاـم در مورد خداونـد هماننـد کمـال در مورد ممکنـات و موجودات دارای زیادن ونقصان نیست که هر چه علم و قدرتشان بیش تر شود، کامل تر می شوند؛ بلکه منظور از کمال در مورد خداوند این است که: افعال او در غایت حکمت و مصلحت و ... است، و در ذات و صـفاتش منزّه از نقص است. و علم و قـدرت 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 تناهی و عدم تناهی و زیادت و نقصان نمی باشد

3- بـا توجّه به کلام مؤلّف در مرآة العقول و عین الحیات ترجمه شـد. تـذکّر: با مراجعـهٔ به عین الحیات و با تأمّل در آنچه در این مختصـر گذشت، معنای این کلام علامهٔ مجلسی واضح می شود 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 مشـرق عالم باشد و محبوبش در مغرب باشد (با این که از هم دورند، به جهت محبّت و کشش و جذبهٔ 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 محِبّ و دوستی (که با دوری ظاهری از محبوبش، همیشه به یاد او و مشغول به خدمتگزاری او می باشد)، از دشمنی که در کنـار آن محبوب نشسـته، به محبوب نزدیـک تر است (بلکه در واقع و در باطن، مقرّب و نزدیک و همراه و مصاحب آن محبوب می باشـد. حال بنـدگانی که خداوند را از روی محبّت 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 آشـنایی می باشـد.) شـکی نیست که این دو معنا که برای قرب به خداونـد ذکر نمودیم، به وسـیلهٔ عبادت دائم و پیوسـته حاصل می شونـد. پس ممکن است که هدف و نیّت شـخص عبادت کننده (در عبادتش) حصول و به دست آمدن این دو معنا (و این مقام قرب معنوی به خدا) بوده باشد.

خطر راه تقرّب به خدا زیاد است

و للقرب معـان أخر، و للنيّـة درجـات أخر فيمـا بين المراتب الّتي ذكرناهـا لا يتناهى. و إنّما أشـرنا إلى بعضـها على سبيل التمثيل، ليعرف المـؤمن السالـك إلى الله خطر هـذا الطريق، و يتوسّـل اليه تعـالى لينجيه من مهالـك هـذه المسالـك، حـتّى إذا دخـل في زمرة عبـاد الله المخلصـين، أمن من شـرّ الشياطين كما قال تعالى: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ».(1) برای قرب الهی معـانی دیگری (غیر از آن دو معنا) هست و برای نیّت نیز

1- سورهٔ إسراء، آیهٔ 65

درجـات و مراتب دیگری میان آن مراتب (9 گانه ای) که ذکر کردیم، هست که نهایت و شـماره نـدارد، و از باب مثال به بعضـی از مراتب نیّت اشاره نمودیم به منظور این که مؤمن سالکِ راه خدا، خطرهای این راه را بشـناسد و به خداوند توسّل جوید و متوسّل شود که پروردگار او را از مهلکه ها و خطرهای این راه ها نجات دهد، تا چون در زمرهٔ بندگان مخلص خداوند داخل شود از شـرّ شیطان ایمن شود، چنان که خداوند تعالی فرموده است: «[ای ابلیس،] به درستی که تو را بر بندگان (مخلص و پاکدل) من تسلّط و سلطه ای نیست.»(1)

تمثیل شیطان به سگ

و لنعم ما مثل الشّیطان بالکلب الّذي یکون علی أبواب النّاس، و یؤذي من یهمّ بدخول دار مالکه، و لا یمکن دفعه إلاّ بأن ینهره(2) المالك و یزجره، أو یعلم أنّ الـداخل من أصـدقاء صاحب البیت. فکذا هذا الکلب اللّعین موکّل علی باب الله تعالی، لئلاّ یدخله الأجانب ومن لا یلیق لشقائه بالدخول فیه. فإذا نهره صاحب البیت جلّ شأنه بسبب استعاذة العبد به من شرّه، أو علم أنّه من مقرّبي هذه الحضرة و من خواصّ مالك الملاّك و کثیراً ما یدخل في هذا الباب و یخرج منه و له أنس بصاحب البیت، لا یتعرّض له هذا الکلب .(3)

1- در سورهٔ مبارک ص آیهٔ 82 و 83 آمده است: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» «شیطان گفت: به عزّت تو قسم که حتماً تمام مردم را گمراه خواهم کرد، مگر بنـدگان خاصّ و خالص و پاکـدل تو را .» پس خود شـیطان هم اقرار کرده که بر بنـدگان عبادت کننده ای که خدا را با اخلاص عبادت می کنند، راهی و سلطنتی ندارد

2- نَهَرَ الرجلَ یَنهَرُه نَهْراً و انتهرَه: زَجَرَهُ. فلا تنهرهُ: لا تزجره. زَجَرْتُه: نهیتُه. الزَجْر: المنع و النهي و الانتهاء

3- قیل: انّ هذا المثال و ان کان فیه جهة حسن لتفهیم لزوم الاسـتعاذة من شـرّ الشیطان، و لکنّ الظاهر انّه لعنه الله لیس بموکّل علی باب الله تعالی و یتعرّض ایضاً لکلّ من اراد الدخول الی محضـر ربّه من المخلصـین و غیرهم. نعم، لیس له علی عباد الله المخلصـین سلطان. مرحوم مؤلّف محترم این مثال را برای تبیین لزوم اسـتعاذه و پناه بردن به خداونـد از شـرّ شـیطان آورده و منظورش همین بوده است. این که گفته شیطان موکّل بر درگاه الهی است، منظور مؤلف نبوده، و لعلّه من سهو القلم

چه خوب مثل زده شـده و تشبیه و ماننـد شـده شـیطان به سـگی که بر در خانه های مردم (به نگهبانی مشـغول) می باشـد و هر کس را که بخواهد به خانهٔ صاحبش وارد شود، آزار می رساند (و مانع می شود) و ممکن نیست بازداشـتن آن سگ مگر به این که صاحب خانه (بر آن سگ نهیب زنـد و) او را براند و بازش دارد، و یا آن که خود آن سگ این شـخص داخل شونده را بشـناسد و بداند که از آشـنایان و دوسـتان صـاحب خـانه است (تـا متعرّض او نشود.) پس همین طور است این (شـیطان و) سـگ ملعون و رانـده شـده از رحمت الهی که مأمور و نگهبان و گمارده بر درگاه الهی است که مبادا بیگانگان و کسانی که به جهت شـقاوتشان در خور و لایق حضور و قرب خداوند نیسـتند، به بارگاه الهی وارد شوند. پس وقتی صاحب خانه دل و خداوند – به جهت استعاذه و پناه بردن بنده به او از شرّ شیطان – آن سگ را براند و باز دارد، یـا آن سـگ بدانـد که این بنـده از مقرّبان این درگاه و از خواصّ مالک الملوک است و چه بسـیار از این در آمـد و رفت می کنـد، و با صاحب خانه انسی و سر و سرّی دارد، متعرّض او نمی شود.

عدم توجّه به سرزنش دیگران

فإذا توسّل السالك بجنابه تعالى، و صحّح نيّته بقدر الجهد في بدو الأمر، يطلب ما يعلم أنّه خير آخرته فيه، و لا يبالي بأن يعدّه أهل الزمان و جهلة الدّوران حشويّاً أو قشـريّاً، أو زاهداً متحجّراً، أو ينسبونه إلى الجهل. و إذا كان بهذه المنزلة، يظهر له الحقّ عياناً. پس هر گاه سالک راه خـدا به حضـرت حق تعالی توسّل جویـد و در آغاز سـلوک و حرکتش به اندازهٔ طاقت و توانایی اش نیّتش را پاک و درست و خالص سازد، بایـد آنچه می دانـد خیر آخرتش در آن است، بطلبـد، و به این که اهـل زمـانه و نادانان روزگار او را فرو مایه و پست و بی سواد، یا قشـری و ظاهری، یا زاهد خشک و خشک مقدّس بخوانند و یا او را به نادانی نسـبت دهند، توجه و اعتنا نکند و از این نسـبت ها باکی نداشـته 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 (و راه راست و درست را در می یابد.)

تعلیم از معلّم خوش عقیده

فینبغي بعد ذلك أن يبتغي معلّماً مستأنساً بكلام أهل البيت أخبارهم، معتقداً لها، لا من يؤوّل الأخبار بالآراء، بل من صحّح عقائده من الأخبار، و يشرع في طلب العلم ابتغاء وجه الله و طلب مرضاته، و يتدبّر في أخبار أهل البيت. 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 چشمهٔ 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 تفکّر نماید.

همراهی علم و عمل

و يكون مقصده التحصيل العمل. فلا العمل ينفع بدون العلم كما ورد عن الصادق: «إنّ العامل على غير بصيرة، كالسّائر على غير الطريق،

1- مانند فلاسفه و عرفایی که ادّعای اسلام و ایمان می کنند، در صددند که قواعد فاسد و باطل آنها را که با مسلّمات 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 يزيده سرعة السير إلاّ بعداً»(1) و لا ـ العلم ينفع [بدون العمل]. و أيضاً لا يحصل العلم بدون العمل كما روي: «من عمل بما علم، (ورّثه الله) علم ما لم يعلم».(2) و لقد شبّه العلم بسراج يكون مع السائر في طريق مظلم؛ إذا وقف و لم يمش، لا يضيء له إلاّ مقدار معلوم. و كلّما مشي، يضيء له مقدار آخر. فالعلم يعين على العمل؛ و العمل يزيد في 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 جادّه 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 (درحدیثی از امام صادق) علم و دانش به چراغی تشبیه شده که در راهی تاریک، همراه رهگذر و رونده باشد، که هنگامی که آن رهگذر توقّف کند و راه نرود، آن چراغ جز به اندازهٔ معیّنی 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 محرّک و داعی انسان به طرف عمل است) و عمل نیز علم را زیاد می کند. (هر گاه مؤمن به علمش عمل کند، علمش محدودهٔ بیش تری را برایش روشن می سازد و وظیفهٔ آتی اش برایش واضح می گردد؛ چون عمل، شکرانهٔ علم است و شکر نعمتِ علم، موجب زیادتی آن

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

فینبغي أن یقسّـم یـومه ثلاثـة أقسـام: ففي بعض الیـوم یسـعی لطلب الرزق الحلالـ. و في بعض في طلب العلم. و في بعض آخر یشـتغل بالفرائض و السـنن و النوافل. (در شروع برنامهٔ 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 سنّتی (پیامبر و ائمّهٔ) و نمازهای نافله بپردازد.(1)

طالب علم چه کتاب هایی را بخواند؟

و ینبغي أن یحصل نبذة من العلوم الآلیة – لافتقار علم الحدیث إلیها – کعلم الصّرف و النحو و قلیلاً من المنطق و قلیلاً من علم الاصول و بعض الکتب الفقهیّـة. ثمّ یبـذل غایـة الجهد في علم الحدیث، و یطالع الکتب الأربعة و غیرها من تصانیف الصّدوق و غیره. و لقد اجتمع عندنا – بحمدالله – سوی الکتب الأربعة نحو من (مائتَي کتاب، و لقد جمعتها و فسّرتها في کتاب بحارالانوار. فعلیك بالنظر فیه

1- ظـاهراً مقصود از سـنّت ها، مطلق مسـتحبّات می باشـد و مقصود از نوافل همان اصـطلاح خاصّ است که به نمازهای مسـتحب می گوینـد. در مجمع البحرین آمـده است: النوافـل: جمیع الأعمـال الغیر الواجبـة ممّـا یعمل لوجه الله سـبحانه. و أمّا تخصیصـها بالصـلاة المندوبة فعرف طار. یعنی: نافله تمام اعمال غیر واجبی است که برای خداوند به جا آورده می شود و اختصاص دادن آن به نماز مسـتحب، اصطلاحی جدید است که در عرف فقها صورت گرفته است

و الخوض في لججه و الاستفادة منه. فإنّه بحر، كما سميّ به). به جهت نیاز علم (تفسیر و) حدیث به علوم مقدّماتی و ابزاری،(1) مانند: علم صرف و نحو، شایسته و سزاوار است (محصّل 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، بپردازد. بحمدالله نزد ما غیر از کتب اربعه (و علاوه بر آن) نزدیک به دویست 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 فرو رفتن 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 بحارالانوار، و بحار 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

ثمّ اعلم - یا أخي - أنّ لكّل عبادة روحاً و جسداً، و ظاهراً و باطناً . فظاهرها و جسدها الحركات المخصوصة. و باطنها الأسرار المقصودة

1- یعنی: علومی که وسیله و ابزار فهم و درک قرآن و حدیث می باشند و برای تحصیل علوم دیگر به منزلهٔ ابزارند. خودشان مقصود بالذات ومطلوب 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

منهـا و الثمرات المترتّبـة عليها. و روحها حضور القلب و الإقبال عليها، و طلب حصول ما هو المقصود منها. ولاتحصل تلك الثمرات إلاّ بذلك، كالصّلاة الّتي هي عمود الدين. جعلها الله تعالى أفضل الأعمال البدنيّة، و رتّب عليها آثاراً عظيمة. قال الله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»(1) وقـال رسول الله: «الصّلاة معراج المؤمن». و لا يترتّب عليها تلك الثمرات إلاّ بحضور القلب الّتي هي روحها؛ اذ الجسد بلا روح لا يترتّب عليه أثر. و لذا صـلاتنا لا تنهانا عن الفحشاء و المنكر، و لا يحصل لنا بها العروج عن تلك الدَّرَكات الدنيّة إلى الـدرجات العليّـة. فـإنّ الصـلاة معجون الهيّ و مركّب سـماويّ إذا لوحظت فيها شـرائط عملها، ينفع لجميع الأمراض النفسانيّـة و الأدواء الروحانيّة. فيلزم أن يكون الإنسان متذكّراً في كلّ فعل من أفعال الصّلاة سـرّ ذلك الفعل، و الغرض المقصود منه. ای برادر، (در مقام به جا آوردن عبادت های واجب و مسـتحب، ابتـدا) بـدان که هر عبادتی را روحی و جسـدی، و ظاهری و باطنی است. پس ظاهر و جسـد تمام عبادت ها، حرکات مخصوص آن ها است (که شارع تشریع و مقرّر کرده است. مانند قیام، رکوع، سجود، نشستن، قرائت و اذکار در نماز.) امّا باطن عبادت ها، اسـرار و رموزی است که خواسته شارع از تشریع آن عبادت ها است و مقصود و منظور وی از به جا آوردن آن عبادت ها می باشـد. و ثمرات و نتیجه هایی است که بر آن عبادت ها مترتّب 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

1- سورهٔ عنکبوت، آیهٔ 45

2- به عبـارت دیگر، روح عبادت همان حضور قلب و توجّه به آن عبادت، و کوشـش برای رسـیدن به هـدف و مقصود عبادت است، و این فواید و ثمرات جز با روح عبادت به دست نمی آید

ثمرات و نتیجه ها جز با تحقق روح عبادت (که همان حضور قلب و توجّه و اقبال به خـدا است) به دست نمی آید. مانند نماز که آن سـتون دین است.خداونـد آن را برترین اعمال و عبادات بدنی قرار داده (که ظاهر و جسد این عبادت است) و آثار بزرگی را بر آن مترتّب کرده (که باطن آن است) و خود در بارهٔ آثارش فرموده است: «به درستی که نماز انسان را از کار زشت و ناپسند باز می دارد.» و حضرت رسول خدا هم در این بـاره فرموده است: «نماز معراج مؤمن و نردبان عروج معنوی مؤمن است.» و هیـچ یک از این ثمرات (ماننـد باز داشـتن از کار زشت و ناپسـند و عروج معنوی) بر نماز مترتّب نمی شود مگر به حضور قلب (و توجّه قلبی داشـتن به خداوند) که همان روح و جان نماز است؛ زیرا (نمـاز بـدون حضور قلب، جسـدی بی روح است و) بر جسـد بی روح، هیـچ اثری مـترتّب نمی گردد (و کـاری از آن سـاخته نیست.) از همین جهت است که نمـازِ مـا، مـا را از کـار زشت و ناپسـند باز نمی دارد (و با این که نماز می خوانیم، کارهای ناپسـند را هم مرتکب می شویم) و به وسیلهٔ این نماز، عروج و صعود از این رتبه ها و درکات پست و پایین به سوی درجات بلند و مقامات والا، برای ما حاصل نمی شود (در حالی که باید با نمازمان از زشتی ها باز داشـته شویم و از بیماری های پست روحی پاک گردیم.) چرا که نماز، دوا و معجونی(1) است الهی و آسـمانی مخلوط و آمیخته، دارویی که چون شرایط و آداب به جا آوردن آن در نظر گرفته و بر آن ها مراقبت شود، برای همهٔ مرض های 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، سـرّ آن فعل و غرض و هـدف قصـد شـده از آن را در نظر بگیرد (تا نمازش وسـیلهٔ عروج او گردد.)

1- فرهنگ عمید: سرشته و خمیر کرده شده، مخلوطی از چند دارو که باهم خمیر کرده باشند، معاجین جمع

اسرار دعاهای قبل از نماز

اشاره

ففي الدعوات المقدمّة عليها إيناس للنّفس الّتي استوحشت بسبب الاشتغال بالأمور الدنيويّة الّتي اضطرّ 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 لمّا ارتكب العبد الأفعال السيّئة و بَعُد بسببها غاية البُعد، يتضرّع قبل الصلاة أن يغفر له و يصفع عن جرائمه، ليصير أهلاً لأن يعبده و يناجيه. و في التكبيرات تنزيه لجنابه تعالى عن الشّريك و المثل و النقص، و عن أن يمكن للعبد إدراكه بالقوى الظّاهرة 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 بشراشره إليه. پس (از باب مثال) یکی از اسراری که در دعاهای مأثور پیش از شروع نماز نهفته، انس و خو گرفتن 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 لازمهٔ زندگی مادّی) 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 مأنوس گردد.(2)

1- سورهٔ مائده، آیهٔ 27

2- به عبارت دیگر: یکی از اسراری 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 لازمهٔ زندگی مادّی) 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

از شرائط قبولی اعمال تقوا است

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 قُرب 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 حدّ دور گردید، پیش از نماز، به درگاه خداوند تضرّع و زاری می کند که حق تعالی او را بیامرزد و از گناهانش در گذرد 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:) منزّه شمردن و مبرّا دانستن خداوند از شریک و شبیه و مثل(1) و نقص و عیب. و نیز منزّه 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، تذکّر و یادآوری عقاید حقّه است تا آن که آن اعتقادات

1- فرق بین شریک و مثل این است که: در شریک، اختلاف در ماهیت معتبر است، بر خلاف مثل که در آن اتّفاق در ماهیت معتبر می باشد. از این رو مرحوم خواجه در تجرید الاعتقاد دربارهٔ 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 نیّت نماز، و اظهار نهایت عبودیّت 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 سورهٔ حمد در نماز

و في القراءة مكالمة مع المحبوب الحقيقيّ و مناجاة بذكر محامده أوّلاً و وصفه بالأوصاف الكمالية، وسيلة أمام الحاجة، و رعاية الآداب المكالمة و المناجاة ثمّ إظهار العبوديّة؛ ثمّ التخلّي عن الحول و القوّة، و الاستعانة به في جميع الأمور، خصوصاً في العبادات؛ ثمّ 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 المطلب مشتمل على جميع المطالب العالية - ثمّ 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 سورهٔ 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 عقلا

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، عبودیّت 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 قوّت 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 ائمّهٔ طاهرین 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 الٰهی، همهٔ مطالب و عقاید و اعمال و اخلاق والا ـ 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 همهٔ این ها، راه و رسم دشمنان پیغمبر و ائمّه می باشد.

بعضی از اسرار رکوع و سجود در نماز

اشاره

و كذا في الرّكوع و السجود، خضوع و تذلّل لله تعالى لدفع ما يحدث في الإنسان من التكبّر و الفخر و العجب. فأمر بأن يضع مكارم بدنه

على التّراب عند ربّه. و كذا في كلّ فعل من الأفعال حِكَم جسيمة و مصالح عظيمة لاتفي بشرحها الكتب العظيمة. و قد ورد في الأخبار في كلّ فعل من أفعال الصّلاة أسرار غريبة و حِكَم عجيبة. و إنّما أومأنا في هذا المقام إلى بعض منها على جهة التمثيل، و إلاّ فلا تفي هذه الرسالة و آلاف أمثالها بشرح واحد منها. فينبغي أن يرجع الإنسان إلى الأخبار الواردة فيها و في أسرار جميع العبادات و حِكَمها، 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 چنين در ركوع و سجود، (نهايت) تواضع و فروتنى و اظهار ذلّت و مسكنت در برابر عظمت خداوند تعالى است، به جهت دفع و دور كردن تكبّر و غرور و خود بزرگ بينى و فخر فروشى و خود پسندى و خلاص شدن از آن ها كه در نفس انسان پديد مى آيد. پس [بدين جهت است كه] خداوند امر فرموده كه بنده شريف ترين و برترين اعضاى بدن خود را در پيشگاه پروردگارش بر خاك بگذارد.

هر فعلی از افعال نماز اسراری دارد

و هم چنين در هر فعلى از افعال نماز، حكمت هاى مهم و مصلحت هاى عظيمى وجود دارد كه كتاب هاى مفصّل هم براى شرحش كافى و وافى و بس نيست. در اخبار و احاديث براى هر فعلى از افعال نماز، اسرار و حكمت هاى غريب و عجيبى بيان شده است، و ما از باب مثال در اين مقام به برخى از آن ها اشاره كرديم. و گر نه (اگر بخواهيم همه را بازگو كنيم،) اين رساله و هزاران رسالهٔ ديگر مثل اين رساله، براى شرح يكى از اسرار نماز وافى و كافى نخواهد بود. پس شايسته است كه انسان به احاديثى كه در باره اسرار نماز و اسرار و حكمت هاى همه عبادت ها وارده شده، مراجعه كند (و در آن ها بينديشد)

ص: 391

و هر فعل و عبادتی را درست و آن طور که بایـد و شایـد، به جا آورد، تا هر فعلی از افعال نماز و عبادت بنـده، وسـیلهٔ تقرّب 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 تقرّب به خدا

ثمّ اعلم أنّ أقرب الطرق إلى الله تعالى كما هو ظاهر كثير من الآيات و الأخبار، هو طريق الـدعاء و المناجاة؛ لكن لهما شـرائط من حضور القلب، و التوسّـل التـامّ، وقطع الرّجـاء عمّن سواه تعـالى و الاعتماد الكامل عليه، و التوجّه في صـغير الأمور و كبيرها و قليلها و كثيرها إليه سبحانه. سـپس 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، امّـا برای دعا و مناجات هم شـرایطی هست ماننـد: حضور قلب، توسّل کامل به خداونـد و ناامیـدی از غیر او، اطمینان و اعتماد کامل بر او و توجّه کردن و روی آوردن در همهٔ کارها، چه کوچک و بزرگ و چه کم و زیاد آن ها، به خداوند سبحان.

دعاهای شبانه روزی بر دو نوع است

و الأدعية المأثورة على نوعين: منها: الأوراد و الأذكار الموظّفة المقرّرة في كلّ يوم و ليلة، المشـتملة على تجديد العقائد و طلب المقاصد و الأرزاق و دفع كيـد الأعداء و نحو ذلك. و ينبغي للمرء أن يجتهد في حضور القلب، و التوجّه و التضـرّع عند قراءتها، لكن يلزم أن لا يتركها إن لم يتيسّـر ذلك. و الثاني: المناجاة، وهي الأدعية المشتملة على صنوف الكلام في التّوبة و الاستغاثة و الاعتذار و إظهار الحبّ و التذلّل و الانكسار. وظنّي أنّه لا ينبغي أن يقرأ تلك إلاّ مع البكاء والتضرّع والخشوع التامّ.

ص: 392

وينبغي أن يترصّد(1) الأوقات لها، و لا يقرأ بدون ما ذكر، فيشبه الاستهزاء و السخريّة. و هذان القسمان من الدعاء ببركة أهل البيت عندنا كثيرة لا تفي الفرصة بالاشتغال بعشر أعشارها. فأمّا القسم الأوّل، فأكثرها مذكورة في مصباحَي الشيخ الطوسي و الكفعمي - رحمهما الله - و كتابَي التتّمات(2) و الإقبال لابن طاووس - ن - في ضمن التعقيبات و أدعية الاسبوع و أعمال السّنة و غيرها. و القسم الثاني أيضاً منشورة في عرض تلك الكتب و غيرها، كالأدعية الخمس عشرة، و المناجاة المعروفة بالانجيليّة، و دعاء كميل النخعي (و غيرها). و الصحيفة الكاملة جلّها بل كلّها في المقام الثاني. و دعاهایی که در اخبار (از صاحب شرع) رسیده، بر دو نوع است: نوع اوّل: اوراد و اذکاری که خواندنش در هر روز و شبی مقرّر 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 توجّه و تضرّع و زاری همراه باشد؛ ولی اگر حالت تضرّع و توجّه و حضور قلب هم و برایش میّسر نگردید، لازم است خواندن آن ها را ترک نکند. (پس انسان نباید این گونه دعاها را ترک کند و لو حضور قلبی نباشد.) نوع دوّم: مناجات است. مناجات دعاهایی است که شامل گونه های مختلف

1- الترصّد: الترقب. الإرصاد: الانتظار. يترصّد: يترقّب. الرّاصد بالشّيء: الرّاقب له. الراصد: الحافظ. رَصَد، تَرَصّدَ له: در انتظار بود، چشم به راه بود

2- تتمّات، همان کتاب فلاح السائل است؛ و به تتمّات نامیده شده، چون تتمّهٔ کتاب مصباح شیخ طوسی رحمه الله است

کلام در بارهٔ توبه و استغاثه و یاری طلبیدن و اعتذار و عذرخواهی از تقصیر و اظهار ندامت و اظهار محبّت و دوستی خدا و اظهار ذلّت 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 مترصّد 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 دَهُم آن ها هم وافی و کافی نیست. امّا دعاهای قسم اول (اوراد و اذکار مقرّر هر روز و شب) بیش تر آن ها در کتاب مصباح شیخ طوسی و مصباح شیخ کفعمی و در کتاب تتمّات 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 دوّم 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 صحیفهٔ کامله سجّادیه، بلکه تمام آن، در باب مقام دوّم (مناجات) است.

بعضی از دعاها مناسب حالت خاصّی است

ثمّ إنّ بعض تلك الأدعية يناسب حالة الخوف، و بعضها حالة الرجاء، و بعضها للبلاء، و بعضها للرخاء؛ إلى غير ذلك من الأحوال المختلفة الّتي ترد على الإنسان. فينبغي أن يقرأ الإنسان في كلّ حالة ما يناسبها من الأدعية، مع التدبّر في معانيها و البكاء و التضّرع فيها.

ص: 394

و أنت إذا سلكت هذا المسلك، أيقنت أنّه أقرب الطّرق إلى الله تعالى، و به تحصل مقاصد الدّنيا 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 وسازگار 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

ثمّ اعلم أنّ أعظم سعادات النفس الأخلاق الحسنة الزكيّة من المصافاة و الجود و السخاء و الإخلاص و المسكنة و الحلم، و غيرها من الأخلاق الحسنة التي استحسنها الشرع و العقل. و أقوى مهلكات النفس الأخلاق الذّميمة 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

1- یا «المُهلکات» بنا بر نسخهٔ دیگر

نیکو و پسندیده و شایسته و مهذّب است، از قبیل با صفایی و یکدلی و دوستی پاک و خالص و صادقانه، وجود و بخشندگی و گشاده دستی، و سخاوت و اخلاص و مَسْکنت 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 تکبّر 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.

صوفیّه در اینجا هم به گمراهی رفتند

و زعمت الصوفيّة 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 إنّي وجدت من يقاسي تلك الشدائد منهم تزيد أخلاقه الرديّة وتقلّ أخلاقه الحسنة - اذ يغلب عليه السّوداء، فلا يمكن لأحد أن يتكلّم معهم بكلمة لسوء خلقهم - ويقوى تكبّرهم وعجبهم بحيث يظنّون أنّهم تجاوزوا عن درجة الأنبياء، و يبغضون جميع الخلق و يستوحشون منهم

1- در بعضی از نسخه ها «المُهلكات» به جای «الملكات» آمده است، بنا بر این ترجمهٔ 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 كلّ شيء. نهكت من الطعام: بالغت في أكله

3- الناس أطوار: أي أصناف، على حالات شتّى. الطّور: الحال و جمعه أطوار. قال الله تعالى: خلقكم أطواراً أي ضروباً و أحوالاً مختلفة. الأطوار: الحالات المختلفة. الدّأب العادة والملازمة. كدأب آل فرعون: كعادتهم و حالهم. و معنى العبارة: سایر آنچه که روش و دستور آنهاست (و حال و عادتشان است)

وکـذا سائر صـفاتهم؛ لکن لا یظهر ذلك للخلق، لعدم معاشـرتهم ومعاملتهم معهم. صوفیّه گمان می کنند که این دو امر (تخلّی و زدودن اخلاق بد و دور شدن از صـفات ناپسـند، و تحلّی و آراسـته شدن به صـفات 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 سـخت 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 همیشـگی (شب ها) و مداومت بر دیگر آداب و رسوم صوفیان، حاصل می شود. من کسانی از این طایفه را دیدم که این مشـقّت 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 زیادتر می شد و اخلاق خوب و نیکش هم کم و کم تر می گشت؛ زیرا (به واسـطهٔ این ریاضت ها و...) سودا(1) در مزاجش زیاد و (بر دیگر اخلاط) غالب می گردد (و بر اثر آن، آثار غلبه سودا ماننـد بـد خلقی و ملالت و ... در او ظاهر می شود) و به جهت بـد خلقی او، ممکن و میّسـر نمی شود که کسـی با او کلمه ای سـخن بگوید (و کسی رغبت و میل نمی کند با او هم صحبت شود) و (هم چنین در این اشـخاص) تکبّر و خودپسـندی قوی می شود و نیرو می گیرد چنـدان که در نفس خود گمان می کنند آن ها از مرتبت و درجهٔ پیغمبران گذشته و بالاتر رفته اند.(2) و (نیز این ها) همهٔ خلق و مردم را دشـمن می دارند و از آن ها نفرت دارند و گریزان و ترسانند. دیگر صفات آن هـا هم همین گونه ناپسـند است. ولی این صـفت های زشت آن ها برای مردم ظاهر و آشـکار نمی شود؛ چون این ها با مردم معاشـرت و همنشینی و معامله و بر خورد و ملاقات ندارند.

1- سودا یکی از اخلاـط چهارگـانه بـدن است. سه خِلط دیگر عبارتنـد از صـفرا، بلغم و دم و خون. طبیبان سـنّتی 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- بایزیـد بسـطامی می گفت: پرچم من از پرچم حضـرت محمّـد گسترده تر است. (تلبیس ابلیس: 365 و سـفینة البحار 208/5). ابن عربی ادّعا می کرد که از خاتم الانبیاء برتر است

راه معالجه اخلاق

و ظنّي أنّ طريق معالجة ذلك هو أن يتوسّل أوّلاً إلى الله تعالى في رفع تلك الرذائل؛ ثمّ يتفكّر في سوء عواقبها و عيوب نفسه و رداءة أصله، و ما ينتهي إليه حاله و نقص أعماله و نيّاته؛ 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 ومدح 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 نیّت هایش (به جهت آن صفات رذیله) فکر کند و بیندیشد.

(خلاصه، آثار وضعی و بد آن صفات رذیله را در اعمال و نیّات 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 خُلق و خو و عادت (ثانوی) در آید (و جایگزین صفت بدش گردد.) در اثنای این تمرین، در اخبار و احادیثی که در مذمّت 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 مذمّت صفت زشت و مدح صفت نیک کند) پر است و فراوان دارد.

ص: 398

راه معالجهٔ مرض بخل و تکبّر

مثلاً: صاحب البخل يداوي نفسه بعد التوسّل إليه تعالى و التفكّر في أنّ المال لا ينفعه بعد الموت و الإعطاء ينفعه، و أنّ الله تعالى يخلفه و لا ـ يخلف وعـده. ثمّ يتـدبّر في الآيـات و الأخبـار الواردة في ذمّه؛ ثمّ يزجر نفسه على الإعطاء؛ ففي المرتبـة الأولى يشقّ عليه، و في الثانية أسهل إلى أن يصير العطاء له عادةً و خلقاً لا يمكنه تركه. و كذا صاحب الترفّع في المجالس يعالج بعد ما ذكر، بأن يجلس مراراً دون ما يليق به من المجلس إلى أن يصير 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 انباشـتن ثروت، بعد از مرگ به او نفع نمی رساند، ولی بذل و بخشش (و ادای حقوق) پس از مرگ به او سود می بخشـد، و این که خداوند تعالی عوضـش را می دهد (و آن را جبران می کند، چنان که در آیه 39 سوره سبأ چنین وعـده داده است: «و هر چه را انفاق کردیـد، عوضـش 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 مذمّت و نکوهش بخل (و ادا نکردن حقوق مالی) وارد شده، تأمّل و فکر می کند. سپس نفسش را بر بخشـش و عطاکردن وادار کنـد. پس (البته) در مرتبهٔ اوّل بذل و بخشـش و ادای حقوق بر شـخص دشوار و سـخت است و در مرتبهٔ دوّم (نسـبت به مرتبه نخست، کمی) آسان می شود تا آن جا که (به یاری خداوند، به تدریج) عطاکردن حقوق و احسان، عادت (ثانوی) و خُلق و خوی او می گردد که ترکش برای او ممکن نیست. و هم چنین دارندهٔ 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 مکرّراً در جایی پایین تر از جای مناسب خود بنشیند تا آن که (به تدریج) این پایین تر از جـای مناسب خود نشسـتن (عادت ثانوی و) خُلق و خوی او گردد (و صـفت تکبّر و فخر فروشـی و برتری جویی از او دور شود). در مداوای سایر صفات و اخلاق زشت هم به همین ترتیب عمل می کند.

