



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

۱۷ و ۱۸

نور الصلوة

فصلنامه تخصصی فلسفه و عرفان

سال نوزدهم، شماره ۱۷ و ۱۸

پاییز و زمستان ۱۳۹۸

تخصیص شناخت مبدأ و معاد از طریق شرح روحی

آیت الله العظمی سید کتباتگانی

مطالعه ترمین های اخلاقی و معنوی

آیت الله العظمی حاج شیخ حسین صدوق اصفهانی

عبر و اختیار از دیدگاه مکتب روحی، فلسفه و عرفان

آیت الله سید جعفر سبحانی

فقه های علامه طباطبائی بر علامه مجلسی

آیت الله حاج شیخ مرتضی رحیمی

شرح کشف الغمّه در شرح توحید الکشف

محمد الاسلام و السیّدین استاد سید قاسم علی احمدی

ساجری، عطیقه بر اجازة اللمحی

حجّت الاسلام و السیّدین استاد علی حاکمی سراجی

بایستگی تکوینی معادله و مکتب ائمه: شناسایی به فلسفه و عرفان

در گفتگو با دکتر سید جمعی باری

گفتگو و تبیین استاد باسرافلاهی

فقه بنیاد: الکرکة علامه طباطبائی، در تقریرات ترمین استاد سید قاسم

علی احمدی

انظوم و تدبیر: حجّت الاسلام میرزا محمد

بررسی نظام میرزاوی در اقتصاد، اقتصاد به مجلسی اول

ابوالحسن خضایی، رضا خضایی، غروی

فقه فتاوی ابن غری

حجّت الاسلام علی محمد زوربان مرادپوری

نگارن نظریة اصناف از دیدگاه عقلی، فلسفی و شریعی

حجّت الاسلام شیخ مهدی غریب زوربان

عقل و عقلی نفس، واقعیت یا عقل؟

استاد کریم نازج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نورالصادق 47 و 48

نویسنده:

مصطفی صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

مؤلف

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

| | |
|----|--|
| ۵ | فهرست |
| ۱۳ | نورالصادق ۴۷ و ۴۸ |
| ۱۳ | مشخصات کتاب |
| ۱۴ | اشاره |
| ۱۹ | فهرست مطالب |
| ۲۱ | سرمقاله |
| ۲۵ | انحصار شناخت مبدأ و معاد از طریق شرع و وحی آیت الله العظمی صافی گلپایگانی |
| ۲۵ | چکیده |
| ۲۵ | اصطلاحات خاص حکما و عرفا |
| ۲۸ | از منظر آیت الله صافی استاد سلوک کیست و شاگرد کدام است؟ |
| ۳۰ | سلسله درس های اخلاق و معارف آیت الله العظمی حاج شیخ حسن صافی اصفهانی (رحمه الله) |
| ۳۰ | چکیده |
| ۳۰ | فرقان در اثر تقوا |
| ۳۱ | تأثیر فرقان بر فهم قرآن |
| ۳۱ | تبعیت در پی معرفت |
| ۳۱ | تفاوت شناخت «فرقانی» با شناخت «برهانی» |
| ۳۲ | وجه تمایز تربیتی پیامبران با دیگران |
| ۳۲ | واژه «عشق» در روایات |
| ۳۳ | عشق در حکمت طبیعی و الهی |
| ۳۳ | اقسام سه گانه محبت |
| ۳۳ | اشاره |
| ۳۴ | نوع اول |
| ۳۴ | نوع دوم |
| ۳۴ | اشاره |

| | |
|----|---|
| ۳۵ | تبلیغ محبت |
| ۳۵ | تبلیغ محبت در «تشیع» |
| ۳۶ | گریه و محبت |
| ۳۶ | ولایت، اصل محبت |
| ۳۷ | رابطه تقوا با محبت |
| ۳۷ | نوع سوم |
| ۳۷ | اشاره |
| ۳۸ | تعاطف و ایثار |
| ۳۸ | مصافحه و معانقه از اسباب محبت |
| ۳۸ | تکامل فردی و اجتماعی |
| ۳۹ | سرعت سلوک با محبت |
| ۴۰ | جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی فلسفه و عرفان آیت الله سید جعفر سیدان |
| ۴۰ | چکیده |
| ۴۰ | جلسه سوم |
| ۴۱ | نگاهی دوباره به مباحث گذشته |
| ۴۳ | ملاصدرا و قول «شمول اراده خدا بر افعال اختیاری انسان» |
| ۴۴ | فاعل قریب بودن خدا در افعال اختیاری انسان |
| ۴۷ | علامه طباطبایی (رحمه الله) و جبر فلسفی |
| ۴۸ | فاعل قریب بودن خدا نسبت به افعال اختیاری انسان در کلام علامه طباطبایی (رحمه الله) |
| ۴۸ | اشاره |
| ۵۰ | نقد و بررسی کلام علامه طباطبایی (رحمه الله) |
| ۵۳ | پرسش و پاسخ |
| ۵۸ | نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی |
| ۵۸ | چکیده |
| ۵۸ | مقدمه |
| ۶۱ | (مبحث ۱) |

- ۶۱ آیا فرد فاقد عقل مبعوض است؟ چرا؟
- ۶۸ شرح کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد (۲) حجت الاسلام والمسلمین استاد سید قاسم علی احمدی
- ۶۸ چکیده
- ۶۹ اثبات صانع
- ۶۹ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره
- ۷۱ توضیح مراد علامه حلی (رحمه الله) -
- ۷۴ ماجرای تعلیق بر بحار الأنوار استاد علی ملکی میانجی
- ۷۴ چکیده
- ۷۸ شرح موضوع تعلیق
- ۸۴ بایستگی نگرش نقادانه و نگاه آسیب شناسانه به فلسفه و عرفان در گفتگو با دکتر سید یحیی یثربی گفتگو و تدوین: یاسر فلاحی
- ۸۴ چکیده
- ۱۰۶ نقد بداية الحکمة علامه طباطبائی «تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی» تنظیم و تدوین: حجت الاسلام جواد عبدی
- ۱۰۶ چکیده
- ۱۰۶ اشاره
- ۱۰۶ «درس اول»
- ۱۰۶ اشاره
- ۱۰۸ اطلاقات فلسفه و تقسیمات آن
- ۱۰۹ تمیز واقعیات از موهومات (موجودات از غیر موجودات) از دیدگاه فلاسفه
- ۱۱۱ تفاوت عقل و نفس در نگاه فلاسفه
- ۱۱۶ «درس دوم»
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۸ وجود، مشترک لفظی یا مشترک معنوی؟
- ۱۲۱ استدلال اول مصنف
- ۱۲۳ بررسی نقش میرلوحی در انتساب تصوف به مجلسی اول
- ۱۲۳ اشاره
- ۱۲۳ چکیده

| | |
|-----|---|
| ۱۲۳ | مقدمه |
| ۱۲۵ | نزاع میرلوحی با مجلسی ها |
| ۱۳۰ | کسانی که با محمد طاهر قمی بر سر تصوف نزاع داشتند |
| ۱۳۳ | موضع علامه مجلسی در قبال انتساب تصوف به پدرشان و بحثی پیرامون آن |
| ۱۳۵ | خلاصه و نتیجه گیری |
| ۱۳۶ | منابع |
| ۱۳۸ | نقد فتاوی ابن عربی حجت الاسلام علی عزیزپوریان بروجردی |
| ۱۳۸ | چکیده |
| ۱۳۸ | پیشگفتار |
| ۱۴۱ | برخی از بدعت های فقهی ابن عربی |
| ۱۴۱ | اشاره |
| ۱۴۱ | ۱. حکم جمع بین الصلاتین |
| ۱۴۲ | بررسی کلام ابن عربی |
| ۱۴۲ | اشاره |
| ۱۴۳ | ۲. حرمت روزه شانزدهم ماه شعبان |
| ۱۴۳ | بررسی کلام ابن عربی |
| ۱۴۳ | اشاره |
| ۱۴۵ | ۳. وجوب نماز جمعه بر مسافر |
| ۱۴۶ | بررسی کلام ابن عربی |
| ۱۴۶ | اشاره |
| ۱۴۷ | ۴. جواز امامت جماعت زنان برای مردان |
| ۱۴۸ | فهرست واره ای از بدعت های فقهی ابن عربی |
| ۱۵۲ | کتابنامه |
| ۱۵۶ | تقابل نظریه امامت از دیدگاه اهل خانقاه و شیعیان (۲) حجت الإسلام شیخ مهدی عزیزپوریان |
| ۱۵۶ | چکیده |
| ۱۵۶ | بحث سوم : ولایت در تصوف |

- اولیاء الله در لغت ۱۵۶
- اولیاء الله در قرآن ۱۵۸
- اولیاء الله در روایات شریفه ۱۵۸
- اشاره ۱۵۸
- دسته اول : اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام ۱۵۸
- دسته دوم : شیعیان اهل بیت علیهم السلام ۱۵۹
- دسته سوم : ابرار و نیکان که این دسته هم فقط از شیعیان هستند ۱۵۹
- اولیاء الله در متون صوفیه ۱۶۰
- ولایت در تصوف ۱۶۱
- شوون ولایت و مقامات آن در نزد صوفیه ۱۶۱
۱. ولایت مقام فناء فی الله است ۱۶۱
۲. ولایت مقام تصرف در خلق است ۱۶۳
۳. ولایت مقام باطن نبوت است ۱۶۴
۴. مرتبه ولایت اعلی از مرتبه نبوت است ۱۶۴
- اقسام اولیاء ۱۶۵
- ولایت از منظر شیعه و صوفی چه فرقی دارد؟ ۱۶۵
- تفاوت اساسی میان مسأله ولایت در تشیع و ولایت در تصوف ۱۶۵
- مهم ترین نقطه تقابل شیعه و صوفیه ۱۶۶
- چرا صوفیه تن به ولایت اهل بیت علیهم السلام نمی دهند؟ ۱۶۶
- مهم ترین اندیشه بزرگان صوفیه چیست؟ ۱۶۶
- صوفیان شیعه نما قطب را نایب خاص امام عصر می دانند ۱۶۹
- بحث چهارم ۱۷۱
- روایات در مذمت صوفیه ۱۷۱
- حصیله بحث ۱۷۶
- کتابنامه ۱۷۸
- علت هستی بخش، واقعیت یا تخیل؟ استاد کریم زارع ۱۸۷

| | |
|-----|--|
| ۱۸۷ | چکیده |
| ۱۸۷ | ۱. مقدمه |
| ۱۸۷ | اشاره |
| ۱۸۸ | بخش اول کلیات |
| ۱۸۸ | الف) بررسی مفاهیم |
| ۱۸۸ | مفهوم علت در لغت |
| ۱۸۸ | مفهوم علیت در اصطلاح |
| ۱۸۸ | تعریف اول علیت |
| ۱۸۸ | تحلیل تعریف اول |
| ۱۹۰ | تعریف دوم علیت |
| ۱۹۰ | تحلیل تعریف دوم |
| ۱۹۰ | تعریف سوم علیت |
| ۱۹۲ | تحلیل تعریف سوم |
| ۱۹۲ | ب) پیشینه ابطال علیت |
| ۱۹۵ | ج) تحلیل عقل ستیزی های فلسفه |
| ۱۹۵ | اشاره |
| ۱۹۵ | ۱. تمجید از علیت |
| ۱۹۵ | ۲. تهدید برای ابطال علیت |
| ۱۹۷ | ۳. توجیه انتقادات مخالفین به نفع فلسفه |
| ۱۹۷ | اشاره |
| ۱۹۸ | ۱) اتهام جهالت به مخالفین |
| ۱۹۸ | بخش دوم: ابطال علیت |
| ۱۹۸ | ۱. بدیهی نبودن علیت |
| ۲۰۰ | ۲. فرع به جای اصل |
| ۲۰۰ | ۳. دور باطل بین علت و معلول |
| ۲۰۱ | ۴. غلط اندازی در قضیه |

- ۲۰۱ - اشاره
- ۲۰۱ - قضیه تحلیلی چیست؟
- ۲۰۳ - وجه تسمیه
- ۲۰۳ - تحلیل قضیه تحلیلی
- ۲۰۳ - تقریر اول
- ۲۰۴ - تقریر دوم
- ۲۰۴ - ۵. اعتراف بر ناتوانی فلسفه در اثبات علیت
- ۲۰۴ - (۱) اعتراف استاد جوادی آملی
- ۲۰۴ - (۲) اعتراف آیت الله شهید محمد باقر صدر
- ۲۰۵ - (۳) اعتراف علامه محمدتقی جعفری
- ۲۰۵ - (۴) اعتراف استاد مطهری
- ۲۰۵ - اشاره
- ۲۰۵ - تحلیل اعترافات
- ۲۰۵ - ۶. ناتوانی فلسفه از اثبات علیت در عالم طبیعت
- ۲۰۵ - اشاره
- ۲۰۷ - تحلیل
- ۲۰۸ - ۷. ناتوانی فلسفه از اثبات علیت اوجدی در عالم مجردات
- ۲۰۸ - اشاره
- ۲۰۸ - تحلیل
- ۲۱۰ - نتیجه گیری
- ۲۱۰ - خاتمه
- ۲۱۱ - چالش
- ۲۱۱ - کتابنامه
- ۲۱۳ - نظرها
- ۲۱۳ - دکتر سید یحیی یثربی در گفتگو با نورالصادق (علیه السلام)
- ۲۱۳ - اشاره

- ۲۱۴ ----- خیانت مدافعان افراطی فلسفه به آیت الله سبحانی از ناحیه مؤسسه مطالعات راهبردی - مشهد مقدس
- ۲۱۷ ----- معرفی کتاب
- ۲۱۹ ----- ۸. ریشه یابی گمراهی فلسفه در علیت
- ۲۲۴ ----- نظر مرجعیت شیعه درباره فصلنامه نورالصادق
- ۲۲۴ ----- اشاره
- ۲۲۴ ----- فقیه مجاهد حضرت آیت الله العظمی آقای حاج سید کرامت الله ملک حسینی (از مراجع تقلید نامدار)
- ۲۲۴ ----- جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای صافی اصفهانی زیدعزة
- ۲۲۵ ----- نامه حضرت آیت الله سید شرف الدین ملک حسینی استاد خارج فقه و اصول
- ۲۳۰ ----- درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) :

«أَمَّا إِنَّهُ شَرٌّ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقُولُوا بِشَيْءٍ مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ مِنَّا»

مراقب باشید که اعتقاد پیدا کردن به مطلبی و اظهار نظر کردن درباره چیزی (به عنوان دین) تا وقتی آن را از ما نشنیده اید برای شما شر و زیان و بد است!

اصول کافی 2/ 401 باب الضلال حدیث 1

نورالصادق (علیه السلام) 47 و 48

فصلنامه تخصصی - فلسفه و عرفان

سال دوازدهم - شماره 47 و 48

پاییز و زمستان 1398

مدیر مسئول:

مصطفی صافی اصفهانی

سردبیر:

یاسر فلاحی

صفحه آرایی و امور فنی:

خانم روزبهانی

ویراستار:

یاسر فلاحی

اشراف:

آیت الله صافی اصفهانی

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم نرگس قمی

ص: 1

اشاره

نور الصادق (عليه السلام) 47 و 48

فصلنامه تخصصی - فلسفه و عرفان

سال دوازدهم - شماره 47 و 48

پاییز و زمستان 1398

مدیر مسئول:

مصطفی صافی اصفهانی

سر دبیر:

یاسر فلاحی

صفحه آرایی و امور فنی:

خانم روزبهانی

ویراستار:

یاسر فلاحی

اشراف:

آیت الله صافی اصفهانی

پایگاه اطلاع رسانی:

www.nooralsadegh.ir

پست الکترونیک:

daralsadegh@gmail.com

کانال تلگرام: @nooralsadegh

شماره پیامک: 30008443000844

دفتر مرکزی فصلنامه نور الصادق (عليه السلام):

اصفهان، خیابان صغیر اصفهانی، کوچه شماره 9، پلاک 70، مجموعه دارالصادق اصفهان (واحد پژوهش)

تلفن: 031-32317981

نمبر: 031-32317983

هیئت تحریریه :

استاد یاسر فلاحی

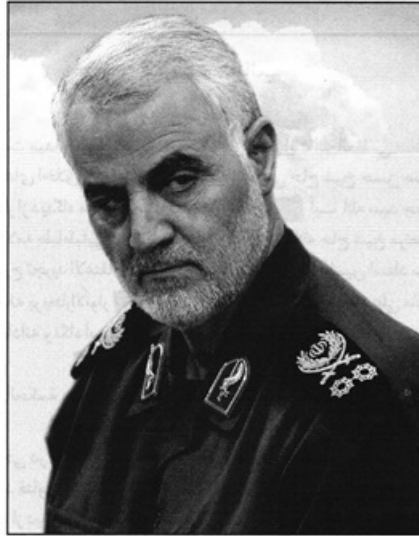
(محقق و پژوهشگر حوزه و دانشگاه)

دکتر علی لاهیجی

دکتر محمدحسین موسوی

دکتر سید علی آیت اللهی

ص: 2



**پیام تسلیت مرجعیت شیعه حضرت آیت الله العظمی سیستانی
به رهبر معظم انقلاب و ملت شریف ایران
به مناسبت شهادت سردار شهید حاج قاسم سلیمانی
قهرمان مبارزه با صهیونیسم، داعش و جریان های تکفیری**

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله وانا اليه راجعون

جناب مستطاب آية الله آقای خامنه ای دامت برکاته

السلام علیکم ورحمة الله و برکاته

خبر شهادت سردار عالیقدر آقای حاج قاسم سلیمانی رحمه الله موجب تأسف و تأثر فراوان شد. نقش کم نظیر آن مرحوم در طی سالیان پیکار با عناصر داعش در عراق، و زحمات فراوانی را که در این راستا متحمل شدند فراموش ناشدنی است.

اینجانب ضایعه فقدان آن شهید والامقام را به جنابعالی و به فرزندان مکرم و دیگر بستگان محترمشان و به همه ملت شریف ایران به ویژه به مردم عزیز کرمان تسلیت عرض نموده، و از خداوند متان برای آن فقید سعید علو درجات و برای بازماندگان صبر جمیل و اجر جزیل مسألت دارم.

ولاحول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

علی الحسینی سیستانی

۸ جمادی الاول ۱۴۴۱

پیام تسلیت مرجعیت شیعه حضرت آیت الله العظمی سیستانی به رهبر معظم انقلاب و ملت شریف ایران به مناسبت شهادت سردار
شهید حاج قاسم سلیمانی قهرمان مبارزه با صهیونیسم داعش و جریان های تکفیری

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله وانا اليه راجعون

جناب مستطاب آية الله آقای خامنه ای دامت برکاته

السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

خبر شهادت سردار عالیقدر آقای حاج قاسم سلیمانی (رحمه الله) موجب تأسف و تأثر فراوان شد. نقش کم نظیر آن مرحوم در طی سالیان پیکار با عناصر داعش در عراق، و زحمات فراوانی را که در این راستا متحمل شدند فراموش ناشدنی است.

اینجانب ضایعه فقدان آن شهید والامقام را به جنابعالی و به فرزندان مکرم و دیگر بستگان محترمشان و به همه ملت شریف ایران به ویژه به مردم عزیز کرمان تسلیت عرض نموده، و از خداوند منان برای آن فقید سعید علو درجات و برای بازماندگان صبر جمیل و اجر جزیل مسألت دارم.

ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

علی الحسینی سیستانی

8 جمادی الاول 1441

ص: 3

انحصار شناخت مبدأ و معاد از طریق شرع و وحی 9 آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

سلسله درس های اخلاق و معارف 13 آیت الله العظمی حاج شیخ حسن صافی اصفهانی

جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی، فلسفه و عرفان 23 آیت الله سید جعفر سیدان

نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی 41 آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

شرح کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد (2) 51 حجت الاسلام و المسلمین استاد سید قاسم علی احمدی

ماجرای تعلیقه بر بحار الأنوار 57 حجت الاسلام و المسلمین استاد علی ملکی میانجی

بایستگی نگرش نقادانه و نگاه آسیب شناسانه به فلسفه و عرفان در گفتگو با دکتر سید یحیی یتربی 17 گفتگو و تدوین استاد یاسر فلاحی

نقد بدهای الحکمة علامه طباطبایی، تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی 87 تنظیم و تدوین حجت الاسلام جواد عبدی

بررسی نقش میرلوحی در انتساب تصوف به مجلسی اول 103 ابوالحسن غفاری، رضا مختاری خویی

نقد فتاوی ابن عربی 117 حجت الاسلام علی عزیزپوریان بروجردی

تقابل نظریه امامت از دیدگاه اهل خانقاه و شیعیان (2) 131 حجت الاسلام شیخ مهدی عزیز پوریان

علت هستی بخش، واقعیت یا تخیل؟ 157 استاد کریم زارع

175 نظرها

178 معرفی کتاب

181 نظرها درباره فصلنامه نورالصادق (علیه السلام)

راهنمای تنظیم مقالات :

مقالاتی برای چاپ در نشریه پذیرفته خواهند شد که :

پیش از این چاپ نشده باشند.

همزمان به سایر نشریات یا مجموعه ها ارسال نشده باشد.

تحقیقی و مستند باشد.

در راستای موضوع و اهداف نشریه باشد.

از مؤلفان محترم تقاضا می شود:

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

2. همراه با مقاله، چکیده (حداکثر 200 کلمه) و نیز واژگان کلیدی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر ده واژه) ارسال شود؛

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

4. مشخصات کامل خود، شامل نام و نام خانوادگی، سابقه علمی، درجه علمی، تخصص، سمت کنونی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کتاب ها و مقالات منتشر شده با مشخصات کتاب شناختی، نشانی پستی و الکترونیکی و شماره تماس در برگه ای جداگانه ذکر شود؛

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

معادل واژه های لاتین نیز در متن و داخل پرانتز آورده شود؛

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

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

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

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

تذکر: 1- یادآور می شود مقالات مندرج در نورالصادق صرفا مبین آراء نویسندگان آنهاست.

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

3- نورالصادق در ویرایش و انتخاب مطالب آزاد است.

سرمقاله

آنچه به نظر می‌رسد، این است که فضای علمی در حوزه علوم انسانی، بیش از آن که علمی و تحقیقی و پژوهشی باشد، به نوعی گرفتار عارضه سطحی‌نگری، تبلیغات و های و هوی و طرفداری از جریان‌های مختلف فکری بدون بررسی عمیق و ریشه‌ای این جریان‌ها و دانستن شأن نزول ظهور و بروز این تحولات می‌باشد. البته گاهی بروز و ظهور تحولات و جریان‌های فکری متناسب با تغییرات و تحولات لایه‌های مختلف اجتماع و گاهی هم بی‌تناسب با عوالم ما و روح تمدنی حاکم بر فرهنگ و اجتماع ماست.

کمتر سخنی در قالب مقاله یا نشست علمی یا سخنرانی هست که نشانی از تحقیق و جستجوی اصیل علمی و عطش معرفتی در آن باشد.

به بیان دیگر، تکاپوها و پویه‌ها در حوزه علوم انسانی نه فرم یک فعالیت اصیل علمی را دارد و نه وزن و جرم یک کار اصیل پژوهشی را و نه مقتضای عملی به عنوان نمود آن آموزش و پژوهش را.

مقتضای عملی داشتن یعنی اثر فعالیت اصیل علمی، پس از یک یا چند مرحله در فرم یک پراکتیس یا عمل خارجی متعین گردد و به چنین حرکتی منتهی گردد.

پس به یک چه باید کرد و یک از کجا آغاز کنیم جدی در عرصه علوم انسانی محتاجیم.

این معنا خود مقدمه مهمی دارد که شایسته تحقیق جدی و وسیع و همه‌جانبه می‌باشد و آن طرح این مسأله است؛ «تیین چیستی و چرایی علوم انسانی»، چیستی و چرایی علوم انسانی اگر به درستی تبیین گردد ما را در آستانه یک تحول جدی در بنیادی‌ترین و زیربنایی‌ترین برنامه‌ها و اهداف برای هدایت و تربیت و اصلاح فرهنگ در دو بعد فرد و جامعه، قرار می‌دهد. تنها پس از پاسخ به این سؤال یعنی؛ چیستی و چرایی علوم انسانی است که معالیل دیگری که فرهنگ و سیاست و تربیت به نوعی با آن دست به‌گریبان‌اند، رخ می‌نماید و البته حل معضلات خود را از دل پاسخ به این سؤال یعنی چیستی و چرایی علوم انسانی می‌جویند.

به عبارتی، اساس سردرگمی و بنیاد نابسامانی‌های موجود در اخلاق، فرهنگ، اقتصاد و سیاست همین ابهام در چیستی و چرایی علوم انسانی است. متفکران و سیاست‌گذاران

مسلمان با در دست داشتن یگانه قرائت صحیح و عقلانی از اسلام، یعنی تشییع، ابتدا باید تکلیف خود را با علوم انسانی (در معنای مصطلح آن) روشن نمایند و به محتوا و روش غنی اسلام ناب شیعی یعنی قرآن و عترت بازگشتی تمام عیار و اصیل نمایند.

علوم انسانی که بر اساس اعتقاد به خود بنیادی هستی بشر بنا گردیده، قطعاً نمی تواند منطبق با تعریف انسان و ترسیم انسان و جایگاه او، در تعالیم وحی گردد. استقلال و خود بنیادی بشر از که و از چه؟ سؤال است که پاسخ به آن بیانگر حقیقت وضعیت بشر در بیگانگی اش از تعالیم انبیاست.

بشر بی آغاز و بی انجامی که نه ابتدا و نه انتهای کار او هیچ اتصالی به مبدأ متعال هستی بخش ندارد و اساس و بن مایه نگرش علوم انسانی غربی به انسان و سرنوشت او وجود و لحاظ چنین بشری است، وَضَعَفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ.

این نگرش که قطعاً در تضاد با تعالیم انبیاست، وسعتی به ابعاد کل تاریخ 2500 ساله فلسفه از یونان باستان تا امروز دارد و نقطه آغاز آن تعریف فلسفه از انسان به عنوان حیوان ناطق و نقطه عطف آن، فلسفه جدید و آراء بیکن و شکاکیت دکارت است.

پس بر سیاست گذاران و اندیشمندان مسلمان است که: نخست پیاده کردن و عمل نمودن ناقص بر مبنای این علوم انسانی که البته تحقق کامل آن هم چیزی جز انحطاط قطعی تمدن اسلامی را در پی نخواهد داشت، رها نموده و به ترسیم معنای واقعی انسان و جایگاه حقیقی او در تعالیم وحی بپردازند و انسان را در جامعیت و تمامیت قرآن و عترت بازشناسند البته با تبیینی جامع از ارتباطات چهارگانه او و نیز قبل از آن پاسخ به سه گانه: من این، فی این، الی این. و پس از آن مهم ترین مسأله تبیین امکان علوم انسانی اسلامی است، که اساس کار و اساس هر پیشرفت و زیربنای هر تحولی در حوزه انسان و جهان است.

کمیت تأثیرگذاری که امروز در رشته های علوم انسانی در کشور تحصیل و تدریس و تحقیق و پژوهش می نمایند، با ملاحظاتی و با رعایت اصولی چند، البته با عزمی جدی و فارغ از شعارزدگی و نمایش های عوام پسند می توانند پس از دریافت و فهم سؤال اول؛ یعنی تبیین چیستی و چرایی علوم انسانی غربی و پاسخ به آن و نیز دریافت و فهم سؤال دوم؛ یعنی تبیین امکان علوم انسانی اسلامی و پاسخ به این سؤال، تکانی اساسی به وضعیت اعتقادی اخلاقی جامعه بدهند و تمدن و معنویت را هر دو در کنار هم داشته باشند.

و اما اصول مطمح نظر برای برون رفت از چالش علوم انسانی غربی به طور کلی عبارتند از:

1 - اولاً: بنای محتوی و تولید محتوا را منحصرراً بر مبنای استفاده از تعالیم قرآن و عترت بگذارند و مفاد حدیث فوق متواتر ثقلین را مبنا قرار دهند و ملاحظات بی مورد و تردید در مورد طرد و نفی علوم انسانی غربی خصوصاً فلسفه یونان و فلسفه اتباع افلاطون و ارسطو تا

دکارت و فیلسوفان پس از آن که به ناحق و ناروا عهده دار پاسخ به اساسی ترین پرسش ها در مورد بشر و سرشت بشر و سرنوشت بشر گردیده را کنار بگذارند و حقایق را در پاسخ به چیستی و چرایی و چگونگی انسان و جهان جز از علوم اهل بیت و خزانه وحی جستجو و طلب نکنند.

2- ثانیاً: به بازاندیشی در اصول موضوعه و متعارفه علوم انسانی پردازند و ماده و هیأت آن را بر اساس قرآن و عترت بیالایند و ضعف بینش توحیدی را در آن ترمیم نمایند و منشأ حقیقی صدور حقوق و قوانین و تکالیف را تبیین و تعریف نمایند و تکلیف خود را در وهله اول با علوم انسانی ای که اصلاً نهادی برساخته تفکر غرب و نگاه غرب (نگاه یونانی، یهودی، مسیحی) به انسان است، روشن نمایند و خط بطلانی بر انسان محوری ای که در برابر خدا باوری است بکشند.

3- ثالثاً: به تجربه و آزمایش و مشاهده با عقل و چشم خدا باور، روی آورند و با چنین عقلی به فهم جهان پردازند و نیز با ایجاد بنای جدید به قهر چند صدساله علوم انسانی با علوم تجربی خاتمه دهند و البته متافیزیک زدگی و یونانی زدگی را که چون کلافی به دست و پای اندیشه متفکران مسلمان پیچیده پاره کنند.

4- رابعاً خود فریبی را کنار گذارده و به ارزیابی مداوم پیشرفت خود بر اساس حرکت در متن متین تعالیم انبیاء علیهم السلام پردازند و حرکت علمی خود را بدون بزرگنمایی ارزیابی کنند مقتضای عملی آن را سال به سال رصد نموده و تأثیر حرکت علمی و تحول در علوم انسانی را در ابعاد مختلف فرهنگ و اقتصاد و در لایه های متعدد جامعه و فرد ارزیابی نمایند. بی تردید بهبود وضع اعتقادی و اخلاقی جامعه شاخص مناسبی برای سنجش این معناست که اولاً حرکت و تحول در علوم انسانی (در همه ابعاد) آن مبنای درستی داشته؟ و ثانیاً آیا مقتضای عملی و اثر بخشی قابل ملاحظه ای در پی داشته یا نه؟

5- خامساً: آسیب شناسی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را متن و محور برنامه ها و تحولات قرار دهند، بدین سبب که آغازگاه های مناسب و نقاط شروع برای تغییرات و تحولات جز با آسیب شناسی و نگرش نقادانه به اوضاع و احوال فرهنگی، اجتماعی، رخ نمی نماید.

6- سادساً: به انبوه سازی در رشته های علوم انسانی یعنی انبوه سازی و پذیرش بلا توجیه دانشجو و طلبه در رشته های علوم انسانی خاتمه دهند و استعداد سنجی و جنم شناسی و درک واقعیات موجود و شناخت زمان و درک خلل های اعتقادی و اخلاقی و اجتماعی (دغدغه مندی به طور کلی) را ملاک پذیرش افراد قرار دهند.

7- سابعاً: همانگونه که به انبوه سازی در پذیرش کمیته بی تناسب و غیر دغدغه مند و غیر مرتبط با حوزه های علوم انسانی پایان می دهند، از بازار مکاره نشر و چاپ کتاب و مجلات و نشریات غافل نباشند. بنابر فرمایش معصوم علیهم السلام غذای روح مهم تر از غذای جسم و انسان باید در طعام خود بنگرد و این معنا در قرآن و احادیث تصریح شده است. لہذا به یقین، درصد بسیاری از کتب و نشریات کشور عناوینی است که نه مقتضای علمی دارد نه مقتضای عملی و نه هیچ ضرورتی برای طبع شدن، و به طبع رسیدن آنها چیزی جز ایجاد آشفتگی و سردرگمی در فضای علمی کشور و ذهن و ضمیر طبقه اهل مطالعه و فراموشی رسالت های سترگ و اولویت های اساسی و بزرگ در حیات را ندارد.

و مسأله دیگر آن که، ممانعت از چاپ و طبع فله ای بعضی از کتب و نشریات، چه تألیف و چه ترجمه ها، خدمت به رشد اخلاقی و تربیتی و اعتقادی جامعه است. نه تنها با نبود اینگونه کتاب ها کمبودی رخ نمی نماید بلکه اعتقادات و اخلاقیات صحیح، بهتر مصون و محفوظ می مانند و راه از بیراه و رشد از گمراهی و سره از ناسره و صحیح از غیر صحیح نیکوتر شناخته می گردد. به همین میزان است خرابی و ویرانی بعضی از جلسات باصطلاح علمی و همایش های علمی، ادبی، هنری، پرخرج و پر تشریفات که جز اتلاف وقت و هزینه ثمری ندارد و برگزار نشدن آنها خدمت به جامعه است. همایش ها و سخنرانی های پرطمطراق و دهان پرکن با مدعوینی بیگانه از وضعیت جامعه و انسان و انسانیت.

به مواردی که رفع فوری آنها سبب ایجاد فضای پژوهشی و علمی حقیقی و دغدغه مند و مسأله محور خواهد شد، باید مدرک گرایی و نمره طلبی را نیز افزود مدرک گرایی آفتی برای کارهای پژوهشی است که گریبان بسیاری از دانشگاه ها را گرفته و علاوه بر اینکه در ذات خود آفتی مهلک به شمار می آید، عوارض بسیاری دارد از جمله اینکه استاندارد کار پژوهشی را در حد یک فرم بدون محتوی، تنزل داده و مانع از شکل گرفتن نتایج درخشان فکر بشری می شود. پس غربالگری فرهنگی ضرورتی است که دامنه آن از افراد و نهادها تا نشریات و کتابها را در بر می گیرد و پی ریزی علوم انسانی اسلامی صحیح در گرو آن است.

نکته: هر جا از علوم انسانی بدون قید سخن گفتیم منظور علوم انسانی مصطلح یعنی علوم انسانی غربی است، بعد از تحول و پیریزی و ایجاد بنای جدید بر مبنای قرآن و اهل بیت آنوقت می شود راجع به نام و اسم جایگزین برای این نهاد تازه تأسیس سخن گفت تا اولاً بدآموزی ها و یادآوری های علوم انسانی را در پی نداشته باشد و ثانیاً صد درصد مناسب و منطبق بر معنوی خود که بنا شده بر شالوده وحی است باشد، در پایان باید این نکته را افزود که برخی صاحب نظران اصلاحات کلان را خصوصاً در عرصه فرهنگ و تربیت به حسب کمیت، منوط به گذشت دهه ها و سده ها می دانند ولیکن در این موضوع خاص یعنی ایجاد علوم انسانی جدید، مهم قرار گرفتن در این مسیر با عزمی راسخ و تلاشی شبانه روزیست.

یاسر فلاحی

انحصار شناخت مبدأ و معاد از طریق شرع و وحی آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

چکیده

هدایت و تربیت منحصر در طریق شرع و وحی است و در این مسیر باید تنها از آیات محکمه و روایات معتبره استفاده نمود.

اولاً: اتقان و استحکام و اطمینان این راه، آن را منحصر به فرد و ممتاز نموده و ثانیاً: پیمودن این مسیر به ما می آموزد زاید بر آنچه شرع و وحی می گوید نه تنها لازم نیست بلکه بسا، خارج از حیطه های ادراکی انسان است.

راه شرع و وحی هم مورد ارشاد عقل است و هم طریقی مصون از خطاست.

این معنا که خداوند خود را و صفات خود را در آیات خویش به پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) معرفی فرموده و شناسانده، مطلبی است بدیهی و بی گفتگو که پذیرش آن توسط عقل سلیم و وجدان آگاه، شخص جویای معرفت را از لغزیدن در مکتب های غیر مأثور از وحی و شرع که به تبع آن انسان را دچار ضلالت هایی در مبدأ و یا معاد می نماید باز می دارد و حفظ می کند.

پذیرش وحدت وجود در مسأله مبدأ و اعتقاد به معاد صوری و مثالی در مسأله معاد از زمره آن ضلالت هاست که با راهنمایی و دلالت شرع و وحی می توان از آن برکنار ماند.

مطلب زیر به خامه مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی (حفظه الله) به تبیین انحصار شناخت مبدأ و معاد از طریق شرع و وحی می پردازد.

کلید واژگان: شرع، وحی، هدایت، مکتب انبیاء.

اصطلاحات خاص حکما و عرفا

این که نوشته اید: زبان اهل هر علم و اصطلاح را خودشان میدانند و کسی که از اهل آن اصطلاح نباشد نمی تواند و نباید اصطلاح آنها را به زعم خود معنی کند و به آنها نسبت دهد صحیح است. هیچکس غیر از این نمی گوید. اما مسأله، مسأله اختلاف اصطلاح فقهی و فلسفی و... نیست. مسأله این است که شرع در امور اعتقادی، اعتقاد به خدا و نبوت و معاد و امور غیبیه دیگر جز از زبان خودش از زبان کسی شناخته نمی شود. به

عنوان مثال استدلال بر وجود خدا را به روش و شیوه ای که شرع بیان کرده است از مثل این آیه کریمه :

«أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ» (1)

یا از این آیه شریفه :

«وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ» (2)

استفاده می کنیم، نه از زبان و اصطلاح حکیم یا عارف یا صوفی یا زاهد یا مدعی کشف و شهود. ما نمی گوئیم حکیم این را نمی گوید، ما می گوئیم هدایت شرع را باید از شرع گرفت و از مثل این آیات یا روایات معتبره استفاده کرد. اگر می خواهیم متشرع باشیم و خدا را از طریق هدایت های وحی بشناسیم راهش مراجعه به این آیات محکمه و احادیث شریفه است. زاید بر آن نه تنها در خداشناسی لازم نیست، بلکه بسا خارج از حدود فهم و درک انسان است «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (3).

ما می گوئیم راه های دیگر راه های مجاز و بی خطر نیست و راهی را که قرآن و حدیث ارائه می دهند هم با عقل سلیم موافق است و عقل به آن ارشاد می کند و هم به اخبار شرع مصون از خطا است. مطلب، مطلب عقل و غیر عقل نیست. مطلب، مطلب مکتب است. مکتب انبیاء، مکتب فلاسفه، مکتب عرفا همه این مکتب ها عقل را قبول دارند (مگر بعض مکتب های عرفانی). چنان نیست که مکتب به اصطلاح فلسفه مکتب عقل باشد و مکتب انبیاء عقل را کنار گذاشته باشد و حجیت عقل را انکار کند. ما می گوئیم مکتب انبیاء را باید از کلام خودشان استفاده کرد و آن را بر فلسفه و عرفان اصطلاحی تطبیق نکرد و فلسفه و عرفان را بر آن تحمیل نمود.

مکتب انبیاء می گوید در ذات خدا و حقیقت صفات او بحث نکنید. شما بگوئید این آقایان که در ربط حادث به قدیم، در حقیقت علم باری و کیفیت تعلق آن به معلومات سخن می گویند و بعضی اصل آن را انکار و قائلین به آن هم اقوال کثیره و آراء متعارضه دارند در چه چیز بحث دارند؟ اینها که کنه و حقیقت خدا را معین کرده و آن را وجود می گویند آیا مدعی شناخت حقیقت ذات حق که منزله از معرفت ما است نیستند؟

ص: 10

1- طور: 35.

2- ذاریات: 20.

3- طه: 110.

انبیاء می گویند همه اشیا مخلوق خدا هستند و از خودشان و خودبخود نیستند. حال آن کس که صدور حادثات را از خدا در سلسله ای و ترتیبی که خود می سازد محدود می کند و در بیان این برنامه و توضیح آن ورد و ایراد بر آن عمرش را تلف می کند چه می گوید؟ و چرا قدرت خدا را محدود و در یک خط خاص محبوس می سازد؟

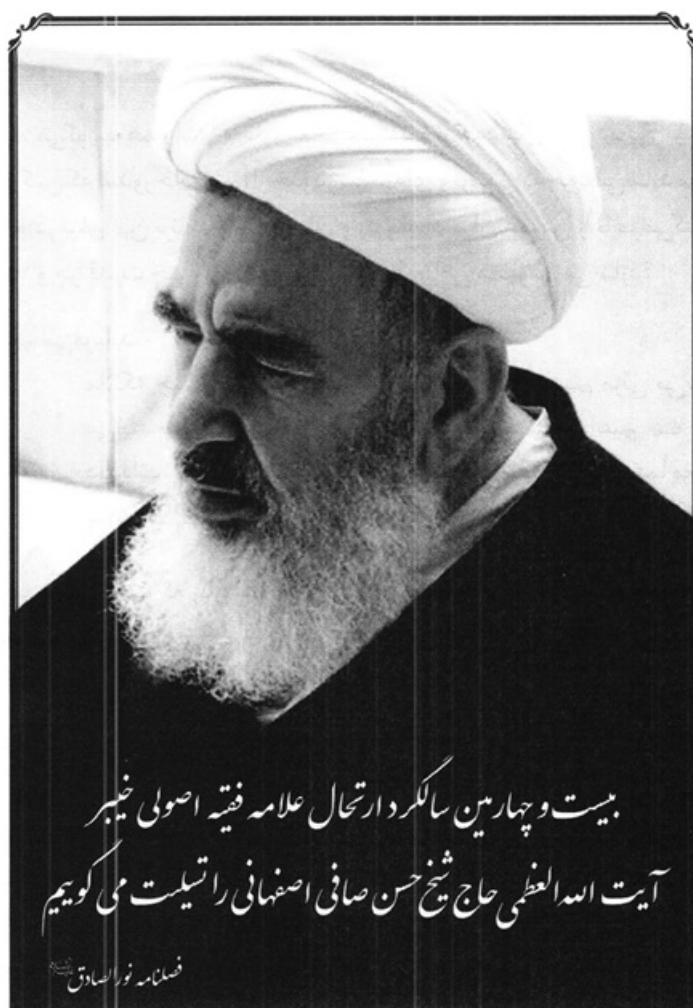
قرآن کریم می فرماید :

ملائکه جسم مرئی هستند یا متشکل به شکل جسم مرئی می شوند، می آیند با پیغمبران خدا می نشینند، مریم و همسر ابراهیم علیهما السلام آنها را دیده اند. سخنانشان را شنیده اند، اینها می گویند ملائکه حتماً مجردند و ...

حرف همین است که زبان شرع و زبان و اصطلاح قرآن و حدیث این اصطلاحات نیست و مفاهیم عرفی این دوزبان - اگر نه در همه جا - در بسیاری از موارد متحد نیست.

سیر در آن مکتب های غیر مأثور از وحی و شرع گاهی منتهی به ضلالت هایی در مبدأ و یا معاد مثل انکار معاد جسمانی و یا انکار بعض ضروریات مثل معراج جسمانی می شود در حالی که مکتبی که شرع به آن ارشاد نموده و قرآن و عترت مردم را به آن هدایت می نمایند این خطرات را ندارد و این مطلب منافات با این ندارد که گاه بعض اختلافات به واسطه جهل به اصطلاحات باشد، اما همیشه اینطور نیست، بویژه در عرفا بسیاری هستند که به هیچ وجه نمی توان گفته ها و روش آنها را با مکتب قرآن و حدیث توفیق داد.

مضافاً بر این که چرا با اصطلاحاتی که منشأ تفرقه و سوء تفاهم شود سخن بگوییم؟ چرا با رمز و اصطلاح حرف می زنند تا دیگران نتوانند بفهمند با این اصطلاحاتی که به کار برده اند چه مذهب و عقیده ای دارند و چرا خود را در معرض تهمت و افترا قرار می دهند؟



از منظر آیت الله صافی استاد سلوک کیست و شاگرد کدام است؟

کسانی که در مسائل دینی و معارف اسلامی تخصص ندارند نمی توانند از کتاب و سنت برداشت درست بکنند، باید رجوع کنند به کسانی که ائمه علیهم السلام آنها را معرفی کرده اند و آنها که بعد از ائمه بهترین خلق معرفی شده اند، مطابق حدیث، علمایی هستند که اهل تقوا باشد، اگر کسی بخواهد راه معنویت و سلوک را طی کند باید سراغ آنهایی که ائمه علیهم السلام معرفی کرده اند برود، ما باید نسبت به وظیفه خود از همان راهی که خدا و اولیای خدا مقرر فرموده اند شناخت پیدا کنیم، اگر از طریق ائمه وارد شویم از خود آنها می شویم، حدیث دارد «لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا»^(۱)؛ سراغ کس دیگری نروید، معارف دینی را از ما بگیرید تا به نتیجه برسید، وقتی معارف را از ما گرفتید از خودمان می شوید.

۱- وسائل الشیعه ۲۷/۳۰.

کسانی که در مسائل دینی و معارف اسلامی تخصص ندارند نمی توانند از کتاب و سنت برداشت درست بکنند، باید رجوع کنند به کسانی که ائمه علیهم السلام آنها را معرفی کرده اند و آنها که بعد از ائمه بهترین خلق معرفی شده اند، مطابق حدیث، علمایی هستند که اهل تقوا باشد، اگر کسی بخواهد راه معنویت و سلوک را طی کند باید سراغ آنهایی که ائمه علیهم السلام معرفی کرده اند برود، ما باید نسبت به وظیفه خود از همان راهی که خدا و اولیای خدا مقرر فرموده اند شناخت پیدا کنیم، اگر از طریق ائمه وارد شویم از خود آنها می شویم، حدیث دارد «لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا»^(۱)؛ سراغ کس دیگری نروید، معارف دینی را از ما بگیرید تا به نتیجه برسید وقتی معارف را از ما

گرفتید از خودمان می شوید.

ص: 12

1- وسائل الشیعه 30/27 .

چکیده

اتمام ارزش های اخلاقی و به کمال رساندن آن طبق فرموده رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) از اهداف مهم بعثت است. و اصولاً دین اسلام مکتبی دائر مدار اخلاق است و ارزش های اخلاقی بر سرتاسر تعالیم آن سایه افکنده است. اسلام به انسان به عنوان یک حی متأله می نگرد نه یک حیوان ناطق، لذاست که بر تکامل و رشد تالهی انسان و بر کشیدن انسانیت های والا تأکید می گذارد، و اهتمام می نماید.

نویسنده این سطور که خود از فقهای اخلاق مدار و واقف به ظرفیت های عظیم قرآن کریم و روایات در بیان و تبیین ارزش های اخلاقی بود در درس گفتارها و بیانات خود سعی در تبیین مکتب اخلاقی اسلام داشت و سلوک عملی و شرعی را جز از راه عمل به دستورات قرآن و عترت و نزدیک شدن به معنای انسان اخلاقی در دیدگاه ائمه و پیشوایان دین نمی دید و جستجو نمی کرد از این رو وجه بارز مطالب این درس گفتارها، تمایز سلوک عملی در اسلام از سلوکهای التقاطی و صنایع و عرفان های غیر قرآنی و غیر روایی است.

کلید واژگان: فرقان، نور ولایت، چشم باطن، اولیاء خدا، محبت، حب و بغض، مودت .

بسم الله الرحمن الرحيم

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (1)

برخی از آثار و مزایایی که برای تقوا هست، پیش از این بیان شد، از آن جمله الهامات، رؤیاهای صادقه، مکاشفات، مشاهدات و برخورد با دوستان و افراد خوب .

فرقان در اثر تقوا

یکی دیگر از آثار تقوا فرقان است. عرض شد خدا بینشی به فرد متقی می دهد که

ص: 13

1- انفال: 29؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما نیروی تشخیص حق از باطل قرار می دهد؛ و گناهانتان را از شما می زداید؛ و شما را می آمرزد؛ و خدا دارای بخشش بزرگ است .

دیگران از آن بی بهره هستند و بعضی ها از آن تعبیر به حس ششم کرده اند. با این بینش، فرد متقی شناختش نسبت به خدا و اسماء و صفات الهی و انبیاء و اولیا و ائمه با شناخت دیگران فرق پیدا می کند. اگر دیگران هم شناخت داشته باشند، شناخت آنها شناخت علمی و برهانی است، با مقدمات علمی و از راه براهین و نقلیات، شناخت پیدا می کنند. آن شناخت غیر از این شناخت است.

تأثیر فرقان بر فهم قرآن

شناخت فرقانی، بینش خاصی است که حتی به وسیله آن شناخت آیات قرآن هم متفاوت می شود؛ یعنی شخص صاحب فرقان از آیات قرآن برداشت خاصی می کند که دیگران نمی توانند آن برداشت را بنمایند. همین طور معرفت او نسبت به انبیاء، ملائکه و خدا با معرفت سایرین متمایز می شود و این از مهم ترین آثار تقواست.

تبعیت در پی معرفت

این شناخت هم دنباله دارد، وقتی که دوستان خدا را شناخت، ملازم است با محبت آنها و محبت آنها ملازم است با اتباع آنها.

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (1)

از این آیه، ملازمه، بین محبت خدا و رسول خدا صلی الله علیه وسلم و پیروی آنها روشن می شود. اگر خدا را دوست دارید، مرا پیروی کنید؛ یعنی نمی شود کسی که ادعای محبت خدا را می کند، پیروی از رسول خدا نکند. دنباله این پیروی «يُحِبُّكُمُ اللَّهُ» است؛ یعنی نتیجه شناخت، محبت است و دنباله محبت، پیروی است و دنباله پیروی، محبوبیت حق است.

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»؛ یعنی در اثر اتباع و پیروی از رسول خدا، محبوبیت پیدا می کنید خدا شما را دوست می دارد.

تفاوت شناخت «فرقانی» با شناخت «برهانی»

این شناخت فرقانی و این بینش موهبتی که انسان پیدا می کند با آن شناخت برهانی، این تفاوت را دارد که هم دقیق تر است، هم کامل تر و هم با محتواتر، محبتی هم که دنباله این شناخت است کامل تر است، و طبعاً اتباع و پیروی هم کامل تر می شود.

ص: 14

1- آل عمران: 31؛ بگو اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستان بدارد.

عرض کردیم که تربیت و نظام تربیتی بدون عواطف و محبت به حد کمال نمی رسد. امر تربیت بدون عاطفه و محبت، کمیتش لنگ است. در حیوانات که محسوس است، در انسان هم محسوس است. اگر پدرها و مادرها نسبت به اولادشان محبت نداشته باشند، نمی توانند فرزندان را تربیت کنند. این محبت مادری است که او را وادار به تحمل رنج ها و محنت ها و بی خوابی شب ها می کند و تازه لذت هم می برد. هیچ یک از این سختی ها برای مادر رنج نیست، حتی لذت هم دارد. تربیت روحی با تربیت جسمی در این جهت تفاوت ندارد. تربیت روحی هم، اگر همراه با نظام محبت باشد، همراه با مودت باشد؛ یعنی شخص مری به شخصی که تربیت می شود محبت داشته باشد و آن شخصی که تربیت می شود هم، به مری محبت داشته باشد و حتی در محیط تربیتی هم افراد به هم محبت داشته باشند، زودتر و سریع تر و کامل تر و بهتر به نتیجه می رسند. حرکت استکمالی بدون محبت و عاطفه یا ناقص است یا اصلاً متحقق نمی شود.

وجه تمایز تربیتی پیامبران با دیگران

تمام ادیان و مکاتب، در مکتب های فلسفی؛ مکتب سقراطی، مکتب بقراطی، حتی حکمای الهی، برنامه تربیتی دارند ولی هیچ کدام همپایه مکتب تربیتی اسلام نیست. آنها راهی دور و دراز و طولانی را طی می کنند و آخرش هم به آن نتیجه ای که باید برسند، نمی رسند. لکن مکتب انبیاء، من البدو الی الختم، اینها از راه محبت و مودت وارد شده اند؛ یعنی هر پیغمبری نفوذ محبتی و نفوذ ولایتی در اعماق قلب پیروان خودش داشته؛ یعنی پیروان هر رسولی با عشق و علاقه ای که نسبت به آن رسول داشته اند، دستورات خدا و رسول خدا را اخذ می کرده اند. در تمام ادیان، دینی مثل دین اسلام و در تمام مذاهب اسلامی - این هفتاد و سه فرقه که می گویند - هیچ مذهبی مثل مذهب تشیع، اساسش را روی پایه محبت بنا نکرده است. لذا می گویند مذهب تشیع، مذهب عشق است.

واژه «عشق» در روایات

عشق، حد اعلای محبت است، هر چند در آیات و احادیث کمتر تعبیر به عشق شده است. البته این تعبیر در روایات هست نه اینکه نباشد ولی به جای آن بیشتر تعبیر به محبت شده است. حتی آن محبت تام که عشق هم همان است و در زیارت

جامعه هم می خوانیم «التَّائِمِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ» (1) آنجا هم تعبیر به عشق نشده است. محبت تامه؛ یعنی محبتی که عیارش کامل باشد. شاید دلیل اینکه این تعبیر، کمتر آمده است این باشد که کلمه عشق بیشتر به عشق های مجازی گفته می شود. لذا حکمای الهی در حکمت طبیعی مطلبی را می گویند که توهم می شود که مناقض است با آن مطلبی که در حکمت الهی مطرح می کنند.

عشق در حکمت طبیعی و الهی

در حکمت طبیعی، در طب، عشق را تفسیر می کنند به اینکه «ضَرْبٌ مِنَ الْجَنُونِ، ضَرْبٌ مِنَ الْمَالِيخُولِيَا وَالْجَنُونِ»، در طب می گویند عشق یک نوع مرض است که از کم همتی و کم فکری ناشی می شود و مدموم است.

اما در حکمت الهی، همان حکما، طور دیگری عشق را معنی می کنند، و می گویند، «من افضل السعادات و المقامات و الحالات». و آن را اکسیر اعظم می نامند؛ چون وقتی که کسی عشق پیدا کرد، این عشق تمام صفات رذیله را آتش می زند، ریشه آنها را قطع می کند، نابود می کند شخص عاشق دیگر علاقه ای به دنیا نخواهد داشت. وقتی کسی محبت کامل به خدا و اولیای خدا پیدا کرد، هوا و هوس از قلبش بیرون می رود و دیگر محبت به جاه و مال و مقام و ریاست در قلبش وجود ندارد، اغیار از وجودش بیرون می رود و خدا حکم فرما می شود.

حکما در حکمت، عشق را اکسیر اعظم می دانند؛ یعنی آن مایه ای که فلز وجود انسان را قلب می کند و یک مرتبه یک انسان شقی را به یک انسان سعید تبدیل می کند و تمام رذایل اخلاقی را مبدل به فضایل اخلاقی می کند، صفحه تاریک قلب را نورانی می کند، تمام موانع قرب را بر طرف می کند. مهم ترین عاملش، محبت به خداست، محبت به اولیای خداست. لذا در مکتب اسلام و مکتب تشیع، مخصوصاً، برنامه های متعددی برای این مطلب ترتیب داده شده است.

اقسام سه گانه محبت

اشاره

سه نوع محبت هست که عامل تربیت روحی است. گویی که تربیت جسمی هم همین طور است.

ص: 16

1- من لا يحضره الفقيه 609/2، تهذيب، 95/6، بحار الانوار 127/99، عيون اخبار الرضا 272/2.

محبت مربی نسبت به مردم است که مربی یعنی خدا و اولیای خدا، و اولیای خدا، باید نسبت به مردم محبت داشته باشند، و خدای متعال نسبت به تمام بندگان لطف دارد محبت دارد، حتی قهرش هم لطف است. او اگر قهر بکند، بنده اش را عقوبت بکند، مبتلا کند، این بلاها از باب این است که دوستش می دارد، می خواهد پاکش بکند، متنبه اش بکند، یا اقلأً کفاره گناهانش باشد؛ مثل پدری که در مقام تربیت، فرزندش را کتک می زند. پدر، فرزندش را دوست می دارد، لکن گاهی از اوقات از روی مصالح، بچه اش را کتک می زند، می بیند اگر نزنند به ضرر بچه است، دوستی موجب کتک زدن او می شود.

حدیث معروفی است که خدا از هفتاد مادر مهربان به بندگان مهربان تر است. و حدیث دیگری است که :

«لو تقدّم عبدی الی شبراً تقدمت إلیه ذراعاً» (1)

اگر بنده ام به اندازه یک وجب - این تشبیه است؛ تشبیه معقول به محسوس - به طرف من بیاید من یک ذراع به طرف او می آیم.

خدا محبت تمام امت را به رسولش داده: «بِالْمُؤْمِنِينَ رُئُوفٌ رَحِيمٌ» (2) رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) نسبت به همه مؤمنین رأفت داشت، رحیم بود. «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» بود. رسول خدا صلی الله علیه وسلم نسبت به تمام ماسوی الله رحمت و رأفت داشت. ائمه علیهم السلام هم همچنین، آنها هم نسبت به تمام مؤمنین رئوف هستند و این رأفت و رحمت به آن اندازه که باید برای تربیت مؤمنین باشد، هست .

نوع دوم

اشاره

این است که مؤمنین نسبت به اولیای خدا محبت پیدا بکنند. در امر تربیت جسمی، محبت غریزی است. یک بچه گوسفند را اگر در میان گله از مادرش جدا کنند و بعد به گله ملحق کنند، صاف می رود سراغ مادرش، انس با مادرش دارد، لذا به بقیه گوسفندان اعتنایی ندارد. بچه انسان هم همین طور است .

ص: 17

1- شرح نهج البلاغة 154/10 .

2- توبه: 128: نسبت به مؤمنان دلسوز و مهربان است.

در تربیت روحی مقدار کمی از این محبت فطری است و این معروف است که می گویند: «در هیچ سری نیست که حتی ز خدا نیست». همه یک محبت فطری دارند لکن این باید تقویت بشود تا به حد کمال تحقق پیدا بکند.

برای اینکه امر تربیت روحی، تحقق پیدا بکند باید برنامه هایی باشد تا مؤمنین نسبت به اولیای خدا و مریدان خودشان مؤدبانه و محبت داشته باشند. و به این وسیله تربیت روحی به حد کمال تحقق پیدا کند. برای این منظور در محیط تربیتی هم باید برنامه هایی وجود داشته باشد.

در مورد محبت به پیامبران و به امام وقت چند نوع دستور وجود دارد:

تبلیغ محبت

یکی از این برنامه ها و دستورات جنبه تبلیغاتی مسأله است. آنقدر روایات در فضایل و مناقب رسول خدا و ائمه هدی داریم که نمی توانیم احصاء بکنیم.

همین تبلیغاتی که امروز دنیا روی آن نظر دارد و به وسیله آن افرادی را که می خواهند، پیش مردم محبوبشان می کنند، خودش یک برنامه است. به وسیله تبلیغات کاری می کنند که مردم به آنها روی می آورند، کارهای خوبشان را می گویند؛ برنامه کاری آنها را بیان می کنند و از این راه محبوبیت آنها را گسترش می دهند. امروز، اساس تبلیغات جهانی روی همین برنامه است.

تبلیغ محبت در «تشیع»

مکتب تشیع هم این برنامه را به حد اعلا و کمال دارد. یکی از انواع این برنامه همین آیات و روایاتی است که در فضایل انبیا و ائمه آمده است و فراوان هم هست. یک برنامه دیگر روایاتی است که مؤمنین را تشویق و ترغیب می کند به گفتن فضایل اهل بیت که چقدر اجر دارد، چقدر ثواب دارد. بیان این فضایل و مجالس روضه ها که در آن فضایل اهل بیت گفته می شود، چقدر خاصیت و بازدهی دارد، مردم شناخت پیدا می کنند، مردم مقام آنها را می فهمند. این شناخت، پشتش محبت است.

این فطری بشر است که اگر کسی را به خوبی شناخت، به کمال و جمال شناخت، قهراً به او علاقه پیدا کند. اگر به احسان شناخت، به او علاقه پیدا کند. اگر دانست که انسانی به او محبت می کند و دائماً به او فیض می رساند:

جبلی انسان است که به کسی که به او محبت می کند، محبت پیدا کند.

این برنامه برای همین است که انسان ها نسبت به اولیای خودشان شناخت پیدا بکنند. بیان فضایل برنامه ای است برای شناختن صحیح مربیان و اولیای الهی تا بر اثر این شناخت نسبت به آنها مودت پیدا شود و به دنبال آن از آنها پیروی نمایند، تا اینکه صفات خوب از آنها به اینها منتقل بشود و اینها هم نمونه ای از همان ها بشوند این یکی از آن برنامه هاست .

گریه و محبت

یکی دیگر از آن برنامه ها همین گریه هاست. انسان تا به کسی محبت نداشته باشد، علاقه نداشته باشد، نسبت به او بی تفاوت است و نمی تواند در مصائب او گریه کند. وقتی به کسی محبت داشته باشد، انس داشته باشد، همین که بفهمد خاری به پای او رفته، متأثر می شود. اگر مصیبت به محبوب وارد شود، به محب وارد شده است. در اثر این محبت عواطف مذهبی تحریک می شود و به اصطلاح، محبت گل می کند. وقتی مصیبت آنها را می شنود، اشکش جاری می شود. همین طور یا در موالید و شادی ها، باز همان محبت است که برای محب سرور و ابتهاج می آورد.

