

درسنامه معرفت توحیدی

براساس:

درس گفتارهای آیه‌الله محمود تولایی

تهیه و تنظیم: دکتر علیرضا بهشادفر



انتشارات نبأ

سرشناسه: حلبی، محمود، ۱۲۸۰ - ۱۳۷۶
عنوان و پدیدآور: درسنامه‌ی معرفت توحیدی بر اساس: درس گفتارهای
آیت‌الله محمود تولایی / تهیه و تنظیم: علیرضا بهشادفر.
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری: ۳۶۸ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۲۷-۴
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.
موضوع: توحید، الهیات، جنبه‌های قرآنی.
شناسه افزوده: بهشادفر، علیرضا، ۱۳۴۰، گردآورنده.
رده‌بندی کنگره: BP۲۱۷ / ۴
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۲
شماره کتابشناسی ملی: ۷۵۷۰۱۵۶



انتشارات نبأ

درسنامه‌ی معرفت توحیدی

براساس درس گفتارهای آیت‌الله محمود تولایی

تهیه و تنظیم: دکتر علیرضا بهشادفر

حروفچینی: انتشارات نبأ / صفحه‌آرایی: مشکاة

چاپ و صحافی: دالاهو، صالحانی

چاپ اول: ۱۴۰۰ / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۱۱۶۰۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان

بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶

تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ فاکس: ۷۷۵۳۵۷۷۶

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۲۷-۴

ISBN 978 - 600 - 264 - 127 - 4

بين الحين والآخر

فهرست مطالب

پیشگفتار	۱۳
بخش یکم: در مسیر شناخت	۱۷
درس یکم: توحید، آغاز و مبنای دین	۱۹
در این درس می‌آموزیم	۲۰
۱. تمسک به علوم حقیقی	۲۱
۲. اساس دین	۲۲
۳. مقایسه روش‌های بشری با روش انبیاء علیهم‌السلام در تعلیم و تربیت	۲۴
۱ - ۳. روش فلسفه و حکمت	۲۴
۲ - ۳. روش عرفان و تصوف	۲۶
۳ - ۳. روش انبیاء علیهم‌السلام	۲۷
۴. انواع آگاهی‌ها	۳۱
۱ - ۴. معلومات ادراکی	۳۱
۲ - ۴. معلومات وجدانی	۳۱
۳ - ۴. تفاوت میان وجدان و ادراک	۳۲
پی‌نوشت‌ها	۳۵
خودآزمایی	۴۰
درس دوم: وجدان	۴۳
در این درس می‌آموزیم	۴۴

۴۵	 روش ما در معارف
۴۶	 ۱. لافکری چگونه است؟
۴۷	 ۱ - ۱. «لافکری» کلید وجدان قیوم
۴۸	 ۲ - ۱. نکته‌ی مهم در مورد سرّ عبودیت
۴۹	 ۲. تفاوت وجدان با القائات مرتاضان
۵۰	 ۳. وجدان «خود»
۵۱	 ۱ - ۳. لحظه مرگ
۵۲	 ۲ - ۳. توجه به خود
۵۲	 ۳ - ۳. ارزش وجدان نفس
۵۳	 ۴. ویژگی‌های وجدان نفس
۵۴	 ۱ - ۴. ویژگی اوّل: انکار ناپذیری نفس
۵۴	 ۲ - ۴. ویژگی دوم: توصیف ناپذیری نفس
۵۴	 ۳ - ۴. ویژگی سوم: وجدان قیام نفس به غیر
۵۷	 ۴ - ۴. ویژگی چهارم: وجدان تعین ناپذیری قیوم
۵۸	 ۵. راه‌های روشن نمودن وجدان
۵۹	 ۱ - ۵. نزول بلایا
۵۹	 ۲ - ۵. تذکّرات وجدانی
۶۰	 ۱ - ۲ - ۵. تذکّر به دگرگونی‌های نفسی
۶۰	 ۲ - ۲ - ۵. تذکّر به بلایا
۶۲	 پی‌نوشت‌ها
۶۸	 خودآزمایی
۷۱	 درس سوم: عقل
۷۲	 در این درس می‌آموزیم
۷۳	 ۱. وجدان عقل
۷۴	 ۲. عقل چیست؟
۷۵	 ۳. حجّیت عقل
۷۶	 ۴. حجاب‌های عقل
۷۷	 ۵. عقلا، مخاطبان انبیاء ﷺ