بهترین دعاها برای تزکیهٔ اخلاق

و أفضـل ما یقرأ في التوسّل دعاء ان في الصّـحیفة الکاملـة لمکارم الأخلاق و الاسـتعاذة من سـیّئة الأخلاق. و ملازمـة العبادات الشّـرعیّة بشـرائطها کافیة في رفع تلك المهلکات، و لا یحتاج الإنسان إلی ارتکاب البِدَع و التشـریعات فیکون دفعاً للفاسد بالأفسد. بهترین دعاهایی که به هنگام توسّل به خداوند (جهت تزکیهٔ اخلاق) خوانده می شود، در دعای صحیفهٔ کامله سجّادیه به نام دعای مکارم الاخلاق(2)

(دعا برای در خواست اخلاق خوب و شرافتمندانه) و دعای استعاذه از سوء

اخلاق(3) (پنـاه بردن به خـدای تعالی از اخلاق بـد) است. همیشه به جا آوردن و ملازمت و مواظبت و مـداومت بر عبادت های شـرعی (واجب و مستحب) با رعایت شرایط آن ها در بر طرف کردن آن صفات تباه کنندهٔ روح کفایت می کند و (با وجود آن عبادت های شرعی) انسان

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 شـرافت 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 بخشـد و به عکس آن، متکبّر را فرو می گـذارد، و تفکّر و تـدبّر کنـد در آیـات 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 شـدن و انجام دادن بدعت ها و ساخته ها و تشـریع ها (ی صوفیّه و ریاضت های غیر شـرعی) ندارد، که ارتکاب این امور برای دفع اخلاق رذیله، دفع فاسـد و بد و ناپسـند به افسد و بدتر و ناپسـندتر (و از چاله در آمدن و به چاه افتادن) می باشد. (انجام بدعت و تشریع های ساختگی، امضای بدعت است که از هر بدی، بدتر و افترای بر خداوند است.)(1)

در نافله های شب و روز کوتاهی نکنید

اشاره

ثمّ اعلم - یا أخي - أنّ النوافل اليوميّة و صـلاة اللّيل متمّمة للفرائض، و هي من سـنن النبي لم يتركها إلى أن مضى من الدنيا؛ فلا تتركها، و إن تركتها، فاقضها حيثما تيسّرت. و عليك من الصّوم بالخميس الأوّل و الآخر، و الأربعاء الأوّل من العشر الأوسط، فإنّها أيضاً من سننه.

ص: 401

1- به چنـد روایت در نکوهش بـدعت و اهـل آن اشـاره می شود: 1. از امام صادق روایت شـد: «لاتصـحبوا أهل البـدع و لا تجالسوهم فتصـيروا عند الناس كواحد منهم، قال رسول الله: المرء على دين خليله و قرينه؛ همنشینی و رفاقت با اهل بدعت ها نکنید پس در نزد مردم ماننـد یکی از ایشان می گردیـد، پیغمبر فرمود: مرد بر دین دوست و رفیق اوست. 2. و از آن حضـرت روایت شد که پیغمبر فرمودند: «اذا رأيتم أهل الريب و البـدع من بعـدي فاظهروا البرائـة منهم و أكثروا من سـبّهم والقول فيهم و الوقيعـة 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 (وشک کنندگان در دین) و اهل بدعت ها را بعد از من مشاهده کردید پس بیزاری را از ایشان آشکار کنید و بسیار کنید در حق ایشان دشنام و مـذمّت و عیب گوئی... تا آن که در خراب کردن اسـلام طمع نکننـد و مردم از ایشان حـذر کننـد و بدعت های ایشان را یاد نگیرند، اگر چنین کنید خداوند برای شـما به سـبب این عمل حسـنات بنویسد و برای شـما در آخرت درجات بالا برد.» 3. از رسول خـدا نقل شد که فرمود: «من تبسّم في وجه مبـدع فقد اعان على هدم الاسـلام؛ کسـی که تبسّم کند در روی شـخص بدعت گذار پس بتحقیق که بر خرابی اسلام کمک کرد» 4. از امام صادق روایت شد که فرمود: «من مشـى إلى صاحب بدعة فوقّره فقد مشـى 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 مستحبّی 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 سنّت 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 میسّر و ممکن شد، قضای آن را به جا آور.

سفارش روزهٔ سه روز در هر ماه

در باب روزه های مستحب هم بر تو باد به روزهٔ اوّلین پنجشنبه و آخرین پنجشنبهٔ هر ماه و اوّلین چهارشنبه از دههٔ دوم هر ماه (و به روزه گرفتن این روزها، ملتزم و مقیّد باش!) چرا که روزهٔ این روزها نیز از سنّت های حضرت رسول خدا است.

نماز شب و اهمیّت آن

و عليك في صلاة الليل بالدعوات و التضرّع و البكاء. فإنّ هذا الوقت من اللّيل مَحِلّ 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 قِيلًا».(1) و عليك في ذلك الوقت بالدّعاء لإخوانك المؤمنين تفصيلاً. فإنّه أقضي لحاجاتك، و أنت مثاب فيه بمثلَي ما طلبت لهم، بل أضعافه. به هنگام به جا آوردن نماز شب (در سحرگاه) بر تو باد به خواندن دعاها و تضرّع و گریه (و ملتزم و مقیّد به این ها باش!) چرا که آن وقت از شب، وقت نزدیک شدنِ بنده به خداوند (و مناسب ترین زمان ها برای تقرّب جستن به

1- سورهٔ مزمّل، آیهٔ 6

حق تعـالی است) و درِ دعا و رحمت و مناجات (با خداونـد در آن وقت از شب) باز است، و انسان پراکنـده دل نیست (و دلش از مشاغل دنیوی و وساوس شـیطانی آسوده و فارغ است و خاطرش نیز جمع تر می باشـد) و عمل و عبادت کردن در آن وقت از شب (که همهٔ مردم در خوابنـد) به خلوص نیّت نزدیـک تر است، چنـان که خداونـد تعالی فرموده است: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا»(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 شاهـد اخلاصِ قلب و شاهد صدّق ادعای ایمان است.) در وقت نماز شب، بر تو باد به دعا کردن برای برادران مؤمنت به تفصـیل (و با نام بردن تـک تـک آن هـا!) چرا که دعای تو برای آن ها در بر آورده شـدن حاجت های تو مؤثّرتر 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.

اهمیّت تعقیب نماز صبح

اشاره

و عليك في تعقيب صـلاة الفجر بالـدعوات و الأذكار المأثورة و المواظبـة عليها؛ فإنّ في تلك السّاعـة تقسم الأرزاق. و عليك بعد ذلك في مشـيك و قيامك و قعودك بمداومـة ذكر «لا إله إلا الله» و «سـبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر» فإنّها أركان عرش العبادة و المعرفة؛ ثمّ الصّلاة على النبي و آله، فإنّها من أفضل

1- در تفسـیر صافی معنای آیهٔ شـریفه چنین آمده است: آن عبادتی که در اثناء شب و به وقت نماز شب از انسان ناشـی و صادر می شود. این عبادت از جهت کلفت، أشدّو أصعب است؛ و محکم و استوار است از جهت گفتگو و مناجات با خداوند؛ از برای آن که حضور قلب در آن وقت بسـیار است. و در کتاب تهـذیب و کافی و علل الشّرایع در تفسـیر این آیه از حضـرت صادق علیه السـلام روایت کرده اند که فرمودند: مراد از آن، برخاسـتن شـخص از رختخواب خود در شب برای نماز شب است؛ و نیّتی جز خوشـنودی خداوند و مقصدی جز او ندارد

الأعمال: ثمّ مواظبة قدر وافٍ من هذه الأذكار الأربعة الواردة في القرآن و الأخبار، و هي: «ما شاء الله لا قوّة إلاّ بالله» للرزق و تيسّر الأمور، و «حسبنا الله و نعم الوكيل» لدفع الخوف من الأعادي و الشدائد، و «لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين» لدفع هموم الدّنيا و الآخرة و غمومها، و «أفوّض أمري إلى الله إنّ الله بصير بالعباد» لدفع كيد الأعداء. و أقلّ ما تواظب عليه من الأذكار كلّ يوم أن تصلّي على محمّد و آل محمّد كلّ يوم مائة مرّة، و في الجمعة و ليلتها ألف مرّة. و أن تقول كلّ يوم ثلاثمائة و ستّين مرّة عدد عروق الجسد: «الحمد لله ربّ العالمين كثيراً على كلّ حال» و إن قرأت ذلك عند كلّ صباح و مساء، فهو أفضل. و قل في كل يوم: «أستغفر الله» سبعين مرّةً و «أتوب إلى الله» سبعين مرّةً. و أكثر من الاستغفار؛ فأنّه يكفّر الذنوب و يزيد في الرزق و في الأولاد. پس از به جا آوردن نماز صبح، بر تو باد به خواندن دعاها و اذکاری که از اهل بیت(علیهم السلام) وارد شده و بر تو باد به مواظبت و مداومت بر آن ها! (خود را ملتزم و مقیّد به خواندن آن ها کن و به مداومت بر آن ها هم مقیّد 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 مقیّد باش به مداومت بر ذکر «لا اله الاّ الله» و ذکر «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ 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 صـلوات 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 آن ها عبارتند از:

1. «ما شاء الله لا قوّة إلاّ بالله»(1) برای فراهم آمدن روزی و آسان شدن کارها (و فراهم شدن امور زندگانی)

2. «حسبنا الله و نعم الوکیل»(2) برای دفع ترس از دشمنان و خلاص شدن از سختی ها و مشکلات.

3. «لا إله إلاّ أنت سـبحانك إنّي كنت من الظالمين»(3) برای (رفع غصّه هـا و) دفع نگرانی هـا و تشویش ها و غم ها و انـدوه های دنیا و آخرت.

4. «أفوّض أمري إلى الله إنّ الله بصير بالعباد»(4) برای دفع کردن مکر و حیلهٔ دشمنان (و رفع شرّشان.)

هر روز اقلاً این اذکار را بخوانید

و کمترین ذکرهایی که هر روز بر آن ها مواظبت می کنی این است که: هر روز صد بار بر محمّد و آل محمّد صـلوات بفرستی و روز جمعه و شـبش هزار بار. دیگر این که هر روز سـیصد و شـصت بار به عدد رگ های بدن بگویی: «الحمد لله ربّ العالمین کثیراً علی کلّ 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 إلی الله»، و زیاد اسـتغفار کن و آمرزش بخواه؛ زیرا اسـتغفار گناهان را می پوشانـد و باعث بخشـش آن ها می شود، و رزق و روزی و فرزنـدان انسان را زیاد می کند. و اقرأ کلاً من التسبیحات الأربع کلّ یوم مائة مرةً، و عقیب کلّ صلاة مجموع التسبیحات الأربع ثلاثین مرّة. و قل کلّ یوم مائة مرّة: «لا إله إلاّ الله الملك الحقّ المبین» و إن لم تقدر

1- سورهٔ کهف آیهٔ 39. یعنی: آن چه خدا خواهد می شود، قوّت (و نیرویی) جز از ناحیهٔ خدا نیست

2- سورهٔ آل عمران، آیه 173. یعنی: خدا ما را کافی است، و او بهترین وکیل است (و بهترین حامی ماست)

3- سورهٔ انبیاء، آیه 87. یعنی: جز تو معبودی نیست؛ منزّهی تو! من از ستمکاران بودم

4- سورهٔ غافر، آیهٔ 44. یعنی: من کار خود را به خدا وامی گذارم که خداوند نسبت به بندگانش بینا است

فثلاثين مرّة. و قل في كلّ يوم مائة مرّة: «لا حول و لا قوّة إلاّ بالله» و قل في كلّ يوم عشـر مرّات: «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً أحداً صـمداً، لم يتّخذ صاحبةً ولا ولداً» و قل قبل طلوع الشـمس و قبل غروبها عشر مرّات: «لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، له الملك و له الحمـد، يحيي و يميت و يميت و يحيي و هو حيّ لا يموت، بيـده الخير و هو على كلّ شـيء قـدير» و عشـر مرّات: «أعوذ بالله السّميع العليم من همزات الشّياطين و أعوذ بالله أن يحضرون، إنّ الله هو السّميع العليم» فإنّه قد ورد في الأخبار أنّهما سنّتان واجبتان، و إن نسـيتهما في وقتيهمـا، فاقضـهما. هر روز، هر یک از فرازهای تسبیحات اربعه را صـد بار بخوان (یعنی: هر یک از ذکرهای «سـبحان الله»، «الحمـد لله»، «لاـ إله إلاّـ الله» و «الله اکبر» را صـد بـار بگو). نیز پس از هر نمـاز واجب، مجموع تسبیحات اربعه (یعنی: سـبحان الله و الحمـد لله ولاـ إله إلاّـ الله و الله اکبر) را سـی مرتبه بخوان. و هر روز صـد مرتبه بگو: «لا إله إلاّ الله الملك الحقّ المبين» و اگر نتوانستی، (لااقـلّ) سـی مرتبه بگو. و هر روز صـد مرتبه بگو: «لا حول و لا قوة إلاّ بالله» . و هر روز ده مرتبه بگو: «أشـهد أن لا إله إلاّ الله وحـده لا شريك له، إلهاً واحداً أحداً صمداً، لم يتّخذ صاحبةً و لا ولداً». و هر روز قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن ده مرتبه بگو: «لا إله إلاّ الله وحده لا شـريك له، له الملك وله الحمد، يحيي و يميت و يميت و يحيي و هو حيّ لا يموت، بيده الخير، و هو على كلّ شيء قدير». و نيز هر روز قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن ده مرتبه بگو: «أعوذ بالله السّـميع العليم من همزات الشّياطين، و أعوذ بالله أن يحضرون، إنّ الله هـو السّـميع العليم» زیرا در احـادیث وارد شـده که این دو ذکر، سـنّت است، و لازم، و اگر این دو ذکر را در وقت مقرّرشـان فراموش کردی، پس از وقت، قضای آن ها را انجام بده.

و قل مائـة مرّة بعد صـلاة المغرب و الغداة: «بسم الله الرّحمن الرحيم لا حول و لا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم» و إن لـم تقدر، فسـبع مرّات. فإنّها أمان من سبعين نوعاً من أنواع البلاء. و أكثر من قراءة سورة «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» و إن قدرت أن تقرأ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» في كلّ يوم مائـة مرّة، فافعل. واقرأ آيـة الكرسـي، و شـهد الله، و قل اللّهمّ، و سورة الحمد، وقل هو الله أحد، بعد كلّ صـلاة. و قد ورد على جميع مـا ذكرت لـك صـحاح الاخبـار. و لاـ تشكّ إن كنت مؤمناً بأهل بيت نبيّك أنّها أفضل من الأوراد الفتحيّـة الّتي ألّفها حثالة(1) من الجـاهلين المبتـدعين من أهـل السـنّة، التاركين للاقتـداء بأهل البيت. و عليك بصـلاة جعفر بن أبي طالب، و أقلّها كلّ أسـبوع مرّة، و عند الشدائـد. فإنّها مجرّبـة لقضاء الحوائـج. و عليك بتحصـيل كتب الدعاء و الأعمال المختصّة بالأيّام و اللّيالي. فإنّ لكلّ منها تأثيراً خاصّاً في التقرّب إلى الله تعـالى. هر روز، بعـد از نمـاز مغرب و نماز صـبح صـد بار بگو: «بسم الله الرّحمن الرّحيم لا حول و لا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم» و اگر نتوانستی، هفت بار بگو؛ چرا كه اين ذكر باعث ايمنى از هفتاد نوع بلا است. نيز هر روز سورهٔ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و سورهٔ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» را بسـيار بخوان، و اگر توانستى سورهٔ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» را هر روز صـد مرتبه بخوانى، اين كار را انجام بـده. پس از هر نماز واجب، آية الكرسي (آيهٔ 255 تا 257 سوره بقره)(2) و آيهٔ:

1- حُثالة الطعام: ما يُخرَج منه من زؤان و نحوه ممّا لا خير فيه فُيرمىٰ به. الحُثالة و الحُثال: الردي من كلّ شيء. وقيل: هو القشارة من التمر و الشـعير و الأرُز، و ما أشبهها، و كلّ ذي قُشارة إذا نُقّي. خص اللحياني بالحُثالة ردي الحنطة و... حُثالة الدّهر و غيره من الطّيب و الدّهن: ثُفله فكانّه الرديء من كلّ شيء، حُتالة الناس: رُذالتهم

2- شيخ بهائى فرموده است: آية الكرسى را تا «هم فيها خالدون» بخوانند. (مفتاح الفلاح: 55)

«شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»(1) و آیهٔ: «قُلِ اللّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»(2) و سورهٔ «حمد» و سورهٔ «قل هو الله احد» را بخوان. در بارهٔ خواندن تمام ذکرها و آیاتی که برایت گفتم، احادیث صحیح آمده است. و اگر به اهل بیت(علیهم السلام) پیامبرت ایمان داری، شک و تردید نکن که خواندن این ذکرها و آیات مأثور 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 مجرّب است

بر تو باد (و مقیّد و ملتزم باش هر روز) به خواندن نماز جعفر طیّار و حداقل هر هفته یک بار. و هنگام سختی ها و گرفتاری ها؛ چرا که نماز جعفر برای بر آورده شدن حاجت ها (بسیار) مجرّب است.(3)

1- سورهٔ آل عمران، آیهٔ 18

2- سورهٔ آل عمران، آیهٔ 26 - 27

3- در حدیثی صحیح از امام صادق نقل شده است که: نماز جعفر طیّار علیه السلام بدین صورت است: «چهار رکعت با دو تشهد و دو سلام. در رکعت اول پس از حمد باید سورهٔ «اذا زلزلت الأرض» خوانده شود و در رکعت دوّم، سورهٔ «و العادیات» و در رکعت سوّم، سورهٔ «اذا جاء نصرالله» و در رکعت چهارم، سورهٔ «قل هو الله أحد». در هر رکعت پس از قرائت، باید پانزده بار گفت: «سبحان الله و الحمدلله و لا إله إلاّ الله و الله اکبر» و در رکوع همین تسبیحات را ده بار باید گفت؛ و هم چنین پس از سر برداشتن از رکوع ده مرتبه بگوید؛ و به سجدهٔ اوّل رود ده مرتبه؛ و سر از سجده اوّل بر دارد ده مرتبه؛ و به سجدهٔ دوّم رود ده مرتبه؛ و سر از سجدهٔ دوّم 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 مهذّب الأحکام: 112/9 - 114.)

اهتمام در تحصیل کتب دعا

بر تو باد به فراهم آوردن و به دست آوردن کتاب های دعا و کتاب هایی که اعمال و عبادت های مخصوص روزها و شب های معیّن را بیان کرده انـد (و مواظبت بر خوانـدن و به جا آوردن آن ها؛) چرا که برای هر یک از اعمال و عبادت ها و دعاهای مخصوص روزها و شب های معیّن، تأثیر خاصّ و ویژه ای در تقرّب و نزدیک شدن به خدای تعالی هست.

پرهیز از دعا و عمل اختراعی

اشاره

و إيّاك و اتّباع الأعمال الّتي لم ترها في الكتب المعتبرة من أخبار الشـيعة! فإنّه قال رسول الله: قليل في سـنّة، خير من كثير في بدعة. و عليك بقلّـة الأكل و النوم – لا ترك الحيواني أو شـيء ممّا أنعم الله به عليك – و لا بحيث ينحف بدنك و لا تقدر على العمل؛ فإنّ البدن مطيّتك و تحتاج إلى تقويتها للأعمال الكثيرة. و عليك بالسـعي في حلّيّة مأكلك و ملبسك، و بُعدهما عن الشّـبهات، بل جميع ما تصرفه لنفسك، أو في وجوه البرّ. از پیروی و دنبال کردن و به جا آوردن اعمالی که آن ها را در کتاب های معتبر حدیثی شیعه ندیده ای، حذر کن و بپرهیز! چرا که حضرت رسول خدا فرموده است: عمل کم [ولی] بر طبق سنّت و شرع، بهتر است از عمل بسیار که بر طبق بدعت باشد.(1)

مراقبت در غذا، لباس و معاشرت

بر تو باد و مقیّـد باش به کم خوردن و کم خوابیـدن – نه مقیّد شدن به ترک خوردنی های حیوانی به کلی و یکسـره(2) یا مقیّد شدن به ترک نعمتی [خاص]

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 هـای خداونـد که به تو ارزانی داشـته است. - امّـا نه چنـدان که بـدنت ضـعیف و سـست و نـاتوان و نزار شود که بر به جا آوردن وظایفت، توان نداشـته باشی؛ چرا که بدن، مَرْکَب تو [برای طیّ کردن مسیر دنیا و رسیدن به مقصد آخرت] است [و این مسیر جز با ایمان و عمل، طیّ نشود] و تو برای به جا آوردن عمل ها و عبادت های بسـیار، نیاز به تقویت و نیرومنـد کردن بـدن [با غذا و خواب] داری. (بنا بر این، بخور و بخواب، ولی کم و به انـدازهٔ نیاز.) بر تو باد و مقیّـد باش به سـعی و تلاش در مورد حلال بودن خوراک و پوشاکت و دور بودن این ها از تمام شـبهه ها و شک و تردیدها؛ بلکه مقیّد باش به حلال بودن تمام چیزهایی که برای خودت (و در زندگی شخصـی 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 بقلّـة مصاحبـة الفاسـقين و الظّالمين و معاشـرتهم؛ فإنّ لصـحبتهم تأثيراً عظيماً في قساوة القلب و بُعـدك عن الله، إلاّ أن تجد من نفسـك أنّ غرضـك هـدايتهم أو دفع ظلم عن مظلوم، أو كنت تتّقي منهم. و عليـك أن تختار من تجالسه و تصـحبه، و يكون معيناً لك على آخرتك، و لا تصـحب كلّ من تراه؛ فإنّ صحبة أكثر أهل زمانك تضرّ بدينک و دنياك. قال الحواريّون لعيسى: يا روح الله، من نجالس؟ قال: من يـذكّركم الله رؤيته، و يزيـدكم في العلم منطقه، و يرغّبكم في الآخرة عمله.(1) بر تو باد و مقیّد باش به کمی مصاحبت و هم صـحبت شدن و همراهی و معاشـرت 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

1- بحار الانوار 189/74

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 تقیّه کنی (و از ترس شرّ 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 آخرتت 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:] حواریّان 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 دوستانت 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 مدان.)(1)

1- لاحظ : اصول الكافي كتاب العشرة باب من يجب مصادقته و مصاحبته، و باب من تكره مجالسته و مرافقته. حسبك في عِظَم هذا الأمر ما ورد عن امير المؤمنين عن رسول الله: «انظروا من تحادثون؟ فانّه ليس من أحد ينزل به الموت الا مُثّل له أصحابه إن كانوا خيراً فخيراً و إن كانوا شراراً فشراراً، و ليس أحد يموت إلا تمثّلت له عند موته.» و عن ابي عبد الله: «و كن على حذر من أوثق النّاس عندك.» (الكافي باب من يجب مصادقته و مصاحبته حديث 3 و 4) و عنه: «و انّي لك بأخيك كلّه. و ايّ الرّجال المهذّب – .» (الكافي باب الإغضاء) و عنه: «لا تثق بأخيك كلّ الثقة فإنّ صِرعة الاسترسال لن تُستَقال.» (الكافي باب النوادر حديث 6)

سکوت از سخنان بی فائده و باطل

اشاره

و ینبغي أن تسکت عمّا لا یعنیك،(1) و لا ـ تتکلّم في الحلال و الحرام بغیر علم؛ فإنّ المفتي علی شفیر جهنّم(2) و قد قال تعالی: «إِنَّ الَّذِینَ یَفْتَرُونَ عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ لَا یُفْلِحُونَ»(3) و أیضاً قال: «وَیَوْمَ الْقِیَامَةِ تَرَی الَّذِینَ کَذَبُوا عَلَی اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ».(4) وینبغي أن تغتنم صحبة العلماء الرّبانیّین، وتأخذ عنهم معالم دینك، و تلاقي الزّاهدین والمتعبّدین کثیراً، لتعظك أعمالهم وأقوالهم وأطوارهم. 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 متعبدّان (و عبادت کنندگان

1- بحار الانوار 282/71

2- بحار الانوار 118/2. و نیز بحارالانوار 111/2 - 124، باب النهي عن القول بغیر علم ملاحظه شود

3- سورهٔ نحل، آیهٔ 116

4- سورهٔ زمر، آیهٔ 60

و پارسایان و کسانی که خود را وقف عبادت خـدا کرده اند) بروی تا رفتار و کردار و گفتار و آداب و روش آن ها تو را موعظه و اندرز دهد و متنبّه سازد و برای تو موعظه و نصیحت باشد.

بدگمان نبودن نسبت به مؤمنان

اشاره

و إيّاك أن تظنّ بالمؤمنين إلاّ خيراً. و عليك أن تحمل كلّ ماتري منهم على المحامل الصحيحة الحسنة. و عليك بذكر الله عند البلايا فتصبر عليها، و عند النعم فتشكر ربّك فيها، و عند الطّاعة فتعملها، و عند المعصية فتركها مخافة الله عزّ و جلّ. و عليك بمطالعة الأخبار الواردة في صفات المؤمنين و المتّقين، خصوصاً خطبة أمير المؤمنين الّتي القاها على همام، وقد كتب والدي العلاّمة - قدس الله روحه - عليها شرحاً جامعاً فعليك بمطالعته. بپرهیز و حـذر کن از این که به مؤمنان جز خیر و نیکی، گمان دیگری ببری (یعنی به مؤمنان سوء ظن نبر و به آن ها بـدگمان مشو؛ بلکه همیشه به آن هـا حسن ظن و گمـان خوب ببر.) بر تو باد و وظیفه خودت بـدان 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 هـا شـکر و سـپاس می گزاری و حـالت شـکر گزاری می یـابی - و نزد پیش آمـدن اطاعت و فرمانبرداری - که با یاد خداوند،

آن را به جـا می آوری و توفیق اطـاعت می یـابی – و در وقت پیش آمـدن زمینه معصـیت و گناه و لغزش – که با یاد عظمت و قهر خـدا، به جهت ترس از خدای عزیز و جلیل آن را ترک می کنی (و توفیق ترک گناه می یابی –)

خطبهٔ همّام را مطالعه کن

بر تو باد به مطالعهٔ احادیثی که در باره صـفات و ویژگی های مؤمنان و تقوا پیشگان رسیده به خصوص خطبهٔ حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب که برای همّام ایراد فرموده(1) و پدر علاّمه ام قدس الله روحَه شـرح خوب و جامعی بر آن نوشته است. پس به مطالعهٔ آن شرح بپرداز (و از آن غفلت نکن.)

هر چه در این رساله نوشتم از ائمّه می باشد

ثمّ اعلم – یا أخي – أنّ ما ألقيت إليك في هذه الرسالة، أخذتها كلّها من معادن النبوّة، و ما أقول من تلقاء نفسـي. ای برادر من، سـپس بدان که آنچه در این رساله برای تو بیان و ارائه کردم، تمام آن ها را از معـدن های نبوّت (یعنی: اخبار رسول خـدا صـلّی الله علیه و آله و سـلّم و أئمّهٔ 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

و إيّاك أن تظنّ بالوالد العلامة – نورّ الله ضريحه – انّه 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؟!.

1- نهج البلاغه: خطبهٔ 184 مرحوم فیض الاسلام

بل كان مسلكه الزّهد و الورع. و كان في بدو أمره بتسمّي باسم التصوّف، ليرغب إليه هذه الطّائفة و لا يستوحشوا منه، فيردعهم عن تلك الأقاويل الفاسدة و الأعمال المبتدعة. و قد هدى كثيراً منهم إلى الحقّ بهذه المجادلة الحسنة. و لمّا رأي في آخر عمره أنّ تلك المصلحة قد ضاعت، و رفعت أعلام الضلال و الطغيان، و غلبت أحزاب الشّيطان، وعلم أنّهم أعداء الله صريحاً، تبرّأ منهم، و كان يكفّرهم في عقائدهم الباطلة. و أنا أعرف بطريقته و عندي خطوطه في ذلك. و ليكن هذا آخر ما أردنا ايراده في هذه الرسالة. و أرجو من فضل الله تعالى أن ينفعك بما ألقيت إليك. و ألتمس منك أن لا تنساني في مظانّ إجابة الدعاء! وفّقنا الله و إيّاك لما يحبّ و يرضى و يجعلنا و إيّاك ممّن يذّكّر فتنفعه الذكرى!

[در پايان، علامهٔ مجلسى مى فرمايد: بپرهيز و حذر كن از اين كه گمان كنى كه پدر علاّمه ام - نوّر الله ضريحه - از صوفيّه بوده يا به آيين ها و شيوه ها و طريقه ها و اعتقادات آن ها معتقد بوده است! او از اين نسبت مبرّا و دور است! چگونه او چنين باشد در حالى كه مأنوس ترين اهل زمانش به احاديث اهل بيت(عليهم السلام) و داناترين مردم به روايات و عمل كننده ترين آن ها به احاديث بود؟! بلكه زهد و بى رغبتى به دنيا و ورع و پرهيزگارى و پارسايى، شيوه و طريقه و آيين پدرم بود. [بله، از روى حكمت و مصلحت] در ابتداى وظيفهٔ تبليغى اش، به جهت اين كه طايفهٔ صوفيّه به او رغبت و ميل كنند و به نزد او بيايند و از او گريزان نشوند، نام تصوّف را بر خود مى بست تا بتواند آن ها را از آن اعتقادات باطل و گفتارهاى فاسد و اعمال (غير مشروع و) بدعت آلود باز دارد و با همين شيوهٔ مجادلهٔ حسنه و نيك، بسيارى از آن ها را به راه حق هدايت نمود. ولى چون در اواخر عمرش دريافت كه اين شيوه و روش حكيمانه و مصلحت

آمیز دیگر موثّر نیست و ثمره ای ندارد (و این صلاحدید، کار بردی ندارد) و پرچم های گمراهی و طغیان هم بر افراشته شده و حزب های شیطانی غلبه کرده اند، و یقین هم کرد و فهمید که باقیمانده آن ها [بعد از این هدایت نخواهند شد] و آن ها دشمنان آشکار خداوند هستند، از آن ها بیزاری جست و اظهار برائت کرد و به جهت عقاید باطلشان (در اصول و فروع دین) آن ها را تکفیر می کرد و نسبت کفر به آن ها می داد و من [که فرزند او هستم] به طریقهٔ او (در عقاید و افکارش) آشناتر و آگاه ترم و نوشته ها و دست خط های آن بزرگوار در بارهٔ صوفیّه و عقاید آن ها نزد من می باشد. 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 می کنم که در زمان ها و جاهایی که گمان اجابت دعا می رود، فراموشم نکنی (و در مظانّ استجابت دعا مرا یاد آوری کنی!) خداوند عالمیان ما و تو را به آنچه دوست دارد و می پسندد ، موفّق بدارد، و ما و تو را جزو کسانی قرار دهد که متذکّر می شوند و پند می پذیرند و تذکّر و پند و اندرز سودشان می دهد!

و السّلام علی النّبي الهدی و آله العظماء.(1)

و (صلوات و) سلام بر پیغمبر هدایت کننده و خاندان بزرگوار و عظیم الشأن او باد!(2)

1- در بعضی از نسخه ها این عبارت وجود داشت

2- قسمتِ دوّم رسالهٔ اعتقادات علامهٔ مجلسی که مربوط به بخش عمل و کیفیّت 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 بحقّ محمّد و آل محمّد صلوات الله وسلامه علیهم أجمعین. والحمد الله ربّ العالمین حمداً کثیراً علی کلّ حال و الصلوة و السّلام علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین من الآن إلی یوم الدّین

خاتمه

اشاره

فوائـدی که در این جا طرح می شود به جهت مناسـبت با بحث کتاب بوده، و چون مجال ذکر آن در بین مباحث نبوده، جـداگانه آن را ذکر نمودیم.

ص: 417

فائده اول: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از ارسطو و فلسفه

اشاره

بعضـی از معاصـران در رسالهٔ خود - که در دفاع از فلسـفه و عرفان نگاشـته، در ذکر کلامی از صاحب تفسیر المیزان - گوید: آن حضرت (یعنی آقـای طباطبـایی) در صـدر رسـاله ای وجیز و عزیز به نام علی و الفلسـفة الإلهیه که به تازی نگاشـته است، اصـلی به غایتْ قویم و مطلبی به نهایت عظیم به عنوان «الـدین و الفلسـفة» اهـدا فرموده است که: «حقاً أنّه لظلم عظیم أن یفرّق بین الـدین الإلهيّ و بین الفلسـفة الإلهیّة.»

این کلامی کاملْ صادر از بطنان عرش تحقیق است و هر عاقل که شـنید، لله درّ قائله گفت. آری، دین الهی و فلسـفه الهی را جـدای از هم داشتن و پنداشتن، به راستی ستمی بزرگ است.

چند سطری از گفتار آن جناب به ترجمهٔ این جانب و به طور خلاصه این که:

دین الهی را از فلسـفهٔ الهی جـدا انگاشـتن، به راستی سـتمی بس بزرگ است. آیا دین جز مجموعهٔ معارف اعتقادی الهی است که از آن ها تعبیر به اصول می شود و مجموعـهٔ معـارف دیگر فقهی و اخلاـقی است که از آن هـا تعبیر به فروع می شود؟ آیـا جز این است که پیامبرانْ مردانی بودند که به فرمان الهی جامعهٔ بشـری را به حیات برترین و سـعادت حقیقی هدایت می فرمودند؟ آیا سـعادت حقیقی بشـر جز این است که با سرمایهٔ خدادادی اش - که عقل و ادراک است - به حقایق معارفْ، آن چنانی که هستند برسد،

و بعـد از رسـیدن بدان ها، در حیات عملی خودْ به طریق عدل و اسـتقامت رفتار کند؟ آیا برای انسان در راه تحصـیل این معارف، چاره ای جز پناه بردن به استدلال و اقامهٔ برهان هست؟

حال که چنین است، چگونه بر پیامبران رواست که مردم را بـدانچه می خواننـد به صـرف شـنیدن و پـذیرفتن بدون دلیل و بیّنه و برهان بوده باشد، با این که روشی مخالف با سرشت انسان و منافی با سرمایهٔ خدادادی اوست؟(1)

در جای دیگر این رساله گویـد: امام صادق در حدیث معروف به توحید مفضّل، ارسـطو را به بزرگی بر زبان می آورد و به کلام وی، ارج و قـدر می نهـد و روش انـدیشه وی را می سـتاید! چه بسـیار نوشـته هایی را می بینیم که دهان به ژاژخایی باز می کنند و زبان به بیهوده گویی دراز، و به سـاحت بزرگـان علمی - که چون حجّت خـدا، امـام ملک و ملکوت بـدانان احترام می گـذارد - اسائه ادب و جسارت روا می دارند! این گسـتاخان در نزد اهل خِرَد، خُرد سالانی اند که از خامی و کج اندیشـی خود سـخن می گویند و از کاجی و بد نهادی خود خبر می دهند.