بهترین تفسیری که برای محبت شده همین است که گفته اند: «ابتهاج يحصل للنفس لتصور حضرة ما»؛ یعنی شخص محب وقتی که محبوبش را تصور می کند، یک سرور و ابتهاجی در قلبش به وجود می آید. این ابتهاج همان محبت است. ابتهاج یعنی سرور، شغف، خوشحالی.

در موالید، مداحی می کنند. احادیثی در مدح به صورت شعر و نثر می خوانند که مؤمنین می شنوند و محبتشان گل می کند، سرور پیدا می کنند و همین شوق، محبت را زیاد می کند. این هم یک برنامه است.

ولایت، اصل محبت

دیگر اینکه آیات و روایاتی است که اصلاً اساس اسلام را مودت و ولایت قرار داده است. اجر نبوت را مودت ذوی القربی قرار داده است :

ص: 19

«قُلْ لَا أَسْتَلِكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (1)

در معتبرترین مجامع حدیثی شیعه حدیث صحیح است که :

«بنی الإسلام علی خمس علی الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية» (2)

ولایت اساس اسلام است. بنای اسلام روی ولایت است. این هم یک برنامه ای است که خواسته اند مودت داشته باشیم. باید به ائمه محبت داشته باشیم؛ چون بدون محبت امر تربیت تحقق پیدا نمی کند .

رابطه تقوا با محبت

اینها امور ظاهری است، حقیقت کار همان فرقان است؛ یعنی تقوا آن بینش خصوصی را به متقی می دهد تا شناخت صحیح صد در صدی برایش حاصل شود و بر اثر آن شناخت، محبتی که باید پیدا کند، پیدا کند. دنباله آن محبت هم پیروی است؛ یعنی دنباله اش تقواست.

این خودش یک مطلبی است که احتیاج به بحث دارد که تقوا سبب محبت می شود و محبت سبب تقوا. این بینش، سبب می شود که انسان نسبت به امام، شناخت صحیح پیدا کند. نمی شود انسان کسی را به کمال و جمال و فضایل بشناسد و به او عشق نورزد؛ یعنی اگر انسان از مسیر فطرت منحرف نشده باشد، نمی تواند به او عشق نورزد، این قهری است وقتی هم محبت پیدا کرد، همش این می شود که طبق رضای محبوبش عمل کند و حاضر نیست بر خلاف میل محبوبش عمل نماید.

نوع سوم

اشاره

محیط تربیتی است، محبت مؤمنین نسبت به همدیگر است. برنامه های متعدد و زیادی نسبت به محیط تربیتی در مکتب تشیع هست که مؤمنین را تشویق به اخوت می کند. برنامه هایی است که مؤمنین نسبت به مؤمنین دارند.

در اصول کافی ابواب متعددی هست که مؤمنین نسبت به هم وظایفی دارند (3)؛ مثلاً به زیارت هم رفتن. زیارت مؤمن مثل این است که خدا را در عرش زیارت کرده باشد. زیارت همین مشاهد مشرفه. این زیارات، آثار عجیبی دارد .

ص: 20

1- شوری: 23؛ بگو به ازای آن رسالت، پاداشی از شما خواستار نیستم، مگر دوستی درباره خویشاوندان.

2- کافی 18/2، محاسن 286/1.

3- کافی 635/2 .

تعاطف؛ یعنی مؤمنین نسبت به همدیگر عطف داشته باشند، به درد هم برسند، با هم همکاری بکنند، به هم احسان بکنند، این به آن احسان کند و او به این محبت پیدا کند و بالعکس، این یک وظیفه است.

یک وظیفه دیگر ایثار است؛ آدم خودش محتاج است اگر دید برادرش احتیاج شدید دارد، باید از خودش صرف نظر کند و نیاز او را تأمین نماید. هیچ عاملی مثل ایثار، محبت نمی آورد، مثل احسان محبت نمی آورد.

به قدری در روایات تأکید شده که مؤمن باید حوائج برادر مؤمنش را برآورد، بارش را بردارد و قرض او را ادا کند، که حساب ندارد. آمده است که اگر هیچ راهی برای کمک به او ندارد، دعایش کند. خود این دعا، دعای ظهر غیب (پشت سر)، موضوعی است.

مصافحه و معانقه از اسباب محبت

وقتی به هم می رسند مصافحه کنند، که متأسفانه این سنت از بین رفته است. مصافحه رمزی دارد. وقتی کف دست به کف دست رسید، این عمل عواطف را تحریک می کند. این دست دادن محبت می آورد و این از مستحبات است، از سنت است، لکن معمول نیست.

معانقه یک بابی دارد. به همدیگر که برسند، معانقه کنند، همدیگر را می بوسند؛ این امور محبت می آورد محبت را زیاد می کند.

تمام این امور برای این است که این محیط اجتماعی - روحی، محیط محبت بشود. این خیلی در تربیت روح مؤثر است. اگر همه به این دستورات عمل کنند، والله دنیا بهشت ثانی می شود. دیگر نه عدلیه می خواهند و نه نظمیه، همه برادر همدیگر می شوند؛ مثل یک خانواده که در کانون گرم با هم زندگی می کنند، اجتماع اسلامی همه اش این چنین می شود، همه نسبت به هم رؤف و مهربان می شوند.

تکامل فردی و اجتماعی

تکامل دو بُعد دارد؛ یکی تکامل فردی و دیگری تکامل اجتماعی. ممکن است افرادی در اجتماع خوب باشند لکن خود اجتماع، اجتماع فاسدی باشد. صالح بودن اجتماع غیر صالح بودن افراد است. تا این برنامه ها نباشد، اجتماع صالح نمی شود.

خلاصه، راه های تربیت زیاد است. ولی این راه محبت که مربی و متربی و محیط تربیتی، همه، یکپارچه محبت باشند، عطف داشته باشند، بهترین راه است؛ راه حق یکی است، به قول شاعر عرب :

راه حق خط مستقیم است. کوتاه ترین خط بین دو نقطه، خط مستقیم است. راه حق یکی است ولی خطوط انحرافی و اعوجاجی زیاد است. به قدری زیاد است که حساب ندارد. عده کمی هستند که در راه حق می روند و راه حق سلوک می کنند و روششان همان روش انبیاست: «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (1)

حالا همان افرادی که این راه حق را می روند ممکن است با الاغ بروند، ممکن است پیاده بروند، با ماشین بروند، با هواپیما بروند. اینها همه همان صراط مستقیم را با آن وسایل متعدد طی می کنند .

سرعت سلوک با محبت

اگر کسی به وسیله محبت در راه مستقیم حق برود، به سرعت برق می رود. می گویند سرعت محبت از سرعت نور بیشتر است؛ یعنی اگر شخصی به حد کمال محبت رسید به سرعت نور به سوی خدا می رود و به خدا و اولیای خدا نزدیک می شود، وقتی که رو به آنها برود، خواه ناخواه صفات آنها را پیدا می کند. و متصف به همان صفات انبیا و اولیا می شود. متحقق می شود به حقایق دین .

«مَنْ كَانَتْ حَقَائِقُهُ دَعَاوِي فَكَيْفَ لَا تَكُونُ دَعَاوِيَهُ دَعَاوِي» (2)

دعاوی نوعاً ادعاست، حقیقت ندارد، اما محب از ادعا بیرون می رود. کسی که ادعای ایمان می کند، ادعای اسلام می کند، ادعای این می کند که «ایاک نعبد»؛ فقط تو را عبادت می کنیم، این شخص نباید هواپرست باشد باید واقعاً اینگونه باشد تا بتواند این را بگوید، نباید ریاست پرست باشد تا بتواند بگوید: «ایاک نعبد». اگر راستی چشمش به خدا بود و در قلبش و سرش، نظرش به خدا بود و از او کمک خواست او می تواند بگوید: «ایاک نستعین»؛ تنها از تو کمک می خواهم، با کس دیگری کاری ندارم، آنهایی هم که به من کمک می کنند، اسباب و وسایلند، قلوب همه در دست توست، تو به دل آنها می اندازی که به من کمک کنند. خلاصه، راه محبت راهی است که به سرعت انسان را رو به محبوب حقیقی یعنی خدای متعال و اولیای خدا می برد، و مهم ترین عاملش تقواست؛ چون تقواست که آن شناخت صحیح را به ما می دهد، و آن شناخت محبت را دنباله خودش دارد و محبت هم پیروی از آنها را.

ص: 22

1- سبأ: 13؛ و از بندگان من اندکی سپاسگذارند.

2- اقبال / 348 ، بحار الانوار 225/95 .

نگرش مکتب وحی به جبر و اختیار تفاوتی بنیادین با طرح این مسأله در فلسفه و عرفان دارد. نویسندگان خود فقیهی متکلم و عقاید شناسی برجسته است و شاید بتوان وی را از معدود عقاید شناسان آگاه به مبانی وحی دانست، در بحث از موضوع جبر و اختیار، حرکت عقلانی و تعقل صحیح را اساس کار دانسته و سخن نهائی در این موضوع مهم اعتقادی را که معرکه آراء متکلمین و فلاسفه است، همان بیان دقیق و استوار وحی می داند و در سلسله دروسی که در مدرسه آیت الله العظمی

گلپایگانی قم القا نموده، به بررسی دقیق و موشکافانه این مهم می پردازد.

روش وی در استفاده از مدارک و حیانی و نصوص شرعیه همواره متکی به دوقید استحکام سند و روشنی دلالت با تحفظ بر بکارگیری مشی عقلانی و ارائه مطالب با کلامی عاری از تعقید و دشواری های زبانی است. ویژگی مهم نویسندگان تضرع حیرت آور وی بر فلسفه ملاصدرا و عرفان نظری ابن عربی است.

نویسندگان که خود از مبدعین روش صحیح در گفتگوهای علمی است، ابتدا به بیان فهرست وار مسائل مربوط به جبر و اختیار پرداخته و ضمن مشخص نمودن محدوده بحث، به بیان عقاید فِرَق مهم کلامی همچون اشاعره و معتزله در این باب پرداخته، آنگاه جبر فلسفی و جبر و اختیار در عرفان را نیز تبیین نموده و سپس به ایضاح دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام در این باره می پردازد. وی با رویکرد تعقل در وحی و استفاده از مستقالات عقلیه، دیدگاه های کلامی شیعه را تحریری نو و بایسته می نماید .

کلید واژگان: جبر فلسفی، اختیار، اراده، علم الهی، دلیل عقلی، دلیل نقلی .

جلسه سوم

بسم الله الرحمن الرحيم

«اعوذ بالله من الشيطان الرجيم * إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (1)

ص: 23

ضمن عرض تبریک به مناسبت میلاد حضرت فاطمه معصومه علیها السلام امیدواریم که خداوند متعال توفیق بررسی و شناخت صحیح مسائلی را که شناخت آن‌ها ضرورت دارد به نحو بایسته و شایسته به ما عنایت فرماید.

نگاهی دوباره به مباحث گذشته

در دو جلسه قبل قسمتی از مسائل مربوط به بحث «جبر و اختیار» در افعال اختیاری انسان که از مسائل بسیار مهم و مطرح است بررسی و بیان شد. فهرست اقوال مهم در این زمینه ارائه و پیرامون برخی از این اقوال مباحثی مطرح گردید. گفتیم که نظر جمهور فلاسفه در مورد افعال عباد آن است که علت قریب این افعال اراده عبد و علت بعیده آنها اراده ذات مقدس حضرت حق است. فلاسفه با این ترسیم در پی رهایی از تالی فاسدهای مربوط به قول اشاعره و معتزله بوده و معتقدند که «امر بین الامرین» هم با این تصویر معنا پیدا می‌کند.

چنانکه پیشتر بیان شد اشاعره جهت حفاظت بر سلطه الهی، نسبت افعال بندگان را به آنها نفی می‌کنند و همه افعال را منتسب به اراده الله می‌دانند. اما نسبت افعال به انسان به بداهت عقل مسلم است. از این رو فلاسفه اراده انسان را به عنوان علت قریب فعل مطرح کرده اند تا به اشکالات مربوط به قول اشاعره گرفتار نگردند.

معتزله هم به خاطر برخی محذورها قائل به استقلال اراده عبد در افعال شده اند این قول هم مشکلاتی پدید آورد لذا فلاسفه برای پرهیز از این مشکلات اراده خداوند را به عنوان «علت بعید» و «علت العلل» در افعال اختیاری بندگان مطرح کرده اند.

در تثبیت نسبت قول مذکور به فلاسفه عباراتی از مواضع مختلف کتاب «اسفار» مطرح شد. فلاسفه دیگر از جمله فارابی و ابن سینا نیز در بیانات خود متذکر همین مطلب شده اند. (1)

ملاصدرا (رحمه الله) به نقل از بوعلی سینا می‌نویسد:

«وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات «الشفاء» و «جميع الأحوال الأرضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والإرادات»

ص: 24

1- اقوال مشاهیر فلاسفه در اواخر جلد ششم «اسفار» (از ص 365 به بعد) ذکر شده است.

فإنها لا محالة أمور تحدث بعد مالم تكن ولكل حادث بعد مالم يكن علة وسبب حادث و ينتهي ذلك إلى الحركة ومن الحركات إلى الحركة المستديرة (1)، فقد فرغ من إيضاح هذا، فاخترنا أيضاً تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الأرضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي إلى القصد وبواعث عليه، ويكون هذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الأول الإلهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات « انتهى كلامه..» (2)

ابن سینا در فن سوم از طبیعیات شفا گوید :

تمام حالات زمینی منوط به حرکات آسمانی است - حتی اختیاراتها اراده ها - زیرا آنها اموری هستند که پس از نبودن حادث شده اند، و هر حادثی را پس از نبودن، علت و سببی حادث است و آن، منتهی به حرکت می گردد و از حرکات، به حرکت گردشی و دوری؛ پس اختیاراتهای ما نیز تابع حرکات آسمانی و حرکات و سکون های زمینی است که سازگار با نظم پی در پی بوده و داعیه های قصد و برانگیزانندگان آنها می باشد، و این همان قدری است که قضا را لازم می آورد، و قضا عبارت از عقل اول الهی واحد است که بر تمام برتری داشته و مقدرات از آن منشعب می گردند؛ پایان سخن او . (3)

می بینیم که هر چه بیشتر عبارات فلاسفه مورد بررسی قرار گیرد و در آراء شخصیت های بنام فلسفه تفحص شود این مطلب آشکارتر خواهد شد که عصاره سخن فلاسفه آن است که انسان در حقیقت مجبور است، اما چون فعل به اراده او منتسب است وی را مختار می نامیم، اما به هر حال اراده انسان در حقیقت واجب است؛ چرا که این اراده حادث است پس باید به علتی مستند باشد و به خاطر بطلان تسلسل، علت (یا سلسله علل) باید به علت واجب منتهی شود. جمعی از بزرگان به خاطر دفع اشکال جبر، اختیار

ص: 25

1- منظور حرکات فلک است.

2- اسفار 6 / 391-390 .

3- ترجمه عبارات اسفار از کتاب «ترجمه اسفار اربعه» نگارش محمد خواجهی نقل می شود. ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج 3/1 ص 339 .

را در سلسله علل مطرح کرده اند و گفته اند: فعل مسبوق به اراده و اراده مسبوق به اختیار است در نتیجه اختیار در سلسله علل قرار می گیرد و اشکالات وارده بر جبر فلسفی منتفی خواهد شد. (1)

ملاصدرا و قول «شمول اراده خدا بر افعال اختیاری انسان»

ملاصدرا (رحمه الله) ذیل عنوان فی شمول ارادته لجميع الافعال می نویسد:

«هذه المسألة أيضاً من جملة المسائل الغامضة الشريفة، قلّ من اهتدى إلى مغزاها و سلك سبيل جدواها، و اختلفت فيه الاراء و تشعبت فيه المذاهب والأهواء و تحيرت فيه الأفهام و اضطربت فيه آراء الآنام» (2)

این مسأله نیز از جمله مسائل مشکل و ارزشمند است و کم کسی است که به اصل و حقیقت آن رسیده باشد و راه بهره وری آن را پیموده باشد؛ در این مسأله آراء مختلف است و نظریات و خواست ها پراکنده و فهم ها در آن سرگشته و آراء مردمان در آن مضطر و آشفته. (3)

آنگاه بعد از نقل و بررسی آراء اشاعره و معتزله می نویسد:

«و ذهب طائفة اخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالی متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر. فقدرته على غاية الكمال، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانيات، فبعضها صادرة عنه بلاسبب، و بعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده و هو مسبب الأسباب من غير سبب، و ليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية.» (4)

ص: 26

1- در جلسه قبل بیان شد که التزام به قول فلاسفه به لغو بودن مسأله «ثواب و عقاب، ارسال رسل، انزال کتب، تکلیف و...» می انجامد .

2- اسفار 6 / 369 .

3- ترجمه اسفار اربعه سفر سوم (از حق به خلق)، ج 3/1، ص 317-318.

4- اسفار 6/371 .

گروه دیگری که حکما و خاصان از یاران امامی مذهب ما - که رضوان الاهی بر آنها باد - می باشند معتقداند که: اشیا در قبول وجود از مبدء متعالی متفاوت اند، بعضی از آنها وجود را - جز بعد از وجودی دیگر نمی پذیرند، مانند عرضی که وجودش - جز بعد از وجود جوهر - امکان نمی پذیرد؛ پس قدرت او در نهایت کمال است و وجود را بر ممکنات - بر ترتیب و نظام و به حسب قابلیت آنها که به حسب امکانات متفاوت اند - افاضه می کند، بعضی دیگر از او بدون سبب، صادر می شوند و برخی با یک سبب و یا سبب های فراوان، پس چنین چیزی در وجود - مگر پس از پیش بودن اموری چند که سبب های وجود اویند - داخل نمی شود، و اوست که مسبب الاسباب - بدون سبب - است، و این نقصان در قدرت نیست، بلکه نقصان در قابلیت است. (1)

حاصل این عبارت نیز همان است که در جلسه گذشته بیان شد. یعنی معلول نیاز علت دارد. اراده انسان هم معلول و نیازمند علت است و به جهت بطلان تسلسل باید به علت واجب - که ذات مقدس حضرت حق است - منتهی شود.

فاعل قریب بودن خدا در افعال اختیاری انسان

ملاصدرا در ادامه می نویسد:

«و أنت تعلم: إنَّ هذا المذهب أحسن من الأوّلین وأسلم من الآفات، وأصح عند ذوی البصائر النافذة فی حقائق المعارف، فإنّه متوسط بین الجبر و التّفویض و خیر الأمور أوسطها.

و ذهب طائفة أخرى - وهم الراسخون فی العلم وهم اهل الله خاصة - إلى أنّ الموجودات علی تباینها فی الذوات والصفات والأفعال و ترتبها فی القرب و البعد من الحق الأوّل والذات الأحدیّة یجمعها حقیقة واحدة إلهیّة جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنی أنّ المركب من المجموع شیء واحد هو الحق (سبحانه) حاشا الجناب الإلهی عن وصمة الكثرة والترکیب، بل بمعنی تلك الحقیقة الإلهیّة مع أنّها فی غاية البساطة و الأحدیّة ینفذ نوره فی أقطار السماوات و الأرضین ولا ذرّة من ذرات الأكوان الوجودیة إلا و نور الأنوار

ص: 27

محیط بها قاهر علیها، و هو قائم علی کل نفس بما کسبت. و هو مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة.» (1)

و میدانی که: این نظریه بهتر از دوتای اولی و سالم تر از آفات است، و نزد صاحبان بینش قوی و حقایق معارف، متوسط بین جبر و اختیار است و بهترین کارها در میانه روی آنهاست.

گروه دیگری که راسخان و استواران در علم، یعنی اهل الله خاص می باشند معتقدند که: موجودات با تباینشان در ذات و صفات و افعال، و ترتبشان در نزدیکی و دوری به حق اول تعالی و ذات احدیت، همگیشان یک حقیقت الاهی اند که جامع تمام حقایق و طبقات آن (حقیقت) می باشند، نه به این معنی که مرکب از مجموع، یک چیز است که حق سبحان می باشد، هرگز! که ساحت قدس الاهی از تهمت و نسبت کثرت و ترکیب مبراست، بلکه به این معنی که آن حقیقت الاهی با آنکه در غایت بساطت و احدیت است، نورش از کران تا کران آسمان ها و زمین ها نفوذ کرده است و هم سنگ ذره ای از ذرات موجودات و اکوان وجودی نیست جز آنکه نور الانوار محیط بدان و غالب و چیره بر آن است «او مراقب اعمال همه کسان است» «و او با هر چیزی هست - نه با جفت بودن - و غیر هر چیزی است - نه با دور بودن» (2)

ملاصدرا رحمه الله پس از نقل اقوال اشاعره، معتزله و عموم حکما و جمهور فلاسفه، قول دیگری را مطرح می کند و آن را قول راسخان در علم می نامند.

چنانکه مکرر بیان شد فلاسفه برای گریز از ابتلاء به اشکال جبر و توجیه مسأله «ثواب و عقاب، امر و نهی، تکلیف و ...» به اختیاری بودن فعل انسان قائل شده اند و برای اثبات اختیار، انتساب فعل به اراده را کافی دانسته اند، اما با توجه به قانون علیت - که از مسائل قطعی فلسفه است - تصریح می کنند اراده انسان باید به اراده منتهی شود در نتیجه برای فعل انسان دو علت ترسیم می کنند: یک علت قریب که ارادة العبد است و یک علت بعید که ارادة الله است. (3)

ص: 28

1- اسفار 6 / 372-373 .

2- ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم از حق به خلق، ج 1/3، ص 320-321 .

3- البته این از باب رعایت اختصار است والا عللی که در بین این دو علت قرار می گیرد در جای خود محفوظ هستند.

ملاصدرا همین مطلب را به نحوه ای دیگر تقریر و آن را به عنوان قول راسخان در علم مطرح می کند و می گوید: در حقیقت علت قریب و بعیدی در کار نیست، بلکه علت قریب هم ذات مقدس حضرت حق است.

بر اساس این قول حقیقت هستی، همان نورساری حضرت حق در قوایل و ماهیات است. بنابراین با توجه به سریان نور وجود حضرت حق در هیاکل ماهیات و قوایل، تمامی هستی تحت سیطره حضرت حق است. تحقق عبد، صفات و افعال او هم به جریان فیض حضرت حق و سریان نور ذات مقدس الاهی است، در نتیجه حضرت حق علت قریب فعل عبد هم هست.

در قول منسوب به جمهور فلاسفه به سلسله علل توجه شده و علت قریب و بعید مطرح می شود در این قول - که از نظر ملاصدرا ادق است - علت قریب و بعید مطرح نیست. ملاصدرا این مطلب را به صورت روشن تری بیان می کند و می نویسد :

و هذا المطلب الشريف الغامض اللطيف ممّا وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم، و هو ممّا أقمنا عليه البرهان مطابقاً للكشف والوجدان، فإذن كما أنّه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد (مثلاً) ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم إلا لله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، يعني كل حول فهو حوله، وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنه مع غاية تجرّده و تقدّسه لا يخلو منه أرض ولا سماء كما في قوله تعالى: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (1)

و این مطلب دقیق و عالی، ولی دشوار، چیزی است که آنان با کشف و شهود - پس از ریاضات و خلوت ها که داشته اند - حاصل کرده اند، و این همان چیزی است که ما بر آن - مطابق کشف و وجدان - اقامه برهان کرده ایم، بنابراین همان گونه که در وجود، شأنی نیست جز آن که آن، شأن اوست، همین طور در وجود، فعلی نیست جز آنکه آن فعل اوست، نه به این معنی که مثلاً فعل «زید» صادر از «زید» نیست، بلکه به این معنی که: این معنی فعل «زید» با اینکه به حقیقت - نه مجاز - فعل اوست همو به حقیقت ،

ص: 29

فعل خداست پس هیچ حکمی جز برای خدا و هیچ قوه و نیرویی جز به خدای والای بزرگ نیست، یعنی هر قوه و نیرویی، قوه و نیروی اوست، پس او با غایت عظمت و بلندیش، به منازل اشیاء فرود آمده و فعل آنها را انجام می دهد، همچنان که با نهایت تجرّد و تقدسش، هیچ زمین و آسمانی از او خالی نیست، چنانکه فرموده: «هر کجا باشید او با شماست»⁽¹⁾.

نتیجه و ثمره بحث در هر دو تقریر (قول منسوب به جمهور حکما و آنچه قول راسخان در علم دانسته شده است) یکسان است. به تعبیر مرحوم طباطبایی (رحمه الله) یکی از دو قول دقیق و دیگری ادق است.

علامه طباطبایی (رحمه الله) و جبر فلسفی

علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه می نویسد:

«الفصل الرابع عشر في أنّ الواجب تعالى مبدء لكلّ ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال.

الذي حققته الأصول الماضية هو أنّ الأصل من كلّ شيء وجوده، وأنّ الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره، وأنّ ماسوى الواجب بالذات - سواء كان جوهرًا أو عرضًا، وبعبارة أخرى: سواء كان ذاتًا أو صفةً أو فعلاً - له ماهيةً ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وأنّ ماشأته ذلك يحتاج في تلبسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجّح يعيّن ذلك ويوجهه، وهو العلة الموجبة، فما من موجود ممكن إلا وهو محتاج في وجوده حدوثًا وبقاءً إلى علة توجب وجوده وتوجده واجبة بالذات أو منتهية إلى الواجب بالذات، وعلة الشيء علة لذلك الشيء.

فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختيارية إلا وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط .»⁽²⁾

«فصل چهاردهم: واجب تعالی مبدأ هر موجود ممکن است. مطالب این فصل در دیگر کتب فلسفی تحت عنوان «فراگیر بودن اراده واجب نسبت به افعال» مطرح شده است.

ص: 30

1- ترجمه اسفار اربعه، سفر سوم (از حق به خلق)، ج 3/1، ص 321-322.

2- نهاية الحكمة 2 / 346-348.

از بحث های گذشته به دست آمد که: جنبه اصیل از هر موجودی همان وجود اوست. موجود یا واجب بالذات است و یا غیر واجب بالذات. غیر واجب بالذات، خواه جوهر باشد و خواه عرض - و به دیگر سخن: خواه ذات باشد و خواه صفت و یا فعل - دارای ماهیت بوده و ممکن بالذات می باشد؛ یعنی نسبتش به وجود و عدم یکسان است، آنچه نسبتش به وجود و عدم یکسان است، برای اتصاف به هر یک از دو طرف وجود و یا عدم نیازمند است که به آن طرف، تعیین دهد و آن را واجب و ضروری گرداند. و این مرجح همان علت تامه و موجبه است.

در نتیجه: هر موجود ممکنی در هستی خود، هم در حدوث و هم در بقاء، نیازمند علتی است که آن را ایجاب و ایجاد کند. و آن علت یا خود واجب بالذات است و یا سرانجام به واجب بالذات می رسد؛ و با توجه به آنکه «علت علت شیء، علت آن شیء به شمار می رود» ثابت می شود که غیر از واجب بالذات همه موجودات ممکن، حتی افعال اختیاری، مستقیماً و یا با یک یا چند واسطه، فعل واجب بالذات بوده و معلول او می باشد.» (1)

این بیان، تقریر روشنی است از آنچه تا کنون مطرح کردیم. بدین بیان که اراده عبد معلول و نیازمند علت است و به دلیل بطلان تسلسل باید به علت واجب منتهی شود و در نتیجه فعل عبد به اراده الله منتهی می شود. (2)

فاعل قریب بودن خدا نسبت به افعال اختیاری انسان در کلام علامه طباطبایی (رحمه الله)

اشاره

مرحوم طباطبایی در ادامه، آنچه را که در «اسفار» به عنوان قول راسخان در علم مطرح شده بود به این صورت تقریر می کند:

«و من طریق آخر: قد تبین فی مباحث العلة والمعلول أن وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط غیر مستقل متقوم بوجود العلة، فالوجودات الإمكانية كائنة ماكانت روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غیر مستقلة منه، محاطة له بمعنی مالم یس بخارج. فما فی الوجود إلا ذات واحدة مستقلة، به تقوم هذه

ص: 31

1- ترجمه عبارات نهاية الحكمة از کتاب ترجمه و شرح نهاية الحكمة، نگارش علی شیروانی نقل می شود ترجمه و شرح نهاية الحكمة 3 / 302 - 304 .

2- این همان تقریری است که در کتاب «اسفار» به عنوان قول جمهور حکما مطرح شده است.

الروابط و تستقل، فالذوات ومالها من الصفات والأفعال أفعال له. فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل و لفاعله، و أما الاستقلال المترائي من كلّ علّة إمكنانية بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبي الذي لا استقلال دونه بالحقيقة.

ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً كما يفيد هذا البرهان و بين كونه فاعلاً بعيداً كما يفيد البرهان السابق المبني على ترتب العلل وكون علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء، فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسية لوجود ماهيات العلل و المعلولات على ما يفيد النظر البدوي، والقرب هو الذي يفيد النظر الدقيق.» (1)

«[و از طريق ديگر] در بحث های «علت و معلول» روشن شد که وجود معلول عین ربط به وجود علت، و وابسته به آن می باشد و هیچ استقلالی از آن ندارد. بنابراین، وجودهای امکانی، هر چه باشند، عین ربط به وجود واجب بالذات بوده، استقلالی از او ندارند، بلکه محاط به او می باشند، بدین معنا که هستی آنها بیرون از هستی واجب تعالی نیست. پس در عالم هستی تنها یک ذات مستقل وجود دارد، ذاتی که به همه وجودهای رابط قوام و استقلال می دهد بنابراین، ذوات ممکنات با همه صفات و افعالشان، جملگی افعال آن ذات یگانه می باشند.

در نتیجه واجب تعالی فاعل نزدیک هر فعل و فاعل آن فعل است. استقلالی که در علت های امکانی نسبت به معلولشان مشاهده می شود، همان استقلال و اجبی است، که در حقیقت هیچ استقلالی بدون آن در کار نیست. گفتنی است که دو برهان یاد شده هیچ منافاتی با هم ندارند، اگرچه نتیجه برهان دوم آن است که واجب تعالی فاعل نزدیک و مباشر همه موجودات امکانی است، در حالیکه برهان نخست مبتنی بر ترتب سلسله علل است اینکه علتِ علتِ شیء، علت آن شیء می باشد؛ و این نتیجه از آن بدست می آید که واجب تعالی فاعل دور و با واسطه موجودات است. زیرا در برهان نخست برای وجود ماهیات علل و معلولات، نفسیت اعتبار می شود، و این با آنچه در نگاه بدوی دانسته می شود، سازگار است؛ اما برهان دوم نتیجه اش فاعل مباشر بودن واجب تعالی است، و همان چیزی است که نظر دقیق بدان رهنمون می شود» (2)

ص: 32

1- نهاية الحکمة / 349/2 - 348 .

2- ترجمه و شرح نهاية الحکمة / 304 / 3 - 306 .

بر اساس این تقریر، وجود حضرت حق، وجود مستقل است و هر آنچه غیر حضرت حق است - از جمله عبد، صفات و افعال او - وجود ربطی و رابطی و فقر است. در نتیجه قوام همه به آن وجود مستقل است و همه در آن واحد در ارتباط با او هستند. بنابراین حتی در فعل عبد هم به جهت ارتباط با این وجود مستقل مسأله قرب و بعد مطرح نیست.

وقتی به اسباب و علل نظر کنیم ارادة الله (علت العلل) به نظر بدوی علت بعید است اما در تقریر دوم ارادة الله، به نظر دقیق علت قریب هم هست. به عبارت دیگر تقریر نخست با توجه به قانون علیت و نظر به معالیل مطرح می شود و تقریر دوم با توجه به وجود مستقل و وجود ربطی ارائه می شود اما در هر دو تقریر نتیجه یکی است.

نقد و بررسی کلام علامه طباطبایی (رحمه الله)

اشکال این مطلب آن است که در هر دو تقریر بالاخره اراده عبد واجب و مستند به ذات مقدس حضرت حق است و در نتیجه فعل عبد، به خدا منتسب می شود و تالی فاسدهای مربوط به این مبنا (مانند لغویت ارسال رسل، انزال کتب، امر و نهی، وعد و وعید، ثواب و عقاب، تکلیف و ...) همچنان باقی است. مرحوم طباطبایی این بحث را با عباراتی مطرح می کند که پاسخی برای اشکال مذکور باشد، ایشان می فرماید، چنانچه بگوئیم ارادة الله به اراده عبد تعلق پیدا کرده اشکال وارد است اما می گوئیم ارادة الله در سلسله علل به اختیار عبد تعلق پیدا کرده و اراده عبد هم مستند به اختیار اوست پس اشکال منتفی است. اما آیا منظور مرحوم علامه از تعلق ارادة الله به اختیار عبد، اعطای اختیار به معنای واقعی - یعنی واجدیت طرفین فعل و ترک - است؟ در عبارات ایشان شواهد محکمی بر خلاف این معنا وجود دارد. از نظر علامه (رحمه الله) اختیار، به اراده فعل خاص تعلق می گیرد بنابر این هرگز واجدیت طرفین فعل و ترک در معنای اختیار مورد نظر ایشان لحاظ نشده است. بلکه اختیار تنها وسیله و واسطه ای بین ارادة الله و ارادة العبد است. یعنی اراده خدا به اراده فعل خاصی از عبد تعلق گرفته لکن به وسیله اختیاری که در سلسله علل واقع شده است. مرحوم طباطبایی می نویسد:

«و أما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنما تعلقت الإرادة الواجبية بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا».

(1)

ص: 33

و اما پاسخ این سخن که: «چگونه فعل اختیاری انسان می تواند متعلق اراده واجب تعالی باشد» آن است که اراده واجب تعالی به این تعلق می گیرد که «انسان با اختیار و خواست خودش افعال خاصی را انجام دهد». (1)

ایشان رحمه الله با استعمال لفظ اختیار در عبارت فوق هم قصد حفاظت بر اختیار را دارند و هم توجه می دهند که اعطای اختیار به معنای آن نیست که خود عبد با اختیار خودش فعلی را اراده کرده است بلکه اراده خداوند بر آن تعلق گرفته که عبد با اختیار خود فعل خاص را اراده کند. بنابراین لفظ «اختیار» هرگز اشکال را حل نمی کند. اشکال هنگامی رفع می شود که از واژه «اختیار» معنای واقعی آن در نظر گرفته شود. نفس اختیار در حقیقت به معنای سلطه بر فعل و ترک است و هرگز به اراده فعل خاص تعلق نمی گیرد بلکه انسان مختار، طرفین فعل و ترک را واجد است.

ایشان در ادامه می فرماید :

«على أن خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبية حتى يريد فلا يكون ويكره فيكون تقييد في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب والبرهان يدفعه». (2)

افزون بر آنکه بیرون بودن افعال اختیاری از گستره قدرت واجب تعالی - به گونه ای که آنچه اراده او بر انجامش تعلق گرفته تحقق نیابد، و آنچه اراده او بر ترکش تعلق گرفته تحقق یابد - به معنای مقید بودن قدرت مطلق واجب تعالی، که عین ذات اوست، می باشد؛ و برهان آن را رد می کند. (3)

ایشان با این عبارت تذکر می دهند که اگر بگوییم عبد اراده ای کرده که خدا چنان اراده ای نکرده است، موجب محدود شدن اراده خدا خواهد شد. به عبارت دیگر اگر اختیار به معنای واقعی به عبد اعطا شده باشد ممکن است انسان اراده ای کند غیر از آنچه خداوند اراده کرده است و در این صورت اراده الله مقهور خواهد شد. بنابراین آنچه را خدا اراده کرده است، عبد نیز به اختیار اعطایی خداوند همان را اراده می کند.

ص: 34

1- ترجمه و شرح نهاية الحكمة 3 / 312 .

2- نهاية الحكمة 2 / 350 .

3- ترجمه و شرح نهاية الحكمة 3 / 312.

این سخن در واقع همان سخن حکماست. تفاوت این دو قول آن است که مرحوم علامه لفظ اختیار را در عبارات خویش به کار برده است. اما چون ایشان معنای واقعی اختیار را لحاظ نکرده است حاصل و نتیجه بحث یکی است. بر اساس قول علامه (رحمه الله) نسبت فعل به انسان از آن جهت است که فعل، عرضی قائم به عبد است نه اینکه چون فعل از صمیم اختیار عبد نشأت گرفته پس به وی منتسب است.

حاصل آنکه با توجه به قانون علیت و مسأله وجود مستقل و وجود رابط، فعل عبد باید به گونه خاصی تحت سیطره حضرت حق قرار گیرد. لکن برای رهایی از اشکالات مربوط به این بحث، اختیار هم در سلسله علل قرار داده می شود، اما مختار بودن عبد به معنای حقیقی با علیت و مسأله وجود مستقل و وجود ربطی، ناسازگار است، در نتیجه با این بیان هم اشکالات و تالی فاسدهای بحث برطرف نمی شود.

بر اساس تعالیم وحی و یافت وجدان، خداوند با اعطای اختیار به انسان به وی سلطنت بر فعل و ترک را تملیک کرده است و در عین حال اراده الله بر اراده عبد حاکم است و هر آن خداوند بخواهد می تواند مانع فعل عبد شود اما خواست خداوند ب- تکلیف و امتحان بندگان تعلق گرفته است لذا به طور معمول مانع افعال بندگان نمی شود و آنچه را بنده اراده کند، خدا نیز همان را اراده می کند؛ هر چند اراده بندگان بر خلاف رضایت خداوند باشد. (1)

در این جلسه در ضمن تقریر دوم جبر فلسفی از جهتی به مباحث عرفانی هم اشاره ای شد اما در جلسات بعد به صورت مستقل در این مورد بحث خواهد شد.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

ص: 35

1- روشن است که اراده خداوند در حوزه افعال اختیاری انسان، اراده حتم نیست.

س: کلام علامه به عبارتی معنای آیه شریفه «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (1) است ممکن است خداوند بنده ای را به کار خیر هدایت کند.

ج: از نظر عقل در مورد فعل خیر اشکالی پدید نمی آید اما اشکال در فعل شر است، یعنی خداوند اراده کند که عبد مرتکب فعل شری شود. اینکه خداوند فعل قبیح را از عبد اراده کند و در عین حال وی را معاقب سازد خلاف حکم عقل است. معنای آیه آن است که خداوند آن را که خواهان هدایت است هدایت می کند و هر کس اراده ضلالت کرده باشد، خداوند او را رها می کند. «فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى» (2)

منشأ اراده هدایت و اراده ضلالت خود عبد است پس آیه شریفه «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» با اختیار انسان سازگار است اما کلام علامه (رحمه الله) آن است که اراده خداوند بر اراده فعل خاص از سوی عبد تعلق گرفته است و اختیار انسان به اراده همان فعل خاص تعلق می گیرد در نتیجه استعمال لفظ اختیار مشکلی را حل نمی کند.

س: پاسخ شما هم مشکل را حل نمی کند و دور است شما فرمودید فعل عبد موجب هدایت یا ضلالت اوست. یعنی فعل کنونی عبد به فعل سابق وی وابسته است.

ج: بنده آیه را معنا کردم اما صرف نظر از آیه و با توجه به حکم عقل می پرسیم که آیا ممکن است خداوند عبد را بر فعلی اجبار کند و به خاطر همان فعل او را معاقب سازد؟ مسلماً پاسخ منفی است.

س: ما این را قبول داریم، اما پاسخ سؤال قبلی داده نشد.

ج: سؤال قبلی، بحث نقلی است و باید آیه قبل را با آیات دیگر در نظر گرفت و معنا کرد. از آیات استفاده می شود که اگر عبد حسن نیت داشته باشد خداوند او را هدایت می کند و چنانچه عبد سوء نیت داشته باشد، خداوند او را اضلال می کند، پس هدایت و اضلال به خواست خود عبد وابسته است، فعل خیر و شری که به اراده بعدی خداوند می انجامد، مستند به خود عبد است.

ص: 36

1- فاطر: 8.

2- لیل: 5-10.

س: نیت انسان، اولین فعل اوست .

ج: بله، در مورد اولین فعل عبد حکم عقل آن است که سلطه بر فعل و ترک به انسان اعطا شده است پس اراده هر یک از خیر و شر از سوی انسان مستند به اختیاری است که به او اعطا شده است. لذا از آنجا که اصل قدرت از سوی خدا عطا شده است، سلطه خداوند محفوظ و او از سلطنت منعزل نمی شود و چون به انسان سلطه و قدرت بر فعل و ترک اعطا شده است، ثواب و عقاب صحیح خواهد بود.

س: آیا اضلال در مورد فعل اول صادق نیست؟

ج: خیر صادق نیست، خداوند یک هدایت ابتدایی دارد و یک هدایت اقتضایی. هدایت ابتدایی شامل همه مکلفین می شود. تسلیم در مقابل هدایت ابتدایی، هدایت های بعدی را اقتضا می کند .

س: پس در فعل اول نه هدایت است نه اضلال.

ج: هدایت ابتدایی وجود دارد اما اضلال ابتدایی ممکن نیست .

س: می شود چنین بیان کرد که اگر انسان به اختیار خود هدایت را نپذیرفت ناگزیر در ضلالت قرار می گیرد؟

س: بله ما هم همین را عرض کردیم. اضلال از ناحیه خداوند ابتدایی نیست بلکه اقتضایی است یعنی هدایت ابتدائاً به عبد عرضه شده و او با اختیار خود نپذیرفته است و آن گاه خداوند او را اضلال کرده است. هم هدایت و هم اضلال به دست خداوند است لکن اضلال بر اساس خواست خود عبد صورت می گیرد و خداوند ابتدائاً کسی را اضلال نمی کند .

س: بنابراین مبنای فلسفه می توان گفت اراده خداوند به دو نحو به اراده بنده تعلق می گیرد یعنی اول به اختیار تعلق می گیرد و بعد از اراده فعل خاص از سوی عبد، اراده خداوند به آن فعل تعلق می گیرد.

ج: بله، این قول مختار است اما از عبارات فلاسفه چنین مطلبی استفاده نمی شود، بلکه عبارات ایشان بیانگر آن است که اراده خداوند بر اختیار فعل خاص از سوی عبد تعلق گرفته است.

س: شاید اراده خدا در دو مرحله به فعل عبد تعلق گرفته است .

ج: ظهور سخن فلاسفه خلاف این مطلب است.

س: آیا نفس اعطای اختیار به عبد تفویض نیست؟

ج: تفویض مورد نظر معتزله آن است که عبد در افعال خود مستقل است و اراده حضرت حق هیچ دخالتی در افعال عباد ندارد اما عبد هرگز چنین استقلالی ندارد و نفس اختیار اعطایی به عبد آن به آن وابسته به اراده خداوند است. تفویض معتزله مانند آن است که کسی اتومبیل خود را به دیگری تملیک کند و خود از مالکیت منعزل گردد اما تفویض اختیار از ناحیه خدا به بنده چنین نیست بلکه خداوند اختیار را تملیک می کند و خود او املک است. چنانکه در جلسه قبل اشاره شد و در جلسات بعد به تفصیل خواهیم گفت این بحث به روشنی در روایات ما مطرح شده است. (1)

س: مشکل تفویض چیست؟

ج: مشکل تفویض نفی سلطه خداوند متعال است.

س: اگر خداوند اراده می کرد که بندگان در افعال خود مستقل باشند چه اشکالی پدید می آمد؟

ج: ذات مخلوق ذات محتاج است و اگر مخلوق و لو در شیئی مستقل باشد لازم می آید ذات نیاز در یک جهت بی نیاز باشد و این تناقض است و استحاله عقلی دارد.

س: اگر این بی نیازی را خدا به عبد بدهد چه اشکالی دارد؟

ج: اراده خداوند به محال ذاتی تعلق نمی گیرد.

س: نه اینکه انسان ذاتاً مستقل باشد بلکه خداوند چنان که اختیار را اعطا کرده است استقلال را اعطا می فرمود و هرگاه اراده می کرد می توانست آن را از بنده سلب کند.

ج: در این صورت آیا بنده هر آن نیاز به افاضه دارد یا خیر؟ اگر نیازمند به افاضه باشد، تفویض نفی می شود و اگر احتیاج به افاضه نداشته باشد در همان لحظه ای که نیازمند افاضه نیست، مستغنی از حق می شود و حال آنکه حقیقت عبد، نیاز است و محال است که حقیقت نیاز یک آن بی نیاز شود. حقیقت وابسته و قائم بالغیر یک آن هم نمی تواند مستقل و قائم بالذات باشد.

ص: 38

1- حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کوفه با عده ای برخورد کرد که در مورد قدر گفت و گو می کردند، امیرالمؤمنین (علیه السلام) به متکلم آنها فرمود: «أبالله تستطيع أم مع الله أم من دون الله تستطيع؟» شخص از پاسخ بازماند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: اگر قائل می شدی «أنك بالله تستطيع» صحیح بود. [اما] اگر قائل می شدی «أنك مع الله تستطيع» خود را در ملک او شریک می ساختی و اگر قائل می شدی «انك من دون الله تستطيع» ادعای ربوبیت کرده بودی. ر.ک: توحید صدوق / 352.

س: مرحوم علامه اختیار را چگونه معنا می کند؟ آیا ایشان هم اختیار را به همان معنایی که در قول مختار مورد نظر است تعریف می کند؟

ج: ایشان واژه اختیار را به کار می برد اما قائل است به اینکه خداوند به عبد اختیار عطا کرده است اما اراده خداوند بر آن تعلق گرفته که عبد با اختیار خود فعل خاص را اراده کند، لذا اشکال باقی است.

س: انسان برای اراده کردن آن به آن نیازمند است؟

ج: بله اراده حضرت حق آن به آن به اختیار حقیقی تعلق گرفته است. اراده عبد هم به اراده خداوند نیاز دارد یعنی آنچه را عبد اراده می کند ولو اراده معصیت، خداوند نیز همان را اراده می کند اما به آن راضی نیست. خداوند از باب امتحان مانع فعل عبد نمی شود. به عبارت دیگر چنانچه فعلی را عبد اراده کند اما خداوند اراده نکند آن فعل هرگز محقق نمی شود چون همه چیز تحت سلطه اوست اما خداوند از باب امتحان اراده عبد را هر چند که اراده معصیت باشد، اراده می کند لکن به آن راضی نیست.

پس لازم است برد و موضوع حفاظت شود: یکی اصل اختیار و دیگری نیازمندی آن به آن اراده انسان به اراده خداوند

س: روایتی را که تصریح دارد خداوند دو اراده و دو مشیت دارد و در ذیل آن داستان حضرت اسماعیل را مطرح می کند، چگونه معنا می کنید؟

ج: خداوند اراده حتم و غیر حتم دارد، بحث ما در اینجا مربوط به اراده غیر حتم است. آن احادیث از روایات مشکله ای است که ان شاء الله در فرصت مقتضی مورد بحث واقع خواهد شد.

«أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَزَوْجَتَهُ عَنِ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَهُوَ شَاءَ ذَلِكَ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلَا وَ لَوْ أَكَلَا لَغَلَبَتْ مَشِيَّتُهُمَا مَشِيَّةَ اللَّهِ وَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ بِذَبْحِ ابْنِهِ إِسْمَاعِيلَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَذْبَحَهُ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ لَا يَذْبَحَهُ لَغَلَبَتْ مَشِيَّةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيَّةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ». (1)

س: بر اساس آیه ای که می گوید افعال خیر از سوی ماست و افعال شر از سوی شماس است پس معلوم است که خداوند در افعال شر اراده ای ندارد .

ص: 39

ج: اراده خداوند در حقیقت مانع نشدن از اراده عبد است. برای تحقق هر فعلی اذن خداوند لازم است لذا خداوند در افعال شربندگان به آنها اذن می دهد اما از فعل آنها راضی نیست. این مطلب در روایات هم مطرح شده است. تا خداوند به سارق اذن ندهد او نمی تواند سرقت کند. پس خداوند به او اذن می دهد اما از عمل او راضی نیست و چون به بنده قدرت و اختیار عطا کرده او را مؤاخذه می کند مثل آن که پدری به فرزندش سرمایه ای برای کسب بدهد و همه نکات لازم برای موفقیت را هم به او گوشزد کند اگر فرزند به توصیه های پدر گوش فرا دهد و سود کند پدر در این سود دخیل است و بلکه نسبت به آن اولی است اما اگر نافرمانی فرزند منجر به زیان شود این زیان متوجه خود فرزند است و پدر می تواند فرزند را به خاطر این زیان مؤاخذه کند.

اللهم صل علی محمد و آل محمد

ص: 40

چکیده

سنت و روش حاشیه نویسی و تعلیقه نگاری و شرح مباحث الهیاتی و نیز نگاشتن حاشیه بر حاشیه و در مواردی داوری و محاکمه بین ماتن و شارح یا بین دو محشی و تعلیقه نگار، سنتی است که از دیر باز در علوم انسانی رواج داشته است. اوج آن را می توان در شرح فخر رازی بر اشارات شیخ و سپس ایرادات خواجه نصیرالدین طوسی بر شرح فخرالدین و نیز گاهی بر خود شیخ و سپس تر آن در محاکمات قطب الدین رازی بین خواجه و فخر مشاهده نمود. در قرن اخیر نیز صاحب تفسیر المیزان به تعلیقه نگاری بر مجلدات اولیه بحار الانوار علامه مجلسی پرداخت مجلداتی که مباحث بنیادینی چون عقل علم و عدل را به خود اختصاص می داد. این تعلیقه نگاری مناقشاتی را در فضای علمی آن روز برانگیخت و به دستور مرجعیت اعلی در آن زمان متوقف گردید. اظهار نظر و داوری ها پیرامون آنچه صاحب المیزان به عنوان تعلیقه بر مباحثی بر بحار الانوار نگاشته است تا به امروز ادامه دارد و عده کثیری از محققین مشی وی را در این تعلیقات بر منهج صحیح علمی و بر مدار انصاف و ادب و به دور از یکسونگری نمی دانند و آن را شتابزده و یکسویه، جدلی و گاه خطابی و فاقد معیارهای علمی ارزیابی می کنند. از محققین معاصر که تعلیقات صاحب المیزان بر بحار را به دقت واکاوی و بررسی نموده، استاد محقق آیت الله مرتضی رضوی صاحب آثار مهمی در نقد فصوص الحکم ابن عربی، و نقد مبانی اندیشه ملاصدراست.

ایشان در نود و دو فقره به داوری بین علامه مجلسی و صاحب المیزان پرداخته که آنچه در ذیل می آید بخش اول از تحقیق مفصل ایشان است.

کلید واژگان: عقل، عدل، علم.

مقدمه

دو اندیشه بزرگ و دو اندیشمند بزرگ در مسائلی با همدیگر تلاقی کرده اند، تلاقی گزینشی که تنها ملاقات های متعارض و در مواردی متناقض، با هم داشته اند؛ همه چیز در میان شان به بحث نیامده، تنها نکات مهم و دقیق و مسائل اساسی (که حتی می توان گفت سرنوشت علوم ما را تعیین می کنند) چالش میان این دو بزرگوار، بوده است.

دریغ اسف بار است اگر نکوشیم هر چه بیشتر از این برخوردار دو اندیشه بزرگ بهره مند شویم.

نحن معاشر الطلبة، بخوبی می دانیم که بهره جوئی از اینگونه مباحثات طلبگی تکلیف ما است و پیش از آن، فطرت دانشجویی و دانش طلبی ایجاب می کند که در حضور دانشمندان و اندیشمندان باشیم. وگرنه با تکرار مکررات در سطوح پائین و راضی شدن به مطالب پیش پا افتاده، آن هم در جهان امروزی، غیر از اتلاف عمر، چیزی نیست.

خواستیم در این عرصه، راهی برای طلاب جوان باز کرده باشیم، راهی که گوئی تا کنون با یک تابلوی عبور ممنوع، به طور اعلام نشده مسدود شده است و سال هاست از این گنجینه که به دست دو متفکر بزرگ فراهم شده، چنان که باید استفاده نشده است.

این واقعیت را نمی توان انکار کرد که «شخصیت زدگی» یکی از آسیب های فکری ما است و گاهی به حد هراس از شخصیت بزرگان نیز می رسد. در حالی که خود بزرگان آثارشان را برای همین هراسمندان نوشته اند، نه برای فرشتگان.

می گویند علامه طباطبائی سه مجلد (1) از بحار را تصحیح کرده است.

اما به خوبی روشن است که مرحوم طباطبائی هرگز در صدد تصحیح نسخه های خطی یا چاپ پیشین نبوده است. کاری که او انجام داده «نقد» است نه تصحیح. است؛ همزمان به تدوین تفسیر وزین المیزان مشغول بود، که اساساً وقتی برای تصحیح به معنی اصطلاحی نداشت و ثانیاً بهترین رویه را انتخاب کرده که آن چه می نگارد مطالب مهم و اساسی باشد.

طباطبائی (رحمه الله) از آغاز بحار، تا آخر باب «اثبات الحشر و کیفیت» پیش رفته که در چاپ جدید تا صفحه 53 جلد هفتم، می باشد.

بنابراین، تلاقی این دو اندیشه بزرگ، در حساس ترین اصول، مبانی، و مسائل است از قبیل: علم و ماهیت علم، توحید، چگونگی آغاز آفرینش، پدیده اولیه کائنات، قضا و قدر، جبر و اختیار، جبر و تقویض و امرین امرین، عدل الهی، و معاد، است؛ اصول و مسائلی که اولاً در تاریخ شیعه کمتر، (یعنی نه در حد چنان که باید) به آن پرداخته شده است. اصول و مسائلی که همیشه ایجاب می کرده و می کند که بیشتر به آنها پرداخته شود، به ویژه در عصر ما. باید تا جائی به آن پردازیم که مانند علم فقه پرورانیده شود. و

ص: 42

1- مراد سه مجلد با تقطیع خود علامه مجلسی است نه تقطیع چاپ جدید.

از گذشتگانمان متشکر و ممنون باشیم که با همه گرفتاریها و تضییقات که در طول تاریخ سیاسی جامعه مسلمانان، با آن مواجه بودند، این همه کار برای ما و مکتب ما کرده اند. عقل و نیز خود مکتب حکم می کند که این اصول و مسائل مربوطه شان، واجب تر و ضروری تر از فقه هستند. و آن چه تا امروز کار شده اگر برای پیشینیان کافی بوده (که نبوده) برای ما امروزیان هرگز کافی نیست. و هیچ علمی هرگز به خط «بس» نخواهد رسید.

علامه طباطبائی در 92 مورد پاورقی زده و حاشیه نوشته است؛ یکی دو مورد آن، توضیحی است که درباره حدیث، داده است و در سه چهار مورد نیز مخاطبش بزرگانی مانند شیخ صدوق (رحمه الله) و شیخ مفید (رحمه الله) و سید مرتضی (رحمه الله) است، بقیه همگی نقد است بر نظریه های علامه مجلسی. نقدهای جانانه و باصطلاح مرد افکن، که نیازمند دقت و بررسی جانانه است بدون تعارف و بدون شخصیت زدگی. همان طور که خواسته خود این بزرگان که نامشان را بردم، چنین است.

هر کدام از 92 مورد را یک «مبحث» قرار دادم که از شماره 1 شروع شده و در مبحث شماره 92 به پایان می رسد. گاهی مطالب برخی از مبحث ها، از ناحیه خود هر دو بزرگوار و گاهی از ناحیه یکی، به مبحث دیگر حواله شده که آن را با شماره مبحث معین کرده ام. گاهی نیز خودم میان دو مبحث رابطه برقرار کرده ام.

در آغاز این کار، برای حفظ دامنه مطلب، با خودم تعهد کردم که دیگر آثار هر دو بزرگوار را به دایره بحث دخالت ندهم تا موجبات پراکندگی ذهن مخاطب، فراهم نشود و تمرکز فکری محققین جوان دچار تزلزل نگردد.

سعی کرده ام با خلاصه ترین بیان، مطالب را به پایان ببرم. جریان سخن در دو سه مبحث اندکی طولانی شده است. این به خاطر آن است که آنها نسبت به مبحث های دیگر نقش مبنائی دارند و دیگر مباحث به آنها عطف می شوند.

بدیهی است بنده حقیر که این مسئولیت را به عهده گرفته ام اجازه دارم که از خواننده محترم توقع داشته باشم :

1- با مطالعه چند سطر، حتی با مطالعه چند مبحث، به داوری ننشیند. زیرا هم مسائل مهم، بزرگ، اساسی و پیچیده، مطرح است و هم اکثر مباحث بل همه مباحث ها به همدیگر کاملاً مربوط هستند.

2- فراموش نشود که آن چه خدا، رسول (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه طاهرين عليهم السلام و نیز خود همین بزرگان برای ما معیار قرار داده اند، فقط «دلیل» است و بس و غیر از دلیل هیچ چیزی معیار نیست.

3- توقع دارم خواننده توجه فرماید که بنده هر بحثی که کرده ام، فلسفی است نه کلامی، مگر در موارد اندکی که موضوع مبحث، از دایره کلام خارج نمی شود.

همان طور که خواننده محترم با مطالعه این کتاب خواهد دید: آن چه عده ای مرحوم مجلسی را «متکلم محض» می دانند سخت در اشتباه هستند. او اگر محدث یا متکلم است در شناخت فلسفه ارسطویی و نیز در بینش طبیعیون و دهریون، نیز کاملاً متخصص است.

این واقعیت را در سیر رفتاری علامه طباطبائی نسبت به علامه مجلسی، مشاهده می کنیم؛ سبک و سیرش در آغاز تا حدودی با نوعی کم لطفی نسبت به مجلسی همراه است به طوری که در یکی از مباحث ها بی تعارف گفته ام: علامه طباطبائی، علامه مجلسی را دستکم می گیرد. به تدریج این سیر عوض می شود و در اواخر می بینیم که درباره او اصطلاح «قدس سره» را می آورد.

درست است: علامه طباطبائی را در حد وظیفه مان می شناسیم، اما علامه مجلسی را باید از نو شناخت.

مرتضی رضوی

1421/1/30 هـ، ق

1388/10/26 هـ، ش

(مبحث 1)

آیا فرد فاقد عقل مبعوض است؟ چرا؟

جلد 1 صفحه 89-90 :

متن حدیث:

16 - ع: ابْنُ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدِ عَبْدِ أَبِي عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ شَيْئاً أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِّ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَهُوَ عَقْلُهُ

ص: 44

متن سخن علامه مجلسی رحمه الله : بیان بغضه تعالی عبارة عن علمه بدناءة رتبته و عدم قابليته للكمال و ما يترتب عليه عن عدم توفيقه على ما يقتضى رفعة شأنه لعدم قابليته لذلك فلا ينافي عدم اختياره في ذلك أو يكون بغضه تعالی لما يختاره بسوء اختياره من قبائح أعماله مع كونه مختاراً في تركه و الله يعلم.

متن سخن علامه طباطبائی رحمه الله: مراده رحمه الله رفع المنافاة التي تترائى بين البغض و بين كون حماقة الاحمق غير مستندة الى اختياره ولا يخفى ان المنافاة لا ترتفع بما ذكره رحمه الله من الوجهين فان العلم بدناءة الرتبة لا تسمى بغضاً، وكذا عدم توفيقه لعدم قابليته، ما يختاره من القبيح لحماقته ينتهيان بالآخرة الى مالا بالا اختيار فالاشكال بحاله. و الحق ان بغضه كما يظهر من تعليقه (عليه السلام) بمعنى منعه مما من شأن الانسان ان يتلبس به وهو العقل الذي هو احب الاشياء الى الله لنقص في خلقته فهو بغض تكويني بمعنى التباعد من مزايا الخلق لا بغض تشريعي بمعنى تبعيده من المغفرة و الجنة و الذي ينافي عدم الاختيار هو البغض بالمعنى الثاني لا الاول.

ترجمه حديث: امام صادق (عليه السلام) فرمود: خداوند چیزی نیافریده است که برای او مبعوض تر از احمق باشد. زیرا خداوند چیزی را از او سلب کرده که محبوب ترین اشياء است برایش .

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمه الله) : بیان بغض خداوند تعبیری است از «علم خدا به پستی رتبه فرد احمق و عدم قابلیت او برای کمال که مرتب می شود بر آن عدم توفیق او بر آن چه که مقتضی رفعت شأن اوست به علت عدم قابلیت او برای رفعت شأن».

پس این «بغض» با عدم اختیار او در این موضوع منافات ندارد.

یا: مراد حدیث این باشد که: بغض خداوند متعال نسبت به او به جهت انتخاب اوست که اعمال قبیح را با سوء اختیار خود انتخاب کرده است با اینکه برای ترک آن، اختیار داشته است. والله اعلم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمه الله) : مراد مجلسی رحمه الله رفع منافات است؛ منافاتی که در میان بغض، و میان اینکه حماقت احمق مستند به اختیارش نیست، مشاهده می شود.