بعـد، صاحب رساله از نزهة الأرواح فاضل شـهر زوری نقل می کند که: در خبر است که: «هرگاه کسـی از اهل پیغمبر خاتم به کمال می رسـید، از زبان مبارک آن حضـرت به خطاب «ای ارسـطاطالیس این امّت» 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: مؤیّد این روایت است آنچه در کتاب فرج المهموم آمده: نقل قولاً بأن ابرخس و بطلمیوس کانا من الأنبیاء و أنّ اکثر الحکماء کانوا کذلك و إنّما التبس علی الناس أمرهم لأجل أسمائهم الیونانیّة... .

وی در ادامه می گوید: گویا گستاخی یاوه گویان از روی بدبینی به «دانش ترازو»

1- قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، حسن زاده آملی: 62

ست؛ چه این که در بـافته هـای کهن آن هاست که: «من تمنطق تزنـدق» با این که منطق عقل کلّ به شـهادت جوامع روایی این است که: «تفکّر ساعـة خیر عنـدالله تعالی من عبادة سـبعین سـنة.» و هر دانای بخرد روزگار دانـد که این تفکّر همان فکر منطقی است که عبارت از ترتیب مقدمات و نصب ادلّه 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 توحیـد مفضّل چیزی نیامده که دلالت کند که آن حضـرت، ارسـطو 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:

و قد کان من القدماء طائفة أنکروا العمد والتدبیر في الأشیاء، وزعموا أنّ کونها بالعرض و الاتّفاق، و کان ممّا احتجّوا به هذه الآفات التي تلد غیر مجری العرف و العادة الانسان یولد ناقصاً أو زائدا إصـبعاً، أو یکون المولود مشوهاً مبدل الخلق. فجعلوا هذا دلیلاً علی أنَّ کون الأشیاء لیس بعمـد و تقـدیر، بل بالعرض کیف ما اتّفق أن یکون. وقـد کان أرسـطاطالیس ردّ علیهم فقال: إنّ الذي یکون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيء یـأتي في الفرط مرّة لأعراض تعرض للطبیعـة فتزیلها عن سبیلها، ولیس بمنزلـة الأمور الطبیعـة الجاریـة علی شـکل واحـد جریاً دائماً متتابعا.[(2)]

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 تأییـد و احترام مکتب وحی است بلکه او را پیامبر قلمداد می کند. و ما بعد از جواب این مقاله قسـمتی از عقاید ارسـطو 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 مؤلّف رساله از آقای شعرانی نقل نموده، بعینه ذکر می نماییم:

گروهی از پیشینیان منکر قصد و تدبیر شدند در مخلوقات، و پنداشتند هر چیز به عَرَض و اتّفاق پدید آمده است. و از حجّت 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 موحّدان را - که همه چیز را مسخّر ارادهٔ 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 محقّق می شوند، مانند: زلزله و سیل که آن هم از موارد حاکمیت قانون طبیعیت است البته بر خلاف روال طبیعی آن. و این ثابت نمی کند که ایشان قائل است به این که این قانون طبیعی تحت ارادهٔ پروردگار است. از این بالاتر، ما با قراین و شواهد خارجیه دیگری که بیانگر اعتقاد و مشی ارسطو است، ثابت می نماییم که او عقیدهٔ موحّدان 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 موحّدان است.

علاوه بر آن، در کدام قسمت این حدیث، امام ارسطو را به بزرگی یاد نموده

1- قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند: 24

و روش انـدیشه او را به طور کلی امضـا و تأییـد کرده، چنـان که مقصود و منظور صاحب رساله همین مطلب است. تصـحیح یک مورد از آرای او هم که در متن حـدیث آمـده است - بر فرض دلالت حدیث بر آن - دلالت بر سـتایش و تصـحیح روش اندیشه و عقاید او به طور کلی ندارد و به درد صاحب رساله نمی خورد و به او نفعی نمی رساند.

بر فرض پـذیرش تصـحیح روش ارسـطو و تجلیل او از جانب امام، عقاید ارسـطو که در کتب فلاسـفه نقل شده، بسـیاری از آن ها خلاف مسلّمات 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)

1- به کتاب حکمت و اندیشهٔ دینی: 355 - 416 بخش چهارم: ارسطو شناسی، جهان در اندیشه ارسطو، خدا در اندیشه ارسطو، و کتاب نقدی بر فلسفهٔ 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: ارسـطو با پی گیری سلسـله حرکت ها به محرّک نامتحرّک نخستین که خدای اوست می رسد. امّا اگر محرّک به طور مسـتقیم در متحرّک حرکت ایجاد کند خود نیز متحمّل حرکت خواهد شد؛ چون عکس العملی از متحرّک بر محرّک وارد می شود. بنا بر این، محرّک نخستین یا خـدا از طریق معشوق و محبوب بودن در متحرّک نخستین (فلک) حرکت را ایجاد می کنـد. در واقع، از آن جا که فلک عاشق خـداست و می خواهـد به خدا بر سد حرکت می کند. پس خدای ارسـطو خود فعلی انجام نمی دهد، بلکه از طریق معشوق و علّت غایی بودن فلک را به جنبش وا می دارد. به نظر ارسطو تنها فعل خدا، تعقّل 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 ارسـطو متعارض است. به نظر می رسد که او ابتدا موحّد بوده است و پس از آن در مورد توحید و شرک دچار تردیـد شده و در آخر عمر، 55 و حداقل 47 خدا را اثبات می کند؛ زیرا بر اساس سـتاره شناسی زمان ارسطو 55 یا 47 نوع فلک و حرکت وجود دارد و هر نوع حرکت به یک محرّک نامتحرّک منتهی می شود. (حکمت و اندیشه دینی، بخش خدا در اندیشه ارسطو :388)

2- مگر این که بگوییم آن ارسـطو که امام از او نام برده غیر از آنی است که در کتب فلسفه 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 نبوّت 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 حجّت نیست، تا چه رسد به اصول دین، آن هم برای اثبات نبوّت. البته خود صاحب رساله هم به این مطلب به خوبی واقف و آگاه است و آوردن چنین چیزهایی از باب: «حبّ الشيء يعمى و يصمّ؛ محبّت و دلبستگی 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 مذمّت و نکوهش برده اند - قباحتش واضح است و با ادّعای عرفان و لقا و وصول، منافات دارد.

صاحب رساله - باز هم از باب: حبّ الشيء يعمى و يصمّ - 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

1- در تنزیه المعبود آمده است: العجب العجاب: أنّ العرفاء و الفلاسفة اعتمدوا في أُصول دينهم على الآراء الضعيفة و الأدلة الواهية السخيفة و..، و استخفّوا بالأخبار المعتبرة الصريحة الواردة في نفي أكاذيبهم، ويستهزؤون بنقلة الأخبار و الآثار، و أخذوا برمي من تمسّك في الأُصول بالأخبار القطعيّة و الموافقة للفطرة السليمة المستقيمة، و مع ذلك تراهم يعتمدون على الأخبار المرسلة المجهولة، 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! (تنزيه المعبود في الردّ على وحدة الوجود: 416)

2- رجال نجاشی: 433 رقم 1164 طبع قم، مؤسّسه النشر الاسلامی

و از فقیهان و متکلّمان 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 یدّعي الفلسفة في التوحید و الاعراض و الجواهر و الجزء»(2) نوشته است؛ متکلّم 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 واز بزرگان آن هاست.(5)

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 الدّین الراوندي: إعلم أنّ الفلاسفة أخذوا أصول الإسلام ثمّ أخرجوها علی رأیهم... فهم یوافقون المسلمین في الظاهر وإلاّ فکلّ ما یذهبون إلیه هدم للإسلام، وإطفاء لنور شرعه، و یأبی الله إلاّ أن یتمّ نوره ولو کره الکافرون. (الخرائج والجرائح 1061/3) وقال العلاّمة المجلسيّ: إنّهم ترکوا بیننا أخبارهم، فلیس لنا في هذا الزمان إلاّ التمسّك بأخبارهم والتدبّر في آثار هم، فترك الناس في زماننا آثار أهل بیت نبیّهم و استبدّوا بآرائهم، فمنهم من سلك مسلك الحکماء الّذین ضلّوا وأضلّوا، ولم یقرّوا بنبيّ ولم یؤمنوا بکتاب، واعتمدوا علی عقولهم الفاسدة وآرائهم الکاسدة، فاتّخذوهم أئمّة و قادة، و معاذالله أن یتّکل الناس علی عقولهم في أصول العقائد فیتحیّرون في مراتع الحیوانات. (الاعتقادات: 17) وقال الشیخ الأنصاريّ في کتاب الطهارة: إنّ السیرة المستمرّة من الأصحاب في تکفیر الحکماء المنکرین لبعض الضروریّات. (کتاب الطهارة، النظر السادس في بحث النجاسات في الکافر) وقال صاحب الجواهر: والله ما بعث رسول الله إلاّ لإبطال الحکمة (قصص العلما: 105، السلسبیل للاصطهباناتي: 387). وقال صاحب الحدائق: إنّ الأصحاب ذهبوا إلی تکفیر الفلاسفة و من یحذو حذوهم.. (الحدائق الناظرة المقدمة العاشرة 128/1) فبالرّجوع إلی کلمات العلماء والمحدّثین والفقهاء یعلم أنّهم لم یذهبوا إلی مقالات الفلاسفة والعرفاء بل أعرضوا - في کتبهم وأقوالهم وأعمالهم - عن تلك المقالات، وقد کفّروا القائلین بقدم العالم والمنکرین للمعاد الجسمانيّ والقائلین بوحدة الوجود وغیر ذلك ممّا ذهبوا إلیه، بل کان أصحاب الأئمّة معرضین عن أهل الفلسفة والعرفان، ولهذا کتبوا في الردّ علی الطائفتین کتباً کثیرة. ولتصریح الآیات والروایات والأدعیّة والخطب عن الأئمّة بخلاف مطالب هؤلاء القوم - ممّا لا یکاد یحصی - أعرض المسلمون والمؤمنون عنهم في عصر الأئمّة إلی هذه الأعصار وکانت الطائفتان في کلّ الأعصار یتّقون من أهل الایمان فلا یظهرون مقالاتهم عند عامّة المؤمنین. (تنزیه المعبود: 221)

جای بسی تعجّب است که ایشان خیال می کند که ارسطو پیغمبر بوده است و با این حال، اصحاب ائمّه و فقهای عظام از آن بی خبر بوده اند تا جایی که بر ردّ او کتاب نوشته اند!

چهار. مؤلّف این رساله، منطق و عقل و استدلال و برهان را با فلسفه اصطلاحی خلط نموده، و تفکّر و اقامهٔ 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 حتّی 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 تعقّل و تفکّر، مخالفت بیّن 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 توهّم 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) افترایی عظیم و جسارتی نابخشودنی است و جرأتی بیرون از دایره عقل و شرع لازم دارد! ما بخشی از

1- از جمله مخالفان فلسفه، علامهٔ حلّی 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 همهٔ این بزرگان نسبت بدهید که این ها مخالف با برهان و استدلال و تعقّل 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 وحیانی 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.

امّا 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 مؤلّف 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، مؤلّف رساله مذکور در شرح این عبارت ابن عربی: «کان عتب موسی أخاه هارون لأجل إنکاره عبادة العجل وعدم اتّساع قلبه لذلك، فإنّ العارف من یری الحقّ في کلّ شيء، بل یراه عین کلّ شيء»(4) گوید: غرض شیخ در این گونه

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 الهارونيّ: 437. یعنی: عتاب و سرزنش حضرت موسی به برادرش هارون به سبب این بود که هارون عبادت گوساله را انکار نمود و سعهٔ 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 زبر و رسائلش، بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرّند، هر چند به حسب نبوّتِ تشریعْ مقرّ است که باید تودهٔ 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 حقّند؛ هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است، ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است.(2)

خوانندگان گرامی بیندیشند و بیابند که چه فرقی بین بت پرستی و این عقاید وجود دارد!؟ و گوید:

إنّ سریان الهویّة الإلهیّة في الموجودات کلّها أوجب سریان جمیع الصفات الإلهیّة فیها من الحیاة و العلم و القدرة و السمع و البصر و غیرها کلّیها وجزئیّها.(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:

إنّ وحدة الوجود إن لم یکن صحیحة فیلزم أن یکون الحقّ تعالی محدوداً.(4)

اگر عقیدهٔ وحدت وجود صحیح نباشد، لازم می آید که حق تعالی محدود و متناهی باشد.

1- حسن زاده آملی، ممدّ الهمم في شرح فصوص الحکم: 514

2- حسن زاده آملی، رسالة انّه الحق: 288

3- رسالة انّه الحق، حسن حسن زادهٔ آملي: 61

4- مصدر: 66- 67

هم چنین گوید:

إنّ التمـايز بين الحـقّ سـبحانه و بين الخلـق ليس تمـايزاً تقابليّـاً، بـل التميّز هـو تميّز المحيـط عن المحـاط بـالتعيّن الإحـاطيّ و الشـمول الإطلاـقيّ... وهـذا الإطلاـق الحقيقيّ الإحاطيّ حائز للجميع و لا يشـذّ عن حيطته شـيء... و كون العلّـة و المعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافلـة ليس على ما ينبغي بعزّ جلاله سـبحانه وتعالى.(1) جـدايی حق سـبحانه و خلق او به این گونه نیست که در مقابل هم باشـند، بلکه به این گونه است که یکی دیگری را به نحو شـمول و اطلاق در بر دارد... و این اطلاقِ احاطه ای به گونه ای است که همه چیز را در بر گرفته و هیـچ چیزی از دایرهٔ وجود آن خـارج نیست... و شـناختی که از علّت و معلول به نحو معهود و متعارف در اذهان سطـح پایین وجود دارد، سـزاوار عزّت و عظمت خداوند سـبحانه و تعالی نیست. نیز گوید: چون به دقّت بنگری، آنچه در دار وجود اسـت وجوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است.(2)

و گوید: الهی تا به حال می گفتم لا تأخذه سـنة 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 عهدهٔ شکر جودت بر آید که دار نامتناهی وجودت 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؟

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 یعمل علی شاکلته، در کتاب تدوین و تکوین جز مصنّف 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 تعجّب 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 مدّعیان 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 الاّ 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 کلمهٔ طیبهٔ «لا إله إلاّ 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،

1- حسن حسن زاده: الهی نامه

2- سوره محمّد، آیه 19

3- سوره آل عمران، آیه 18

4- تعلیقهٔ سبزواری بر اسفار 71/1، و حاشیه اش بر شواهد ربوبیّه: 36

5- روي عن النبيّ أنّه قال: ما قلت و لا القائلون قبلي مثل لا إله إلاّ الله. (التوحيد: 18، حديث 1، باب ثواب الموحّدين) و عنه: كلّ جبّار عنيد من أبى أن يقول: لا إله إلاّ الله. (همان: 21 حديث 9) و عنه: ما من الكلام كلمة أحبّ إلى الله عزّوجلّ من قول لا إله إلاّ الله، و ما من عبد يقول لا إله إلاّ الله يمدّ بها صوته فيفرغ إلاّ تناثرت ذنوبه تحت قدميه كما يتناثر ورق الشجر تحتها. (همان: 21 حديث 14) و عنه قال: قال الله جلّ جلاله لموسى: يا موسى! لو أنّ السماوات و عامر يهنّ و الأرضين السبع في كفّة ولا إله إلاّ الله في كفّة مالت بهنّ لا إله إلاّ الله. (همان: 30 حديث 34) وعن اميرالمؤمنين: من قال لا اله الاّ الله بإخلاص فهو بريء من الشرك. (الفقيه 412/4.) عن ابى جعفر: ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلاّ الله. إنّ الله عزّوجلّ لا يعدله شيء ولا يشركه في الأمور أحد. (وسائل الشيعه 208/7) و هو (أي قول لا إله إلاّ الله) خير العبادة. (التوحيد: 18 حديث 2) و «ثمن الجنة.» (همان: 21 حديث 13) و «حصن الله جلّ جلاله.» (همان: 25، حديث 23) و «كلمة عظيمة كريمة على الله عزّوجلّ.» (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 أوهن من بيت العنكبوت!

و«لا موجود الاّ الله» را که ساخته و بافته بشر و مخالف با مسلّمات عقل و وحی است، توحید خواص بداند.(1)

فائده دوّم: فلسفه اسلامی یا یونانی؟

اشاره

با مطالعهٔ 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 فلسفهٔ یونانی و عرفان و تصوّف یونان باستان است و آن ها پایه گذاران این اندیشه و تفکّر بوده اند، نه این که این مکتب، ریشهٔ 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 جزئیّات، وحدت وجود، فاعلیّت بالجبر، فاعلیّت بالترشّح و الصدور و... 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

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 سنّت بر بافته ها و نظریّات 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 برهانِ فلسفی، شواهدی از آیات و اخبار پیدا کند، گر چه بعضی از آن اخبار در هیچ یک از مجامع حدیثی خاصّه و عامّه پیدا نشود؟

برخی از استادان فن فلسفه به وارداتی بودن آن اعتراف نموده و تصریح کرده است که: فلسفهٔ اسلامی اساسش فلسفه یونانی و اسکندرانی است.(1) و در دوران خلفای جور وارد اسلام شده است.(2)

فلسفه در دوران خلفای بنی عبّاس وارد حوزه اسلام شده است تا مکتبی در مقابل اهل بیت(علیهم السلام) عَلَم شود و بتوانند مردم را از علوم آسمانی و معارف وحیانی بی نیاز کنند و سرگرم تعلیم و تعلّم اندیشه های وارداتی یونان سازند. خلفای جور و بنی امیّه و بنی عبّاس با غصب خلافت، باب های مدینهٔ 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 الجناية على الدين و تشهير الكتب الفلسفة بين المسلمين من بدع خلفاء الجور المعاندين...»؛ «این جنایت نسبت به دین و ترویج کتب فلاسفه در میان مسلمانان از بدعت های خلفای جور است که با ائمّه سر دشمنی داشته اند.»

1- مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، 36/3 انتشارات حکمت، چاپ اوّل 1369

2- تفسیر المیزان 5/ 297 و 419

سپس سـخن اسـقف 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:

یـدلّ علی أنّ الخلفاء و أتباعهم کانوا مائلین إلی الفلسـفة و أنّ یحیی البرمکی کان محبّاً لهم ناصـراً لمذهبهم، ما رواه الکشّـی بإسـناده عن یونس بن عبـدالرحمن قـال: کان یحیی بن خالـد البرمکی قـد وجـد علی هشام شـیئاً من طعنه علی الفلاسـفة، فأحبّ أن یغري به هارون و یضریه علی القتل...؛ روایتی که مرحوم کشّی از یونس بن عبدالرحمان نقل کرده، دلالت دارد که خلفا و پیروان آن ها به فلسفه متمایل بوده انـد و یحیی بن خالـد برمکی وزیر، دوسـتدار فلاسـفه و طرفدار افکار آن ها و حامی آن ها بوده است. روایت چنین است: یحیی بن خالد برمکی به جهت طعن هـا و رد کردن هـا و بـدگویی های هشام بن حکم نسـبت به فلاسـفه، 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، آشـکار 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 سنّت مطابق و موافق گردد.

بر اسـاس همین عـدم تطـابق و توافق فلسـفه و عرفان با قرآن و عترت و مخالفت داده های فلسـفه و عرفان با معارف وحیانی، فقها و علما و متکلّمان و محدّثان شیعه

1- بحارالانوار 197/57، به تنزیه المعبود: 281 - 284 مراجعه شود

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 ائمّه 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، متکلّم برجسته شیعه و شاگرد امام صادق از

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 الشأن 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 حلّی 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 مسلّمات انگاشته و وهم و خیال را عقل و تعقّل می داند، با این که مبانی ای که در فلسفه تحکیم شده با مسلّمات کتاب و سنّت بینونت و ضدیت حقیقی دارد. و چگونه قرآن امر فرموده تمسّک کنید به چیزی که مباین 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 ائمّه در مقابل بزرگان کفر و الحاد و علمای یهود و نصاریٰ و سایر مذاهب، در مباحث توحید و غیر آن سراسر مملوّ 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 تامّل شود کلامی است که تَضحك به الثکلیٰ. و استدلالات اهل بیت(علیهم السلام) هم به روش فلسفی نبوده، و بلکه بسیاری از مبانی فلاسفه در کلمات دهریّه و زنادقه به چشم می خورد که ائمّه 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 اعجازآور در ردّ و نفی فلاسفه و دهریّه، را نقلی (و غیر عقلی) قلمداد کند، «تلك اذاً قسمة ضیزی» (سوره النجم: 22.)

مخالفـان سـر سـخت فلاسـفه یونـان بوده و از آن هـا بـد 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 هـارون را تحریک و وادار به کشـتن او کنـد.(1) وی کتابی در ردّ ارسـطو در باب توحید به نام «الردّ علی ارسطاطالیس في التوحید» نوشته است.(2)

فضل بن شاذان نیشابوری، صـحابی خاص امام جواد و امام هادی و امام عسـکری و متکلّم بزرگ شیعه نیز کتابی در ردّ فلاسفه به نام «الردّ علی الفلاسـفة» نوشته است.(3) در فهرست شـیخ طوسـی نـام کتـاب چنین آمـده است: النقض علی من یـدّعي الفلسـفة في التوحیـد و الأعراض و الجواهر و الجزء، یعنی ردّ و نقد ادّعاهای فلسفه در باب توحید و اعراض و جواهر و جزء.(4)

بزرگ متکلّم و سـنگربان عقاید شیعه، شیخ مفید در آثار متعدد خود به نقد مبانی فلسفه و عرفان پرداخته و در اثر به نام «جوابات الفیلسوف في الاتحاد» و «الردّ علی اصـحاب الحلاج» را به همین منظور نوشته است.(5) فقیه و متکلّم 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:

فلاسـفه اصول اسـلام را گرفته ، سـپس آن ها را بر طبق افکار و آرای خود تفسـیر و تأویل کرده انـد... پس آنان در ظاهر با مسـلمانان توافق دارند، وگرنه، افکار و نظریه های آن ها منهدم کننده اسلام و خاموش کننده نور شریعت است.(7)

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 الحدیث97/9

7- الخرائج و الجرائح 1061/3

ابوالحسن علی بن محمّد بن عبّاس هم کتابی در ردّ فلاسفه به نام «الردّ علی الفلاسفة» نوشته است. نجاشی می فرماید: وی در عصر خود بی نظیر بوده است.(1)

متکلّم 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 أتظلّم؟!»(3)

1- رجال نجاشی: 269

2- حرّ عاملی، أمل الآمل 105/2

3- ده رساله فیض کاشانی: 183 - 199 وی در رسالهٔ 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 خلیفهٔ 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)م» 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 ناقصهٔ 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 درجهٔ 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 عِندی را هر چه خوش آید گوید. و ما متعلّمان که مقلّدان اهل بیت(علیهم السلام) معصومین و متابعان شرع مُبینیم، سبحان الله می گوییم، الله را الله می خوانیم، و عبید را عبید می دانیم. نیز می گوید: نه متکلّمم نه متفلسف، نه متصوّف و نه متکلّف، بلکه مقلّد قرآن و حدیث و پیغمبر و تابع اهل بیت(علیهم السلام) آن سرور. حقیر گوید: بیانات و نظریات ایشان در کتاب هایش غالباً بر طبق مبنای سابق اش می باشد

مخالفت های صـریح و آشـکار علامه حلّی در کتاب های کلامی اش خصوصاً شـرح تجریـد الاعتقاد بر محقق حق طلب، پنهان نیست. وی در بحث قدم عالـم می فرماید:

«من اعتقد قدم العالم فهو کافر بلا خلاف، لأنّ الفارق بین المسـلم والکافر ذلك، و حکمه في الآخرة حکم باقي الکفّار بالإجماع»؛ در این مطلب که هر کس به قـدیم بودن عالـم معتقـد باشـد کافر است، اختلافی بین علمای مسـلمان نیست؛ زیرا عامل تمایز بخش و جـدا کننده مسـلمان از کافر همین اعتقاد به حـدوث و قـدیم نبودن عالـم است. نیز به اجماع و اتفاق علماء، عاقبت و سـرانجام این شـخص در آخرت مانند سرانجام بقیّهٔ کفّار است.»(1) ایشان در کتاب تـذکرة 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 ضروریّات دین، مانند فلاسفه، می باشند.(2)

نیز علامه حلّی در بحث علومی که تعلّم آن ها حرام است می گوید: علومی که مشتمل بر ضرر و فساد باشند مانند فلسفه و موسیقی. البته صورتی را که تحصیل فلسفه به قصد نقض و ردّ آن باشد، استثنا می کند.(3) علامه مجلسی فرموده اند:

«إنّهم ترکوا بیننـا أخبـارهم؛ فلیس لنـا في هـذا الزمان إلاّ التمسّك بأخبارهم و التـدبّر في آثارهم. فترك أکثر الناس في زماننا آثار أهل بیت نبیّهم و استبدّوا بآرائهم، فمنهم من سلك مسلك الحکماء الّذین ضلّوا

1- اجوبة المسائل المهنّائیة: 88 -89

2- تذکرة الفقهاء 41/9

3- تذکرة الفقهاء: 37/9

و أضـلّوا، و لـم يقرّوا بنبيّ و لـم يؤمنوا بكتاب، و اعتمـدوا على عقولهـم الفاسدة و آرائهـم الكاسدة، فاتّخذوهـم أئمّة و قادة...»؛ حضـرات ائمّه (بعـد ازخودشان) احاديثشان را در ميان ما به جا گذاشـته انـد؛ پس در اين زمان (راهى و چاره اى براى رسـيدن به معارف) براى ما نيسـت مگر اين كه به احـاديث ايشـان چنگ زنيم و در آثار و اخبارشان تفكّر و انـديشه كنيم. با وجود اين، در زمان ما اكثر مردم آثار و اخبار اهل بيت(عليهم السـلام) پيغمبر شان را رها نموده و خود رأى شـده (و به آرا و انـديشه هاى خودشان اكتفا و اعتماد كرده و بر آن ها اصـرار مى ورزنـد) پس گروهى از آن ها راه و روش و مكتب فلاسـفه را برگزيـده انـد؛ همان فلاسـفه اى كه خودشان گمراه شده و ديگران را هم گمراه كرده، و به هيچ پيغمبرى اقرار نكرده و به هيچ كتابى از كتاب هاى آسـمانى ايمان نياورده اند، و بر عقل هاى ناقص و نظريات و انديشه هاى بى رونق و سست خودشان تكيه كرده اند. با اين حال، اين گروه از مردم آن ها را پيشوا و مقتداى خود قرار داده و عقايدشان را از آن ها گرفته انـد. اين گروه از مردم (چون فلاسـفه را پيشواى خود قرار داده انـد و از آراى آن هـا پيروى مى كننـد) روايات صـريح (كه معنايى روشن و آشـكار دارد) و صـحيحِ امامان هدايت را از معناى اصلى آن به معناى مورد نظر خود ارجاع مى دهند و روايت را توجيه و تأويل مى كنند؛ زيرا اين احاديث صريح و نصوص صحيح با آنچه فيلسوفان بدان معتقدند، سازگار نيست؛ با آن كه اين ها مى بينند كه دليل ها و شبهه هاى فلاسـفه (علاـوه بر اين كه علم نمى آورد) ظن و گمـان و بلكه وهم نيز نمى آورد، بلكه افكارشـان ماننـد تـار عنكبوت (سـست و بى پـايه) است.»(1)

علامه مجلسى در بحار الانوار(2) و ساير كتاب هايش هم فلاسفه را ردّ و نقد كرده

1- الاعتقادات: 17

2- بحارالانوار 328/8 و 305/57

و افکار و عقایدشان را خلاف مسلّمات کتاب و سنّت شمرده است.

شیخ بهائی کلمات زیادی در ردّ فلاسفه دارد؛ از جملهٔ آن ها اشعاری است که در آن، فیلسوفان را ریزه خوار سفره ارسطو و افلاطون معرفی کرده و مذمّت و نکوهش کرده و فرموده است:

ای کرده به علم مجازی خو نشنیده ز علم حقیقی بو سرگرم به حکمت یونانی دلسرد زحکمت 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:

إنّ السيرة المستمرّة من الاصحاب قدّس سرّهم في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريّات؛

سیرهٔ 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 الأصحاب قدس سرّهم ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة ومن يحذو حذوهم...(4) اصحاب امامیه به تکفیر فلاسفه و پیروانش معتقد بوده اند. شیخ انصاری هم مخالفتش را با فلسفه اعلام داشته و فرموده اند: واجب تر از

1- کشکول شیخ بهایی: 29 - 31

2- کتاب الطهاره، النظر السادس في بحث النجاسات في الكافر

3- السلسبیل اصطهباناتی: 387، و قصص العلماء: 105

4- الحدائق الناظرة، المقدمة العاشرة 128/1

فرو نرفتن در مطالب و استدلالات عقلی برای کشف و استنباط احکام فرعی شرعی، فرو نرفتن 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 ائمّه 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 المشّائين و الاشراقيّين تمسّكاً بأنّ معرفة الله تعالى مقدّم على عبادته وطاعته و لا يمكن إلاّ بتحصيل هذه العلوم، فهو من وساوس الوسواس الخنّاس الذي يوسوس في صدور الناس. فربّما يصرفون عمرهم جميعاً في تحصيل هذه العلوم تمسّكاً بأنّه من مقدمات الفقه؛ اذ الفقه هو العلم بالأحكام الشرّعية، و ذلك يتوقّف على معرفة الشارع، و ما لايتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب. حاشا و كلاّ أن يكون ذلك موجباً للمعرفة أو موجباً لمزيدها أو ممّا يتوقّف معرفة الفقه والشرّع عليها! نعم، و قد يصير موجباً للزندقة و الإلحاد، و قد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب و النّدامة و الحسرة يوم التناد... .(2) دستاویز طلاب در زمان ما برای ترک تحصیل فقه و مشغول شدن به تحصیل حکمت یونانیان، چه مشّائی 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 خنّاس و نهانی است که در سینه های مردم وسوسه می کند. چه بسا تمام عمرشان را در تحصیل این علوم صرف

1- فرائد الاصول 21/1

2- القوانين المحكمة 3 و 405/4

می کننـد [و به علم فقه نمی پردازنـد] به این بهانه که این علوم از مقدمات فقه است؛ زیرا فقه علم به احکام شـرعی است و آن هم توقف بر معرفت شارع دارد و مقدمهٔ واجب هم واجب است. اصلاً و ابداً، هرگز، نه چنین است که تحصیل فلسفه موجب معرفت خداوند یا موجب زیاد شـدن معرفـة الله گردد و یا از اموری باشد که معرفت فقه و شـرع توقف بر آن داشـته باشد! بله، گاهی تحصـیل فلسـفه موجب زندقه و الحاد و گاهی موجب دوری از ساحت قرب حق تعالی و ندامت و حسـرت روز قیامت می گردد. نویسـنده این سطور گوید: چقدر فاصله است بین کلام فقیه بزرگوار محقق جلیل میرزای قمی که می فرمایـد: «هرگز معرفت خداونـد و ازدیاد آن بر تحصـیل فلسـفه توقف ندارد، بلکه چه بسا موجب الحاد و زندقـة شود» با آنچه بعضـی از معاصـران ادّعا می کند که هزار سال تلقّی علما و فقها و محدّثان و متکلّمان از توحید، وحدت عددی بوده و مدّعی است که هیچ کس به درک و فهم توحید صحیح نائل نشده و بعد از هزار سال با بیان بعضی از فلاسفه با اسـتفاده از خطب امیرالمؤمنین توحید ناب و صـحیح و خالص دانسـته شده است. همین معاصـر ادعا می کند که اصلاً قبل از تحصیل کتاب و سنّت، باید فلسفه خواند تا کلید فهم آن دو را به دست آورد.

ملاطاهر قمی فقیه و متکلّم شیعه، کتابی در ردّ فلاسفه و عرفا و صوفیه به نام: «الفوائد الدینیة في الردّ علی الحکماء و الصوفیة» نوشته است.

علامهٔ بحرالعلوم در اجازه اش به یکی از شاگردان خود پس از ذکر این نکته که علمای سـلف به احادیث اهل بیت(علیهم السلام) اعتنایی خاص – از جهت روایت و درایت و حفظ – داشـتند، می نویسد: «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 هوس ها پیروی کردند؛ اینان از علم و علما کناره گیری نمودند و دنیای ویران را آباد کردند؛ حساب را فراموش و سـراب را طلب کردند... برخی از این ها کسانی اند که بر جهالتِ برگرفته از سردمداران کفر و گمراهی – که منکر نبوت و رسالت هستند –

حکمت و علم نـام نهـاده و صاحبان این حکمت و علم دروغین را امام و رهبر خویش گرفته انـد؛ اقوال و آرای آنان را اگر چه مخالف نص قرآن باشـد، می پذیرنـد و آنچه آنان بـدان قائل نشـده و نپـذیرفته انـد - اگر چه عین حق و صواب باشـد - ردّ و انکار می کننـد و آن را نمی پذیرند. در حقیقت، این ها دشـمن 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. سـپس مرحوم بحر العلوم به ردّ تصوّف پرداخته و آن را خطری بزرگ برای بندگان

ضعیف خداوند شمرده است.(1)

مرحوم محمّدباقر هزار جریبی - که علامهٔ بحرالعلوم 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 کنـد - در اجازه روایی مفصّـلی که برای بحرالعلوم نوشـته است، او را به تحصـیل 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 آیهٔ شریفه: «کَسَرَابٍ بِقِیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً»(2) است، بر حذر می دارد.(3)

مرحوم ملا احمـد نراقی در معراج السـعاده پس از بیان ضـرورت کسب یقین و جزم در اعتقادات می گویـد: و طریق آن [جزم و یقین] این نیست که به او (مکلّف) مناظره و جـدل تعلیم شود یا به خواندن کتب کلامی و حکمی [فلسـفه] اشـتغال نماید، بلکه باید مشـغول شود به تلاوت قرآن و تفسـیر قرآن و خواندن احادیث و فهمیدن آن ها و مواظبت کند به وظایف عبادات و طاعت و به این سـبب روز به روز اعتقاد او قوی تر می گردد... . و اعتقاد کسانی که عمر خود را صـرف کلام و حکمت متعارفه (فلسـفه) نموده و روز و شب را به مجادله و مباحث کلامیه به سر برده اند، مانند ریسمانی است

1- خاتمة مستدرک الوسائل: 2/ 62- 61

2- النور: 39

3- خاتمة مستدرک الوسایل: 2/ 60

که در مقابل باد آویخته باشد و هر ساعتی آن را به طرفی حرکت دهد، گاهی چنان رود و گاهی چنین، زمانی به شـمال میل کند و لحظه ای به یمین؛ هر چه شـنیدند متحرّک می شوند و به اندک چیزی که به عقلشان رسد متأمّل می گردند. و اگر اعتقاد صـحیحی داشته باشند همان است که در حال طفولیت اخذ کرده اند.(1)

وی در جای دیگری از آن کتاب می فرمایـد:... و نه از اشخاصـی باشـی که عمر خود را صـرف علوم عقلیه نموده، به فضول یونانیان خود را راضـی 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 تواننـد از ظاهر خود صـرف می کنند و احکام شـریعت نبویه در نزد ایشان مهجور و از تتبع آیات و اخبار دورند؛ علمای شریعت را مـذمّت و بـدگویی می کنند و ایشان را نسـبت به بی فهمی و نادانی می دهند؛ ورثهٔ انبیا را جاهل و نادان می شـمارند 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 شـعر خود نیز از فلاسـفه چنین یاد می کند: آن یکی گردید محو فلسـفه خویش را دانا شـمرده از سـفه فکر او تحدید اطراف و جهات کار او تشـریح حیوان و نبات از قـدیم آمد جهان یا حادث است آفریدش با غرض یا عابث است بی خبر لیکن ز احکام الٰه می نداند جز نمازی گاهگاه صد دلیل آرد پی تجدید نفس نفس او لیکن به صد زنجیر حبس ای خَیو بر روی علم و فضل تو تیره صد مَدْرَس بود از جهل تو وهم و پنداری به هم آمیختی شوری از چون و چرا آمیختی

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 اعاظم متکلّمان 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 خالقی است و در این هم یقینِ 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)

آیة الله محمّدرضا مظفّر دربارهٔ 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، امّا فلسفه تعهّد دینی ندارد و مسیر معیّنی را دنبال نکرده و از دینِ خاصی تبعیّت نمی کند... . این بی تعهّدی، فیلسوف را بر آن می دارد که نظری را ابراز کند که با شریعت اسلامی و یا ظاهر آن مغایرت دارد. این تفاسیر، 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... ائمّهٔ 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 عقیدهٔ صاف و صحیح و خالص ببخشد. لازم نیست که ما به شیوهٔ فلاسفه به خداوند معتقد باشیم؛ زیرا که خداوند ما را بر

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 مکلّف 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 آیة 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 نبوّت او و راهنمای امّت است و احدی نیز تردید نداشت که «متکلّم» 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 آیة 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 آیة الله بروجردی از ادامه چاپ تعلیقه صاحب تفسیر المیزان بر بحارالانوار جلوگیری کردند(4) ... چنان که مرحوم آیة الله شاهرودی فتوای تحریم

1- همان: 109، به نقل از کتاب فلسفه از منظر قرآن و عترت: 403

2- سورهٔ نساء:103

3- البيان في تفسير القرآن: 406

4- مراجعه شود به کتاب: فلسفه از منظر قرآن و عترت: 400

ادامهٔ حاشیهٔ 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 تعقّل «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 ضدّ تعقّل 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 الغطا(2) قائلان به مبانی فلسفه مثل وحدت وجود، قدم عالم، و قدم مجرّدات 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 مسلّمات قرآن و حدیث ندانیم و با این مخالفت های آشکار علما و بزرگان، دست کم در بارهٔ مطالب فلسفی به شک افتیم و راجع به صحّت آن ها تأمّل کنیم؟!(3)

فائدهٔ سوّم: دلائلی که بیان گر بطلان طریق فلاسفه است

در این جا اشاره می کنیم به بعضی از دلائلی که دلالت بر بطلان طریق فلاسفه دارد و این که در تحصیل معرفة 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 موادّ و صغرا و کبرا و مقدّمات آن از یقینیات تشکیل

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 عبارتنداز: اوّلیات، مشاهدات، فطریات، متواترات، تجربیات. اگر موادّ قیاس برهان از این ها تشکیل شود، نتیجهٔ آن یقینی خواهد بود.

برای آگاهان و محقّقان فلسفه پر واضح است که برهانی که مقدماتش بدیهی و نتیجه اش یقینی باشد، در فلسفه به خصوص در بخش الهیّات 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 ادّعای بداهت و ضرورت نموده و عده ای در همان مسئله، ادّعای بداهت خلاف آن را کرده اند، مانند: مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول که بوعلی سینا ادّعای بداهت بطلان آن را نموده است، و جمعی دیگر مدعی بداهت ثبوت آن شده اند.

با توجّه به این مطلب، این سؤال در مقابل فلاسفه مطرح می شود که اگر مقدّمات 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 مسلّم است و اقوال آنان در بسیاری از مسائل با هم تفاوت و مخالفت دارد.

1- اسفار 49/1

باری، چون مقدّمات 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 سنّت متواتر و مسلّمات 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 مسلّمات 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 بر دارد 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 توجّه به فروعاتی که بر آن مترتّب 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 صُوَر و اَشکالِ 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 اشیاء نمی دانند.

1- در دو کتاب «تنزیه المعبود» و «وجود العالم بعد العدم» به بعضی از این مسائل به تفصیل پرداخته ایم

در مقابل آن ها، مکتب وحی می گوید که خداوند تعالی خالق جمیع اشیا است و آن ها را بدون مایه و مادّهٔ وجودی، آفریده است.

3- قول به قدم عالم.

بر اساس مبانی فلسفه و عرفان، وجود عالم و تمامی مخلوقات ازلی شمرده می شود، و حدوث حقیقی ما سوای خداوند انکار می شود.(1)

به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان در پی اثبات قدم عالم، یا قدم اصول اولیّه عالم حتّی عناصر، و یا قدم مجرّدات می باشند.(2) و انحصار حوادث به حوادث یومیه ازلاً و ابداً که مستند می باشند به اسباب تکوینی.

فلسفه و عرفان می گوید که ما سوای 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 مادّه و مدّت داشته باشد. البته میان آن ها اختلاف است که فقط عقول و مجرّدات، قدیم می باشند، یا علاوه بر آن ها کلیات عالم هم قدیم می باشند، و... .

در مقابل آن، مکتب وحی می گوید که ما سوای خداوند و جمیع مخلوقات، حادث زمانی می باشند به این معنا که: اشیا نبودند و بود شدند، و خداوند آن ها 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

1- ما در رسالهٔ «وجود العالم بعد العدم» به تفصیل به این مبحث پرداخته وبرهان های عقلی و نقلی در ابطال نظریّات آن ها آورده ایم

2- فلاسفه قائلند که: خداوند علّت تامّه است و نتیجهٔ علیّت تامّه - طبق اصطلاح آن ها - صدور معلول است از علّت بدون هیچ تراخی و فاصله ای. لازمهٔ این عقیده هم این است که معلول اوّل، قدیم و ازلی باشد. و از آن جا که در نزد آن ها ثابت است که: «ما لا اوّل له لا آخر له؛ آنچه اوّل 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

«بعـد از آن که نبودنـد» این نیست که بعـدیت زمـانی وجود داشـته است. این گونه عبارت آوردن از باب ناچاری و از جهت ضـیق عبارت است چون زمان هم از اجزا عالم است و ماننـد بقیـهٔ محـدثات، نبود و سـپس بود شـد. و گرنه در ازل چیزی نبوده، نه زمانی و نه قبلی و نه بعدی و نه مکانی. این ها به تبع مادّه وجود یافته اند.

4- قول به صدور عالم از خداوند به گونه علیّت و معلولیّت.

فلسـفه، مسالهٔ علیّت و خالقیّت 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، سـنخیّت و شـباهت کامل و تامّ بر قرار باشد» در حالی که مسالهٔ علیّت و خالقیّت خداوند سـبحان با علیّت علل و عوامل طبیعی - که در واقع تغیّرات و تبدّلات یک شیء در مراحل مختلف می باشند - تفاوت اساسی دارد.

5- قول به کشف و شهود در اساسی ترین مسائل اعتقادی.

فلسـفه 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 متنـاقض که برای هر مؤمن و کافر و ملحـد و فاسق و فاجری اتّفاق می افتـد تمسّک می کننـد و در نتیجه، به انحراف و گمراهی کشـیده می شوند. این در حالی است که خود اعتراف می کنند که امکان دخالت شـیاطین و هواهای نفسانی در مکاشـفه و شـهود هست و این طریق، طریقی ایمن از خطا نیست.

ما در کتاب «تنزیه المعبود»، فصل چهارم، باب اوّل، این بحث را به تفصیل مطرح و بطلان آن را بیان نموده ایم.

6- قول به سنخیّت بین خدا و مخلوق.(1)

1- فلاسـفه قائل به اصالت وجود و تشـکیک 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 سنخیّت بین خداوند و مخلوقات می باشند،با این که بینونیت و عدم سنخیّت بین خداوند و تمام مخلوقات،از مسلّمات کتاب و سنّت است

فلسفه بر اساس وجوب سنخیّت بین خالق و مخلوق، خداوند رابا تشبیه و تمثیل به خلق در حقیقتِ وجود، معرّفی 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 علّت 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 شدّت 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 مباین و مخالف با همهٔ موجودات و فراتر از داشتن زمان و مکان و اجزا می داند، و حرکت و سکون و دخول و خروج و صدور و ترشّح و فیضان و تطوّر و تجلّی و وجدان و فقدان و اطلاق و تقیید و جزء و کلّ و شدّت 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 قابلیّت اتّصاف به این اوصاف، فراتر می داند.

7- قول به رسیدن و شناختن و احاطهٔ ذات حق تعالی.

فلسفه و عرفان مدّعی می باشند که کنه ذات خداوند را شناخته و دانسته اند که آن، جز حقیقتِ 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

حقیقتِ وجود، و به علم حضوری کاملاً قابل شناخت می باشند و به علم حصولی هیچ یک از آن دو شناخته نمی شوند.(1)

1- قال القاضي سعيد القمّي: القول بأنّ ذاته عين الوجود الخاص... حكم بالكيفيّة و لكن أكثر النّاس لا يعلمون. (شرح التوحيد 366/1)

در مقابل آن، مکتب عقل و وحی، احاطهٔ حقیقت ذات خداوند متعال و اکتناه آن را محال، و تفکّر در آن را موجب کفر و زندقه و الحاد می شمارد.

8- قول به این که خداوند فاعل بالتجلّی و... است.

فلسفه و عرفان، فاعلیّت خداوند را به معنای ترشّح و فیضان ذات، یا تجلّی ذات حق و ظهور، و به نمایش گذاشتن ذات و وجود خودش می شمارند.

مکتب وحی، فاعلیّت خداوند را به اراده و ایجاد لا من شیء می داند.

9- قول به این که ارادهٔ پروردگـار عین علم اوست. فلسـفه و عرفان می گوینـد که اراده، جز علم چیزی نیست. در مقابل آن، مکتب وحی، علم حق تعالی را عین ذات او و ازلی می شمارد، و ارادهٔ 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 سلسلهٔ علّت و معلول، بدون امکان تخلّف حتی افعال بشری.

فلسـفه و عرفان، اختیار را از انسان سـلب می کنند و تمامی افعال بندگان را به خداوند نسـبت می دهند و معلول ارادهٔ او می دانند و قائل به توحید افعالی - به معنای مذکور - می باشند.

مکتب وحی و برهان، انسان را دارای اختیار می داند (و ارادهٔ انسان را معلول و مسـتند به اختیار او، و اختیار او را مستند به ارادهٔ خداوند می داند).

11- اثبات عدم امکان تغییر و تغیّر در عالم، و انکار بداء.(1)

اعتقاد به بداء و اختیار کامل خداوند در اجرا و تغییر تمامی احکام و امور، از اصول بدیهی مکتب وحی و قرآن است. با این حال، فلسـفه و عرفان، بداء را انکار

1- فلاسـفه معتقدنـد: نظام علّی و معلولی قابل تغیّر و تبـدّل نیست، و بر این نظر مفاسدی مترتب است: 1- عـدم اعتقاد به بداء به معنای حقیقی آن. 2- جبر در افعـال حقیقتاً، اگر چه در زبان به اختیار تکلّم کننـد. 3- خداوند را مغلول الید دانسـتن، چون قدرت بر تصرف در ملک خود «کیف یشاء» نمی تواند بکند

می کنند، و یا آن را به معانی باطل تأویل می برند.

12- انکار معاد جسمانی.

فلسفه در مورد معاد، مذاهب و آرای مختلفی ارائه داده است. مکتب ملاصدرا معاد جسمانی عنصری را از اساس انکار می کند.(1)

در مقابل آن، مکتب قرآن و برهان و حدیث، معاد جسمانی را اثبات می نماید. اگر کسی قرآن را مطالعه نماید، صدها آیه را مشاهده می کند که به وضوح دلالت بر معاد جسمانی می کنند.(2)

13 - انکار مخلوقیّت بهشت و جهنّم.

فلسفه ملاصدرا، وجودِ واقعی و خارجی بهشت و جهنّم را انکار می کند و هر دو را از احوال و مراتب نفس می شمارد.(3) در مقابل آن، مکتب وحی، بهشت و دوزخ را هم اکنون مخلوق و موجود می داند.

14- انکار خلود در عذاب.

1- برای توضیح بیشتر این مطلب به فائدهٔ دهم همین بخش رجوع نمایید

2- مثل: «وَضَرَبَ 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 انکارِ انکار کننده (اُبی بن خلف) واقع شده زنده شدن استخوان انسان مرده است، و خداوند آنچه را که مورد انکار بوده، ردّ نمود و بیان فرمود که: آن کس که این استخوان های پوسیده را اوّل بار آفریده است، او پس از مردن این انسان، همان استخوان را زنده می نماید. و «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (القیامة : 3 - 4) در این آیهٔ شریفه اشاره می کند به این که: خداوند به قدرت خود می تواند سر انگشتان انسان را آنچنان که هست، پس از مردن انسان باز به وجود آورد. و «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (سورهٔ حج: 7) از این آیه به صراحت، زنده شدن کسانی که در قبر می باشند استفاده می شود. و آیهٔ 259 و 260 از سورهٔ بقره، و آیهٔ 49، 51، 98 و 99 از سورهٔ أسرا، و آیات دیگر. اما روایات، پس مراجعه شود به: بحار الانوار: 37/7، حدیث 5، از احتجاج، و صفحهٔ 39، حدیث 8، از تفسیر علیّ ابن ابراهیم، و صفحهٔ 43، حدیث 21، از کافی، و صفحهٔ 179، حدیث 16، از فضائل الشیعه، و صفحهٔ 198، حدیث 73، از تفسیر فرات ابن ابراهیم

3- برای توضیح بیشتر این مطلب به فائدهٔ دهم همین بخش رجوع نمایید

فلسـفهٔ ملاصدرا و عرفان، عذاب را منقطع، و موجب لذّت اهل دوزخ می دانند.(1) در مقابل آن، مـذهب وحی، کافران و معاندان را برای همیشه دردوزخ معذّب می داند.

15 – توحید خداوند در فلسـفه توقّف بر اثبات اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود و وحدت وجود، یا اثبات وحدت اطلاقی وجود دارد. هر دو مبنا در مکتب وحی، باطل است.

به عبارت دیگر، فلسـفه و عرفان، وجود را منحصر به خدا می دانند و وجود ما سوای 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 سوای خداوند نبوده اند و به ایجاد او تبارک و تعالی که بدون شریک می باشد، آفریده شده اند. و خداوند تعالی بینونت حقیقی با خلقش در اصل حقیقت ذاتش دارد و هیچ گونه شـباهتی با خلقش ندارد. و خداوند یکی است و عـدیل و نظیر و مثل و ماننـد نـدارد و قابل تجزیه و تقسـیم نیست بلکه متعالی از داشـتن جزء و کل و عدد و مقدار و زمان و مکان است و به اصطلاح، مجرّد و بسیط من جمیع الجهات است.

16– انکار قدرت خداوند.

فلسفه، قدرت خداوند بر غیر عقل اوّل را انکار می کند، بلکه قدرت وی بر عقل اوّل را هم انکار می کند؛ چه این که قدرت به معنای تسلّط کامل بر فعل و ترک است، ولی فلسـفه، عقل اوّل را غیر منفک از ذات خدا می داند و هر نوع فاعلیتی را ایجابی و اضـطراری می شمارد. در نتیجه، فاعل تسلّط 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 مجرّدات قدیم و ازلی.

1– اسفار 346/9 فصل 28 في كيفيّة خلود أهل النار في النار. و برای توضیح بیشتر آن به فائدهٔ دهم همین بخش رجوع نمایید

فلسفه و عرفان معتقدند که موجودات و ممکناتی هستند که مجرّد از داشتن زمان و مکان و اجزا می باشند؛ ولی مذهب وحی معتقد است که وجود مخلوق ازلی و قدیم و مجرّد از زمان و مکان، ممتنع است و ماسوای خداوند همه متجزّی و مخلوق می باشند.

18- اعتقاد به یک وجود بی نهایتِ 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 همهٔ 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 گونهٔ 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.

1- پیروان فلسفه مشّاء قائلند که علم پروردگار به اشیا، به صورت زایده 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 علمیّه باشند، و این مخالف با کتاب و سنّت 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 حتّی 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 تامّ و کامل او می داند.

21- انکار ملائکه و جبرئیل به معنایی که از مجاری وحی رسیده است.(1)

فلسفه و عرفان، ملائکه را مجرّد 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 عقلا 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 عقلا نیست. احکام اعتباری قابلیّت تبدّل و تغییر را دارند، چون این احکام از

1- قال ملاّ صدرا - عند البحث عن تكلّمه تعالى وعن كيفية الوحي -: إنّ الروح الانساني اذا تجرّد عن البدن و خرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن 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 جوهراً قدسياً 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 حكما، اوّل بر نفس ناطقه نبى - كه حقيقت قلب است - نازل مى 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. [212/56 - 216]

2- رجوع شود به تنزيه المعبود: 226 - 252

3- مدركات عقل يا فقط به نظريّات تعلّق دارد و الزام عملى را به دنبال ندارد، كه عقل نظرى ناميده شده است. يا مربوط به اموری است كه الزام عملى را به دنبال دارد، از قبيل: حُسن عدالت و قبح ظلم

جانب عقلا بر اساس مصالـح و مفاسد جعل شده اند.(1) ولی متکلّمان و فقها با آن ها مخالفت نموده انـد و گفته اند: بین مدرَکات عقل نظری و عقل عملی از این نظر فرقی نیست، و هر دو از یک باب و یک اصـلند و هر دو ذاتی و واقعی انـد. وجـدان و ضـرورت عقلی بر این مطلب دلالت دارند.

خلاصه، طریق انبیا و اوصـیا مباین و مخالف با نتیجه های فوق می باشـد و همهٔ این نتایج خلاف آیات و اخبار متواتر است. پیمودن طریق فلاسـفه و عرفا، ایمن از خطا نیست، بلکه خطای آن مسلّم می باشد، در حالی که انسان باید طریقی را بپیماید که مأمون از خطا باشد و آن طریق انبیا و اوصـیا است؛ زیرا سـعادت بشـر در پیروی از عاقل ترین مردم می باشـد و پیغمبران و اوصـیای ایشان، عاقل ترین مردمان می باشند.

البتّه پیروی از انبیا در صورتی است که اثبات توحید حق تعالی و صفات و کمال او شده و اعتقاد به نبوّت پیغمبر نیز حاصل شده باشد.

باری، فلسـفه مدّعی است که مبتنی بر تعقّل و برهان می باشد، در حالی که فلسفه و عرفان در مهم ترین مباحث اعتقادی با اصول بدیهی و قطعیِ برهان و وحی موافقت ننموده و طبق آن حرکت نکرده اند، بلکه در طرف مقابل و مناقض آن ها قرار گرفته اند. به این جهت می باشـد که در نصوص مکتب وارد شـده است: «من طلب الهدایة بغیر القرآن ضلّ؛ هر کس هدایت را به غیر قرآن بجوید گمراه خواهد شد.»(2) و «من

1- بطلان این مطلب در محلّ خود بیان شـده است. همان طور که مدرکات عقل نظری یا بدیهی اند و یا نظری، مدرکات عقل عملی هم این چنین می باشـند. همـان طور که بـدیهی ترین بـدیهیّات در مـدرکات عقل نظری، امتناع ارتفاع و اجتماع نقضـین است، بـدیهی ترین بـدیهیّات مـدرکات عقل عملی هم حسن عـدل و قبح ظلم است. حسن عدل و قبح ظلم مانند قضـیّهٔ: الکلّ أعظم من الجزء است و عقل درک می کنـد که ظلم بر مولای حقیقی قبیـح است و اسـتحقاق عقاب دارد، چه عاقل و عقلایی در عالم باشـند که اعتبار قبـح کنند، و چه نباشـند، پس حسن عـدل و قبـح ظلم نه دائر مـدار وجود مصـلحت و مفسـده نوعی است و نه دائر مـدار حفـظ نظـام، و وزانش عین وزان اعظمیّت کلّ از جزء است

2- مستدرک الوسائل 240/4

ابتغی العلم في غیره أضـلّه 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 تحصـیل فلسـفه بایـد منطق را که میزان و معیار صـدق و کذب در نزد آن ها است، تحصـیل کرد. از طرف دیگر، تمام مباحث علم منطق از بـدیهیّات و ضـروریّات اولیّه 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 فنّ، 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 مدّعای فلسفه است، رسید؟![(1)]

در این جـا لاـزم است به بعضـی از موارد اختلاف اهل منطق اشاره نماییم تا دانسـته شود که در بسـیاری از قواعـد منطقی، اختلاف و نزاع وجود دارد و منطق نمی تواند میزان و ممیّز صدق و کذب باشد:

1- آیا منطق علم است یا نه؟ آیا علم آلی است یا اسـتقلالی؟ 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 بعضـی از قوانین که به منزله ارکان منطق است؟[(4)]

1- برای رفع اختلاف در این میزان - که منطق باشد - میزان دیگری وضع نشد و الاّ 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- ملاصـدرا در حاشـیه اش بر حکمت اشـراق، بعد از نقض و ابرام بسـیار، می گوید: ما من مسـئلة من مسائل المنطق إلاّ و لها دخل في العصـمة من الخطاء، إمّا مـدخلاً قریباً أو بعیـداً. و قال بعض الاعلام في هـذا المقام: و حیث إنّ جمیع مسائل مختلف الأهواء و لیس لهم مسئلة مجمع علیها في النتیجة، فلا محالة لا یبقی اعتماد لجمیع هذه المسائل رأساً و لا 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 فصلِ تنها و خاصّهٔ 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، یانه، 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 متأخّران به اعتبار لزوم ذهنی قائل شده اند.

7- در این که نِسَب 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 خواصّ آن که سه تا است - چنان که جمعی از منطقی ها قائل شده و گفته اند: انّ کلّما یمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتی - یا محصور در یکی است و آن سبقت در تعقّل است - چنان که شیخ و تابعان او معتقد شده اند - اختلاف کرده اند.

11- در این که معرّف، لازم است مساوی باشد با معرّف در صدق - چنان که شیخ

1- این تذکّر لازم است که معلوم نیست مراد شیخ از دلالت، دلالت تصدیقی است یا تصوری

2- به شرح مطالع در این باب، آن جا که کلام شیخ را نقل می کند، رجوع شود

اشراق و جمع زیادی از منطقی ها قائل شده اند - یا نه، بلکه امکان دارد اعمّ از او یا اخصّ از او و یا مباین 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 کرده اند، به طوری که تقسیم تعریف به چهار قسم، با مخالفت عدّه ای روبه رو شده، و صاحب اساس الاقتباس تقسیم سوّمی کرده است که با هر دو نظر مخالف می باشد.

لذا حدّ تام نزد بعضی از منطقی ها، 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 عدّه ای دیگر است.

13- در این که حدّ ناقص و رسم تامّ و ناقص دلالت بر ماهیت می کند بالالتزام - چنان که شیخ و محقّق طوسی قائلند - یا اصلاً دلالت بر آن ندارد - چنان که صاحب محاکمات قائل است - اختلاف شده است.

14- اختلاف کرده اند در این که مناط فصلیّت، تمیّز از جمیع مشارکات است - چنان که از شیخ ظاهر می شود - یا از بعضی از مشارکات - چنان که صاحب محاکمات و جمع بسیاری قائلند.

15- اختلاف کرده اند 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 متأخّران اختیار کرده اند. 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 عالیه) پیدا کنیم. چنان که ملاصدرا قائل است - یا امتناع دارد چنان که شیخ اشراق معتقد می باشد. لذا بر پیروان فلسفه مشّاء اعتراض می کند 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 انـد 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 ممکنهٔ عامّه از موجّهات می باشد یا اصلاً قضیه نیست، و نیز در این که مطلقه عامّه از موجّهات است - چنان که سبزواری در لئالی خود اختیار نموده - یا نه، سخنان منطقی ها مشوّش است.

19- در این که موادّ قضایا فقط موادّ قضایای موجبه است، یا برای قضایای سلبی نیز کاربرد دارد، اختلاف کرده اند.

20- اختلاف کرده اند در این که تعدّد قضیّه فقط به تعدّد حکم آن است - چنان که محقّقان قائل شده اند - یا نه، چنان که صاحب مطالع در فصل ششم از مباحث تصدیقات قائل شده است.

21- اختلاف کرده انـد 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 انـد در این که وحـدت هـای هشت گانه در تحقّق تناقض کافی است - چنان که بیش تر منطقی ها و محقّقانشان مثل شیـخ و محقّق طوسـی و اتباعشان قائلند - یا کافی نیست، بلکه احتیاج به وحدت حمل - ذاتی و صـناعی - هم دارد، چنان که ملاصدرا و مقلّدان او قائلند.

23- اختلاف کرده اند که در تناقض قضایای محصوره، اختلاف در کمّ معتبر است - چنان که مشهور منطقی ها و محقّقانشان مانند شیخ و محقّق طوسی و اتباعشان قائلند - یا نه... . نیز در تناقض قضایای موجّهات، اختلاف در جهت معتبر است - چنان که

1- به هامش حکمت اشراق، مقالهٔ ثاني، أواخر ضابط اوّل، 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 خاصّتَین - چنان که متأخّران 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 محقّق طوسی و ملاصدرا قائلند، و یا اصلاً تکرّر لازم نیست، چنان که شارح مطالع گوید.

27- در این که صغرای ممکنه در شکل اوّل اصلاً منتج نیست - چنان که جماعتی از منطقی ها قائلند - یا منتج هست - چنان که شیخ و محقّق 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 محقّق طوسی و اتباعشان قائلند.

29- قیاس شرطی اقترانی که از منفصلتَین حقیقیّین 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 مرکّب از متصلتَین اتفاقیّین اختلاف کرده اند.

بعضی قیاس بودن آن را رد کرده، و برخی دیگر آن را قیاس مفید دانسته اند.

1- فعلی الأوّل لا یکون عکس للممکنتَین و لا تنتج الصغری الممکنة في الشکل الأوّل و الثالث و تکون فعلیة الصغری شرطاً في انتاجهما و لا تنعکس... و علی الثاني للممکنتَین عکس و لا یشترط فعلیة الصغری في الشکل الأوّل و ینعکس... .

31- در شروط نتیجه دادن بسیاری از اقسامِ اَشکال، 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 قضیّه می باشد، آیا آن نسبت، موضوعیّتِ موضوع برای محمول است، یا نسبتِ محمولیّت محمول بسوی موضوع. این ثمرهٔ عظیمی در موجّهات دارد.

33- در حقیقت قضیهٔ طبیعیّه و این که چه فرقی با قضیّه خارجیّه دارد، اختلاف کرده اند. هناك تفصیلات کثیرة تطلب من شرح المطالع.

34- در حقیقت قضیّه طبیعیّه که همان شخصیّه 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 موجبه، وجود موضوع را (و لو معدوله باشد) به خلاف قضایای سالبه (و لو بسیطه باشد) - چنان که شیخ و محقّق طوسی و ملاصدرا و جمع زیادی قائلند - و یا این که هیچ فرقی بین قضایای موجبه 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 محقّق دوانی و جمعی دیگر قائلند.

36- اختلاف کرده اند در این که مقدّمات 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 مقدّمه برهان یا یکی از آن ها ممکنه و حتّی ممتنعه 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 الرّأیَین» قائل شده - یا نه، بلکه حجیّت تواتر منحصر به محسوسات است، چنان که محقّق طوسی و ملاصدرا و شیخ و... قائل شده اند.

38- از اختلافِ قبل، اختلاف دیگری نشأت گرفته و آن این است که: آیا واجب است متواترات قضایای جزئیه مفیدِ حکم جزئی باشند - چنان که لازمهٔ قول ثانی است

- یا واجب نیست، بلکه امکان دارد که تواتر، مفید رأی کلی عقلی باشد، چنان که لازمهٔ نظریهٔ اوّل 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 لمّی از برهان انّی و این که اوسط در آن دو برهان چه نقشی دارد، اختلاف کرده اند.

علمی که حال و وضعش این چنین است، چگونه می شود به آن اعتماد کرد و در جلوگیری از خطاهای ذهنی به آن دل بست![1]

فائدهٔ 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 تقیّد و تعیّن به قیود اعتباری، متکثّر به نظر می آید. پس هر چه هست، در واقع اوست که خدایش می گویند. و آنچه کثرت و غیریّت به نظر می رسد، اعتباری و موهوم است.

محقّقان از صوفیّه 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 خودْ متکثّر به مراتب و درجات متفاوتْ به شدّت 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 اضافهٔ 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، متکثّر است نه وجود.

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 صوفیّه(1)... وجود آن موجود واحـد یعنی حق تعـالی را در وجود مجـالی و مظـاهر - که اشـیای جهان از روحانیات و جسمانیات است - منحصر می دانند.

ولی اکـابر و محقّقـان صوفیّه - که از آنـان به نـام عرفای شامخین تعبیر می شود - برای آن موجود واحـد (یعنی حق تعالی) علاوه بر مرتبهٔ وجود مجالی و مظاهر، یک مرتبـهٔ مجرد از مجالی و مظاهر نیز قائلند(2) که آن را مقام احـدیّت، غیب الغیوب، کنز مخفی، غیب الهویّه، غیب مصون، منقطع الاشـارات، مقام لا اسم و لا رسم له و هویّت صـرفه، نام نهاده انـد. 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 الواسـعة، الحقیقة المحمدیّة، المشـیّة الأفعالیة، فعل الله، أمر الله، وجه الله، وجود منبسط و... می گویند.(3)

به بیان دیگر، محقّقان و شامخین عرفا و صوفیه برای آن وجود و موجود واحـد - که او را خـدای متعال می دانند - دو مقام قائلند: یکی مقام وحدت در کثرت، دیگری مقام کثرت در وحدت؛ ولی جماعت اول - که به جهلهٔ متصوفه موسوم گشته اند - برای وجود فقط مقام وحدت در کثرت را قائل شده اند.

و بالاـخره قـدر جـامع این کلمات و اقوال این است که: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست اعم از این که این موجود واحـد در ذاتش اختلاف درجاتی داشته باشد یا نه و نیز اعم از این که وجودش منحصر به وجود مجالی و مظاهر یا اوسع و

1- ملاصدرا این جماعت را به جهالت و کفر و زندقه نسبت می دهد. (اسفار 196/1)

2- از حکمـای فهلویین نقل است که - به عکس متصوفـهٔ جهله - وجود حق (یعنی واجب تعالی) را تنها وجود مجرّد از مجالی و مظاهر دانسـته اند و وجود عالم را وجود ممکن و مخلوق، یعنی غیر وجود حق دانسته اند؛ ولی اکابر صوفیّه و عرفای شامخین... وجود را به جمیع مراتب از مرتبهٔ مجرّد از مجالی و مظاهر و مرتبهٔ مجالی و مظاهر (یعني وجود عالم) حق و واجب تعالی می دانند

3- ولی از این گونه تعبیرات که دربـارهٔ وجود عـالم می نماینـد، در حق عرفـا و اکـابر صوفیّه هرگز توهّم این معنی نشود که آنان وجود حق تعـالی را منحصـر در مرتبـهٔ مجرّد از مجـالی و مظـاهر - چنـان که از فهلویّین نقـل شـد - دانسـته، یعنی حصـر در همـان مقام احـدیّت (اصطلاحیه) می کنند... . چنین گفتاری را آنان نیز جهالت و شرک و کفر و زندقه و موجب محدودیّت و حصر وجود حق تعالی می دانند!

اکمل از این باشـد که برای او مقام کثرت در وحدت نیز اعتبار شود.(1) شـرح این مطلب چنین است: آنچه از لفظ وجود به ذهن می آید، مفهوم وجود نامیـده می شود، و آنچه در خارج موجود است، حقیقت وجود می باشـد. 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 متوقّف بر این است که لفظی گفته شود، و گوشـی باشـد تا بشـنود، و ذهنی باشد تا درک کند، امّا 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 واقعیّت وجود، یکی است یا متعدد، و آنچه منشأ اثر است، یکی است یا متعدد، و اصـلاً آن واقعیت چگونه است؟ در این جا چهار نظریه، ارائه شده است:(2)

1- وحـدت وجود و موجود: در خارج، واقعیّت وجود، واحـد است و مراتب هم ندارد و همین هم موجود است. آن ها می گویند: اصـلاً در خـارج 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 جهلهٔ صوفیّان نسبت داده اند.

2ـ کثرت وجود و کثرت موجود: در خارج، وجودها جداست و با هم مختلف می باشـند و از یک سـنخ نیستند؛ زیرا موجودات با یکدیگر متباین اند، همان طور که

1- حاشیهٔ شواهد الربوبیة: 36؛ تعلیقهٔ اسفار 71/1؛ درر الفوائد تعلیقه بر شرح منظومه 87 -89، عارف و صوفی چه می گویند: 114 - 116

2- به کتاب التعلیقـة علی نهایة الحکمة: 45، و حاشیة الشواهد الربوبیّة: 36، و شرح المنظومة سبزواری: 22 - 26، درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومة: 87 -89، مراجعه کنید

3- دریا یک دریاست ولی موج ها مختلف است

انسـان بـا درخت، دو مـاهیت متبـاین می باشـند، همین طور وجود انسـان با وجود درخت، در واقعیت متباین می باشـند. این نظریه را به فلاسفه مشّاء مثل ابن سینا و ارسطو و دیگران نسبت داده اند.

3- وحدت وجود و کثرت موجود: وجود (یا واقعیّت) یکی بیشتر نیست؛ امّا موجودها مختلف و متکثّرند. ماهیت ها مختلف و متکثّر می باشند و این ماهیت های مختلف همه منسوب به این وجود واحد هستند.