و روشن است که این منافات با دو وجهی که او (مجلسی) بیان کرده، رفع نمی شود زیرا: علم خداوند به پستی رتبه آن فرد، بغض نامیده نمی شود، و همچنین عدم توفیق او به سبب عدم قابلیتش، و آن چه او از اعمال قبیحه به دلیل حماقتش انتخاب می کند بالاخره بر می گردد به عدم اختیارش. پس اشکال منافات همچنان باقی است.

و حق این است (همان طور که از تعلیل خود امام (علیه السلام) ظاهر می شود): بغض خداوند یعنی چیزی را که از شأن انسان بود آن را داشته باشد، به او نداده است. و آن عقل است که محبوب ترین اشیاء است در نظر خدا و این ندادن عقل به او به دلیل نقص خلقت اوست.

پس این بغض، «بغض تکوینی» است. بدین معنی که او را از مزایای خلقت دور داشته است.

نه به معنی «بغض تشریحی» که به معنی دور داشتن از مغفرت و بهشت باشد.

بررسی:

منافات: در ظاهر متن حدیث، یک منافات وجود دارد: چگونه می شود که خداوند نسبت به فرد احمق بغض داشته باشد در حالی که خودش او را احمق آفریده است و آن فرد تقصیری در این باره ندارد!؟

علامه مجلسی برای حل این منافات، دو وجه آورده است، ابتدا وجه اول را بررسی می کنیم تا به وجه دوم برسیم:

وجه اول: مجلسی می گوید: باید لفظ «بغض» را در این حدیث تأویل کنیم: بغض در این حدیث یک تعبیری است از این که «خداوند می داند که رتبه آن فرد از همه اشیاء پست تر است»، چون او قابلیت نیل به کمال را ندارد.

و چنین معنی می کند: فرد احمق در نظر خدا مبعوض ترین اشیاء است. یعنی: فرد احمق در نظر خدا پست ترین اشیاء است.

علامه طباطبائی این سخن علامه مجلسی را رد می کند به شرح زیر:

1- علم به پستی رتبه، را بغض نمی گویند.

اما مجلسی هرگز نگفته است: علم به پستی رتبه را بغض می گویند. می گوید بغض را به اینگونه تأویل کنیم.

ص: 46

طباطبائی (رحمه الله) به کلمه «عبارة» در سخن مجلسی (رحمه الله) توجه کافی نکرده است، این لفظ در زبان عرب دو کاربرد دارد حتی در زبان فارسی نیز دو کاربرد دارد از باب مثال «گلبسر عبارت است از خیار»:

الف: گلبسر همان خیار است .

ب: گلبسر تعبیری است از خیار. یعنی چون گل خیار معمولاً در سرش می ماند به این جهت از آن با گلبسر تعبیر می کنند.

مجلسی نمی گوید «بغض همان علم خدا به دنائت مرتبه آن فرد است» می گوید: «بغض تعبیری است از علم خدا به دنائت مرتبه آن فرد».

مجلسی هرگز نگفته است علم به پستی رتبه را بغض می گویند، تا طباطبائی بفرماید: کسی چنین سخنی را نمی گوید .

قاعده: علاوه بر این که معنای لفظ «عبارة» در کلام مجلسی «تعبیری» است و این نیازمند هیچ استدلالی نمی باشد، برای بهتر روشن شدن مسئله باید گفت: مجلسی سخنش را به دو قاعده ادبی استوار کرده است تا مخاطب درباره کلام او دچار اشتباه نشود :

الف: به دنبال کلمه «عبارة» ، لفظ «عن» را آورده است نه حرف «من» را. اگر حرف «من» را آورده بود، جایی برای برداشت مرحوم طباطبائی بود. مانند آیه «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» از رجس دوری کنید که همان بت ها باشد.

اما حرف «عن» چنین کاربردی ندارد؛ اگر حرف «من» را از آیه بردارید و به جای آن حرف «عن» را بگذارید معنی درستی نمی شود. همان طور در سخن مجلسی اگر می گفت: «بغضه تعالی عبارة من علمه بدناثة رتبه»، شاید برای برداشت طباطبائی (رحمه الله) جایی بود.

قاعده دوم: تنوین (*) در کلمه عبارة، «تنوین وحدت» است و معنی آن «یک» است یعنی «یک عبارتی = یک تعبیری». که مرحوم طباطبائی به هر دو قاعده ادبی توجه نمر موده است.

2 - علامه طباطبائی رحمه الله می فرماید: این بغض، بغض تکوینی است، نه بغض تشریحی، که (مثلاً) نیازمند تأویل باشد. و او این لفظ را تاویل نمی کند و در همان کاربرد حقیقی لغوی معنی می کند.

اولاً - کاملاً روشن و بدیهی است که علامه مجلسی (رحمه الله) نیز در تکوین بحث می کند، مگر عبارت «بدناءة رتبة و عدم قابلیته للکمال» نص بر تکوین نیست؟ و مرادش از «رفعت شأن» رفعت ارزش در درجات تکوین است.

ثانیاً به نظر مرحوم طباطبائی وقتی نیاز به تأویل هست که مراد از بغض، مجازات فرد احمق در آخرت به جرم احمق بودن او باشد.

در حالیکه کاملاً روشن است که مراد مجلسی نیز همان «بغض تکوینی» است، می گوید: چرا باید خداوند نسبت به فردی که خودش او را آفریده و او را احمق تکوینی کرده، بغض داشته باشد؟ این با عدل خداوند منافات دارد.

و بالاتر از آن، این منافات در تکوین، شدیدتر از تشریح است. زیرا در این صورت (نعوذ بالله) خداوند کاری کرده و نسبت به همان کار خودش بغض دارد. اما اگر در تشریح باشد، کاری کرده که نسبت به نتیجه کارش بغض دارد.

پس چاره ای نیست غیر از تأویل لفظ بغض .

و شگفت این که مرحوم طباطبائی تصریح می کند که منافات فقط در بغض تشریحی است، می فرماید: «والذی ینافی عدم الاختیار هو البغض بالمعنی الثانی لا الاول». و این سخش را تعلیل می کند: «لنقص فی خلقته»: چون او ناقص آفریده شده و نقص در خلقت او هست .

آیا کسی که تکویناً و در خلقتش ناقص آفریده شده و خودش هیچ دخالتی در آن نداشته، مستحق بغض خداوند است؟! خواه بغض تکوینی باشد و خواه بغض تشریحی .

اما اگر کلمه «بغض» را تأویل کنیم و آن را در بستر «ارزش» و «مدرج بودن ارزش موجودات در نظر خداوند» معنی کنیم، مشکل حل می گردد.

از باب مثال: می گوئیم انسان اشرف مخلوقات است و آهو در درجه پائین تر، و سوسک از آن نیز پائین تر و... و این حدیث می گوید در درجات ارزش، انسان احمق از همه اشیاء پست تر است. نه آهو در نظر خدا مبعوض است و نه سوسک و نه انسان احمق. زیرا بغض را در این حدیث، تأویل می کنیم .

بنابر این، طباطبائی (رحمه الله) پس از ردّ نظر مجلسی (رحمه الله)، منافات را حل نکرده است و مشکل سر جای خود مانده است و نتیجه فرمایش ایشان مصداق «کرّ علی مافر» و مصداق مصادره به مطلوب است.

اما وجه دوم: مجلسی پس از بیان پیام حدیث به شرحی که گذشت، با آوردن لفظ «أو» بستر دیگری برای معنی حدیث باز می کند تا مشکل منافات مذکور، حل شود.

این بستر عبارت است از: «چگونگی رفتارهای موجودات فاقد عقل در نظر خداوند». آیا همه موجودات فاقد عقل با هر رفتاری که داشته باشند، در نظر خداوند از محبوبیت مساوی برخوردارند؟

البته چنین نیست. زیرا حیوانات نیز از نوعی «اختیار» و انتخاب برخوردار هستند. و در رفتارهایشان حسن انتخاب و قبح انتخاب هست. گرچه به دلیل فقدان عقل نه محشری دارند و نه آخرتی و نه بازخواست خواهند شد. زیرا این «تکلیف» فقط به موجود عاقل متوجه است.

عقل هم حکم می کند که دو آهو با دو رفتار و انتخاب حیوانی خود، هرگز در نظر خداوند از محبوبیت مساوی برخوردار نیستند، حدیث های متعددی نیز داریم که اگر حیوانی بر حیوانی از نوع خود ستم کند از منظر عدالت خداوند پنهان نیست و در همین دنیا به مجازات تکوینی خواهد رسید. (1)

در نظر خداوند، پست ترین موجود در نوع خودش، آن است که بدترین رفتار را در نوع خود داشته باشد.

انسان فاقد عقل در میان همه موجودات فاقد عقل از همه پست تر است. زیرا او خطر ناک تر از حیوان است و بقول قرآن، اسفل سافلین است.

ص: 49

1- ناصر خسرو، همین مجازات بی عقلا را برای عقلا، حجت می آورد: چو بد کردی مشو ایمن زآفات *** که واجب شد طبیعت را مکافات به چشم خویش دیدم در گذرگاه *** که زد برجان مرغی مرغک راه هنوز از صید منقارش نپرداخت *** که مرغ دیگر آمد کاروی ساخت

مجلسی می خواهد حدیث را در این بستر معنی کند و آن منافات را بدین گونه برطرف کند.

مشاهده می کنیم که مرحوم علامه مجلسی حتی در وجه دوم نیز کاری با مغفرت اخروی و بهشت، ندارد. تا مرحوم علامه طباطبائی بفرماید:

«لا بغض تشریعی بمعنی تبعیده من المغفرة والجنة».

ص: 50

مؤلف که سابقه ای درخشان در شرح نگاری بر اعتقاد نامه ها و باور نامه های علمای بزرگ شیعه دارد و آخرین اثر وی «شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی (رحمه الله)» می باشد اکنون به شرحی مستوفی بر کشف المراد علامه حلی پرداخته و با محوریت نصوص شرعیه و عقل معتضد به نص، شرحی تحقیقی با تتبعی عمیق و مراجعه گسترده به آیات و احادیث و نیز آراء باورنامه نگاران شیعه و سردمداران بزرگ فقه اکبر (عقاید) نگاشته، که آنچه که در این فصل میآید مقدمه این شرح است. نویسنده در این مقدمه فصلی مشبع در لزوم تحصیل عقاید صحیح و کسب آن بر سبیل تحقیق نگاشته و با بیانی مستدل اثبات اصول عقاید را موقوف علیه استدلال و اقامه دلایل عقلی می داند و از راه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل به این چگونگی می پردازد سپس در پیوند با این قاعده مهم به تبیین قاعده نفیس قبح عقاب بلا بیان که مفاد برائت عقلی است می پردازد و در توضیح شرط جریان این قاعده، بیان می دارد که قبل از فحص و نظر و جستجو مجالی برای اجرای برائت عقلی وجود ندارد، بلکه لازم است که در موضوع واجبات عقلی مانند شکر منعم که البته خود فرع اثبات خالقیت و منعمیت اوست تفحص و جستجو کنیم، وگرنه ترک واجبات عقلی بدون عذر لازم می آید که ظلم و قبیح است (پس آنگونه که در واجبات شرعی بعد از فحص و نظر جای برائت شرعی است، همانگونه در واجبات عقلی نیز تنها بعد از فحص و نظر جای برائت عقلی است. و قبل از تفحص مجالی برای اجرای برائت نیست).

پس از طرح اینگونه مباحث، مؤلف مطالب ارزشمندی در معنای تحقیق در اصول دین بیان داشته و بعد از تبیین با استواری شناخت های حسی و تجربی و غیر قابل اعتماد بودن آنها در مسائل اعتقادی، به لزوم تحصیل یقین در اعتقادات می پردازد و به بیان حد و مرز عقل در تحصیل اعتقادات صحیح پرداخته و محدودیت های ادراکی عقل را تبیین کرده و نقش شرع را در تعیین حیطه ادراکات عقل توضیح داده و مقدمه را با بحث در بدیهیات عقلیه تفصیل داده و با نفی شناخت و معرفت تعبدی، تحصیل یقین در عقاید را واجب می شمارد.

نوشتار ذیل مقدمه مؤلف بر شرح کشف المراد بخش الاهیات بالمعنی الاخص است، به قلم خود مؤلف، که تمهیدی برای ورود به مباحث مهم توحیدی به شمار می رود.

کلید واژگان: یقین، ضرر اخروی، معرفت، بدیهیات عقلیه.

راه ها دليل بر صانع دقيق و دانا نيست ؟

اثبات صانع

المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

و فيه فصول :

الأول في وجوده تعالى

«الموجود إن كان واجبا وإلا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل»

«أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى و بيان صفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز و بيان أفعاله و آثاره و ابتدا بآثبات وجوده، لأنه الأصل في ذلك كله، و الدليل على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة، فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى موثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجبا فالمطلوب، و إن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود، فإن كان واجبا فالمطلوب، و إن كان ممكنا تسلسل أو دار، و قد تقدم بطلانهما. و هذا برهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله:

«أَوْلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (1)

و هو استدلال لمي.

و المتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثا تسلسل أو دار. و إن كان قديما ثبت المطلوب؛ لأن القدم يستلزم الوجوب. و هذه الطريقة إنما تتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنف رحمه الله على هذه.» (2)

متن: (محقق طوسی (رحمه الله) می فرماید) مقصد سوم: در اثبات صانع تعالی، و اثبات صفات (جمال و جلال) او، و اثبات آثار (و افعال) اوست. در این مقصد چند فصل است :

ص: 52

1- فصلت: 53.

2- قال الفاضل المقداد (رحمه الله) في إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 177 استدلال المصنف على إثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب وهو أن ننظر في الوجود نفسه حتى نشهد بوجود واجب الوجود وهي طريقة شريفة أشير إليها في الكتاب العزيز في قوله: «أَوْلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». و اما المتكلمون فيستدلون: بأن العالم محدث وكل محدث مفتقر إلى المؤثر، فالعالم مفتقر إلى المؤثر و هي طريقة الخليل (عليه السلام) وإليها أشير في الكتاب العزيز بقوله: «سَدُّ رِيحِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» فالأول برهان لمي و الثاني برهان إلى. قال في اللوامع الإلهية: 153 : [فالأول] برهان لمي لأنه استدلال به تعالى على غيره .

فصل اول: در وجود صانع تعالی (و اثبات هستی او) است. موجود اگر واجب الوجود باشد (مطلوب ما ثابت است) وگرنه (اگر ممکن الوجود باشد، موجود ممکن) مستلزم واجب الوجود است، (و بدون واجب نخواهد بود) به جهت اینکه دور و تسلسل محال است.

شرح: (علامه حلی (رحمه الله) می فرماید: مؤلف (یعنی محقق طوسی (رحمه الله)) می خواهد وجود واجب الوجود تعالی را اثبات کند. و صفات او را و نیز چیزهایی که بر او جایز (و روا) است و چیزهایی که بر او جایز (و روا) نیست و افعال و آثار او را بیان نماید. (1)

مؤلف به اثبات وجود حق تعالی ابتداء نموده است؛ زیرا این بحث اثبات وجود او، اصل و پایه در این مباحث (بعدهی یعنی بحث صفات و آثار و ...) می باشد. دلیل بر وجود واجب تعالی این است که می گوئیم: در خارج بالضرورة موجودی هست، پس اگر آن موجود، واجب الوجود باشد، پس مطلوب ثابت است؛ (زیرا ما در مقام اثبات واجب الوجود برای عالم هستیم.) و اگر آن موجود، ممکن الوجود است، آن موجود ممکن بالضرورة احتیاج به مؤثر موجود دارد (که هستی خود را از او بگیرد)، پس آن مؤثر موجود، اگر واجب الوجود باشد پس مطلوب (و مقصود ما) ثابت است. و اگر ممکن الوجود باشد، احتیاج به مؤثر موجود دارد. پس اگر آن مؤثر موجود، واجب الوجود باشد، پس مطلوب ثابت است. و اگر آن مؤثر، ممکن الوجود باشد، تسلسل یا دور لازم خواهد آمد، که بطلان آن دو گذشت. (در نتیجه، قبول می کنیم که جمیع ممکنات به واجب الوجود منتهی شده و از آنجا سرچشمه می گیرند که مطلوب ما هم همین است. باری، ممکن الوجود بودن همه موجودات محال است؛ چون نیاز به علت دارد و تسلسل در علل محال است، پس باید سلسله علل به موجودی منتهی شود که ممکن الوجود و محتاج به علت نباشد.) (2)

و این استدلال، برهان استوار و محکمی است که در قرآن عزیز - در ضمن این آیه به آن اشاره شده است: «آیا بس نیست که پروردگارت بر هر چیزی گواه و آگاه است.» و این استدلال، از نوع استدلال لمی است (که استدلال از علت به معلول است).

ص: 53

1- لازم به تذکر است که «و بیان أفعاله و آثاره» عطف تفسیری بر «ما یجوز علیه و ما لا یجوز» است، که مقصود از آن بحث از عدالت حق تعالی است.

2- توضیح: موجود - به حسب فرض عقلی - یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود است، و هیچ موجودی عقلاً از این دو فرض خارج نیست. و نمی توان همه موجودات را ممکن الوجود دانست؛ زیرا ممکن الوجود نیاز به علت دارد و اگر همه علت ها هم ممکن الوجود و به نوبه خود نیازمند به علت دیگری باشند، هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت. و به دیگر سخن، تسلسل علت ها محال است. پس ناچار سلسله علت ها به موجودی منتهی می شود که خودش معلول موجود دیگری نباشد یعنی واجب الوجود باشد. و می گویند: این برهان، ساده ترین برهان برای اثبات وجود خداست که از چند مقدمه عقلی تشکیل شده و نیازی به هیچ حسی و تجربی ندارد. و مخفی نماند که: مفاد اصل علیت این نیست که هر موجودی احتیاج به علت دارد تا اشکال شود که باید برای خداوند هم علت در نظر گرفت؛ چون موضوع اصل علیت «موجود» به طور مطلق نیست بلکه موضوع آن «ممكن الوجود» و «معلول» است و به عبارت دیگر: هر موجود مقداری متجزی حادث به حدود حقیقی و عددی دارای زمان و مکان و متجزی (که همه مخلوقات چنین می باشند) محتاج به علت می باشند نه هر حقیقی و لو فراتر از زمان و مکان و مقدار و عدد و تجزی و ... باشد).

متکلمان (برای اثبات واجب تعالی) راه دیگری را پیموندند، پس گفتند: عالم حادث است. (یعنی: نبود و سپس بوجود آمد) پس باید برای او محدث (و پدید آورنده ای) باشد، پس اگر آن محدث (و پدید آورنده نیز حادث باشد و) پدید آورنده ای داشته باشد (و به یک موجود قدیمی که از پدید آورنده بی نیاز باشد نرسیم)، تسلسل یا دور لازم می آید. و اگر آن محدث و پدید آورنده قدیم باشد (یعنی: برای ذات مقدس اش در جانب قبل و ازل، اول و ابتدایی نیست و همیشه بوده است، و عدم و فنای سابق بر او ممتنع است) مطلوب ما ثابت می شود؛ زیرا قدیم بودن مستلزم واجب الوجود بودن است (و هر موجود قدیمی واجب الوجود هم هست). و چون این طریقه متکلمان (که استدلال به برهان حدوث است) به طریقه فلاسفه (که استدلال به برهان امکان است، متمسکی می شود و) بر می گردد (و در هر دو، از راه ابطال دور و تسلسل به نتیجه می رسیم و لکن در اول، وجود را منقسم نموده و در ثانی حدوث را)، لذا مؤلف آن را (یعنی: استدلال فلاسفه را) بر این (یعنی: استدلال متکلمان) برگزیده و اختیار کرده است.

توضیح مراد علامه حلی (رحمه الله)

توضیح: چون در تبیین برهان لمی خفاء و ابهام می باشد و در بیان مقصود از آن، اختلاف وجود دارد، ما با ذکر کلمات اعظم فن، مراد از آن را تشریح و توضیح می دهیم: علامه حلی (رحمه الله) در اینجا فرمود: در قرآن هم به این برهان (یعنی برهان امکان و وجوب) اشاره شده است، در آنجا که می فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (1)

طریق استدلال نمودن به این آیه بر واجب الوجود بودن صانع عالم این است که: چون گواه بودن خدای تعالی بر هر چیزی ثابت است، پس باید وجودش بر تمام اشیا سابق باشد تا اینکه صحیح باشد گفته شود که: بر چیزی گواه است. و چنین کسی باید واجب الوجود باشد؛ زیرا که اگر حادث باشد محتاج باشد به کسی که او را موجود

ص: 54

کند پس وجود آن کس سابق باشد، در نتیجه گواه بر او نباشد. و چون معلوم شد که بر تمام اشیاء گواه است پس چیزی سابق بر او نباشد. و چون ثابت شد واجب الوجود بودن او، پس تمام خواص واجب الوجود در او ثابت شود. (1)

مرحوم استرآبادی در براهین قاطعه می فرماید:

«... و منها قوله تعالى: سَدَّ نُرَيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. قال الطبرسي في جوامع الجامع: «والمعنى أن الموعود - من إظهار آيات الله في الأفاق وفي أنفسهم - سيرونه و يشاهدونه، فيتبينون عند ذلك أن القرآن تنزيل عالم الغيب الذي هو على كل شيء شهيد، أي مطلع مهيمن يستوى عنده غيبه و شهادته، فيكفيهم ذلك دليلا على أنه حق وأنه من عنده». (2)

و الظاهر أن المراد الاستدلال بالحق - الشاهد على كل شيء على وجوده، بمعنى أن آثار وجودها تعالى متحققة في الأنفس و الأفاق من جهة ملاحظة أصل الوجود و اختلاف الألسنة و الألوان و الحجم و الاستحكام و أمثال ذلك من الآثار الممكنة المحتاجة إلى المدبر القادر العالم الحكيم، فبعد ملاحظتها يظهر أن الواجب الوجود بالذات موجود حق، فبمشاهدة الأثر يحكم بوجود المؤثر، وبملاحظة أن وجود الأثر مستند إلى وجود المؤثر يدرك وجود الحق في كل شيء حتى كأنه مشاهد، فيكفي مشاهدته في الحكم بوجوده تعالى على وجه أجلى و أحلى و أعلى و أغلى و أولى؛ لأنه برهان إني كالبرهان اللمي.

و توهم أن المراد أنه استدلال بالحق على الحق على وجه الحقيقة فاسد؛ لأنه يتم على مذهب من يقول بوحدة الوجود، كما لا يخفى و هو كفر و زندقه. إلى غير ذلك من الآيات الدالة على وجود الصانع من باب البرهان الإتي، البالغة إلى أربع و سبعين آية على ما عدتها. (3)

سپس علامه حلی (رحمه الله) می فرماید:

«و هو استدلال لمي» یعنی استدلال از علت بر معلول است. (و استدلال

إتی استدلال از معلول بر علت است.)

ص: 55

1- و به بیان دیگر: «الحضور على كل شيء يستلزم سبقه عليها والممكن لا يعقل أن يكون سابقا.»

2- جوامع الجامع / 426.

3- البراهين القاطعة / 34/2.

میرسید عاملی در «علاقة التجريد» می نویسد: «أَوْلَمَ يَكْفٍ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (1) و این استدلال لمیست چنانچه علامه (رحمه الله) در شرح خود به این تصریح نموده، از جهت آن که از موجود که واجب است، استدلال بر وجود واجب شده، و گفته شده که این موجود اگر واجب است فهو المطلوب. (2) و در آیه، شاهد بودن او بر همه چیز، دلیل این شده که اصل موجود را ملاحظه و نظر نمودن موجب اثبات واجب است که گفته می شود: این موجود اگر واجب است فهو المطلوب و الا- موجب وجود علت است، و البته منتهی می شود به علت از جهت دفع دور و تسلسل. و از این معلوم می شود که کفایت جهت اثبات واجب ملاحظه موجود از عالم که در همه وجود واجب هویداست و پس دلیل بودن واجب در خارج و ذهن همه اصل وجود او است، و الا علت واقعی خارجی نمی دارد و واجب. پس دلیل لم اینجا این است که از وجودش وجود خارجی و ذهنی اش مستفاد می شود.

واجب گفته‌اند به این نحو است که: ممکنات را ایشان اولاً منتهی به واجب می گیرند و می گویند که ممکن، موجد واجب دارد و عالم، صانع و خالق دارد، نه آن که اولاً مدعی آن باشند که واجب موجود است، بلکه این وجود رابطی ثانیاً لازم این کلام خواهد بود بلاشک، و بودن واجب را صانع و عالم را مصنوع از معلول ذات حقه می گیرند، لیکن اعتبار اخیر چون اظهر است استدلال را از آن می نمایند، و از این می گویند ظاهر می شود وجود واجب بالذات - تعالی شانه - و صورت دلیل این است: «العالم مصنوع، و کل مصنوع فله صانع، ينتج أن العالم له صانع». پس صانع فردی از افراد موجود مطلق است. و تقریر این کلام شریف «أَوْلَمَ يَكْفٍ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» را به این نحو

نموده اند که:

«أى انه دليل كل شيء، فان وجوده - تعالی - دليل على أن وجود ما عداه منه بوجوب الوجود الذاتي و اتصاف ما عداه من الموجودات بالوجود الامكاني و لا شك أن الوجود الامكاني ليس له تحقق الا بعد تحقق وجوب الوجود الذاتي بوجوب الوجود الذاتي لله - تعالی - شاهد على أن وجود كل ممكن من». (3)

ص: 56

1- فصلت: 53 .

2- لأن الواجب ليس إلا الله تعالى وان كان في إطلاق لفظ الواجب عليه نوع اشكال لتوقيفية الأسماء والصفات. الصفات.

3- علاقة التجريد /714.

کتاب «بحار الأنوار» نوشته علامه مجلسی بزرگترین مجموعه حدیثی شیعه است. در عصر زعامت آیت الله بروجردی و با مشارکت مالی ایشان از پرداخت وجوهات شرعی به بازنشر جدید آن با تصحیح و تحقیق اقدام گردید. علامه طباطبایی از شارحان عرفان نظری و فلسفه تفسیری صدرایی، از نویسندگانی بود که در تقریر حواشی این کتاب مشارکت داشت، محتوای یکی دو تعلیقه آن - پیرامون آراء علامه مجلسی درباره عقل و نقش جواهر عقلانی غیر حادث و قدیم با ابتدای به پنداره‌های و همی یونانی در نظام خلقت و جایگاه عقل انسانی در اندیشه کلامی و فلسفی - که لحن تند داشت واکنش مراجع تقلید حضرات آیات بروجردی و شاهرودی و برخی از علماء نجف از جمله علامه امینی را برانگیخت و موجب توقف و تعطیلی این تعلیقه ها شد.

نوشتار حاضر به شرح این رخداد فرهنگی پرداخته و لحن تند داوری جانبدارانه و تهاجم اندیشه فلسفی کهن براندیشه های کلامی فقهی را از علل و عوامل این حادثه بر می شمارد. مرجع بزرگ آیت الله بروجردی در لزوم رعایت احترام شخصیت ها و مخالفت با نقدهای تند در طرح آرای اشخاص حساسیت فوق العاده ای داشت و خود در هنگام تدریس در نقد آراء دیگران به جد این آداب اخلاقی را مراعات می کرد. از این رو نسبت به لحن آن دو تعلیقه برآشفته به ویژه آن که اندیشه های کلامی فقهی، غیر منصفانه مورد تهاجم قرار گرفته بود، لذا از ادامه تعلیقه ها جلوگیری به عمل آورد.

کلید واژگان: علامه مجلسی، علامه طباطبایی، عقل، علم، آیت الله بروجردی، بحار الانوار.

یکی از وقایع تاریخی زمان معاصر تعلیقه علامه طباطبایی از بزرگان و شارحان حکمت متعالیه و عرفان نظری بر کتاب بحار الأنوار است.

کتاب بحار الأنوار سابق به صورت سنگی در 25 جلد چاپ شده بود.

در زمان مرجع بزرگ شیعه آیت الله العظمی بروجردی به طبع جدید آن همراه با تصحیح و تحقیق اقدام گردید. علامه طباطبایی یکی از نویسندگان حواشی و تعلیقه بر چاپ جدید بحار الأنوار بودند. در جلد اول و باب حقیقت عقل و کیفیت و بدو خلقت آن، محتوای یکی دو تعلیقه در موضوع عقل که لحن تندی نسبت به علامه مجلسی داشت

موجب عکس العمل متقابل مراجع تقلید وقت شیعه آیت الله العظمی بروجردی و آیت الله العظمی سید محمود شاهرودی و برخی علمای نجف از جمله علامه امینی صاحب الغدیر گردید (1) و موجب توقف و تعطیلی این تعلیقه ها شد. تعلیقه نویسی در علوم ادبی و فقه و اصول و منطق و فلسفه و کلام، سنتی دیرینه و یکی از عوامل مهم بالندگی و رشد این علوم می باشد. اما عکس العمل مراجع دینی و توقف تعلیقه بحار الأنوار را می توان ناشی از لحن تند آن دانست که با تجهیل علامه مجلسی، از شخصیت های بزرگ و مؤثر شیعی، همراه بود و ریشه در اختلافات عمیق و دیرین اهل کلام و فقه با فلسفه و عرفان داشت.

در دهه هفتم و هشتم قرن چهاردهم هجری زعامت شیعیان برعهده حضرت آیت الله العظمی حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی بود. این شخصیت کم نظیر جامع علوم نقلی و فلسفی بوده است. (2) و در فلسفه از حضور دو تن مشاهیر اساتید فلسفه حوزه اصفهان آخوند ملا محمد کاشی و آخوند جهانگیرخان قشقایی استفاده کرده است. نوشته اند مرحوم جهانگیرخان هم به این شاگرد فوق العاده خود عنایت خاصی مبذول می داشت و در حوزه درسش نوع ایشان را مخاطب قرار می داد. (3) مرحوم آیت الله بروجردی قبلاً در بروجرد مدتی شوارق را هم تدریس می کردند. (4) با این همه آیت الله بروجردی فقیهی بود کامل و دارای مسلک فقهی و با فلسفه و عرفان میانه خوبی نداشت.

و مخالفت ایشان با تدریس فلسفه در حوزه قم مشهور و مسلم است و این مخالفت چه به صورت صریح و چه به صورت اظهار نارضایتی از طرف ایشان بروز کرده است. از جمله در ماجرای تعلیقه بر بحار الأنوار، آیت الله العظمی بروجردی به مخالفت شدید با علامه طباطبائی پرداخت. (5)

ص: 58

1- آیت الله بروجردی، علی دوانی، نشر مطهر، تهران، 1371 ش، ص 384.

2- آقای علوی بروجردی - داماد آیت الله بروجردی در کتاب خاطرات زندگی مرحوم آیت الله بروجردی، چاپ مؤسسه اطلاعات تاریخ 1381 ه. ق. / 74 خاطره ای نوشته است از ملاقات سرتیپ رزم آرا سازنده قبله نما و تعجب رزم آرا از تسلط آیت الله بروجردی بر علوم ریاضی و نجوم.

3- همان / 26.

4- حوزه، شماره 44 - 43، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم / 315.

5- شرح این ماجرا در آثار عرضه شده در خاطرات برخی از علما و در کتب تراجم معاصر ذکر شده است. از این میان، آقای علی دوانی در کتاب شرح زندگانی آیت الله بروجردی به گزارش این موضوع و مخالفت آیت الله بروجردی با تدریس فلسفه و عرفان پرداخته است. از جمله در ص 384 این کتاب از قول علامه طباطبائی این چنین نوشته است: خلاصه سخن ایشان این بود که علمای نجف به آقای بروجردی فشار آورده اند جلوفلانی را بگیر، و کار به آنجا رسیده که آقای بروجردی پیغام داده است، فلانی در مجلدات بعدی اصول فلسفه و روش رئالیسم که روی جلد آن نوشته است: سید محمد حسین طباطبائی طوری بنویسد که با «حسین طباطبائی» - بروجردی - اشتباه نشود.

از فقیه فرزانه حضرت آیت الله آقا سید موسی شبیری زنجانی شنیدم که گفت: آیت الله بروجردی می خواست علوم معقول - دروس فلسفی وقت حوزه - را شبه تحریمی کند و آقای آقا سید محمدرضا سعیدی - شهید آیت الله سعیدی - که با فلسفه مخالف بود در اطراف این موضوع در نزد آیت الله بروجردی فعالیت می کرد. اما وساطت آقای بهبهانی و دیگر آقایان از عملی شدن این کار جلوگیری نمود. ایضاً از یکی از افاضل در گذشته که از تلامذه مرحوم میرزا محمدعلی سرابی در نجف بود (1) شنیدم که آقای بهبهانی و دستگاه حکومتی و سلطنتی وقت، از تهران به تعدیل مخالفت آیت الله العظمی بروجردی با علامه طباطبایی همت گماشتند. یکی دیگر از عوامل این تعدیل وساطت برخی از شاگردان و نزدیکان آیت الله بروجردی برای برطرف کردن این بحران بود چنانچه داستان این موضوع را از آیت الله سید مصطفی خوانساری (رحمه الله) شنیدم (2) و نیز از عوامل مهم دیگر این تعدیل، پرهیز از اتهام خشونت به نهادهای مذهبی در تش و تقابل به وجود آمده میان دیدگاه های کلامی و مخالف بود. و این مسأله را در گفتگو با آیت الله حاج آقا لطف الله صافی گلپایگانی در بهار 1365 شنیدم. معظم له در شمار شاگردان و مشاوران نزدیک مرحوم آیت الله العظمی بروجردی محسوب می شوند.

از طرفی آیت الله بروجردی به بزرگان شیعه احترام خاصی قائل بود و احترام او به شیخ الطائفه طوسی مشهور است. و حتی در اظهار آرای اجتهادی مخالف خود با بزرگان با تعابیر مناسب و تمجید از شخصیت آنها این کار را انجام می داد. آیت الله آقا سید موسی شبیری زنجانی در گفتگو با کیهان فرهنگی، به حساسیت آیت الله بروجردی در لزوم رعایت احترام شخصیت ها و مخالفت با نقدهای تند در طرح آرای اشخاص، اشاره می کند. وی از یک کتاب نام برده و ضمن بیان ارزش آن کتاب و احترام به شخصیت والای مؤلف گراندقدر آن می فرماید: قرار بود این کتاب، جهت چاپ به آیت الله بروجردی عرضه شود. ولی نگاه کردم دیدم، این مشکل است و نقطه ضعف کتاب تعبیرات تند آن در نقد دیدگاه های اشخاص بود. و مرحوم آقای بروجردی هم به این جهت خیلی مقید بودند. (3)

ص: 59

1- مرحوم میرزا محمدعلی سرابی از اهالی شهرستان سراب آذربایجان بود که در مشهد مقدس در سلک شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی قرار داشت و شخصی انقلابی و مخالف حکومت پهلوی اول بود وی بعد از واقعه مسجد گوهرشاد و پس از مدتی زندگی پنهانی توانست مخفیانه به نجف برود.

2- آیت الله سید مصطفی خوانساری از نزدیکان آیت الله العظمی بروجردی محسوب می شد. از آن مرحوم شنیدم که می گفت: علامه طباطبائی بسیار خائف بودند و بنده نزد آیت الله العظمی بروجردی به شفاعت ایشان پرداختم.

3- کیهان فرهنگی، شماره یک، سال 13/1364.

با در نظر گرفتن طرز تفکر آیت الله بروجردی و مشرب فقهی آن مرحوم، واضح است که برخورد تند دو سه مورد از حواشی علامه طباطبایی نسبت به علامه مجلسی و آن هم در زمینه تنازع دیرینه فقها و متکلمین با فلاسفه و عرفا می تواند چه اثراتی بگذارد. یکی از خصیصین آیت الله بروجردی می گفت:

«آن مرحوم به عنوان مرجع کل تشیع نسبت به علامه مجلسی علاقه وافری داشت و حتی به نسبت و خویشی با علامه مجلسی مباحثات و افتخار می کرد و چون علامه مجلسی از ارکان تشیع محسوب می شود، آیت الله بروجردی شکستن حرمت و حریم ایشان را به مصلحت تشیع نمی دید». لذا از ادامه تعلیقه جلوگیری نمودند.

نگارنده موضوع تعطیلی تعلیقه را با بسیاری از علمای بزرگ که بیشتر آنها از مقربین آیت الله بروجردی محسوب می شدند، تحقیق نموده است. برخی از آنها با این عبارت بیان داشتند که مرحوم آیت الله بروجردی تعلیقه یکی از اعلام را بر بحار الأنوار جلوگیری نمودند. و نیز جریان احضار آقای آخوندی از طرف آیت الله بروجردی و ماجرای تعطیلی تعلیقه را از آقای میرزا ابوالحسن روحانی یکی از نزدیکان آیت الله بروجردی شنیدم. (1) همچنین این موضوع را از حجة الاسلام آقای سید جواد علوی نوه محترم حضرت آیت بروجردی سؤال نمودم و ایشان به راقم سطور گفت:

«آیت الله بروجردی به آقای حاج احمد خادمی امر فرمودند آقای آخوندی را صدا کنید و جلو چاپ تعلیقه کتاب بحار الأنوار را بگیرید و فرموده بودند دیگر لازم نیست این کتاب چاپ شود و اگر قرار شد چاپ شود، بدون حاشیه چاپ شود».

همچنین در تحقیق این موضوع از آقای آخوندی - ناشر بحار الأنوار - سؤال شد. ایشان در پاسخ گفت: آیت الله بروجردی در حالی که ناراحت بودند مرا به خانه خود صدا کرده و فرمودند این حاشیه را چاپ نکن.

یکی دیگر از مخالفین ادامه تعلیقه بحار الأنوار آیت الله العظمی سید محمود شاهرودی (م 1394 ق) بود آن مرحوم یکی از مراجع بزرگ نجف و مرجع تقلید عده زیادی از شیعیان محسوب شدند. (2) آیت الله شاهرودی از شاگردان برجسته میرزای نائینی بزرگ و از هفت نفر شاگردان هسته اولیه درسی ایشان بودند.

ص: 60

1- ر.ک: مقاله «نقدی بر نقد» در این کتاب [علامه مجلسی اخباری یا اصولی]

2- در کیهان اندیشه، شماره 6، ص 32 مقام علمی حضرت آیت الله شاهرودی به اجمال بیان شده است.

از آیت الله سید موسی شبیری زنجانی شنیدم که گفت:

«آیت الله شاهرودی فتوای تحریم ادامه حاشیه بحار الأنوار را صادر کرد».

شرح موضوع تعلیقه

سه مورد از حواشی بحار الأنوار در موضوع عقل و مرتبط با اهداف این نوشته است. و تبیین موضع و علل نزاع بین دو دانشمند فرزانه در این موارد می تواند در ارائه شفاف این مسأله کمک نماید.

1. علامه مجلسی در بحار الأنوار در ضمن روایتی در باب نفی اصحاب رأی و قیاس بیانی دارد که می فرماید:

«... ولا يخفى عليك بعد التدبر في هذا الخبر و أضرابه أنهم سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم، ونهوا عن الاتكال على العقول الناقصة في كل باب».⁽¹⁾

علامه طباطبایی در حاشیه، این بیان را از خطاهای عجیب دانسته و آن را ابطال حکم عقل بعد از معرفت امام و تبعیت عقل از حکم نقل و مستلزم خطای فاحش دانسته است.

واقعیت این است که اولاً- اگر ظاهر بیان علامه مجلسی بدون تمام آرای او منظور شود بیان مطلوبی به نظر نمی رسد. اما این روایت در ذیل روایات نفی قیاس فقهی است. و با در نظر گرفتن تمام نظرات و آرای علامه مجلسی این نظرش مفهوم پیدا می کند.

چنانچه علامه مجلسی در بحار الأنوار می فرماید:

«سومین راه برای رسیدن به اموری که نیاز به نظر و استدلال دارد، قیاس عقلی برهانی است که عقول حقیقت آن را بشناسد و کسی قدرت انکار آن را نداشته باشد؛ نه قیاس فقهی که عقل های سلیم به آن رضایت ندهند. و این قیاس عقلی برهانی فقط در اصول دین جاری است، نه در شرایط و احکامی که جز به تصریح شارع شناخته نمی شوند».⁽²⁾

ص: 61

1- بحار الأنوار 2/ 314 .

2- بحار الأنوار 2/ 239 .

و ایشان در «ملاذ الأخیار» در ذیل یک حکم فقهی می نویسد:

«... إذ لیس شأنهم الاستدلال علی الأحکام الفرعیة لأن قولهم حجة. نعم قد يستدلون فی اصول الدین ردا علی الملحدین والمخالفین.»

(1)

و آرای علامه مجلسی در مورد عقل در اصول و فروع پیشتر در این نوشته گذشت. در نظر گرفتن مجموع اظهارات علامه مجلسی درباره عقل می تواند روشنگر نظر او باشد و آمدن عباراتی از علامه مجلسی در نفی ادله عقلی، با استفاده از ادات عموم کافی نیست. با عنایت به این که ادات عموم در مقابل مخصص ارزش ندارد. مخصوصاً این که مخصص نص و مکرر باشد هر چند در باب دیگر آمده باشد. و توجه به همه قراین متصله و منفصله در تفسیر کلام شخص، ضروری است.

ثانیاً محور سخن علامه مجلسی مبتنی بر ابطال عقل یا تبعیت عقل از نقل نیست. بلکه تأکید بر محدودیت عقل و عدم دسترسی عقل به بسیاری از حقایق و از جمله فلسفه و تفصیل احکام و تمسک به شرع است. والا با مواضع دیگر علامه مجلسی که به کرات بر حجیت عقل و تمسک به آن بصورت قولی و فعلی تأکید شده است در تناقض آشکار خواهد بود.

این قضاوت در مورد همه اشخاص صادق است. به عنوان مثال ملاصدرا فیلسوف شهیر و بنیانگذار حکمت متعالیه در جلد سوم اسفار و شرح اصول کافی از ارزش عقل در منظر فیلسوفان و دیدگاه خودش سخن به میان آورده است. اما در تفسیرشان عبارتی دارند که عقل و برهان و دلیل با تعابیری همچون مزخرف و مزیف، نه تنها محدود بلکه مورد بی مهری قرار گرفته است:

«وایک آن تستشرف الإطلاع علیها - منظور أسرار و اغوار قیامت است - من غیر جهة الخبر والإیمان بأن ترید تعلمها بعقلک المزخرف و دلیلک المزیف...» (2)

این عبارت نشانگر بی توجهی مطلق ملاصدرا به عقل نیست اصولاً بنیان فلسفه او با محوریت اساسی داده های کشفانی، آمیخته ای است از عناصر مختلف و یکی از آنها عقل است.

ص: 62

1- ملاذ الأخیار 1/ 50.

2- تفسیر القرآن الکریم (سوره یس)، صدر الدین شیرازی با تعلیقات حکیم نوری، و تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، 178/1373 و 179.

2. علامه مجلسی در جلد اول «بحار الأنوار» (1) در مورد عقل بیانی دارد. ایشان ابتدا معنای لغوی عقل را می آورد. سپس معانی اصطلاحی عقل شامل تعاریف عقل و مراحل بهره مندی از عقل انسانی و عقول مستقل مجرد و قدیم که بر پایه قاعده فلسفی الواحد استوارند بیان می کند. در تعلیقه اول، علامه طباطبایی این تقسیم بندی را منطبق بر مصطلحات فلسفی نمی داند. اما در رجوع به کتب معتبر فلسفی می توان آنها را مطابق یافت. از جمله این اصطلاحات در شفای ابن سینا و تعریفات میرسید شریف جرجانی و اسفار صدر الدین شیرازی آمده است.

3. علامه مجلسی در همان مبحث عقل، برخی از معانی مشترک بین کلام و فلسفه را قبول می کند و اما معانی عقل در دیدگاه حکما را رد می کند. زیرا اختلاف معانی عقل در فلسفه و کلام تنها در عقل انسانی خلاصه نمی شود. بلکه نزاع و تضاد مهم تر، در اعتقاد به عقول مستقل قدیم عقول طولی و عرضی یا ارباب انواع و فلکیات هیئت بطلموسی است. مرحوم مطهری می نویسد:

«متکلمین خدا را فاعل اشیاء می دانند و چیز دیگری را مؤثر در خلق اشیاء نمی دانند. به عبارتی تكثر فاعلیت حق را بلا واسطه می دانند و حکما قائل به خلقت های متعددند و جواهر عقلانی را واسطه خلقت می دانند و تكثر خلقت را در آفرینش صادر اول یا عقل اول بلا واسطه و در موارد کثیر دیگر خلقت مع الواسطه می دانند. و عرفا و صوفیه هم تمام عالم را یک تجلی بیشتر نمی دانند» (2).

یکی از صاحب نظران فلسفی معاصر معتقد است «تعداد عقولی که واسطه بین عقل اول و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیه عقول عشره با ابطال افلاک نه گانه باطل شده است» (3).

از رهگذر این تفاوت بین فلسفی و کلامی در مورد عقل، اختلافات مهمی بروز می کند که از مهم ترین آنها مسأله حدوث و قدم مجردات و مسأله فاعلیت حضرت حق و قدرت و اختیار خداوند متعال و مسأله خلقت و ... است. این مباحث در کثیری از منابع و مصادر فلسفی و کلامی و فقهی و تاریخ فلسفه و کلام و تاریخ علوم به نحو مبسوط تقریر یافته است.

ص: 63

1- بحار الأنوار 100/1 .

2- اقتباس از تماشگاه راز، شهید مطهری، انتشارات صدرا، قم، 1359/154.

3- آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح یزدی، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، تهران، 1370 ش 181/2.

این اختلاف ها و تضادها از قرون اولیه اسلام همواره حساسیت های فقها و متکلمین عامه و خاصه را برانگیخته است. و در این راه همواره تعارضات و کشمکش های ممتدی بین اصحاب علوم اوائل و متفلسفین و آنان رخ نموده است. از بزرگان شیعه، می توان از شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ الطائفه طوسی، ابوالفتح کراچکی، ابوصلاح حلبی، ابن زهره حلبی، خواجه طوسی، محقق، علامه، شهیدین، محقق ثانی، مقدس اردبیلی، کاشف الغطای کبیر، محقق قمی، صاحب جواهر و شیخ انصاری و... نام برد که در آرای کلامی و فقهیشان این تعارض علیه تفکرات فلسفی بروز نموده است.

از جمله در مبحث تنجیم مکاسب محرمة انظار بزرگان فقه امامیه و از جمله علامه مجلسی و مواضع تند انتقادی آنان بیان شده است. (1)

از این رو، علامه مجلسی تصحیح اعتقاد به عقل را مشروط می داند به اینکه «... فلو قال: أحد بجوهر مجرد لا يقول بقدمه ولا يتوقف تأثير الواجب في الممكنات عليه، ولا بتأثيره في خلق الأشياء...» (2). همچنین علامه مجلسی اکثر اوصاف عقول را بر ارواح پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه علیهم السلام ثابت می داند و در پایان مبحث عقل، استبداد در ریاضیات و تفکر بدون لحاظ نمودن شرع را خطا دانسته و نوشته است:

«وأثبتوا عقولا وتكلموا في ذلك فضولا». (3)

علامه طباطبایی از این سخن علامه مجلسی علیه فیلسوفان، برآشفته و تعلیقه تندی بر آن تقریر نموده اند که در آن منشأ حجیت ظواهر دینی و کیفیت دلالت نقل و عقل، تعارض عقل و نقل و دفاع از اصالت و تقدم عقل بر نقل مطرح شده است. نیز انطباق خواص عقل بر ارواح پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه علیهم السلام را با توجه به نفی مجردات از سوی علامه مجلسی تناقض دانسته اند.

در بررسی آرای انتقادی این فیلسوف بزرگ و فرزانه گفتمنی است در دیدگاه محققین از فقها و اصولیین روشن است که نقل مبتنی بر عقل، و اصالت با عقل است. اما با دقت در متن بحار الأنوار، مسیر مباحث غیر از فضای بحث تعارض عقل و نقل قرار دارد که در مبحث اصولی قطع، و تبیین تقدم و تأخر انواع دلایل مطرح است بلکه همان طوری که گذشت، نفی برداشت فلاسفه از عقل بیان شده است. از این روی این سخن علامه

ص: 64

1- مکاسب شیخ انصاری، تحقیق احمد پایانی، نشر دار الحکمة، قم، 1416ق، ج 1 ص 163 و بعد از آن.

2- بحار الأنوار 1/ 103.

3- همان 1/ 104.

مجلسی که «تفکر بدون در نظر داشتن شرع خطاست» در راستای بحث تعارض عقل و نقل و یا تقدم نقل بر عقل قرار ندارد بلکه مصداق بارز و روشن علم کلام و دفاع از آن است.

همان طوری که در بسیاری از متون و آثار از جمله در شرح گلشن راز و در حاشیه شرح منظومه سبزواری در تعریف علم کلام آمده است :

1. «کلام عبارت از معرفت عقاید است به ادله عقلیه مؤید به نقل» . (1)

2. متصدیان معرفت حقایق چهار گروهند. از جمله می نویسد: اکتفا کنندگان به تفکر، آنها که رعایت وحی را کرده اند، متکلمین هستند و آنها که به مطلق تفکر اکتفا نموده اند - می خواهد با وحی تطبیق بکند یا نه؟ - فلاسفه مشاء هستند. «المقتصرون علی الفکر إما یواظبون موافقة ملة الأديان وهم المتكلمون أو يبحثون علی الإطلاق وهم المشائون والفکر مشی العقل إذ الفکر حركة من المطالب إلى المباديء ومن المباديء إلى المطالب» . (2)

یکی از مسائل مطروحه در مبحث عقل توسط علامه مجلسی، مسأله مجردات است، علامه مجلسی در همان جا می نویسد: وجود مجردی ما سوای ذات پروردگار از اخبار استفاده نمی شود (3) و در «حق الیقین» نیز مضمون همین کلام را می آورد. (4) بلکه او تجرد نفس از اخبار را هم ثابت نمی داند و معتقد است که ظهور اخبار در مادیت نفس است. (5) همچنین علامه مجلسی در یک بیان نسبتاً مبسوطی در کتاب «فرائد الطریفه» می نویسد: در مورد حقیقت روح اختلاف فراوان وجود دارد. و بزرگان فلاسفه و صوفیه و برخی از متکلمان امامیه همانند بنی نوبخت و محقق طوسی و علامه و غیر آن به تجرد روح معتقد شده اند همچنین از شیخ مفید نقل شده است که وی به تجرد روح قائل بوده است هر چند گفته شده است که وی از این رأی برگشته است. علامه مجلسی در ادامه می نویسد: چه بسا در بعضی از روایات به تجرد نفس اشاره شده است. اما اکثر روایات دلالت بر مادی بودن نفس دارند و ادله اثبات عالم مثال نیز در صورتی تمام است که نفس مادی باشد.

ص: 65

1- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، چاپ پنجم، تهران، 1383 ش، ص 72 .

2- حاشیه شرح منظومه، قسمت فلسفه، حاج ملاهادی سبزواری، انتشارات دار العلم، ص 73 .

3- بحار الأنوار 1/101 .

4- حق الیقین / 378 .

5- بحار الأنوار 1/103 .

وی همچنین می نویسد :

ظاهر اخبار معتبر و کلام اکثر متکلمین امامیه در عدم جواز قول به وجود مجردی ماسوی الله است و دلیل عقلی هم این دیدگاه را نفی نمی کند. و دلائل اثبات تجرد نیز مغشوش است پس احتیاط مقتضی قول به عدم تجرد است. (1)

با این همه علامه مجلسی بر مجردات اطلاقاتی قائل است و حتی بر اطلاق آن به غیر خداوند متعال هم حساسیت زیادی ندارد. چنان که در بحار الأنوار می فرماید:

«... إذ يمكن أن يكون تجرّد سبحانه مبائنًا لتجرّد غيره كما نقول في السمع والبصر والقدرة وغيرها». (2) و نیز می فرماید: فما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرّد إفراط و تحکم، كيف و قد قال به جماعة من علماء الإمامية و نحاریرهم؟!». (3)

با ارائه این مستندات از علامه مجلسی می توان گفت وی پیرامون وجود مجردی در ماسوی الله اظهار نظر قاطعی بیان نکرده و مردد است گرچه طرف نفی او قوی تر است.

از طرفی انطباق خصوصیات تعاریف عقل بر ارواح پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه علیهم السلام دارای سابقه است. علامه مجلسی به لحاظ مطرح بودن این مسأله اظهار نظر نموده و اکثر - نه همه - به خواص عقول را قابل تطبیق دانسته است. صرف نظر از صحت و یا عدم صحت انطباق خواص عقول بر ارواح پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه علیهم السلام این نظریه دارای طرفدارانی است و قبل از علامه مجلسی مرحوم ملاصدرا در «شرح اصول کافی» در باب عقل در مورد اول مخلوق و قلم و روح اعظم و حقیقت محمدیه و انطباق و مقایسه خواص عقل اول با خواص روح پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) به بحث پرداخته است. (4) روانشاد دکتر زریاب خوئی هم در مقاله ای موجز در باب عقل، تطبیق عقل اول با اصطلاحات دینی همانند قلم و نور پیامبر و... را در مکتب فکری فلسفه و عرفان آورده است. (5)

ص: 66

1- فرائد الطریفه فی شرح الصحیفه، علامه مجلسی، نشر مکتبه العلامه مجلسی اصفهان، 1407ق، ص 156. لازم به توضیح است که نام این کتاب، به تصحیح آقای سید مهدی رجائی از احفاد علامه مجلسی، فرائد الطریفه ذکر شده است، ولی در تعدادی از آثار و منابع دیگر فرائد الطریفه فی شرح الصحیفه قید شده است. همانند: الفیض القدسی فی ترجمه العلامه المجلسی، حاج میرزا حسین نوری تحقیق سید جعفر نبوی، نشر مرصاد، ط اول، قم، 1419. ص 127؛ مقدمه بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، بهار 1362ش، ج اول، ص 12.

2- همان 61/ 105.

3- همان 61/ 104.

4- شرح اصول کافی، صدر الدین شیرازی، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، 1366، ص 217.

5- بزم آورد، دکتر عباس زریاب خوبی، انتشارات محمد علی علمی، تهران، 1368، ص 347.

دکتر سید یحیی یثربی متولد 1321 شمسی از چهره های ممتاز فلسفه و عرفان نظری در ایران است، وی سال ها صاحب کرسی استادی در دانشگاه بوده است و دارای تألیفات فراوانی در فلسفه اسلامی، عرفان نظری، جریان شناسی و نیز آسیب شناسی این دو و نیز آسیب شناسی جریان تفکر در ایران می باشد و نیز از شاگردان برجسته علامه طباطبایی بوده که نکته سنجی های او در فلسفه اسلامی مورد توجه استادش قرار می گرفته است. از جمله آثار ایشان می توان به تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، «عرفان نظری»، «فلسفه عرفان»، «عیار نقد»، «درآمدی به حکمت مشا»، «بررسی و نقد حکمت متعالیه»، «فریب سراب» و ده ها اثر دیگر اشاره نمود.

آنچه نگاه وی را در خصوص جریان فلسفه و عرفان اسلامی از دیگران متمایز نموده است وجهه نظر نقد و واکاوی های نقادانه و نکته سنجی های فراوان از خلال جریانات تاریخ فلسفه اسلامی و از مطاوی آثار فیلسوفان مسلمان است.

نگاه ریشه ای به فلسفه اسلامی و پیگیری منشأ صدور برخی نظریات در فلسفه و عرفان تا رسیدن به نقطه آغازین تکوین آن نظریات در منظومه فکری فیلسوفان مسلمان، از ویژگی های تحقیقات وی است. وی تفکر و تعقل آزاد و عقلانیت آزاد را بدون سرسپردگی به هیچ یک از سنت های فلسفی، اساس ایجاد فلسفه ای نو و مسأله محور و مرتبط با وضع بشر می داند و افکار و اندیشه های هیچیک از فلاسفه مسلمان و عرفا را نقد ناپذیر و مصون از خطا و لغزش نمی داند و معتقد است فیلسوف باید بر اساس دانش روز و مقتضیات عصر خویش بیاندیشد و تعقل نماید. وی اکنون همچون گذشته به کار تحقیق و تألیف مشغول است. متن ذیل حاصل گفتگو با ایشان در شهریورماه 98 می باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر استاد بزرگوار جناب آقای دکتر یثربی هستیم، ممنونم که ما را به

حضور پذیرفتید و فرصتی در اختیار بنده قرار دادید تا سؤالاتی را محضرتان طرح نمایم، بهتر دیدم که از مسأله شناخت و معرفت بحث را آغاز کنیم چون مهم ترین مسأله در زندگی بشر مسأله شناخت و معرفت است. چنانچه هم در قرآن هدف از خلقت آنچنانکه در تفسیر آیه مبارکه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» آمده و مفسران ليعبدون را ليعرفون تفسیر کرده اند، بحث شناخت و معرفت معرفی شده و هم در روایت داریم که حضرت امیر (علیه السلام) به صحابی ارجمند جناب کمیل بن زیاد می فرمایند: «یا کمیل ما من حركة الا وانت محتاج فیها الی معرفة» و این معنا در نصوص دینی تصریح شده است. پس مبحث شناخت هم در قرآن و هم در روایات تأکید شده است، بحث اصلی در اینجا این است که بشر این شناخت را از کجا و از چه منابعی تحصیل کند که بتواند به مقصد نهایی و سعادت حقیقی برسد؟

بسم الله الرحمن الرحيم، انسانیت انسان با فهم و دانایی اوست، همان معرفت که فرمودید. بنابراین همه روابط او بر اساس عمق فهم او تنظیم می شود، اگر انسان فهمش بالا باشد، رفتارش بالاتر است و اگر فهمش ضعیف باشد، رفتارش ضعیف تر است. رفتار محمد صلی الله علیه وسلم، رفتار علی (علیه السلام)، نه یک چیز غریزی بود، نه یک چیزی تقلیدی، بلکه ناشی از معرفت آنان بود. اینکه یک انسان احساس مسؤلیت کند در برابر جامعه و امانت دار بیت المال باشد، چنانکه علی (علیه السلام) را اینطور بود، ریاست را فی ذاته بی ارزش بدانند، اما بخاطر مردم و بخاطر احساس مسؤلیت در برابر جامعه قبول کند و ذره ای از وظایفش غفلت نکند، این مال معرفت است، اما آن کسی که بیت المال را نمی داند یعنی چه، اختلاس می کند، دزدی می کند، رانت خواری می کند، اینها ناشی از ضعف معرفت است، نمی فهمد جریان چیست، برای نمونه همین داستانی را که نقل کرده اند، عقیل از علی (علیه السلام) درخواست کمک کرد، مبلغی هم تعیین کرد برای کمک، حضرت فرمودند این مقدار ندارم، عرض کرد: پس چکار کنم، تو امیر و خلیفه ای، می توانی این کار را بکنی، حضرت فرمود اگر واقعاً راه چاره ای نداری می توانیم برویم و دزدی کنیم، عقیل گفت یعنی من می خواهم دزدی کنم و تو می خواهی جلوی دزدی را بگیری، حضرت فرمودند آن دزدی خیلی بهتر است از این، چون در آنجا می دانی پول فلان شخص معین را می بری و می دزدی ولی اینجا پول هزاران نفر بیچاره را دزدیده ای، بچه ها در چهارراه ها مثل دسته گل، اینها رقیه های حسین اند، اینها یتیمان اهل بیت اند، ما از دارایی اینها بدزدیم، این نشان جهل ماست. حالا من یک مطلبی هم در حاشیه عرض کنم.

در قم ما تازه آشنا می شدیم با این نظریه داروین و می گفتیم مگر می شود انسان از هم نسل میمون باشد و اینها، عصر رفته بودیم آن طرف رودخانه قدم زدن، نه این سمت حرم، آن سو، آنجا دیدیم که یک شلغم فروشی داد و قال راه انداخته، گفتیم چه شده؟ روی چرخ شلغم می فروخت، گفتیم چی شده؟ گفت دو سه نفر جوان آمدند، کلی شلغم از من خواستند، من هم برایشان گذاشتم، خوردند و در رفتند. این دوست من که کنار من بود به من گفت فلانی حالا قبول می کنی که بعید نیست انسان از نسل میمون باشد!