این را گفتنـد: ذوق التألّه این گونه اقتضاء می کنـد، یعنی اگر خیلی خداشـناس باشـی؛ باید به این صورت بگویی که: در خارج بیش از یک وجود نیست و آن وجود واحد خداست، و زید 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- وحـدت وجود با کثرت مراتب وجود: وجود واحـد است، امّا واحدی که مرتبه دارد. پس وجود، واقعیت واحد ذو مراتب است. وجود شدّت و ضعف دارد که مرتبهٔ شدیده اش ذات حق و مراتب ضعیف تر، جلوه های او و مخلوقند. این قول ملاصدرا است.(1)

تمام این اقوال چهارگانه، باطل و خلاف شـرع و دین است، اگر چه فساد قول فلاسـفه مشاء (تعدد وجود و موجود) کم تر و این قول به شرع نزدیک تر است؛ زیرا همهٔ این اقوال مبتنی بر اصالت الوجود است و فساد اصالت وجود واضح و آشکار است.(2)

این تذکّر لازم است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفاء و صوفیه متوقف است بر ثبوت این امور:

1. در مسئلهٔ اصالة التحقق، اصالت وجود ثابت شود.

2. در مسئلهٔ اصالة الجعل، مجعولیّت وجود اوّلاً و بالذات ثابت شود.

1- ملاصدرا هم قائل است: به وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود

2- علاـوه بر اشـکالات دیگری که بر قول به وحـدت وجود و... وارد می شود. به تنزیه المعبود في الرد علی وحـدة الوجود: 15 - 39، و 261 - 262 رجوع شود

3. در مسئلهٔ اشتراک وجود، اشتراک معنوی وجود - نه لفظی - ثابت شود.

4. در مسئلهٔ وحدت وجود، تشکیک و وحدت وجود ثابت شود، نه تباین وجودات.

5. در مسئلهٔ 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 تحقّق ممکن چیست، وجود است یا ماهیت؟(2) فلاسفه و متکلّمان قائلند که: هر یک از ممکنات خارجیّه را - مثل انسان، فرس، شجر و حجر - چون به ذهن خود ادراک کنیم، به تحلیل عقلی دربارهٔ آن دو مفهوم داریم: یکی مفهوم انسان یا فرس یا شجر یا حجر که این مفهوم را اصطلاحاً ماهیّت 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 گوییم موجود است و هم می گوییم مثلاً انسان است - بلکه در حاقّ ذهن نیز چنین است - ولی به تحلیل عقلی دو امر و دو مفهومند.

امّا اختلاف شده است در این که آن شیء و مصداق خارجی، اوّلاً و بالذات مصداق

1- زیرا حکمای فهلویین 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 منحصراً همان مرتبهٔ مجرّده از مجالی و مظاهر است که از آن تعبیر به مرتبهٔ به شرط لا می شود» ولی عرفا واجب را منحصر به آن مرتبه ندانسته، بل الکلّ من الدرّة الی الذرّة و القرن الی القدم یعنی وجود به جمیع مراتبش، خواه مرتبهٔ مجرّد از مجالی و مظاهر و خواه مرتبهٔ مجالی و مظاهر را وجود واجب پنداشته اند. (عارف و صوفی چه می گویند: 183 و 184، درر الفوائد تعلیقه بر شرح منظومهٔ سبزواری: 51) اگر چه به نظر دقیق فرقی بین توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه وجود ندارد و همه در نتیجه و اثر - که لیس في الدار غیره دیّار است - مشترک اند

2- مخفی نماند: اگر اصالت وجود باطل شود، قول به مجعولیت وجود اوّلاً و بالذات، و قول به وحدت و تشکیک در وجود، و توحید عرفا و صوفیّه که قول به وحدت موجود است، هر سه عقلاً ساقط و باطل و بی اساس می گردد، و بحث در این سه مسئله به کلّی بی موضوع خواهد بود

و فرد واقعی مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم مثلاً انسان...، یا بالعکس، اوّلاً و بالذات مصداق و فرد واقعی ماهیّت و مفهوم مثلاً انسان است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم وجود.

بنا بر احتمال اوّل گفته می شود «وجود اصیل است، و ماهیّت اعتباری و انتزاعی که از حدودات وجودات خاصّه انتزاع می شود» و بنا بر احتمال ثانی گفته می شود «ماهیّت 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 ماهیّت که اصیل باشد همان منشأ آثار خارجی است.

بعضی هر دو قول را ردّ کرده و نظر دیگری ارائه داده اند، ولی مقصود ما الآن بیان مسلک فلاسفه و عرفاء است.

هر کدام از وجود یا ماهیّت 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، خودِ آن امرِ اصیل، اوّلاً و بالذات واقعیّت دارد، یعنی مصداق و فرد واقعی دارد که منشأ آثار خارجی می باشد. پس اگر گفته می شود ماهیّت اصیل است مراد آن نیست که مثلاً ماهیّت و مفهوم انسان بما هو مفهوم، اصیل است، بلکه مراد این است که ماهیّت و مفهوم مثلاً انسان، اوّلاً و بالذات در خارجْ فرد و مصداق واقعی دارد، در مقابل این قول که گفته می شود: امر خارجی اوّلاً و بالذات فرد و مصداق واقعی وجود می باشد و از حدود آن، ماهیّت انسان انتزاع می شود.

خلاصهٔ 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 ماهیّت، این سؤال مطرح می شود که: کدام یک از این دو مفهوم، ما به ازای حقیقی و خارجی دارد و در خارج، تحقّق دارد و متن واقعیّت خارجی را تشکیل می دهد؟ اگر واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی واسطهٔ ماهیّت دانستیم، قائل به اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود شده ایم. و اگر واقعیّت عینی را مصداق بالذات و بی واسطهٔ مفهوم وجود دانستیم و مفهوم

ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیت های محدود شمردیم، قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت 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 جاعلْ اوّلاً 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 محقّق سیّد داماد، قائلند به مجعولیت ماهیت و این که اثر جاعل أولاً 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 بعض فلاسفهٔ مشّاء نقل است که قائل شده اند به مجعولیت اتّصاف و این که اثر جاعل اوّلاً 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 اوّل می باشد، و قول ثانی با توحید فلاسفه و صوفیه منافی و مضادّ 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 همهٔ موارد یک مفهوم و معنی واحد به ذهن می آید؟ در صورت

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

اوّل، وجود مشترک لفظی است و در صورت ثانی مشترک معنوی است.

4- مسئله وحدت وجود

جماعتی از فلاسفه چون فهلویّین گفته اند: وجود حقیقت واحد مقول به تشکیک و دارای مراتب متفاوت - از قبیل شدّت 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 مشّاء 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 مَشرب 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 تکثّری در آن نیست - نه تکثّر نوعی ذاتی و نه عرضی از جهت ماهیّات و نه تکثّر مراتبی ذاتی و تشکیکی - و ماهیّات مجعوله چون منسوب به وجودند (که

جاعل متعال می باشد) و از این جهت بر آن ها نیز موجود اطلاق می شود (مانند مشمّس ولابن و تامر) و تکثّر فقط در ماهیات است. توحید عرفا و بزرگان صوفیّه مبتنی بر قول اوّل 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 تعیّن به قیود اعتباریه، متکثّر 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)

1- هکذا افاده بعض الأعلام في المقام

حال به جواب این امور می پردازیم

امّا 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 سنّت به ذهن متبادر می شود و ادلّه ای که بر آن اقامه شده یا مصادره به مطلوب و یا مبتنی بر مقدّمات 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 قمّی در مجعولیت ماهیّت و عدم معقولیّت اصالت وجود نوشته است: مخفی نماند که به اتّفاق کافّهٔ عقلا، اعمّ و اجلای مفهومات (یعنی بدیهی ترین جمیع معلومات تصوّریه) 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

1- که اوّلین امری است که ثابت شدن توحید فلاسفه و عرفا و صوفیّه توقّف بر اثبات آن دارد

2- هر عاقلی چون خارج را مشاهده کند حکم می نماید که اشیا و ماهیّات مثل انسان، فرس، بقر، شجر، و حجر، حقیقتاً و اوّلاً و بالذّات در خارج موجود و اشیای واقعی و حقیقی اند؛ نه این که این اشیا و ماهیّات مجازاً و ثانیاً و بالعرض متحقق باشند و امر دیگری به نام وجود اوّلاً و بالذات موجود و واسطه در عروض تحقق، نسبت به ماهیّات باشد. عرف و لغت حکم می کنند که عنوان موجود، مجرّد مفهومی است که بشر از این اشیا و ماهیّات خارجی انتزاع و بر آن ها حمل می نماید. به بیان دیگر، انسان به حسب شعور فطری خود واقعیّات 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 اوّلاً و بالذات در خارج متحقّق و موجودند، نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض. و وجود، مجرّد مفهومی است انتزاعی که از واقعیّات و مصادیق حقیقی ماهیّات انتزاع می شود. هم چنین صحّت سلب موجودیّت از ماهیّات خارجی، خلاف فطرت و... می باشد. این تذکّر لازم است که ما در صدد ابطال اصالت وجود هستیم نه اثبات اصالت ماهیّت، و اگر آنچه ما می گوییم، شما اسم آن را اصالت ماهیّت 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 اِطناب در مقال باشد.

و جمیع عقلاـ متّفقند 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 شيء 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 اصلیّت اَوْلی 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 اصلیّت 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 شکّی 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 اصلیّت اَوْلی است از وجود. پس ثابت شد که از این دو امر، شیء اصل است و وجود فرع آن وصفت آن، و إلاّ بایستی که قول ثانی معقول باشد چنان که مذکور شد و حال آن که معقول نیست بالاتفاق. پس باید که اصلیّت، 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 اصلیّت ماهیّت و فرعیّت وجود است که در جمیع قضایا و اقوال - خواه صادقه و خواه غیر صادقه - ماهیّت موضوع و وجود محمول واقع شده و می شود.(1)

2. صاحب شوارق ملا عبدالرزّاق 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 ماهیّت و شیء خوانند. و مراد از ماهیّت در مقابل وجود، به غیر از این نیست. و چون معنی وجود را دانستی، معنی عدم، مقابل آن باشد، یعنی یافت نشدن شیء. و بباید 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 شی ء؛ بلکه یافت شدن معنی ای است که جز در اندیشه یافت نشود.(2)

همو در کتاب دیگرش گوید: به اندک تأمّلی ظاهر شود که معنی وجود، معنی ای نیست که در خارج از تصوّر من موجود باشد به طریق بیاض و سواد و سایر کیفیّات؛ چه هر گاه گوییم «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 گوییم «جسم ابیض 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 فوقیّت که در ذهن در آید از ملاحظهٔ سماء مثلاً نسبت به ارض، بی آن که

1- کلید بهشت، قاضی سعید: 52 - 54

2- سرمایهٔ ایمان: 21

صفتی قائم باشـد در خارج به سـماء که آن را فوقیّت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریّه خوانند، چون فوقیّت و تحتیّت و وحدت و کثرت إلی غیر ذلك.

و مراد از اعتبـاری بودن، آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشـد و بس، بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشـد این معنا را مثلاً معنی فوقیّت از سمـاء در ذهن در آیـد، نه از ارض، و معنی تحتیّت به عکس این، و این نیست مگر به سـبب این که سـماء در خارج به حیثیّتی است که از ملاحظـة أن حیـثیّت، معنی فوقیّت در ذهن در آیـد، و آن حیثیّت ثـابت برای ارض نیست و لهـذا از تصوّر ارض، معنی فوقیّت در ذهن در نیایـد، و حیثیّتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظهٔ آن، معنی تحتیّت در ذهن در آید، و آن حیثیّت ثابت برای سـماء نباشد. پس آن حیثیّت را که از ملاحظهٔ وی ، معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند. پس معنی وجود اگر چه اعتباری است امّا نه اعتبـاری محض - و إلاّـ بایستی که از ملاحظـهٔ عنقا نیز این معنی در ذهن در آمـدی - بلکه اعتباری است که منشأ در او در خارج و آن حیثیّتی است که در انسـان مثلاً هست و در عنقا نیست، و آن حیثیّت صادر شـدن است از علّت که انسان را علّتی است و سـببی که صادر شده از آن علّت و سبب، ماهیّت انسان و عنقا ذاتی است سببی که علّت صدور وی باشد و صادر شدن انسان از علّت سبب شده که انسان در خارج باشـد و ما انسانِ صادر شـده از علّت را که تصوّر 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 باشـد، امّا «بودن انسان در خارج» در خارج نباشـد، بلکه در ذهن باشـد. پس وجود انسان، اعتباری ذهنی باشد که منشـأ دارد در خارج و آن حیثیّت صـدور انسان است از علّت. و این نوع اعتباری را که منشأ داشـته باشـد در خارج، اعتباری نفس الامری گوینـد. و هر اعتبـاری را که منشـأ در خـارج نداشـته باشـد - چون اعتبـار بودن عنقـا مثلاً در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج - اعتباری و وهمي واعتباری محض گویند.(1)

1- گوهر مراد: 130 - 131

وی در جای دیگر گوید: مجعولِ بالحقیقه از واجب تعالی، ماهیّت اشیا است، یا وجود اشیا، یا اتّصاف ماهیّت به وجود؟

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه، قائل دارد. و احتمال اوّل، مذهب محققان است و بیانش آن است که: سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود، و صادر و مجعول بالذّات لامحاله عینی است واقع در خارج؛ پس [مجعول بالذّات] ماهیّت باشد نه وجود؛ بلکه چون ماهیّت 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 وجودْ حقیقت است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوییم 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 ماهیّتِ ممکنِ صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظهٔ وی با جعل جاعل. پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیّتِ صادر شده باشد به سبب آن که منشأ انتزاع وجود اوست، نزاع لفظی خواهد بود؛ چه مراد ما نیز از مجعولیّت ماهیت، همین ماهیّتِ صادرشده از جاعل است که اخصّ است از ماهیّت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخصّ از ماهیت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه داند، و حال آن که ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه.(1)

3. صاحب حکمت بوعلی سینا نوشته است: چیزی که مرکوز اذهان است در استعمال کلمهٔ وجود و موجود، حکایت از اعیان خارجیّه ای است که بنام ماهیّات است، واصلاً ذهن هیچ کس - حتّی حکیمِ قائلِ به اصالت وجود - در استعمال های عادی و محاورات، به عین حقیقت وجود در مقابل اشیا متوجّه نیست، بلکه [متوجه] مفهوم عامش هم - مانند استعمال نار مثلاً در معنای آتش و استعمال انسان

1- گوهر مراد: 202

در آدمی و فرس در اسب و هکـذا - نیست؛ زیرا مردّد است بین چنـد معنای انسبی آن هم طبعاً حاکی از طبایع اشـیا است، نه از حقیقت وجود که اوّل نزاع است و به پیروی فلسـفی بایـد چنین موضوعی را سـاخت یا ادّعا نمود که چون گوینـد فلان چیز موجود است، یا وجود دارد، یا هست، یا شده، یا می باشد، اصلاً حکایت از عین وجود مورد التفات 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 اوّل بحث است... آیا هستی دادن به چیزی به این معناست که هستی حقیقتی است که جاعل آن را به این اشـیا - که از آن تعبیر به ابر و باد و مه و خورشـید و فلک و آتش و خاک و روح و بدن إلی غیر ذلك می شود - می دهـد، یا به این معناست که ذات همین اشـیا را حقیقت می کند و آن را می سازد و آن را حاضـر می کند و آن را تشـکیل و تصویر می نماید؟(1)

آیـا فکر نمی کنیـد 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 ظـاهره و بـاطنه و مراکز آن هـا در انسان، همه حقّ طلق ماهیّات است و حقیقت وجود بهره ای از این عناوین نـدارد؛ بلکه وجود نه ذات دارد نه ذاتیـات دارد؛ زیرا ذات مـاهیّت است و ذاتیـات هم ماهیّت است، و کمالاتی هم برای او نیست که - نعوذ بالله تعالی - مانند ذات واجب تعـالی عین او باشـد. عجب واجب الوجـود فاقـد کمالاـتی سـاخته انـد که جمیع ماهیّـات کمالاـت را هم از او بایـد سـلب نمایند.(2)

نبایـد پوشـیده بمانـد که وجودی ها معترفنـد [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 خارجیه داننـد، و اجزای حـدّیه و اجزای خارجیه، اجزای ماهیّتند، و مرکّبات و بسائط از ماهیّت اتّخاذ شود، و بساطت وجود

1- ودایع الحکم: 35

2- ودایع الحکم : 54

به معنـای دیگر است و در مقابـل مرکّبات خارجیه، و چگونه ممکن است ماهیّت حقیقتاً جوهر یا عرض و مرکّب از جوهر مادی و صوری باشد و اقسام موجودات عالم را جمیعاً تشکیل دهد، مع ذلک امری باشد اعتباری و طفیلی برای وجود مجهول الحال و الحقیقه؟!

آیا این ماهیّت چه اعتبار اثری و ظلّ بی حقیقتی است که جمهور حکما ترکیب ماهیّتِ جسم را از جوهر مادّی و جوهر صوری، انضمامی دانند و میرداماد ترکیب را اتّحادی داند.(1)

و هرکس مصـنوعات خداوند تعالی و آفریده های او را می شـمارد جز ذوات اشـیا چیزی بر زبانش جاری نشود، مگر زبان و طبع و وجدان خود را منحرف سازد؛ یعنی چون خواهد گوید خداوند خورشـید آفریده، بگوید حقیقت وجودی آفریده به شـکل خورشید. اگر کسی او را وادار نکند بسیار اندك است که نام وجود و موجود برد. آن هم دلیل بر مدّعایی نخواهد بود.(2)

وحدت حقیقت وجود، کمالی برای واجب نخواهد [بود] بلکه اثبات سنخ برای حقیقت واجب، لطمهٔ جبران ناپذیری به توحیدی که قرآن و انبیا آوردند می زند... و گروهی که افراط در پیرامون مفهوم وجود نمودند آنانند 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 هلیّت بسیطه چیز دیگر نیست و شیخ در شـفاء تعبیر از آن به وجود اثبـاتی نموده، یعنی اثبـات الشـيء در برابر نفیش - عینی خارجی و مایه حقیقی بخشـیدند، و آن را منضمّ به مـاهیّت نمودنـد، و آن را اثر مبـدء و مبـدء اثر قرار دادنـد، و بالاـخره قائـل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیّت شدنـد. آن گاه دیدنـد میان موجودات، تباین است، قائل به تباین حقایق وجودات شدند، و آن را به

1- ودایع الحکم: 80

2- ودایع الحکم: 97

مشّائیه نسبت دادند، در صورتی که قدمای مشّائیه و شیخ، مسأله اصالت وجود یا ماهیّت را مطرح نکردند و اصالت ماهیّت 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 تعیّنات اعتباری برای واجب قرار دادند. و چون دیدند کار به فضاحت کشیده، طریقهٔ ذوق التَألهی به میان آوردند و آن را ستودند، یعنی وجود را منحصر در شخص واجب دانسته، ما سوای واجب را صرفاً ماهیّاتی قرار دادند که به شخص وجودِ واجب موجودند، نه به وجودی خارجی منضم به ماهیّتِ.

گروهی هم حصّه هایی از مفهوم کلّی وجود ساختند و هر حصّه ای را بدون آن که حقیقت خارجی و اعیانی داشته باشد به هر ماهیّتی عطا فرمودند.

و بعد اللتیا و الّتي 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 داند. و این معنای واحدی است در جمیع اشیا و حاجت به اقامهٔ دلیل بر بداهت این معنی نیست.(1)

همو در جای دیگر گوید: کلام عظمای مشّائیه... 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 ماهیّت که از این خطرات مصون و از این تصنّعات فریبندهٔ 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

1- حکمت بوعلی سینا 42/3 و 43

و اسـماء، و این محذورها را نمی توان با تباین حقایق وجودات که به مشّائیه نسبت دادند از میان برداشت؛ چه اگر وجود اصل است، دیگر عقـل سـلیم تبـاین حقایق وجودات را نمی پـذیرد و جز یک معنا در هر وجودی ادراک نمی کنـد، و از تباین جز تباین ماهیّات متباینه نمی فهمد.

این جـا است که از اصل، وجودی ناچار به اختیار وحـدت وجود می شود، و به فکر تشـکیک و مراتب سازی می افتـد... آنگاه اگر مراتب پسـند نکرد، وحدت موجودی می شود و صـلای «سـبحان 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؟!

بالأخِره، با قول به وحدت وجود که زاییده اصالت وجود است، سنخ واجب و سنخ ممکن، در اصل قوام و حقیقت و مایه، یکی می شود.

آیا این است خلع انداد و تنزیه حق از کفر و شبیه و شریک و مفاد «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» و امتثال کریمهٔ «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا»

آیا این است دعوت انبیا به توحیـد؟ و آیا چنین است توحیـد حقیقی که قرآن و نهـج البلاغه و صـحیفهٔ سـجّادیه و ألسِـنه و افئدهٔ مرسـلین و موحّدین صدر اوّل و اهل بیت(علیهم السلام) رسالت و فقهای روشن فکر [که] از آن دم می زنند.

آفرین به... که تحت تأثیر سـرودهای شاعرانه [نه] رفته و چنین خدای غریب ساختگی اوهام را به جامعه مسلمین معرفی نکردند «اللهمّ لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا».(1)

4. محقّق سبزواری بـا این که از طرفـداران اصـالت وجود و در مقـام تثبیت اعتباریّت ماهیّت و واسـطه بودن وجود در عروض موجودیّت ماهیّت است، با این حال می گوید: این وساطت اخفی است.(2)

1- حکمت بوعلی سینا 353/2 - 354

2- وی در متن کتـابش می نویسـد: صـحّة سـلب التحقّق والتحصّـل [أي عن الماهيّـة] هنا بالنظر الـدقيق البرهاني، بل بإعانـة من الـذوق العرفاني، وأمّا بعد التنزل فالتحقّق لذي الواسـطة [أي الماهية] هنا حقيقي وصـحّة السـلب منتفية. (شرح المنظومة: 98، غرر في اعتبارات الماهيّـة) و در حاشـیهٔ کتـاب گویـد: صـحّة سـلب الوجود عن الكليّ الطبيعيّ ضـعيفة، و ثبوت الوجود له كاد أن يكون بالحقيقـة، فالكليّ الطبيعيّ موجود بحكم العقـل الفطريّ، و هـذا حقيقـة عقليّـة، مجـاز عرفانيّ. و بهـذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي؛ فإن الطبيعيّ موجود بواسـطة في العروض، و غير موجود لصـحة سـلب الوجود و إن كانت هـذه الصـحّة أخفي واحتاجت إلى زيادة تدقيق وإعانة مذاق رشيق. (شرح المنظومة للسبزواريّ: 98)

وی در حقیقت و واقع، اقرار نموده است که هر عـاقلی بـالفطرة، به موجودیّت و تحقّق مـاهیّت در خارج حقیقتاً و اوّلاً و بالـذّات حکم می نماید.

نیز از عبـارتش ظـاهر می شود که برهان عقلی هم ناتوان است از این که جلوگیری از این حکم فطری بنمایـد و به صـحّت سـلب تحقّق از ماهیّت حکم نمایـد. وی در عبارتش تأکید می کند که تنها ذوق عرفانی است که حکم به سـلب تحقّق از ماهیّت می کند. و حال و ارزش ذوق عرفانی و مکاشفه هم روشن است.

5. میر داماد هم تصـریح می کنـد که اصالت وجود مخالف با فطرت است و گوید: نفس قوام ماهیّت، مصـحّح حمل وجود است؛ یعنی بدون واسطه در عروض و اوّلاً و بالذّات، ماهیّت در خارج متحقّق و موجود است.(1)

6. بعضـی از معاصـران در شـرح منظومه اش اعـتراف می کنـد که: تصوّر انـتزاع مـاهیّت از وجود، مشـکل 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)

1- می گویـد: إنّه لمّا کان نفس قوام الماهیّـة مصـحح حمل الوجود، فاحدس أنّها إذا اسـتغنت بحسب نفسـها ومن حیث أصل قوامها عن الفاعل، صـدق حمل الموجود علیها من جهـة ذاتها و خرجت عن حـدود بقعـة إمکانها وهو باطل... (الأسـفار: 406/1) قوله: نفس قوام الماهیّة مصحّح حمل الوجود.. یعني أنّ الماهیّة متحقّقة في الخارج أوّلاً وبالذات وبدون واسطة في العروض

2- مطهّری، شرح مبسوط منظومه: 73/1

3- اسفار 49/1

8. محقّق اصفهانی در نهایة الدرایه اعتراف می کند که مشهور فلاسفه و متکلّمان، قائل به اصالت ماهیّت بوده و معتقدند که جعل به ماهیت تعلق گرفته است.(1)

9. بعضی از معاصران در این مقام می نویسد: پیش از فارابی، تقریباً همهٔ مباحث فلسفی بر محور ماهیّت دور می زد و دست کم به صورت ناخود آگاه، مبتنی بر اصالت ماهیّت می شد و در سخنانی که از فلاسفهٔ یونان نقل شده، نشانهٔ 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 حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می گوید: من خودم نخست، قائل به اصالت ماهیّت 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 مشّائین، و قول به اصالت ماهیّت را به اشراقیّین نسبت می دهد؛ ولی با توجّه به این که موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئلهٔ مستقلّی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است، به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخّص و قطعی دسته بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگی های مکتب مشّائی، و قول به اصالت ماهیّت 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 أتباع مشّائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حلّ دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تعیین کرده اند که با اصالت ماهیّت، سازگارتر است.(2)

برای روشن شدن بطلان أصالت وجود، به کتاب های ودایع الحکم، حکمت بوعلی

1- نهایة الدرایة 2/ 256

2- آموزش فلسفه 294/1

سینا، کلید بهشت، گوهر مراد، سرمایهٔ ایمان، هدایة الامّه و غیر این ها رجوع شود.(1)

امّا وحدت وجود:(2)

تمامیت این سخن مبتنی بر وحدت و مثلیّت 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 ترشّح و تطوّر و علیّت و معلولیت فلسفی نیست، بلکه به نحو ایجاد و ابداع لا من شيء و خلق و اختراع است و مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی اند که خداوند آن ها را ایجاد نموده است.

هم چنین توهّم 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 حقیقتی است که

1- ودایع الحکم: 35، 54، 80، 97، و کتاب حکمت بوعلی سینا ج 385/1 - 386 و ج 2/ 353 - 356 و ج 43-42/3، و کلید بهشت، قاضی سعید قمی: 52 - 54، گوهر مراد، لاهیجی: فصل اوّل از باب اول از مقالهٔ دوّم: 130 - 131، و در فصل دوّم از باب سوّم از مقالهٔ دوّم: 202، و در رسالهٔ سرمایهٔ ایمان، باب اول فصل اوّل: 21، هدایة الأمة: 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 سنخیّت بین خداوند و مخلوق این است که: انّه تعالی منزّه عن کلّ ما یتّصف به المخلوقات من قبیل الزمان والمکان والحرکة والسکون والجسم والصورة والشبه والمثل والقابلیّة للوجود والعدم، والزیادة والنقیصة، والجزء والکلّ، والمقدار والعدد والتجزئة والتغیّر، والانتقال والامتداد - إلی نهایة أو لا نهایة - والدخول والخروج، والتصوّر والتوهّم والإدراك وغیرها من الأوصاف الّتي تجري علی المخلوقات، ولا یجوز اتصافه سبحانه بها، وقد قامت الضرورة فضلاً عن البرهان علی أنّ ما لا یکون کذلك یلزم أن یکون ذاتاً متفرّداً متوحّداً منزّهاً عن کلّ ما سواه. ولا شك أنّ الالتزام بالسنخیة بینه تعالی و بین خلقه و وحدة الوجود و بسط الوجود علی هیاکل الموجودات، و أکملیّة الوجود و أشدّیته بالنسبة إلیه تعالی، و کونه کلّ الوجود والوجود المطلق والإحاطة الذاتيّ الوجوديّ إلی ما لا نهایة و... کلّ ذلك وما شاکله یستلزم منه الاتصاف بالأوصاف المذکورة الخاصّة للمخلوقات؛ لأنّ القبض والبسط والشدّة والضعف والأکملیّة والامتداد والزیادة والنقیصة والمکان والزمان والحوایة والشمول وما قاربها من تعابیرهم، کلّ هذه الأوصاف لا تجري علیه سبحانه، بل هي آیة للمصنوعیّة والاحتیاج، کما لا یخفی. (تنزیه المعبود: 179)

عین حقیقت خلق است با تشکیک در آن حقیقت. و این خود تعیین کنه ذات حق است.(1) بر اساس نظریّه 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 وجوب است و بحث از امکان برای سرگرمی است. -(2) زیرا بر آن اساس، یک حقیقت در مرتبهٔ ضعیف، عدم وجوبِ وجود دارد و همان حقیقت در مرتبهٔ عالی، وجوب وجود خواهد داشت و در نتیجه، یک حقیقت هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب 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 تناقص آشکار مبتلا شوید که این حقیقت وجود در مرتبهٔ 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. ماهیّت هم بنا بر این مسلک، جز حدّ وجود و امر علمی چیزی نیست. و این مطلب، مخالف ضرورت ادیان و وجدان و فطرت و کتاب و سنّت است و مستفاد از سورهٔ «فاتحة الکتاب» تا سورهٔ «الناس» تغایر و تباین بین خالق و مخلوق است.

سلب تحقّق و واقعیت از غیر خداوند و وحدت وجود بین خداوند و خلقش هم خلاف ضرورت توحید انبیا و قرآن است. مستفاد از آیات و اخبار، اضافهٔ ابداعی بین خدا و خلق است و این که حق تعالی مخلوقات را از کتم عدم ایجاد فرموده؛ نه این که

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 شدّت و ضعف است - لازم آید مثلیت في الجمله بین واجب و ممکن و با «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» که به طور مطلق، منافات دارد

2- پس همه واجبند. اگر مقصود گوینده وجوب بالغیر است نه بالذات، پس این سرگرمی نمی شود، بلکه واقعیت است

وجود مخلوقات وجود ظلّی 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 تجلّیات، غیر اوست، یا خود اوست، و یانه اوست و نه غیر او؟ اگر تجلّی، همان او باشد که این تجلّی چیزی جز او نیست. و اگر تجلّی، غیر او باشد که این خلاف مدّعای شماست؛ چون فرض این است که حقیقت دیگری وجود ندارد. پس اگر تجلّی، خود او باشد - که چنین است - عینیت است، و اگر غیر او باشد (به معنای حقیقیِ غیر) خلاف مبنای شماست.

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.

فائدهٔ 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 همهٔ 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 تفرّد و یکتایی او در حقیقت ذات، منافات دارد.

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 صفحهٔ 256 - 257، ابتدای فصل چهارم از تنزیه المعبود ثابت نموده ایم

2. مستلزم تعیین کنه و إخبار 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)

امّا 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 دوّمی که چشم احول و دوبین 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 تعیّن 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.

1- وإذا كان كنه الأشياء - وما سوى الله - في غاية الخفاء فما الوجه في ورود الأحاديث المتواترة عن الأئمّة المعصومين في المنع عن التفكّر والتكلّم والبحث و الخوض و.. 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 تحيّراً.» [التوحيد: 454 حديث 1] قال العلاّمة المجلسي: «فإنّ الكلام في الله» أي في كنه ذاته وصفاته وكيفيّتهما... وأمّا الكلام فيه سبحانه... بأن يذكره بما وصف به نفسه فغير منهيّ 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 متخصّصان 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 عقیدهٔ ابن عربی سنّی است که می گوید:

و إذا شهدْناه شهدْنا نفوسنا و إذا شهدَنا شهدَ نفسه أي ذاته الّتي تعيّنت و ظهرت في صورنا.(1)

نیز گوید:

فكلّ ما تدركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات. فالعالم متوهّم 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 الذّات الإلهيّة؛ لأنّها هي الظّاهرة بصورة الحمار و الحيوان.(5)

مولوی هم در دیوان شمس تبریزی می گوید:

هر لحظه بشکل بت عیّار 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

1- فصوص الحکم: 85

2- فصوص الحکم: 234

3- فتوحات مکیّه 2/ 459

4- فصوص الحکم: 143

5- شرح فصوص الحکم: 252

است و قضاوتش با خوانندهٔ محترم است.(1) بعضـی از قائلان به این قول، از تعبیر به علّت و معلول در باب وجود دست برداشته و آن را با «لیس في الـدّار غیره دیّـار» منـافی دانسـته و گفته است: وجود و موجود، منحصـر در حقیقت واحـد شخصـی است که لاـ شـریک له في الموجودیّـة الحقیقیّة و هر چه غیر او در عالم وجود دیده شود، ظهورات و تجلّیات ذات او می باشد و در حقیقت عین ذات اویند. وی همه را تطوّرات و شؤونـات و تجلّیـات وجود او می دانـد و می گویـد: کـلّ مـا یقع علیه اسم الوجود بنحو من الأنحاء فلیس إلاّ شأناً من شؤون الواحد

القیّوم. و این شعر ملاّی رومی را می آورد:

ما عدم هاییم هستی ها نما

تو وجود مطلق هستی ما(2)

قیصری در مقدّمه شرح تائیه ابن فارض می گوید:

و لیس حـال مـا یطلق علیه السّویٰ و الغیر إلاـّ کحـال الأمواج علی البحر الزخّار؛ فإنّ الموج لا شكّ أنّه غیر الماء عنـد العقل من حیث إنّه عرض قـائم بالمـاء، و أمّا من حیث الوجود فلیس فیه شـيء غیر الماء. فمن وقف عنـد الأمواج - الّتي هي وجودات الحوادث و صورها - و غفـل عن البحر الزّخار الّـذي بتموّجه یظهر من غیبه إلی شـهادته و من باطنه إلی ظاهره هـذه الأمواج، یقول بالامتیاز بینهما و یثبت الغیر و السّویٰ. و من نظر علی البحر و عرف أنّهـا أمواجهـا و الأمواج لا تحقّق لها بأنفسـها، قال بأنّها أعـدام ظهرت بالوجود. فلیس عنـده إلاّ الحقّ سبحانه وما سواه عـدم یخیّل أنّه موجود متحقّق؛ فوجوده خیال محض والمتحقّق هو الحقّ لا غیر. لـذلك قال الجنید: «الآن کما کان» عند سماعه حدیث

1- لازم به تـذکّر است که اگر کسـی بگویـد: «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 و لم يكن معه شيء.»(1) محمّد رضا قمشه ای در تعلیقات خود بر تمهید القواعد می نویسد:

«الكثرة اطوار الوحدة و أطوار الشّيء عين ذلك الشّيء و ليقين قلبك تأمّل في قوله تعالى: «وَهُوَ مَعَكُمْ» فإنّه 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 بالاتّحاد، بل بالعينيّة و عدم الإثنينية».(2) روشن است که برگشت این خرافات به عینیّت خدا و خلق است(3) که مستلزم نفی شرایع و ادیان و انزال کُتُب و ارسال رُسُل است و بر خلاف عقل و حس و وجدان است. خداوند تعالی می فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»(4) و امیر المؤمنین باز می فرماید:

«لا تقدّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك؛ فتكون من الهالكين.»(5)

و فرموده اند:

«التّوحيد أن لا تتوهّمه»(6)

1- به کتاب نقد النصوص، عبد الرحمن جامی: 66 - 67، مراجعه نمایید

2- تمهید القواعد: 40، با حواشی، محمّد 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 نفي التشبيه. نهج البلاغة: 125، صفاته تعالى في القرآن، خطبة 91، خطبة الأشباح

6- بحار الأنوار: 5/ 52، حديث 86، و ص 106 عن الصادق

و حضرت رضا فرمودند:

«من شبّه الله بخلقه فهو مشرك.»(1)

فائدهٔ ششم: بطلان علت و معلول فلسفی

یکی از اشتباه های بزرگ تابعان متأخّر فلاسفه این است که افلاطون و ارسطو را با عنوان موحّد و خداپرست، معرفی می کنند. و حتّی بعضی از ایشان او را پیامبر خدا می پندارد، ولی با مراجعه به کتب تاریخ و قصّه های انبیا و اخبار مربوط به این بحث، دروغ بودن این نسبت آشکار می شود و الحاد و انحراف این دو بر پیروان ادیان ظاهر می گردد.