بینید بعضی وقت ها انسان بل هم اَضَل هم می شود، چون خداوند به حیوان شعور نداده ولی به انسان داده و او اینگونه عمل می کند، بنابراین معرفت خیلی مهم است. اما معرفت از کجا حاصل می شود؟ بینید وقتی خدا تکلیفی می کند تکلیف بستگی دارد به اینکه طرف بتواند انجام دهد. ما لا یطاق نداریم، تکلیف ما لا یطاق نداریم. وقتی خداوند از ما معرفت می خواهد، ابزار معرفت را به ما داده است، چشم و گوش و عقل و هوش، این را به ما داد، ما می توانیم معرفت داشته باشیم، اگر غفلت نکنیم و فریب جاذبه های حیوانی را نخوریم می توانیم، چون چشم داریم، گوش داریم، عقل و هوش داریم و به این هم قناعت نکرده، چون حکمت ازلی می دانست که زندگی انسان پیچیده تر از حیوان است، به حیوان حس داده، غریزه داده و ولش کرده است ولی به انسان چشم و گوش و عقل و هوش داده. یک دستی هم از آسمان دراز کرد به طرف او که راهنمایش کند؛ نبوت، وحی، اینها دست خداوند هستند برای راهنمایی بشر، پس معرفت بشر باید سرچشمه در عقل و هوش و چشم و گوش وی داشته باشد و با تکیه بر هدایت وحی و هدایت انبیاء و ولایت ولایت معنای فراگیرش حمایت است، پشتیبانی است، نه مجبور کردن، نه سیطره، حمایت است، مثل بچه که نسبت به او حمایت دارند پدر و مادر، بچه رشد می کند، راه خودش را می رود، پدر و مادر هم پشتیبانی می کنند. به وقتش مدرسه می گذارند، به وقتش کلاس قرآن و به وقتش کسب و کار، این ولایت است، بعضی ها می گویند ولایت به معنی صغیر دانستن مردم است. نه! بلکه به معنی حمایت از کسانی است که نیازمند این حمایت اند، صغیر بودن مطرح نیست، همانطوری که بچه به حمایت نیاز دارد، بزرگ هم به حمایت نیاز دارد، عالم هم به حمایت نیاز دارد. پس خلاصه عرضم این است که اساس هستی انسان و تعریف انسان فهم و معرفت است و رفتار انسان برخاسته از معرفت اوست، یعنی اگر معرفت صحیح باشد، هزار بلا سرش بیاورید رفتار درستش کم نمی شود و رفتار درست انجام می دهد.

یاران نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، بعضی معرفت بالا داشتند و حتی رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) را نیز شگفت زده می کردند با رفتارشان، چون معرفت بالا بود، بعضی ها هم یک چشمشان به خدا بود یک چشمشان به خرما، این نتیجه سطح پایین معرفت است.

ممنونم جناب استاد، بحث در مورد منابع معرفت، و ابزار معرفت کردید در این خصوص نگرش ها و جهان بینی هایی مطرح است که منابع معرفت چه چیزهایی است، این نگرش ها و جهان بینی ها از نظر حضرت تعالی به چه میزان مصیب به واقع هستند؟ یعنی ما می توانیم این نگرش ها را بر اساس یک تقسیم بندی اولیه به دو نوع و حیانی و غیر و حیانی تقسیم بکنیم، آن جهان بینی هایی که داعیه دار رساندن بشر به سر منزل نهایی هستند. سؤال واضح تر و دقیق تر اینکه، سهم فلسفه را در فهم بشری به چه میزان می دانید؟

بینید عقل و وحی رقیب هم نیستند، من در جواب سؤال قبلی گفتم، ابزار معرفت عقل است، همانگونه که ابزار دیدن چشم و ابزار شنیدن گوش است، اما این عقل و هوش و چشم و گوش بوسیله وحی پشتیبانی می شود، آنهایی که تعقل می کنند یعنی عقل خود را به کار می گیرند، در جهان از زمان های باستان به دو دسته تقسیم شده اند: یکی آنها که به پشتیبانی وحی باور دارند و دیگر آنان که می گویند وحی را باور نداریم و خودمان با عقل و هوش خودمان زندگی می کنیم. جامعه های سکولار امروز مدیریت را وابسته می کنند به عقل و هوش بشر، و پشتیبانی و راهنمایی هم نمی خواهند، ولی درست این است که انسان عقل را داشته باشد و از حمایت و هدایت آسمانی هم بیشترین بهره را برد و اما اینها رقیب هم نیستند که انسان عقل را کنار گذاشته و تابع وحی شود یا وحی را کنار گذارد و تابع عقل شود، چون اگر عقل را دور بیاندازد پس وحی را از کجا تشخیص دهد؟ الان هم که غوغاست، انواع دین ها و آئین ها و مکتب ها، پس چراغی که در دست ماست چشم و گوش و عقل و هوش ماست، و ما با آن دو سه قدم را بر می داریم:

1- بررسی کنیم آیا یک عاملی هست که بشر را هدایت کند؟ ما هزار عقل هم داشته باشیم مادامی که یک دستی به کمک ما بیاید، نعمتی است وقتی فهمیدیم بهتر است باشد.

2- باید برویم ببینیم هست یا نیست؟ وقتی با دلیل عقلی برایمان ثابت شد که هست، آن وقت مدعیان زیاد می شوند، این می گوید آن دست حمایت و هدایت منم، آن دیگری می گوید منم، مثل عرفان در جامعه امروز که در اینجا باز این عقل است که باید راست و دروغ را تشخیص دهد.

یعنی از اول فکر نکنی این راست می گوید، بررسی کند ببیند کدام راست می گوید، بعد که فهمیدیم کدام راست است، اینجا باز عقل باید دخالت کند، در مکتب های انبیاء آن قدر دخل و تصرف کردند، حضرت امیر (علیه السلام) می فرماید در زمان خود رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) حدیث جعل می کردند، از زمان پیامبر حدیث جعل می کرده اند، ببینید 100 سال بعدش و 200 سال بعدش چگونه است، این جا خوشبختانه ما یک ملاک داریم که قرآن است، و یک ملاک هم داریم که عقل است، باید با عقلمان آن دین درست و ناب را از دین تحریف شده تشخیص دهیم. آیت الله صافی دام ظلّه که فرمودند: این مباحثه را بزرگ بدارید، بنده هم موافقم و خیلی خوشم آمد که این را شنیدم، چرا؟ چون امروز رقابت است بین یک دین تحریف شده و باطل و یک دین درست. آن باطل در دست هزار عامل قدرتمند است، حضرت علی (علیه السلام) گاهی گلایه می کردند از هوشیاری مخالفان و غفلت خودی ها، آنها هزاران امکانات دارند، پناهنده می پذیرند، شغل می دهند مشکلات حل می کنند، ولی ما به جان هم می افتیم و همدیگر را مباران می کنیم، ببینید فاصله زیاد است، اینجا هوشیاری می خواهد که ببینیم کدام درست است، عوام ممکن است فکر کنند که آن درست است (آن راه باطل).

و لذا گاهی از مکتب فاطمه جدا می شوند و می روند به سوی مکاتب باطل، و این بزرگترین ننگ است برای مسئولان فرهنگی کشور و روحانیت ما که باید هوشیار باشند.

مباحثه را جدی بگیریم یعنی بیاییم این ها را معرفی کنیم، من بارها گفتم، مثنوی یک داستان دارد که یک صوفی با خرش آمد مهمان خانقاه شد، خانقاه هم غالباً پر بود از آدم های شوخ و اجامر و اوباش، اینها تصمیم می گیرند خر این آدم را بفروشند و یک سور و ساتی جور کنند، بردند فروختند و یک شام مفصلی فراهم کردند و خوردند و بعد از آن دم گرفتند: خر برفت و خر برفت و خر برفت، این صوفی که خرش را فروخته بودند خیال کرد این ورد دستوری خانقاه است، او از همه جدی تر می گفت خر برفت و خر برفت.

الان مسیحیت از روشنفکری غرب آسیب خورده، ما باید با روشنفکری غرب ارتباط برقرار کنیم، ما هم مثل خر برفت آن درویش، ما هم در کنار کلیسا حمله می کنیم به علم و دانش، او از علم و دانش و عقل و عقلانیت شکست خورد که حمله می کند، ما با عقلانیت چراغمان روشن می شود، ولی اینجا باید گفت افسوس از اینکه طرفداران دین حق از آنچه دارند غافلند ولی آنها هوشیارند. آنها مسیحیت را ضمیمه کردند به هزار آرایش و امکانات، ما هم اسلام را ضمیمه کرده ایم به هزار اختلاف و درگیری.

گاهی من درگیری های طلبگی قم را می بینم، اصلاً متأسف می شوم، و می خواهم با عصبانیت چیزی بنویسم. باید توجه کرد تشیع را دریابیم، بخش بخش نکنیم، به هم حمله نکنیم، همدیگر را تحقیر نکنیم، دست به دست هم بدهیم، راه روشن است، علی روشن است، فاطمه روشن است، بنابراین باید بدانیم کدام دین درست است، بعد کدام مذهب درست است، اینجاست که ما می بینیم عقل ما راهنمای خودش را پیدا کرده است. مثل انسان سرمایه داری که بی جهت سرمایه خودش را دست هر کسی نمی دهد، نباید عقل خودمان را به مدعیان بدهیم، به هر کسی که خانقاهی دارد و خانقاهی باز کرد، و به هر کسی که دینی دارد، باید هوشیارانه دنبال دین درست باشیم و برخوردار از حمایت آسمانی شویم و حمایت آسمانی واقعاً حمایت است، حمایت آسمانی یک چیز دیگر است.

جناب استاد تأکید حضرتعالی بر عقل یک تأکید روشنی است. تعریف حضرتعالی از عقل چیست، آیا همان تعریف مرسوم در فلسفه که شأن عقل را فقط ادراک کلیات می داند یا تعریفی عام تر؟

. نه اصلاً، ببینید شما چشم را چه می دانید؟ گوش را چه می دانید؟ بویایی را چه می دانید؟ اینها همه قوای ادراکی ما هستند، یک نفر قوای بویایی نداشته باشد، بو را نمی فهمد، چشم نداشته باشد رنگ را تشخیص نمی دهد، ولی چشم چهار جور که نداریم، چشم ضعیف و قوی داریم ولی چند جور چشم نداریم. عقل هم یک نیروی روشنی است که می تواند بفهمد، همان عقلی که شما با آن در را پیدا می کنید، دیوار را تشخیص می دهید، راه منزل را می یابید. همان عقلی که با کمک آن غذا می خورید ولی غیر غذا را نمی خورید، سنگ و چوب را نمی خورید، اینکه کدام عقل، این سرگردان کردن مردم است، عقل جزئی! چه عقل جزئی؟ چه عقل کلی؟ مثلاً ما می گوئیم آنکه صوفی می شود عقلش عقل کلی است، این عقل کلی ها در تمام عمرشان کدام چیز را فهمیده اند؟ به ما بگویند! ما با همین عقل همین تکنولوژی را داریم، در باطن هم ما با همین عقل می توانیم حق و باطل را بفهمیم و تشخیص دهیم. من تمام عمرم در راه عرفان و درس دادن عرفان و درس خواندن عرفان و فلسفه و ... بوده است تا حالا نفهمیده ام منظور از این عقل کلی چیست؟ این کدام ابزار است؟ به این می ماند که من به شما بگویم این چشم جزئی را ول کن و چشم کلی را باز کن! خب شما باید بدانید این چشم کلی چیست، اصلاً چکار می کند تا بعد این چشم جزئی را ببینید و بروید سراغ چشم کلی!!!



سهام فلسفه را در معرفت بشری در مفهوم کلاسیک خود به چه میزان می‌دانید؟ فلسفه در مفهوم کلاسیک، یعنی آن سنت یونانی و هلنیستی که انتقال پیدا کرده به سرزمین‌های اسلامی و تحت عنوان فلسفه اسلامی از آن یاد می‌شود.

● والله درباره این آنقدر گفته ام و نوشته‌ام که به قول عوام زبانم مو در آورده است.

اساتید محترم بدانند فلسفه این نیست، فیزیک این نیست، اول از فیزیک شروع کنم، فیزیک این نیست که ارسطو گفته، فیزیک عبارت است از تلاش برای فهم طبیعت، ارسطو به نوبه خود تلاش کرد، آن را فهمیده، نیوتن به نوبه خود تلاش کرده، این را فهمیده، انیشتین به نوبه خود فهم دیگری، الان هم تو باید تلاش کنی ببینی چه می‌فهمی، ما در فلسفه دچار این دردیم که یک نفر می‌خواهد فیزیک را بخواند، می‌گوییم برو فیزیک ارسطو را بخوان! این فیزیک نیست، فیزیک باید آستین بالا بزنی، بروی مشاهده و آزمایش تا این طبیعت را بشناسی، چشم و گوش را ببندی، لحاف را هم بکشی روی سرت و بعد بیایی بگویی عنصر چهار تاست، آب، خاک، آتش و هوا، دنیا مسخره‌مان می‌کند، ببینید؛ فلسفه ارسطو مال ارسطوست نسبت به فهم جهان، فلسفه ابن سینا مال ابن سیناست نسبت به فهم جهان، فلسفه ملاصدرا اولاً نصفش فلسفه نیست، نصفش هم که فلسفه است مال ابن سیناست، نصفش هم مال ابن عربی است، اما باز مال خودش است مبارکش باشد، اما امروز فلسفه ما نباید آنها باشد، فلسفه حوزه نباید اینها باشد، فلسفه باید بر اساس یافته‌ها و امکانات جدید جهان را بشناسد، بیاید دلایلی برای خداشناسی بفهمد که ارسطو نفهمیده و ملاصدرا نفهمیده

سهام فلسفه را در معرفت بشری در مفهوم کلاسیک خود به چه میزان می‌دانید؟ فلسفه در مفهوم کلاسیک، یعنی آن سنت یونانی و هلنیستی که انتقال پیدا کرده به سرزمین‌های اسلامی و تحت عنوان فلسفه اسلامی از آن یاد می‌شود.

. والله درباره این آنقدر گفته ام و نوشته‌ام که به قول عوام زبانم مو در آورده است.

اساتید محترم بدانند فلسفه این نیست، فیزیک این نیست، اول از فیزیک شروع کنم، فیزیک این نیست که ارسطو گفته، فیزیک عبارت است از تلاش برای فهم طبیعت، ارسطو به نوبه خود تلاش کرد، آن را فهمیده، نیوتن به نوبه خود تلاش کرده، این را فهمیده، انیشتین به

نوبه خود فهم دیگری، الان هم تو باید تلاش کنی بینی چه می فهمی، ما در فلسفه دچار این دردییم که یک نفر می خواهد فیزیک را بخواند، می گویم برو فیزیک ارسطو را بخوان! این فیزیک نیست، فیزیک باید آستین بالا بزنی، بروی مشاهده و آزمایش تا این طبیعت را بشناسی، چشم و گوش را ببندی، لحاف را هم بکشی روی سرت و بعد بیایی بگویی عنصر چهار تاست، آب، خاک، آتش و هوا، دنیا مسخره مان می کند، ببینید؛ فلسفه ارسطو مال ارسطوست نسبت به فهم جهان، فلسفه ابن سینا مال ابن سیناست نسبت به فهم جهان، فلسفه ملاصدرا اولاً نصفش فلسفه نیست، نصفش هم که فلسفه است مال ابن سیناست، نصفش هم مال ابن عربی است، اما باز مال خودش است مبارکش باشد، اما امروز فلسفه ما نباید آنها باشد، حوزه نباید اینها باشد، فلسفه باید بر اساس یافته ها و امکانات جدید جهان را بشناسد، بیاید دلایلی برای خداشناسی بفهمد که ارسطو نفهمیده و ملاصدرا نفهمیده

و از این نترسد که بگویند او نفهمیده، در تمام رشته‌ها ببینید مسائلی هست که قدما نفهمیده‌اند یا فهمیده‌اند ولی ما از آنها بیشتر می‌فهمیم، در فیزیک هست، در فلسفه هم همینطور، ارسطو اشتباه دارد، ابن سینا هم همینطور، ما بیاییم درستش را پیدا کنیم، ما بیاییم جهان را بشناسیم به اقتضای زمان خودمان، آخر ما از تکرار حرف‌های ملاحظه‌ها چه می‌خواهیم؟ مثلاً ببینید، می‌گویند جامعه‌شناسی غرب بد است، من هم می‌گویم بد است، اما بروید ده یا بیست نفر را مأمور کنید جامعه‌شناسی کنند، فقط با فحش دادن کار درست نمی‌شود، جامعه‌شناسی بالاخره یک چیزی که از آسمان افتاده باشد نیست، که یا نخوانیم یا مال غرب را بخوانیم، غرب جامعه‌شناسی کرده نقد هم خودش به خودش کرده و قبول دارد، ما هم بیاییم جامعه‌شناسی کنیم، جامعه را تجزیه و تحلیل کنیم، بحث اعتیاد، بحث قاچاق، بحث روابط زن و شوهر و مباحث دیگر، ما اصلاً جامعه را نمی‌شناسیم، الان یک چیزهایی در آورده‌اند، عقد ایرانی، عقد مسیحی، شما خبر ندارید اینها را، عقد آریایی را خبر ندارید! این عقد سنتی ما را 300 یا 400 هزار تومان می‌گیرند در تهران، عقد آریایی ورودیه اش در بعضی جاها چهار میلیون تومان است، طرف 400 هزار تومان را می‌گذارد و می‌رود چهار میلیون تومان را می‌دهد، قم جامعه‌شناسی بکند می‌فهمد در جامعه چه خبر است، می‌بگو جامعه‌شناسی غرب بد است، بله لعنت به غرب ولی خودت باید کار کنی و جامعه را بشناسی.

چشم غرب جهان را بد دیده، تو ببین، متفاوت ببین، باید کار کرد، تو ببین و یک تمدنی بیاور که در آن مردم آزاری نباشد، دزدی نباشد، تخریب محیط زیست نباشد، بچه‌ها همه بتوانند درس بخوانند، روی اینها کار کنید، ما همه وقتمان را گذاشته ایم روی نکوهش و ردّ مخالف، نه مخالف، ردّ کسی که مثل ما نیست، ولی خودمان هیچ کاری نمی‌کنیم، حیف نیست، من در قم استعدادهایی می‌شناسم، اینها اگر سی سال فکر می‌کردند در شناخت جهان، الان فلسفه‌ای آورده بودند قابل ارائه در سراسر جهان، نامش را هم فلسفه نگذار، بگذار جهان‌شناسی، جهان‌بینی، من این را یادداشتی کرده بودم برای خبرگزاری‌ها یکسال پیش یا چند ماه پیش؛ ما عقلانیت مان با عقل دیگران است. من چشم خودم را ببندم دستم را بدهم به دست ارسطو تا من را عبور دهد، باید چشم خود را باز کنیم. یک شوخی هم اینجا بد نیست بکنم، دو تا سید با هم صحبت می‌کردند، یکی مرتب به جد آن دیگری قسم می‌خورد، او گفت خودت جد داری چراهی به جد من قسم می‌خوری؟ بنابراین؛ برادر تو هم چشم داری ببین، تو هم اختراع کن

این فیزیک را که خدا هدیه نکرده به غربی ها، ما نشسته ایم با غفلت دارایی ما را دیگران استفاده می کنند. در ترکی یک مثلی هست که می گویند: کسی که نتواند مال خودش را بخورد دیگران می خورند .

پس بنابراین بحث بر سر این بود که ما فلسفه را تکرار مطالب یونانی، یا ترکیبی از مطالب یونانی و ابن سینا نکنیم، من اگر در زمان ابن سینا بودم و به اندازه ابن سینا می فهمیدم، به اندازه ابن سینا آدم بزرگی بودم اما من در این زمانم، اگر بگویم به اندازه ابن سینا می فهمم باید به من بخندند، بگویند به من تو با این همه امکانات به اندازه ابن سینا می فهمی؟! ولی ما الان بعضی هامان ادعا می کنیم اصلاً ابن سینا را نمی توانیم بفهمیم!!!!

خب اگر اینگونه است اصلاً اینهمه روزی خدا را میخوری پس چکار می کنی؟

یا ما ملاصدرا را نمی فهمیم، خب پس کی می خواهی بفهمی؟

ما باید اینها را در تاریخمان بگذاریم، محترم هم هستند، ارسطو محترم، ابن سینا محترم، ملاصدار محترم، حتی طباطبایی که معاصر است من هم افتخار شاگردی ایشان را دارم، محترم است اما من منم، من باید من باشم نه ملاصدرا نه ابن سینا نه طباطبایی .

کندی نخستین فیلسوف ما گفت، معرفت با یک نفر درست نمی شود، هر کسی سهم دارد، ارسطو کار خودش را کرد ما هم باید کار خودمان را بکنیم، سهم ما کو؟ هی ما بیاییم مطالب آنها را زیر و رو کنیم، هی شرح بنویسم بر اسفار، هی رساله در دانشگاه ها بدهیم، اصالت از نظر ملاصدرا، علیت از دیدگاه غزالی، الان خودت در جهان جدید هستی، بررسی کن بین علیت یعنی چی؟

مثلاً ما یک دلیلی داریم که ابن رشد آن را بهترین دلیل اثبات خدا می داند، «دلیل عنایت»، خدا اینهمه را برای ما آفریده، هوا و آب و ... خب آن نظریه داروین که طرف می آید و می گوید ما مولود اینها هستیم، اینها بودند که ما را به وجود آوردند، والا در کره ماه کو انسان؟ خب اینها را ما باید بشناسیم، در علیت مثلاً بحث های زیادی آمده، ما باید اینها را مطرح کنیم با عقلانیت قوی بررسی کنیم و الهام بگیریم از قرآن، الهام بگیریم از اهل بیت، قرآن به ما می گوید «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً»، علم شما جز اندکی نیست، خب چرا به اکثر اساتید و علمای ما نمی شود گفت بالای چشمتان ابروست!؟

یعنی فاتحه انسان را به عنوان عالم بودن خوانده است.

. به عنوان عالم مطلق بودن، غرب این را فهمیده، می گوید هر نسلی باید علم را زیادت‌تر کند، خدا ما را هدایت کرد و می گوید «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»، ما این پیام را درک نکردیم، ولی او این پیام را که برای او نرفته درک کرده، این همان نگرانیست که دیگران قرآن را عمل کنند ولی شما مانده اید. او، این پیام را درک کرد و روز به روز تولید علم می کند، ما این را ندانستیم، روز به روز می خواهیم روی معلومات گذشته مان که سرما نخورد، مواظب باشیم ملاحظه‌دار سرما نخورد، والا تفکر کار انسان است و معرفت اساس کار و دینداری و زندگی انسان است، حتی اسلام می گوید عبادات شما به اندازه عقلتان ارزیابی می شود، اما شما عقلت را تعطیل کن! و با عقل ارسطو زندگی کن. این یعنی چشم‌ت را ببندی ارسطو تو را راه ببرد، یا ملاحظه‌دار تو را راه ببرد.

جناب استاد جهان بینی فلسفی با جهان بینی و حیانی به طور مشخص، چون ما فلسفه که می گوییم بمعنای سنت نقادی و پرسش‌گری مدام که الان در غرب هست به آن معنا نمی گوییم به معنای متافیزیک و آن سه سنت که در فلسفه خودمان هست مشا و اشراق و حکمت متعالیه منظور هست، اینها را نسبتشان را با جهان‌نگری و حیانی چگونه می بینید؟ آیا تباین دارند، تساوی دارند یا نه تباین کلی دارند نه تساوی کلی؟ نسبت جهان بینی فلسفی با جهان بینی قرآنی چیست؟

من یک پژوهشی دارم با عنوان «نسبت دین و عرفان» که پژوهشگاه آقای رشاد چاپ کرده است. این حرف را اگر بخواهیم جواب بدهیم باید بگوییم کدام دین؟

دین هندی که همان عرفان است و عقل را هم قبول ندارد، اگر بگوئید دین مسیحیت، دین مسیحیت بعد از قرن دوم و سوم با همان تعالیم نوافلاطونیان اشباع شد و روحش همان روح صوفی‌گری است، اگر دین اسلام را می گوئید، دین عقلانی است و شما با عقلتان باید ارزیابی کنید، فلسفه هم یک بسته نیست که بدهند به شما، فلسفه یعنی تفکر در فهم جهان، خوب به این معنا وحی هم کمک می کند و این دو هیچ مخالف هم نیستند، اما عرفان، عرفان تفکر نیست، عرفان یک راهی است در مقابل تفکر، می گوید عقل بدرد نمی خورد، عقل را بگذار کنار، شرط اول قدم آنست که مجنون باشی، بیا دستت را به من بده مثل مرده در برابر مرده شور، تسلیم من شیخ باش من تو را راهنمایی کنم تا ریاضت بکشی و به حقیقت برسی، اینجا ما نباید چشم و گوش بسته و

بدون شناخت تسلیم یک هدفی و یک برنامه ای بشویم، عقلانیت چراغ ماست که با آن زندگی می کنیم، همین چراغ به ما می گوید این دین باطل است، این دین درست است، اما آنچه عرفان می گوید: اصلاً فکر نیست، من در خدمتم، تو بیا مرا به حقیقت برسان، من در این باره یک چیزی نوشتم به نام سراب فریب یا فریب سراب (تردید از من است) آنجا اینها را نوشته ام 300 - 400 صفحه مطلب است بر اساس تجارب که داشتم اینها را نوشته ام که به ما می گویند در آنجا (عرفان) شما به دیدار می رسید، دیدار چه؟ دیدار کجا؟

در واقع یک نوع آسیب شناسی عرفان است؟

بله آسیب شناسی عرفان است، مفصل است و طولانی .

بیشتر متعرض دستگاه عرفان نظری شدید؟ یا کلیت عرفان منظورتان بوده است؟

اصلاً فرق نمی کند، عرفان یک مکتب است، حتی مکتب اشراق همان عرفان است، حکمت متعالیه هم همان عرفان است، همین حکمت متعالیه نام تألیفات عرفاست. قیصری می گوید من این جزوه ام را نوشته ام در حکمت متعالیه 300 سال پیش از ملاصدرا قیصری حکمت متعالیه را به کار برده، ملاصدرا هم از آنها گرفته.

جناب استاد شما ممیزاتی برای فلسفه ملاصدرا اگر بخواهید ذکر کنید شاخصه آن را چه می دانید؟

● من آن را یک خطا در تفکر فلسفی می دانم، چرا؟ چون تفکر فلسفی با عقل است، عرفان با سلوک است، ما در آنجا نه شیخ سلوکیم که بگوئیم بیا این سلوک را انجام بده و به حقیقت برس، و نه آدمی هستیم که بگوئیم بیا اینها را بگذار کنار. یک ترکیبی است از عقل و ... آنچنان که در مقدمه اش آورده است.

کتابی من نوشته ام با عنوان «نقد حکمت متعالیه» در 500 صفحه، دوستان باید آن را مطالعه نمایند. ببینید این همه وقت صرف می کنند آقایان، اصالت وجود با وحدت وجود فرق ندارد، وحدت وجود یعنی یکی هست و هیچ نیست جز او، اصالت وجود هم یعنی آن وجود، نه هر وجودی، وجود حضرت حق اصیل است. ماهیت ها اعتباری اند یعنی این سنگ است آن اسب است و ... اینها افسانه است.

• اصالت وجود همان وحدت وجود است، وحدت وجود جز با فنا و شهود قابل درک نیست .

یعنی طور ورا، طور عقل؟

آقایان آمده اند این را درسی کرده‌اند و این اشتباه است، حالا زیاد به بیخ قضیه نرویم. من اینها را نوشته‌ام و نوشته‌ام نه به قیمت سودم، به قیمت ضررم و خداوند این توفیق را به من داده است که هیچوقت به دنبال پول نبوده‌ام، الان آدمی در سن و سال من حتی 7 یا 8 سال از من بزرگتر ده جا تدریس می‌کند. این انجمن آن دانشگاه، قم، تهران، مشهد، من یک ساعت جایی درس نمی‌دهم، در این چهار دیواری هستم کل سال و کل روز، چه اینجا باشم چه در شمال تمام وقتم را روی تحقیق گذاشته‌ام و روی نقد گذاشته‌ام. چرا؟ چون من تشخیص دادم 2 ساعت درس دادن یک شبانه روز آدم را فانی می‌کند، حقوق بازنشستگی است، میلیارد درهم نیستم، و اخیراً هم از پس اندازه‌های دوران جوانی ام استفاده می‌کنم، اینجا هم که می‌بینید یک دو خوابه است، بالا یک سه خوابه داشتم، اینجا ساختمان اساتید است زمین را دانشگاه داده ما 20 نفر استاد با هم ساختیم، من یک 3 خوابه داشتم، سه خوابه را با دو خوابه عوض کردم یک طبقه هم از سوم آمدم به دوم تا یک مبلغی بگیرم و چهار پنج سال زندگی کنم، چون حقوق بازنشستگی که به جایی نمی‌رسد من هم دستیار دارم، در نتیجه من اگر نقد کرده‌ام و نوشته‌ام نه به خاطر این که دو خوابه را سه خوابه کنم من سه خوابه را دو خوابه کرده‌ام تا نقد بکنم، توجه فرمودید! و روی همین حساب نه انجمن فلسفه من را دعوت می‌کند نه صدا و سیما دعوت می‌کند نه جاهای دیگر، سی سال پیش همه جا بودم ولی بعد که شروع کردم به هشدار دادن و نقد و اینها، دیگر آقایان کم لطفی کردند، و من هم الان خوشحالم چون الان دعوت هم بشوم نمی‌روم چون الان وقتم گرفته می‌شود. البته درس که نرخ شاه عباسی است و 50 ساعت هم بخواهم می‌توانم درس دهم، من وقت گذاشته‌ام فلسفه ملاصدرا را نقد کرده‌ام، وقت گذاشته‌ام کل فلسفه مان را از ارسطو به این طرف در 900 صفحه نقد کرده‌ام (تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی) یکبار هم بیشتر چاپ نکرده‌اند.

سهروردی را هم نقد کرده‌ام و نیز وقت گذاشته‌ام عرفان را نقد کرده‌ام چه در آن «نسبت دین و عرفان» چه در این «فریب سراب»، و نظرم هم این است که عقلانیت را نباید فدای احساس کرد.

یکی از اعلام فلسفه اسلامی از متأخرین گفته است که سرتاسر تاریخ فلسفه اسلامی بسط سخن انا الحق حلاج است و به نوعی قائل به این معنا شده بود که صحبت از وجود و وحدت وجود از اول بوده، از شیخ

الرئیس تا ملاصدرا و تا بعد از ملاصدرا و بعدی ها، نظر حضرتعالی چیست؟

• اینجا بحث نظر نیست.

الان بازار ما بازار شلوغی است، آسمان و ریسمان می کنند و مطالب را به هم می بافند و هیچگونه تحقیقی هم در کار نیست. از این سخن که شما نقل کردید چه نتیجه می گیرند؟ چه راهنمایی می خواهند به مردم بدهند؟ مثلاً همه وحدت وجودی بشوند تا همه فلسفه را یکجا داشته باشند؟ مانعی ندارد، بشوند، ولی فقط حرف مفت نباشد مثلاً من وقتی نقد می کنم مکتوب است و با دلیل، وقتی ملاصدرا را نقد می کنم از اول شروع می کنم که این مسأله از ارسطو آمده و به ابن سینا رسیده تا بعد بینیم ملاصدرا در مورد آن چه گفته، این روش کجا و اینکه بگوئیم همه فلسفه یک انگشت ابن سیناست یا همه فلسفه وحدت وجود است، باید دلیل داشت و با دلیل سخن گفت و حرف نتیجه داشته باشد، حرف مفت نباشد.

جناب استاد منظور ایشان تحویل بردن و تأویل بردن کل مباحث فلسفی

است در بحث اصالت وجود و وجود شناسی .

. آخر این گونه نمی شود، جهان همین موجودات جهان است، وجود چیست اصلاً؟ وجود یک نامی است مثل ماهیت، من باید تورا بشناسم، درخت را بشناسم، آسمان را بشناسم، زمین را بشناسم، کدام وجود شناس است که نفهمیده ما تعداد عناصرمان چند تاست؟ آن کدام وجود است؟ آن وجود شناسی که زیر پایش را نمی فهمد، آسمان را چگونه می فهمد؟ در مدیریت آموزش و پژوهش و معارف هرج و مرج است و هر کسی می تواند هر ادعایی بکند.

و مسأله انبوه سازی در رشته های علوم انسانی خصوصاً فلسفه بدون استعداد سنجی و جنم شناسی .

. بله مطالب ما را هم می دزدند، یک چیزهایی اضافه می کنند از این و آن، مدیریت نیست، در دنیا دانش، مدیریت می شود، تحقیق، مدیریت می شود، لذا جایزه نوبل را هیچوقت به ما نمی دهند، به آن کسی می دهند که کار تازه ای کرده باشد. اما ما

جایزه هامان را می دهیم به برخی از علمای گذشته و از معاصرین هم هر کی نفوذش بیشتر است دو تا امضاء جمع می کنند، جایزه را می دهند به او، اما این آقا چکار کرده است را، کسی نمی داند و نمی پرسد.

حضرت استاد شما در حال حاضر مقتضای عملی فلسفه اسلامی را چه می دانید؟

هیچی، هیچی، فلسفه باید راه گشا باشد من بارها نوشته ام. در کتابهایم هم هست شما تاریخ علم و تاریخ تمدن را بخوانید، فلاسفه همیشه پیشاپیش پیشرفت علوم و تمدن بوده اند، اصالت وجود کدام تمدن را ایجاد کرده؟ عرفان کدام تمدن را به وجود آورده؟ عقل بشر اینها را به وجود آورده، اسلام تمدن اسلامی بوجود آورد که ما با لگد زدن به آن بعد از غزالی خرابش کردیم. این شعور است که تمدن ایجاد می کند نه هپروت.

یعنی شما اندیشه غزالی را عقل ستیزی می دانید؟

. اندیشه عرفانی را عقل ستیز می دانم.

یعنی غزالی در دوره پایانی حیات خویش؟

● اصلاً غزالی را انسان درست کاری نمی دانم، وی متنفذترین روحانی در جهان است حتی ما هم در دیدگاهمان در رفتارمان، دیدگاه های او را داریم، بدون اینکه نام ببریم، اما غزالی نه در دینداری اش کار درستی انجام داده است نه در عقلانیت اش. یک کتاب کوچکی در نقد غزالی نوشته ام، همان سالی که به کتابی در ستایش غزالی جایزه ملی می دادند من این کتاب کوچک را در نقد غزالی نوشتم. (در قلمرو دین داری و خرد ورزی)

غزالی حتی می گوید ریاضیات را نباید خواند، نمی گوید ریاضی ضد دین است ولی با خواندن آن مشتاق می شوی و چیزهای دیگر می خوانی و کافر می شوی، عقل را ضد دین می داند مثل مسیحیت، علم را ضد دین می داند، در حالیکه اسلام اساسش بر عقل است. يتدبرون و يتفكرون و جای بحث نمی گذارد. این رو توجه کنید که

و یک وارونگی عجیبی روی داد در قرن پنجم - ششم مصادف با قرن 11 - 12 میلادی، غرب از اندیشه های عرفانی برگشت به عقلانیت بوسیله ابن رشد و ابن سینا ولی ما در

همان زمان بوسیله غزالی ها از عقلانیت رفتیم به طرف تصوف، او راهش را سپرد به دست عقل و مسیحیت را دین درست ندانست، ولی ما عقلمان را دادیم به دست شیخ که چشم بسته و عقل بسته در خدمتیم، هر جا می بری ببر، همزمان این اتفاق افتاد.

حضرت استاد بعضی از بزرگان که در قم هستند ورود فلسفه را به عالم اسلام ضرورت ناخواسته قلمداد کرده اند، ضرورت ناخواسته، و برخی افراد نیز تعلم فلسفه را واجب می دانند از باب مقدمه واجب و حتی تصریح کرده اند فلسفه یونانی، برای فهم دین فلسفه را مقدمه می دانند تا آن ذی المقدمه یعنی دین بتواند درک و فهم شود، نظر شما چیست؟

. به نظر من هر دو فرمایش مغالطه است. اولی می گوید ناخواسته آمد، اینطور نیست، یعنی معتزله (1) تشخیص دادند که ببینند دیگران چه می گویند؟ می خواستند ببینند دیگران درباره جهان چه می گویند، اما نیاوردند که دین باشد برایشان، پس ناخواسته نیامد، نامش علوم اوائل بود. (دانش پیشینیان)

ص: 81

1- منشأ ورود فلسفه علاقه و تشخیص معتزله و کنجکاوی برای فهمیدن مطالب یونان نبوده است. نگاهی به جریان ورود علوم یونان به سرزمین های اسلامی و بررسی این چگونگی و منشأ این نقل و انتقال در کتب تاریخی به نحوی دیگر گزارش شده است. انگیزه این ورود در منابع تاریخی، ایجاد اختلاف در بین مسلمانان و جهت دهی به عقاید و الهیات و تبیین عقاید اسلامی بر اساس یونانیات و البته ممانعت دستگاه خلافت از مراجعه به اهل بیت گزارش شده است. به نحوی که تأسیس بیت الحکمه این معنا را که خواست خلفا بود تحقق بخشید. مصطفی عبدالرزاق از اعلام فلسفه در جهان اسلام و استاد دانشگاه قاهره در کتاب بسیار مهم «زمینه تاریخ فلسفه اسلامی» از قول ابن نباته در «سرح العیون» چنین آورده است: «سهل بن هارون بن راهبون مکنی به ابو عمرو، از مردم نیشابور بود که در بصره سکنی گزید و به بصری منسوب گردید گویند که او شعوبی بود و شعوبیان گروهی بودند که عرب را مورد بغض خود قرار می دادند و در برابر اعراب نسبت به ایرانیان تعصب می ورزیدند. سهل در زمان خود در بلاغت و حکمت یگانه بود و کتاب هایی در معارضه با کتب پیشینان نوشت که حتی به او بزرگمهر اسلام می گفتند. او در آغاز امر خویش از خصیصان فضل بن سهل بود. سپس فضل او را نزد مأمون برد و مأمون از بلاغت و عقل او در شگفت شد و او را کاتب خزانه حکمت قرار داد و این خزانه همانا کتب فلاسفه بود که از قبرس برای مأمون آورده شد، چه آنکه وقتی مأمون با رئیس جزیره قبرس صلح کرد از او خزانه کتب یونان را خواست که در خانه ای انباشته بود و اصلاً احدی به آنجا راه داده نمی شد، رئیس قبرسی نزدیکان خویش و صاحبان رأی را فرا خواند و در حمل آن خزانه برای مأمون نظرخواهی کرد و همگی آنان اظهار مخالفت کردند جز یک کاردینال به نام مطران که گفت به نظر من باید هر چه زودتر این خزانه را برای مأمون بفرستی، زیرا این علوم فلسفی، به هیچ دولت شرعی وارد نشد، مگر آن که آن را به تباهی کشید و بین علمای آن کشمکش به وجود آورد. آنگاه رئیس قبرس آن خزانه را برای مأمون فرستاد و مأمون از آن شادمان گشت و سهل بن هارون را خازن آن قرار داد.» (زمینه تاریخ فلسفه اسلامی 49/ (ابن نباته سرح العیون، چاپ امیریه / 130) علامه طباطبایی نیز در خصوص علل و انگیزه ترجمه فلسفه و الهیات یونانی و ورود آن به عالم اسلام چنین می گویند: «حکومت های معاصر با ائمه هدی نظر به اینکه از آن حضرات دور بودند از هر جریان و از هر راه ممکن برای کوبیدن آن حضرات علیهم السلام و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره مندی از علومشان استفاده می کردند، می توان گفت که ترجمه الهیات به منظور بستن در خانه اهل بیت علیهم السلام بوده است. (طباطبایی، سید محمد حسین، بررسی های اسلامی 2 / 173، بوستان کتاب قم / 1393) برای مطالعه بیشتر در این زمینه، بنگرید به مقاله دکتر مهدی محقق در کتاب «دومین بیست گفتار» با عنوان: نهضت ترجمه و نشر علوم بیگانگان در زمان حضرت امام رضا (علیه السلام) و پیامدهای آن. (محقق، مهدی، دومین بیست

گفتار، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل کانادا. 1369) و نیز بنگرید به «عصر المأمون» اثر فرید الرفاعی 1 / 375. و نیز بنگرید به «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی» اثر دلیسی اولیری، ترجمه احمد آرام، نشر دانشگاهی 1374. و نیز بنگرید به «تفکر یونانی و فرهنگ عربی» اثر دمیتری گوتاس، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، (ماجرای خواب دیدن مأمون ارسطو) را نشر دانشگاهی 1381.

مثل اینکه فیزیک را هم می خواندند، فلسفه را هم همینطور و تصمیم می گرفتند قبول کنند یا رد کنند. بعضی ها عدم ترکیب جسم از جزء را پذیرفتند مثل ابن سینا، و بعضی ترکیب جسم از جزء را پذیرفتند مثل متکلمین (جوینی و). بنابراین خودشان خواستند اینها بیاید و این علوم را و فلسفه را فرا بگیرند .

و اما مطلب دیگر اینکه از باب مقدمه واجب تعلم فلسفه واجب باشد، تعقل مقدمه واجب است نه اصالت وجود .

و نه فلسفه آموزی آن هم فلسفه یونانی

● من خودم باید فکر کنم نه ارسطو و ابن سینا، عقل خودمان اساس کارمان باشد و لذا یکی از روحانیون آمده بود اینجا می گفت من با علاقه فلسفه خواندم ولی حالا می بینم بدانم یا ندانم به حالم فرقی نمی کند، این فلسفه نیست، تاریخ فلسفه ماست.

این فلسفه ضعیف ابن سینا و ارسطوست و من نباید پیرو آن باشم. ارسطو این استکان را و حتی آب داخل استکان را یک واحد می دانست، الان من می دانم که اینطور نیست بلکه اینها توده عظیمی از ذرات اند که فاصله این ذرات با هم گاهی مثل فاصله سیارات منظومه شمسی با هم است. ارسطو این را نمی دانست، نه از کھکشان خبر داشت نه از قانون حرکت درست خبر داشتند و نه تعریف واقعی حرکت را می دانستند نه ارسطو و نه ابن سینا نه ملاصدرا و نه حاجی سبزواری. چشم بسته بگوئیم این جسم چون می افتد پایین این چون عنصر خاکی دارد می رود به طرف جایگاه خودش، آتش بالا می رود چرا؟ چون کره آتش در بالاست، کجا کره آتش در بالاست؟

ص: 82

● فقط اگر یک فرصتی می یافتیم، بخدا در تمام آثار من حتی اگر بدانم یک نکته کوچک مخالف قرآن و مخالف اهل بیت علیهم السلام باشد همه اش را آتش می زنم. ولی این آقایان، من ابن سینا را نقد کنم یا ملاصدرا را، پشت سر من می گویند فلانی همه چیز را خراب می کند، مگر همه چیز ما اصالت وجود است؟ مگر همه چیز ما فلسفه ابن سیناست؟ بنابراین یک مقدار به آدم فضا بدهند جایی بد بود نقد کنند جایی که خوب بود قبول کنند ولی متأسفانه عرف جامعه ما آنست که اگر آن حرف که همه می گویند ما هم بگوییم، خوبیم والا بد هستیم.

اگر بگوییم تمام آثار فکری جهان حتی اروپا و آمریکا در یک واو ابن عربی است، می گویند عجب مطلب نابی! در حالیکه ابن عربی را نمی شناسند. یا یک حرف حلاج، خب من کتاب راجع به حلاج نوشته ام، او چیز ثابت و روشنی نداشته، انا الحقش هم معلوم نیست چه بود و به چه معنا گفته، خدا می داند، آن زمان این افسانه ها وارد شد، عرفان در اسلام نبود، از هند آمد در قرن هفتم با فتح خراسان و آن طرف ها که پیرو آیین های هندی بودند و از این طرف هم از طرف شامات آمد از قرن دوم از زمان امام صادق (علیه السلام) عرفان ریشه گرفت در داخل اسلام و ائمه ما چقدر با این مبارزه کردند ولی فایده نکرد.

جناب استاد آنچه باقی می ماند از سنتی که به آن فلسفه اسلامی می گویند که البته نفرمودید به چه اعتبار به آن اسلامی می گویند ...

● ببینید اصلاً فلسفه به اسلام مربوط نیست.

پس شما به اعتبار جغرافیایی که این مباحث در آن مطرح شده است به آن اسلامی می گویند؟

. بله به اعتبار اینکه در اینجا فیلسوفان مسلمان این مطالب را تنظیم کرده اند و این کلمه هم من بارها هشدار داده ام بر ضد تحقیق است، چون نام اسلام گذاشتن روی آن تقدیسش می کند و تقدیس که شد مخالفت با آن می شود مخالفت با اسلام، یعنی هر کس گفت ملاصدرا بالای چشمش ابروست، کافر است، یا هر کس گفت سهروردی بالای چشمش ابروست کافر است، کلمه اسلامی را اگر نگویند بهتر است، اسلامی هم نبود جهت اطلاع آنهایی که اطلاع ندارند، نه در آثار ابن سینا کلمه اسلامی هست نه در

آثار سهروردی نه در آثار ملاصدرا و نه در آثار طباطبایی حتی، اسلامی را وقتی گذاشتند که از غرب کتاب فلسفی چاپ شد، کمی بعد از چاپ شدن کتاب فروغی (سیر حکمت در اروپا) اول به این می گفتند فلسفه شرق، بعد فلسفه شرق همین آیین های هندی را هم در بر می گرفت، در ایران برای اینکه قاطی نشود نام این را گذاشتند فلسفه اسلامی، در حالیکه کدام مسلمان این فلسفه را می شناسد؟ الان شما بروید ببینید در کل کشورهای مسلمان 2 واحد از این فلسفه تدریس می شود؟

در مصر می گویند فلسفه عربی .

• ادبیات عرب می گویند، در سوریه می گویند ادبیات ابن سینا، آن کتاب حنّا فاخوری هم فلسفه عربی بوده است. بنابراین عربی نداریم، اسلامی نداریم، فلسفه یعنی تفکر، دو دو تا چهارتا چینی است یا عربی یا ایرانی؟

پس شما فلسفه اسلامی را ماده و صورتش را یونانی می دانید؟

از یونان آمده و نود درصد من معتقدم یونانی است، و اینها هم روی آن کار کرده اند ولی فلسفه، فلسفه است مثل فیزیک، نه اسلامی و نه مسیحی مگر به اعتبار مخترعانش بگوئیم، مثلاً فیزیک آلمان یا فیزیک انگلیس، این به جغرافیا مربوط نیست، دانشمندش آلمانی بود، اینجا هم می گوئیم فلسفه اسلامی به اعتبار فیلسوفان مسلمان.

در تقسیم بندی ای که در مباحث الهیات است دین را به سه بخش عقاید، اخلاق و احکام تقسیم می کنند و عقاید را، ستون فقرات دین و فقه اکبر نامگذاری کرده اند، الان ما در این مسأله که ضعف عقایدی هست و تبیین های لازم در عقاید وجود ندارد این خلأ را چگونه باید پر کنیم، چون کلام ما به مقدار زیادی وامدار همین فلسفه ایست که شما آن را منسوخ و مسموخ می دانید .

پاسخ سؤال اولتان یادمان باشد که گفتیم معرفت اساس کار ماست، وقتی معرفت اساس کار ما شد اولین چیزی که از ما می خواهند معرفت است نه تنها در اصول بلکه حتی در فروع هم گفته عبادات شما را به میزان عقلتان پاداش می دهد و نبی اکرم صلی الله علیه وسلم از معرفت استقبال می کرد نه ستایش و حتی اکثراً از ستایش

خوشش نمی آمد، از ما معرفت می خواهند، پیغمبرت را بشناس، بنابراین ما، فقه را که معنی اش عام است خاص کردیم، فقه الان شده بیان مسائل شرعی، توضیح المسائل، فقه در زبان قرآن فهم دین است، دین شناسی است، در دین شناسی عقاید هست، اخلاق هست، احکام هم هست، منتها عرض کردم عقاید تقلیدی نه، تو نباید اعتقادات را بدهی دست این یا آن، چه دست برتراند راسل بدهی که بی دینت کند چه به دست ابن سینا بدهی که مشایی ات بکند یا به دست دیگری که عارف بکند، با عقل خودت باید تلاش کنی دین را بشناسی و وحی هم حمایت می کند، معیارهایی به تو داده که می توانی با این معیارها خودت را تقویت کنی و دین درست را از نادرست بشناسی. یکی از آن معیارها همین است که قل لا استلکم علیه اجرا، دکان ها را مردم باید بشناسند، وقتی طرف دکان باز می کند مریض شفا بدهد، این بدترین جنایت است، یک نفر سرطان گرفته به هر جایی پناه می برد، بنده اعلام می کنم هر کس بیاید از پنجره من نگاه کند، من یک کاغذی برای او می اندازم، شفا پیدا می کند به شرط آنکه 100 میلیون تومان بریزد به فلان حساب من، این حقه باز است، انرژی درمانی، تصوف، فلان و غیره، عقل به ما گفته راهتان را تشخیص دهید و مبلغ معرفت به دنبال مادیات نیست، آن کسی که خودش دانا باشد، دنیا دوست نخواهد بود.

این هایی که دنبال جاه و مال اند از معرفت کم دارند، جاه و مال همان است که نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) حتی به یک سلامش راضی نبود، به همه او سلام می داد، حتی به یک بلند شدن در برابر خود در یک مجلس راضی نبود، یا حتی جا نشان دادن و بالای مجلس نشاندن، هر جا جای خالی بود می نشست.

یک نکته را من در آخر بحثمان بگویم، چون با برکت است، در زندگی نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) علمای ما راه رفتن نبی اکرم صلی الله علیه وسلم را اینگونه نوشته اند که یک مقدار عادی نبوده است مثل هروله کردن بوده است، در بعضی منابع هم آمده که طوری راه می رفتند انگار که از سربالایی به سرازیری می آیند، چون کسی که از سربالایی به سرازیری می آید با پز نمی تواند راه برود و می افتد به حالت هروله، این هروله نکته اش را بگیرند آقایان، آنهایی که تا حالا مطلب را نگرفته اند، هروله مشی غلامان بود اگر غلام مثل بعضی پزی ها که چطور راه می روند، اگر آن جور راه می رفت سیلی میخورد، غلام باید می دوید، هروله

می کرد، صدا که می کردند باید با هروله می رفت، کاسه را پر از آب می کرد با هروله می رفت و با هروله می آمد، نبی اکرم یک عمر مشی غلام را داشت.

الان این مشی غلام را در احدی از خودمان می بینیم؟ این وجود را بشناسیم عقلمان را به کار ببریم، این وجود را با حرف ابن عربی و اینها نمی توان شناخت. واقعاً جرأت نمی کنم بگویم، ولی واقعاً دکان بوده اند تمام اینها، عرفان به اقرار خودشان تا بوده دکان بوده، إلا ما شد و ندر، از هزاران زن میان یک صوفی اند، از هزاران، یعنی یک در میلیون هم باشد هنر کرده اند. پس ما باید عقلمان را بکار ببریم اولاً در فهم دین درست و ثانیاً در درست فهمیدن. دین والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته.

ص: 86

نقد بداية الحكمة علامه طباطبائی «تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی» تنظیم و تدوین: حجت الاسلام جواد

عبدی

چکیده

اشاره

دو کتاب «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» علامه طباطبائی یک دوره فلسفه است که بر سبیل اختصار و به منظور کفایت از متون مهم فلسفی، برای آشنایی طلاب و اهل علم و تدریس در حوزه های علمیه نگاشته شده است.

این دو کتاب مشتمل بر اساسی ترین مسائلیست که در مورد هستی مطرح است و در دو بخش الهیات بالمعنی الأعم والهیات بالمعنی الأخص عهده دار پاسخ به این مسائل و پرسش ها شده است.

پرسش ها و مسائلی که در مبنای وحی از بنیان، طرحی متفاوت و پاسخی متفاوت از آنچه در این دو کتاب فلسفی بیان شده، دارند.

متن ذیل که درس گفتارهای جناب استاد سید قاسم علی احمدی در نقد بداية الحكمة علامه طباطبائی در حوزه علمیه قم است، به صورت مسأله محور عهده دار تبیین تفاوت بنیادین مبنای نویسنده کتاب «بداية الحكمة» با مبنای وحی و شرع در مسائل مهمی چون حدوث و قدم، ماده و صورت، وحدت وجود، اتحاد علم و عالم و معلوم و بسیاری دیگر از مباحث فلسفی گردیده است. بررسی استدلالی و تحلیل انتقادی به نحو ایجاز از ویژگی های این نقد است.

کلید واژگان: بداية الحكمة، وجود، عقل، وحی و شرع.

«درس اول»

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين، رَبِّ يسر ولا تُعبِّر سَهِّلْ علينا يا رب العالمين اللهم عجل لوليک الفرج و العافية و النصر و اجعلنا من خير اعوانه و انصاره اللهم وفقنا لما تُحِبُّ و ترضى

تصميم بر این است که کتاب بداية «الحكمة» که کتب رایج حوزه های علمیه محسوب می شود را مورد بررسی قرار دهیم. زیرا پس از مراجعه مشاهده کردیم بسیاری از مطالب آن با وحی در مخالفتی آشکار است. مانند مباحث حدوث و قدم، ماده

ص: 87

صورت، اصالة الوجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود، وحدت اطلاقی وجود، اتحاد علم و عالم و معلوم و بسیاری از آراء مهم دیگری که در الهیات بالمعنی الأخص مطرح است. اما از آنجایی که این بحث‌ها محل ابتلای حوزویان بوده و بسیاری از طلاب علوم دینی با این مطالب سر و کار داشته یا آنها را مطالعه کرده و به عنوان یک اعتقاد می‌پذیرند، لذا بر آن شدیم که به بحث مطالب این کتاب و نقد آنها بپردازیم.

در فلسفه دو دسته از مطالب وجود دارد:

1- مطالبی که ضرورت عقول بر آنها قائم است و هر صاحب عقلی و پیرو هر دین و مذهبی اگر چه مسلمان هم نباشد، آنها را به عنوان قواعد عقلی قبول دارد چه فلسفه خوانده باشد چه نخوانده باشد. مثل اینکه: دور و تسلسل محال است، هر اثری محتاج مؤثر است، کل بزرگتر از جزء است و از این قبیل کلیاتی که ضرورت همه ملل و نحل (ادیان و مکاتب) بلکه نزد تمام عقول بديهی و ضروری است بنابراین این قواعد در فلسفه منحصر نیست بلکه در تعالیم دینی نیز بسیار یافت می‌شود. در نتیجه نقد ما به فلسفه در اینگونه امور نیست.

2- دخالت‌هایی است که فلسفه در الهیات بالمعنی الأخص کرده و از محدوده خویش پای فراتر نهاده و مطالبی را عرضه نموده که با مسلمات دین در تهافت و تخالف است.

ناگفته نماند که ما با اتکا بر براهین عقلی و نقلی به بررسی اعتقادات و اولیات هر مسلکی از جمله فلسفه پرداخته و سپس مخالفت آنها با تعالیم و حیانی (کتاب و عترت) و بطلان آنها را آشکار می‌نماییم. مثلاً در این کتاب به عقل مجرد استشهاد می‌شود که اگر کسی از کلمات و نظرات این طایفه با خبر باشد می‌داند که منظور از این اصطلاح، عقل من و شما نیست بلکه منظور همان عقول عشره و مراد از عقول عشره همان فرشتگان هستند و در نظر فلاسفه، عقلی که در وجود من و شما هست از مراتب نفس می‌باشد. در حالی که این نظرات هیچ ریشه‌ای در تعالیم و حیانی نداشته و بافته‌هایی است که تلاش می‌شود به معارف الهی نسبت داده شود.

لازم است پیش از ورود به بحث این نکته را گوشزد کنیم که:

در ضمن مباحث در صدد تخطئه اشخاص نیستیم بلکه بنا داریم آراء و نظریات ایشان را مورد بحث و نقد علمی قرار داده، موافقت یا مخالفت این آراء و نظریات را با عقل و وحی آشکار نماییم.

حال به عون و قوه الهی اشاره ای به اصل بحث کتاب می نماییم تا تعلیقه مختصر خود بر آن را مطرح کنیم .

اطلاعات فلسفه و تقسیمات آن

فلاسفه قدیم مجموعه معارف بشری را فلسفه می گفتند و آن را به فلسفه (حکمت، عقل) نظری و فلسفه عملی تقسیم می کردند. فلسفه نظری خود شامل سه قسم است که عبارتند از:

الف) فلسفه طبیعی یا فلسفه ادنی که مسائل مربوط به جسم و ماده را بررسی می کند.

ب) فلسفه ریاضی یا فلسفه وسطی که موضوعش خط، سطح و حجم است.

ج) فلسفه الهی یا فلسفه اولی که موضوع آن هستی شناسی به طور مطلق است که در رأس هرم هستی خداوند متعال قرار دارد و از او به عنوان سر سلسله علل و واجب الوجود بحث می شود .

فلسفه یا حکمت عملی نیز دارای سه بخش بوده است که عبارتند از:

الف) اخلاق که مربوط به جنبه های فردی انسان است

ب) تدبیر منزل که امور مربوط به خانواده یا جامعه کوچک را متکفل است .

ج) سیاست مُدن که امور مربوط به جامعه کبری و کشور داری را عهده دار است .

غیر از اقسام فوق معنای دیگری نیز برای فلسفه وجود دارد که به معنی علت حکمت امور است مثلاً می گوئیم فلسفه نماز و روزه چیست که این معنا به کلی از بحث ما خارج است.

اما امروزه وقتی گفته می شود: «بداية الحکمه» کتاب فلسفی است یعنی از موارد یاد شده فلسفه اولی یا همان فلسفه الهی مدنظر است که در مقابل مباحث تجربی از مطلق هستی بحث می کند. بنابراین آنچه مدنظر مؤلف این کتاب است آن است که از موجود مطلق بما هو موجود مطلق بحث کند یعنی به جنبه غیر هستی کاری ندارد که آیا ماده است یا مجرد؟ بالقوه است یا بالفعل؟ آنچه که مقصود است احوال هستی است. هستی که در مقابل نیست قرار می گیرد و نیز می خواهد بگوید که: ما سوفسطایی نبوده و به واقعیات عالم هستی قائل هستیم و هدف فلسفه اولی معرفت موجودات بر وجه کلی است بدون اینکه اختصاص به موجود خاصی داشته باشد. پس موضوع بحث، موجود مطلق است و اینکه چگونه می شود بین آنچه تحقق خارجی و حقیقت دارد و آنچه اصلاً تحقق ندارد تمییز قائل شویم. لذا می گوید اولین قدم در ورود به بحث

آن است که انسان بدون اینکه او را توجه دهند و بدون اینکه برایش استدلال کنند، خودش حقیقت خود را در می یابد حتی اگر وجود همه چیز را منکر شود، وجود خود را منکر نیست بلکه به وجود و تحقق خود اعتراف دارد. مطلب دومی که در می یابد این است که علاوه بر خودش ماوراء او نیز حقیقت و واقعیت دارد و مطلب سوم آن است که انسان وقتی چیزی را در خارج طلب می کند بدین علت است که برای آن شیء در خارج، تحقق و واقعیت قائل است. چرا که اگر بدانند آن چیز موهوم و خیالی است واقعیت ندارد مانند شانس و غول و ... آن را طلب نخواهد کرد و اگر هم بر فرض به دنبال شیء موهوم برود از آن جهت است که برای آن شیء تحقق و واقعیت قائل بوده ولی نمی دانسته که در حقیقت آن شیء، خیال و توهمی بیش نبوده است. به عبارت دیگر اگر کسی از ابتدا او را متوجه این امر می ساخت که چیزی را که او طلب می کند، اصلاً واقعیت ندارد، هیچگاه به دنبال آن شیء موهوم نمی رفت.

مؤلف کتاب می گوید :

از آنجایی که ماده گرایان از نظر علوم تجربی به زعم خویش به واقعیت نفس و روح که مجرد است در آزمایشگاه و با نگاه تجربی پی نبرده اند، لذا وجود آن را انکار می کنند.

تمییز واقعیات از موهومات (موجودات از غیر موجودات) از دیدگاه فلاسفه

تا اینجا معلوم شد ادعای مؤلف این است که منظور وی از «موجود بما هو موجود» یعنی تحقق و ثبوت شیء و موضوع حکمت الهیه موجود خارجی و آن چیزهایی است که در خارج تحقق و ثبوت دارند. لذا می گوید: ما سوفسطایی نیستیم بلکه ما در خارج اشیاء واقعی را می بینیم و هدف حکمت الهی، امتیاز موجودات از غیر موجودات به وجه کلی است.

ملاحظات :

می گوئیم: این مطلب که ما در خارج اشیاء واقعی را می بینیم امری مورد قبول است اما اشکال اساسی ما به مؤلف و پیروان این مسلک در اینجا و مباحث آتی این است که آیا آنچه شما به آن معتقدید اشیاء خارجی مانند در و دیوار و شجر و حجر و ... است یا اینکه می گوئید: از آنجایی که اصالت با وجود است، این اشیاء موجود نیستند بلکه وجود این اشیاء موجود است؟

ص: 90

آری فلاسفه معتقدند در ذهن دو مفهوم وجود دارد یکی مفهوم هستی (وجود) و دیگری مفهوم چیستی (ماهیت) و آنچه در خارج مصداق دارد مفهوم هستی و وجود است که کلی مشکک است، نه مفهوم چیستی و ماهیت زیرا آنان مفهوم چیستی را امری اعتباری می دانند که از آن حقیقتی که خارج را پر کرده و نام آن وجود است، انتزاع می گردد. لذا آنان الشجر «موجود» را باور ندارند بلکه «وجود الشجر موجود» را باور دارند زیرا به اعتقاد ایشان اصالت با وجود بوده و چیستی را تعینات وجود می دانند.

این اعتقاد همان سوفسطایی است که با هدف این کتاب بلکه با باور فلاسفه در تضاد آشکار است. به بیان دیگر ما به مؤلف می گوئیم: شما مدعی هستید که غایت و هدف فلسفه این است که موجودات حقیقی را از غیر موجودات تشخیص دهیم و فلسفه کارش همین است. ما از شما می پرسیم: آیا شما اصالة الوجودی نیستید؟ آیا شما قائل به وحدت وجود نیستید؟ آیا شما نمی گوئید مراتب، امری اعتباری است و اصالت با وجود است و ماهیات حد وجودند و چیزی نیستند و در حقیقت، وجود واحد است؟ اگر جواب مثبت است که هست، پس از آنکه شما اثبیت را امری اعتباری شمردید و هرچه هست و نیست را وجود گرفتید و مراتب را امری اعتباری دانستید؛ پس چیزی باقی نمی ماند که شما برای آن حقیقت و واقعیت قائل شوید. پس فرق میان خالق و مخلوق چیست؟ اگر حقیقت واجب و ممکن یکی بیشتر نشد و اثبیت امری اعتباری شد، یعنی شما در واقع حقایق عالم را انکار کردید و با فطرت و بدهات عقول به مخالفت برخاستید و حقیقت های عینیه ای همچون آسمان، زمین، سنگ، درخت، انسان و... را منکر شدید و همانند سوفسطائیان آنها را اوهام و خیالات پنداشتید. زیرا بر فرض پذیرش ادعای شما اگر وجودی غیر از وجود خداوند متعال ثابت کنیم، لازمه اش این است که این وجود مزاحم وجود باری تعالی باشد. زیرا او وجودش وجودی بسیط و دارای سعه است و وجود غیر، سبب می شود که خداوند وجودش محدود شود و کل الوجود و کل الکمال نباشد. بنابراین با تأمل در کلمات فلاسفه به تناقضات فراوانی بر می خوریم که به نمونه هایی از آنها اشاره می کنیم:

1- إن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان و حاقّ الواقع يمتنع عليه العدم و اجبة بالذات لا يثبذ عنه وجود. (1)

همانا حقیقت وجودی که عین اعیان و حاق واقع است، عدم آن محال و

واجب بالذات است که هیچ وجودی از خارج نیست .

ص: 91

1- طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحكمة / 268.

2- الوجودات الإمكانية كائنة ما كانت... محاطةً له بمعنى ما ليس بخارج. (1)

وجودهای امکانی هر چه باشند محاط خدایند به این معنی که از او خارج نیستند.

3- إن ذاته المتعالية مبدأ لكلِّ كمال وجودی و مبدأ الكمال غيرُ فاقد لذلك الكمال. (2)

همانا ذات متعالی خداوند مبدأ هر کمال وجودی است پس مبدأ کمال فاقد آن کمال نمی باشد.

4- الواجب تعالی... لا يفيض إلا وجوداً واحداً بسيطاً له كلُّ كمال وجودی. (3)

واجب تعالی جز وجود واحد بسیطی که دارای تمامی کمالات وجودی است را افاضه نمی کند .

با این بیانات مخلوقی باقی نخواهد ماند بلکه یک وجود مشکک باقی خواهد ماند که حد اعلائی آن خدای متعال است و حد ضعیف آن غیر خدا هستند. اشکال دیگر این ادعا آن است که اگر وجود یک حقیقت مشکک شد این وجود مشکک حد یقف نخواهد داشت و هر مرتبه ای را فرض کنیم ما فوق آن نیز وجود خواهد داشت. زیرا اگر فرض کنیم وجود حد یقف دارد این با حقیقت تشکیک منافات دارد و اگر تشکیک پذیریم حقیقت وجود، امری موهوم خواهد بود.

تفاوت عقل و نفس در نگاه فلاسفه

مؤلف در بخشی از کلامش نفس و روح را طبق مبنای فلاسفه مجرد معرفی نموده است. ایشان می گویند: عقل (ملک) ذاتاً و فعلاً مجرد است. یعنی در مقام فعل نیاز به ادات مادی ندارد چنانچه صاحب شوارق جبرئیل را عقل عاشر می داند. (4) اما در نظر ایشان نفس و روح ذاتاً مجرد بوده ولی در مقام فعل نیازمند ادات و آلات است مثلاً وقتی بخواهد تفکر کند نیاز به مغز دارد.

ملاحظات :

الف- می گوئیم برخلاف ادعای فلاسفه از جمله مؤلف کتاب که فرشتگان را مجرد می دانند، علاوه براینکه وجود هر موجود مجردی غیر از خداوند متعال عقلاً محال است،

ص: 92

1- همان / 163.

2- بداية الحكمة / 162 .

3- نهاية الحكمة / 315-316.

4- گوهر مراد / 258 و اسفار 24/7 .

آیات متعدد و روایات متواتری به دست ما رسیده است که به خوبی مادی بودن این مخلوقات الهی را ثابت می کند.

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (1)

«حمد خدایی را که آفریننده آسمان و زمین است و فرشتگان را پیام آورانی دارای دو، سه و چهار بال قرار داده است. هر چه بخواهد در آفرینش بیافزاید. همانا خداوند بر چیزی تواناست.»

و می فرماید :

«وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ» (2)

«فرشتگان را می بینی که برگرد عرش حلقه زده، پروردگارشان را تسبیح

می کنند.»

و نیز می فرماید:

«وَبَيَّنَّهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِئْنَا بِبُحْرَانٍ كَثِيرٍ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ» (3)

«(درباره فرشتگانی که به مهمانی حضرت ابراهیم (علیه السلام) آمدند فرمود:) ایشان را از داستان مهمان ابراهیم آگاه کن، آنگاه که بر او وارد شدند و گفتند: سلام، پس ایشان گفتند: ما از شما ترسانیم. گفتند: مترس! ما تو را به پسری بسیار دانا مژده می دهیم.»

و اما روایات در این باب بسیار است از جمله آنها :

1- از امام حسن عسکری (علیه السلام) روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمودند:

«والمَلِكُ لَا تَشَاهِدُهُ حَوَاسِكُمْ؛ لِأَنَّهُ مِنْ جِنْسِ هَذَا الْهَوَاءِ لِأَعْيَانِ مِنْهُ وَ لَوْ شَهِدْتُمْ بَأَن يَزِدَادُ فِي قُوَى أَبْصَارِكُمْ لَقَلْتُمْ لَيْسَ هَذَا مَلَكًا بَلْ هَذَا بَشَرٌ» (4)

ص: 93

1- فاطر: 2-1 .

2- زمر: 74 .

3- حجر: 50-52 .

4- احتجاج 54/1، بحار الانوار 171/59 .

«حواس و چشمان شما فرشته را مشاهده و درک نمی کنند؛ زیرا آنها هم جنس و شبیه این هوا می باشند که در معرض دید قرار نمی گیرد و اگر در نیروی چشم شما افزوده می شد که می توانستید فرشته را ببینید، می گفتید: این فرشته نیست بلکه این بشر است.»

2- عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال «يا حسين - وضرب بيده إلى مساور في البيت - مساور طال ما أتت عليها الملائكة وربما التقطنا من رغبها» (1) حسين بن أبي العلاء گوید: امام صادق (علیه السلام) دستش را به متکاهایی که در خانه بود زد و فرمود: «ای حسین! اینها متکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن تکیه داده اند ما گاهی پرهای کوچک آنها را از زمین برچیده ایم.»

مرحوم علامه بزرگوار مجلسی اعلی الله مقامه الشریف در ذیل این روایت می فرماید:

و الخبر يدل صريحاً على تجسّم الملائكة وأنهم أولوا أجنحة كما عليه اجماع المسلمين ردّاً على الفلاسفة و من يتبعهم.

این خبر به روشنی بر جسمانیت فرشتگان و اینکه آنها دارای بال هایی هستند، دلالت دارد همانگونه که مسلمانان نیز بر این مطلب اتفاق دارند. این حدیث، نظر فلاسفه و پیروان آنها را رد می کند.

مجلد 59 کتاب شریف «بحار الانوار» نیز متضمن روایات فراوان بلکه متواتری است که به روشنی بر جسمانیت فرشتگان دلالت دارند.

ب- همچنین در آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام، روح نیز از اجسام محسوب شده است.

خداوند متعال در قرآن کریم در این باره می فرماید:

«اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (2)

خداوند ارواح را به هنگام مرگ می ستاند و نیز ارواحی را که به هنگام خواب نمرده اند، می گیرد پس ارواح کسانی که فرمان مرگشان را صادر کرده است، نگاه می دارد و ارواح دیگر را تا سرآمد معین باز پس می فرستد.

ص: 94

-
- 1- اصول کافی 324/1، کتاب الحجّة، باب أن الأئمة تدخل الملائكة بيوتهم وتطأ بسطهم وتأتيهم لا أخبار عليهم السلام، حدیث 26.
 - 2- زمر: 42.

و نیز می فرماید:

«فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ» (1)

پس چرا هنگامی که جان به گلوگاهتان می رسد (توان بازگرداندن آن را

ندارید؟) و شما در آن حال نظاره می کنید.

روایات نیز به وضوح بر این مطلب دلالت دارند:

1- در بیان امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«... وَ الرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أَلْبَسَ قَالِبًا كَشِيفًا...» (2)

روح جسمی لطیف است که بدن و قالبی مادی و دارای ابعاد آن را پوشانده است.

2- از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که:

«إِنَّ الرُّوحَ مَتَحَرِّكَ كَالرِّيحِ وَإِنَّمَا سَمِّيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرِّيحِ وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَلِيٌّ لِفِظَةِ الرُّوحِ لِأَنَّ الرُّوحَ مَجَانِسٌ لِلرِّيحِ» (3)

روح مانند ریح (باد) دارای حرکت است و به جهت آن که اسم روح از ریح مشتق و گرفته شده ، روح نامیده شده است و چون روح با ریح هم جنس و شبیه می باشند به لفظ، روح نامیده شده است.

3- از حضرت امام رضا (علیه السلام) وارد شده است که فرمودند:

«الرُّوحُ مَسْكَنُهَا فِي الدِّمَاغِ وَ شِعَاعُهَا مَنِبْثٌ فِي الْجَسَدِ بِمَنْزِلَةِ الشَّمْسِ دَارْتِهَا فِي السَّمَاءِ وَ شِعَاعُهَا مَنِبْطٌ عَلَى الْأَرْضِ» (4)

مرکز روح در مغز است و شعاع 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.

حاصل آنکه با مراجعه به ادله نقلی یقین حاصل می شود که فلاسفه در تشخیص و تبیین ملائکه و روح و ویژگی های آنها دچار خطا و اشتباهی آشکار گردیدند و به تأویل تصرف در نصوص دینی دست یازیدند که ما ان شاء الله در بحث عقول عشره به موهوم و خیالی بودن آن، اشاراتی خواهیم داشت .

ص: 95

1- واقعه: 83 و 84 .

2- احتجاج 2/244 ، احتجاج الصادق (علیه السلام) علی الزنادقه.

3- معانی الأخبار: 17 ، توحید: 171 باب معنی: «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

این مطالب نمونه‌هایی از تالی فاسدهای آراء فلسفی است که ان شاء الله اشکالات مباحث این کتاب در جلسات آتی تدریجاً بیان خواهد گردید.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهیرین

«درس دوم»

اشاره

مؤلف در فصل اول کتاب «بداية الحكمة» در مورد بداهت مفهوم وجود سخن گفته است. همانگونه که می‌دانیم برخی از مفاهیم بدیهی و برخی دیگر نظری هستند. مفهوم بدیهی مفهومی است که نیاز به تعقل و تصور ندارد اما مفهوم نظری مفهومی است که به وساطت مفاهیم بدیهی دیگر نیازمند است. در نظر مؤلف مفهوم وجود روشن‌ترین مفاهیم است و اگر بخواهیم آن را تعریف کنیم باید معرفی بیابیم که خود روشن‌تر از معرف باشد. در حالی که مفهومی روشن‌تر از وجود قابل تصور نیست. پس وجود، مفهومی است که قابل تعریف نیست و اگر تعریفی برای آن باشد، تعریف شرح اللفظی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: سعدانۀ یک نوع گیاه است، این تعریف شرح اللفظی است یعنی لفظی را به لفظی دیگر تبدیل نمودن و لفظی را با لفظی روشن‌تر بیان کردن. بنابراین اگر کسی بگوید: الوجود هو ثابت العین؛ یعنی وجود چیزی است که ذاتش ثبوت و تحقق دارد و هست. این توضیح عبارت دیگری از همان وجود است و فقط ما لفظش را به واژگان دیگر تغییر دادیم. یا اگر گفته شود: الوجود الذی یمكن أن یُخبر عنه؛ یعنی وجود چیزی است که می‌شود از آن خبر داد. این هم تعریف محسوب نمی‌شود زیرا چیزی موجود است، می‌شود از آن خبر داد و این از لوازم معنای وجودی آن است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که وجود قابل تعریف نیست. پس تا اینجا یک دلیل مبنی بر اینکه وجود بدیهی است و معرف ندارد، توسط مؤلف اقامه شد. از طرفی ما در تعاریف یک حد تام داریم و یک رسم تام که حد تام تعریف به جنس و فصل است. اما رسم تام تعریف به جنس قریب است با اعراض خاصه. اما از آن جایی که وجود در هیچ یک از این تعاریف نمی‌گنجد تعریف شدنی نیست. به عبارت دیگر چون وجود، جنس و فصل ندارد یا جنس قریب و عرض خاصه ندارد، قابل تعریف نیست.

همچنین فلاسفه معتقد به اصالة الوجود می‌گویند: آن چیزی که متصف به جنس و فصل می‌شود ماهیت است نه وجود. زیرا وجود بسیط است و ما به الإشتراك (جنس)، عین ما به الإمتیاز (فصل) آن است یعنی جنس و فصل ندارد زیرا آنچه که جنس و فصل دارد مرکب است. البته این ترکیب ترکیب خارجی نیست بلکه ترکیب عقلی و ذهنی

است. و نیز می گویند: وجود، خاصه ندارد و منظور از نداشتن خاصه این نیست که هیچگونه ویژگی ندارد زیرا وحدت، تشخص و نوریت از خواص وجود است - که بحث آن در فصول آینده همین کتاب خواهد آمد - بلکه منظور از نداشتن خاصه این است که وجود، فاقد خاصه ای است که از کلیات خمس (نوع، جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص) به شمار می آید. یا به عبارت دیگر وجود، فاقد عرض خاص است.

در نظر ایشان آنچه مقسم کلیات خمس است ماهیات است نه وجود اما از آنجایی که برای وجود، هیچ یک از کلیات خمس محقق نیست لذا تعریف وجود با آنها امکان پذیر نمی باشد.

ملاحظه

ما نیز پذیرفته ایم که مفهوم وجود امری واضح و بدیهی است. اما باید توجه داشت آن وجودی که به معنای هستی و در مقابل عدم قرار می گیرد امری بدیهی است، نه مصداق وجود. لذا اینکه بخواهیم از بداهت مفهوم وجود در مقابل عدم، بر اصالت وجود به عنوان مصداق وجود استدلال کنیم، امری واضح البطلان و در واقع خلط مبحث است. چنانکه حاجی سبزواری در منظومه خود در طرح اولین دلیل بر اصالت وجود، دچار همین خطای فاحش شده آنجا که می گوید:

«لأنه منبع كل شرفٍ - والفرق بين نحوَى الكون يفى» (1)

یعنی وجود است که منبع شرافت است نه عدم و این امر را دلیلی بر اصالت وجود اتخاذ کرده است .

علاوه بر این اشکال، کسی که قائل به اصالة الماهية است می تواند به صاحب منظومه به صورت نقضی اشکال کند که: این ادعای شما اول کلام است. چگونه ثابت کردید که منبع هر شرافتی وجود است؟ بلکه ما مدعی هستیم این ماهیت است که منبع شرافت می باشد نه وجود.

معانی وجود:

لازم به تذکر است که برای وجود چهار معنی ذکر نموده اند که عبارتند از:

ص: 97

1. معنای ربطی مثلاً وقتی می‌گوییم زید قائم است. در این گزاره «است» معنای ربطی دارد /

2. معنای مصدری به معنای «بودن».

3. معنای اسم مصدری به معنای «هستی».

4. وجود به معنای یک حقیقت نوری بسیط .

از موارد فوق به سه معنای اول اشکالی وارد نیست و عرف و لغت آن را تصدیق می‌کنند بلکه اشکال ما به معنای چهارم است که فلاسفه قائل به آن هستند. که آن نیز تنها در حد اصطلاح بوده و ادعایی بیش نیست و به دلایل عقلی و نقلی فساد آن آشکار است و از نظر عقل، عرف و لغت هیچ‌گونه ارتباطی به کلمه «وجود» ندارد و فلاسفه به همین معنا می‌گویند: «إن الله تعالى مساو للوجود» حال آنکه این معنا محل نزاع در بحث اصالة الوجود و وحدة الوجود است. چنانکه حاجی سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار می‌نویسد:

«ان يراد بالوجود، حقيقة الوجود التي هي حقيقة نورية بسيطة» (1).

لذا لازم به تذکر مجدد است که سه معنای اول در خصوص وجود در قبال عدم است اما معنای چهارم بیان مصداق وجود در خارج است.

وجود، مشترک لفظی یا مشترک معنوی ؟

در اینکه وجود مشترک لفظی است یا مشترک معنوی نظرات مختلفی وجود دارد:

الف- عده ای برآنند که وجود به تمام معنا مشترک لفظی است. یعنی وقتی می‌گوییم: زید موجود، عمرو موجود، الله جل جلاله موجود؛ در هر یک از این عبارات «موجود» معنای جداگانه ای دارد. در نتیجه به ازای تمام موضوعاتی که در عالم قابل تصور است، معنای مستقلی برای وجود خواهیم داشت. به عبارت دیگر معنای وجودی که بر زید حمل شده. غیر از معنای وجودی است که بر عمرو حمل می‌شود. در نتیجه محمول جز موضوع چیز دیگری نخواهد بود به عبارت دیگر حمل محمول بر موضوع از باب حمل اولی است یعنی وقتی گفته می‌شود: «زید موجود» معنای آن «زید زید» خواهد بود.

ص: 98

1- تعلیقه سبزواری بر اسفار 6 / 38 و تعلیقه مصباح یزدی بر نه‌ایة الحکمة / 20.

از جمله قائلان به اشتراک لفظی، علامه حائری در کتاب «حکمت بوعلی سینا»، علامه شیخ علی مازندرانی در کتاب «الحجة البالغة»، قاضی سعید قمی در کتاب «کلید بهشت» و جمع دیگری از متأخران می‌باشند.

ب- مبنای گروه دوم این است که وجود در مورد مخلوقات، مشترک معنوی است اما در مورد خداوند متعال معنای جداگانه ای دارد یعنی وقتی گفته می‌شود: انسان موجود است، درخت موجود است، کوه موجود است، وجود در تمامی این حمل‌ها به یک معنا بر موضوع حمل می‌شود اما این معنا غیر از معنای وجودی است که بر خداوند متعال حمل می‌شود.

قاضی سعید قمی، در ذیل فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام):

«ما زالَّ (ليس كمثلِه شيءٌ)» (1) عَنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ مُتَعَالِيًا» (2)

خداوند متعال که هیچگاه چیزی همانند او نیست برتر از ویژگی‌های

آفریده‌هاست.

می‌گوید:

خداوند سبحان از ویژگی‌های آفریده‌ها برتر است زیرا چیزی همانند او نیست. پس اگر ویژگی‌های مشترک المفهوم بر او و آفریده‌هایش صدق کند، مخلوقات با او شریک خواهند بود و در آن مفهوم مشترک همانند او خواهند شد. (3)

گویا نظریه این است که مفاهیم ایجابی بر خداوند متعال حمل نمی‌شود بلکه آنچه بر او جل و علا حمل می‌شود مفهوم سلبی است. بنابراین وقتی گفته می‌شود: «الله موجود» یعنی خداوند معدوم نیست. برخلاف «زید موجود» که معنای «موجود» تحقق و ثبوت زید است.

ج- دسته سوم قائلند که وجود مشترک معنوی است به این عبارت که وقتی گفته می‌شود: زید موجود یعنی زید تحقق و ثبوت دارد و آنگاه که می‌گوییم الله جل جلاله

ص: 99

1- الشوری: 11 .

2- التوحید / 50 ، باب التوحید و نفی التشبیه.

3- شرح التوحید 258/1 .

موجود یعنی خداوند متعال تحقق و ثبوت دارد و اقل معنای موجود در این دو آن است که هیچ یک معدوم نیستند .

ما در کتاب «تنزیه المعبود في الرد على وحدة الوجود» ابتدا ادله اشتراک لفظی را بیان کرده و به حسب ظاهر دلایلی بر آن اقامه نمودیم. به عنوان مثال در برخی از روایات آمده است: «فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنفِيَّةٌ» (1) معانی آفریدگان از او نفی شده و در او راه ندارد. این روایت و برخی از روایات دیگر ممکن است در نگاه اول موهم اشتراک لفظی باشند.

در مقابل روایات دیگری وجود دارد که در مورد خدای متعال آمده است :

«ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنَى وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْبَةِ» (2)

به گفته من مراجعه کن که با لفظ «شیء» معنایی را ثابت می کنم و همانا او چیزی به معنای حقیقی شیء است.

به عبارت دیگر معنای روایت این است که خداوند متعال واقعاً شیء

است.

در روایت دیگر وارد شده است:

«لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَالتَّنْفِي مَنْزِلَةٌ» (3)

میان اثبات و نفی واسطه ای وجود ندارد.

در این رابطه احادیث فراوان دیگری در کتاب های کافی شریف و توحید شیخ صدوق قدس سره وارد شده است.

تمامی این عبارات بر این امر دلالت دارند که معنای وجود همان تحقق، ثبوت و طرد عدم است که همگان آن را درک می کنند. علاوه بر این اگر معنای وجود در «الله موجود» را نفهمیم و به تحقق و ثبوت خداوند اعتراف نماییم، او را از حد نفی و تعطیل خارج نکرده و به وجود داشتن او اقرار نموده ایم. در نتیجه این سؤال مطرح می شود آنگاه که می خواهیم بر وجود خدای متعال دلیل اقامه کرده او را ثابت کنیم، آیا هدف ما

ص: 100

1- التوحید / 79 - باب التوحید و نفی التشبیه.

2- الکافی 81/1 - باب حدوث العالم و اثبات المحدث .

3- التوحید / 246 - باب الرد علی الثنویة و الزنادقة.

این است که بگوییم: خداوند هست یا نیست؟ زیرا اگر ثابت کردیم خداوند هست دیگر نمی توان گفت معنای «هست»، «نیست» است. چرا که اگر اینگونه باشد نه تنها حقیقت خدایی را ثابت نکرده ایم بلکه او را نفی نموده ایم. از طرفی اگر بگوییم: خداوند هست ولی ما معنای این «هست» را درک نمی کنیم، این سخن نیز به تعطیل هر نوع فهمی نسبت به خدای متعال منجر خواهد شد. به عنوان مثال اگر یک کمونیست از ما بپرسد: آیا خدا هست؟ ما در پاسخ خواهیم گفت: هست و با این جواب از او عدم را طرد می کنیم و این نفی عدم به معنای تحقق و ثبوت است. وقتی گفته می شود: «الله موجود» یعنی «الله طارِدُ العدم» و «الله ذی الثبوت و الثبوت» و نیز هنگامی که می گوییم: «الخلق موجود» یعنی «الخلق طارِدُ العدم» و «الخلق ذی الثبوت و الثبوت». بنابراین صحیح است «موجود» بر خالق و مخلوق به یک معنا اطلاق شود. (1)

بنابراین ما اگرچه این معنایی را که بیان نمودیم، پذیرفته ایم اما دلایلی که مؤلف کتاب جهت اثبات اشتراک معنوی وجود اقامه نموده است را محل اشکال و نظر می دانیم به عنوان نمونه:

استدلال اول مصنف

وی می گوید: اینکه وجود مقسم واجب و ممکن واقع شده است بدین صورت که: وجود یا واجب است یا ممکن و ممکن نیز یا جوهر است یا عرض... این مقسم باید در همه اقسام جاری باشد و نیز در هر یک از اقسام لازم است علاوه بر مقسم، قیدی هم موجود باشد تا از سایر اقسام جدا گردیده و در نتیجه تقسیم صحیح باشد. به طور مثال هنگامی که می گوییم شیر بر چند قسم است: شیر گاو، شیر گوسفند، شیر بز و... شیر به عنوان مقسم در همه اقسام خود جاری است. اما اگر گفته شود: شیر بر چند قسم است: شیر گاو و شیر جنگل، این تقسیمی نادرست است. پس با این بیان معلوم می شود که اشتراک معنوی صحیح است.

اشکال :

می گوییم اشکال این استدلال آن است که اگر چه باید مقسم در اقسام خود جاری

ص: 101

1- جویندگان می توانند توضیحات بیشتر را در کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود»، فصل دوم، صفحه 44 ملاحظه نمایند.

باشد ولی این جریان و سرایت آنجایی درست است که اصل در استعمال، حقیقت باشد و حال آنکه نظر مشهور در بین علما این است که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. لذا این استدلال قابل قبول نیست.

نکته:

اصالة الحقيقة وقتی جاری می شود که نسبت به مراد متکلم دچار شک باشیم. یعنی معنای حقیقی و مجازی لفظ را می دانیم اما نسبت به اینکه متکلم، آن را در معنای حقیقی بکار برده یا در معنای مجازی، دچار شک شده ایم لذا اصالة الحقيقة را جاری می کنیم. اما در اصل استعمال، اصالة الحقيقة جاری نمی شود یعنی وقتی نمی دانیم معنای حقیقی چیست و معنای مجازی کدام است، نمی توانیم اصالة الحیقة جاری نماییم بلکه جریان اصالة الحقيقة غیر ممکن است .

وصلی الله علی محمد و آله الطاهیرین

ص: 102

اشاره

ابوالحسن غفاری (1)

رضا مختاری خوبی (2)

چکیده

محمد میرلوحی سبزواری (م. حدود 1085 ق)، یکی از مخالفان سرسخت مجلسی اول و دوم است. مخالف تصوف و فلسفه است ولی برخی مطالب نشان می دهد که اشکالات او به صوفیه و فلاسفه مبنایی روشن ندارد. میرلوحی با چند اسم مستعار کتاب می نوشت و از کتبی که در طول تاریخ از بین رفته بودند نقل حدیث می کرد، گویی که آن کتب همه نزد وی حاضرند و او به آنها دسترسی دارد! افکار او کمتر مورد اعتنا قرار گرفته و حتی بین مردم نیز به دروغ بافی شهره شده بود. میرلوحی همان کسی است که به شدت نسبت تصوف به مجلسی اول می دهد تا جایی که علامه مجلسی ساحت پدر را بری از تصوف اعلام می کند. در این مقاله نزاع میرلوحی با مجلسی ها تحلیل و بررسی می شود، و نیز ادعای وی در اینکه رساله تأیید تصوف در نقد رساله رد صوفیه ملا محمد طاهر قمی نوشته مجلسی اول است مورد کنکاش قرار می گیرد.

کلید واژگان: میرلوحی، مجلسی، ملا محمد طاهر قمی، تصوف، توضیح المشربین، فصول التوضیح .

مقدمه

میرلوحی در کفایة المهتدی با اشاره به کتاب «توضیح المشربین و تنقیح المذهبین» که خود نویسنده آن است به اختلاف مجلسی اول با ملا محمد طاهر قمی (استاد علامه مجلسی و شیخ حر عاملی) اشاره می کند. این کتاب از سه بخش تشکیل شده است، متن رساله رد صوفیه ملا محمد طاهر قمی، انتقاد یکی از معاصرین به رساله و دفاع از عقاید صوفیه و فلاسفه [که میرلوحی مدعی است آن شخص محمد تقی مجلسی است]، و بخش سوم که داوری نویسنده توضیح المشربین بین ملا محمد طاهر قمی و منتقد است. (3)

ص: 103

1- دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (dr.ghafari.ah@gmil.com)

2- دانش آموخته فلسفه غرب دانشگاه شهید بهشتی و فلسفه اسلامی دانشگاه تهران (mokhtarireza@ut.ac.ir)

3- البته اکنون چنین نسخه ای موجود نیست و آنچه مرتبط به این نسخه و دارای این محتواست نسخه «اصول فصول التوضیح» است که در فنخا 4/ 241 معرفی شده است که ظاهراً چکیده ای از توضیح المشربین و تنقیح المذهبین است.

در فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران درباره این کتاب آمده است:

در باب نخست آن رساله ای در نکوهش از تصوف که گویا از مولی محمد طاهر شیرازی قمی و همان رساله «الفوائد الدینیة فی الرد علی الحکماء و الصوفیة» (1) باشد آمده، سپس در باب دوم حاشیه ای که مجلسی یکم برهامش آن نوشته و از تصوف ستود، آنگاه در باب سوم پاسخی است که نگارنده آن رساله به مجلسی داده است، سپس میان این دو داوری شده و بر مجلسی رد شده است. این حاشیه گویا از مجلسی نباشد و بدو بسته اند و میرلوحی پنداشته که از اوست. (2)

طبق آنچه در فهرست نسخ خطی دانشگاه تهران آمده است و نیز گزارش مرحوم آقا بزرگ طهرانی در «الذریعه» (3) این ردیه بر کتاب ملا محمد طاهر قمی از مجلسی اول نیست و میرلوحی در این انتساب اشتباه کرده است.

کشمیری نیز در «نجوم السماء» ضمن رد انتساب نسخه به محمد تقی مجلسی دامن او را از لوث چنین اقوال فاسدی پاک می شمارد. (4)

آقا بزرگ طهرانی ضمن رد انتساب نسخه به مجلسی، در باطل بودن سخن میرلوحی در مقدمه «کفایة المهتدی» که می گوید هزار نسخه از این کتاب [توضیح المشریین، که شامل اصل نسخه رد صوفیه ملا محمد طاهر قمی و سپس نقدهای مجلسی بروی و بعد داوری نویسنده توضیح المشریین بین آن دو است] در اصفهان موجود است، می نویسد محدث سماهیجی که ماهر و متبحر در احوال مصنفین و مصنفات است و نزدیک عصر مؤلف بوده می گوید در طول عمرش حتی یک نسخه از این کتابی که میرلوحی ادعا می کند ندیده است.

(5)

ص: 104

1- گزارش این نسخه در فنخا 395/24 موجود است ولی آنچه در توضیح المشریین ذکر شده رساله دیگری از ملا محمد طاهر قمی در رد صوفیه است که گزارش آن در فنخا 368/16 آمده است.

2- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 1504/5.

3- الذریعه 497/4.

4- نجوم السماء، میرزا محمد علی کشمیری / 63: «اما نسبت تألیف جواب مذکور به سوی او ثابت نیست. ... پس بعید نیست که جواب رساله مزبوره را شخصی از صوفیه آن زمان نوشته و به آخوند علیه الرحمة منسوب نموده باشد تا کلامش را معتبر شمارند. در حقیقت دامن حال آخوند مرحوم از لوث چنین اقوال فاسدی پاک بود.»

5- الذریعه 497/4.

آیت الله شبیری زنجانی نقل می کنند :

آقای آسید محمد علی روضاتی از کسی نقل می کرد: به منزل صاحب روضات رفتم، دیدم ایشان ورقه های نسخه خطی کتاب میرلوحی را که در آن به مجلسی حمله کرده است شسته و به نخ آویزان کرده بود تا خشک شود و دوباره از آنها استفاده کند! (1)

نزاع میرلوحی با مجلسی ها

همانطور که در فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران نیز اشاره شده است میرلوحی که از معاصرین مجلسی بوده در «کفایة المهدی» یا همان اربعین به او بسیار تاخته است (2)، خصومت او محدود به مجلسی اول نشده بلکه با علامه محمد باقر مجلسی نیز مشهود است. وی در دیباچه «کفایة المهدی» درباره کتاب «رجعت» علامه مجلسی می گوید:

کتاب مجلسی دوم که در رجعت نوشته مایه جنگ و ستیز دانشمندان گشته و می بایست که من دفتری بنگارم. (3)

میرلوحی به علامه مجلسی طعنه می زند که احادیث شاذ ضعیف السند را آلت خوشامد گفتن دیگران می سازد. (4) وی گلایه می کند که مردم درباره محمد تقی مجلسی و فرزندش غلو می کنند و می گوید میلی که عوام اصفهان را به آخوند مرحوم [مجلسی پدر] بود به اولادش افزود و اکثر مردم مرتبه فرزند را از پدر بلندتر می دانند و در اعلمیت و افضلیت او شک ندارند پس چطور ممکن خواهد بود که اشتباهی به ایشان نسبت داد؟! (5)

ص: 105

1- جرعه ای از دریا 256/3-255.

2- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 1211/5.

3- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 1497/5؛ کفایة المهدی، کتابخانه مجلس، شماره نسخه 833، ص: 4: «ملای مذکور [علامه مجلسی] کتابی در رجعت قلمی ساخته اند و بسیاری از مردمان را به مناقره و مشاجره انداخته».

4- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 1211/5، و می گوید فریب دادن مردمی که از اصطلاحات علمی خبر ندارند هنر نیست. و سپس علامه مجلسی را متهم می کند که بخاطر دنیا و رضایت پادشاه احادیث را غلط معنا و تفسیر می کند. بنگرید به: منتخب کفایة المهدی، کتابخانه الهیات مشهد، شماره نسخه 1122، ص: 22.

5- کفایة المهدی، کتابخانه مجلس، شماره نسخه 833، ص: 6-7.

میرلوحی درباره کتابش می گوید: در شب 14 شعبان 1081 خوابی دیدم که به من فرمودند این رساله را بنویسم. (1) او می گوید «کفایة المهتدي» را در سال 1081 ق به پایان رسانده بود که برای آگاهانندن آخذ (مجلسی) در پایان شعبان 1082 «این چند کلمه» را بر آن افزود. این افزوده ها همان خرده گیری ها است که از آن رساله مجلسی کرده است. (2) وی می گوید:

«هر جا که آخوند مرحوم مذکور است مراد ملا محمد تقی بن ملا مجلسی خواهد بود و هرگاه حضرت آخوند قلمی شود مطلب فرزند سعادت مند او ملا محمد باقر خواهد بود». (3)

میرلوحی رساله ای تحت عنوان «دانشمند و سید» یا همان «مناظره السید و العالم» دارد که منظورش از سید خود او و مراد از عالم علامه مجلسی است. در این رساله مطالب عجیبی به مجلسیین نسبت داده شده است، چنانکه ادعا می شود علامه مجلسی به مانند پدر خود نسبت به سادات بی اعتنا بوده و محبت یهودیان را بر ایشان ترجیح می داده است! او می گوید دوستی مجلسی اول با برخی سادات نیز از روی سودجویی بوده است، و گلایه می کند که مردم در مقابل نقدهای او بر مجلسی ها بروی شوریدند و او را اذیت کردند، و میرلوحی در دفاع از خود می گوید گویا مجلسی دوم حدیث «من اهان ذریتی فقد اهانتی» را به فراموشی سپرده است. (4)

میرلوحی در جای جای کتابش به نقد مجلسیین پرداخته و در بخشی درباره علامه مجلسی می نویسد:

او به پیروی از پدرش می گفته علی (علیه السلام) در جنگ احد زخم های بسیار یافته بود و من آن را نپذیرفتم و قبل از آن نیز با اشاره به برخی اشکالاتش به علامه مجلسی می گوید: او بعد از دیدن اشکالات من از سخنانش برگشت، و با اشاره به جایگاه مجلسی بین مردم گلایه می کند که مردم دانشمندان را درست نمی شناسند و بی سواد جاهل را به سید فاضل ترجیح می دهند. (5)

ص: 106

1- کفایة المهتدي، کتابخانه مجلس، شماره نسخه 833، ص 9.

2- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 5 / 1498.

3- کفایة المهتدي، کتابخانه مجلس، شماره نسخه 833، ص 9.

4- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 9/5 - 1498 و نیز بنگرید به: الذریعه 292/22 و 294.

5- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 5 / 1500.

اهل غنا و آواز بودن مجلسی پدر نیز از جمله دیگر ادعاهای عجیب میرلوحی است. (1)

برای دیدن تفصیل بیشتری از نزاع میرلوحی با مجلسی ها بنگرید به فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 5 / 1497 الی 1507.

افزون براین حتی مطلبی از ملا محمد طاهر قمی نیز موجود نیست که او منتقد رساله خود را مجلسی دانسته باشد، تنها در کتاب «هدایة العوام و فضیحة اللئام» که تألیف شخصی مجهول به نام عصام الدین محمد بن نظام الدین است چنین ادعایی شده که منتقد رساله ملا محمد طاهر قمی مجلسی اول است، بنا به احتمال زیاد نگارنده این کتاب نیز خود میرلوحی است که با نام های مستعار کتبی تألیف می کرده و در آن از کتب دیگر خود نیز تعریف می نموده است، (2) و نیز از کتبی که در طول تاریخ خبری از آن ها نبوده و نابود شده بودند اخباری ذکر می کند که گویی وی نسخه ای از این کتب را در اختیار دارد، در غیر این صورت نیز باز ارزشی نخواهد داشت که با اعتماد به سخن فردی مجهول مجلسی را منتقد رساله ملا محمد طاهر قمی بدانیم. البته خود میرلوحی در دیباچه «کفایة المهتدی» بعد از ذکر داستان های عجیب و غریب از مجلسی اول و اینکه مردم در مقام او غلو کرده اند از «نصیحة الکرام و فضیحة اللئام» به عنوان گزیده محمد بن نظام الدین محمد عصام از نگارش ملا محمد طاهر قمی خبر می دهد. (3)

استاد جعفریان به درستی تشخیص داده اند که نویسنده کتاب «توضیح المشربین» و «اصول فصول التوضیح» و «سلوة الشیعة» خود میرلوحی است (4) اما درباره کتاب «نصیحة الکرام و فضیحة اللئام» که از شخصی مجهول الهویة به نام محمد بن نظام الدین محمد عصام است احتمال داده اند نویسنده آن ملا محمد طاهر قمی باشد که به دلیل تقیه با نام مستعار کتاب را تألیف کرده است. (5)

ص: 107

1- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 1503/5.

2- در سلوة الشیعة راجع به «توضیح المشربین و تنقیح المذهبین» می گوید: یکی از فقرا مجموع را به ترتیب در متن متن کتاب مزبور جای داده و آن را موسوم به «توضیح المشربین و تنقیح المذهبین» ساخته و الحق آن کتاب، ارباب انصاف و بصیرت را در شناختن این فرقه کافی است و اصحاب علت و غفلت را در معالجه نفس، نسخه شافی است. نسخه خطی سلوة الشیعة، کتابخانه مرکز احیای میراث اسلامی، شماره نسخه 1937، ص 2.

3- کفایة المهتدی، کتابخانه مجلس، شماره نسخه 833، ص 9.

4- صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست 2/ 559.

5- صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست 2/ 570.

اما لازم به ذکر است ملا محمد طاهر قمی شدیدترین مخالفت +ها را در دیگر آثار خود با صوفیه و فلاسفه کرده است از حلاج و مولوی گرفته تا نقد فیض کاشانی و ملاصدرا و...؛ حتی جسارت او تا حدی بوده که به انتقاد از شرب خمر توسط پادشاه میپردازد که به دستور قتل وی منجر می شود هر چند که این حکم اجرا نمی شود در مجموع با در نظر گرفتن سایر آثار ملا محمد طاهر این مطلب صحیح به نظر نمی رسد که او همان مطالب کتب خود را به صورت چکیده با اسم شخص دیگری منتشر کند میرلوحی در مقدمه «کفایة المهتدی» به گونه ای از محمد بن نظام الدین محمد عصام یاد می کند که گویا او را به خوبی می شناسد، و او را یگانه ایام معرفی می کند و می گوید عصام کتاب ملا محمد طاهر قمی را در «نصیحة الکرام و فضیحة اللئام» تلخیص کرده است. (1) توجه به این مطلب هم ضروری است تلخیص هایی که میرلوحی از کتب دیگر انجام می دهد چندان پایبند به متن نیست و اضافات فراوانی در آنها دیده می شود. مثلاً می دانیم که سلوة الشیعة به گفته نویسنده آن - که میرلوحی است - تلخیصی از توضیح المشریین است، هر چند که چنانکه گذشت حتی یک نسخه هم از توضیح المشریین موجود نیست ولی ما تا حد زیادی بر اساس اصول فصول التوضیح از مطالب آن واقفیم اما با مطالعه سلوة الشیعة به نظر می رسد که این کتاب به یک گزارش آزاد شبیه است تا گزیده ای از مطالب ملا محمد طاهر قمی و ناقد او.

در مجموع به نظر می رسد بعید نیست که نویسنده «نصیحة الکرام و فضیحة اللئام» نیز خود میرلوحی باشد که گویی نگارنده ناشناس آن را به خوبی می شناسد. او پیشتر «سلوة الشیعة» را نیز با نام مستعار دیگری تألیف کرده و در آن از کتاب دیگر خود تمجید نموده بود.

از طرف دیگر با مشاهده برخوردهای تند ملا محمد طاهر قمی با علمای صوفی مسلک از جمله فیض کاشانی (2) و نبود برخوردی خاص بین او و مجلسی اول باز در ادعای میرلوحی خدشه وارد می شود.

ص: 108

1- کفایة المهتدی، نسخه خطی کتابخانه الهیات مشهد به شماره 1122 ص 5. چنانکه خواهد آمد بخشی از مقدمه میرلوحی در کفایة المهتدی در نسخه چاپی این کتاب توسط مصحح حذف شده است.

2- بنابه نقل الفوائد الدینیة، فیض کاشانی داماد ملاصدرا ادعا می کند از فلسفه و تصوف فاصله گرفته و طریق اهل بیت علیهم السلام را پیش گرفته است، با این وجود باز شاهد مبانی عرفانی در نوشته های او هستیم حتی کار به جایی می کشد که ملا محمد طاهر قمی وی را مجوسی خطاب می کند (فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 5/1504) و شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق نیز به شدت وی را بخاطر افکار صوفیانه اش نقد می کند. (لؤلؤة البحرين/121).

لازم به ذکر است که «کفایة المهتدي» توسط انتشارات دارالتفسیر به چاپ رسیده است ولی نیمی از وسط مقدمه آن که در بیان علت نگارش کتاب و شامل توهین های میرلوحی به مجلسی پدر و پسر است حذف شده است. مصحح است حذف شده است مصحح کتاب بدنبال اثبات این است که آن بخش از مقدمه کتاب از خود میرلوحی نیست و اضافه دشمنان او و مجلسیین است.

مصحح علاوه بر اینکه قاصر از اثبات این نظریه است و ادله غیر قابل پذیرش آورده اند که بعضاً نیز هیچ دلالتی بر مدعای ایشان ندارد، سعی کرده اند برای رفع برخی مشکلات وفات میرلوحی را تا حدود 15 سال نیز به عقب بکشند. یکی از دلایل ایشان این است که فرزند میرلوحی در کتاب اصول العقاید که در رمضان سال 1082 ق نوشته شده [البته درستش رمضان 1083 ق است] (1) می گوید: «در سن طفولیت نزد والد مرحومم نشسته بودم» و از این جمله نتیجه می گیرند که در زمان وفات میرلوحی فرزندش بچه بوده است. (بنگرید به مقدمه کتاب /68) پس در سال 1082 ق که فرزندش در زمره علما در آمده و کتاب نوشته باید مدت زیادی از مرگ میرلوحی گذشته باشد.

در حالی که جمله فرزند میرلوحی ربطی به سن او در هنگام مرگ پدرش ندارد! چه بسا پدرش یک ماه پیش فوت کرده باشد. در فهرستگان نسخ خطی یازده نسخه از کفایة المهتدي معرفی شده است که ما هشت نسخه آن را بررسی کردیم و در همه نسخه ها توهین های میرلوحی به مجلسیین موجود بود، حتی در نسخه دانشگاه تهران که توسط مصحح برای تصحیح استفاده شده است.

گذشته از همه اینها ظاهراً مصحح محترم دقت نداشتند که طعن و رد مجلسیین و مخصوصاً مجلسی اول از جانب میرلوحی منحصر در کفایة المهتدي نیست، کتاب «توضیح المشربین و سلوة الشیعة» میرلوحی مخصوص نقد مجلسی اول است. و نیز لازم به ذکر است میرلوحی علاوه بر مقدمه در ذیل برخی احادیث نیز به نقد علامه مجلسی پرداخته است که مصحح همه آنها را حذف کرده است؛ از جمله حمله میرلوحی به علامه مجلسی پس از نقل حدیث اول، که از جمله میرلوحی بیان می کند که علامه مجلسی باید تکبر را کنار گذاشته و از نو به مکتب رفته و مجدد صرف و نحو بخواند. (2) حمله میرلوحی به علامه مجلسی ذیل حدیث اول حدود بیست و پنج صفحه است که توسط مصحح حذف شده است.

ص: 109

1- فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنا) 233/4 .

2- منتخب کفایة المهتدي ، نسخه خطی کتابخانه الهیات مشهد به شماره 1122 ، ص 21 ، و بخش های دیگری از کتاب که به نقد علامه مجلسی و مجلسی اول می پردازد.

ثانیاً مصحح محترم توجه نکرده اند که عقب کشیدن تاریخ وفات میرلوحی مشکلی را حل نمی کند چه اینکه در اینصورت باید منکر انتساب کل کفایة المهتدی به میرلوحی باشند نه فقط بخشی از مقدمه آن. [با رجوع به نسخ خطی کفایة المهتدی مشخص می شود این رساله بین سالهای 1081 ق الی 1083 ق تألیف شده است].

ثالثاً ذکر شد که او در زمان حیات خودش نیز مشهور به دشمنی با مجلسی ها بود.

لازم به ذکر است چنانکه معروف است صوفیه در عصر صفویه طرفدار ابومسلم بودند و علما [مخصوصاً علمای جبل عامل] مخالف ابومسلم، چنانکه مطالب زیادی از علمای عصر صفویه در رد و لعن ابومسلم صادر شده است؛ میرلوحی نیز مخالف ابومسلم بود و مطالبی در رد ابومسلم می نگاشته، لذا مورد هجوم برخی صوفیه قرار می گیرد و برخی از علما و شاگردان میرداماد در تأیید مطالب رد ابومسلم از میرلوحی دفاع می کنند، است این دفاعیه ها ربطی به حقانیت میرلوحی در همه زمینه ها و مخصوصاً در مخالفت با مجلسیین و همچنین کارهای عجیبی که می کرده نخواهد داشت. گذشته از اینکه باید دانست ناقل اصلی بیشتر این تأییدات خود میرلوحی است.

با مراجعه به همان جلد فنخا ملا-حظه خواهد شد که میرلوحی کتاب «کفایة المهتدی» را بخاطر معارضه با کتاب «رجعت» علامه مجلسی نگاشته است و رسالت اصلی خود در نگاشتن کتاب را هم خوابی اعلام می کند که در 14 شعبان 1081 ق می بیند.

کسانی که با محمد طاهر قمی بر سر تصوف نزاع داشتند

اینکه بر اساس شواهد بین چه کسانی با ملا محمد طاهر قمی در مورد تصوف نزاع وجود داشته است ما اکنون مطالبی بیان می کنیم :

محمد مؤمن حسینی تنکابنی طیب؛ وی «تبصرة المؤمنین» را در دفاع از تصوف و در رد ملا محمد طاهر قمی نوشته است. (1)

محمد کریم شریف قمی؛ از صوفیه دفاع می کرده و کتاب «تحفة العشاق» خود را در رد «تحفة الاخیار» ملا محمد طاهر تألیف کرده است. (2)

فیض کاشانی؛ به گزارش الفوائد الدینیة (3) هر چند فیض کاشانی ادعای

ص: 110

1- فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا) 6/ 880 .

2- همان 538/7 .

3- الفوائد الدینیة نوشتاری از ملا محمد طاهر قمی در پاسخ به حدود سی و هفت سؤال است، نسخه ای از این کتاب به شماره 2479/4 در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است.

فاصله‌گیری از فلسفه و عرفان می‌کند ولی حتی در نوشته‌های بعدی خود هم نمی‌تواند از افکار صوفیانه جدا شود. فیض به شدت مورد انتقاد برخی معاصرینش قرار می‌گیرد، از جمله شیخ علی عاملی نوه شهید ثانی و نبیره دختری محقق کرکی، و نویسنده السهام المارقه که فیض را به خاطر عقاید صوفیانه اش مورد انتقاد قرار می‌دهد. (1) یکی از کارهای فیض کاشانی تلخیص احیاء العلوم غزالی بود که به دستور شاه صفی نیز اصل کتاب به فارسی ترجمه شد. شیخ علی عاملی و ملا محمد طاهر قمی از اینکه کتاب غزالی که در آن به دشمنی با شیعه پرداخته به فارسی ترجمه شده به شدت خشمگین بودند، و چنانکه ذکر شد رفتار و عقاید فیض کاشانی کار را به جایی رساند که ملا محمد طاهر قمی که شیخ الاسلام قم بود از وی به عنوان «مجوسی» یاد کرد. (2)

علاوه بر افراد فوق، میر علاء الدین حسین مشهور به خلیفه سلطان (درگذشت 1064ق) با لقب سلطان العلماء - مشهور به «ینبوع معلومات حکماء الهیین» - از شاگردان شیخ بهایی که مورد قبول فیلسوفان نیز بود (3) هم می‌تواند از کسانی باشد که به عنوان نویسنده احتمالی رد رساله ملا محمد طاهر قمی باشد.

چنانچه ملاحظه می‌شود حداقل این چهار نفر را به عنوان نویسنده احتمالی نسخه می‌توان مطرح کرد، مخصوصاً که خصومت و نزاع با سه فرد اول در زمان حیات ملا محمد طاهر مشهود بوده است. و البته اینکه دلیل دشمنی و خصومت میرلوحی با مجلسی چه بوده است را باید در مسأله ای غیر از گرایش احتمالی محمد تقی مجلسی به تصوف دانست، به فرض اینکه حتی اگر شهادت علامه مجلسی بر صوفی مشرب نبودن پدرش و تقیه او در دست نبود باز باید این اختلاف را در عوامل دیگری نیز جست و جو می‌کردیم؛ زیرا که از منظر یک منتقد فلسفه و تصوف، محمد تقی مجلسی در مجموع کارنامه قابل قبول تری در مخالفت با فلسفه و تصوف نسبت به شیخ بهایی داشت در حالی که نه تنها شاهد مخالفت میرلوحی با شیخ بهایی نیستیم بلکه تعریف و تمجیدهای وی از شیخ بهایی در آثارش نمایان است، و دلیل دیگر آنکه میرلوحی علاوه بر مجلسی پدر با علامه مجلسی نیز خصومت داشت و در اینکه علامه مجلسی از شدیدترین علمای منتقد فلسفه و تصوف بود جای تردیدی وجود ندارد، پس چنانکه ذکر شد دشمنی و خصومت میرلوحی با مجلسی را باید در عوامل بیشتری جست و جو کرد.

ص: 111

1- تغییر مذهب در ایران (دین و قدرت در عصر صفوی)، رولا جردی ابی صعب، صص 281، 275، 256.

2- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران 1504/5.

3- تغییر مذهب در ایران (دین و قدرت در عصر صفوی)، رولا جردی ابی صعب / 251 - 250.

از مطالب دیگری که انتساب رساله به مجلسی را مخدوش می کند دفاع صاحب رساله از فلاسفه است، حتی اگر شهادت علامه مجلسی بر قبول نداشتن صوفیه توسط پدرش را نیز نپذیریم این مطلب قابل انکار نیست که وی به شدت ضد فلاسفه بوده و صریحاً ایشان را ملعون خطاب می کند و به ایشان می تازد. بخشی از مطالب مرحوم مجلسی در مخالفت با فلاسفه از آثار ایشان در احیای رساله «رد مذهب حکماء» آمده است.

با توجه به قرائنی که گذشت و از همه مهمتر دشمنی میرلوحی با مجلسی و تلاشش در صوفی معرفی کردن او و ادعاهایی مانند اهل غنا بودن مجلسی و اینکه در مجالس برای او آواز می خواندند و او برای خود آوازه خوان مخصوص داشت و سخنان عجیب دیگرش که حکایت از دشمنی بین او و مجلسی دارد مجالی بر اعتماد به قول او در اینکه منتقد رساله ملا محمد طاهر قمی، مجلسی است باقی نمی گذارد، مخصوصاً که فرزند ایشان یعنی علامه مجلسی دامان پدر را از اتهام تصوف که فرد اصلی بیان این اتهامات شخص میرلوحی بوده بری می داند.

قابل انکار نیست که مفاهیمی همچون زهد، ریاضت، سلوک، نقل خواب و مکاشفه در آثار مجلسی اول پر طنین است و علی رغم نقدهای شدید بر فلاسفه شاهد نوعی خوش بینی های عرفانی و صوفیانه در آثار ایشان هستیم. اکنون به فرض اینکه گزارشی از علامه مجلسی مبنی بر صوفی مسلک نبودن پدرش محمد تقی مجلسی در دست نداشتیم هم به صرف مواجهه با این مفاهیم در آثار مجلسی اول نمی توان او را جزء صوفیه به شمار آورد.

مجلسی اول را به صرف وجود مفاهیمی همچون عشق مجازی و حقیقی، زهد، سلوک و نقل برخی مکاشفات و خواب ها - که به معانی صحیحی نیز می تواند بازگردد - نمی توان در ردیف صوفیه دانست، چه اینکه این مفاهیم بعضاً حتی در آثار مخالفین صوفیه نیز مشهود است، مثلاً میرلوحی ادعا می کند نوشتن «کفایة المهتدی» رسالتی بوده که در خواب به او سفارش شده است. مجلسی علی رغم اینکه سعی می کند چهره عرفانی خود را حفظ کند - آن هم با مفهوم خاصی و نه با مفهوم دقیق صوفیگری - در مقابل فلاسفه نیز مواضع تندی دارد که بعضاً سرایت آن نقدها به عرفان و تصوف را هم می توان دریافت.

از مجموع آنچه گذشت دیگر نمی توان پذیرفت که گفته شود :

«از آنجا که بعدها علامه مجلسی پدر خویش را از وابستگی به نحله صوفیان تبرئه کرد، از اساس، برخی ردیه نویسی مجلسی اول را بر رساله ملا محمد طاهر انکار کردند. میرزا محمد علی کشمیری با اشاره به کتاب

ملا- محمد طاهر ورد ملا محمد تقی مجلسی در درستی نسبت آن تردید کرده، نوشته است: بعید نیست که جواب رساله مزبوره را شخصی از صوفیه آن زمان نوشته، به آخوند علیه الرحمه منسوب نموده باشد تا کلامش را معتبر بشمارند و در حقیقت دامن حال آخوند مرحوم از لوث چنین اقوال فاسده پاک بود. آقا بزرگ با اشاره به این که نسخه اصول فصول التوضیح که شامل رساله محمد طاهر قمی و مجلسی اول و نقد مجدد محمد طاهر قمی است [با توجه به این که برای ایشان مسلم نبوده، رساله اول از محمد طاهر باشد] و تنها نام محمد تقی مجلسی در آغاز نسخه است، می نویسد: به احتمال دستی در کار بوده است تا مطالبی له تصوف به مجلسی اول نسبت داده شود؛ در حالی که وی منزّه از این امر است؛ چنان که فرزندش نیز او را مبرا دانسته و نوشته هایش نیز از همان حکایت دارد. ایشان تأکید کرده است، آنچه به نام محمد تقی مجلسی آمده، از طرف برخی صوفیه معاصر وی نوشته شده و سپس میرلوحی که شدیداً با مجلسی پدر و پسر درگیر بوده گمان کرده، از ملا محمد تقی مجلسی است و آن را در اصفهان شایع کرده است». (1)

و گفته شود:

«حقیقت آن است که اصل مطلب با این استحضانات، قابل انکار نیست و کسی که خود به تفصیل در نشر این موضوع نقش داشته، یعنی سید محمد میرلوحی به صراحت این شرح را آورده». (2)

موضع علامه مجلسی در قبال انتساب تصوف به پدرشان و بحثی پیرامون آن

علامه مجلسی درباره این اتهام های تصوف به پدرش محمد تقی مجلسی در آخرین برگ رساله اعتقادات می نویسد:

«پرهیز از اینکه گمان کنی که پدر علّامه من - نور الله ضریحه - از صوفیه بوده یا به مسالک و مذاهب ایشان معتقد بوده است، چنین مطلبی از پدرم دور است. و چگونه می تواند چنین باشد و حال آنکه وی از اهل زمان خودش به اخبار اهل بیت علیهم السلام مأنوس تر و عالم تر و عامل تر بود؛ بلکه زهد و بی رغبتی به دنیا و ورع و پرهیزگاری طریقه و آیین پدرم بود. ولی در اوائل امر، خودش را به تصوف نسبت میداد تا این که صوفیه بر

ص: 113

1- صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست 2 / 574 .

2- همان / 575.

دوستی با او رغبت پیدا کرده و از او خوفی نداشته باشند، تا بتواند آنها را از گفتارها فاسد و اعمال بدعت آلود، باز دارد و بسیاری از ایشان را هم با همین مجادله حسنه به سوی حق هدایت کرد و زمانی که در اواخر عمرش دید که آن مصلحت از بین رفته و پرچمهای گمراهی و طغیان برافراشته شده و احزاب شیطان غالب گشته اند و وقتی که دانست ایشان از دشمنان خداوند هستند صریحاً از ایشان بیزاری جست و آنها را از عقاید باطل شان تکفیر می نمود و من بیش از همه بر طریق پدرم

جهت آشنایی دارم و نوشته هایش درباره صوفیه نزد من است».

اکنون با پذیرش کلام علامه مجلسی پیرامون تقیه پدر بزرگوارشان جهت جذب و هدایت صوفیان که در آن زمان همه جا را پر کرده بودند، باز این سؤال مطرح است که این تقیه تا کجا را شامل خواهد شد؟ آیا باید مواجهه ما با ادعای مشاهده خواب و مکاشفات توسط مجلسی اول نیز طبق همان اصل تقیه باشد یا این تقیه فقط شامل مواردی مانند توجیه معنای صحیح برای وحدت وجود و برخی تأییدهای دیگر خواهد بود، و یا اساساً بحث تقیه فقط در رفتار و زندگی مرحوم مجلسی بوده و وارد آثار ایشان نشده است؟ به هر حال این سؤالات باز بعد از پذیرش تقیه از سوی مجلسی اول نیز مطرح است و شاید فعلاً هم پاسخ مناسبی برای آن وجود نداشته باشد و شاید که بعدها قرائن بیشتری با احیاء آثار چاپ نشده بدست آید .

آنچه اکنون مهم است جدا کردن شخصیت و آثار مجلسی از صوفیه و حتی علمایی است که در محتوا و مبانی فکری متأثر از صوفیه بوده اند، با توجه به قرائن چنانکه ذکر شد ایشان را نمی توان حتی شخصیتی مانند فیض کاشانی نیز دانست چه اینکه نه در آثارشان چنین مبانی وجود دارد و نه موضع علمای معاصرشان نسبت به ایشان مانند فیض کاشانی بوده است و مهم ترین عامل در صوفی مسلک معرفی کردن مجلسی تلاش های میرلوحی بود که نمونه هایی از درگیری های او با مجلسی ها بیشتر ذکر شد.

برای دیدن مخالفت های مرحوم مجلسی با فلاسفه و توضیح بیشتر درباره گرایشات عرفانی موجود در آثار ایشان به رساله «ردّ مذهب حکماء» رجوع کنید.

در اینجا لازم است به مطلبی پاسخ دهیم و آن اینکه اگر میرلوحی در نسبت دادن کتاب به پدر علامه مجلسی دروغ بسته است چرا علامه مجلسی در کتب خود علیه او مطلبی نگفته است؟

در پاسخ باید گفت:

اولاً این شبهه قاصر از اثبات انتساب کتاب به مجلسی اول خواهد بود

و برای آن دلیل محکم تری نیاز است، چنانکه انکار نکردن تهمت های دیگر میرلوحی مبنی بر آوازه خوانی و ترجیح یهودیان بر سادات توسط

مجلسی، اثبات آوازه خوانی و گرایش به یهودیان را برای مجلسی اول ثابت نخواهد کرد. میرلوحی تهمت های سخیف بسیاری به خود علامه

مجلسی هم می زند ولی علامه مجلسی اعتنایی به سخنان او نمی کند. ثانیاً، محدث سماهیجی انکار این ادعای میرلوحی در نسبت دادن کتاب به مجلسی اول را کرده است، و علامه مجلسی رد انکار ادعای محدث سماهیجی نکرده است.