بر اساس همان تفکّر، مروّجان دلباختهٔ مکتب یونان، قواعد مادّی آن ها را وحی مُنزَل انگاشته و به جای معارف اصیل و برهان قلمداد کرده اند؛ از باب نمونه، وقتی افلاطون می گوید که «هر معلولی علّتی دارد، و میان علّت و معلول، سنخیت و شباهت لازم است» چون دیدگاه او مادّی می باشد، مرادش از معلول و علّت، معلول ها و علّت های محسوس و مادّی است؛ امّا با این حال، شارحان مسلمان آثار آن ها که تحت تأثیر آن ها و عقایدشان قرار گرفته اند، وقتی این اصل را گرفتند، آن را به مورد خداوند سبحان و آفریده هایش تعمیم دادند و گفتند: کائناتْ معلول و خداوندْ علة العلل است، و میان علّت 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 اُلوهیت کلّ معبودگشتند.

باری، برای تحقیق در بحث علّت و معلول ابتدا باید دید مقصود از این که هر معلولی علّتی دارد، چیست.

1- التوحید: 69، حدیث 25، باب التوحید و نفي التشبیه. بحار الانوار: 3/ 294، حدیث 16، 28، 29، 30

اگر مراد این معنا باشـد که هیـچ اثری بدون مؤثّر، و هیچ پدیده ای بدون پدید آورنده نیست، مطلبی درست و کامل است چنان که خداوند هم می فرمایـد: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»(1)، امیر المؤمنین نیز فرموده انـد: البعرة تـدلّ علی البعیر و الرّوثـة تـدلّ علی الحمیر و آثار القدم تدلّ علی المسیر؛ فهیکل علوي بهذه اللطافة و مرکز سفلي بهذه الکثافة کیف لا یدلان علی اللّطیف الخبیر؟!(2)

امام رضا هم در جواب این سؤال: «ما الـدّلیل علی حـدوث العالم؟» فرمود: أنت لم تکن ثمّ کنت و قـد علمت أنّك لم تکوّن نفسك، و لا کوّنك من هو مثلك.(3)

و مخفی نماند که: تعبیر به علّت از خالق و صانع که افعالش از روی اختیار و اراده می باشد - با توجّه به آنچه که بر اساس اصـطلاح علّیّت 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.

امّا اگر مقصود فلاسـفه این باشـد که: معلول از ذات علّت افاضه شـده است، نه این که مخلوق و مُبدَع و محدَث باشد - چنان که مرادشان همین است - پس علّیّت اصـطلاحی، هم ولادت معلول از علّت و ترشّح و فیضـان معلول از ذات علّت است. علیّت و معلولیّت به این معنا، به تعدّد قدما، بلکه به موج و دریا و تطوّر و تشأّن و عینیّت خدا با خلق بر می گردد.(4)

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، بحارالانوار: 36/3، حدیث 11

4- قال ملاّ صدرا: ما وضـعناه أوّلاً بحسب النظر الجلیل من أنّ في الوجود علّة و معلولاً أدّي بنا أخیراً... إلی أنّ المسمّی بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شؤونه و طور من أطواره، ورجعت العلّیّة والإفاضـة إلی تطوّر المبـدأ الأوّل بأطواره و تجلّیه.. [المشاعر: 83] قال بعض المعاصـرین: إنّ المدافعین عن نظریّة وحدة الوجود - و في أوّلهم العرفاء - منکرون لقاعدة العلّیّة؛ ولأنّه لیس في الدار غیره دیّار علی مختار هم، ولا واقعیّة سوی واقعیّة واحدة من جمیع الجهات... والعرفاء القائلون بوحدة الوجود یجتنبون من اسـتعمال العلّیّة والمعلولیّة. [اصول فلسـفه و روش رئالیسم، مع تعلیقة المطهری 195/3] قال بعض: إنّ توهّم المشابهة والسـنخیّة بین العلّة والمعلول وهم؛ لأنّ تلك السنخیّة کسنخیّة الشيء والفيء من شرائط العلیّة والمعلولیّة، علی أنّ الأمر عند النظر التام فوق التفوّه بالعلیّة والمعلولیّة؛ لأنّ الکل فیضه. [التعلیقات علی کشف المراد: 435] قال أیضاً: وکون العلّة والمعلول علی النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافلة لیس علی ما ینبغي بعزّ جلاله سبحانه و تعالی. [التعلیقات علی کشف المراد: 502]

و ما بر این اساس، قاعـدهٔ «معطی شـیء فاقـد آن نخواهـد بود» را در فاعل مختار غلط دانسـته و دائرهٔ آن را در فاعل های طبیعی و مجبور و ترشّحی می دانیم، نه در فاعل مختار مرید، و خالق کائنات.

بر طبق قاعـدهٔ علّت و معلول، حقیقت خالق و مخلوق، حقیقتِ واحـدهٔ ذات مراتب بوده و به وحدت وجود ملتزم می شوند. و فساد آن هم واضـح و هویداست. پس با آن چه ذکر کردیم مفهوم علّتِ اصـطلاحی با مفهوم خالق و صانع و جاعل مترادف نیسـتند بلکه متباین اند و با توجیه و تأویل نمی توان این معانی را به هم نزدیک کرد.

امـا آنچه را فلاسـفه می گوینـد که: «هر چیزی علّت هر چیزی نیست» و یـا «هر معلـولی علّت خـاصّ خود را دارد» اگر چه قضـیّهٔ دوّم با معجزات انبیاء سازگار نیست(1)، این قاعـده (علّت و معلول اصـطلاحی) در فاعـل هـای طبیعی و مادّی 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: سـنخیّت که بین علّت و معلول گفته می شود در صورتی است که: ذاتیات اشیاء را مجعول بالعرض بگویند و به «ما جعل الله المشمشة مشمشةً بل

1- لازم به تذکّر است که: قاعدهٔ علّت و معلول با مسئلهٔ معجزات انبیاء سازگار نیست؛ زیرا معجزات تمام معادلات علّت و معلول فلاسفه را به هم می ریزد، و هم چنین طبق قاعـدهٔ علّت و معلول بین خـدا و خلق، باید بگوییم: از قدیم حادث صادر نمی شود، یعنی خدای قدیم ازلی، نمی توانـد جهـانِ حادث را خلق نمایـد، و حـدوث و ابـداع و ایجاد، مسـتلزم انفکاک معلول از علّت می شود. لـذا جهان هم مثل خداوند قدیم خواهد بود، که این اعتقاد مخالف با ضرورت همهٔ ادیان است

أوجدها»(1) هم تمسّک جسته اند. اما اگر قائل شویم که ذاتیات اشیاء مجعول بالإستقلال هستند، که با سعهٔ قدرت خداوند مناسب تر است، اصل این سنخیّت بی معنا می شود، چنان که در: «یَا نَارُ کُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَی إِبْرَاهِیمَ»(2) ظاهر این است که: نار با حفظ هویّت ناریّت، بَرد و سلام می شود و انقلاب ماهیّتی در کار نیست. همان طور که سنّت الهی بر این جاری شده که آتش بسوزاند، تغییر این سنّت برای همیشه یا در مورد خاص به امر خداوند متعال جایز است.(3) فتأمّل!

و آن چه شیخ اشراق ذکر کرده است که: «ان الله ما جعل المشمش مشمشاً 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 تَرَوْا کَیْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِیهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا»(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 اللَّیْلَ لِبَاسًا»(5) و «وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا»(6)

1- یعنی: خداوند زرد آلو را زرد آلو نکرد بلکه زرد آلو را جعل و ایجاد کرد

2- الانبیاء: 69

3- به بیان بعض الأعلام در تعقیب این سخن: حتّی می توانیم بگوییم: اگر انقلاب ماهیّت مقدور خداوند باشد چرا جلوگیری از تأثیر آنچه شما علّت می گویید جایز و مقدور او نباشد؟ و چرا منع علّت از حصول معلول به اذن الله امکان نداشته باشد؟ اصلاً این حدّ و حدود و مرزها برای علیّت و علّت و معلول از کجا ثابت می شود و خداوند فاعل بالإیجاب می گردد؟

4- نوح: 15 - 16

5- النبأ: 10

6- یونس: 67

و نیز فرموده است: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً»(1) چه اینکه مبصریّت نهار و لباسیّت لیل نیز از قبیل لازم وجود است که متعلق جعل الهی شده است.

خلاصه این که: فلاسفه ادّعا می کنند قوانین طبیعی اشیاء ذاتی اند، به این معنا که:

دست جعل خداوند به اشیاء نرسیده و ناریّت نار، و شجریّت 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 تعیّن اشیاء تابع اقتضای ذاتی ماهیّات و اعیان ثابتهٔ 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 ارادهٔ الهی دخالتی ندارد. و این کلام آن ها مبنی بر قاعدهٔ سنخیّت و قاعدهٔ «الواحد لا یصدر منه إلاّ الواحد» می باشد. و این عقیده علاوه بر باطل بودن اساس آن، مستلزم انکار قدرت مطلقهٔ پروردگار است.(2)

علاوه بر این که قول به سنخیّت مستلزم اجتماع نقیضَین است، زیرا که اگر سنخیّت باشد و مرتبهٔ لا یتناهی با مرتبهٔ ضعیف در حقیقت وجود اشتراک داشته باشند یک حقیقت در مرتبهٔ ضعیف، وجود برایش ضروری نیست و همان حقیقت در مرتبهٔ عالی، وجود برایش ضروری خواهد بود. در نتیجه یک حقیقت هم وجود برایش ضروری است و هم ضروری نیست که این اجتماع نقیضین و باطل است.(3)

1- الاسرا: 12

2- رجوع شود به کتاب تنزیه المعبود در فصل سوم، (السابع: لزوم السنخیة) از صفحهٔ 148 - 172، که ما با ادلهٔ عقلیه و آیات و روایات متواتره ثابت کردیم که سنخیّت بین خداوند متعال و مخلوقات باطل است و بینونت و عدم سنخیت بین خدا و خلق از اصول عقائد امامیه بلکه جمیع ادیان است

3- خلاصهٔ سخن این که: باید دید که آیا سنخیّت از قوانین واقع است که قدرت به آن ها تعلّق 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 سنخیّت بین علّت و معلول وجود ندارد مگر آن چه از سنخیّت علل و معالیل طبیعی ظاهر می گردد. و شکّی 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 سنخیّت باشد، این سنخیّت به آن معنا نیست که ثبوت این قانون طبیعی، غیر مجعول و ضروری الوجود باشد، حتّی در واقع، به طوری که تبدّل و تغیّرش ممکن نباشد. پس از این بیان معلوم می شود که دلیلی بر ثبوت سنخیّت در واقع نیست و نمی توان طبیعت را بر کلّ عالمِ 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)

فائدهٔ هفتم: وحدت وجود (یا سنخیّت بین خالق و مخلوق)

اشاره

برخی معتقدنـد که بین خالق و مخلوق سـنخیّت است و تفاوت آن دو به نحو تشـکیک 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 ماننـد یک نور بی نهایت که ده وات یا صـد وات از آن نور بی نهایت، مرتبه ای از آن حساب می شود. و رابطهٔ 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 حـالی که تمامی مخلوقات الهی حقایقی قابل زیاده و نقصان و متجزّی می باشـند، و ذات احـدیّت بـدون جزء و کلّ و مرتبه و امتداد وجودی بوده و خالق تمامی اشـیای 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)

ادّعـای مـا این است که خداونـد متعال در حقیقت ذاتش بینونت تامّه با مخلوقات داشـته و در نتیجه، در صـفات ذاتیه اش که عین ذات می باشند هم مباین بوده و هیچ

گونه سنخیّتی بین او و خلقش 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 سنخیّت 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 سنخیّت در بحث توحید، وجود اشتراک بین خالق و مخلوق در حقیقت و ذات است. بنا بر این مقصود از سنخیّت یعنی تناسب و مناسبت داشتن، و مقصود از سنخیّت 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 سنخیّت بین خدا و خلق)

دلیل اوّل: از قواعد قطعی عقلی است که باید بین علّت و معلول سنخیّت و شباهت وجود داشته باشد (و إلا لصدر كلّ شيء من كلّ شيء) یعنی: اگر چنین نباشد باید هر چیزی از هر چیز صادر شود.

پس اگر بین علّت و معلول سنخیّت 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 سنخیّتی باشد. و اگر چنین نبود، ممکن بود به جای نور

1- در کتاب العین 200/4، آمده است: السنخ: أصل كلّ شيء. و در لسان العرب 26/3: السنخ: الاصل من كلّ شيء و الجمع أسناح و سنوخ. سنخ كلّ شيء: اصله. سنخ الكلمة: اصل بنائها

ظلمت و بجـای حرارت برودت صادر شود؛ زیرا اگر بین علّت و معلول تناسب و علاقه و شـباهت نباشـد، هر چیزی از هر چیز صادر می شود، و این به ضـرورت باطل است. زیرا ما می بینیم که از هر چیزی هر چیز، صادر نمی شود بلکه شـیء خاص صادر می شود، پس باید سنخیّت و تناسب میان آن دو باشد.

از آنجایی که خداونـد خالق و آفریننـده موجودات است پس بایـد به حکم این قاعـده بین علّت (خداوند) و معلول (مخلوقات) شـباهت و سنخیّت باشد و وقتی شباهت و سنخیّت اثبات شود بینونت نفی می گردد.

پس بینونتی که ادّعا می شود که به وضوح از مدارک وحیانی اسـتفاده می شود به اشکال عقلی قوی ای مبتلاست چون سنخیّت بین علت و معلول از مسائل روشن قواعد عقلی است (و إلا لصدر كلّ شـيء من كلّ شـي)، 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 اسـتدلال و قانون در رابطه با علّت های مادّی و طبیعی درست است که معلول ترشّح علّت است. چون در معلول های طبیعی در حقیقت معلـول از ذات علت خـارج می شـود و لـذا سـنخ وجود معلول، سـنخ وجود علت است و معلول تنزّل علت است و از دل او بیرون می آید. (پس ما این تناسب و سنخیّت بین علت و معلول را قبول داریم، وگرنه لَصَدَر كلّ شيء من كلّ شيء، امّا این قانون عقلی فقط در محـدودهٔ علل طبیعی جاری است که معلول از ذات علت خارج می شود، نه در فاعل بالارادة والمشـية که تخصّـصاً از تحت این قانون خارج است نه تخصیصاً.

پس در فاعل بالاراده و المشية هیچ سنخیّتی بین فاعل و فعلش نیست؛ چون معلول از ذات او صادر نمی شود، بلکه معلول بالارادة 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 نسـبت خداوند به مخلوقاتش نسـبت علّت تامّه اصـطلاحی به معلوش نیست و اطلاق علّت اصطلاحی بر خداوند، غلط و فاسد است. بلکه حق تعالی موجِد و مُبدِع

مخلوقـات است و مخلوقات برای ایجاد شـدن احتیاج به موجِـد و خالق دارنـد نه به علت اصـطلاحی که معلول تنزّل وجودی علت است. خلاصه: قاعـده عقلی مـذکور در این مورد تخصّـصاً جاندارد و افعال اختیاری از تحت این قاعده خارج است، نه این که نیاز به تخصـیص داشته باشد.(1)

پس وقتی علّت فاعل بالمشیة و الاراده باشد و مخلوق مُبدَع و موجَد او باشد این قانون در آنجا نمی آید.

بلکه گوئیم لازمـهٔ ایجاد تباین است نه سـنخیت؛ زیرا وقتی فاعل ایجاد نموده و خلق مسـبوق به عـدم باشد، حقیقت مسـبوق به عدم به این معناست که ذاتش ذات قابل زیاده و نقصان و عـددی و متجزّی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می باشد و ذات احـدیّت ذات غناء و بی نیازی و بـدون جزء و کلّ و مرتبه و امتـداد وجودی و فراتر از زمان و مکان بوده و محال است که بین او مخلوقاتش سنخیّت در حقیقت ذات و رابطهٔ تشکیکی وجود داشته باشد.

چنین رابطه تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتـداد وجودی باشد، مثل خط یا نور و... پس سـنخیّت بین خدا و خلق واضح البطلان است.

خلاصه: این استدلال عقلی - بر فرض تمامیّت آن - در ارتباط با علت طبیعی است که معلول تنزّل وجودی و ترشّح یافته و فیضان و رشح علت است و از دل آن خارج شـده است. اما در مورد فاعل بالاراده که (لم یلد) است و با مشـیت و اراده خود متباینات و انواع مختلف را ایجاد می کند و همهٔ اشیاء از مشیت او هستند و از ذات او چیزی تنزّل نکرده است، این استدلال نافی بینونت نمی تواند باشد.

دلیل دوم:

دلیل دوّم بر سنخیّت بین خداوند و خلق این است که: بعضی از مفاهیم به معنای

1- رجوع شود به تنزیه المعبود از: 72 - 76، شش فرق از افتراق بین علیّت و معلولیّت تطوّریه و بین خالقیت و مخلوقیت بیان شد

واحـد 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 سنخیّت 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 اشـیاء متباینه بما هي متباینه انتزاع نمی شود. بنا بر این اگر مفهوم واحدی به یک معنا بر اشـیایی حمل بشود کاشف از سنخیّت و اشتراک در حقیقت بین آن اشیاء خواهد بود.

مثلاً: مفهوم «موجود» هم بر خداونـد و هم بر خلق به یـک معنـا اطلاـق می شود، یعنی وقتی که می گوئیم: «الله موجود» و وقتی که می گـوییم: «الخلـق موجـود» وجود را در «الله موجود» به یـک معنـا، و در «الخلق موجود» به معنـای دیگر نمی دانیم؛ چون وجود مشـترک معنوی است نه لفظی که وجود در هر یک، معنایی غیر از دیگری داشـته باشـد. پس مفهوم وجود به معنای واحـد هم بر خدا و هم بر خلق اطلاق می شود، و این بیانگر اشتراک در وجود بین آن دو است و مقصود از سنخیّت غیر از این نیست.

جواب اوّل: جواب نقضـی است. در بسـیاری از موارد می بینیم عقلا کلمه واحـد را به مفهوم واحد بر متباینات اطلاق می کنند و این امری متعارف است و هیچ اشکال عقلی ای ندارد.

مثلاً کلمه ماهیّت، بر ماهیات متباینه به معنای واحـد اطلاق می شود و هیـچ کس نگفته است که: چون کلمـهٔ ماهیت بر ماهیات مختلفه متباینه، به معنای واحد اطلاق می شود پس ماهیات تباین ندارند.

همچنین اعراض نه گانه (اجناس عالی) متباینات هسـتند و هیـچ اشتراکی بین این اعراض نیست، با این حال به همهٔ این ها عَرَض به معنای واحد اطلاق می شود، چنان که مفهوم مناقضه از متناقضَین و مفهوم مباینه و مقابله از متباینَین و متقابلَین انتزاع می شود.

همچنین وقتی می گوئیم: الموجود مفهومٌ، و المعدوم مفهومٌ، کلمهٔ «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 عالمٌ و قادرٌ و حيٌّ، حمل این مفاهیم ثلاثه باعث تعدد مصداق نیست. پس ماهیت به معنا و مفهوم واحد بر ماهیات متباینه اطلاق می شود و همچنین عَرَض به مفهوم واحد بر اعراض نه گانه که متباینات هستند اطلاق می شود. و چه اشکال دارد که کلمهٔ «موجودٌ» به معنای واحد بر اشیا مختلف اطلاق گردد.

لازم به تذکّر است که بحث سنخیّت که مطرح می شود، بحث در سنخیّت مفهومی نیست، یعنی محلّ بحث این نیست که خدا و خلق در مفهوم «موجودٌ» شریک اند. وقتی که می گوئیم: «الله تعالی موجودٌ» و «الخلق موجودٌ» بحث در مصداق و حقیقت و ذات خارجی است که آیا در وجود خارجی و ذات و حقیقت خارجی، سنخیّتی 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 شیءٌ بخلاف الاشیاء و موجودٌ 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 وجودی و فراتر از زمان و مکان و...

محال است بین این دو حقیقت تناسب و شباهت و سنخیت باشد.

همچنین تذکّر 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 توجّه داشت که اثبات سنخیّت 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 محلش 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 سنخیّت بین خدا و خلق ثابت نخواهد شد.

چنان که اگر کسی به اشتراک لفظی برای وجود قائل باشد، مثل صاحب حکمت بوعلی و استادِ قاضی سعید قمی و... جواب دادن از این دلایل آسان است؛ چون می گوید: «موجودٌ» که بر خداوند اطلاق می شود در قضیهٔ «الله موجودٌ» با «موجودٌ» که بر خلق اطلاق می شود در قضیهٔ «الخلق موجودٌ» 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 کلّی شبهه مندفع می شود.

جواب دوّم:

جواب حلّی: مفهومی که از موجودات خارجی انتزاع می کنیم همان کلمهٔ «موجودٌ» است که به معنای واحد یعنی «طارد العدم» می باشد.

پس به لحاظ این که همهٔ موجودات متباینه، طارد العدم اند به همه آن ها «موجودٌ» یا «طارد العدم» اطلاق می شود. یعنی وقتی گفته می شود: «الله موجودٌ» یعنی الله طارد العدم. و «الخلق موجودٌ» یعنی الخلق طارد العدم. پس بر خالق و مخلوق «موجودٌ» به معنای واحد اطلاق شد. و آن معنای واحد، طارد العدم است. و شکی نیست که این معنای واحدِ انتزاعی بر همه اشیاء متباینه اطلاق می شود. و لازمهٔ چنین اطلاقی اشتراک در اصل وجود و داشتن سنخیّت و تناسب در حقیقت ذات نیست. چنان که در کلمه ماهیت و عَرَض

این چنین بود.

خلاصه: اطلاق مفهوم واحد بر اشیاء متباینه عقلاً اشکالی ندارد؛ زیرا این مفهوم،

1- تنزیه المعبود: 15 - 39

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 اتّصاف آن نسبت به محمول در خارج است - بیانگر سنخیّت 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 بلااشکال است. و عقلاء مفاهیمی را که از معقولات ثانیه هستند (مثل: مفهوم ماهیت، ممکن...) بر موضوعات مختلف و متباین اطلاق می کنند.

در نتیجه اطلاق «موجودٌ» به معنای واحد بر حضرت حق و کائنات، مثبت سنخیت و اشتراک در حقیقت نخواهد بود؛ زیرا اگر «موجودٌ» از معقولات ثانیه 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 نمائید.(2)

بطلان سنخیت

ما در این جا به یک آیهٔ شریفه و اخباری را که در بطلان سنخیّت بین خداوند و خلق و اثبات بینونت و تغایر ذاتی وارد شده است، متذکّر می شویم و لو از بعضی از این اخبار علاوه بر بطلان سنخیّت، عینیّت هم باطل و ردّ می شود.

امّا از قرآن: از جملهٔ آیات: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»(3) در این آیه نفی مثلیّت از حق تعالی بنحو

1- کتاب: سنخیت، عینیت یا تباین؟ 71 - 72، و تعلیقة علی نهایة الحکمة: 46. همچنین این جواب را عده ای از اعلام ذکر نموده اند، از جملهٔ آن ها آیة الله الشیخ علي بن فضل الله الحائري المازندرانی در کتاب الحجة البالغة: 209. و رجوع نمایید به کتاب حکمت بوعلی 114/3 و 117

2- تنزیه المعبود في الرّد علی وحدة الوجود: 63 - 69

3- شوری: 11

مطلق شده است. و نفی مثلیت به نحو مطلق همان بینونت بین خدا و خلق است. وقتی برای خداوند مثل نباشد پس سـنخیّت (اشتراک در حقیقت) هم نخواهـد بود؛ چون اگر چیزی بـا چیز دیگر در حقیقت ذات شـرکت داشـته باشـد پس سـنخیّت و در نتیجه مثلیّت بین آن دو محقق شده است؛ زیرا مهمترین مثلیّت در صورت اشتراک در حقیقت محقق می شود.

خلاصه: مسـتفاد از این آیه و آیات دیگر این است که: هیچ شی ای مثل و شبیه خدای تعالی نیستند و همهٔ اشیاء غیر او هستند و او هم غیر از آنهاست. و معنای توحیـد همین است که نفی شـریک 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 شـيء است. نه «لیس شـيء غیره» و «لا شيء غیره» و آیه شریفه علاوه بر این که بر نفي شيء مثل او دلالت دارد، بر وجود شـيء لیس مثله، هم دلالت دارد (یعنی اثبات غیر مثل او هم می کند) باری، از آیه اسـتفاد 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 في الدار غیره دیار» و «لیس شي غیره» که عرفاء می گویند، خلاف

توحیـد مسـتفاد از این آیه است. بعضـی از اعاظم در بطلان سـنخیّت بین خداونـد و مخلوق چهار وجه ذکر کرده اند: الأوّل: إن السـنخیة متقوّمـة بالمماثلـة و المشابهـة، و الله تعالی لا شبیه له و لا مثیل و لا نظیر و لا حـدّ له، و لـذا فهی محالة في حقّه تعالی. الثاني: إنّ وحدته تعالی لیست من سـنخ وحـدة سائر الموجودات، فوحـدتها عددیّة قابلة لتکرّر و التکثّر بخلاف وحدته؛ فانّها لیست من باب الأعداد. فهو لا یتثنّی، و لا یمکن أن یکون له ثان، فلا شبیه له و لا نظیر. فایّ تسانخ بینه تعالی و بین سایر الموجودات بعد عدم امکان الشبیه و المثیل له.

الثالث: إنّ جميع ما عـداه من الموجودات فهو مركّب، و لا يوجـد موجود له الوحدة الحقيقية إلاّ الله جلّ وعلا، فايّ سـنخيّة بينه - و هو لا تركيب فيه لا عقلاً ولا وهماً ولا خارجاً - وبين سائر الموجودات و هي مركّبة؟ الرابع: إنّه لو صـحّت المسانخة بين العلة و المعلول فموردها العلّة

الموجبة، لا الفاعل المختار، و الله سبحانه و تعالى فاعل مختار.

امّا روايات، پس به بعضی از آن ها اشاره می کنیم: 1- از امير المومنين نقل شده كه فرمودند:

«الذي بان من الخلق فلا شيء كمثله»؛(1)

«خداوند با خلقش بينونت دارد و در نتيجه چيزى مثل او نيست» توضـيح: اگر دقت در اين حديث شود معلوم مى شود كه جملهٔ اوّل تفسير آيهٔ شريفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» مى باشد.

پس در اين حديث در هر دو فقره اثبات بينونت بين خدا و مخلوق شده يعنى نفى سنخيّت و نفى اشتراک در حقيقت و ذات شده است.

2- از امام رضا وارد شده كه فرمودند: «مباينته ايّاهم مفارقته إنّيّتهم»؛(2) «مباينت خداوند با خلقش جدايى اوست با حقيقت آن ها (يعنى در اصل انّيت

و حقيقت و ذات خارجى بين شان تباين است)» توضيح: بينونت خدا با خلق به اين معناست كه در حقيقت شان هيچ اشتراک و

مشابهتى نيست بلكه جدائى تامّه و مباينت محض وجود دارد.

1- التوحيد: 32، حديث 1، باب التوحيد و نفي التشبيه، بحار الانوار: 266/4، حديث 14

2- التوحيد: 36، حديث 2، باب التوحيد و نفي التشبيه. عيون الاخبار: 1/ 151حديث 51 خطبة الرضا في التوحيد

3- از امیر الومنین روایت شده که فرمودند:

«مبائن لجمیع 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 مدّعای ماست.

4- از امام رضا نقل شده که فرمودند: «فکّل ما في الخلق لا یوجد في خالقه و کلّ ما یمکن فیه یمتنع 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 سنخیّت 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 المخلوقین»؛(3)

«خداوند بر خلاف خلقش می باشد پس شباهتی با مخلوقاتش ندارد.»

6- از امیرالمومنین نقل شده که فرمودند:

«حدّ الاشیاء کلّها عند خلقه ایّاها إبانة لها من شبهه و إبانة له

1- التوحید: 69، حدیث 26، باب التوحید و نفي التشبیه، عیون الاخبار: 121/1 حدیث 15

2- التوحید: 40، حدیث 2، باب التوحید و نفي التشبیه. عیون الاخبار: 153/1 حدیث 51 خطبة الرضا

3- التوحید: 52، حدیث 13، باب التوحید و نفي التشبیه

من شبهها»؛(1) «اشیاء 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 مخلوقاته»؛(2)

«از مجانست با مخلوقات منزه است.»

8- امام رضا به فتح بن یزید جرجانی نوشتند: «بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله الملهم عباده الحمد و فاطرهم علی معرفة ربوبیّته. الدالّ علی وجوده بخلقه و بحدوث خلقه علی أزله و بأشباههم علی أن لا شبه له، المستشهد آیاته علی قدرته، الممتنع من الصفات ذاته و من الأبصار رؤیته و من الأوهام الإحاطة به، لا أمد لکونه و لا غایة لبقائه، لا یشمله المشاعر ولا یحجبه الحجاب، فالحجاب بینه و بین خلقه لإـ متناعه مما یمکن في ذواتهم و لإـ مکان ذواتهم ما یمتنع منه ذاته، و لا فتراق الصانع و المصنوع و الربّ و المربوب، و الحادّ و المحدود أحد لا بتأویل 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، مفطور 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

1- التوحید: 42، حدیث 3، باب التوحید و نفي التشبیه

2- بحارالانوار: 84/ 339، حدیث 19، و ج 243/91، حدیث 11

3- التوحید: 56، حدیث 14، باب التوحید و نفي التشبیه، بحارالانوار: 284/4، حدیث 17

شباهت آن ها به یکدیگر بر آن که او را مانند و نظیری نیست، رهبری کرد. آیاتش بر قدرتش شهادت می دهد، 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 نهایتی نیست. ادراکات بشری (مشاعر و حواس) او را در بر نمی گیرد و حجاب ها (و پرده های جسمانی) او را محجوب نمی نماید، پس حجاب (و پرده) میان او و خلقش به خاطر امتناع او است از آنچه در ذوات آن ها امکان دارد و به خاطر امکان ذوات آن هاست از آنچه در ذات خدا ممتنع است؛ زیرا صانع غیر از مصنوع و ربّ غیر از مربوب و حدّ زننده 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 فرموده اند: 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 سنخیّت است.

و به بیان دیگر می گوئیم: قول حضرت که فرمود: «فالحجاب بینه و بین خلقه لا ـ متناعه ممّا یمکن في ذواتهم» نفی می کند اشتراک در حقیقت و سنخیّت بین خدا و خلق را و لو بنحو تشکیک و قویّ و ضعیف و شدّت و ضعف باشد.

این که بگوئیم خداوند وجودی است قوّی و مرتبه لا یتناهیٰ و مخلوقات در مرتبه ضعیفهٔ 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 لایتناهیٰ اشتراک درحقیقت ندارند و بین آن ها تباین محقق است، مطلوب ما ثابت است (اگر چه این نظر هم

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 یمکن في ذواتهم و لا مکان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته» درست نباشد. چون این جملهٔ شریفه نصّ در بینونت و عدم سنخیت در حقیقت، بین خدا و خلق است. و در نتیجه نفی عینیّت هم به طریق اولی می کنند. 9- از امام صادق روایت شده که فرمودند:

«من شبّه الله بخلقه فهو مشرك إنّ الله تبارك و تعالی لا یشبه شیئاً و لا یشبهه شيء و کلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه»؛(1) «هر کس خدا را به خلقش 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 أولي الرّویّات خاطرة من تقدیر جلال عزّته لبعده من أن یکون في قوی المحدودین لانّه 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 خلقش 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 خلقش است.»