علیرغم آنچه از اشتهار میرلوحی به دروغگویی در بین مردم وجود داشته، علامه مجلسی نیز بطور کلی دامان پدر را از تصوف مبری دانسته و این سخنان را کذب می شمارد.

مطلب مهم دیگر آنکه با مطالعه بخش زیادی از نسخ خطی کتب ملا محمد طاهر قمی یک مورد هم مشاهده نشد که او منتقد کتاب خود را مجلسی اول بداند، مضافاً با توجه به روحیه ضد فلسفه و تصوف، و تعارف ناپذیر ملا محمد طاهر که حتی شمشیر برنده کلامش بارها به سمت ملاصدرا و میرداماد و فیض کاشانی نشانه رفته است، به روی مجلسی اول همیشه در غلاف بوده است.

خلاصه و نتیجه گیری

بعد از اینکه ملا محمد طاهر قمی رساله ای در رد صوفیه می نگارد میرلوحی که به دشمنی با مجلسی ها شهرت داشت ادعا می کند کتابی وجود دارد به نام «توضیح المشریین» که شامل سه بخش است: متن رساله رد صوفیه ملا محمد طاهر قمی، رساله مجلسی در رد نوشته ملا محمد طاهر، و بخش سوم داوری نویسنده توضیح المشریین بین مجلسی و ملا محمد طاهر که در واقع ردیه نویسنده بر مجلسی است. و می گوید هزار نسخه از این کتاب پخش و استنساخ شده است. این سخن میرلوحی در حالی است که احدی نه این کتاب را دیده و نه قرینه و دلیلی در دست است که آن رساله دفاع از تصوف را مجلسی اول در رد ملا محمد طاهر نوشته باشد و تنها گزارشگر این مطالب خود میرلوحی است، (1) تا حدی که محدث سماهیجی که از معاصرین علامه مجلسی است و وفات میرلوحی را درک کرده می گوید حتی یک نسخه از این هزار نسخه ای را که میرلوحی

ص: 115

1- از جمله در کفایة المهتدی، ذیل حدیث 39 مجلسی اول را متهم به صوفیگری کرده و دلیل آن را توضیح المشریین و اصول فصول التوضیح اعلام می کند.

ادعا می کند ندیده است. اکنون نیز نه در فهرستگان نسخ خطی ایران و نه در معجم المخطوطات العراقية وجود چنین کتابی گزارش نشده است. (1) آنچه اکنون موجود است و باز نویسنده آن میرلوحی است کتاب «اصول فصول التوضیح» است که به گفته میرلوحی چکیده ای از توضیح المشربین - که کسی از آن به جز خود میرلوحی گزارشی نداده - است. همچنین هیچ مطلبی دال بر اینکه ملا محمد طاهر قمی منتقد رساله خود را محمد تقی مجلسی بداند در دست نیست و حتی منتقدین سرسخت تصوف که معاصر با مجلسی اول بودند هیچگاه بروی طعنی وارد نکرده اند، برعکس فیض کاشانی که به شدت مورد انتقاد علمایی مانند شیخ علی عاملی و ملا محمد طاهر قمی و... است. مجموع این قرائن ما را به این مطلب می رساند که باید تردید جدی در ادعای میرلوحی در نسبت دادن کتاب دفاع از تصوف به مجلسی اول نماییم.

منابع

- 1- الذریعه، آقا بزرگ طهرانی، دار الاضواء، بیروت .
- 2- تحفة الاخیار، ملا محمد طاهر قمی، ناشر: مدرسه امیر المؤمنین (علیه السلام)، 1369 ش.
- 3- تغییر مذهب در ایران (دین و قدرت در عصر صفوی)، رولا جردی ابی صعب، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1396 ش.
- 4- جرعه ای از دریا، شبیری زنجانی، کتابشناسی شیعه.
- 5- رد مذهب حکما، محمد تقی مجلسی، انتشارات اعتقادما.
- 6- رساله اعتقادات، علامه مجلسی، قائمیه اصفهان.
- 7- سلوة الشیعة، میرلوحی، نسخه شماره 1937 (عکسی) مرکز احیاء میراث اسلامی.
- 8- صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، رسول جعفریان، پژوهشکده حوزه و دانشگاه 1379 ش.
- 9- الفوائد الدینیة، ملا محمد طاهر قمی، نسخه خطی شماره 2479/4 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران .
- 10- فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- 11- فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی.
- 12- کفایة المهتدی، میرلوحی، انتشارات دار التفسیر.
- 13- کفایة المهتدی، میرلوحی، نسخه خطی شماره 833 کتابخانه مجلس.
- 14- کفایة المهتدی (منتخب)، نسخه خطی کتابخانه الهیات مشهد به شماره 1122.
- 15- لؤلؤة البحرین، شیخ یوسف بحرانی .

16- معجم المخطوطات العراقية، سازمان اسناد و کتابخانه ملی.

17- نجوم السماء، میرزا محمد علی کشمیری، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

ص: 116

1- آنچه به اسم رساله «توضیح المشربین» در کتابخانه کاشف الغطاء گزارش شده بود - که نسخه عکسی آن به شماره 1937 در کتابخانه مرکز احیاء محفوظات است - پس از بررسی مشخص شد که همان رساله «سلوة الشیعة» است که گذشت نویسنده آن نیز میرلوحی است با اسم مستعار مطهر بن محمد المقدادی.

چکیده

اینکه ابن عربی پدر عرفان مصطلح، در اصول اشعری مسلک و در فروع پیرو عامه (بطور کلی) است، مطلبیست که بر اهل فن پوشیده نیست، عده ای وی را مالکی مذهب و عده ای حنفی مذهب می دانند و به قول استاد سید جلال الدین آشتیانی وی از مذاهب فقهی اهل سنت نازل ترین، یعنی مذهب حنبلی را برگزیده بود، ولیکن در اینکه او به هیچ وجه نسبتی با تشیع خصوصاً امامیه ندارد بین اهل فن اجماع وجود دارد و مسأله ای بی گفتگو و بی چون و چراست و پاسخ کسانی که وی را شیعه یا متشیع می دانند را محققین بسیاری از فریقین از جمله مرحوم علامه سید جعفر مرتضی عاملی و نیز محمود الغراب که شیعه پنداشتن او را خام اندیشی، تحریف گرانه و به دلیل سوء فهم عبارات شیخ می دانند، داده اند. آنچه در این بین مغفول مانده، این است که وی که خود را خاتم ولایت می داند، چگونه می تواند در مذهب به مادون خود یعنی ائمه اربعه اهل سنت اقتدا کند؟ حال آنکه در کتب مختلف وی اظهار نظرهای فقهی مخصوص به خود وی دیده می شود که مطابق هیچ یک از فریقین نیست بلکه در میان مذاهب اهل سنت نیز منحصر به فرد است.

مقاله ذیل به توضیح و تبیین این معنا می پردازد که ابن عربی در فروع، مذهب خاص خود را دارد و فتاوی شاذ وی در فروع که نتیجه دیدگاه های تأویل گرایانه و نص گریزانه وی در اصول می باشد، محملی جز تأویل، مکاشفه و شهود، که هیچیک در استنباط حکم شرعی معتبر نمی باشند، ندارد.

کلید واژگان: ابن عربی، فتاوی شیطان، بدعت فقهی، شیعه، سنی، تقیه، بدعت.

پیشگفتار

فقیه و دانشمند دین از آن مقامی برخوردار است که خداوند کریم در ذکر حکیم می فرماید:

«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (1)

از بندگان خدا فقط دانشمندان از او می ترسند.

ص: 117

تا آنجا که امام صادق (علیه السلام) در روایتی :

پاسبانان کیان مذهب حقه شیعه در برابر هجوم ابلیس و یاران خبیثش را از مجاهدین در مرزها یک میلیون مرتبه افضل دانسته، زیرا علمای شیعه از دین ایشان دفاع می کنند ولی مرزبانان از جسم و بدن آنها. (1)

... در مقابل، گرگانی در لباس میش خود را عالم دین و هادی مؤمنین خوانده، حال آنکه دشمن دین و مُضِلّ مستضعفین اند، مدعی عرفان اند ولی داعی به طریق شیطان اند!!

پس با جعل طریقه ای شیطانی نه تنها اخلاق را به انحطاط کشانده و عقائد را به انحراف، بلکه فقه را نیز به ابتدال می کشانند، پس بدون علم و هدایتی راستین فتوا صادر می کنند!! پس جاده شیطان برای سوق مردمان به سوی جهنم را صاف می کنند و خود را مشمول لعنت ملائکه رحمت و عذاب نموده و با نامه ای پر از جُرم و گناه خویش را روانه سَقَر می کنند!!

ثقة الاسلام کلینی قدس سره - به سند صحیح - از ابی عبیده جِذاء، از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که آن حضرت فرمودند:

«مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَلِحَقِّهِ وَرُزُّ مَنْ عَمَلَ بِفِتْيَاهُ» (2)؛ «هرکس بدون علم [از جانب خدا - پیامبر و امامان علیه و علیهم السلام] و هدایتی [از صاحبان علم - مانند علمای شیعه -] برای مردمان فتوا صادر کند، ملائکه رحمت [چون مردم را از رحمت خدا محروم کرده] و ملائکه عذاب [چون مردم را مستحق عذاب الهی کرده] او را لعنت می کنند، و وزر و وبال آنان که به فتوای او عمل کرده اند [چه معذور باشند و چه گناه کار - بدون کم شدن گناهی از آن گناهکار -] دامن گیرش می شود (3)». (4)

مفتیان از این قبیل - با بستن در توبه بر خود - دنیا و آخرت شان را باخته اند، زیرا تا تک تک افرادی را که گمراه نموده اند به طریق حق برنگردانند خدای متعال توبه ایشان را نمی پذیرد؛ (5) گرچه بیشترشان از عمل خود پشیمان نمی شوند چه رسد به اینکه دنبال توبه باشند!!

ص: 118

1- نگا: بحار الأنوار 5/2، ح 8.

2- الکافی 42/1 باب النهی عن القول بغير علم، ح 3 و جلد 409/7، باب أن المفتی ضامن، ح 2.

3- نگا: مرآة العقول 137/1، ح 3 و جلد 269/24، ح 2.

4- می گویم: البته صدها روایات شریفه از این قبیل که عذاب الهی را به بدعت گذاران وعده داده اند در متصوّفه ترسی ایجاد نمی کند بلکه از این قبیل اندازها شادمان تر می شوند، چه آنکه عذاب را جز شیرینی نمی دانند!! (ر.ک: ابن عربی از نگاهی دیگر 329/ و چه کسانی نمی فهمند؟! 105 و مثنوی توحیدی /118)

5- نگا: من لا یحضره الفقیه 572/3، ح 4958.

یکی از این شیاطین انسی و مفتیان ابلیسی ابن عربی است که کُتُبش قرآن متصوِّفه می باشد، وی در بزرگترین اثر خود که «فتوحات مکیه» است، علاوه بر بیان مباحث عرفان مُصطَلَح و سلوک صوفیانه و احادیثی از سنخ مرویات ابی هریره و کعب الأُحبار، بسیاری از فتاوايش را بر طبق مذهب فقهی خود که مذهبی غیر از مذاهب اربعه عامه و مذهب حقه شیعه اثنی عشریه است نیز ذکر کرده، «محمود محمود الغراب» بزرگ ابن عربی پژوه معاصر - که وی را امامی مجتهد، و صاحب مذهب فقهی مستقل می داند (1) - در کتاب «الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي» به جمع و ترتیب آنها پرداخته است.

خواننده گرامی در خلال مطالعه این مختصر به صحت این مطلب دست می یابد و بر او واضح می شود که نسبتِ تقيّه به ابن عربی نسبتی مُضحک است و دیگر آنکه تکفیر او نزد عامه (2) برخلاف زعم برخی متوهمین به جهت انتساب دروغین او به مکتب اهل بیت علیهم السلام نبوده (3) بلکه به جهت بدعت های او در مجال عقیده و فقه است چه آنکه فتاواي ابن عربی را به سه دسته کلی می توان تقسیم نمود:

الف) مخالف شیعه.

ب) مخالف عامه .

ب/1) مخالف اکثر فرَق عامه .

ب/2) مخالف برخی از فرَق عامه.

ج) مخالف فریقین.

ص: 119

1- الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي /5 «الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي... إمام مجتهد صاحب مذهب فقهی مستقل، غرق أكثر أهل العلم في بحور ما جاء به من علوم الأسرار، وتاهوا في حل و شرح رموز إشارات و تلميحاته عن علوم الأذواق، فغابوا عن مكانة الشيخ العلمية، وانصرفوا عن دراسة مذهبه الفقهی، و اعتبره أهل التصوف إمام أهل التحقيق والشهود و الوجود، كما نظره الفلاسفة في الغرب والشرق على أنه فيلسوف فذ من فلاسفة الإسلام والديانات. وهذا الكتاب المقصود منه بيان مذهب الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، و أنه إمام مستقل، صاحب مذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة، حصل رتبة الاجتهاد المطلق، و أتى بأحكام لم يسبق إليها أحد من أئمة المذاهب والفقه الإسلامي»

2- می گویم: جهت مطلع شدن از آرای علمای عامه در مورد ابن عربی به کتاب های: «مصرع التصوِّف (أو: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي)» و «تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد»، تألیف: «برهان الدين إبراهيم بن عمّر بن حسن بن علی بن أبی بکر بقاعی شافعی» مراجعه کنید.

3- می گویم: البته آن فیلسوف صدرائی - در شرح فصوص الحکم قیصری /43 (پیشگفتار استاد سید جلال الدین آشتیانی) - گرچه بی دلیل ابن عربی را عاشق اهل بیت علیهم السلام خوانده ولی جواب شیعه تراشان را به خوبی داده، می گوید: «شیخ اعظم با آن که به اهل بیت عصمت و طهارت عشق می ورزد، خصم ألد شیعه امامیه است» (و نیز: ابن عربی از نگاهی دیگر /428).

با این وجود - متأسفانه - برخی: مطالب او را در مقابل معارف دیگران، همچون دریا در برابر شبنمی می دانند!! (1) و دیگری می گوید: بعد از ائمه علیهم السلام هیچ کس در معارف به پای ابن عربی نرسیده است! (2)

نگارنده که پیش از این زیر نظر استاد محقق حجّت الإسلام والمسلمین سید محسن طیب نیا دام ظلّه به جمع و نقد برخی از فتاوی ابن عربی پرداخته بودم، و به جهت حسن ظنّ حضرت استاد زید عزّه در الحاقیات کتاب «ابن عربی از نگاهی دیگر» ایشان به طبع رسید، (3) این مقاله را با نظر به آن نوشتار تحریر کردم، به امید آنکه مورد قبول حضرت بقیة اللّٰه الأعظم روحی وأرواح العالمین لتراب مقدمه الفداء قرار گرفته و مرضی آن حضرت باشد.

برخی از بدعت های فقهی ابن عربی

اشاره

در ابتدا به ذکر چهار فتوای ابن عربی و بحث مبسوط در آنها پرداخته سپس فهرستی از برخی دیگر از بدعت های فقهی وی را تقدیم خوانندگان محترم می کنیم.

1. حکم جمع بین الصلاتین

ابن عربی جمع بین دو نماز را فقط در عرفه و مشعر جایز می داند و در سفر هم جمع بین صلاتین را جایز ندانسته، و بر عمل رسول خدا صلی الله علیه وسلم که بدون عذر نمازها را جمع کردند خُرده گرفته و می گوید:

«... و أما أهل المشاهدة فلا جمع عندهم إلا بجمع و عرفة. و ما عدا ذینک فلا این شما و این متن کامل افاضات او ابن عربی می نویسد: «(السفر الحقیقی هو سفر الأنفاس و هذا لا یصح فیہ الجمع) وصل: فی الاعتبار فی ذلك. لا یصح الجمع بین الصلاتین إلا فیما ذکرناه فی عرفة و جمع. و أما السفر علی الحقیقة و هو سفر الأنفاس فلا یصح فیہ الجمع ... وصل فی فصل الجمع فی الحضر لغير عذر: قال ابن عباس، فی جمع النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) بین الصلاتین من غیر عذر: إنه أراد أن لا یخرج أمتة. و هو موافق لقول الله عز و جل: (و)

ص: 120

1- سیر الصلاة / 25 (مقدمه استاد جوادی آملی) «صاحب الفتوحات المکیة را که بعد از وی هر چه در زمینه معارف و اسرار، به تازی و فارسی یا نظم و نثر تصنیف یا تألیف شده است نسبت به نوشتار شیخ اکبر چه شبنمی است که در بحر می کشد...» (و نیز: ابن عربی از نگاهی دیگر / 430).

2- نگا: ابن عربی از نگاهی دیگر / 430 استاد حسن زاده می گوید: اساتید برای ما از مرحوم قاضی حکایت می کردند که آن جناب می فرمود: بعد از مقام عصمت و امامت، در میان رعیت احدی در معارف عرفانی و حقائق نفسانی در حد ابن عربی نیست و کسی به او نمی رسد».

3- ر.ک: ابن عربی از نگاهی دیگر / 433.

ما (جَعَلَ) عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): دين الله يسر. وقال به جماعة من أهل الظاهر. وقال من عداهم: لا يجوز الجمع لغير عذر مبيح للجمع. (الخرج في العبادة هو تضعيف التكليف) وصل: الاعتبار في ذلك. الجمع لأهل الحجاب، رفق بهم في التكليف، و جائز لهم لرفع الحرج. فان الحرج في العبادة، هو تضعيف التكليف. فان العمل، في نفسه، كلفة، فإذا انضفت إليه المشقة، كان تكليفا على تكليف. و أما أهل المشاهدة فلا جمع عندهم إلا بجمع و عرفة. و ما عدا ذينك فلا». (1)

بررسی کلام ابن عربی

اشاره

احمد بن حنبل، از ابو معاویه محمد بن خازم ضریر، از اعمش، از حبيب بن ابی ثابت، از سعید بن جبیر، از ابن عباس روایت می کند:
 «جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ، فِي خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ»، کسی از ابن عباس پرسید:
 «وَمَا أَرَادَ إِلَيَّ ذَلِكَ؟» پاسخ داد: «أَرَادَ أَنْ لَا يُحْرَجَ أُمَّتُهُ». (2)

رجال این حدیث رجال بخاری و مسلم است و سند آن نزد عامه صحیح می باشد.

در یکی از روایات مسلم نیشابوری آمده «فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ». (3)

شیخ صدوق قدس سره روایتی به این مضمون را به سند صحیح از عبدالله بن سنان، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده :

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ وَجَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ فِي الْحَضَرِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ». (4)

و نیز شیخ کلینی قدس سره به سند موثق از زراره، از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند:

«صَدَّلِي رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) بِالنَّاسِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فِي جَمَاعَةٍ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ وَصَدَّلِي بِهِمُ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ سُقُوطِ الشَّفَقِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فِي جَمَاعَةٍ وَإِنَّمَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) لِيَتَّسِعَ الْوَقْتُ عَلَى أُمَّتِهِ». (5)

ص: 121

1- الفتوحات المكية (عثمان يحيى) 141/7 و (دار صادر)، جلد 1/472.

2- مسند احمد بن حنبل 420/3، ح 1953 و جلد 4/338، ح 2557 و جلد 5/311، ح 3265.

3- صحيح مسلم 490/1، ح 50.

4- وسائل الشيعة 220/4، ح 4971.

5- الكافي 286/3، ح 1.

اما نزد شیعه: جمع بین دو نماز ظهر و عصر، و همچنین مغرب و عشاء، در سفر و حَضَر و در همه حال جایز است (1)، و نیز با مراجعه به کتب فقهی عامه روشن می شود که این رأی میان عامه شاذ بوده و فقط موافق با نظر احناف است. (2)

2. حرمت روزه شانزدهم ماه شعبان

ابن عربی می نویسد:

«وصل فی فصل: حکم صوم السادس عشر من شهر شعبان صومه عندنا حرام، و هو، عندنا، من أحد الأيام الستة التي يحرم صومها وهي هذا اليوم، و يوم عيد الفطر، و يوم عيد الأضحى، و ثلاثة أيام التشريق...» (3).

بررسی کلام ابن عربی

اشاره

محمد بن اسماعیل بخاری، از مُعَاذِ بْنِ فَصَالَةَ، از هشام دستوائی، از یحیی بن ابی کثیر، از ابی سلمه بن عبد الرحمان، از عائشه روایت می کند:

«لَمْ يَكُنْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ شَهْرًا أَكْثَرَ مِنْ شَعْبَانَ، فَإِنَّهُ كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ...» (4)

همین روایت را احمد بن حنبل نیز در مسندش (5) و نسائی در سنن کبری (6) روایت می کند.

و ابن ماجه، از هشام بن عمار، از یحیی بن حمزه، از ثور بن یزید، از خالد بن معدان، از ربیع بن غاز روایت می کند که: از عائشه در مورد روزه رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) سؤال کرد، عائشه گفت: «كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ حَتَّى يَصِلَهُ بِرَمَضَانَ...» (7).

سند این حدیث بنا بر مبانی عامه صحیح است.

و احمد بن علی نسائی، از عمرو بن علی، از عبد الرحمان، از شیخی از اهل مدینه به نام ابوالغصن ثابت بن قیس، از ابومعبد (ابوسعید - خ) مقبری، از اسامه بن زید روایت می کند که:

از رسول خدا صلی الله علیه وسلم پرسید: «يَا رَسُولَ اللَّهِ لَمْ أَزُكْ تَصُومُ مِنْ شَهْرٍ مِنَ الشُّهُورِ مَا تَصُومُ مِنْ شَعْبَانَ؟»

ص: 122

1- نگا: جامع الخلاف والوفاق / 103.

2- نگا: الفقه على المذاهب الأربعة / 270 تا 272.

3- الفتوحات المكية (عثمان یحیی) 381/9 و دار صادر، جلد 1/649.

4- صحیح البخاری 3 / 336، ح 1778.

5- مسند احمد بن حنبل 41 / 436، ح 24967.

6- السنن الكبرى 83/2، ح 2490.

7- سنن ابن ماجه 152/3، ح 1649.

آن حضرت فرمود: «ذَلِكَ شَهْرٌ يَغْفُلُ النَّاسُ عَنْهُ بَيْنَ رَجَبٍ وَرَمَضَانَ وَهُوَ

شَهْرٌ تُرْفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ فَأَحِبُّ أَنْ يُرْفَعَ عَمَلِي وَأَنَا صَائِمٌ» (1).

بنابر مبانی عامه سند این روایت حسنه است.

و از این قبیل روایات در کتب عامه متواتراً یافت می شود که حاکی از فعل پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) است مبنی بر روزه گرفتن تمام ماه شعبان، و این ردی است قوی بر اجتهاد شیطانی در برابر نص کسی که روزه شانزدهم ماه مبارک شعبان را حرام می داند، و نیز نزد شیعیان امیرمؤمنان علیه الصلاة والسلام روایات در استحباب روزه گرفتن تمام ماه شعبان متجاوز از حد تواتر است. (2)

شیخ کلینی قدس سره - به سند صحیح - ، از فضیل بن یسار، از امام صادق (علیه السلام) - در ضمن حدیثی طولانی - روایت می کند :
«وَفَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَسَنَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) صَوْمَ شَعْبَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَى الْفَرِيضَةِ فَأَجَارَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ» (3)

و در مناجات شعبانیه آمده است :

«.... وَ هَذَا شَهْرُ نَبِيِّكَ سَيِّدِ رُسُلِكَ شَعْبَانَ الَّذِي حَفَفْتَهُ مِنْكَ بِالرَّحْمَةِ وَالرِّضْوَانِ الَّذِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَّأِبُ فِي صِيَامِهِ وَقِيَامِهِ فِي لَيَالِيهِ وَأَيَّامِهِ بُخُوعاً لَكَ فِي إِكْرَامِهِ وَإِعْظَامِهِ إِلَى مَحَلِّ حِمَامِهِ اللَّهُمَّ فَأَعِنَّا عَلَى الْإِسْتِنَانِ بِسُنَّتِهِ فِيهِ وَتَيْلَ الشَّفَاعَةِ لَدَيْهِ ...» (4).

با مراجعه به کتب فقهی عامه (5) و خاصه (6) در می یابیم که این بدعت هیچ موافقی در میان ائمه مذاهب مختلفه ندارد بلکه روزه تمام ماه شعبان نزد مسلمین مستحب است.

3. وجوب نماز جمعه بر مسافر

ابن عربی می نویسد :

«اتفق العلماء على أنها تجب على من تجب عليه الصلوات المفروضة. ثم زادوا

ص: 123

1- السنن الكبرى 121/2 ، ح 2666 .

2- ر.ك وسائل الشيعة 10 / 485 تا 508؛ و مستدرک الوسائل 535/7 تا 541 .

3- وسائل الشيعة 487/10 ، ح 13917 .

4- همان / 492 ، ح 13930 .

5- نگا: الفقه على المذاهب الأربعة / 308 تا 309 .

6- نگا: المقنعة / 369 .

أربعة شروط، اثنان متفق عليهما، و اثنان مختلف فيهما. فالمتفق عليهما: الذكورة، والصحة، و أنها لا تجب على المرأة، والمريض و الاثنان المختلف فيهما: المسافر و العبد. فمن قائل: إن الجمعة تجب على المسافر و به أقول...» (1).

بررسی کلام ابن عربی

اشاره

بعد از مراجعه به کتاب های فقهی عامه (2) و خاصه (3) واضح می شود که این فتوا مخالف مذاهب اربعه عامه و پیروان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است، چه آنکه نه نزد خاصه و نه نزد فرق اربعه عامه نماز جمعه بر مسافر واجب نیست؛ بله قول نادری هم موافق این کلام ابن عربی وجود دارد که مخالف مبانی عامه می باشد همانگونه که ابن قدامه - به مخالفت با این نوع فتوای شاد پرداخته و از آنجا که این فتوا مخالف سیره و سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و خلفای بعد از آن حضرت است و مخالف عمل ائمه مذاهب عامه است ابن قدامه این فتوا را بی ارزش می داند - و می نویسد:

«... واما المسافر فأكثر أهل العلم يرون انه لا جمعة عليه كذلك قاله مالك في أهل المدينة و الثوري في أهل العراق والشافعي واسحق وأبو ثور وروى ذلك عن عطاء وعمر بن عبد العزيز والحسن والشعبي. و حكى عن

الزهري والنخعي انها تجب عليه لأن الجماعة عليه فالجمعة أولى ولنا أن النبي (صلی الله علیه و آله وسلم) كان يسافر فلا يصلى الجمعة في سفره وكان في حجة الوداع بعرفة يوم جمعة فصلى الظهر والعصر جمع بينهما ولم يصل جمعة، والخلفاء الراشدون... كانوا يسافرون في الحج وغيره فلم يصل أحد منهم الجمعة في سفره، وكذلك غيرهم من أصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) ومن بعدهم وقد قال إبراهيم كانوا يقيمون بالرى السنة وأكثر ذلك من وبسجستان السنين لا يجمعون ولا يشرقون، وعن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة قال أقمت معه سنين بكابل يقصر الصلاة ولا يجمع رواهما سعيد، وأقام أنس بنيسابور سنة أو سنتين فكان لا يجمع ذكره ابن المنذر وهذا إجماع مع السنة الثابتة فيه فلا يسوغ مخالفته» (4).

ص: 124

1- الفتوحات المكية (عثمان يحيى) 47/7 و دار صادر، جلد 1/458.

2- نكا: الفقه على المذاهب الأربعة / 213 تا 216 .

3- نكا: الخلاف / 610/1 ، م 375 .

4- المغنى / 193/2 .

4. جواز امامت جماعت زنان برای مردان

ابن عربی می نویسد:

«فصل بل وصل في إمامة المرأة (حكم إمامة المرأة من الوجهة الشرعية) فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق، بالرجال و النساء. و به أقول. و منهم من منع إمامتها على الإطلاق. و منهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال». (1)

بررسی کلام ابن عربی

شافعی می نویسد:

«وإذا وصلت المرأة برجال و نساء و صبيان ذكور فصلاة النساء مجزئة و صلاة الرجال و الصبيان الذكور غير مجزئة لان الله عز و جل جعل الرجال قوامين على النساء و قصرهن عن أن يكن أولياء و غير ذلك ولا يجوز أن تكون امرأة إمام رجل في صلاة بحال أبدا...». (2)

ابی بکر کاشانی حنفی می نویسد:

«... و لا يجوز الاقتداء بالكافر و لا اقتداء الرجل بالمرأة لان الكافر ليس من أهل الصلاة و المرأة ليست من أهل امامة الرجال فكانت صلاتها عدما في حق الرجل فانعدم معنى الاقتداء و هو البناء...». (3)

خلیل بن اسحاق جنیدی مالکی می نویسد:

«... و بطلت باقتداء بمن بان كافرا، أو امرأة أو خنثى مشكلا، أو مجنوننا...». (4)

عبد الله بن قدامه حنبلی می نویسد :

«... و أما المرأة فلا يصح يأت بها الرجل بحال في فرض و لا نافلة في قول عامة الفقهاء...». (5)

همین مطلب را ابن ماجه قزوینی در ضمن خطبه ای از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت می کند که:

«... أَلَا لَا تُؤَمِّنُ امْرَأَةٌ رَجُلًا...» (6)

ص: 125

1- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 428/6 و (دار صادر) 447/1.

2- کتاب الأم 191/1.

3- بدائع الصنائع 140/1.

4- مختصر خلیل / 32.

5- المغنی 33/2.

6- سنن ابن ماجه 287/2، ح 1081.

این نظریه ابن عربی مخالف فتاوی عامه (1) و خاصه (2) بوده تا آن جا که ابن ادریس قدس سره صریحاً می فرماید: «ولا يجوز إمامة المرأة الرجال علی وجه (3)؛ به هیچ وجه امامت زن برای مردان جایز نیست»، و ابن عربی متفرد به این فتوا است، البته در میان علمای عامه یک مخالف دیگر - که اسمش مذکور نیست - هم وجود دارد که امامت زنان برای مردان را فقط در نماز تراویح جایز دانسته است. (4)

تا به اینجا شاید واضح شده باشد، که ابن عربی به تقیّه اعتقادی نداشته بلکه صریحاً خلاف اجماع مذاهب اسلامی نظر می دهد و بی هیچ واهمه ای اهل مشاهده را ملتزم تر به دین از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم می خواند!! پس شیعه تراشان باید به جای مخفی شدن پشت سنگر تقیّه و شاهد آوردن برخی مطالب سست، فکری به حال آخرت خود کنند، چه آنکه در آن روز، شاهد اعمال ما خود بر مسند قضاوت است... (5)

فهرست واره ای از بدعت های فقهی ابن عربی

در ادامه فهرستواره ای از برخی دیگر از فتاوی مخالف کتاب و سنت او را می آوریم:

5. کسی که نمازش را از عمد ترک کند، قضا ندارد. (6)

6. نسبت استماع غنا به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم). (7)

7. جواز بول و غائط رو و پشت به قبله. (8)

8. روزه به خوردن و آشامیدن عمدی قضا و کفاره ندارد. (9)

9. تثویب سنتی حسنه است. (10)

10. مشروعیت تکتف در نماز. (11)

ص: 126

1- نگا: الفقه علی المذاهب الأربعة / 230.

2- نگا: شرائع الإسلام 1/ 114 .

3- السرائر 1/ 281 .

4- نگا: المغني 332 .

5- امیر مؤمنان (علیه السلام) می فرماید: «اتَّقُوا مَعَاصِيَّ اللَّهِ فِي الْخَلَوَاتِ فَإِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْحَاكِمُ» (وسائل الشيعة 15/ 239، ح 20378).

6- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 7/ 185 و (دار صادر) 1/ 478.

7- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 7/ 461 و (دار صادر) 5191.

8- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 5/ 500 و (دار صادر) 1/ 385.

- 9- الفتوحات المكية (عثمان يحيى) 208/9 و (دار صادر) 619/1 .
- 10- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 127/6 و (دار صادر) 400/1 .
- 11- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 258/6 و (دار صادر) 419/1 .

11. آمین گفتن بعد از قرائت سوره حمد نیکو است. (1)

12. سفارش به روزه روز عاشورا. (2)

13. دباغی پوست میته را پاک می کند. (3)

14. سه طلاق با یک لفظ در مجلس واحد جایز است. (4)

15. قول به تفصیل در حکم نگاه کردن به خانم مخطوبه به اینک: اگر آن دختر از ذریه انصار است و خواستگار به او نگاه نکند گناهکار است و اگر نگاه کرد به صورت او قبل از عقد این نگاه قربه‌ای الی الله و طاعة لرسول صلی الله علیه وسلم است، ولی اگر آن خانم از خانواده انصار نبود این حکم جاری نشده و در زمان خواستگاری نگاه کردن به او بهتر است. (5)

14. جماع عمدی در حال روزه، موجب قضا نمی شود. (6)

15. کوچک ترین چیزی که اسم مرض بر آن صدق کند، مجوز افطار است. (7)

16. امامت فاسق جایز است مطلقاً. (8)

17. شستن پاها یا مسح نمودن آنها در وضو هر دو جایز است. (9)

18. نماز در زمین غضبی صحیح است گرچه گناه کرده است. (10)

19. طهارت از نجاست در نماز واجب نیست. (11)

20. منی طاهر است مگر آنکه با نجاستی دیگر برخورد کند. (12)

21. حدی برای کم ترین و بیشترین ایام حیض نیست. (13)

ص: 127

-
- 1- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 437/6 و (دار صادر) جلد 1/448.
 - 2- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 300/9 و (دار صادر) جلد 1/634.
 - 3- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 465/5 و (دار صادر) جلد 1/380.
 - 4- الفتوحات المکیة (دار صادر) 552/4.
 - 5- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 343/8 و (دار صادر) جلد 1/568.
 - 6- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 201/9 و (دار صادر) جلد 1/618.
 - 7- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 173/9 و (دار صادر) جلد 1/613.
 - 8- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 424/6 و (دار صادر) جلد 1/446.

- 9- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 217/5 و (دار صادر) جلد 331 .
- 10- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 188 /6 و (دار صادر) جلد 409/1 .
- 11- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 189 /6 و (دار صادر) جلد 409 /1 .
- 12- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 481/5 و (دار صادر) جلد 382/1 .
- 13- الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى) 395/5 و (دار صادر) جلد 368 /1 .

22. داخل شدن جنب در مسجد عابراً و مقيماً مباح است . (1)
23. التقاء ختائین فقط موجب وضو است نه غسل جنابت . (2)
24. غسل در اسلام آوردن واجب است . (3)
25. تمام بدن زن عورت نیست . (4)
26. خوابیدن از نواقض وضو به شمار نمی آید . (5)
27. مسح نمودن بر کفش ها جایز است . (6)
28. جواز امامت جماعت ولد الزنا . (7)
29. نماز مسافر در هر سفر مباح و معصیتی حکمش قصر است . (8) 30. وضو بعد از غسل جنابت واجب است . (9)

ص: 128

-
- 1- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 377/5 و دار صادر، جلد 365/1.
- 2- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 361/5 و دار صادر، جلد 363/1.
- 3- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 348/5 و دار صادر، جلد 361/1.
- 4- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 179/6 و دار صادر، جلد 4081.
- 5- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 304/5 و دار صادر، جلد 354/1.
- 6- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 299/5 و دار صادر، جلد 344/1.
- 7- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 431/6 و دار صادر، جلد 447/1.
- 8- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 124/7 و دار صادر، جلد 469/1.
- 9- الفتوحات المکیة (عثمان یحیی) 370/5 و دار صادر، جلد 364/1.

- 1- قرآن کریم .
- 2- ابن عربی از نگاهی دیگر (تحقیقی جامع پیرامون عقائد، مذهب، عرفان و فتاوی ابن عربی)، سیّد محسن طیب نیا، انتشارات دلیل ما - قم مقدسه، 1394 ش، اول.
- 3- بحار الأنوار، شیخ محمد باقر مجلسی، تحقیق: جمعی از محققان، دار إحياء التراث العربي - بیروت، 1403 ق، دوّم.
- 4- بدائع الصنائع، ابی بکر کاشانی حنفی، المكتبة الحبيبية - پاکستان، 1409 ق، اول.
- 5 - جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، علی مؤمن قمی سبزواری، تحقیق: حسین حسنی بیرجندی، زمینه سازان ظهور امام عصر (علیه السلام) - قم مقدسه، 1421 ق، اول.
- 6- چه کسانی نمی فهمند؟! (گویا و رسا در نقد عرفان التقاطی و تفکرات یونانی)، سیّد محسن طیب نیا، انتشارات رسالت - قم مقدسه، 1393 ش، اول.
- 7- الخلاف، شیخ محمد بن حسن طوسی، تحقیق: علی خراسانی - سید جواد شهرستانی - مهدی طه نجف - مجتبی عراقی، دفتر انتشارات اسلامی - قم مقدسه، 1407 ق، اول.
- 8- سر الصلاة، سیّد روح الله خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام - تهران، 1383 ش، نهم.
- 9 - السرائر لتحرير الفتاوى، محمد بن احمد ابن ادریس حلی، تحقیق: حسن بن احمد موسوی . ابو الحسن ابن مسیح، دفتر انتشارات اسلامی - قم مقدسه، 1410 ق، دوّم.
- 10- سنن ابن ماجه، محمد بن یزید ابن ماجه قزوینی، تحقیق: بشار عوّاد معروف، دار الجيل - بیروت، 1418 ق، اول .
- 11- السنن الكبرى، احمد بن علی نسائی، عبد الغفار سلیمان بنداری - سید کسروی حسن، دار الکتب العلمیة - منشورات محمد علی بیضون - بیروت، 1411 ق، اول.
- 12- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، شیخ جعفر بن حسن حلی، تحقیق: عبدالحسین محمّد علی بقال، مؤسسه اسماعیلیان - قم مقدسه، 1408 ق، دوّم.
- 13- شرح فصوص الحکم، داود قیصری، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - تهران، 1375 ش، اول.
- 14- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، تحقیق: لجنة إحياء كتب السنة، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - قاهره، 1410 ق، دوّم.
- 15- صحیح مُسلم، مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، تصحیح: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث - قاهره، 1412 ق، اول.

15- الفتوحات المكية، ابوبكر ابن عربي، تحقيق: عثمان يحيى، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1994م، دؤم .

16 - الفتوحات المكية، ابوبكر ابن عربي، دارالصادر - بيروت، بي تا، أول.

17- الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمان الجزيري، به كوشش: نجيب ماجدى - احمد عوض ابوالشباب، المكتبة العصرية - بيروت، 1429 ق .

ص: 129

- 18 - الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، محمود محمود الغراب، دار الكاتب العربي - دمشق، 1414 ق، دؤم.
- 19 - الكافي، شيخ محمد بن يعقوب كليني، تحقيق: علي اكبر غفاري - محمد آخوندي، دارالكتب الإسلامية - تهران، 1407 ق، چهارم .
- 20 - كتاب الأم، شافعي، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، 1400 ق، دؤم .
- 21 - مثنوى توحيدى (در بيان توحيد اهل بيت عليهم السلام و نقد فلسفه و عرفان اصطلاحى)، محسن طيب نيا، انتشارات رسالت - قم مقدسه، 1397 ش، اول.
- 22 - مختصر خليل، خليل بن اسحاق جندى مالكي، دارالكتب العلمية - بيروت، 1416 ق، اول .
- 23 - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليه وعليهم السلام، شيخ محمد باقر مجلسي، تحقيق: سيد هاشم رسولى محلاتي، دارالكتب الإسلامية - تهران، 1404 ق، دؤم.
- 24 - مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1408 ق، اول .
- 25 - مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: جمعی از محققان، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1416 ق، اول.
- 26 - المغنى، عبدالله بن قدامة حنبلي، به كوشش جماعتی از علماء، دارالكتاب العربي للنشر و التوزيع - بيروت بی تا.
- 27 - المقنعة، شيخ محمد بن محمد نعمان عكبري بغدادی، كنگره جهانی هزاره شيخ مفيد (رحمه الله) - قم مقدسه، 1413 ق، اول .
- 28 - من لا يحضره الفقيه، شيخ محمد بن علي بن حُسَين بن موسى بن بابويه قُمي (شيخ صدوق)، تحقيق: علي اكبر غفاري، دفتر انتشارات اسلامي - قم مقدسه، 1413 ق، دؤم.
- 29 - وسائل الشيعة، شيخ محمد بن حسن حُرّ عاملی، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم مقدسه، 1409 ق، اول.

عده ای از اهل خانقاه - به تزویر - خود را منتسب به مذهب حقه شیعه اثنی عشریه می دانند - حال آنکه ائمه اطهار علیهم السلام در روایات متکثره برائت خود را از آن فرقه تزویر اعلان نموده اند -، بدین جهت در این مقاله سعی در آن شده که به ابعاد مبهم و نامعلوم نظریه امامت در نزد متصوفه پرداخته بشود، از این رو مبحث امامت در نزد شیعیان به اختصار بیان شده و با نظریه اهل خانقاه مقایسه شده است... و شامل مباحثی است؛ مبحث اول در بیان تعاریف امامت از منظر شیعه و متصوفه، و تعریف قطب و اقسام آن می باشد؛ و مبحث دوم در بیان فرق میان قطب و امام است؛ و بحث سوم به تفصیل به مبحث ولایت می پردازد؛ و در بحث چهارم به عنوان حسن ختام برخی از روایات رد صوفیه گردآوری شده است.

کلید واژگان: امامت، صوفیه، شیعه، ابن عربی، امامت نوعیه.

بحث سوم : ولایت در تصوف

اولیاء الله در لغت

اولیاء جمع ولی است (1)، از ماده ولی که به معانی متعددی آمده است.

در مجمع البحرین: ولی کسی است که یاری و معونت برای اوست.

و نیز ولی: کسی است که اداره امر می کند، گفته می شود: فلانی ولی زنی است، زمانی که می خواهد او را به ازدواج در بیاورد .

و ولی خون: کسی که مطالبه قصاص با اوست.

و نیز سلطان ولی امر رعیت است.

و از همین است کلام کمیت در حق امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیهما السلام :

وَنِعْمَ وَلِيُّ الْأَمْرِ بَعْدَ وَوَلِيَّهِ *** وَنُتَجَّعُ التَّقْوَى وَنِعْمَ الْمُقَرَّبُ

ص: 131

وآیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (1) به نظر مخالف و موافق در حق امیر مؤمنان (علیه السلام) نازل شده است؛ ثعلبی در تفسیر روایت کرده: وقتی که تهی دستی از آن حضرت درخواست کمک کرد در حالیکه ایشان در حال رکوع در نماز بود، پس با انگشت مبارک به دست راست شان اشاره کردند، پس آن تهی دست انگشت را از انگشت مبارکشان گرفتند.

و در روایتی آمده است که: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) دعا فرمودند:

«اللَّهُمَّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي، وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي عَلِيًّا أَخِي اشْدُدْ بِهِ ظَهْرِي».

ابوذر می گوید :

به خدا قسم هنوز کلام آن حضرت تمام نشده بود که جبرئیل نازل شد و عرضه داشت ای محمد! بخوان: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ..» . (2)

کتاب العین: ولایت: مصدر موالات، و ولایت: مصدر والی، و ولاء: مصدر مولی است.

موالی: پسر عموها؛ و موالی از خاندان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم): آن هائی که صدقه برایشان حرام است.

مولی: آزاد شده، هم قسم، و ولی است.

ولی: ولی نعمت ها است .

موالات: مولی گرفتن، و همچنین: دو مرتبه پشت سر هم تیز زدن، یا دو کار از چیزها را پشت سر هم انجام دادن، گفته می شود: با سه تیر پشت سر هم به او زدم؛ و گفته می شود: برولاء: یعنی چیزی بعد از چیزی ... (3)

همانگونه که ملا-حظه فرمودید، این ماده ولی در معانی متعددی به کار رفته؛ و اما برخی دیگر از معانی آن: نزدیک شدن، یاری کردن، علاقه مند شدن و... (4) می باشد؛ توجیه این سه معنی به این است که، آن سه را به این معنی بگیریم: نزدیک شدگان به خدا، و یاری دهندگان خدا و علاقه مندان به خدای متعال . (5)

ص: 132

1- المائدة: 55 .

2- ر:ک مجمع البحرين 455/1، ماده ولی.

3- ر:ک: کتاب العین 365/8، ماده ولی.

4- ر:ک: فرهنگ المعجم الوسيط 2249/2، ماده ولی.

5- برای به دست آوردن معنای دقیق و ملاحظه بحوث علمی در آن، به الغدیر علامه امینی قدس سره مراجعه کنید.

در قرآن کریم لفظ «اولیاء الله» در دو مورد بکار رفته است :

قال جل جلاله: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ». (1)

در این آیه شریفه برخی از ویژگیهای اولیاء الله بیان شده است.

قال الله سبحانه وتعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتُّوا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (2).

این آیه شریفه خطاب به یهودیان از اهل کتاب است.

اولیاء الله در روایات شریفه

اشاره

اولیاء الله در روایات شریفه با سه گروه اشخاص تطبیق شده است:

(1) اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام.

(2) شیعیان اهل بیت علیهم السلام .

(3) ابرار و نیکان که این دسته هم فقط از شیعیان هستند .

دسته اول : اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در خطبه مبارکه غدیر می فرماید:

«... فِيَّ نَزَلَتْ وَفِيهِمْ نَزَلَتْ، وَلَهُمْ عَمَّتْ، وَإِيَّاهُمْ خُصَّتْ وَعَمَّتْ: أَلَا إِنَّ

أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا- خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ .. آیه شریفه أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» در شأن من و اهل بیتم نازل شده و همه ایشان را در برگرفته، و به ایشان تخصیص و تعمیم داده شده». (3)

ص: 133

1- یونس: 62-64.

2- الجمعة: 6.

3- روضة الواعظین 96/1 و نیز نگا: الاحتجاج شیخ طبرسی 62/1.

در تفسیر عیاشی به سند معتبر از عبدالرحمان بن سالم اشمل، از بعضی از فقهاء روایت کرده است که: امیر مؤمنان (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، فرمودند:

«تَدْرُونَ مَنْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ؟ مِی دَانِیدِ اَوْلِیَاءِ خِدا چِه کِسانی هِستند؟» عرض

کردند ای امیر مؤمنان! چه کسانی هستند؟ آن حضرت فرمود: «هُم نَحْنُ وَاتَّبَاعُنَا... ما و پیروان ما اولیاء الله هستیم». (1)

دسته دوم: شیعیان اهل بیت علیهم السلام

شیخ صدوق به سند متصل، از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام)، روایت می کند:

«... يَا أَبَا بَصِيرٍ! طُوبَى لَشِيعَةِ قَائِمَنَا الْمُنتَظِرِينَ لِظُهُورِهِ فِي غَيْبَتِهِ، وَالْمُطِيعِينَ لَهُ فِي ظُهُورِهِ، أَوْلِيكَ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ الَّذِينَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛

ای ابابصیر! خوشا به حال شیعیان قائم ما که در غیبتش منتظر ظهور او هستند، و در ظهورش فرمانبردار او می باشند، آنها اولیاء خدا هستند آن

کسانی که ترسی برایشان نبوده و محزون نمی باشند». (2)

دسته سوم: ابرار و نیکان که این دسته هم فقط از شیعیان هستند

شیخ مفید رحمه الله به سند متصل، از عبایه اسدی، از ابن عباس روایت می کند که:

از امیرالمؤمنین سلام الله علیه از تفسیر آیه شریفه «أَلَا- إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» سؤال کرد و عرض کرد: مقصود از اولیاء در

اینجا کدام افراد می باشند؟ امیر مؤمنان امام علی (علیه السلام) فرمود: «هُم قَوْمٌ أَخْلَصُوا لِلَّهِ تَعَالَى فِي عِبَادَتِهِ، وَنَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا حِينَ نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا، فَعَرَفُوا آجَلَهَا حِينَ غَرَّ الْخَلْقُ سِوَاهُمْ بِعَاجِلِهَا، فَتَرَكُوا مِنْهَا مَا عَلِمُوا أَنَّهُ سَيَرْكُضُهُمْ، وَأَمَاتُوا مِنْهَا مَا عَلِمُوا أَنَّهُ سَيَمِيتُهُمْ»؛ آن ها گروهی هستند که در عبادت خداوند خالص هستند، و جز خداوند چیز دیگری را در نظر نمی گیرند، آن ها همواره به باطن دنیا نگاه می کنند در حالیکه مردم به ظاهر آن می نگرند، آنها به آخرت توجه دارند در صورتی که مردم به دنیا توجه

ص: 134

1- بحار الأنوار 34 / 65، ح 72.

2- کمال الدین و تمام النعمة 357 / 2، ح 54.

می کنند. آنها از مال و منال جهان دست بازداشتند چون می دانستند که دنیا از آنها دست خواهد کشید، و آنها خود را در دنیا مرده به حساب آوردند چون می دانستند که دنیا بزودی آنها را خواهد برد و همه را هلاک خواهد ساخت». سپس آن حضرت (علیه السلام) فرمودند: «أَيُّهَا الْمُعَلَّلُ نَفْسَهُ بِالْدُنْيَا، الرَّكَضُ عَلَى حَبَائِلِهَا الْمُجْتَهِدُ فِي عَمَارَةِ مَا سَ يَخْرُبُ مِنْهَا، أَلَمْ إِلَى مَصَارِعِ آبَائِكَ فِي الْبَلَى، وَمَصَارِعِ آبَائِكَ تَحْتَ الْجَنَادِلِ وَالثَّرَى، كَمْ مَرَضَتْ بِبَيْدِكَ، وَعَلَّتْ بِكَفِّكَ، تَسَّ تَوْصِفُ لَهُمُ الْأَطْبَاءُ، وَتَسَّ تَعْتَبُ لَهُمُ الْأَحْبَاءُ، فَلَمْ يُغْنِ عَنْهُمْ غَنَاؤُكَ، وَلَا يَنْجِعُ فِيهِمْ دَوَاؤُكَ»؛

ای کسی که خود را به دنیا مشغول کردی و خود را به مکرها و فریب های آن آویختی و در دام آن گرفتار شدی و سعی کردی که در این دنیای خراب ساختمان کنی و کاخ و عمارت بسازی که در آینده خراب خواهند شد. مگر توجه نداری پدران کجا هستند اینک به قبرهای آنها بنگر که چگونه در آن قرار گرفتند و بدن های آنها در زیر خاک پوسید، و به خوابگاه فرزندان به خوبی توجه کن که چگونه زیر سنگ ها جای گرفته اند و پیکرهای آنها در هم ریخته است. تو با دست خود آنها را در بستر بیماری از آن طرف به این طرف بر می گرداندی، و وسائل آسایش آنها را فراهم می کردی و به آنها درمان و دارو می دادی و برای آنان غذاها و آشامیدنی های مناسب و مقوی فراهم می کردی. هر روز برای آنها پزشک و طبیب می آوردی بیمارستان ها را عوض نموده و داروهای مختلف تهیه می کردی، و از دوستان برای رفع بیماری های او چاره جوئی می نمودی، ولی از این ها سودی نبردی و از داروها و درمان ها استفاده نکردی و او را نجات ندادی». (1)

اولیاء الله در متون صوفیه

بدان که: اولیاء خدا در عالم سیصد و پنجاه و شش کس اند؛ و این سیصد و پنجاه و شش کس همیشه در عالم بوده اند؛ چون از ایشان یکی از عالم می رود، یکی دیگر به جای وی می نشاند، تا از این سیصد و پنجاه و شش کس کم نشود، و این سیصد و پنجاه و شش کس همیشه مقیم درگاه خدایاند و ملازم حضرت وی اند، آرام ایشان به ذکر وی است، و دانش ایشان به مشاهده وی است، و ذوق ایشان به لقای وی است.

ص: 135

و این سیصد و پنجاه و شش کس طبقات دارند.

شش طبقه اند:

1. سیصد تنان ،
2. و چهل تنان ،
3. و هفت تنان ،
4. و پنج تنان ،
5. و سه تنان ،
6. و یکی.

این یکی قطب است؛ و عالم به برکت وجود مبارک او برقرار است.

چون وی از این عالم برود و دیگری نباشد که به جای وی نشیند عالم برافتد. [\(1\)](#)

و اما ببینیم از منظر ابن عربی جایگاه کدام یک از اولیاء الله رفیع تر است؟

او در کتاب القریة می نویسد: «... فأرفع الأولیاء أبو بکر.». [\(2\)](#)

ولایت در تصوف

در نزد صوفیه مقام ولایت عبارت است از فنا فی الله و بقای بالله [\(3\)](#)؛ ولی که همان قطب است در این مرحله در تجلی خداوند محو و مستهلک شده و به علت شکر و استغراقی که بر او عارض می شود، تابعیت و عبودیت به حسب صورت از او مرتفع می شود اما از نظر معنا او عین تابع و عابد است.

شؤون ولایت و مقامات آن در نزد صوفیه

1. ولایت مقام فناء فی الله است

ابوالقاسم قشیری شافعی 465 ق می نویسد: «الفناء والبقاء:

أشار القوم بالفناء: إلى سقوط الأوصاف المذمومة.

و أشاروا بالبقاء: إلى قیام الأوصاف المحمودة به ... فمن فنی عن أوصافه المذمومة ظهرت علیه الصفات المحمودة، ومن غلبت الخصال

المذمومة استترت عنه الصفات المحمودة». [\(4\)](#)

- 1- انسان كامل / 124 .
- 2- كتاب القرية [مطبوع ضمن: مجموعة رسائل ابن عربي دو جلدى ، ج 1]، ص 6 .
- 3- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم 140/1 .
- 4- الرسالة القشيرية / 148 .

داود قیصری 751 ق - در: مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم - می نویسد:

«فالولی اسم لمن فنی عن صفاته وأخلاقه وتخلق باخلاق الله، ولمن فقد ذاته فيه، وتستر في العين الأحديّة، وتحققت بها، ولمن رجع إلى البقاء وتوجه ثانياً، وتعلق بعالم الخلق والفناء». (1)

اسماعیل حقی بروسوی 1138 ق این چنین می نگارد:

«... ومعنى الولاية الفناء في الله والبقاء بالله...». (2)

احمد فاروقی سرهندی 1034 ق می نویسد:

«... وهذا الفناء - یعنی الفناء فی الشیخ - یصیر ثانیاً وسیلة إلى الفناء فی الله الذی البقاء بالله مترتب علیه وهو المحصل للولاية...». (3)

2. ولایت مقام تصرف در خلق است

ابن فارض 632 ق - در قصیده میمیه خود - می گوید:

وفی سكرة منها، ولو عمّر ساعة *** ترى الدهر عبداً طائعاً ولك الحکم (4)

و در شرح آن سید علی همدانی 786 ق گفته است:

مقصود این است که اگر ساعتی در مدت سلوک به واسطه شکر شراب محبت در فناء فی الله از ادبار هستی موهوم خلاصی یابی، به شرف خلعت بقای حقیقی باقی گردی که به فحوای حدیث قدسی «مَنْ قَتَلَهُ مَحَبَّتِي فَأَنَا دِيَّتُهُ» (5)، پس ای عزیز به حکم «وَمَا رَمَيْتَ رَمِيَّتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (6) در آن حال هر تصرفی که از تو ظاهر شود آن ظهور تصرفات و شئون حق بود و چون روزگار مطیع احکام تصرفات حقانی است به وسیله مقام خلافت آدم آن محکم احکام تو می باشد:

ص: 137

1- مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم 140/1 .

2- تفسیر روح البیان 394/1 .

3- المکتوبات سرهندی 188 /2 .

4- دیوان ابن فارض / 184.

5- ر.ک: مستدرک الوسائل 419/18، ح 23127 .

6- الأنفال: 17 .

درین دریا فکن خود را مگر دری به دست آری *** کزین دریای بی پایان گهر بسیار برخیزد

وگر موجت بریاید، چنان دولت خواهی یافت *** که عالم پیش قدر تو چو خدمتکار برخیزد (1)

و در این معنی به عبد الرحمان جامی منسوب است :

چون مست شوی زقید هستی برهی *** یابی همه روزگار را بنده خویش

3. ولایت مقام باطن نبوت است

قیصری می نویسد :

«فباطن النبوة الولاية، وهي تنقسم بالخاصة والعامه.

فالأولى تشمل كل مَنْ آمن بالله وعمل صالحاً على حسب مراتبهم، قال الله تعالى: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (2). و الثانية تشمل الواصلين من السالكين فقط عند فنائهم فيه وبقائهم به ... وعند انقطاع النبوة أعنى نبوة التشريع با تمام دائرتها وظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية الى الأولياء مطلقاً، فلا يزال في هذه المرتبة واحد منهم قائم في هذا المقام لينحفظ به هذا الترتيب و النظام، قال سبحانه: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (3)، وقال تعالى: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (4)، إلى أن يختتم بظهور خاتم الأولياء، وهو الخاتم للولاية المطلقة ... (5)».

4. مرتبه ولایت اعلى از مرتبه نبوت است

چنانکه کلام ابن عربی ظاهر در این مطلب است:

«واعلم أنّ الولاية هي الفلك المحيط العام... فإذا سمعت أحداً من أهل الله

ص: 138

-
- 1- فرهنگ ایران زمین 312/20 مشارب الأذواق - در شرح قصیده میمیه ابن فارض مصری - . و نیز نگا: احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی / 425 .
 - 2- البقرة: 257 .
 - 3- الرعد: 7 .
 - 4- فاطر: 24 .
 - 5- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم 124 / 1 .

يقول: - أو ينقل إليك عنه أنه قال: - الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه....؛ بدان، ولایت عبارت است از فلک محیط عام.... چون شنیدی که یکی از اهل الله می گوید: - و یا برایت از او نقل می شود که: - ولایت از نبوت برتر است، مراد گوینده جز آنکه ما بیان داشتیم نمی باشد». (1)

اقسام اولیاء

اقسامی که صوفیان برای ولی قائل شده اند عبارتند از:

1. قطب: جز یکی نشاید. [مثل امام در نزد شیعه همیشه و در هر زمان یک نفر است. صوفیه دو قید «فناء فی الله» و «بقاء بالله» را برای قطب دانسته و بالاترین سیرو سلوک را نیز قطب دارد.]
2. افراد از سه زیاد نباشد. [و گمنام هستند و کسی آنها را نمی شناسد.]
3. اوتاد: چهار.
4. ابدال: اقل آن هفت است که اگر کسر نمودند بدل گیرند.
5. امناء: چهل اند که آن چه چهل کنند برگشت ندارد و رد نشود.
6. نقباء: سیصدند. (2)

از این تقسیم بندی در هیچ یک از متون اسلامی اثری یافت نمی شود.

ولایت از منظر شیعه و صوفی چه فرقی دارد؟

تفاوت اساسی میان مسأله ولایت در تشیع و ولایت در تصوف

صوفیان ولایت را اکتسابی می دانند و در نظر صوفیه هرکس با سلوک الی الله می تواند خودش را به قطیبت برساند در حالیکه شیعه ولی را منصوف از طرف خداوند می داند.

ص: 139

1- متن و ترجمه فصوص الحکم، فص حکمة قَدَرِيَّة في كلمة عَزِيرِيَّة / 212 و 213. و نیز نگا: فصوص الحکم فص حکمة قَدَرِيَّة في كلمة عَزِيرِيَّة / 134.

2- ر.ک: صالحیه / 206، حقیقت 271.

صاحب مثنوی معنوی - همان طور که گذشت - می گوید :

پس به هر دوری ولی ای قائم است *** تا قیامت آزمایش دایم است

هر کرا خوی نکو باشد، برست *** هرکسی کوشیشه دل باشد، شکست

پس امام حَی قائم آن ولی است *** خواه از نسل عُمر ، خواه از علی است

مهدی و هادی وی است ای راه جو *** هم نهان و هم نشسته پیش رو (1)

ولایت در نزد تصوف بدعتی بیش نیست؛ آنان در مورد ولایت دست به توجیه زدند، چنان که فرقه ذهبیه قائل شده اند که: «امامان ولایت کلیه شمسیه و اولیای صوفی ولایت جزئیه قمریه دارند».

مهم ترین نقطه تقابل شیعه و صوفیه

به قطع می توان گفت: مهم ترین نقطه تقابل تشیع و تصوف مسأله «ولایت» است.