1- التوحید: 80، حدیث 36، باب التوحید و نفي التشبیه. بحار الانوار: 299/3، حدیث 30

2- التوحید: 52، حدیث 13، باب التوحید و نفي التشبیه. بحارالانوار: 275/4، حدیث 16

12- از امام صادق نقل شده که فرمودند: «الله خلو من خلقه و خلقه خِلْو 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 کلّ ما وقع علیه اسم شـيء 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 في الخلق ولاـ الخلق فیه، تعالی عن ذلك»؛(3) «(در جواب عمران صابی که سـئوال کرد آیا خداونـد در خلق هست یا خلق در خداونـد، فرمود:) نه خداونـد در خلق خود هست و نه خلق در خداونـد، خداوند برتر است از آن.» این دسـته از روایات به وضوح بیان گر بطلان سنخیّت بین خداوند و خلق اش و تنزّل 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

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: 3/ 322، حدیث 18، و ج 149/4، حدیث 3، 4

3- التوحید: 434، حدیث 1، باب 65، باب ذکر مجلس الرضا علي بن موسـی مع أهل الأدیان. بحارالانوار: 313/10، باب 19، حدیث 1

آن هـا جـدایی عِزلی و کنـاره گیری و دوریِ فاصـله ای از هم است که خـالق در طرفی و جایی باشـد و مخلوق در طرفی و جایی دیگر، یا جدایی و تفاوت آن ها 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 گردانـدن و جـدا کردن او از مخلوقش و به تفاوت نهادن و فرق گذاشـتن میان او و آفریده هایش است (اگر میان او و خلقش تفاوت و تمایزی نباشـد، به ناچارتشابه می باشـد و چیزی که شبیه داشـته باشد، واحد و یگانه و یکتا نیست. بنا بر این، توحید او بر تمییز او اسـتوار است.) و اصـل تمییز و جـدا کردن و تفـاوت نهادن میان خالق و مخلوق، تفاوت نهادن در صـفات آن دو و جـدا دانسـتن آن دو از جهت صـفات است، نه جدایی عِزلی و مکانی و کناره گیری و دوریِ فاصـله ای از خلق. (در مخلوق، صـفت غیر موصوف است؛ صـفت چیزی است و موصوف چیز دیگری، بنا بر این مخلوق، وحـدت و یگانگی حقیقی ندارد. امّا در خداوند، صـفات عین ذات است، نه قائم به ذات. بنـا بر این، میان خالق و مخلوق در صـفت، تفاوت و جـدایی است و شـباهتی ندارنـد. پس او یگانه است و شبیهی نـدارد. 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 می فرماید:

مبائن لجمیع ما أحدث في الصفات؛(2) او با تمام چیزهایی که آن ها را ایجاد کرده و پس از عـدم آن ها را خلق کرده، در صـفات مباین و متفاوت است.

1- الاحتجاج: 201/1، بحار الانوار: 253/4، حدیث 7. علامه مجلسـی می نویسد: «قوله: بینونة صفة؛ أي تمیّزه عن الخلق بمباینته لهم في الصفات لا باعتزال عنهم في المکان»

2- التوحید: 69، حدیث 26، بحار الأنوار 222/4 ، حدیث 2

همان حضرت در حدیث دیگری می فرماید:

الذي بان من الخلق، فلا شيء كمثله؛(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 مباینته إيّاهم مفارقته إنّيّتهم؛(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 مقدّس حقّ غیر از خلق است در این که چه حقیقتی است. و حقیقت حقّ تعالی با حقیقت خلق مباین است.(3)

به عبارت دیگر: یعنی: خداوند در توصیف و تعریف با آنچه ایجاد کرده مباین است و هیچ شرکت و سنخیتی در کار نیست. و معنای بینونت صفت به این معنا نیست که در ذات مباین نباشند و در صفت مباین باشند.

«لا بینونة 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، حقائقی قابل زیاده و نقصان و عددی

1- التوحید: 22، حدیث 1

2- التوحید: 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 محکمات بود، باید متشابه (بر فرض متشابه بودن این حدیث) به محکم ردّ شود و معنا شود. و از مسلّمات و محکمات، 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 مقابلِ 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 گوییم و خالق را منعزل از خلق نمی دانیم و قائل به تعطیل نیستیم، بلکه گوییم: خلق دائماً تحت مدد و تربیت و عنایت اوست و اوست که قیّوم آسمان ها و زمین و مدبّر و متصرّف عالم کون و فساد است و کلّ یوم هو في 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 اطّلاع 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 او ربّ و رازق و خالق و مدبّر اوست. این کلامی درست و از اعتقاد امامیّه است.

امّا اگر مقصود این باشد که خالق و خلق ذاتاً با هم بینونت ندارند و واحدند و خداوند احاطهٔ وجودی به همه دارد که همه او هستند و او هیچ یک از این ها نیست و به صفت - که همان تعیّنات و حدود وجودی باشد - از هم جدا و ممتاز می باشند، گوییم: این همان «لیس في الدّار غیره دیّار است» و همان حرف ابن عربی است که:

1- المائدة: 64

«سبحان الّذي 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 همهٔ شرایع مخالف است.

یکی از معاصرین در رسالهٔ فارسی خود نوشت: خدا بالذّات از ما سِوا (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 تلّقی 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 مالك یوم الدّین و جاعل الملائکة رسلاً و باعث الأنبیاء و المرسلین 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)

فائدهٔ نهم: در محدودهٔ درک عقل

این فائده مشتمل بر مطالبی است:

مطلب اوّل: همانطوری که وحی و حسّ از منابع شناخت می باشند، شکّی نیست

که از جملهٔ اصول و مقیاس شناخت عقل است.

و یکی از بدیهی ترین قواعد عقلی قانون علّیّت است(2) به این معنا که: هر معلولی علّتی می خواهد و هر اثری مؤثّری دارد.

1- چنان که بعضی از اعاظم افاده نمودند

2- به فائدهٔ ششم مراجعه نمایید

و همچنین قانون عدم تناقض و چیزهایی که بر مبنای آن ها برهان اقامه می شود.

پس علوم نظری بر پایهٔ علوم بـدیهی اسـتوار می گردنـد که در عقل هر انسانی به ودیعه گـذارده شده اند. و اگر انسان عقل و عقل گرایی در تصوّر و تصدیق را انکار کند، دیگر نمی تواند هیچ حقیقتی از حقائق عالم را اثبات کند حتّی قضایای حسّی و تجربی.

امّـا مادّی گرایان تنها منشأ شـناخت بشـری را حسّ و تجربه می داننـد و همـهٔ معارفی را که بر پایـهٔ حس و تجربه اسـتوار نیسـتند، کنار می گذارند.

و بطلان این عقیده واضح است و همهٔ عقلاء اعتقاد دارند به این که معارف صـحیح و یقینی ای وجود دارد که به حسّ و تجربه فهمیده نمی شونـد بلکه اصـلاً ربطی به حواس پنجگانه ندارنـد مثل: محال بودن اجتماع نقیضَیْن و محال بودن اجتماع ضـدّین و این که لازم است هر اثری مؤثّری داشـته باشـد یا عقیـده به قواعد و قوانین عمومی و کلّی در علوم مختلف که در حین کلّیّت و عمومیّت غیر حسّـی هسـتند و با تجربه درک نمی شوند.

علاـوه بر این که: صـرف این که انسـان نیـاز به حس و تجربه دارد، دلیـل نمی شود بر این که انسان قابلیت و توانایی رسـیدن به معارف غیر حسیّ را ندارد، و هیچ دلیلی اقامه نکردند بر این که عقل نسبت به معارف غیر حسیّ 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، ناشـی 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)

1- لازم به تذکّر است که: مکاشـفات عرفانی و (به تعبیر آن ها) اشراقات روحی منبع دیگری برای شناخت حقائق نیست. چون مکاشفات و شـهود - بر فرض تحقّق آن - حالاـتی روحی و نفسانی انـد و از هیـچ واقعیّتی حکایت نمی کننـد و همچنین حالات روحی و اشـراقات نفسانی، قابل انتقال به دیگران نیسـتند علاوه بر این که: دلیلی بر حجّیت آن ها وجود ندارد. و نیز اگر مکاشـفه ای مخالف برهان (از عقل و نقـل) بود، واضـح البطلاـن و الفسـاد است. و اگر موافق آن بود، حجیّت به اعتبـار برهان است نه مکاشـفه. و بحث در اطراف و اقسام آن و مطـالب مربوط به آن، از این رسـاله خارج است و به کتاب تنزیه المعبود، بحث مکاشـفه مراجعه نماییـد. بنا بر این فلسـفهٔ اشـراق - که بر شالودهٔ اعتقاد به مکاشـفات عرفانی در کنار سه منبع قبل بنا نهاده شده، بلکه در نظر آن ها کشف و شـهود از آن سه مصدر هم مهم تر بوده - بی اساس خواهد بود، اگر چه در نزد حقیر، فرقی بین فلسفهٔ اشراق و مشاء از این جهت نیست، زیرا هر دو گروه هم خود را اهل استدلال می داننـد و هم اهل اشـراقات نفسانی. خلاصه این که: همان طوری که منشأ شـناخت بشـری منحصـر در حسّ 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 بعضـی ادّعای بدیهی و ضـروری بودن بعضی از قضایا را کرده اند و بعضـی 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 شـناخته می شود؛ چون امکان دارد که دو نفر در امر معیّنی اختلاف داشته باشند امّا امکان ندارد که این اختلاف بین عموم عقلای عالم اتّفاق بیفتد؛ زیرا اگر در یـک امر، پیرامونِ بـداهت امری معیّن بین عقلاـ اختلاـف افتاد، معلوم می شود که آن امر از بـدیهیات 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: بعضـی محققین از علماء فرمودنـد: حـدّ و مرز عقل و نقل از هم جـدا است. ولی شـرع می تواند عقل را از ورود در بعضـی مباحث نهی نماید و عقل به حکم خودش باید از آن تبعیّت کند.

فقـط در آن مبـاحث که حجیّت شـرع و اثبات لزوم آن صـغرویّاً و کبرویّاً بررسـی می شود و حجّیت شـرع، بر اثبات یا نفی در آن مباحث توقّف دارد، این عقل است که مستقل است.

ص: 515

و شـخص اگر با تحرّی و تفحّص به نتیجه نرسـید به حکم شـرع نیز معذور است. مثلاً عالم برزخ یا سؤال نکیر و منکر که بر حسب دلائل شرعیّه حقّ است، اگر شـرع 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 إعلام شـرع 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 چهـارم: در روایات و اخبار اهل بیت بجهت تفاوت عقلی و علمی و ظرفیت های مختلف سائلین و مخاطبین اختلافاتی مشاهـده می شود، و برای مراتب مختلف احادیث مختلف مطرح شده، چنان که در شـبههٔ شـیطانیّه (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 نکتهٔ قابل توجّه این است که: هیچ تضادّی بین این جواب ها وجود ندارد و معارف سـطح بالا تکذیب معارف سـطح 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 عامّهٔ مخاطبین بیان فرموده انـد که معانی اوّلیه باشـد با مطالبی که برای خواصّ اصـحاب بیان کردنـد متضاد نیست و لذا اگر تعقّل و تأمّل بیشتری شود در این تفاوتِ 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 محکمات از قرآن و متواترات از سنّت است که دلالتش واضح و روشن باشد. و اگر سـنداً متواتر باشد می گوییم: قطعاً در وحی آمده است. و اگر در حدیث به قطع نرسـیم، می گوئیم: استناد این سخن به وحی مظنون است و هرگز وقتی به قطع بر ما ثابت نباشد نسبتِ قطع نخواهیم داد، بلکه به نسبتِ آنچه استفاده کردیم، استناد می دهیم.

فائدهٔ دهم: کلام بعضی از معاصرین در دفاع از مبانی ملاصدرا

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمیعن.

مقاله ای با عنوان «اندیشه و افکار ملاصدرا و تأثیر آن بر فرهنگ اسلامی» منتشر شد،(1) و نویسندهٔ آن مدّعی شده که اندیشه های ملاصدرا تأثیری عمیق در فرهنگ اسلامی داشته است. وی در مورد ملاصدرا می نویسد: بر اساس معرفت عمیق و ارادت وثیقی که نسبت به دین و همهٔ 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 زمرهٔ افراد متعمّقی شد که ناب ترین معارف را در وادی توحید عرضه کرد.

وی در خاتمه نیز مدّعی شده است که: این معارف برگرفته از منابع اصیل دینی و از عقل و نقل است و توصیه می کند که فضلای 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 حدّی 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 مدّعی است که:

1. ملاصدرا گامی فراتر [از دیگران] نهاده و رابطهٔ 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

1– در هفته نامهٔ افق حوزه شمارهٔ 229 تاریخ 1388/2/20

علیّت و ارجـاع آن به تشـأن است که با این نظریه، فلسـفه به نهایت رسـیده و منظر عرفانی آغاز می شود... و سـهم ممکنات از هستی را به نازل ترین درجه رسانده و آن ها را از حدّ رابطی به رابط تنزّل بخشید.

2. نگاه ویژهٔ 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 باشـد که با کوشـش عقلی و کشـش شـهودی، جمع اصول قرآنی و ادلّهٔ برهانی و منظرهای عرفانی نمود.

4. قاعـدهٔ الواحـد لا یصدر منه إلا الواحد است که این قاعده می تواند نگاه توحیدی را از واحد حقیقی عالم یعنی خداوند متعال، به واحد ظلّی عالم که همه ما سوای اوست عطا کند.

5. قاعـدهٔ بسـیط الحقیقة کلّ الأشـیاء و لیس بشـيء منها که این قاعده تنها یک مصداق دارد و آن هم واجب تعالی است، در عین حال که واجب را شامل همهٔ هستی می داند که (بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء) او را از ماهیت و نقص منزّه دانسته (لیس بشيء منها).

6. قانون علیّت و معلولیّت (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 یگانهٔ حکمت و برهان و این نادرهٔ 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 (مسـئله وحدت وجود و بسیط الحقیقة و وجود رابط و تشأن و ظلّ و...) و ادعا شده که از قرآن و سنّت گرفته و مطابق با قرآن و برهان است، چگونه است که فقها و متکلّمان شیعه و عالمان دین و حاملان اخبار و آثار در طول بیش از هزار سـال از این توحیـد سـر در نیـاورده، بلکه از اخبار و آیات خلاف آن را فهمیـده انـد؟! چگونه می شود امامان معصوم که هادیان به توحیدند وحتّی 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 متکلّمان و فقهای شریعت به آن پی نبرند و شرک را به جای توحیـد و توحید را به جای شـرک بپذیرند و بعد از نزدیک به هزار سال آخوند ملاصدرایی بیاید و توحید قرآن و سـنّت را بفهمد و به مقصود آن ها پی ببرد؟!

البته چه در زمان حیات ملاصدرا و چه بعد از مردن او، فهم و اندیشه و انظارش مورد انکار شدید فقها و بزرگان شـیعه واقع شده است. اگر کسـی به تاریـخ مراجعه کنـد هیچ شک و شـبهه ای برایش باقی نمی ماند که طریق فقهای شـیعه و عالمان شـریعت، جدا و ممتاز از طریق فلاسـفه 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 یونـان (فلاسـفه) و پیروان مکتب ابن عربی (عرفـای مصـطلح) در اقلیت بودنـد و از جامعـهٔ مسـلمین 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 رو گردان می کند.(1)

1- میرزا حسـین نوری رحمة الله علیه در خاتمهٔ مستدرک جلد 239/20 می نویسد: الحکیم المتألّه الفاضل محمد بن ابراهیم الشیرازي الشـهیر بملاصـدرا محقّق مطالب الحکمـة، و مروّج دعاوي الصوفیـة بما لا مزیـد علیه، صاحب التصانیف الشائعـة التي عکف علیها من صـدّقه في آرائه و أقواله، و نسج علی منواله، و قد أکثر فیها من الطعن علی الفقهاء حملة الدین، و تجهیلهم و خروجهم من زمرة العلماء، و عکس الأمر في حال ابن العربي صاحب الفتوحات، فمدحه و وصـفه في کلماته بأوصاف لا تنبغي إلا للأوحدي من العلماء الراسخین، مع أنّه لم یر في علماء العامة و نواصبهم أشدّ نصباً منه

ای کاش نویسنده مقاله رجوعی به کتب متکلّمان شیعه و فقهای شریعت می نمود و کلام علامهٔ حلّی و قاضی سعید قمی(1) و... و شیخ الفقهاء کاشف الغطاء و صاحب جواهر و عروه و انظار تعلیقه زنندگان 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 سنّت تلقی نمی نمود! و ای کاش به کلام متکلّمان 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 تبرّی جسته اند؟!

پس از این سؤال ها، به نقد موارد مذکور می پردازیم.

نویسنده در تجلیل و تقدیس مبانی ملاصدرا و فلاسفه فقط ادّعا 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 ادّعا می کنیم که همهٔ این مبانی ذکر شده، خلاف قرآن و سنّت و عقل است و به گوشه ای از آن اشاره می کنیم.

دربارهٔ ادّعای اول ایشان که «رابطهٔ 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 وفّقني الله بفضله ورحمته على الإطّلاع على الهلاك السرمديّ والبطلان الأزليّ للماهيّات الإمكانيّة والأعيان الجوازيّة، فكذلك هداني ربّي بالبرهان النيّر العرشيّ إلى صراط المستقيم، من كون الموجود

1- که از بزرگان فلاسفه است

2- به کتاب تنزیه المعبود في الرد على وحدة الوجود: 448 - 464 مراجعه کنید. مؤلّف 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 الامامیّة، في اثبات حدوث العالم زماناً: 15 - 50، رجوع شود

والوجود منحصرة في حقيقة واحدة شخصيّة لا شريك له في الموجوديّة الحقيقيّة ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّار. وكلّما يتراءى في عـالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجلّيات صـفاته الّتي هي في الحقيقـة عين ذاته، كما صـرّح 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 نـدركه فهو وجود الحقّ في أعيـان الممكنـات: فمن حيث هويّـة الحقّ هو وجوده، ومن حيث اختلاـف المعـاني والأحوال المفهومـة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكريّ والقوّة الحسّ يّة فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظلّ كـذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقيّ. فهـذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيّون والأولياء المحقّقون.»(1) از بيانات فوق استفاده مى شود كه ايشان و بزرگان عرفا و اولياى صوفيه بر اين اعتقادند كه: موجود و وجود، منحصـر در حقيقت واحـد شخصـى است و در دار تحقّق يـک وجود و موجود بيش نيست، ولى اين وجود و موجود واحـد، داراى مراتـب است و مراتب وجـود موجـودات چـون عقـل و نفس و صـور نـوعيه از مراتب نـور وجـود اوست و آنچه در عـالم از موجودات و كثرات به نظر مى رسد وجود آن ها همه از ظهورات و تجلّيات صـفات ذاتيه و تطوّرات و شؤونات ذاتيهٔ آن موجود واحد است كه حق تعالى است و ماهيات و تعيّنات آن ها امور غير واقعى و مفاهيم انتزاعى است.

پس عالم متوهّم است و هر آنچه هستى ادراک مى كنيم همه وجود حق است كه ليس في الدار غيره ديار.

1- الاسفار: 292/2 - 294

نیز می گوید:

«فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النوريّة الوجوديّة... . و ثبت أنّه بذاته فيّاض وبحقيقته ساطع و... . تبيّن و تحقّق أنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره و شؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته. ولا يتوهّمنّ أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيّوم تعالى تكون نسبة الحلول! هيهات! إنّ الحاليّة والمحلّيّة ممّا يقتضيان الإثنينيّة في الوجود بين الحالّ والمحلّ، وهيهنا - أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانيّ المتنوّر بنور الهداية والتوفيق - ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ واضمحلّت الكثرة الوهميّة وارتفعت أغاليط 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 إلاّ شأناً من شؤون الواحد القيّوم ونعتاً من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته. فما وضعناه أوّلاً إنّ في الوجود علّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلّة منهما أمراً حقيقيّاً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت علّيّة المسمّى بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره بطور و تحيّثه بحيثيّة، لا انفصال شيء مباين عنه. فاتقن هذا المقام الّذي زلّت فيه أقدام أولي العقول والأفهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلّك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقاً لذلك وأهله.!»(1)

1- الاسفار: 2/ 300 - 301

از این بیانات استفاده می شود که مقتضای سلوک عرفانی، علّیّت و سببیّت بین خالق و مخلوق به فیضان و ترشّح ذاتی است و مرجع علّت و معلول به تطوّر و تحیّث 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 توهّم حلول هم در کار نیست؛ چون حلول متوقف بر اثنینیت است و لا موجود الا هو.

و می نویسد: فصل في التنصیص علی عدمیّة الممکنات... .(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 تعیّنات و مظاهر و ماهیّات، ظاهر و مشهود است همه وجود حق است. و نفس تعیّنات و ماهیّات ممکنه ازلاً و ابداً عدمی و غیر واقعی است. فإذن لا موجود إلا الله و هو الوجود و اطواره و شؤونه و انحائه. وجود اندر کمال خویش ساریست تعیّنها أمور اعتباریست نیز می نویسد:

«اعلم أنّ واجب الوجود بسیط الحقیقة غایة البساطة، وکلّ بسیط الحقیقة کذلك فهو کلّ الأشیاء؛ فواجب الوجود کلّ الأشیاء لا یخرج عنه شيء من الأشیاء. وبرهانه علی الإجمال: أنّه لو خرج عن هویّة حقیقته شيء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء.»(2) البته این همان کلام عرفای صوفیه چون جامی است که گوید: موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است، امّا 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

1- الاسفار: 2/ 339

2- الاسفار: 368/2. نیز در جلد 6/ 116 - 117 و در جلد 331/7 - 332 همین مطلب را می گوید

در وی، عین وی بودند حیث کان و لم یکن معه شـیء.(1) ملا عبـد الرزاق لاهیجی در گوهر مراد در اوّل فصل سوم از باب سوم از مقالهٔ دوّم، می گویـد: «صـوفیه برآننـد که صـدور معلول از علّت عبـارتست از تنزّل علّت به مرتبه معلول و تطوّر وی به طور معلول. و از این جا متفطّن شـده انـد به وحدت وجود و به این که وجود، حقیقت واحده ای است ساری در جمیع موجودات. و ماهیّات ممکنات نیست مگر امور اعتباریّات. و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحـده اند به نحوی که اتّحاد و حلول لازم نیاید؛ چه این هر دو فرع اثنینیت است و لا موجود إلا واحد.»

لاهیجی سنّی (شارح اشعار شبستری) می گوید: «اگر توفیق الهی رهبر گردد و به عین انصاف نظر کنی و تطوّرات ظهورات او را در مراتب، مشاهـده نمایی یقین بـدانی که هر طایفه از طوایف مختلفه هر چه در معرفت الله گفته انـد 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)

1- لوایح: 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 مطلقی هستی ما و گوید: چون که بی رنگی اسیر رنگ شد چون که این رنگ از میان برداشتی و گوید: هر لحظه به شـکلی بت عیّار در آمد هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد موسـئی با موسئی در جنگ شد موسی وفرعون دارند آشتی دل ب رد ونهان شد گه پیر و جوان شد

از آن جـا که قائلاـن به وحـدت وجود، چه فیلسوف و چه عـارف و چه صوفی، همه حرف هـا را از ابن عربی اسـتفاده کرده و از تحقیقات و اصطلاحات او اخذ و اقتباس نموده اند، مناسب است اشاره ای به کلام او بنماییم.

او گوید:

«فکلّ ما تدرکه فهو وجود الحق في اعیان الممکنات... فالعالم متوهّم ماله وجود حقیقی و هذا معنی الخیال»؛(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 الأشیاء و هو عینها»؛(2) یعنی: منزّه است کسی که (خدایی که) آشکار نمود اشیا را و او خود عین همان اشیا است.»

و گوید:

«فما عبد غیر الله في کلّ معبود؛ إذ لا غیر في الوجود»؛(3)

یعنی: «غیر از خدا چیزی پرستش نمی شود چون غیری در وجود نیست.»

قیصری در شرح کلام ابن عربی گوید:

«إنّ لکلّ شـيء جماداً کان او حیواناً حیاتاً و نطقاً و إرادةً و غیرها مما یلزم الـذّات الإلهیّة؛ لأنّها هي الظاهرة بصورة الحمار و الحیوان»؛(4) یعنی: «برای هر چیزی چه جماد چه حیوان، حیات و علم و نطق و اراده و صـفاتی مانند آن می باشد که آن صفات از خصائص ذات الهی است، زیرا خداوند است که به صورت الاغ و حیوان ظاهر شده است.»

1- فصوص الحکم: 234

2- فتوحات مکیه: 2/ 459

3- فصوص الحکم: 143

4- فصوص الحکم: 252

و گوید:

«فإذا شهدْناه شهدْنا نفوسنا؛ لأنّ ذواتنا عين ذاته، لا مغايرة بينهما إلاّ بالتعيّن و الاطلاق و إذا شهدَنا أي الحقّ شهد نفسه أي ذاته الّتي تعيّنت وظهرت في صورتنا»؛(1) يعنى: «با مشاهـده خداوندى خود را مى بينيم چون ذات ما، عين او است، و جدايى و تفاوت بين ما و او نيسـت مگر از نظر تعيّن و محدوديت و اطلاق. و خداوند با مشاهدهٔ ما خود را مى بيند چون ذات اوست كه با تعيّن و شخصيّت پذيرى به صورت ما ظاهر شده است.»

و گوید:

«اعلم أنّ وصـف الحق تعـالى نفسه بـالغنيّ عن العـالمين إنّمـا هو لمن توهّم أنّ الله تعـالى ليس عين العـالم»؛(2) يعنى: «وصـف كردن خداوند خودش را به بى نيازى از عالميان براى كسى است كه خيال كند كه خداوند تعالى عين عالم نيست.»

و گوید:

«العارف المكمّل من رأى كلّ معبود مجلىً للحقّ يعبـد فيه - فالحقّ هو المعبود مطلقاً سواء كان في صورة الجمع أو في صور التّفاصـيل - ولذلك سمّوه كلّهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو فلك.»(3)

و گوید:

«من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربّه؛ فإنّه على صورته خلقه، بل هو عين حقيقته وهويّته!»(4)

1- فصوص الحكم: 85

2- كتاب المعرفة ، ابن عربى: 29 - 30

3- شرح فصوص الحكم، قيصرى، فصّ هارونى: 442

4- شرح فصوص الحكم، قيصرى، فصّ شعيبى: 442 طبع بيدار

و گوید:

«إنّ هويّه الحقّ هي الّتي تعيّنت وظهرت بـالصّورة العيسويّـة كما ظهرت بصورة العالم كلّه.»(1) وی از اول فصوص الحکم تـا آخرش در صدد تحکیم همین عقیده است به طوری

که گویا اصلاً فصوص را برای همین جهت نوشته است.

این تذکّر لازم است که این افکار و عقاید از فلاسفهٔ یونان قبل از اسلام است؛ از باب نمونه، برمانیدس شاگرد اکسیوفان (متولّد 634 قبل از میلاد) می گوید: شخص خردمند جز به وجود واحد که کلّ وجود و وجود کلّ است قائل نتواند شد.(2)

فلوتین (متولّد 204 میلادی) که مؤسّس عرفان در مسیحیت است می گوید: «او کلّ اشیا است، امّا هیچ یک از اشیا نیست.» او حقیقت را واحـد می دانـد و احـدیّت را اصل و منشأ کلّ وجود می شـمارد. موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی از مبـدء نخستین و مصدر کلّ می انگارد. و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبـدء می پنـدارد که در قوس نزول، عوالم جسـمانی و روحانی را درک می کند، و در قوس صعود به حس و تعقّل و اشراق و کشف و شهود نایل می شود.

و می گوید: برای وصول به او باید از حسّ و عقل تجاوز نموده و به سیر معنوی وکشف و شهود متوسّل شد.(3)

هم چنین این عقیده در میان عرفای هند و پارسیان قدیم و زردشتی مذهبان شایع بود، اگر خوف طولانی شدن نبود، ذکر می کردم.

جواب ما به صاحبان این اعتقاد این است که: اتّحاد و یگانگی این عقیده در میان تمام عرفای مذاهب و مکاتب حتی مذاهب

1- شرح فصوص الحکم قیصری، فصّ عیسوی: 325

2- سیر حکمت در اروپا: 15/1

3- سیر حکمت در اروپا: 86/1

هنـدی بهترین دلیل است بر این که این عقایـد از قرآن و عترت اخـذ نشـده است. بطلان این اعتقاد هم برای هر عاقلی واضح است؛ چون لازمه این عقیـده، سـنخیّت و مثلیّت، بلکه عینیت بین خـدا و مخلوق در حقیقت ذات و از بین بردن مقام الوهیت و پایین آوردن او به مرتبهٔ مخلوقات است. و چنین اعتقادی چگونه تنزیه او از محدودیت و نقص به شـمار می آید؟![(1)] اگر همه موجودات، تطوّر وجود اوست پس او چگونه سبّوح 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 تعـالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه» و: «جـلّ هو - یـا عمران - عن ذلك! لیس هو في الخلق ولا الخلق فیه.

تعالی عن ذلك!» نیز از امام صادق نقل شده که فرمودند:

«لا یلیق بالّذي هو خالق کلّ شـيء إلاّ أن یکون مبایناً لکلّ شـيء، متعالیاً عن کلّ شيء. سبحانه و تعالی!» البتّه از این نوع اخبار که ذات و کنه خداوند را مباین و متفاوت از ذات مخلوق

1- برای توضـیح 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 رابطهٔ تشکیکی وجود داشته باشد تا چه رسد به عینیت. چنین رابطه ای تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی باشـند، مثل: خط و نور و... . بر این اساس، روشن است که سـنخیّت بین خالق و مخلوق محال است و قابل قبول نیست

معرّفی می کنـد، در روایـات مـا بیش از حـدّ تواتر است که بـا توجّه به این که مسـئله بطلانـش از واضـحات و مخالف با فطرت سـلیم هر مسلمانی است، نیازی به ذکر آن ها نیست.

خلاصه، تمامیت این سـخن مبتنی بر وحدت و مثلیّت در سـنخ و حقیقت بین خدا و مخلوق است، و إلاّ با بینونت در حقیقت ذات و عدم سنخیّت، بطلان این سخن، واضح است.(1)

علاوه بر آن، فاعلیّت خداوند نسـبت به اشیا، به نحو ترشّح و تطوّر و علّیّت و معلولیّت فلسفی نیست، بلکه به نحو ایجاد و ابداعِ لا من شيء و خلق و اختراع است و مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی اند و خداوند آن ها را ایجاد نموده است.

1- از جملـهٔ ادلّه بر ردّ وحـدت وجود این دلیـل است: الأدلّـة الدالّـة على تنزّهه سـبحانه عن كلّ ما يتّصف به المخلوقات من قبيل الزمان والمكان والحركـة والسـكون والجسم والصورة والشـبه والمثل والقابليّـة للوجود والعدم، والزيادة والنقيصة، والجزء والكلّ، والمقدار والعدد والتجزئـة والتغيّر، والانتقال والامتـداد - إلى نهايـة أو لا نهايـة - والـدخول والخروج، والتصوّر والتوهّم والإدراك وغيرها من الأوصاف الّتي تجري على المخلوقات، ولا يجوز اتصافه سـبحانه بها، وقد قامت الضـرورة فضـلاً عن البرهان على أنّ ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون ذاتاً متفرّداً متوحّـداً منزّهاً عن كلّ ما سواه. ولا شك أنّ الالتزام بوحـدة الوجود وبسط الوجود على هياكل الموجودات، وأكمليّة الوجود وأشدّيته بالنسـبة إليه تعـالى، وكونه كـلّ الوجود والوجود المطلق والإحاطـة الـذاتيّ الوجوديّ إلى مـا لاـ نهايـة و.. كلّ ذلك وما شاكله يسـتلزم منه الاتصاف بالأوصاف المـذكورة الخاصّة للمخلوقات؛ لأنّ القبض والبسط والشدّة والضـعف والأكمليّة والامتداد والزيادة والنقيصة والمكان والزمان والحوايـة والشـمول وما قاربها من تعابيرهم، كلّ هذه الأوصاف لا تجري عليه سـبحانه، بل هي آية للمصـنوعيّة والاحتياج - كما لا يخفى - كما عن مولانا الرضا: «كلّ ما في الخلق لا يوجـد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه، لا تجري عليه الحركـة والسـكون وكيف يجري عليه ما هو أجراه؟ [التوحيد: 40 حديث 2، عيون الأخبار 153/1]. وعنه: «لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم، ولإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصـنوع والربّ والمربوب والحادّ والمحـدود» [التوحيد: 56 حديث 14] وعن الإمام الصادق: «لا يليق بالّذي هو خالق كلّ شـيء إلاّ أن يكون مبائناً لكلّ شـيء متعالياً عن كلّ شيء سبحانه و تعالى» [بحارالأنوار 148/3] وعنه: «إنّه ليس شيء إلاّ يبيد أو يتغيّر أو يدخله التغيّر والزوال أو ينتقل من لون إلى لون، و من هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة، و من زيادة إلى نقصان، و من نقصـان إلى زيـادة إلاّـ ربّ العـالمين فإنّه لم يزل ولا يزال بحالـة واحـدة.» [الكافي 1 / 115 حديث 5، التوحيد: 314] (لاحظ تنزيه المعبود: 179)

هم چنین توهّم و تصوّر و ادراک و اکتناه 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 وجوب است و بحث از امکان برای سرگرمی است»(1) - زیرا بر این اساس، یک حقیقت در مرتبهٔ ضعیفْ عدم وجوب وجود دارد و همان حقیقت در مرتبهٔ عالی وجوب وجود خواهد داشت و در نتیجه یک حقیقت هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب 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 تناقص واضح مبتلا خواهند شد؛ چرا که این حقیقت وجود، مرتبهٔ 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 ماهیّات 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 سنّت است و مستفاد از سورهٔ «فاتحة الکتاب» تا سورهٔ «الناس» تغایر و تباین بین خالق و مخلوق است. بنابراین، لازمه این عقیده، سلب و نفی تحقّق و واقعیّت از مخلوق است. و سلب تحقق 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، اضافهٔ 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.

1- حسن حسن زاده، ممدّ الهمم: 107. بنا بر این همه واجب اند. و اگر مقصود وجوب بالغیر است نه بالذات، پس این سرگرمی نمی شود، بلکه واقعیت است

اشکال دیگر این که آیا این تجلّیات، غیر اوست، یا خود اوست، یا نه اوست و نه غیر او ؟ اگر تجلّی، همان او باشد که این تجلّی چیزی جز او نیست و در حقیقت، تجلّی و جلوه ای در کار نیست. و اگر تجلّی، غیر او باشد که این خلاف مدّعای شماست؛ چون فرض این است که حقیقت دیگری وجـود نـدارد. پس اگر تجلّی، خود او باشـد – که چنین است – عینیّت است و اگر غیر او باشـد – به معنـای حقیقیِ غیر – خلاف مبنای شماست.

باری، اصل و لبّ کلمات ملاصدرا در مقام اثبات توحید، همین توحید است که صدوق ها و مفیدها و شـیخ 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 جملهٔ واضحات می باشد.

امّا در باب قاعـده: الواحـد لا یصـدر منه إلا الواحد، مورد این قاعده – بر فرض تمامیّت آن – جایی است که علّت طبیعی باشد؛ به جهت این که در علل طبیعی – در حقیقت – معلول تنزّل علّت می باشد و از دل علّت بیرون می آید و از او ترشّح و تراوش می نماید مثل حرارت از آتش – لـذا بـدیهی است که در این موارد باید بین علّت و معلول، سـنخیّت باشد – به خلاف فاعل بالإرادة و المشـیّه که مخلوق او تنزّل وجود او نیست و از دلِ او خارج نشـده و ترشّح و صدوری از ذات او محقّق نشده، بلکه او «لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ» است و مخلوقات را ایجاد لا من شی ء کرده است.

پس محـدودهٔ قاعده الواحد، فقط علل طبیعی و فاعل های موجَب است چنان که متکلّمان شـیعه مانند علامهٔ حلی در شـرح تجرید و غیر ایشان به این مطلب اشاره کرده اند. پس این قاعده تخصّصاً از بحث ما خارج است، نه تخصیصاً.

1– چنان که بعضـی از دلایل و کلمات اعلام را در شـرح این کلام علامـهٔ مجلسـی: «ثم إنّهم – لعنهم الله – لا یقنعون بتلك البـدع؛ بل یحرّفون أصول الدین و یقولون بوحدة الوجود؛ و المعنی المشهور في هذا الزمان المسموع من مشائخهم، کفر بالله العظیم» ذکر نمودیم

پوشیده نیست که در مسئله ایجاد لا من شيء، سنخیّتی نیست، بلکه تباین و غیریّت به تمام معنا لازم است.

خلاصه، این قاعده مبتنی بر سنخیّت بین خدا و خلق، و صدور و ترشّح خلق از ذات حق و تعدّد قدما و فاعلیّت موجَب و... است، و همهٔ این لوازم در مورد حضرت حق غلط است؛ چون فاعلیّتش اشیا را بالإرادة و المشیّه است و بینونت حقیقی با خلقش در اصل حقیقت ذاتش دارد و مخلوقات را ایجاد لا من شیء کرده و همه مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی اند.

امّا قاعده: بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بشيء منها، آخوند ملاصدرا در اسفار برای اثبات این قاعده چنین استدلال می کند:(1) اگر شیء بسیط الحقیقه، کلّ الاَشیاء الوجودیه باشد صحیح است و در غیر این صورت، خلف لازم آید؛ چون اگر بسیط الحقیقة کلّ الاَشیاء نباشد، مرکّب و متحصّل ازشیء و لا شيء می شود؛ زیرا وقتی بسیط الحقیقه، کلّ الاَشیاء نباشد خود او که شیء است، شیء آخری هم باید موجود باشد؛ پس مرکّب می شود از شیء که خودش است و نفی و عدم شيء آخر، و لو به 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 الاَشیاء هم است، و اگر کلّ الاَشیاء نباشد یترکّب هذه الحقیقة من شی ء و عدم أشیاء أخر. پس مرکّب می شود به ترکیب عقلی در حالی که در آن جا ترکیبی نیست.

و لیس بشيء منها، یعنی اگر حدّ و حدود اشیا و تطوّر و تشأّن را در نظر بگیرید با حفظ تعیّن و تطوّر، او نیست، ولی منهای تطوّر و تعیّن او است. پس وقتی می گوییم کلّ الأشیاء، یعنی کمالات اشیا است و لیس بشیء منها، یعنی تطوّر و تعیّن که نقص است، و منهای تطوّر و تعیّن خود اوست. بعد آخوند ملاصدرا گوید: اصل مسئله «طور وراء طور العقل است» و باید با کشف و مکاشفات مشخص شود.

1- الاسفار: 110/6 - 112

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 سنخیّت و اشتراکی بین حقیقت خداوند سبحان و ما سوایش وجود ندارد. و با نبودن سنخیّت 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 ترکّب بین امر وجودی و امر عدمی را بپذیریم، این ترکیب حتّی نسبت به ذات احدیّت حاصل است؛ چون ذات احدیّت غیر مخلوقاتش می باشد چنان که ما از ذات پروردگار، جسمیّت و انسانیّت و شجریّت و... را نفی می کنیم و می گوییم: ذاته لیست بجسم و لا روح ولا مادّة ولا ملك. فقد ترکّبت ذاته من امر وجودی و امور عدمیّة و هذا الترکیب لا ضیر فیه، لأنّه اعتباری.

علاوه بر آن، این اشکال بر شما هم وارد است که اَعْدام 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، بوجوده محیط علی ماسواه) و محدودیّت 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 همهٔ وجودات...) و خداوند نه محدود است و نه نامحدود (به این معنا، زیرا که هر دو از ملکات مقدار است .)(2)

1- برای آگاهی بیش تر به کتاب تنزیه المعبود: 329 رجوع کنید

2- باید به این نکته توجّه 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 بوجوده محیطٌ علی ما سواه - گفته نمی شود

علاوه بر آن، اشکال محدودیت در صورتی محقّق 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 قاعـده بسـیط الحقیقـة کلّ الأشـیاء متوقّف است بر این که اولاً خداونـد را بی نهایت به معنای بوجوده محیطٌ علی ما سواه بدانیم، و ثانیاً اشتراک و سنخیّت بین خدا و خلق را بپذیریم، که هر دو باطل است.

معاد

معاد(1)

امّا مسـئله معاد جسـمانی، از آیات و اخبار به طور صریح استفاده می شود که درعالم قیامت، انسان ها با بدن های عنصری خاکی - که از اجزای بـدن های دنیوی انسان است - محشور می شونـد، نه این که فقط ارواح، یا ارواح با صورت های جسـمانی ای که فقط دارای مقدار هستند و نفس آن ها را انشا نموده است، محشور شوند و از عناصر مادّی این عالم هرگز اثری در قیامت نباشد.

صـدها آیه دربارهٔ معاد جسـمانی وارد شـده است؛ از جمله آیاتی که می فرمایند: در روز قیامت، اعضا و جوارح و دست و پا شـهادت می دهند. و آیاتی که از نعمت های

1- برای اطلاع از مسـلک 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 رسالهٔ 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 عزیر پیامبر و داستان حضرت ابراهیم و... و آیه های 78 و 79 سورهٔ یاسین، و آیات 3 و 4 سورهٔ قیامت، و آیهٔ 7 سورهٔ حج، و آیه های 98 و 99 سورهٔ 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:

«فكلّ جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته و اخلاقه و هيئاته النفسانية بلا مدخليّة الاستعدادات و حركات المواد كما في هذا العالم شيئاً فشيئاً... فإن قلت: النصوص القرآنية دالّة على أنّ البدن الأخروي لكلّ انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له، قلنا: نعم ولكن من حيث الصورة، لا ـ من حيث المادّة، و تمام كلّ شيء 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

1- بحار الانوار، کتاب العدل والمعاد، باب اثبات الحشر وکیفیته، حدیث 1 و 8 و...

2- الاسفار: 31/9

دنیوی است، در جواب می گوییم: درست است که آیات قرآنی چنین دلالت صریحی دارند، ولی بدن آخرتی از حیث صورت همین بدن دنیوی است، نه مادّه؛ زیرا شیئیت هر شيء به صورت اوست نه به مادّه.»

و می نویسد:

«و أنزل من هذا المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد و حشر الأجساد، اعتقاد علماء الكلام كالإمام الرازی و نظرائه بناء على أنّ المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم... و لا يخفى على ذي بصيرة أنّ النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين 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

الظلمانی»؛(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 متفرّقات اجزای مادّی است در ارتباط با اجزاء اصلیه باقیمانده... سپس می گوید: بر هیچ صاحب نظری پوشیده نیست که نشأت دوم و آفرینش آخرت، گونهٔ دیگری از وجود است که با این گونهٔ پدید آمده از خاک و آب و گِل، مباین 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 مادّی و بدن خاکی ظلمانی باشد.»(2)

1- اسفار: 153/9، طبع بیروت

2- ملاصدرا می نویسد: «وممّا يؤيّد ما ذكرناه من بطلان تعلّق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو عنصري، و ينوّر ما قرّرناه من أنّ الصور الأخرويّة التي بها نعيم السعداء وجحيم الأشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي أو غير فلكي، بل هي صورة معلّقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة بأعمال وأفعال حدث عنها في دار الدنيا ، وأثمرت في ذاتها أخلاقاً وملكات مستبعة لتلك الصور المعلّقة هو ما قاله قدوة المكاشفين محيي الدين العربي.» [الأسفار 44/9 - 45] و می گوید: «... فإنّها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيّرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقيّة من جنس ماكانت توهّمته و تخيّلته وبلغت إليه همّته وسمعت من أهل الشرائع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والأشجار والأنهار وسائر ما يكون لذيذاً بهيجاً عنده، و هذا ممّا لا إشكال في إثباته عندنا؛ لأنّ الصور الأخرويّة المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع ومادّة كما أشرنا إليه.» [الأسفار 9/ 148] و می نویسد: «اعلم أنّ لكلّ نفس من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة و عالماً أعظم وأوسع مما في السماوات والأرضين، وهي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته و مماليكه و خدمه... كلّها قائمة به، وهو حافظها ومنشئها بإذن الله تعالى و قوّته، ووجود الأشياء الأخرويّة وإن كانت تشبه الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في بعض المرايا، لكن يفارقها بالذات و الحقيقة.» [الأسفار 176/9] محقق سبزواري در تعلیقه اش بر اسفار در توضیح مرادش می نویسد: «أي البدن البرزخي والأخروي هذا البدن الدنيوي لكن لا بوصف الدنيويّة والطبيعيّة وإنّما كانت هو هو بعينه، لما مضى وسيأتي أنّ شيئيّة الشيء بصورته، أي الصورة البدنيّة، 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

میرزا احمـد آشتیانی(1) و حاج سـیّد احمـد خوانساری(2) و علاـمه سـیّد ابوالحسن رفیعی قزوینی(3) و شـیخ محمّـد تقی آملی(4) به مخالفت نظر ملاصدرا در باب معاد با

1- لوامع الحقائق، مبحث معاد: 39 و 40

2- العقائد الحقة: 255

3- مجموع رسائل و مقالات فلسفی: 83

4- درر الفوائد: 460/2. شـیخ محمّد تقی آملی در تعلیقه اش بر شـرح منظومه - بعد از توضـیح مراد مصنّف - می نویسد: «هذا غاية ما يمكن أن يقـال في هـذه الطريقـة ولكنّ الإنصـاف أنّه عين انحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة أخفي، فإنّه بعـد فرض كون شـيئيّة الشـيء بصورته وأنّ صورة ذات النفس هو نفسه وانّ المادّة الدنيويّـة لمكان عـدم مدخليّتها في قوام الشـيء لا يحشـر وأنّ المحشور هو النفس غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدوريّاً مجرّداً عن المادّة ولوازمها إلاّ المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصـحاب اليمين وإمّا بدون ذلك أيضاً كما في المقرّبين ولعمري أنّ هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشـرع المقدّس على صادعه السـلام والتحيّة. وأنا أشـهد الله وملائكته وأنبيائه ورسـله، أنّي أعتقد في هذه الساعة وهي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشـر من شـهر شـعبان المعظّم سنة 1368 في أمر المعاد الجسـماني بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمّد والأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين وعليه أطبقت الأمّة الإسلاميّة.» [درر الفوائد: 460]

معاد کتاب و سنّت تصریح نموده اند، چنان که مطلب واضح و روشن است.(1) جای بسی تعجّب 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 مسلّمات کتاب و سنّت 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 فضلای 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 جهنّم، رأیی جدید و خلاف قرآن ارائه کرده است. وی وجودِ واقعی و خارجی بهشت و جهنّم 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 وتبيّن من جميع ما ذكرناه و نقلناه أنّ الجنّة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكيّة القائمة بالنفس الخياليّة ممّا تشتهيها النفس و تستلذّها، و لا مادّة و لا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلها و موجدها القريب و هو هي لا غير، و أنّ النفس الواحدة هي النفوس الإنسانية مع ما تتصوّره

1- این تذکّر 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 الجسـماني بما فيه، و أنّ كلّ ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار والأبنية و الغرفات كلّها حيّة بحياة ذاتيـة، و حياتها كلّها حياة واحـدة هي حياة النفس التي تدركها و توجدها... .(1) این در حـالی است که آیات قرآن تصریح دارد که بهشت و جهنّم در حال حاضر موجود

و خلق شده اند مانند:

«أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ»(2) بهشت برای پرهیزگاران آماده شـده است. و: «أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ»(3) بهشت برای کسانی که به خـدا و رسولانش ایمان آورده اند، آماده شده است.

و: «وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ»(4) در آن روز بهشت برای پرهیزگـاران نزدیـک می شود. و: «أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»(5) برای کافران آماده شـده است. و: «وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ»(6) جهنّم 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 مهیّا و آماده شده است.

روایات زیادی نیز دلالت دارند که بهشت و دوزخ الان موجودند و خلق شده اند، مانند:

1- اسفار: 342/9، فصل 27

2- آل عمران آیهٔ 131

3- سورهٔ حدید، آیهٔ 29

4- سورهٔ شعراء، آیهٔ 90

5- سورهٔ بقره، آیهٔ 24

6- سورهٔ شعراء، آیهٔ 91

7- سورهٔ آل عمران، آیات 131 - 133

1. از امام رضا نقل شـده که فرمودنـد: «من أنکر خلق الجنّـة و النّار فقـد کـذّب النبيّ و کـذّبنا و لیس من ولایتنا علی شـيء و خلّد في نار جهنم»؛(1) «هر کسـی موجود بودن بالفعل بهشت و جهنّم را انکار کنـد، قطعاً رسول خـدا و ما را تکـذیب کرده و از ولایت ما هیچ چیز ندارد و مخلّد در آتش است.»

2. از امام صادق روایت شده که فرمودند:

«لیس من شـیعتنا من أنکر أربعة أشـیاء: المعراج و المسألة في القبر و خلق الجنّة و النّار و الشفاعة»؛(2) «کسی که این چهار چیز: معراج، سؤال قبر، موجود بودن بالفعل بهشت و جهنّم و شفاعت را انکار کند، جزو شیعیان ما نیست.»

3.از امام رضا نقل شـده که فرمودنـد: «من أقرّ بتوحیـد الله... و آمن بالمعراج و المسألة في القبر و الحوض والشّفاعة و خلق الجنّة و النّار و... فهو مؤمن حقـاً و هو من شـیعتنا أهل البیت»؛(3) «هر کس به توحیـد خداونـد اقرار کنـد... و به معراج، سؤال در قـبر، حوض کوثر، شفاعت و موجود بودن بالفعل بهشت و جهنّم و... ایمان بیاورد، مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل بیت(علیهم السلام) است.»

4. از امیر المؤمنین نقل شده که فرمودند: «و أمّا الرّدّ علی من أنکر خلق الجنّة و النّار، فقال الله تعالی: «عِنْدَ

1- بحار الأنوار 119/8 حدیث 6، از توحید و أمالی و عیون

2- بحار الأنوار 196/8 حدیث 186 از صفات شیعهٔ شیخ صدوق

3- بحار الأنوار 197/8 حدیث 187

سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى»(1) و قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: دخلت الجنّة فرأیت فیها... .(2) 5. اکثر اخبار معراج مشتمل است بر این که: «رسول خدا بهشت و جهنّم را دیده و داخل بهشت شده است.»

6. اخبار زیادی دلالت دارد که: «رسول خدا از خرمای بهشت خورده و از آن نطفهٔ 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 امام از آن منعقد شده است.»

8. اخباری هم آمده که: «حوریان بهشتی در عروسی و تولّد و عزای ائمّه فرود می آیند.»

9. روایاتی رسیده که: «بهشت در ماه های رجب و شعبان و رمضان، زینت داده می شود.»

بر اساس همین آیات و روایات است که شیعیان امامیّه اجماع و اتّفاق دارند که بهشت و دوزخ در حال حاضر مخلوق و موجود می باشند چنان که شیخ بزرگوار صدوق در کتاب اعتقادات می فرماید:

اعتقادنا في الجنّة و النّار أنّهما مخلوقتان الآن و أنّ النبيّ قد دخل الجنّة و رأى النّار حين عرج به؛(3) اعتقاد ما شیعیان امامیّه این است که بهشت و جهنّم الآن مخلوق و موجودند و پیغمبر وقتی به معراج رفت، بهشت و جهنّم را دید و داخل بهشت شد.

علاّمهٔ مجلسی نیز در بحارالانوار فرموده است:

أمّا كونهما مخلوقتان الآن فقد ذهب إليه جمهور المسلمين إلاّ شرذمة من

1- النجم: 14 و 15

2- بحار الأنوار 8/ 176 حدیث 129

3- بحارالانوار 200/8 حدیث 204، از اعتقادات شیخ صدوق

المعتزلـة، فإنّهم يقولون: سـيخلقان في القيامة، و الآيات و الأخبار المتواترة دافعة لقولهم، مزيّفة لمذهبهم.(1) بلی، چیزهایی در بهشت و جهنّم به سـبب اعمال خوب و بـد و حبّ و بغض در دین، خلق می شونـد، چنان که در اخبار معراج و غیر آن آمده که حضـرت جمعی از ملائکه را دیـد که برای مؤمنان قصـرهایی بنا می کننـد، یا هر کس فلان عمل، یا فلان ذکر را بگویـد خداونـد در بهشت برایش فلان چیز را خلق می کند.

به هر حال، آیات قرآن و روایات فراوان دلالت دارند که بعضـی از اعمال سـبب می شود که خداوند نعمت هایی را در خارج و در بهشـت ایجاد نماید و یا مثلاً بعضـی 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 باشـند و نفس تنها آن ها را درک کند است و آن ها حیات و وجودی جز حیات و وجود نفس نداشـته باشند و لذّت و رنج نفس، همان درک کردنش باشد، و...

بله، تنی اندک از معتزله مثل ابوهاشم و قاضی عبدالجبّار و امثال این دو گمان کرده اند که بهشت و جهنّم روز قیامت خلق می شوند.

مسئلهٔ خلود

آیات و روایات بسـیار به صـراحت دلالت دارند که: جمعی در دوزخ و در عذاب همیشه خواهند بود و عذابشان پایان نمی یابد و مخلّد در عـذاب به معنای حقیقی آن می باشـند، نه این که مخلّـد در دوزخ باشـند و همان عـذاب ها بر ایشان باشـد ولی آن ها لذّت ببرند و رنجی نکشند.

متأسّفانه صاحب اسفار در این جا هم عقیدهٔ ابن عربی را پذیرفته و از او تبعیت

1- بحار الأنوار 205/8

کرده، چنان که در بسیاری از مسائل همین شیوه را در پیش گرفته است. وی در اسفار در باب کیفیت خلود أهل النار في النار(1)، خلود و همیشگی بودن عذاب به معنای حقیقی آن را انکار کرده و قائل به انقطاع العذاب للمخلدین في النار شده و گفته است:

«هم یتلتذّون بما هم فیه من نار و زمهریر و ما فیها من لدغ الحیّات والعقارب کما یلتذّ أهل الجنة بالظلال و النور؛ لأنّ طبایعهم

تقتضي ذلك.» نیز ملاصدرا در اسفار گوید:

«ممّا استدلّ به صاحب الفتوحات المکیّة علی انقطاع العذاب للمخلّدین في النار قوله تعالی... و الأولی في 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 مبدّل به تنعیم خواهد شد.

وی در این امر هم با مسلّمات کتاب و سنّت و اجماع مسلمانان مخالفت نموده است. خداوند تعالی فرمودند:

«کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ 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 عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ

1- الاسفار: 346/9، فصل 28

2- الاسفار: 9/ 352

3- سورهٔ نساء: 56

«وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ»(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 لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ 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 بر دارد. 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)

1- سورهٔ زخرف: 74 - 77

2- غافر: 49، 50

3- از جمله آن ها روایت شیخ صدوق است به اسنادش از امام باقر که فرمودند: إنّ أهل النّار يتعارون فيها كما يتعاري الكلاب والذئاب ممّا يلقون من أليم العذاب، فما ظنّك - يا عمرو - بقوم لا يقضى عليهم فيموتوا، ولا يخفّف عنهم من عذابها، عطاش فيها، جياع، كليلة أبصارهم، صمّ بكم عمي، مسودّة وجوههم، خاسئين فيها نادمين، مغضوب عليهم، فلا يرحمون من العذاب، ولا يخفّف 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 مدّته و يدوم مقامه و لا يخفّف عن أهله» و روایات بسیار دیگر

علاّمهٔ حلی فرموده است:

أجمع المسلمون علی أنّ عذاب الکافر مؤبّد لا ینقطع.(1)نیز علامهٔ مجلسی فرموده است:

اعلم أنّ خلود أهل الجنّة في الجنّة ممّا أجمعت علیه المسلمون، وکذا خلود الکفّار في النار و دوام تعذیبهم.(2)

علاّمهٔ سیّد عبدالله شبّر هم فرموده است:

اعلم أنّه لا خلاف بین کافّة المسلمین في أنّ الکفار الذین تمّت علیهم الحجّة مخلّدون في النّار وفي العذاب، وقد تظافرت بذلك الآیات وتواترت به الروایات عن النبي والأئمّة الهداة، بل هو ضروري الدّین لاخلاف فیه بین أحد من المسلمین.(3) جای بسی تعجّب است که نویسنده مقاله می گوید: ملاصدرا در این بحث، جمع اصول قرآنی و ادلّه برهانی و منظر عرفانی نمود. فإن کان هذا الّذي ذکره هو العرفان، فیا قوم، إنّي لست من العارفین، «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»

باری، اگر بخواهیم مخالفت واضح و روشن مبانی آخوند ملاصدرا را با معارف وحیانی بیان کنیم مجلّداتی 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 تمسّک به ثَقَلین (قرآن و عترت) باشد، عمل ننموده ایم و از خداوند کریم می خواهیم

1- شرح التجرید: 328، طبع قم، مصطفوي

2- بحارالأنوار 350/8

3- حق الیقین 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:

«إيّاك أن تنصب رجلاً دون الحجّة فتصدّقه في كلّ ما قال»؛(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:

«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.»

و فرمودند:

«شرّقا وغرّبا فلا تجدان علماً صحيحاً إلاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»؛(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:

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله»؛(4)

1- اصول کافی: 298/2

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

3- اصول کافي 399/1 حدیث 3، بحار الانوار 92/2

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

«خداونـد تبارک و تعالی هیچ چیزی را که امّت به آن احتیاج دارند، وانگذاشـته 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 في غیرهم فقد کذّبني»؛(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 ومعارف را) تنها از ما فرا گیر تا در زمرهٔ ما و تحت ولایت ما باشی.»(3)

فائدهٔ یازدهم: قائلین به عدم زیادی صفات چهار مسلک دارند

علامهٔ مجلسی فرمودند: قائلان به عدم زیادتی صفات، چهار مسلک دارند:

مسـلک اوّل قول جماعتی است که به نفی صـفات قائل شـده اند و می گویند: اثبات صـفت وجودی برای حق تعالی نتوان کرد؛ پس اثبات علم برای خـدا به نفی جهـل بر می گردد، و هر گـاه گویی خـدا عالـم است، معنی اش آن است که خـدا عاجز نیست، و هم چنین در سایر صفات. و این معنی را نهایت مرتبه توحیـد می دانند، و کلام حضـرت امیر المؤمنین که: «کمال توحیده نفي الصـفات عنه» را به این بر می گردانند. و کلام ابن بابویه نیز موهم این معنی است.

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

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

3- این مطلب را در جواب آن مقاله نوشتیم و در فصلنامهٔ نورالصادق شمارهٔ 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

امّا 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 کمالیّه 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 توضیحش 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، امّا 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 حاسّه 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.

1- در مرآة العقول 10/2 فرمودند: و ليس عينيّتها و عدم زيادتها بمعنى نفي أضدادها عنه تعالى حتّى يكون عليه سبحانه عبارة عن نفي الجهل، ليلزم التعطيل. و قيل: معنى كونه عالماً و قادراً أنّه يترتّب على مجرّد ذاته ما يترتّب على الذات و الصفة، بأن ينوب ذاته مناب تلك الصّفات. و الأكثر على أنّه تصدق تلك الصفات على الذات الأقدس، فذاته وجود و علم و قدرة و حياة و سمع و بصر، و هو أيضاً موجود عالم قادر حيّ سميع بصير، و لا يلزم في صدق المشتقّ قيام المبدء به، فلو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه لصدق عليه أنّه أبيض

پس آنچه کمال است که علمِ 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 زایدهٔ موجوده در خدا نمی باشد، و در بعضی مراد آن است که کُنه صفاتِ کمالیّه الاهي را نمی دانیم و به جز به وجهی از وجوه، تخیّل آن ها نمی توانیم نمود، نه آن که به هیچ نحو تصوّر و اثبات نمی توانیم کرد تا تعطیل لازم آید.

مسلک 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 نفسِ ذات مقدّس، می داند، و ما بر اشیا توانایی داریم به قدرتی که قائم است به ما، و خدا به ذاتِ مقدّس توانا است، و ذات اقدس، قائم مقام صفت قدرت است در ما، و هم چنین در سایر صفات. و جمعی کثیر از محقّقان به این قول قائلند. و بعضی می گویند: این قول نیز به تعطیل و نفی بر می گردد.

مسلک 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 قلّت فهم ایشان؛ زیرا که می دانیم که جسمی که نورانی باشد نیّر می گویند، و اگر نوری قائم به ذات تواند بود هم نور خواهد بود و هم نیّر. 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، معنيِ ضاحک یعنی خندان، مفهوم و معلوم ما هست، گو کنه حقیقت زید را ندانیم. و به این معنی، احادیث ظاهراً دلالتی دارد چنانچه در

حـدیث صـحیح از هشام بن سالم منقول است که گفت: «به خدمت حضـرت صادق رفتم؛ فرمود: آیا خدا را وصف می کنی؟ گفتم: بلی. فرمود: بگو. گفتم: سـمیع است و بصـیر 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 حقّی است که باطل در او نیست. پس بیرون آمـدم از نزد او و من داناترین مردم بودم به توحیـد خدا.» اگر چه امثال این روایت را بر مسـلک ثانی حمل می توان کرد.

مسـلک چهارم آن است که این صـفات، امور اعتباریّهٔ نفس الامریّه اند، و عین ذات مقدّس نیسـتند و موجود زاید بر ذات نیسـتند. و صفتِ موجودِ زایـد بر ذات، محال است. پس وجود امری است اعتباری و لازم ذات مقـدّس است، و ثبوتش برای ذات، معلول علّتی به غیر ذات، نیست. و هم چنین علم عبـارت از دانسـتن است و لازم ذات است، و از ذات منتزع می شود و معلول غیر ذات نیست، و امر اعتباری نفس الامری است، و امرِ 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 صـفات کمالیّه. و به این مسـلک اگر چه کم کسـی قائل شده است، امّا به عقل اقرب است از سایر مسالک. و حق این است که تفکّر در این امور ضروری نیست، و مجمل باید اعتقاد کرد که

صفات کمالیّه، موجود زایدِ 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 صـفات حقیقیه نیست که موجودات متعدّده در ازل، اثبات کنیم، و اتّصاف ذات به این صـفات، شبیه اتّصاف ممکنات نیسـت. و تفکّر در زیـاده از این، به تفکّر در ذات بر می گردد، و نهی از آن در اخبـار وارد شـده است، و عقـل از فهم آن کمـا ینبغی قاصـر است.(1)

1- علامهٔ مجلسی، مجموعه رسائل اعتقادی، رسالهٔ فرق میان صفات فعل و ذات: 15 - 19

فائدهٔ 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 متکلّمان آن است که ایمان در لغت به معنی تصدیق و باور داشتن است، و در حقیقت شرعی آن خلاف کرده اند و خلاصهٔ 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 کـه اقرار به قلب(1) تنها باشـد، مـذهب اشاعره است و جمع کثیری از شـیعه امامیه، و خواجه نصـیر 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 انـد: بسـتن قلب است بر آنچه معلوم شود از خبر دادن مخبر. و آن امرِ کسبی است که ثابت می شود به اختیار تصـدیق کننـده، 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 بعضـی 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 کفّار که

1- منظور از اقرار به قلب، تصدیق قلبی است چنان که در مرآة العقول 131/7 می فرماید: إنّ الایمان شرعاً إمّا أن یکون من أفعال القلوب فقط أو من أفعال الجوارح فقط أو منهما معاً، فإن کان الأوّل فهو التصـدیق بالقلب فقط و هو مـذهب الأشاعره و جمع من متقدّمي الإمامیة ....

2- هفت قول در این جا ذکر شده که به ترتیب ذکر می شود

3- مقصود: تصـدیق قلبی و فعل قلبی بودن ایمان است، چنان که کلام علامهٔ مجلسـی 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 محمّد داشتند و انکار می کردند به حسب ظاهر مؤمن باشند، و این مخالف اجماع و آیات بسیار است چنان که در وصف کفّار 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 أَنْفُسُهُمْ»(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 گوییم 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 تلفّظ به شهادتین تنها است، و آن مذهب کرامیّه 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 امامیّه، و قول حق تعالی که: «گفتند اعراب که ما ایمان آورده ایم. بگو یا محمّد که ایمان نیاورده اید و لیکن بگویید 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 عبدالجبّار 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.

1- سورهٔ نمل: 13

2- سورهٔ نمل: 14

3- سورهٔ بقره: 89

4- سورهٔ 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 محدّثان است و جمعی از عامّه، و بسیاری از احادیث عامّه و خاصّه بر این دلالت می کند و از بعضی از آیات که در صفات مؤمنان وارد شده است نیز مستفاد می شود. و ایشان می گویند: 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 امامیّه به آن قائل شده اند.(2) و بعضی از آیات و اخبار دلالت بر اول می کند، وبعضی بر ششم، و بعضی بر هفتم، و بعضی دلالت بر بعضی از مذاهب دیگر نیز می کند، و جمع میان آن ها به یکی از چند وجه می توان کرد: وجه اول: آن که قائل شویم به آن که ایمان را در لسان شرع بر چند معنی اطلاق می کنند:

اول: عقاید حقّه است با ترک کبائر و فعل فرایض که ترک آن ها داخل گناهان کبیره

است، مانند نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و امثال این ها. و این معنی از بسیاری از اخبار صحیحه و معتبره ظاهر می شود.

دوم: عقاید حقّه با فعل جمیع واجبات و ترک جمیع محرّمات. و این نیز از بعضی از اخبار ظاهر می شود.

سوم: یقین به عقاید حقّه بر وجه کمال با فعل واجبات و سنن نبویّه و ترک محرّمات و مکروهات.

چهارم: محض عقاید ضروریّه با عدم انکار آن ها، یا اقرار به آن ها با عدم تقیّه چنان که سابقاً مذکور شد.

1- کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 454

2- که قول 1 و 6 و 7 است

و اکثر احادیث دلالت بر معنی اول می کند، چنان که از حضـرت امام رضا منقول است که: اصحاب کبائر نه مؤمنند و نه کافر، بلکه محلّ شفاعتند و مسلمانند.(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 شـراب 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 ایمـان مترتّب می شود عـدم اسـتحقاق مـذلّت و اهـانت و عقوبت و عـذاب است در دنیا و آخرت؛ زیرا که کسـی که اجتناب کند از کبائر گناهان، صغیره او مکفّر است و مغفور است به نصّ قرآن.

دوم: عقاید حقّه است با فعل جمیع واجبات و ترک جمیع محرّمات، چنان که در بسـیاری از احادیث سلب ایمان شده است از جمعی که مرتکب غیر کبیره باشند از گناهان، یا تارک غیر فریضه باشند از واجبات.

و ثمرهٔ این ایمان، ملحق شدن به مقرّبان و حشر با صدّیقان است با تضاعف مثوبات و رفع درجات.

سوم: عقاید حقّه است با یقین بر وجه کمال و فعل واجبات و مسـتحبّات و ترک جمیع محرّمات و مکروهات، و اتّصاف به صفات حسنه و تهـذیب نفس از اخلاـق ذمیمه، چنان که در صـفات مؤمن و صـفات شـیعیان، آیات سوره مؤمنون و غیر آن وارد شـده 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)

1- عیون اخبار الرضا 125/2

2- کافی 278/2

3- کافی 386/2، علل الشرایع: 339. اشاره به آیهٔ 32 سوره نجم می باشد

4- تفسیر قمی: 122/1 ، 2/ 150 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، حتّی اعتماد کردن در حفظ عدد رکعات نماز بر گردانیدن انگشتر از انگشت به انگشت.

و ثمرهٔ 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 حقّه است بدون اعمال مطلقاً.

و ثمره ای که بر آن مترتّب می شود در دنیا، امان یافتن است در جان و مال و عِرض از کشته شدن و اخذ اموال و اسیر شدن و اهانت و مذلّت، مگر آن که فعلی از او صادر شود که مستحق کشته شدن یا سنگسار کردن یا تعزیرگردد، و در آخرت آن که اعمالش صحیح باشد في الجمله، گو به درجهٔ قبول نرسد، و او را از عذاب نجات دهد گو مستحقّ ثواب نباشد، یا باشد في الجمله، امّا مستحقّ 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، امّا البته مخلّد در جهنّم نباشد و مستحقّ عفو و شفاعت باشد در قیامت. و اکثر متکلّمان امامیّه 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

1- سورهٔ یوسف: 106

کفّار و منافقان و مشرکان و سنّیان و سایر فرق شیعه از زیدیّه و فطحیّه و واقفیّه و کیسانیّه و ناووسیّه و هر که غیر شیعهٔ اثنا عشریه است؛ زیرا که ایشان مخلّد در جهنّمند چنان که سابقاً مذکور شد.

پنجم: آن است که تکلّم به شهادتین بکند و انکار امری که ضروری دین اسلام است ظاهراً نکند، و فعلی که مستلزم استخفاف به دین اسلام باشد ازاو صادر نشود، و اگر چه در دل اعتقاد به این ها نداشته باشد و هر چند اعتقاد به همه ائمّه نداشته باشد و اظهار آن هم نکند.

و ثمرهٔ 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 ظاهرهٔ 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 کفّار 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 مناهی 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 امامیّه 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 گوییم ایمان اصل اعتقاد است. و اعتقاد و ایمان در تزاید 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، امّا 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 حدّی 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 صلّی 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)

والحمدلله محقّق الحقّ بکلماته، والصلاة والسّلام علی محمّد وآله الطیّبین الطاهرین. عصمنا الله وإیّاکم من اتّباع الهوی، وجعلنا وإیّاکم ممّن أناخ مطیّته بأبواب أهل بیت العصمة وذرّیّة رسول الله، آمین آمین!

1- معانی الاخبار: 187

2- حق الیقین: 857 - 862، انتشارات سرور، حق الیقین: 534 - 538، انتشارات علمیّه اسلامیه

درباره مرکز

بسمه تعالی

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملا مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیباني مي‌شود.

براي خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

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: 88318722 ـ 021

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
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