چرا صوفیه نَن به ولایت اهل بیت علیهم السلام نمی دهند؟

با توجه به اینکه سران صوفیه در آغاز سنی مسلک بوده اند طبیعی می نماید که تن به ولایت اهل بیت علیهم السلام ندهند. از این رو برای انصراف از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام و جذب مردم به خود تعریفی از ولایت ارائه دادند که بر هرکس خودشان بخواهند آن را منطبق کنند و این تعریف با اعتقاد شیعی و مبانی روایی و آیات قرآن در تعارض کامل است. اگر چه بعدها در فرقه هائی از صوفیه که به دروغ خود را مذهب حقه شیعه اثنی عشریه نسبت داده اند سعی شد بین این دو تفکر جمع شود؛ اما سران بسیاری از فرقه ها برای حفظ جایگاه خویش به اندیشه صوفیان خود دامن زدند.

مهم ترین اندیشه بزرگان صوفیه چیست؟

مهم ترین اندیشه سران این جریان مطرح کردن خود به جای ائمه اطهار علیهم السلام با نفی روایات شریفه و آیات شریفه قرآن کریم می باشد.

ص: 140

1- مثنوی معنوی / 207 ، دفتر دوم ملامت کردن مردم شخصی را که مادرش را کشت به تهمت، بیت 815 تا بیت 819 .

احمد بن اخی ناطور افلاکی 745 ق در احوالات شمس تبریزی 645 ق می نویسد:

«روزی در خانقاه نصر الدین وزیر... اجلاس عظیم بود و بزرگی را به شیخی تنزیل می کردند و جمیع علما و شیوخ و عرفا و حکما و امرا و اعیان بجمعهم در آن مجمع حاضر بودند و هر یکی در انواع علوم و فنون حکم کلمات می گفتند و بحث های شگرف می کردند، مگر حضرت مولانا شمس الدین در کنجی بسان گنجی مراقب گشته بود؛ از ناگاه برخاست و از سر غیرت بانگی برایشان زد که تا کی ازین حدثنا می نازید؟ و بر زین بی اسب سوار گشته در میدان مردان می نازید؟ خود یکی در میان شما از حدثنی عن ربی خبری نگوید؟ و تا کی بعضای دیگران بپا روید؟»

شعر رمل:

پای استدالیان چوبین بود *** پای چوبین سخت بی تمکین بود

و این سخنان که می گوئید، از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمانست که هر یکی در عهد خود بمسند مردی نشسته بودند و از ورود حالات خود معانی گفتند و چون مردان این عهد شمائید، اسرار و سخنان شما کو؟ همشان خب کرده از شرمساری سر در پیش انداختند؛ بعد از آن فرمود که از دور آدم هر فرزندی که از عالم قدم عدم قدم به خطه وجود نهاد از انبیا و اولیا هر یکی را علی حده منصبی و کاری بود؛ بعضی کاتب وحی بودند و بعضی محل وحی؛ اکنون جهدی کن که هر دو باشی: هم محل وحی حق، و هم کاتب وحی خود باشی...».

در همین زمینه بایزید بسطامی (261 ق) می گوید:

«... أخذتم علمکم میناً عن میّت وأخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت... شما دانش خود را از سلسله مردگان فرا می گیرید در حالی که ما معارف خود را از حضرت حق فرا می گیریم که همیشه زنده است و نخواهد مرد». (1)

از جمله اساتید بزرگ ابن عربی ابو مدین غوث تلمسانی (593 ق) است. ابن عربی در کتاب فتوحات اش بیش از هر شیخی از او یاد کرده و شأن والای او را مورد ستایش قرار داده و کشف او را صادق دانسته است.

ص: 141

«... و كان الشيخ أبو مدین... إذا قيل له: قال فلان: عن فلان، عن فلان، يقول: ما نريد نأكل قديداً ها تواتوني بلحم طري يرفع همم أصحابه هذا قول فلان أي شىء قلت أنت ما خصك الله به من عطايه من علمه اللدني - أي: حدثوا عن ربكم - واتركوا فلاناً وفلاناً فإن أولئك أكلوه لحماً طرياً والواهب لم يمت وهو أقرب إليكم من حبل الوريد، والفيض الإلهي والمبشرات ما سد بابها...»

هرگاه به شیخ ابو مدین گفته می شد، فلانی از فلانی از فلانی روایت کرد، او می گفت: ما قدید (گوشت کهنه و خشکیده) نمی خواهیم بخوریم. گوشت تازه بیاورید. از پروردگارتان روایت کنید. فلان و بهمان را رها کنید. آنها گوشت تازه خوردند. خداوند واهب نمرده است. او به شما نزدیک تر از رگ گردن است. باب فیض الهی و مبشرات بسته نشده است.» (1)

البته در فرقه های فعلی نیز این جریان ادامه دارد :

دکتر سید حسین نصر مدعی است که :

«ولایت در تصوف با ولایت در تشیع شباهت فراوان دارد.»

و نیز همو این چنین می نگارد :

«در حقیقت همان طور که در تصوف هر مرشدی با قطب عصر و زمان خویش در تماس است، در تشیع نیز تمام مراتب روحانی در هر عصر و زمانی از لحاظ باطنی با امام پیوستگی و ارتباط دارد. اعتقاد به وجود امام به عنوان قطب عالم امکان با مفهوم قطب در تصوف تقریباً یکسان است و این امر را سید حیدر آملی به وضوح تصریح کرده است، در آنجا که می گوید: «قطب و امام هر دو مظهر یک حقیقت و دارای یک معنا و اشاره به یک شخص است.» (2)».

صفی علی شاه - از سران فرقه نعمت الهیه - در مقدمه دیوان اشعارش ادعا می کند که :

« - والعیاذ بالله - با وجود قطب مردم از وجود امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) بی نیازند! » وی می نویسد: «در معرفت قطب صاحب این مقام باید در علم و قدرت و سایر اوصاف الهی، سرآمد اهل عالم باشد، به قسمی که در زمان غیبت

ص: 142

1- همان.

2- عرفان ایران شماره هفتم / 33 مقاله تشیع و تصوف .

امام وجودش کافی از وجود امام باشد، چیزی بر او مجهول نباشد، عجز

از هیچ چیز نداشته باشد...» (1)

سلطان محمد گنابادی - رئیس فرقه گنابادیه می گوید :

«پس صاحب ولایت مطلقه را الله توان گفت، به این نظر و این لحاظ که: فانی در جهت غیب بینی است، و علی توان گفت، به این اعتبار که مضاعف به کثرات است و مُستعلی بر کل است، و ربّ توان گفت، که تربیت کل موكول به اوست؛ چنان که در خیر است که: ربّ مضاف، مضاف رب در ولایت است. و خالق توان گفت، به اعتبار اینکه خالقیت حق تعالی شانه به واسطه آن ظهور یافت و همچنین جمله اسماء» (2)

صوفیان شیعه نما قطب را نایب خاص امام عصر می دانند

در دیدگاه صوفیان خود شیعه خوانده قطب - در زمان غیبت کبری - نایب خاص حضرت امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) است.

سلطان محمد گنابادی - در ولایت نامه اش - قطب را نایب خاص امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و مأذون از طرف آن حضرت می داند و ادعا می کند که حضرت مهدی، به وسیله مشایخ هدایت خلق می کند.

در کتاب نابغه علم و عرفان، از سید باقر سبزواری صوفی نقل می کند:

«حاج سلطان محمد را اگر آخوند ده بدانی، هست؛ اگر مجتهد بدانی، هست؛ اگر اعلم علمای عصر بدانی، هست؛ اگر نایب امام بدانی، هست.» (3)

و در همان کتاب در جائی دیگر آمده :

«... بزرگان سلسله صوفیه نعمت اللهیه خود را نایب و مجاز به واسطه از آن جناب می دانند، و می گویند که: در زمان غیبت صاحب ولایت کُلّیه، کسانی در میان خلق برای هدایت از طرف آن جناب وجود دارند که دارای نیابت و ولایت جزئیّه می باشند، ورشته وصایت آنان نیز تا زمان ظهور، باقی است و منقضی نمی شود.» (4)

ص: 143

1- دیوان صفی علی شاه / 16 .

2- ولایت نامه / 15 .

3- نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم / 159 حاشیه.

4- همان / 242 .

این ادعا در حالی است که طبق احادیث شریفه، هر کس در زمان غیبت کبری ادعای نیابت خاصه کند او دروغگوست، و وظیفه همه شیعیان است که وی را انکار کنند.

صالح علی شاه - از اقطاب گنابادیه - راه هدایت را منحصر در خود می بیند، و می نویسد :

«... پوشیده نماند که چون در این اوان صلاحیت توأمان رشته ولایت، و اجازه ارشاد و هدایت، یداً بید و نفساً بنفس، از سر سلسله عالیہ نعمت اللهیه سلطان علی شاهیه منتهی به این کمترین بندگانِ اله، محمد حسن مفتخر به صالح علی شاه گردیده، و اتصال به شاهراه طریقت منحصر به اتصال به این فقیر است...» (1)

ملا علی گنابادی - نور علی شاه - در مورد قطب می گوید:

«... و قطب ظاهری وقت را که امام ظاهر حییُّ یُعَرَفُ است، و امام زمانه است مهدی داند، و ظهور را ظهور آن ها دانند...» (2)

به هر حال، از این دست مطالب انحرافی در اعتقادات اقطاب صوفیه در مورد مقام قطب و ولایت اقطاب بسیار زیاد است که در این مختصر نمی گنجد... راه هدایت منحصر در خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام است و صوفیه با قطب تراشی عملاً در مقابل اولیای برحق خدا - یعنی ائمه اطهار علیهم السلام - قرار گرفته اند.

امام هادی (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ» (3) فرمودند:

«گمراه ترین افراد کسی است که رأی خود را دین خود قرار دهد و از ائمه

دین تبعیت ننماید» (4)

امام محمد باقر (علیه السلام) فرمودند:

«هر کس بدون داشتن امامی از جانب خداوند، خداوند را هر چند با عبادت های سخت و جانکاه پرستش نماید تلاش او غیر قابل قبول بوده جزء گمراهان به حساب آمده و خداوند دشمن اعمال اوست و اگر در این حال بمیرد در حال کفر و نفاق مرده است» (5)

ص: 144

1- یادنامه صالح / 50 .

2- صالحیه / 157 ، حقیقت 91 .

3- القصص: 50 .

4- الکافی 1/ 374 ، ح 1 .

5- همان / 375 ، ح 2 .

شیعیان در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) موظفند در مسائل دینی و ارشادی به فقهاء و مراجع عظام تقلید مراجعه کنند، آنان نایبان عام حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و حجت آن حضرت ارواحنا له الفداء بر مردم هستند.

امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) می فرمایند :

«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَازْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ؛ فِي حَوَادِثِ وَرُؤْيَايَ اجْتِمَاعِي بِرَأْيَانِ حَدِيثِ وَسُنْتِ مَا - يَعْنِي: فَقَهَائِ عِظَامٍ - مَرَّجِعُهُ كُنَيْدَ أَنْ حُجَّتِ مَنْ بَرَّ شِمَا هَسْتَنْدُ وَ مِنْ حُجَّتِ خَدَائِمِ»⁽¹⁾.

امام حسن عسکری (علیه السلام) می فرمایند :

«فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ: صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ؛ هَرَّ كَسٍ مِنْ فُقَهَاءِ كَمَا خُودَ رَا وَ دِينِ خُودَ رَا حَفِظَ كَرْدَه، بَا هَوَايَ نَفْسِشِ مَخَالَفَتِ نَمُودَه وَ مَطِيعِ دَسْتُورِ مَوْلَايَشِ بَاشَد، بَرِ مَرْدَمِ اسْتِ كَه از او تَقْلِيدِ كُنْد»⁽²⁾.

بحث چهارم

روایات در مذمت صوفیه

(1) سید ابن حمزه و غیر ایشان از ثقات علمای شیعه از شیخ مفید رحمه الله نقل کرده اند، و به اسانید صحیحه به مقدس اردبیلی رسیده است که حضرت امام رضا (علیه السلام) فرموده اند:

«لَا يُقُولُ بِالتَّصَوُّفِ أَحَدٌ إِلَّا لِيُخْدَعَهُ أَوْ ضَلَّالَةٌ أَوْ حَمَاقَةٌ؛ وَ أَمَّا مَنْ سَمِيَ نَفْسَهُ صُوفِيًّا لِتَقِيَّةٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ؛ قَائِلٌ نَمِي شُودَ بَه تَصَوُّفِ أَحَدِي مَكْرٍ از رُوی مَكْرٍ وَ خُدَعَه يَا كَمْرَاهِي وَ ضَلَالَتٍ يَا جَهْلٍ وَ حَمَاقَتٍ؛ وَ أَمَّا كَسِي كَه خُودَ رَا صُوفِي نَامِ كُنْدَ از رُوی تَقِيَه پَس نِيَسْتِ بَرِ او كَنَاهِي».

ص: 145

1- وسائل الشيعة 140/27، ح 33424.

2- همان 131، ح 33401.

و به سند دیگر با زیادتی نیز این حدیث نقل شده، که آن حضرت در ادامه فرمودند :

«وَعَلَامَتُهُ أَنْ يَكْتَفِي بِاللِّسَانِ جَمِيعًا وَلَا يَقُولُ بِشَيْءٍ مِنْ عَقَائِدِهِمُ الْبَاطِلَةَ؛ علامت و نشان آن کس است که اکتفا نماید به نام گذاشتن بر خود و قائل نشود به چیزی از عقاید باطله صوفیه». (1)

این دو روایت صراحت دارد در این که به هیچ وجه جایز نیست کسی خود را صوفی بنامد؛ مگر از روی تقیه. همچنین عقاید آنها باطل است و اگر احیاناً یک دسته صوفی سالم وجود داشت که عقاید آنها صحیح بود، امام آن را بیان می فرمود .

(2) به سند صحیح از احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و اسماعیل بن بزیع، از حضرت امام رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمودند:

«مَنْ ذَكَرَ عِدَّةَ الصُّوفِيَّةِ وَلَمْ يُنْكِرْهُمْ بِلسَانِهِ وَقَلْبِهِ فَلَيْسَ مِنَّا؛ وَمَنْ أَنْكَرَهُمْ فَكَأَنَّمَا جَاهَدَ الْكُفَّارَ بَيْنَ يَدَيَّ بَيْنَ يَدَيَّ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم)». (2)

از این روایت برداشت می شود که براهت قلبی از صوفیه کافی نبوده و باید لساناً هم منکر ایشان شد.

(3) از کشکول شیخ بهائی نقل شده است که: پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) از پدید آمدن این گروه انحرافی خبر داده و فرمودند :

«لَا يَوْمُ السَّاعَةِ عَلَى أُمَّتِي حَتَّى يَوْمِ قَوْمٍ مِنْ أُمَّتِي الصُّوفِيَّةِ لَيْسُوا مِنِّي وَإِنَّهُمْ يَخْلِقُونَ لِلذِّكْرِ وَيَرْفَعُونَ أَصْوَاتَهُمْ يَطْنُونَ أَنَّهُمْ عَلَى طَرِيقَتِي بَلْ هُمْ أَضَلُّ مِنَ الْكُفَّارِ وَهُمْ أَهْلُ النَّارِ لَهُمْ شَهِيقُ الْحِمَارِ؛ تا آنکه قومی از امت من به نام «صوفیه» برخیزند روز قیامت بر اقامت بر پا نشود. آن ها از

من نیستند [و بهره ای از دین ندارند] و آن ها به گمان این که بر طریقت و راه من هستند برای ذکر دور هم حلقه زده و صداهای خود را بلند می کنند؛ در حالی که آنان از کافران نیز گمراه تر بوده و اهل آتش اند و صدایی مانند عرعر الاغ دارند». (3)

ص: 146

-
- 1- حدیقة الشيعة 803/2 و نیز نگا: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة 2 / 348؛ وسفينة البحار 200.
 - 2- همان 747/2 . و نیز نگا: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة 2 / 346؛ والهدايا لشيعة أئمة الهدى عليهم السلام 99/1؛ و مستدرک الوسائل 323/12، ح 14204؛ و منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، 16/14؛ وسفينة البحار 197.
 - 3- سفينة البحار 200/5.

از این روایت ظاهر می شود که صوفی گری در زمان رسول مکرم اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) نبوده و آن حضرت با علم رسالت شان خبر از ظهور چنین گروهی انحرافی در میان امت اسلام می دهد در حالی که رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) آنها را از امت خودش نشمرده و از کفار گمراه تر می خواند.

4) پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در روایتی از لعن ملائکه بر این گروه خبر داده است؛ آنجا که در اثناي سفارش های خود به «ابوذر» فرمود:

«يَا أَبَا ذَرٍّ! يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَلْبَسُونَ الصُّوفَ فِي صَدَفِهِمْ وَشِدَائِهِمْ، يَرَوْنَ أَنَّ لَهُمُ الْفَضْلَ بِذَلِكَ عَلَى غَيْرِهِمْ، أَوْلَيْكَ يَلْعَنُهُمْ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛

ای ابوذر! در آخر الزمان جماعتی خواهند بود که پشم پوشند در تابستان و زمستان، و گمان کنند که ایشان را به سبب این پشم پوشیدن فضل و زیادتی بر دیگران هست، این گروه را لعنت می کنند ملائکه آسمان ها و زمین!». (1)

روشن است قومی که به پشمینه پوشی و خرقه صوف معروف می باشند و خود را بهتر از دیگران می دانند، همین صوفیان و درویشان اند.

5) شیخ مفید در کتاب «الرد علی أصحاب الحلاج»، از ابوالقاسم جعفر بن محمد ابن قولویه، از پدرش، از سعد بن عبدالله، از احمد بن محمد بن عیسی، از حسین بن سعید روایت که: از امام هادی (علیه السلام) از صوفیه پرسیدم، پس فرمودند:

«لَا يَقُولُ بِالتَّصَوُّفِ أَحَدٌ إِلَّا لِحُدَعَةٍ أَوْ ضَلَالَةٍ أَوْ حِمَاقَةٍ؛ وَاسْتَجْمَعَهَا وَاحِدٌ مِنْهُمْ؛

قائل نمی شود به تصوف احدی مگر از روی مکر و خدعه یا گمراهی و ضلالت یا جهل و حماقت و چه بسا که یکی از آنها همه اینها را جمع کرده باشد». (2)

بدون هیچ شک و شبهه ای سند این روایت در نهایت اعتبار و صحت است.

ص: 147

1- امالی شیخ طوسی / 539، مجلس 19، ح 1. و نیز نگا: الهدایا لشیعة أئمة الهدی علیهم السلام 105/1؛ و وسائل الشیعة 35/5، ح 5828؛ و إثبات الهداة علیهم السلام بالنصوص و المعجزات 1/316، ح 197؛ و هدایة الأئمة إلى أحكام الأئمة علیهم السلام، 121/2، ح 778؛ و منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة 13/124 و 376 و 3/14 و سفینة البحار 196/5 و البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، 346/2.

2- رسالة الإثنی عشریة / 31.

(6) مقدس اردبیلی از کتاب فُرب الإسناد علی بن حُسَین ابن بابویه قُمی رضی الله عنه - به خط مصنف - ، از سعد بن عبدالله، از محمد بن عبد الجبار، از امام حسن عسکری (علیه السلام) روایت می کند، که از حضرت ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام از حال ابوهاشم کوفی و صوفی پرسیدند، آن حضرت فرمودند که:

«إِنَّهُ فَاسِقُ الْعَقِيدَةِ جَدًّا، وَهُوَ الَّذِي ابْتَدَعَ مَذْهَبًا يُقَالُ لَهُ التَّصَوُّفُ، وَجَعَلَهُ مَقْرَأَ الْعَقِيدَةِ الْحَبِيثَةِ؛ أَوْ جَدًّا عَقَانْدُش فَاسِدٌ اسْتِ وَهُوَ كَسَى اسْتِ كِه مَذْهَبِي سَاخْتِه كِه بِه آن تَصَوُّفٌ مِي كُوِيند وَ آن رَا رَاه فِرَارِي بَرَايِ عَقِيدِه خَبِيثِه خُود قَرَار دَادِه اسْتِ».

و در بعضی از روایات دیگر آمده و همچنین علی ابن بابویه هم با سند دیگر روایت کرده که آن حضرت فرمودند:

«وَجَعَلَهُ مَقْرَأَ لِعَقِيدَتِهِ الْحَبِيثَةِ، وَأَكْثَرَ الْمَلَا حِدَةِ، وَجَنَّةَ لِعَقَانِدِهِمُ الْبَاطِلَةَ؛ وَآن رَا رَاه فِرَارِي بَرَايِ عَقِيدِه خَبِيثِه خُود وَ بِيَشْتَر مَلَا حِدِه وَ سِپَرِي بَرَايِ عَقَانْد بَا طَلْش قَرَار دَادِه اسْتِ» (1)

از این روایت معلوم می شود که عقیده تصوف و مؤسسش ابوهاشم کوفی انکار دین و آیین بوده است.

(7) شیخ کلینی به دو سند معتبر از سدیر صیرفی روایت می کند که: در مسجد الحرام امام باقر (علیه السلام) - در حالی که آن حضرت در مسجد بود و من خارج می شدم - دستم را گرفت، سپس رو به بیت الله کرده، شنیدم که فرمودند:

«يَا سَدِيرُ! إِنَّمَا أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يَأْتُوا هَذِهِ الْأَحْجَارَ، فَيَطُوفُوا بِهَا، ثُمَّ يَأْتُونَا فَيَعْلَمُونَا وَلَا يَتَّهَمُونَ؛ أَي سَدِيرُ! فَقَطْ وَ فَقَطْ مَرْدَمِ امْرُ شْدِه اَنْد كِه بِه سُوِيِ اَيْنِ سَنْگِ هَا بِيَاينْد، پَسِ آن رَا طُوفِ كَرْدِه، سِپَسِ خِدْمَتِ مَا بِيَاينْدِ پَسِ وِلَايَتِ خُودِ رَا بَرِ مَا عَرْضِه كِنْنْد؛ وَ آن كَلَامِ خُدَاوَنْدِ اسْتِ: «وَإِنِّي لَعَفَاؤٌ لِمَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمَلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى؛ وَ مَنِ بَخْشَنْدِه هَسْتَمِ بَرَايِ كَسِي كَا تُوْبِه كَرْدِه وَ اِيْمَانِ آوْرْدِه وَ عَمَلِ صَالِحِ اَنْجَامِ دَادِه سِپَسِ هِدَايَتِ يَافْتِه» - سِپَسِ بَا دَسْتِ مَبَارِكْشَانِ بِه سِينَه مَبَارِكْشَانِ اِشَارِه كَرْدِه فِرْمُودَنْد - اِلَى

ص: 148

1- همان 749/2 . و نیز نگا: خاتمة مستدرک الوسائل 92/2؛ و منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة 7/14؛ وسفينة البحار 5/198.

وَلَا يَتَّبِعُنَا؛ يَعْنِي بِه سَوِي وِلَايَتِ مَا». سپس فرمودند: «يَا سَدِيدُ! فَأَرَيْكَ الصَّادِّينَ عَنِ دِينِ اللَّهِ؟ أَي سَدِيرًا! أَنْ هَا كِه اَز دِين خدَا جَلُوگِيرِي مِي كِنْدِن رَا بِه تُو نَشَان بَدَهَم؟». سپس به ابوحنيفه و سفیان ثوری - در حالی که در آن زمان در مسجد حلقه زده بودند - نگاه کردند، و فرمودند: «هُؤُلَاءِ اللَّهُ بَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ وَلَا كِتَابٌ مُبِينٌ، إِنَّ هُؤُلَاءِ الْأَخَابِتَ

الصَّادُونَ عَنِ دِينِ لَوْ جَلَسُوا فِي بُيُوتِهِمْ، فَجَالَ النَّاسُ، فَلَمْ يَجِدُوا أَحَدًا يُخْبِرُهُمْ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَعَنْ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَأْتُوهُمَا، فَخَبَّرَهُمْ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَعَنْ رَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، اَيْنَان بَدُون هِدَايَتِي اَز سَوِي خدَا وَبَدُونِ كِتَابِ مَبِينِ جَلُوگِيرِنْدِه اَز دِين خدَا هَسْتِنْد، اَيْن اِفْرَاد خَبِيثِ اِكْر در خَانِه هَايشَان مِي نَشَسْتِنْد، مَرْدَم مِي گَشْتِنْد پَس كَسِي رَا پِيدَا نَمِي كَرْدِنْد كِه بِه ايشَان اَز خدَاوند مَتَعَالِ وَرَسُولِ خدَا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) خَبَر بَدَهْد تَا اَيْنَكِه بِه خَدْمَت مَا مِي رَسِيدِنْد، پَس مَا بِه ايشَان اَز خدَاوند مَتَعَالِ وَرَسُولِش (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) خَبَر مِي دَاوِيْم «. (1)

در این روایت از سفیان ثوری 161 ق که از سران صوفیه محسوب می شده، به شدت انتقاد شده است؛ همچنین حضرت امام محمد باقر (علیه السلام) در این حدیث به خطر آن دو نفر که سمبل دو جریان و حرکت انحرافی آن زمان بودند و دستگاہ خلافت آن ها را در مقابل خاندان حضرت رسالت مآب (صلی الله علیه وآله وسلم) تراشیده بود، اشاره کرده است.

(8) شیخ مفید به سند صحیح از امام علی النقی (علیه السلام) روایت کرده است که:

محمد بن حسین بن ابی الخطاب: گفت در مسجد النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) در خدمت امام علی النقی (علیه السلام) بودم که در آن حال جمعی از اصحاب آن حضرت شرفیاب حضور شدند و در میان ایشان «ابوهاشم جعفری» نیز - که مردی بسیار بلیغ و با کمال بود، و در نزد آن حضرت مقام و منزلت عظیمی داشت - حضور داشت، و چون اصحاب در کنارش قرار گرفتند، به ناگاه جمعی از صوفیه داخل مسجد شدند و حلقه زدند و مشغول ذکر گردیدند. حضرت فرمود:

«لَا تَلْتَمِثُوا إِلَيَّ هُؤُلَاءِ الْخُدَاعِينَ فَإِنَّهُمْ حُلَفَاءُ الشَّيَاطِينِ وَ مُخْرَبُوا قَوَاعِدُ الدِّينِ، يَتْرَهُدُونَ لِرَاحَةِ الْأَجْسَامِ وَ يَتَهَجَّدُونَ لِتَصْبِيدِ الْأَنْعَامِ... إِلَى

آخر الحديث

ص: 149

1- الكافي 392/1، ح 3. و نیز نگا: البرهان فی تفسیر القرآن 769/3، ح 7025؛ و بحار الأنوار 364/47، ح 81.

الشریف؛ به این حیلہ گران اعتنا نکنید؛ زیرا جانشینان شیاطین و خراب کننده قواعد دین می باشند. زهد ایشان برای راحتی بدن هایشان و تهجد و شب زنده داری شان برای صید کردن عوام است... تا آخر حدیث « (1)

و از این قبیل روایات شریفه فراوان است که بر محقق خبیر و متتبع بصیر مخفی نیست.

حصیلة بحث

بعد از آن که امام را در لغت به معنای: «کسی است که به او اقتدا می شود» دانستیم.

و به بیست و شش شرط از شرایط و خصوصیات امام اشاره کردیم.

و تعریف سوم از تعاریف امامت را که می گوید: «الإمامة هي الولاية والسلطنة الإلهية على عامة الخلق» را اصح و ادق دانستیم.

و نیز امامت را با ادله متقنه عقلیه و نقلیه اثبات کردیم.

و نیز معنای لغوی ولایت از ماده ولی که: «نزدیک شدن، یاری کردن، علاقه مند شدن و...» می باشد.

و نقل کردیم که لفظ اولیاء الله در قرآن کریم یک مرتبه آمده و لکن در روایات بر سه طائفه اطلاق می شود:

1. «اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام»؛ و

2. «شیعیان اهل بیت علیهم السلام»؛ و

3. «ابرار و نیکان که این دسته هم فقط از شیعیان اند».

و لکن در نزد متصوفه سیصد و پنجاه و شش نفر در شش طبقه اند.

و دانستیم که ولایت نزد اهل خانقاه عبارت است از: «فناى فى الله» و «بقای بالله»؛ که دارای چهار شأن به این ترتیب است:

1. «مقام فناى فى الله»؛ و

2. «مقام تصرف در خلق»؛ و

3. «مقام باطن نبوت»؛ و

4. «مرتبه ولایت اعلی از مرتبه نبوت».

ص: 150

و پس از آن که دانستیم که اهل خائنه به «امامت نوعیه» معتقدند، به این معنی که: «هر انسانی میتواند مقامش آن قدر بالا برود که به مقام امامت برسد».

پس اهل خرقه تزویر «مقام ولایت را اکتسابی» دانسته و «نصب من قبل الله» را در آن شرط نمی دانند، بر خلاف شیعه حقه اثنی عشریه؛ و این مهم ترین نقطه تقابل شیعه و متصوفه است.

و قطب را در لغت به معنای: «پیشوا و سرور قوم» آوردیم.

و از این عربی نقل کردیم که: «أن القطب هو الرجل الكامل» و اینکه قطب: «هو نائب الحق تعالی».

و همچنین به اعتقاد او اقطاب دو دسته اند:

1. اقطاب قبل از بعثت رسول مکرم اسلام که ایشان رسول بودند و تعدادشان سیصد و سیزده نفر است؛ و

2. «اقطاب بعد از بعثت آن حضرت تا روز قیامت که دوازده نفر می باشند».

به اینجا که رسید دانستیم: «نسبت منطقی بین قطب با امام نسبت عام و خاص من وجه است».

پس گفتیم که اهل فرقه تزویر برای قطب خود «عصمت» و «افضلیت» را قائل هستند، که شیعیان نیز برای ائمه اطهار علیهم السلام این دو صفت را حتمی می دانند؛ ولی در این میان وجوه افتراق بسیاری میان متصوفه و شیعه هست من جمله:

1. منصوص علیه بودن را شرط نمی دانند؛

2. «امام بعد از رسول الله را امیر مؤمنان امام علی علیهما و آلهما السلام نمی دانند»؛ و

3. «نزد ایشان عدد ائمه اطهار علیهم السلام را دوازده نفر نیست؛ و

4. «قائل به این که امامان معصوم علیهم السلام باید از نسل امیر مؤمنان (علیه السلام) باشند نیستند».

در عین حال اهل خائنه قطب را «منسوب از جانب خدای متعال» و «معصوم» می دانند.

و ایشان را بر دو دسته اند:

1. «کسانی که در حکم قطب اند»؛ و

2. «کسانی که در مرتبه قطب اند».

در پایان به روایات شریفه رسیدیم؛ اگرچه در مذمت و ردّ صوفیه روایات فراوانی در مصادر معتبره شیعی وجود دارد ولیکن ما به اختصار هشت روایت را ذکر کرده ایم.

پس در نتیجه می گوئیم :

بعد از این بحث مفصل، به این نتیجه می رسیم که متصوّفه به امامتی باطل از منظر شیعه قائل هستند که همان امامت نوعیه برای قطب می باشد که از اساس باطل بوده و بدعتی نامیمون در دین است..

و آخر دعوانا الحمد لله ربّ العالمین ،

وصلی الله علی سیدنا ونبینا محمد وآله الطیبین الطاهرین،

و عجل الله تعالی فی فرج سیدنا و مولانا صاحب العصر والزمان ارواحنا له الفداء .

کتابنامه

1- قرآن کریم

2- إثبات الهداة عليهم السلام بالنصوص والمعجزات، شیخ حر عاملی، مؤسسة الأعلمی، بیروت، 1425 ق، اول.

3- الاحتجاج علی أهل اللجاج، محقق: سید محمد باقر خراسان، نشر مرتضی، مشهد، 1403 ق، اول .

4- إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قاضی نور الله شوشتری، معلق: سید شهاب الدین مرعشی نجفی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، 1409 ق، اول .

5 - احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی، گردآورنده: محمد ریاض، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، پاکستان، 1370 ش، دوم.

6- إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، فاضل مقداد سیوری، محقق: سید مهدی رجائی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، 1405 ق .

7 - الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، فاضل مقداد سیوری، محقق: ضیاء الدین بصری، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد مقدس، 1412 ق، اول.

8 - الأمالی، شیخ صدوق، نشر کتابچی، تهران، 1376 ش، ششم.

9 - الأمالی، شیخ مفید، محقق: حسین استاد ولی - علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، قم، 1413 ق، اول .

10- الإنسان الكامل، عبد الکریم جیلی، محقق: صلاح بن محمد بن عویضة، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1418 ق، اول .

11- انسان کامل، عزیز الدین نسفی، بی نا، بی جا، بی تا.

12 - الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، فاضل مقداد سيوري، محقق: علي حاجي آبادي - عباس جلالى نيا، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد مقدس، 1420 ق، أول .

ص: 152

- 13 - الباب الحادي عشر، علامه حلّی، محقق: مهدي محقق، مؤسسه مطالعات اسلامي، تهران، 1365 ش، اول .
- 14 - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، علامه مجلسي، محقق: جمعي از محققان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403 ق، دوم.
- 15 - البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر استرآبادي، محقق: مركز مطالعات و تحقيقات اسلامي، بوستان كتاب، قم، 1382 ش، اول.
- 16 - البرهان في تفسير القرآن، علامه سيد هاشم بحراني، تحقيق و نشر: مؤسسه بعثت، قم، 1374 ش، اول .
- 17 - تاج العروس من جواهر القاموس، سيّد محمد مرتضى زبيدي، محقق: علي شيري، دارالفكر، بيروت، 1414 ق، اول .
- 18 - تجلي امامت در عيد غدیر، علامه شيخ محمد حمود عاملي، ترجمه: زهراء سادات هاشمي، مركز سيّدتنا رقيه بنت الحسين عليهما السلام للدراسات والبحوث، قم، 1437 ق، سوم.
- 19 - تُحف العقول، حسن بن علي ابن شعبه حرّاني، محقق: علي اكبر غفاري، انتشارات اسلامي، قم، 1363 ش، دوم.
- 20 - تحفه عباسي، محمد علي مؤذن سبزواري خراساني، انتشارات انس ترك، تهران، 1381 ش.
- 21 - تسليك النفس إلى حظيرة القدس، علامه حلّی، محقق: فاطمه رمضان، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، 1426 ق، اول .
- 22 - تفسير روح البيان، اسماعيل حقي بروسوي، دار الفكر بيروت، بي تا، اول.
- 23 - تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن، روزبهان بقلی شیرازی، محقق: احمد فريد مزیدی، دار الكتب العلمیة، بيروت، 2008 م، اول.
- 24 - حديقة الشيعة، مقدس اردبيلي، مصحح: صادق حسن زاده، انتشارات انصاريان، قم، 1383 ش، سوم .
- 25 - الخصال، شيخ صدوق، محقق: علي اكبر غفاري، انتشارات اسلامي، قم، 1362 ش، اول.
- 26 - دلائل الصدق لنهج الحق، شيخ محمد حسن مظفر، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1422 ق، اول.
- 27 - ديوان صفي علي شاه، صفي علي شاه، مصحح: منصور مشفق، بنگاه مطبوعاتي صفي علي شاه، تهران، بي تا، اول .
- 28 - ديوان ابن فارض، عمر بن فارض، محقق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمیة، بيروت، 1410 ق، اول .
- 29 - رسالة الإثنى عشرية، شيخ حرّ عاملي، محقق: سيد مهدي لاجوردی - شيخ محمد درودي، دار الكتب العلمیة، قم، 1400 ق .

30 - الرسالة القشيرية ، ابو القاسم قشيري، محقق: عبد الحلیم محمود - محمود بن شریف، مطابع مؤسسة دار الشعب، قاهره، 1409 ق .

31 - روضة الواعظین وبصيرة المتعظین، ابن فتال نیشابوری، انتشارات رضی، قم، 1375 ش ، اول .

ص: 153

- 32- سعادت نامه، سلطان محمد گنابادی، مصحح: حسین علی کاشانی بیدختی، انتشارات حقیقت، تهران، 1385 ش، دّوم.
- 33- سفینه البحار ومدينة الحكم والآثار، محدّث قمی، انتشارات اسوه، قم، 1414 ق، اوّل.
- 34- شرح فصوص الحكم، مؤید الدین جندی، محقق: جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، 1423 ق، دّوم.
- 35- شرح گلشن راز، ابن ترکه، محقق: کاظم در فولیان، نشر آفرینش، تهران، 1375 ش، اوّل.
- 36- شرح گلشن راز، محمد ابراهیم سبزواری، محقق: پرویز عباسی داکانی، نشر علم، تهران، 1386 ش، اوّل.
- 37- شرح مواقف النفري، سليمان تلمسانی، محقق: عاصم ابراهیم کیالی درقاوی، دارالکتب العلمیة، بیروت، 1428 ق، اوّل.
- 38- شمس العلوم و دواء کلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعید حمیری، محقق: حسین بن عبد الله عمری - مطهر بن علی اریانی - یوسف محمد عبد الله، دارالفکر، دمشق، 1420 ق، اوّل.
- 39- صالحیه، نورعلی شاه ثانی گنابادی، بی نا، بیجا، 1351 ش، سوّم.
- 40- الطراز الأوّل والکناز لما علیه من لغة العرب المعوّل، سیّد علی خان بن احمد مدنی کبیر، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، مشهد مقدس، 1384 ش، اوّل.
- 41- عرفان ایران - مجموعه مقالات - ، شماره هفتم، گردآورنده: سید مصطفی آزمایش، انتشارات، حقیقت، تهران، 1379 ش، اوّل.
- 42- عیون أخبار الإمام الرضا (علیه السلام)، شیخ صدوق، محقق: سید مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، 1378 ق، اوّل.
- 43- غرر الحكم و دررالکلم، عبد الواحد تمیمی آمدی، محقق: سید مهدی رجائی، دارالکتاب الإسلامی، قم، 1410 ق، دّوم.
- 44- الغیبة، ابن ابی زینب نعمانی، محقق: علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران، 1397 ق، اوّل.
- 45- الفتوحات المکیّة، ابن عربی، دارالصادر، بیروت، بی تا، اوّل.
- 46- فرهنگ المعجم الوسیط، دکتر ابراهیم انیس - دکتر عبد الحلیم منتصر - عطیه سوالحی - محمد خلف احمد، مترجم: محمد بندر ریگی، انتشارات اسلامی، تهران، 1386 ش، دّوم.
- 47- فرهنگ ایران زمین، شماره بیستم، 1353 ش، مشارب الأذواق - در شرح قصیده میمیه ابن فارض مصری - ، سیّد علی همدانی، مصحح: محمد ریاض.
- 48- فصوص الحكم، ابن عربی تحقیق و تعلیق: ابو العلاء عقیفی، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
- 49- الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة، علامه شیخ محمد حمود عاملی، شركة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، 1431 ق، چهارم.

50 - قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ابوطالب مکی، محقق: باسل عیون سود، دارالکتب العلمیة، بیروت، 1417 ق، اول .

51 - کتاب العین، خلیل بن أحمد فراهیدی، محقق: مهدی مخزومی - ابراهیم سامرائی، نشر هجرت، قم، 1409 ق، دوم .

52 - کتاب الماء، عبدالله بن محمد ازدی، دانشگاه علوم پزشکی ایران - مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی و طب اسلامی و مکمل تهران، 1387 ش، اول.

ص: 154

- 53 - کمال الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق، محقق: علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامية، تهران، 1395ق، دوم .
- 54 - کیفیت السلوك إلى ربِّ العالمین، حکیم ترمذی، محقق: عاصم ابراهیم کیالی درقاوی، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1428 ق، اول .
- 55 - الکافی، شیخ کلینی، محقق: علی اکبر غفاری - محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامية، تهران، 1407 ق چهارم.
- 56 - کتاب ختم الأولیاء، حکیم ترمذی، محقق: عثمان اسماعیل یحیی، المطبعة الكاثولیکية، بیروت، بی تا .
- 57 - اللمع فی التصوّف، ابو نصر سراج طوسی، محقق: رینلود آین نیکلسون، مطبعة بریل، لیدن، 1914 م.
- 58 - متن و ترجمه فصوص الحکم، ابن عربی، تصحیح و ترجمه: محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران، 1387ش، اول .
- 59 - مثنوی معنوی، جلال الدین محمد مولوی رومی، مصحح: نیکلسون، نشر نگاه آشنا، تهران، 1390 ش، ششم.
- 60 - مجموعه رسائل ابن عربی (دو جلدی)، ابن عربی، دار إحياء التراث العربي، بیروت، 1367 ق، اول .
- 61 - مجموعه رسائل ابن عربی (سه جلدی)، ابن عربی، دار المحجة البيضاء، بیروت، 1421 ق، اول.
- 62 - مدارج السالکین بین منازل إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، ابن قیم جوزیه، محقق: عبد الغنی فاسی، دارالکتب العلمیة، بیروت، 1425 ق، اول .
- 63 - مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، محدث نوری، تحقیق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1408 ق، اول .
- 64 - مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، داود قیصری، انوار الهدی، قم، 1374 ش، اول.
- 65 - مظهر العجائب و مظهر الأسرار، عطار نیشابوری، بی نا، تهران، 1323 ش.
- 66 - معانی الأخبار، شیخ صدوق، محقق: علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، قم، 1403 ق، اول.
- 67 - المعجم الصوفي، سعاد حکیم، دندرة للطباعة والنشر، بیروت، بی تا، اول .
- 68 - مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، محمد لاهیجی، مصحح: میرزا محمد ملک الکتاب، بی جا، بمبئی، 1312 ق.
- 69 - مقاله امام علی (علیه السلام) در متون صوفیه - با تأکید بر متون تصوّف تا قرن پنجم قمری -، ابوالفضل محمودی - زهرا ابراهیمی، دو فصلنامه پژوهشنامه ادیان، سال دهم، شماره نوزدهم بهار و تابستان 1395، ص 1 تا 20.
- 70 - المقدمة فی التصوّف، ابو عبدالرحمان محمد بن حُسن سلیمی، محقق: عاصم ابراهیم کیالی درقاوی، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1426 ق، اول .

- 71 - المكتوبات سرهندي، احمد فاروقى سرهندي - محمد مراد منزلوى، محقق: عبدالله احم حنفى مصرى، على رضا قشلى، مكتبة النيل، قاهره، بى تا، اول .
- 72 - مناقب العارفين، احمد بن اخى ناطور افلاكى، بى نا، آنكارا، 1959 م، اول.
- 73 - منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة؛ ميرزا حبيب الله هاشمى خوئى، محقق: ابراهيم ميانجى، مكتبة الإسلامىة، تهران، 1400 ق، چهارم .
- 74 - منهج الفضلين في معرفة الأئمة الكاملين، فاضل الدين ابهرى، محقق: سعيد نظرى توكلى، بوستان كتاب، مشهد، 1389 ش، اول.
- 75 - نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم، حسين تابنده گنابادى، انتشارات حقيقت، تهران، 1384 ش، اول .
- 76 - وسائل الشيعة، شيخ حرّ عاملى، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1409 ق، اول .
- 77 - ولايت نامه، سلطان محمد گنابادى، انتشارات حقيقت، تهران، 1384 ش، دوّم.
- 78 - الهدايا الشيعة أئمة الهدى عليهم السلام، محمد مجذوب تبريزى، محقق: محمد حسين درايتى . غلام حسين قيصرىه ها، دار الحديث، قم، 1429 ق، اول.
- 79 - هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، شيخ حرّ عاملى، تحقيق و نشر: بنياد پژوهش هاى اسلامى، مشهد، 1414 ق، اول .
- 80 - يادنامه صالح، صالح على شاه گنابادى، گردآورنده: هيات تحريريه كتاب خانه صالح، انتشارات حقيقت، تهران، 1380 ش، دوّم .

چکیده

سال‌ها بل‌قرن‌ها نظریه علیت به عنوان نظریه‌ای پایه، بدیهی، بی‌گفتگو و بی‌چند و چون پذیرفته شده و القائات فیلسوفان در این باره مورد مذاقه اساسی قرار نگرفته و چون وحی منزل و کلیشه‌ای تکراری در کتب فلاسفه به بیان‌های مختلف تکرار شده است. مختصر مخالفت علمی و محاجه عقلی در پیرامون آن هم که از سوی متکلمان و بعضی از فلاسفه صورت می‌گرفته، بلافاصله از سوی فلاسفه (مشهور فلاسفه) با واکنش‌های خطابی و جدلی مواجه می‌شده است و طرف مقابل یعنی آن عده‌ای که علیت را به چالش کشیده بودند به عقل ستیزی و خردگریزی محکوم می‌گردیده‌اند.

در عین حال سؤالات بسیاری در اطراف این بحث مهم مطرح است که تاکنون پاسخی بسزا نیافته‌اند و تعبیرات گوناگون و جدید درباره علیت، نتوانسته بدیهی بودن آن را اثبات نماید. نویسنده در این مقال، گزارشی از این دست به گریبانی فلاسفه با مسأله علیت ارائه نموده و در ضمن آن سعی در اثبات این معنا دارد که می‌توان مبحث علیت را با تردیدهایی جدی از منظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی مواجه دانست.

کلید واژگان: علیت، وجود، وابستگی، سنخیت، جبر علی معلولی.

1. مقدمه

اشاره

نظریه علیت را می‌توان مهم‌ترین بحث فلسفه محسوب نمود که زیر بنا پایه و ریشه‌ای برای سایر مباحث فلسفه می‌باشد و به صورت گسترده مطرح شده است ولی این بحث مهم با چالش‌های مهم و اساسی روبرو می‌باشد و اشکالات مهم عقلی بر آن گرفته شده است که با بطلان این نظریه، بطلان سایر مباحث فلسفه بسیار آسان است.

به چالش کشاندن نظریه علیت و مطرح کردن ضعف‌های آن کار راحتی به نظر نمی‌رسد چون که سال‌هاست که با تبلیغات گسترده، فلسفه را عقلی جلوه داده‌اند و به شخصیت کسانی که به مباحث فلسفه اشکال گرفته‌اند، اتهام جهل و نادانی از آن بدتر تهمت عقل ستیزی داده‌اند، در حالی که بیشتر نظریات فلسفه ریشه عقلی و یا پشتوانه عقلی نداشته و تخیلی هستند، در این تحقیق، نظریه علیت را که مجموعه‌ای از عقل‌گریزی‌های فلسفه می‌باشد، بررسی نموده و موارد بسیار مهم آن ارائه می‌شود.

مفهوم علت در لغت

مجموعه مفاهیم لغوی علت به دو گونه متفاوت قابل تقسیم است :

1. انگیزه، جهت، دلیل، سبب، عامل، مایه مسبب، موجب، واسطه، وسیله، عذر، بهانه. چرایی، اصل، اتفاق .
2. عیب، نقیصه، بیماری، عارضه، ناخوشی، نیاز، حاجت، سختی حال، رنج. مرض، دافع، سستی، ناتوانی. (1)

مفهوم علیت در اصطلاح

تعریف اول علیت

- 1- بیان ملاصدرا: هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و من عدمه عدم شيء آخر؛ علت چیزی است که از وجودش، وجود چیز دیگر و از عدمش عدم چیز دیگر حاصل می شود. (2)
- 2- بیان شیخ اشراق سهروردی: هي ما يجب به وجود شيء آخر
علت چیزی است که از وجودش چیز دیگر واجب می گردد. (3)
- 3- بیان شهید مطهری: تصویری که انسان از علت و معلول دارد این است که از دو امر معین یکی را وجود دهنده و واقعیت دهنده دیگری و دیگری را وجود یافته و واقعیت یافته از ناحیه او می داند. (4)
- 4- بیان آیت الله مصباح یزدی: عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می کند ... موجودی که با وجود آن تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می کند. (5)

تحلیل تعریف اول

بر اساس این تعریف رابطه علیت بین دو موجود میباشد که یکی از آنها دیگری را به وجود آورده است به عبارت دقیق تر «موجودی که وابسته به موجود دیگری است و بدون آن تحقق نمی یابد معلول و طرف وابستگی آن «علت» نامیده می شد.» (6)

- 1- رجوع كنيد به كتب فرهنگ و لغت: فرهنگ معين، اقرب الموارد، ناظم الاطباء، لغت نامه دهخدا.
- 2- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ملاحظه 127/2.
- 3- شيخ اشراق، مجموعه مصنفات، (مصحح هنري كرين) چاپ دوم: تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1372 (377/1).
- 4- مجموعه آثار شهيد مطهري اصول فلسفه و روش رئاليسم 6/647.
- 5- آموزش فلسفه، آيت الله مصباح يزدي 2/18.
- 6- همان 2/22.

این تعریف مشهورترین و مهم ترین تعریف علیت است که علیت حقیقی و علت تامه می باشد و در این مقاله به بررسی و نقد آن پرداخته شده و باطل بودن آن اثبات می شود.

تعریف دوم علیت

بیان آیت الله مصباح یزدی: موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است هر چند برای تحقق آن کافی نباشد ... موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن محال است. (1)

تحلیل تعریف دوم

بر اساس این تعریف نیز رابطه علیت بین دو موجود می باشد که یکی از آنها علت دیگری معلول نامیده می شود .

در این تعریف علیت مفهوم وسیع تری پیدا می کند و به چیزهایی که در وجود چیزی دخالت دارند اطلاق می شود در حالی که آنها در واقعیت، وجود دهنده نیستند و از آنها با عنوان علل ناقصه، علل معده و یا علل مجازی نام برده می شود. بر طبق این تعریف به اجزاء تشکیل دهنده یک شی یا شرایط و مقدمات شی «علل» گفته می شود در حالیکه مفهوم «ایجاد» و «وجود دهندگی» در این امور صدق نمی کند. (2)

علت حقیقی و اعدادی: علت گاهی به موجودی اطلاق می شود که وجود معلول، وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه ای که جدایی معلول از آن محال است مانند: علیت نفس برای اراده و صورت های ذهنی که نمی توانند جدای از نفس، تحقق یابند و یا باقی بمانند و در این صورت آن را «علت حقیقی» می نامند و گاهی به موجودی اطلاق می شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول موثر است، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر، به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند و در این صورت آن را «علت اعدادی» و یا «معد» می خوانند. (3)

تعریف سوم علیت

بیان آیت الله مصباح یزدی: «هرگاه دو موجود داشته باشیم که یکی پرتو دیگری باشد و از مراتب وجود آن به شمار آید، معلول آن دیگری خواهد بود. هر معلولی مرتبه ضعیفی از علت ایجاد کننده خودش می باشد ... پس مشخصه معلولیت ضعف مرتبه وجود، نسبت به موجود دیگر و متقابلاً مشخصه علیت قوت و شدت مرتبه وجود، نسبت به معلول است.» (4)

ص: 159

1- آموزش فلسفه آیت الله مصباح یزدی 18/2 .

2- مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم 650/6 .

3- آموزش فلسفه آیت الله مصباح یزدی 20/2 .

«وجود معلول، عین ربط و تعلق به وجود علت و شعاع و پرتوی از آن است.» (1)

تحلیل تعریف سوم

بر اساس تعریف سوم، رابطه علت و معلول به هیچ وجه از نظر عقلی قابل اثبات نیست و در میان موجودات مادی جهان، مصداقی ندارد. به عنوان مثال، هیچ کس قبول نمی کند که آب پرتوی از اکسیژن و هیدروژن بوده و یا آب عین تعلق و وابستگی به اکسیژن و هیدروژن باشد.

ب) پیشینه ابطال علیت

1) علیت از همان زمانی که در یونان توسط برخی افراد مطرح شد مورد انتقاد قرار گرفته است. ذیمقراطیس (حدود 500 قبل از میلاد)، نظریه معروفی دارد که اجسام طبیعت مرکب از ذرات کوچک تجزیه ناپذیر تشکیل شده که این ذرات، ازلی و ابدی و قائم به ذات می باشند و وجودشان ناشی از علتی نیست و هیچ گونه رابطه علی و معلولی بین اجزاء جهان نبوده و در عین حال اجزاء جهان با یکدیگر مرتبط هستند. این نظریه در قرن نوزدهم دوباره مطرح و مقبولیت یافت. (2)

2) علیت مورد انتقاد بسیاری از فلاسفه یونان قرار گرفته بود، فلاسفه ایی مانند غورغیاس (483 قبل از میلاد)، انز موس (375 قبل از میلاد)، پورهون الیسی (300 قبل از میلاد)، امپریکوس (255 قبل از میلاد) و ده ها فیلسوف یونانی علیت را مورد نقد و بررسی قرار داده و آن را باطل دانسته اند. (3)

3) متکلمین اسلامی از همان آغاز ورود فلسفه در اسلام، بر نظریات فلسفه انتقادهای وارد کردند و اصول مسلم و مبادی اولیه فلسفه مانند قانون علیت را باطل نموده اند. (4)

4) متکلمین معتقد به فاعل مختار، علیت را شامل فاعل، شاعر و مختار ندانسته و در نتیجه قانون علیت را فاقد مصداق محسوب می کنند. (5)

در نظر این متکلمین، تمام حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه از اراده ذات باری ناشی می شود و «عادت ذات باری» است که یک عده امور را بعد از امور دیگر خلق کند و در واقع هیچ رابطه سببی و مسببی بین خود امور جهان در کار نیست. (6)

ص: 160

1- آموزش فلسفه، آیت الله مصباح یزدی 41/2.

2- مجموعه آثار شهید مطهری. اصول فلسفه و روش رئالیسم 651/6.

3- رج هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ/108 فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه 511/1.

4- مجموعه آثار شهید مطهری 649/6.

5- مجموعه آثار شهید مطهری. اصول فلسفه و روش رئالیسم 648/6.

5) ابوحامد محمد غزالی (450 ه.ق) از نخستین متکلمین و فیلسوفانی بود که پیوند ضروری میان علت و معلول را نفی کرد، غزالی علیت را در فصل هفدهم از کتاب تهافت الفلاسفه باطل نموده و می نویسد: اقتران میان آنچه عادتاً سبب می گویند و میان آنچه مسبب می نامند، نزد ما ضروری نیست. (1)

نظریه غزالی درباره علیت تأثیر بزرگی بر جریان استدلال فلسفی غرب گذاشت و دیدگاه آنها را نسبت به علیت تغییر داد.

6) مالبرانش (1638-1715)، ویلیام اکامی، هربرت فیگل، هانس رایشنباخ، دکارت، اگوستین قدیس، منتسکیو، کانت و بسیاری از فلاسفه غربی رویکردی تحلیلی جدیدی از علیت را مطرح کردند. (2)

پیرس، شوپنهاور، پی یرروسو، موریس وینتر و بخش مهمی از فلاسفه غربی، علیت را مردود اعلام کردند وینگشتاین می نویسد:

«خرافات چیزی جز اعتقاد به ارتباط علی نیست.» (3)

7) دیوید هیوم (1711-1776) نخستین فیلسوفی است که مابعدالطبیعه را به طور مطلق مردود اعلام کرد هیوم معتقد است حتی در ساحت درونی انسان و به کمک علم حضوری نیز نمی توان تصویری از علیت به دست آورد که ارزش معرفتی داشته باشد. حاصل سخن اینکه هیوم با تحلیل خود از علیت به این نتیجه رسید که حس در عمل چیزی جز توالی میان اشیا به ما نمی دهد و اگر مفهومی از علیت در نزد ما پیدا می شود، محصول عادت و تجربه است و صرفاً جنبه ذهنی دارد و هرگز حاکی از واقع و نفس الامر نیست. (4)

8) با پیشرفت علوم، تحولاتی در فیزیک پیدا شده که عقیده برخی از دانشمندان را به قانون علیت، متزلزل ساخته است و دانشمندان بزرگ علوم فیزیک و ریاضی همانند متکلمین علیت را باطل دانستند. (5)

سر جیمس جینز، هایزنبرگ، رایکن بار، ایان باربور و بسیاری از فیزیکدانان جهان علیت را مردود می دانند. (6)

ص: 161

1- غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه. محقق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی، چاپ اول، (1382 ه.ش)

2- اصل علیت در فلسفه و کلام؛ محمد حسن قدردان قراملکی، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم 1387 قم / 40 و 46.

3- تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، مهدی گلشنی، انتشارات امیرکبیر / 105. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، انتشارات زوار 81/3.

4- استراتون، پل، آشنایی با هیوم، ترجمه زهرا آرین، تهران، مرکز، 1380.

5- مجموعه آثار شهید مطهری. اصول فلسفه و روش رئالیسم 6 / 649.

6- تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، مهدی گلشنی، انتشارات امیرکبیر / 107.

9) طرفداران نظریه وحدت وجود منکر قانون علیت هستند زیرا طبق نظریه آنها «غیر از خدا وجود دیگری نیست» و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات هیچ واقعیتی نیست و اصلاً دوگانگی در کار نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر باشد برای همین، از استعمال لغت «علیت و معلولیت» پرهیز دارند. (1)

10) شهید مطهری معتقد است قسمت های نسبتاً زیادی از مسائل اختلافی بین علم کلام و فلسفه هست که علوم تجربی و فلسفه جدید اروپایی نظریه متکلمین بر باطل بودن علیت را تأیید می کند. (2)

11) علمای معروفی از شیعه اصل علیت را در مورد افعال اختیاری انسان جاری نمی دانند و اصل علیت را زیر سؤال برده اند که عبارتند از: مرحوم میرزای نائینی؛ مرحوم آیت الله ابوالقاسم خویی، محمد تقی جعفری و شهید صدر. (3)

البته برخی از شاگردان آیت الله خویی از مخالفین فلسفه نیز می باشند.

ج) تحلیل عقل ستیزی های فلسفه

اشاره

نظریه علیت را می توان از مهم ترین مطالب فلسفه نامید که تبلیغات گسترده ای درباره انجام گرفته است و با اینکه دلایل قوی بر بطلان آن ارائه شده است ولی لجاجت فلاسفه و ماهیت عقل ستیزی فلسفه مانع از پذیرش حقیقت باطل آن شده است و برای دفاع از آن روش های مختلفی را بکار می برند که موارد مهم آن ارائه می شود تا مشخص شود که اینگونه تبلیغات نمیتواند ماهیت باطل علیت را بپوشاند.

1. تمجید از علیت

فلاسفه آن چنان از علیت سخن می گویند که گویی شناخت جهان فقط با قبول علیت امکان دارد و هیچ راه دیگری نیست، شهید مطهری در تمجید علیت می نویسد:

اگر قائل به علیت باشیم و جهان را با لباس علیت و معلولیت بینیم ناچار وابستگی و ارتباط واقعیت ها را با یکدیگر پذیرفته ایم و جهان عینی در نظر ما دستگاهی پیوسته و مرتبط الاجزاء جلوه گر خواهد شد. بنابراین، گفتگو در قانون علیت عیناً گفتگو در ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است. (4)

2. تهدید برای ابطال علیت

پس از تمجید علیت، نوبت تهدید مخالفین علیت است که اگر علیت نباشد دیگر علم

1- مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم 6 / 649 .

2- همان.

3- اصل علیت در فلسفه و کلام؛ محمد حسن قدردان قراملکی، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم

1387 قم / 40 .

4- مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم 6 / 652 .

معنایی ندارد تمامی علوم فقط با علیت معنا و ارزش می یابند ولی این ادعای فلسفه، ده ها سال ها است که توسط دانشمندان علوم تجربی باطل شده است و این دانشمندان بدون پذیرش علیت پیشرفت های علمی فراوانی داشته اند. شهید مطهری در تهدید ابطال علیت می نویسد:

قانون علیت از پایه هایی است که اگر متزلزل شود فلسفه زیر و رو می شود و به عقیده فلاسفه قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آن را متزلزل فرض کنیم دیگر علم به طور کلی بی معناست. (1)

اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیت ها را با یکدیگر یکباره منکر شویم. (2)

نفی کلی قانون علیت مستلزم نفی هرگونه پیوستگی و ارتباط واقعی موجودات است و تمام ارتباطات واقعی از رابطه علی و معلولی سرچشمه می گیرد و با عدم رابطه علی و معلولی هیچ گونه ارتباط واقعی صورت پذیر نیست. (3)

3. توجیه انتقادات مخالفین به نفع فلسفه

اشاره

فلاسفه وقتی می بینند که قانون علیت با اشکالات اساسی روبرو می باشد و نمی توانند پاسخ دلایل قوی بطلان علیت را بدهند به توجیه انتقادات و اشکالات می پردازند نمونه ای از این شیوه را شهید مطهری به کار برده است که ایشان می نویسد:

ولی تأمل در گفتار دانشمندانی که اصل علیت را مورد حمله قرار داده اند روشن می کند که نظر این دانشمندان اعراض از اصل ارتباط و پیوستگی علی و معلولی نیست، بلکه منظور اعراض از نظام معین و مرتب علی و معلولی است که نتیجه قانون سنخیت است یا منظورشان اعراض از عدم جواز انفکاک معلول از علت تامه است که مفاد قانون جبر علی و معلولی است. (4)

شهید مطهری ناخواسته مطلب مهمی را بیان می کند که تناقض گویی ایشان را نشان می دهد ایشان اعتراف می کند که ابطال سنخیت و قانون جبری علیت در نهایت انکار اصل علیت است ایشان می نویسد:

هر چند دقت فلسفی ثابت می کند که انکار قانون سنخیت یا قانون جبر

علی و معلولی مستلزم انکار اصل کلی علیت است. (5)

ص: 163

1- مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم 6 / 650 .

2- همان / 651.

3- همان / 652 .

4- همان / 654 .

5- مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم 6/654 .

کسانی که علیت را باطل می دانند برای بیان مطلب خود مصادیقی را بیان می کنند که این مصادیق به صورت غیر مستقیم منجر به ابطال اصل علیت می شود و فلاسفه غیر مستقیم بودن را دلیل بر قبول اصل علیت بیان می کنند تا مخالفین را هم از معتقدین به علیت نشان دهند و این شیوه ناجوانمردانه و غیر اخلاقی در عرصه علم می باشد و نشان دهنده واقعیت گریزی و عقل ستیزی فلسفه است.

1) اتهام جهالت به مخالفین

این شیوه معروف ترین و غیر اخلاقی ترین روش فلسفه است که مخالفین فلسفه را جاهل می نامند و مخالفین را به ناتوانی از درک فلسفه متهم می کنند از نظر فلسفه، هر کس مطالب فلسفه را قبول کند و بدون تفکر و تقلیدی آن را بپذیرد فلسفه را درک کرده و هر کس با تفکر و اندیشه نظریات فلسفه را باطل کند جاهل است این شیوه غیر اخلاقی در مورد مخالفین علیت هم به کار رفته است شهید مطهری می نویسد:

یک دسته دیگر را نیز می توان منکر قانون کلی علیت شمرد و آنان کسانی هستند که در تصور علیت و معلولیت در مانده اند و نتوانسته اند درک کنند که چگونه ممکن است چیزی به چیز دیگر وجود و واقعیت بدهد. (1)

آیت الله مصباح یزدی موقع بررسی دیدگاه فلاسفه غربی آنها را متهم به جهالت نموده و می نویسد: بعضی از فلاسفه غربی که مفاد اصل علیت را درست در نیافته اند. (2)

بخش دوم: ابطال علیت

1. بدیهی نبودن علیت

یکی از ادعاهای باطل فلسفه، بدیهی و فطری بودن علیت ایجاد است.

آیت الله مصباح یزدی در این مورد می نویسد:

«پاره ایی از علوم قریب به بداهت هست که به یک معنی می توان آن را فطری نامید مانند ... علم به وجود رابطه علیت و وابستگی بعضی از موجودات مادی به بعضی دیگر نیز از همین قبیل است.» (3)

این مطلب که موجودات عالم مادی به هم وابستگی دارند امری بدیهی این مطلب که این نوع رابطه همان علیت ایجاد می باشد، بدیهی و فطری نیست و در عالم طبیعت که انسان اولین ارتباطات خود را با موجودات خارجی دارد، علیت ایجاد می مشاهده نمی شود پس چگونه علیت بدیهی محسوب می شود؟ آیت الله مصباح یزدی ضمن اعتراف به بدیهی نبودن وجود مادیات، بدیهی نبودن علیت را هم بیان می کند:

ص: 164

1- همان.

2- آموزش فلسفه آیت الله مصباح یزدی 2/ 47.

«همانگونه که اصل وجود مادیات بدیهی و بی نیاز از برهان نیست وجود

رابطه علیت در میان آنها هم بدیهی نخواهد بود.» (1)

شناخت موجودات مادی در فلسفه بدیهی نیست به خاطر اینکه علوم حسی را فلسفه معتبر نمی داند پس روابط بین آنها هم برای فلسفه بدیهی نخواهد بود.

2. فرع به جای اصل

یکی از نکات مهمی که در بحث علیت باید با دقت مورد توجه قرار می گیرد نحوه ساخت قضیه است در فلسفه قضیه مربوط به علیت به جای توجه به اصل یعنی علت از فرع یعنی معلول شروع شده است آیت الله مصباح یزدی در این مورد می نویسد:

اصل علیت عبارت است از قضیه ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد. این مطلب را می توان در قالب «قضیه حقیقیه» به این شکل بیان کرد: «هر معلولی محتاج به علت است» و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند به علت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت به وجود آمده باشد. پس

وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است. (2)

سؤال این است که چرا در این قضیه بحث از معلول شروع می شود؟؟؟ مثل این که بگویند هر مرطوبی آب است. رطوبت به عنوان محمول از موضوع یعنی آب به دست آمده است ولی اگر آب یک موضوع تخیلی باشد رطوبت هم یک امر تخیلی خواهد بود در واقعیت امر، اگر علت اثبات نشود معلول هم اثبات نخواهد شد.

شکل اصلی قضیه به اینگونه است که «هر علتی معلول دارد» در این صورت بحث می شود که خود علت چگونه اثبات می شود؟ چرا علت، معلول ایجاد می کند؟ چرا علت، معلولی از نظر وجودی ضعیف تر از خودش را ایجاد می کند؟ علت چه نیازی به معلول دارد که آن را ایجاد می کند؟ آیا این قضیه استثنای دارد که علت هایی باشند و معلول نداشته باشند؟ و یا معلول هایی باشند که علت نداشته باشند؟ چرا علت با ایجاد معلول قوی تر از خودش (از نظر وجودی) زمینه رشد وجودی خود را فراهم نمی کند؟؟؟ قضیه «هر علتی معلولی دارد» مصداق خارجی دارد یا فقط یک امر ذهنی و تخیلی است؟

3. دور باطل بین علت و معلول

وقتی در فلسفه به جای توجه به اصل و اثبات آن، از فرع مباحث را شروع می کنند

ص: 165

1- همان / 48 .

2- همان / 49 .

یک دور باطل ایجاد می شود معلول با عنوان قضیه تحلیلی از علت اثبات می شود و سپس علت از نیازمندی معلول به علت اثبات می گردد به این صورت که :

(1) اول نیازمندی معلول را اثبات می کنند که معلول نیازمند علت است و به خاطر این که قضیه تحلیلی است نیازمندی معلول که محمول می باشد از خود موضوع (معلول) استخراج شده است.

(2) سپس دلیل نیازمندی معلول به علت را پیدا می کنند که معلول به دلیل امکان یا فقر ذاتی محتاج علت است.

(3) در نهایت چون معلول و دلیل نیازمندی آن مشخص شد علت را اثبات می کنند حالا که معلول وجود دارد پس علت هم وجود دارد از همه مهم تر علت العلل یعنی خدا از همین راه اثبات می شود.

با چنین دور باطلی هرگز نمی توان به اثبات خدای متعال پرداخت و استفاده از این گونه مباحث، افتادن در دام ضلالت و گمراهی فلسفه است.

در حالی که باید اول مصداق علت اثبات شود سپس مصداق معلول مشخص گردد و در نهایت رابطه علیت بین آن دو اثبات شود به جای اینکه بحث از دلیل نیازمندی معلول به علت بیان شود، باید دلیل ایجاد کنندگی علت بیان شود پاسخ داده شود که، چرا علت، معلول را ایجاد می کند؟ بدون دلیل که علت نمی تواند معلول ایجاد کند. چرا علت، معلولی وابسته به خودش ایجاد می کند و معلول مستقل ایجاد نمی کند؟

4. غلط اندازی در قضیه

اشاره

در فلسفه علیت، قضیه به صورت «هر معلولی محتاج به علت است» بیان شده است و آن را قضیه تحلیلی می دانند، آیت الله مصباح یزدی در این مورد توضیح می دهد:

این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می آید؛ زیرا مفهوم «معلول» چنان که توضیح داده شد، عبارت است از موجودی که وجود آن متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد. پس مفهوم موضوع (معلول) مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می دهد. از این رو از بدیهیات اولیه و بی نیاز از هرگونه دلیل و برهانی است و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن کفایت می کند. (1)

قضیه تحلیلی چیست؟

کانت با توجه به اندراج و عدم اندراج محمول در مفهوم موضوع، قضایا را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم نموده است:

«قضیه تحلیلی»: مفهوم موضوع شامل مفهوم محمول است و محمول از بطن موضوع استنباط شود و داخل در ماهیت و ذات آن می باشد. وقتی گفته می شود: «هر جسمی دارای امتداد است»، با تصور خودِ جسم، تصور امتداد هم به ذهن می آید با تجزیه و تحلیل مفهوم جسم، ممتد بودن آن، تصور می شود.

«قضیه ترکیبی» مفهوم محمول بیرون از مفهوم موضوع قرار دارد. محمول از ذاتیات موضوع نمی باشد و در تعریف حقیقی و حد تام آن اخذ نمی شود، یعنی از عرضیات موضوع محسوب شود. وقتی گفته می شود «هر جسمی دارای وزن است»، مفهوم «وزن داشتن» امری است که کاملاً از مفهوم جسم خارج است، و پیوستن آن به موضوع امری ترکیبی است. (1)

وجه تسمیه

وجه تسمیه در عنوان نخست این است که محمول هیچ چیز به موضوع نمی افزاید، بلکه آن را شرح و تفصیل می دهد. یعنی اجزائی را که به نحو مجمل و مبهم در آن وجود دارد صریح و روشن می سازد. در عنوان دوم، وجه تسمیه این است که معنای موضوع را با افزودن معانی تازه، گسترش می دهد. (2)

تحلیل قضیه تحلیلی

تقریر اول

در قضیه «هر معلولی محتاج به علت است» معلول موضوع است و احتیاج به علت، محمول است. این قضیه نشان می دهد که احتیاج به علت از خصوصیات معلول است.

نکته مهم اینجا وجود دارد که نیازمندی معلول به علت در تعریف معلول آمده تعاریف در یک علم به صورت پیش فرض می باشد و قضیه تحلیلی، تکرار همین پیش فرض می باشد و واقعیت داشتن و وجود خارجی معلول را اثبات نمی کند.

به عنوان مثال اگر گفته شود که «هر سیمرغی پرنده است» این قضیه پرنده بودن سیمرغ را اثبات می کند ولی نمی تواند اثبات کند که سیمرغ یک پرنده واقعی است.

ص: 167

1- رجوع کنید: 1. تمهیدات، ایمانوئل کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، همراه با مقدمه و توضیحات، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول 1367، ص 96. 2. مبنای و تاریخ فلسفه غرب، هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ / 158، کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین و آروم استرول، ترجمه دکتر مجتبی / 241. 3. مصباح یزدی، محمدتقی، (1384) شرح برهان شفا (جلد اول و دوم)، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، چاپ اول.

2- رجوع کنید: 1. جوادی آملی، عبدالله شریعت در آئینه معرفت / 340. خوانساری، محمد، منطق صوری / 93-95.

مسأله، پرنده بودن سیمرغ نیست، بلکه واقعیت داشتن سیمرغ است. اینکه سیمرغ چرا پرنده است و چگونه پرنده ایی است مباحث فرعی هستند و بیان خصوصیات سیمرغ دلیل بر وجود واقعی آن نیست. از آنجایی که سیمرغ یک پرنده افسانه ایی و تخیلی است قضیه «هر سیمرغی پرنده است» هم تخیلی می باشد.

قضیه «هر معلولی محتاج به علت است» معلول را اثبات نمی کند اگر معلول در واقعیت اثبات نشود این قضیه هم تخیلی خواهد بود.

تقریر دوم

قضیه «هر معلولی محتاج به علت است» نشان نمی دهد که مفهوم معلول مندرج در مفهوم علت بوده و از آن استخراج شده باشد. مگر این که قضیه به این شکل ارائه شود:

«هر علتی معلول دارد» در این صورت قضیه ترکیبی خواهد بود و بدیهی نخواهد بود، حتی اگر قضیه تحلیلی هم محسوب شود باز هم نمی تواند واقعی بودن علت، معلول و علیت را اثبات کند. آیت الله مصباح یزدی در این مورد اعتراف می کند و می نویسد:

اما این قضیه دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی توان اثبات کرد که در جهان هستی موجود نیازمند به علت وجود دارد؛ زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به خودی خود نمی تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند. (1)

5. اعتراف بر ناتوانی فلسفه در اثبات علیت

1) اعتراف استاد جوادی آملی

«قانون علیت و معلولیت، جزء علوم متعارف محسوب می گردد؛ به طوری که نه اثبات آن ممکن است و نه انکار آن؛ چون هرگونه استدلالی در گرو قبول علیت مقدمات برای نتیجه است و در این جهت، فرقی بین مبانی مختلف در تبیین ارتباط مقدمات قیاس با نتیجه آن نیست.» (2)

2) اعتراف آیت الله شهید محمد باقر صدر

ایشان قاعده علیت را بدیهی می داند ولی تصریح می نماید که این قاعده از ضروریات اولیه است و تا چنین است قابلیت استدلال عقلی را ندارد ولی به خاطر مخالفینی چون هیوم که منکر بداهت آن شده اند باید برای حل آن پاسخی پیدا کرد. (3)

ص: 168

1- آموزش فلسفه آیت الله مصباح یزدی 2 / 46 .

2- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا / 39 و 102 . مقدمه ای- بر- تبیین- براهین- اثبات - خدا / - <http://javadi.esra.ir/>

3- الصدر، السید محمد باقر، الأسس المنطقية للإستقراء، القسم الاول / 105 ، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات ، 1402 ق . الطبع الرابع.

3) اعتراف علامه محمدتقی جعفری

علامه پس از اشاره به ضعف بحث علیت، تعارض آن را با خداشناسی بیان نموده و می نویسد: قانون علیت یک حجاب ضخیم است که ما را از شناخت خدا که بدیهی است محروم می سازد و معنای «العلم هو الحجاب الاکبر» (1).

4) اعتراف استاد مطهری

اشاره

شهید مطهری معتقد است که علوم تجربی به صورت تعبدی و به اجبار باید قانون علیت را قبول کنند و حرف بر علیه علیت نمی توانند بزنند ایشان در این مورد می نویسد:

علوم نه می توانند این قوانین را رد کنند و نه اثبات و نه می توانند از آنها بی نیاز باشند و تنها کاری که فیزیک یا علم دیگر می تواند بکند این است که این قانون را با متفرعات آن، بصورت اصول موضوعه بپذیرد و تا هر جا که می تواند از آن استفاده کند و هر جا که نمی تواند درباره آن سکوت اختیار کند. (2)

تحلیل اعترافات

بر طبق اعتراف بزرگان فلسفه، قانون علیت، قابلیت اثبات را ندارد و به عبارت دقیق تر فلسفه از اثبات علیت عاجز است و زمانی که علیت اثبات نشود، توسط اندیشمندان و متفکرین آزاد اندیش، علیت ابطال می شود، تلاش برخی فلاسفه در اثبات علیت به عنوان یکی از علوم متعارف و یا از ضروریات اولیه ناتمام بوده و علیت یک امر اثبات نشده می باشد.

6. ناتوانی فلسفه از اثبات علیت در عالم طبیعت

اشاره

بحث علیت ایجادی در علوم تجربی به هیچ وجه مطرح نبوده و جایگاهی ندارد و در علوم تجربی به بررسی تغییرات، تحولات موجودات پرداخته و روابط ریاضی آنها کشف می شود و در عالم طبیعت موجودی از موجودی دیگر به وجود نمی آید و بزرگان فلسفه به این امر اعتراف کرده اند:

«عوامل طبیعی فقط منشاء حرکات و دگرگونی هایی در اشیاء می شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری از نیستی به هستی بیاورد» (3).

«اصل علیت، اصلی عقلی و متافیزیکی است و از راه تجربه به دست نمی آید» (4).

- 1- شرح نهج البلاغه علامه محمدتقی جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی 90/10 .
- 2- اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله نهم پاورقی شهید مطهری ذیل عنوان «قانون علیت یک قانون تجربی نیست».
- 3- آموزش فلسفه آیت الله مصباح یزدی 21/2.
- 4- همان /31 .

متافیزیک به معنای ماورای فیزیک نیست بلکه به معنای بعد از فیزیک است یعنی در کتب علوم یونان این مباحث بعد از بحث فیزیک آمده است «علت هستی بخش در میان مادیات یافت نمی شود.» (1)

تحلیل

1) در علوم تجربی بحث از علیت کنار گذاشته شده است و به دنبال کشف فرمول های ریاضی (فیزیکی و شیمیایی) حاکم بر روابط موجودات طبیعت می باشند و این فرمول ها از راه تجربه به دست می آید و از راه فلسفه به دست نمی آید.

2) دیدگاه علوم تجربی با دیدگاه فلسفه کاملاً مغایرت دارد و علوم تجربی خود را محتاج دیدگاه فلسفه نمی دانند و از زمانی که در علوم تجربی، دیدگاه فلسفه کنار گذاشته شد رشد و توسعه فراوانی پیدا کردند و با کمک فرمول های ریاضی، میلیاردها ابزار پیشرفته ساخته شده است.

3) بسیاری از تقسیماتی که در فلسفه برای علیت در موجودات مادی مطرح شده است مباحثی باطلی می باشند مانند: علت مادی «یا عنصری» علت صوری، علت مقتضی «سبب»، علت شرط، علت شرط عدمی، علت اعدادی «معد»، علت داخلی، علت خارجی، علت مرکب، علت بسیط، علت ناقصه، علت جانشین پذیر «علی البدل»، علت زمانی، علت مکانی و اقسام علت فاعلی «بالطبع، بالقسر، بالقصد، بالعنايه، بالرضا و...» و سایر تقسیماتی که مربوط به علیت در عالم ماده مربوط می شود همگی از دیدگاه خود فلسفه در حقیقت، علیت محسوب نمی شوند و این نوع مباحث از مباحث علیت مجازی و غیر حقیقی می باشند.

به تعریف علت حقیقی و اعدادی از آیت الله مصباح یزدی دقت شود:

«علت حقیقی و اعدادی: علت گاهی به موجودی اطلاق می شود که وجود معلول، وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه ای که جدایی معلول از آن محال است مانند: علیت نفس برای اراده و صورت های ذهنی که نمی توانند جدای از نفس، تحقق یابند و یا باقی بمانند و در این صورت آن را «علت حقیقی» می نامند و گاهی به موجودی اطلاق می شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر، به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند و در این صورت آن را «علت اعدادی» و یا «معد» می خوانند. (2)

ص: 170

1- آموزش فلسفه، آیت الله مصباح یزدی 39/2 .

2- همان / 20 .

4) این همه بحث در فلسفه در مورد علیت در عالم طبیعت مطرح شده و در آخر گفته می شود معلول مادی وابستگی حقیقی به علت مادی ندارد، در حقیقت چنین رابطه ای بین موجودات مادی نیست و نمی توان آن را علیت نامید و از نظر عقلی از اقسام علیت نمی باشد، آیا چیزی را که علیت نیست، علیت نامیدن حيله گری و عقل ستیزی نیست.

5) فلسفه توانایی شناخت حقایق عالم ماده که مهم ترین عالم برای انسان را ندارد. فلسفه نمی تواند روابط موجودات مادی را توضیح دهد و با چنین ضعف و ناتوانی ادعای فلسفه مبنی بر شناخت حقایق جهان باطل است.

6) فلسفه توانایی شناسایی روابط موجودات جهان را ندارد و ناتوان از هستی شناسی است و برای همین مجبور شده است تا علیت را به علیت حقیقی و اعدادی تقسیم نماید، فلسفه می خواهد با علیت اعدادی ادعا کند که توانسته است اصل علیت را در میان تمامی موجودات اثبات کند، در حالی که از نظر فلسفه علیت اعدادی، علیت حقیقی نیست و تعریف علیت به عنوان علیت ایجادیه شامل، روابط موجودات مادی نمی شود.

«رابطه علیت به صورتی که مورد تحلیل و تحقیق قرار گرفت مخصوص علت ایجادیه و هستی بخش با معلول آن است و شامل علت های اعدادی و مادی نمی شود.» (1)

7. ناتوانی فلسفه از اثبات علیت ایجادیه در عالم مجردات

اشاره

فلسفه در مورد روابط موجودات مجرد از ماده هم باید ابتدا اصل وجود موجودات مجرد را اثبات کند و سپس رابطه علیت ایجادیه بین آنها را توضیح دهد در حالی که اثبات موجودات مجرد از ماده توسط دلایل عقلی و با علم حصولی امکان ندارد و موجودات مجرد با علم حضوری شناسایی می شوند.

«یاد آور شدیم شناخت شخصی مجردات، جز از راه علم حضوری، امکان ندارد.» (2)

تحلیل

1) موجودات مجرد در فلسفه با علم حضوری شناسایی می شوند پس رابطه علیت بین آنها هم با علم حضوری شناخته می شود و در نهایت این مباحث بر طبق مکاشفه های مکاشفه های قلبی تصوف (3) بوده و عقلی نیستند، وقتی موجودات مجرد به صورت شخصی با عقل شناخته نمی شوند رابطه علیت بین آنها چگونه با عقل به دست آمده است؟

ص: 171

1- آموزش فلسفه، آیت الله مصباح یزدی 37/2.

2- همان / 331.

3- به پیروی بزرگان فلسفه مثل ملاصدرا از ابوبکر ابن عربی صوفی در مباحث فلسفی و تطابق نظریات آنها دقت شود.

این حواس را خدای متعال برای ارتباط موجودات جاندار در عالم خلق نموده است و جانداران با کمک همین حواس هم به شناسی جهان طبیعت می پردازند و روابط بین آنها را درک می کنند و فقط بخشی از فلاسفه هستند که ارزشی برای حواس قائل نیستند که همین موضوع نشان می دهد که این فلسفه شبه علم بوده و بر مبنای سفسطه قرار دارد.

دانشمندان علوم تجربی در کشورهای اروپایی از زمانی که این فلسفه را کنار گذاشتند و فرمول های فیزیک و شیمی را جایگزین علیت نمودند به پیشرفت های علمی رسیده و میلیاردها ابزار برای زندگی بشریت ساخته اند و به کشورهای پیشرفته دنیا تبدیل شده اند. آیا کشف این فرمول های فیزیک و شیمی نشانه شناخت موجودات طبیعت و کشف روابط بین موجودات نیست؟

نتیجه گیری

علیت که از آن به عنوان یک قانون عقلی یاد می شود از زمانی که مطرح شده است مورد انتقاد اندیشمندان بوده و بسیاری از علمای اسلام و متکلمین به نقد آن پرداخته اند و از نظر عقلی، علیت امری است که اثبات نشده است و تلاش برخی فلاسفه در اثبات آن ناتمام بوده است حتی بیان قضیه علیت به صورت قضیه تحلیلی ناقص بوده و نمی تواند علیت را در خارج از ذهن اثبات از این رو علیت یک امر کاملاً ذهنی و تخیلی می باشد که فاقد مصداق واقعی به خصوص در عالم طبیعت می باشد و چون قانون علیت در تمامی مصادیق عالم هستی جریان ندارد باطل محسوب می شود. فلسفه به دلیل پذیرش مطالب تصوف و عدم پذیرش توانایی حواس در شناخت موجودات، نتوانسته است روابط موجودات جهان هستی را شناسایی کند و دچار گمراهی شده است.

خاتمه

با توجه به اشکالات و ضعف های اساسی فلسفه به خصوص در موضوع علیت ایجادی (علیت هستی بخش) آیا وابسته نمودن اثبات عقاید اسلامی از جمله اثبات خدای متعال به فلسفه و علیت ایجادی، خطرناک نیست؟

«قانون علیت و معلولیت جدای از قوانین دیگر و در کنار آنها نیست؛ بلکه زیر بنای همه ادله ای است که درباره اثبات واجب مطرح است» (1).

آیا با وجود قرآن حکیم، کتاب خدای حکیم، سنت پیامبر حکیم اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) و روایات اهل بیت حکیم علیهم السلام که در قالب علم کلام مطرح شده است نیازی به فلسفه هست؟

ص: 172

کسانی که معتقد به علیت ایجاد هستند را به چالش علمی دعوت می کنیم تا یک مثال از علیت ایجاد را در عالم ماده بیان کنند با دو شرط اولاً؛ علت و معلول هر دو مادی باشند، ثانیاً؛ رابطه علیت واقعی بوده و علیت اعدادی نباشد. اگر چنین مثالی بیان شود، علیت ایجاد را قبول می کنیم وگرنه علیت ایجاد باطل خواهد بود.

کتابنامه

- رجوع کنید به کتب فرهنگ و لغت: فرهنگ معین، اقرب الموارد، ناظم الاطباء، لغت نامه دهخدا
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا .
- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، (مصحح هنری کربن)، چاپ دوم: (تهران: مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی 1372)
- مجموعه آثار شهید مطهری اصول فلسفه و روش رئالیسم.
- آموزش فلسفه، آیت الله مصباح یزدی.
- هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه .
- مجموعه آثار شهید مطهری .
- غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه. محقق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی، چاپ اول (1382 ه. ش.).
- اصل علیت در فلسفه و کلام؛ محمد حسن قدردان قراملکی، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم 1387 قم.
- تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، مهدی گلشنی، انتشارات امیر کبیر .
- سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، انتشارات زوار.
- استراترن، پل، آشنایی با هیوم، ترجمه زهرا آرین، تهران، مرکز، 1380.
- تمهیدات ایمانوئل کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، همراه با مقدمه و توضیحات، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول 1367 .
- مبانی و تاریخ فلسفه غرب، هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.

- کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین و آروم استرول، ترجمه دکتر مجتبی‌وی.

- مصباح یزدی، محمدتقی (1384)، شرح برهان شفا (جلد اول و دوم)، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، چاپ اول.

- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت.

خوانساری، محمد، منطق صوری.

- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا.

الصدر، السید محمد باقر، الأسس المنطقية للإستقراء، القسم الاول / 105، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات 1402 ق. الطبع الرابع.

- شرح نهج البلاغه علامه محمدتقی جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله نهم پاورقی شهید مطهری ذیل عنوان «قانون علیت یک قانون تجربی نیست».

ص: 173

دکتر سید یحیی یثربی در گفتگو با نورالصادق (علیه السلام)

اشاره

1- همه روابط انسان بر اساس عمق فهم او تنظیم می شود.

2- معرفت نه غریزی است نه تقلیدی.

3- معرفت بشر باید سرچشمه در عقل او داشته باشد و با تکیه بر وحی و هدایت انبیاء و اولیا.

4- عقل و وحی رقیب هم نیستند، ما هزار عقل داشته باشیم از وحی و حمایت آسمانی بی نیاز نیستیم.

5- عقل یک نیروی روشنی است که می تواند بفهمد، تقسیم عقل به جزئی و کلی سرگردان کردن مردم است.

6- ما عقلانیتمان با عقل دیگران است، فلسفه ارسطو مال ارسطوست نسبت به فهم جهان.

7- فلسفه ملاصدرا اولاً نصفش فلسفه نیست، نصفش هم که فلسفه است مال ابن سیناست، نصفش هم مال ابن عربی، امروز فلسفه نباید اینها باشد.

8- عرفان تفکر نیست، عرفان راهیست در مقابل تفکر چون می گوید عقل را کنار بگذار و تسلیم شیخ باش.

9- عرفان، یک مکتب است حتی مکتب اشراق همان عرفان است و حکمت متعالیه هم همان عرفان است.

10- ملاصدرا را یک خطا در تفکر فلسفی می دانم.

11- اصالت وجود همان وحدت وجود است و جز با فنا و شهود قابل درک نیست.

12- اصالت وجود کدام تمدن را ایجاد کرده؟ عرفان کدام تمدن را به وجود آورده؟ این شعور است که تمدن ایجاد می کند نه هیپروت .

13- اندیشه عرفانی را عقل ستیز می دانم.

14- اگر در تمام آثارم بدانم حتی یک نکته کوچک مخالف قرآن و اهل بیت علیهم السلام باشد، همه اش را آتش می زدم.

15- عرفان در اسلام نبود، از هند آمد و در زمان امام صادق (علیه السلام) ریشه گرفت در داخل اسلام و ائمه ما چقدر مبارزه کردند با آن ولی فایده نکرد.

16 - فلسفه اسلامی نود درصد یونانی است.

17 - معرفت اساس کار ماست.

18- باید وجود مقدس پیامبر اسلام را شناخت، این وجود را با حرف ابن عربی و این ها نمی توان شناخت واقعاً دکان بوده اند تمام اینها عرفان به اقرار خودشان تا بوده دکان بوده.

19- باید عقلانیت آزاد را زنده کنیم و بتوانیم فکر کنیم و اسیر چارچوب های ابن سینا و ملاصدرا نباشیم .

20- فلسفه باید راه گشا باشد، فلسفه اسلامی مقتضای عملی ندارد.

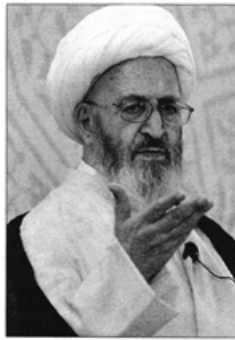
21- حدود 300 سال پیش از ملاصدرا، قیصری حکمت متعالیه را بکار برده و ملاصدرا هم از او گرفته است.

خیانت مدافعان افراطی فلسفه به آیت الله سبحانی از ناحیه مؤسسه مطالعات راهبردی - مشهد مقدس

اشاره :

در تاریخ 9 جمادی الاولی 1441 همایش بزرگداشت عالم جلیل القدر مرحوم شهید اول در مؤسسه مطالعات راهبردی مشهد مقدس برگزار شد، مسئولین این همایش برای تجلیل از مرحوم شهید اول با اصرار زیاد از حضرت آیت الله سبحانی پیامی برای این همایش گرفتند که بعداً معلوم شد فریبی در کار بوده، حضرت آیت الله سبحانی از این جریان بسیار آزرده خاطر شدند و پیام زیر را منتشر فرمودند:

ص: 175



چندی قبل جناب آقای... برای من نامه نوشت و ملاقات کرد که همایشی برای شهید اول داریم شما پیام بفرستید، من بخاطر ضعف مزاج و کمی وقت قبول نکردم بعد از مدتی یکی از دوستان آمد به اصرار از من یک پیامی گرفت برای تجلیل از شهید اول که تمام موضوع فقه است و شهید اول، الان می بینیم که اینها بروشوری پخش کردند، در کنار شهید اول و پیام من، آمدند یک مطلب غیر صحیحی را ضمیمه کردند مانند نفی «حدیقة الشیعه» از محقق اردبیلی یا مسأله دیگر راجع به ابن عربی در حالی که روح من از این دو تا خبر ندارد و من اگر می دانستم که چنین ضمائی هست چنین پیامی نمی دادم، من از اینها خواهش می کنم که پیام بنده را نخوانید و آن بروشور را هم پخش نکنید، بقیه با خودتان و این کار، کار خیانتی است، فلسفه برای این است که انسان بشود انسان عالی نه اینکه در واقع به عنوانی از انسان پیام بگیرند بعد مطالب خلاف عقیده طرف را در آن ضمیمه کنند و پیش مردم پخش کنند.

متذکر می شویم که در سال ۱۳۸۹/۱۱/۱۹ یکی از کارمندان مؤسسه مطالعات راهبردی مشهد بنام شیخ یاور وکیلی توسط مدیر وقت دفتر تبلیغات اصفهان که هم مرام و مسلک بودند، در حوزه علمیه اصفهان راه پیدا کرد و مأموریت خود را که القاء اباطیل و نشر اکاذیب و مطالب انحرافی و ضد تشیع است را در حوزه علمیه اصفهان آغاز کرد که خوشبختانه با اقدام شجاعانه آیت الله حاج شیخ علی صافی اصفهانی و اعتراض شدید دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم روبرو شد و مراجع تقلید شیعه نیز هر کدام طی استفتائی مطالب شیخ یاور (معروف به حسن) وکیلی را مردود، باطل، دروغ و انحرافی شمردند و بدین ترتیب نقشه آنها نقش بر آب شد.

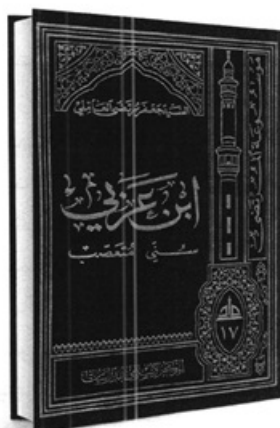
به همین مناسبت فصلنامه مقدس نورالصادق علیه السلام تصمیم گرفت ضمن انتشار نظریات علما و مراجع تقلید و نیز دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم در مخالفت با سم پاشی های شیخ یاور، هویت خانوادگی شیخ یاور را با استناد به کتاب «قدرت و دیگر هیچ» که به قلم مادر شیخ یاور «طاهره باقرزاده» می باشد افشا کند و سابقه این خاندان را که از اعضاء اصلی سازمان مجاهدین خلق بودند و خیانت های آنها را افشا نماید. (رجوع شود به فصلنامه نورالصادق شماره ۱۶ و ۱۷)

چندی قبل جناب آقای... برای من نامه نوشت و ملاقات کرد که همایشی برای شهید اول داریم شما پیام بفرستید، من بخاطر ضعف مزاج و کمی وقت قبول نکردم بعد از مدتی یکی از دوستان آمد به اصرار از من یک پیامی گرفت برای تجلیل از شهید اول که تمام موضوع فقه است و شهید اول، الان می بینیم که اینها بروشوری پخش کردند، در کنار شهید اول و پیام من، آمدند یک مطلب غیر صحیحی را ضمیمه کردند مانند نفی «حدیقة الشیعه» از محقق اردبیلی یا مسأله دیگر راجع به ابن عربی در حالی که روح من از این دو تا خبر ندارد و من اگر می دانستم که چنین ضمائی هست چنین پیامی نمی دادم، من از اینها خواهش می کنم که پیام بنده را نخوانید و آن بروشور را هم پخش نکنید، بقیه با خودتان و این کار، کار خیانتی است، فلسفه برای این است که انسان بشود انسان عالی نه اینکه در واقع به عنوانی از انسان پیام بگیرند بعد مطالب خلاف عقیده طرف را در آن ضمیمه کنند و پیش مردم پخش کنند.

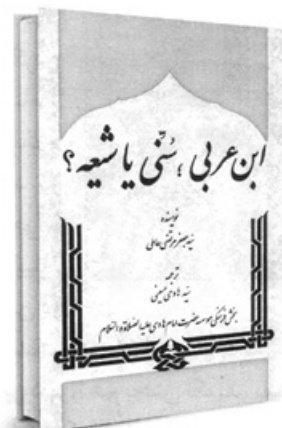
متذکر می شویم که در سال 1389/11/19 یکی از کارمندان مؤسسه مطالعات راهبردی مشهد بنام شیخ یاور وکیلی توسط مدیر وقت دفتر تبلیغات اصفهان که هم مرام و مسلک بودند، در حوزه علمیه اصفهان راه پیدا کرد و مأموریت خود را که القاء اباطیل و نشر اکاذیب و مطالب انحرافی و ضد تشیع است را در حوزه علمیه اصفهان آغاز کرد که خوشبختانه با اقدام شجاعانه آیت الله حاج شیخ علی صافی اصفهانی و اعتراض شدید دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم روبرو شد و مراجع تقلید شیعه نیز هر کدام طی استفتائی مطالب شیخ یاور (معروف به حسن) وکیلی را مردود، باطل، دروغ و انحرافی شمردند و بدین ترتیب نقشه آنها نقش بر آب شد.

به همین مناسبت فصلنامه مقدس نورالصادق (علیه السلام) تصمیم گرفت ضمن انتشار نظریات علما و مراجع تقلید و نیز دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم در مخالفت با سم پاشی های شیخ یاور، هویت خانوادگی شیخ یاور را با استناد به کتاب «قدرت و دیگر هیچ» که به قلم مادر شیخ یاور «طاهره باقرزاده» می باشد افشا کند و سابقه این خاندان را که از اعضاء اصلی سازمان مجاهدین خلق بودند و خیانت های آنها را افشا نماید. (رجوع شود به فصلنامه نورالصادق شماره 16 و 17)

معرفی کتاب

**ابن عربی سنی متعصب**

نویسنده: سید جعفر مرتضی عاملی
موضوع: سنی بودن مذهب ابن عربی
ناشر: المرکز الاسلامی للدراسات
تلفن: ۲۷۴۵۱۹ (۱) (۰۰۹۶۱)

**ابن عربی، سنی یا شیعه؟**

نویسنده: سید جعفر مرتضی عاملی
ترجمه: سید هادی حسینی
موضوع: مذهب ابن عربی
ناشر: نشر آفتاب عالمتاب.
مرکز پخش: مشهد مقدس
تلفن: ۰۹۱۵۱۱۹۱۳۴۱۰

ابن عربی پدر تصوف و عرفان نظری، صوفی اندلسی بالیده در غرب جهان اسلام و پرورش یافته در جغرافیای فکری مکتب خلافت از منکرین بی چون و چرای امامت منصوب و خلافت بلافصل امام علی بن ابی طالب علیه السلام است و ممیزات فکری دیگری در پیوند با این افکار دارد که جای شک و تردید در تعصب او نسبت به مکتب خلافت باقی نمی‌گذارد، به نحوی که شاید بتوان ادعا کرد اگر ابن تیمیّه نبود، ابن عربی مقام شیخ الاسلامی و مرشدی وهابیت را از آن خود می‌نمود. حال آنکه چگونه کسی شیعیان را روافض بنامد و آنها را در مقام مشاهده به صورت کلب و خنزیر ببیند، ادعای ختم ولایت نماید، گوساله پرستی را خداپرستی بداند، به انبیا و مقاماتشان اهانت نماید، متوکل عباسی را از اقطاب بداند، عمل به قیاس را جایز بداند، عمر بن خطاب را ولی معصوم بداند و او را در بدعت‌هایش تصویب نماید^(۱)، ابو عبیده را امین امت بنامد و حجاج بن

۱- به معراج رفتم و مرتبه علی را از ابوبکر و عثمان پست تر دیدم! (عین الحیوة / ۵۷۸، انتشارات اسلامیه)

ابن عربی پدر تصوف و عرفان نظری صوفی اندلسی بالیده در غرب جهان اسلام و پرورش یافته در جغرافیای فکری مکتب خلافت از منکرین بی چون و چرای امامت منصوب و خلافت بلافصل امام علی بن ابی طالب علیه السلام است و ممیزات فکری دیگری در پیوند با این افکار دارد که جای شک و تردید در تعصب او نسبت به مکتب خلافت باقی نمی‌گذارد، به نحوی که شاید بتوان ادعا کرد اگر ابن

تیمیه نبود، ابن عربی مقام شیخ الاسلامی و مرشدی وهابیت را از آن خود می نمود. حال آنکه چگونه کسی شیعیان را روافض بنامد و آنها را در مقام مشاهده به صورت کلب و خنزیر ببیند، ادعای ختم ولایت نماید، گوساله پرستی را خدا پرستی بداند، به انبیا و مقاماتشان اهانت نماید، متوکل عباسی را از اقطاب بداند، عمل به قیاس را جایز بداند، عمر بن خطاب را ولی معصوم بداند و او را در بدعت هایش تصویب نماید (1)، ابو عبیده را امین امت بنامد و حجاج بن

ص: 177

1- به معراج رفتن و مرتبه علی را از ابوبکر و عثمان پست تر دیدم! (عین الحیوة / 578، انتشارات اسلامیة)

2) برطبق فلسفه و تصوف، چهار عالم وجود دارد (1) که عبارتند از عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل، عالم ذات.

3) در عالم طبیعت علیت ایجابی وجود ندارد. سه عالم دیگر مثال، عقل و ذات هم مجرد از ماده می باشند. شناسایی موجودات مجرد از ماده با علم حضوری (مکاشفه) انجام می گیرد و با علم حصولی یعنی مباحث عقلی نمی توان آنها را شناسایی نموده و روابط بین آنها را بررسی کرد، بنابراین بحث علیت ایجابی چگونه شناسایی شده است؟

4) حقیقت این است که علیت ایجابی یک بحث عقلی نیست و بر اساس نظریات عقلی به دست نیامده است و همانند «عالم مثال» (2) از مکاشفه های تصوف به دست آمده است.

5) بر طبق اعتقاد به چهار عالم در فلسفه، در عالم ماده در بین موجودات مادی علیت ایجابی نیست روابط موجودات در عالم مثال همان روابط موجودات در عالم ماده است یعنی روابط بین موجودات عالم مثال هم علیت ایجابی نیست، روابط بین موجودات عالم عقل همان روابط بین موجودات عالم مثال است، پس در بین موجودات عالم عقل هم رابطه علیت ایجابی وجود ندارد در عالم ذات هم بحث تعدد مطرح نیست، یعنی فقط یک وجود در عالم ذات می باشد و در این صورت علت و معلول مطرح نیست.

6) براین اساس علیت ایجابی فلسفه در بین موجودات عوالم چهارگانه وجود ندارد.

7) زمانی که علیت ایجابی در بین موجودات عوالم چهارگانه نباشد، رابطه بین خود عوالم هم ایجابی نخواهد بود، یعنی عالم ماده توسط عالم مثال ایجاد نشده است بلکه عالم ماده توسط عالم مثال متأثر می شود و همین طور عالم عقل، مؤثر در عالم مثال خواهد بود نه ایجاد کننده آن.

8) پس نظریه فلسفه مبنی بر این که عالم عقل، عالم مثال را ایجاد کرد، و عالم مثال، عالم ماده را ایجاد نموده است باطل است.

8. ریشه یابی گمراهی فلسفه در علیت

مهم ترین عامل گمراهی و عقل ستیزی های فلسفه به اصطلاح اسلامی در علیت، نادیده گرفتن توانایی حواس در شناخت جهان است، میلیاردها جاندار تک سلولی و چند سلولی، فقط با تکیه بر حواس خود زندگی می کنند و فلسفه بافی نمی کنند و اعتقادی به علت و معلول فلسفه هم ندارند.

ص: 178

1- تعداد عالم در دین اسلام بسیار بیشتر از چهار تا می باشد و دیدگاه فلسفه در مورد تعداد عالم، باطل است که خارج از موضوع بحث است علاقه مندان به روایت های مربوطه از جمله روایت زینب عطاره مراجعه کنند.

2- عالم مثال، اثبات عقلی ندارد و از ابتکارات سهروردی است قبل از ایشان فلاسفه ای مثل ابن سینا معتقد به سه عالم بودند سهروردی عالم مثال را با مکاشفه کشف نموده و تعداد عالم ها را به چهار تا ارتقا داد. برای مطالعه به کتاب آموزش فلسفه آیت الله مصباح یزدی مراجعه شود.

یوسف را ثنا گوید، امامت و ولایت فاسق و جائز را جایز بداند و حدیث فوق متواتر ثقلین را تقطیعاً و تصحیفاً نقل نماید، ولی با این همه، باز عده‌ای او را از شیعیان بیندارند و سخنان او را در کتب متعدد وی حمل بر تقیه نمایند، مطلبیست که محقق خبیر و دانشمند برجسته اسلامی علامه فقید مرحوم سید جعفر مرتضی عاملی در کتاب مستطاب، «ابن عربی سنئ متعصب» که با نام «ابن عربی سنی یا شیعه» ترجمه شده است، بدان پرداخته و با تحقیقاتی میدانی و وسیع در آثار فراوان وی، از عهده آن برآمده است. تحقیق رشیق علامه سید جعفر مرتضی عاملی تمام تردیدها را در خصوص تعصب ابن عربی در سنی‌گری تبدیل به یقین می‌نماید و بدیهی می‌سازد که آثار ابن عربی نقطه عطفی در بنیادگرایی و سلفی‌گری در تاریخ تمدن اسلامی است و برخلاف ادعای عرفان و عرفا در داشتن روا داری و انصاف مداری، وی عقاید متعصبانه خود را در عناد با شیعه بی‌هیچ محذوری بیان می‌دارد.

گزارش علامه سید جعفر مرتضی عاملی نظر استاد سید جلال الدین آشتیانی، عرفان پژوه و ابن عربی پژوه بزرگ معاصر را درباره مذهب ابن عربی که ابن عربی را «الدخسام تشیع» نامیده بود تصدیق می‌نماید و ما را با وی در این اظهار نظر همراه می‌سازد.



کاوشی در معنویت‌های نوظهور
(بررسی ده جریان فعال در ایران)
 نویسنده: حجت الاسلام حمزه شریفی دوست
 موضوع: عرفان - مطالعات تطبیقی.
 ناشر: دفتر نشر معارف - قم.

عرفان حلقه، شیطان پرستی، قانون جذب، اشو، پائولو کوئیلو، اکهارت توله، وین دایر، دالایی لاما، یوگا و عرفان سرخ پوستی، ده جریان فعال در ایران است که شناخت و کاوش در آنها می‌تواند راه را از بیراهه برای اهل معنا بازشناساند.

یوسف را ثنا گوید، امامت و ولایت فاسق و جائز را جایز بداند و حدیث فوق متواتر ثقلین را تقطیعاً و تصحیفاً نقل نماید، ولی با این همه باز عده‌ای او را از شیعیان بیندارند و سخنان او را در کتب متعدد وی حمل بر تقیه نمایند، مطلبیست که محقق خبیر و دانشمند برجسته اسلامی علامه فقید مرحوم سید جعفر مرتضی عاملی در کتاب مستطاب ابن عربی سنی متعصب که با نام ابن عربی سنی یا شیعه» ترجمه شده است، بدان پرداخته و با تحقیقاتی میدانی و وسیع در آثار فراوان وی، از عهده آن برآمده است. تحقیق رشیق علامه سید جعفر مرتضی عاملی تمام تردیدها را در خصوص تعصب ابن عربی در سنی‌گری تبدیل به یقین می‌نماید و بدیهی می‌سازد که آثار ابن عربی نقطه عطفی در بنیادگرایی و سلفی‌گری در تاریخ تمدن اسلامی است و برخلاف ادعای عرفان و عرفا در داشتن روا داری و انصاف مداری، وی عقاید متعصبانه خود را در عناد با شیعه بی‌هیچ محذوری بیان می‌دارد.

گزارش علامه سید جعفر مرتضی‌عاملی نظر استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، عرفان پژوه و ابن عربی پژوه بزرگ معاصر را درباره مذهب ابن عربی که ابن عربی را «الد خصام تشیع» نامیده بود تصدیق می‌نماید و ما را با وی در این اظهار نظر همراه می‌سازد.

کاوشی در معنویت‌های نوظهور (بررسی ده جریان فعال در ایران)

نویسنده: حجت‌الاسلام حمزه شریفی دوست

موضوع: عرفان - مطالعات تطبیقی.

ناشر: دفتر نشر معارف - قم.

عرفان حلقه، شیطان پرستی، قانون جذب، اشو، پائولو کوئیلو، اکهارت توله، وین دایر، دالایی لاما، یوگا و عرفان سرخ پوستی، ده جریان فعال در ایران است که شناخت و کاوش در آنها می‌تواند راه را از بیراهه برای اهل معنا بازشناساند.

ص: 179

ظهور معنویت‌های نوپدید در ایران چندی است مورد توجه جوانان این مرز و بوم قرار گرفته و از همین رو ضرورت شناخت و مطالعه آنها روزافزون گشته است. نویسنده کتاب حاضر نه بر اساس نقد درون دینی که بر اساس روش عقلی و منطقی، آموزه‌های این مکاتب را معرفی کرده و چالش‌های پیش روی آنها را با بیانی شیوا، همه فهم و به دور از پیچیدگی و طرح مسائل دشوار فهم، بررسی کرده است.



ردّ صوفیه (ردّ طریق النجاه عن بعض الشبهات)

نویسنده: مرحوم آیت الله محمد جعفر بهبهانی آل آقا
 مصحح: رضا مختاری خوبی
 موضوع: عرفان - مطالعات تطبیقی.
 ناشر: اعتقاد ما - با همکاری انتشارات مکتبه الصدیقه
 الشهبه ﷺ
 تلفن مرکز پخش: ۰۹۱۹۳۹۰۸۹۵۰

آیت الله محمد جعفر بهبهانی در این رساله ضمن انتقاد از عشق مجازی صوفیه می‌نویسد: قوم لوط به اندازه صوفیه درباره آمده‌ها شعر و اوصافی نمی‌دانستند و نمی‌گفتند.

این رساله رد مختصر و مفیدی است بر عارفانی مانند مولوی، حسن بصری، بایزید بسطامی، معروف کرخی، جنید، غزالی و برخی دیگر صوفیان از جمله مستعلی شاه شیروانی در موضوعاتی مانند عشق مجازی و عشق صوفیه به امردان، تقدیس ابلیس توسط برخی عرفا، و دفاع از علمای بزرگ اسلام در مقابل صوفیه، و نیز بررسی برخی احادیث و داستان‌های جعلی که مولوی و بعضی دیگر از عرفا به آن متمسک شده‌اند. در این رساله آیت الله محمد جعفر بهبهانی ضمن رد وحدت وجود به بیان توحید و خداشناسی از منظر صوفیه می‌پردازد، ایشان در نهایت با یادآور شدن محبت سران صوفیه به دشمنان اهل بیت ﷺ می‌گوید: کسانی که محب دشمنان ائمه ﷺ هستند کافرند نه اولیاء الله.

ظهور معنویت‌های نوپدید در ایران چندی است مورد توجه جوانان این مرز و بوم قرار گرفته و از همین رو ضرورت شناخت و مطالعه آنها روزافزون گشته است.

نویسنده کتاب حاضر نه بر اساس نقد درون دینی که بر اساس روش عقلی و منطقی، آموزه‌های این مکاتب را معرفی کرده و چالش‌های پیش روی آنها را با بیانی شیوا، همه فهم و به دور از پیچیدگی و طرح مسائل دشوار فهم، بررسی کرده است.

(ردّ طریق النجاه عن بعض الشبهات)

نویسنده: مرحوم آیت الله محمد جعفر بهبانی آل آقا

مصصح: رضا مختاری خویی

موضوع: عرفان - مطالعات تطبیقی.

ناشر: اعتقاد ما - با همکاری انتشارات مکتبة الصدیقة الشهیده (علیه السلام)

تلفن مرکز پخش: 09193908950

آیت الله محمد جعفر بهبانی در این رساله ضمن انتقاد از عشق مجازی صوفیه می نویسد: قوم لوط به اندازه صوفیه درباره مردها شعر و اوصافی نمی دانستند و نمی گفتند.

این رساله رد مختصر و مفیدی است بر عارفانی مانند مولوی، حسن بصری، بایزید بسطامی، معروف کرخی، جنید، غزالی و برخی دیگر صوفیان از جمله مستعلی شاه شیروانی در موضوعاتی مانند عشق مجازی و عشق صوفیه به مردان، تقدیس ابلیس توسط برخی عرفا، و دفاع از علمای بزرگ اسلام در مقابل صوفیه، و نیز بررسی برخی احادیث و داستان های جعلی که مولوی و بعضی دیگر از عرفا به آن متمسک شده اند. در این رساله آیت الله محمد جعفر بهبانی ضمن رد وحدت وجود به بیان توحید و خداشناسی از منظر صوفیه می پردازد، ایشان در نهایت با یادآور شدن محبت سران صوفیه به دشمنان اهل بیت علیهم السلام می گوید: کسانی که محب دشمنان ائمه علیهم السلام هستند کافرند نه اولیاء الله .

ص: 180

گزارش دیدار سردبیر با حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی:

در تاریخ 98/7/8 آقای یاسر فلاحی سردبیر محترم فصلنامه نورالصادق به محضر مرجع عالیقدر شیعه، حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی رسیده و گزارشی از بیش از یک دهه فعالیت علمی این فصلنامه ارائه نمود.

در این جلسه که آیت الله رضوی قمی از محققین برجسته حوزه علمیه قم و نیز حجت الاسلام اکبری شاهرودی از اعضای دفتر حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی حضور داشتند، معظم له ورود فصلنامه نورالصادق را به مباحث علمی روز، مبارک دانسته و فرمودند: این نشریه مورد استقبال محققان و پژوهشگران این عرصه قرار دارد و باید کاری کرد که روز به روز بر این استقبال افزوده شود.

ایشان ترویج آموزه های حیات بخش مکتب اهل بیت علیهم السلام را لازم ترین امور دانستند و فرمودند: باید از شبهات و هجوم دشمنان به این مکتب آگاه بود و خود را برای پاسخگویی به آن آماده نمود. معظم له فرمودند، من خود را از نویسندگان فصلنامه نورالصادق می دانم و توفیقات روز افزون مسؤلان فصلنامه نورالصادق را از خداوند مسألت نمودند.

فقیه مجاهد حضرت آیت الله العظمی آقای حاج سید کرامت الله ملک حسینی (از مراجع تقلید نامدار)

باسمه تعالی شأنه، بعد الحمد و الصلوة

جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای صافی اصفهانی زیدعزة

با اهداء سلام و ابلاغ تحیّت و اکرام، مجلداتی از فصلنامه تخصصی نورالصادق (علیه السلام)، واصل و مورد مطالعه اینجانب قرار گرفت.

در دوران و زمان ما که فراعنه بشری و مخالفین شریعت مقدسه با قدرت طاغوتی خود در مقابل مکتب نورانی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام صف آرای کرده و اراجیف و اباطیل و خزعبلات ساخته و پرداخته ذهن خود را بر قرآن و احادیث تحمیل و به عنوان عرفان ترویج می کنند، بر شما حتم و فرض است تقویت بنیه علمی فصلنامه نورالصادق (علیه السلام).

امید آن که در دفاع از حریم دین مبین و تبکیت مخاصمین مکتب امیرالمؤمنین (علیه السلام)، مشمول عنایات خاصه قیم زمان و امام عالم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) باشید.

حوزه علمیه شیراز سید کرامت الله ملک حسینی

1390/4/28

نامه حضرت آیت الله سید شرف الدین ملک حسینی استاد خارج فقه و اصول

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر شریف مدیر مسول مکرم و سردبیر محترم فصلنامه نورالصادق

بعد الحمد و الصلوة چندی است موفق به توژق و گاه مطالعه بخش هایی از فصلنامه نورالصادق شده ام، حساسیت برانقطاع از قرآن و سنت و نکوهیدن مکاتب شکل یافته از این انقطاع درخور تقدیر است. مصاف دیرین فیما بین دو روش یکی اندیشیدن بر مبنای قرآن و سنت و دیگری اندیشیدن و تخرص و سپس به دنبال شاهدهی در قرآن و سنت بودن به خوبی به نمایش گذارده شده است.

تصوف در تاریخ که برخاسته از خدعه و یا ضلالت و یا حماقت بوده (آنچنان که ثامن الحجج صلوات الله علیه فرمود) خدعه دشمنان و طراحان، ضلالت اصحاب بدعت و حماقت پیروان نابخرد سدی در مقابل اندیشه توحیدی قرآنی بوده است، و تبیین این امر در مجله نمایان است. این مطلب را که عرفان به نوظهور و کهنه ظهور تقسیم نمی شود تا راهی برای تشخیص صحیح از سقیم و سره از ناسره باشد به تلویح اما به خوبی ارائه شده. لازم می دانم از تغییر روش در چاپ و نگارش و نیز در ارتقاء سطح فصلنامه به یک فصلنامه تخصصی با شاخص های آن با حفظ صلابت در عین متانت، تقدیر کنم و توصیه به تحمل ملامت ها کنم، و دعای رعایت قواعد بحث و مناظره برای همگان بنمایم، هماره در ظل عنایات بقیه الله العظمی ارواحنافده مؤید و منصور باشید.

سید شرف الدین ملک حسینی

12 خرداد 1398هـ - ش

مقارن با 27 رمضان المبارک 1440

ص: 182

شماره
تاریخ
پست
تلفن ۲۲۶۶۶۱۷

شیراز
حوزه علمیه شیراز
مدرسه حجة بن الحسن العسكري (عجل الله فرجه)
(خان ساکن)

بسمه تعالی شان

بمدائمه و الصلوة

جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای صالحی اصفهانی زید عزه

با اهداء سلام و لبلاغ تحیت و اکرام

مجلداتی از فصلنامه تخصصی نورالصادق علیه السلام، واصل و مورد مطالعه اینجانب قرار گرفت.

در دوران و زمان ما که فرامته بشری و مخالفین شریعت مقدسه با قدرت طاغوتی خود در مقابل مکتب نورانی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، صف آرای کرده و تراجیب و ابطالیل و غزوات ساخته و پرداخته ذهن خود را بر قرآن و احادیث تحصیل و به عنوان هرقان ترویج می کنند، بر شما حتم و فرض است تقویت بنیه علمی فصلنامه نورالصادق علیه السلام.

امید آنکه در دفاع از حریم دین مبین و تکلیف مخلصین مکتب امیرالمؤمنین علیه السلام، مشغول فعالیتات خاصه قیم زمان و امام عالم عجل الله تعالی فرجه الشریف، باشید.

حوزه علمیه شیراز
سید کرمان الله ملک حسینی



بسم الله الرحمن الرحیم

محترمترین سرپرست محترم سرپرست محترم حضرت زاهدان راغ فرجه

سید المراد العسلی چندی است سرفراز و توفیق درگاه مطهرت حضرت زاهدان راغ فرجه در اصفهان شده است. حساسیت بر انتطیح در قرآن و سنت دگرگین که سبب شکل بدین استانت در حضرت زاهدان است. حضرت زاهدان نیز بین در پیش کی این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

این بدین سبب در حضرت زاهدان راغ فرجه در اصفهان است. حضرت زاهدان راغ فرجه در اصفهان است.

تصفیه در تاریخ که هر چه است در خدمت در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

زهد (خدمت زاهدان راغ فرجه) خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

قرآن سبب است. در بین این امر در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

تصفیه در تاریخ که هر چه است در خدمت در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

زهد (خدمت زاهدان راغ فرجه) خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

قرآن سبب است. در بین این امر در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

تصفیه در تاریخ که هر چه است در خدمت در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

زهد (خدمت زاهدان راغ فرجه) خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

قرآن سبب است. در بین این امر در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

تصفیه در تاریخ که هر چه است در خدمت در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

زهد (خدمت زاهدان راغ فرجه) خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

قرآن سبب است. در بین این امر در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

تصفیه در تاریخ که هر چه است در خدمت در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

زهد (خدمت زاهدان راغ فرجه) خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

قرآن سبب است. در بین این امر در خدمت است. این بدین سبب سبب قرآن و سنت در یکی

Quarterly Periodical

Noor al-Sadegh

Philosophy and Theosophy

Daralsadegh Isfahan, Vol 12, No 47,48 / Fall, winter 1398

In charge manager: Mostafa safi Esfahani Head secretary: Yasser Fallahi

Paging up and technical director: Ms.Roozbahani Translator: Ms.Roozbahani Editor: Yasser Fallahi

Writer group: Professor Yaser Falahi, Dr.Ali Lahiji,Dr.Mohammad Hosein Mosavi, Dr.Sayyed Ali
Ayatollahi

under super vising of Ayatollah- safi Isfahani

:data base

www.Safiesfahani.com

www.Daralsadegh.ir

www.Nooralsadegh.ir

Email: Daralsadegh@gmail.com, Safiesfahani@gmail.com

Message Number: 30008443000844 Telegram chanel: @nooralsadegh

central office of Nooralsadegh seasonal magazine

Isfahan, Daralsadegh Institiute, No. 70, Alley No.9 (laleh), saghir street Isfahan

Tel: 03132317981

fax: 03132317983

office of season

Index

The monopoly of knowing the origin and the resurrection through the Islamic law and revelation

9 Ayatollah Al-ozma Safi Golpayegani

Series of ethics and theology lessons 13 Ayatollah Al-ozma Haj sheikh Hasan Safiesfahani Determinism
from the perspective of the revelation, philosophy and mysticism school

Ayatollah Sayyed Jafar Sayyedani 23

The Criticism of Allame Tabatabaei on Allame majlesi 41 Ayatollah Haj sheikh Morteza Razavi Qomi

(Description of Kashf Al-morad in description of Tajrid al-Eiteghad(2

Hojjat Al-Islam Sayyed Qasem Aliahmadi 51

The story of the suspension on Behar Al-anvar 57 Professor Ali Maleki Miyanji

The necessity of critical attitude and pathological view toward philosophy and mysticism in interview with
Dr.Sayyed Yahya Yasrebi 67 Dialogue and editing: Professor Yaser Fallahi

The Criticism on Bedayat-al-Hekmats of Allame Tabatabaei, lessons comments of professor Sayed
GHasem Aliahmadi 87 Arranging and editing by Hojat-Al-Islam Javad Abdi Investigating the role of
mirlohi in attribution of Sufism to the first Majlesi

Abol Hasasan Qaffari, Reza Mokhtari Khoui 103

Review of Ibn Arabi judgment 117 Hojat-Al-Islam Ali Azizpoorian borojerdi Contrasting the imamate
(theory from the viewpoints of the soffits and the Shiites (2

Hojjat Al-Islam Sheikh Mahdi Azizpourian 131

Cause of existence, the reality or the imagination 157 Professor Karim Zare

Comments 175

Book introduction 178

Comments about Noor Al-Sadegh quarterly 181

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ 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 رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتابخانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

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 آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