فهرست مطالب □ ۷

۶. فلاسفه و عقل	۷۸
پی‌نوشت‌ها	۸۰
خودآزمایی	۹۳
بخش دوم: در مدرسه فیلسوفان	
درس چهارم: روش فلسفی: چشم‌انداز	۹۷
در این درس می‌آموزیم	۹۸
انگیزه‌ی بیان دیدگاه‌های بشری	۹۹
۱. تمایز میان «توجه وجدانی» و «تفکر» در شناخت	۱۰۰
۲. روش فلسفی در خداشناسی	۱۰۰
۲ - ۱. جایگاه منطق	۱۰۱
۲ - ۲. جایگاه «امور عامه»ی فلسفی	۱۰۱
۳ - ۲. برهان‌های فلسفی	۱۰۳
الف - از راه دلیل این	۱۰۳
ب - از راه دلیل شبه لِم	۱۰۴
۳. اختلاف نظر بزرگان فلسفه در مبانی	۱۰۴
۴. تقابل نتیجه‌ی روش فلسفی با معارف پیامبران	۱۰۵
۵. ارزش روش فلسفی	۱۰۸
پی‌نوشت‌ها	۱۰۹
خودآزمایی	۱۱۴
درس پنجم: روش فلسفی: اشکال‌ها	
در این درس می‌آموزیم	۱۱۶
اشکال‌های «روش فلسفی»	۱۱۷
۱. اشکال یکم	۱۱۷
۲. اشکال دوم	۱۱۸
۳. اشکال سوم	۱۱۸
۱ - ۳. سستی مبنا	۱۱۸
۲ - ۳. سستی بنا	۱۱۸

۱۲۰	۴. اشکال چهارم
۱۲۰	۵. اشکال پنجم
۱۲۱	۱ - ۵. حرّیت حق متعال
۱۲۴	۲ - ۵. بداء، شرایع، دعا
۱۲۴	۳ - ۵. ازلیّت و ابدیّت موجودات
۱۲۷	۴ - ۵. سنخیت میان حق و خلق
۱۲۸	۵ - ۵. موارد دیگر
۱۲۹	۶. اشکال ششم
۱۲۹	۷. اشکال هفتم
۱۳۱	پی‌نوشت‌ها
۱۳۸	خودآزمایی
۱۴۱	درس ششم: روش فلسفی: اعترافات
۱۴۲	در این درس می‌آموزیم
۱۴۳	۱. الفاظ و مفاهیم، اساس فلسفه
۱۴۳	۱ - ۱. جسم
۱۴۴	۲ - ۱. نفس
۱۴۵	۲. اعتراف فلاسفه به بی‌کفایتی راه فلسفه
۱۴۶	۱ - ۲. شیخ اشراق
۱۴۸	۲ - ۲. شیخ‌الرئیس
۱۴۸	۱ - ۲ - ۲. التعليقات
۱۵۳	۲ - ۲ - ۲. رسالة الحدود
۱۵۴	۳ - ۲. قیصری
۱۵۵	۳. نتیجه
۱۵۸	پی‌نوشت‌ها
۱۶۳	خودآزمایی
۱۶۵	بخش سوم: در خانقاه عارفان
۱۶۷	درس هفتم: روش عرفانی: چشم‌انداز به بیان غزالی

فهرست مطالب □ ۹

۱۶۸	در این درس می‌آموزیم
۱۶۹	مرور درس‌های گذشته
۱۶۹	۱. بررسی «راه عرفان»
۱۷۱	۲. شرح طریق سیر و سلوک به بیان «غزالی»
۱۷۹	پی‌نوشت‌ها
۱۸۰	خودآزمایی
۱۸۱	درس هشتم: روش عرفانی: مراحل سیر و سلوک
۱۸۲	در این درس می‌آموزیم
۱۸۳	۱. خلاصه‌ای از اصول و مراحل سیر و سلوک عرفا
۱۸۵	۲. محتوای شهود عرفا
۱۸۵	۱ - ۲. مقامات حق متعال
۱۸۶	۱ - ۱ - ۲. مقام احدیت
۱۸۶	۲ - ۱ - ۲. مقام واحدیت
۱۸۶	۱ - ۲ - ۲. مقام جلاء
۱۸۶	۲ - ۲ - ۲. مقام استجلاء
۱۸۷	۲ - ۲. غیریت تلبیسی
۱۹۳	پی‌نوشت‌ها
۱۹۹	خودآزمایی
۲۰۱	درس نهم: روش عرفانی: برنامه‌ی عملی
۲۰۲	در این درس می‌آموزیم
۲۰۳	۱. ریاضت
۲۰۶	۲. تلقین و القاء
۲۰۹	۳. قدرت خلاقیت قوه‌ی خیال
۲۰۹	۴. عظمت ما در گدایی است
۲۱۲	پی‌نوشت‌ها
۲۱۳	خودآزمایی

۲۱۵	درس دهم: روش عرفانی: بازشناسی
۲۱۶	در این درس می‌آموزیم
۲۱۷	۱. نیرنگ‌های سلوک عارفانه
۲۱۷	۱ - ۱. ذکر گفتن
۲۱۸	۲ - ۱. تسلیم «پیر» و «شیخ» بودن
۲۱۹	۳ - ۱. طی کردن منازل و انوار
۲۲۰	۱ - ۳ - ۱. فنای افعالی (توحید افعالی)
۲۲۱	۲ - ۳ - ۱. فنای صفاتی (توحید صفاتی)
۲۲۱	۳ - ۳ - ۱. فنای ذاتی (توحید ذاتی)
۲۲۲	۴ - ۱. تأویل آیات به مراحل سیر شهودی
۲۲۳	۲. ماهیت «راه عرفان» در پی‌بردن به حقایق
۲۲۳	۱ - ۲. «عرفان»، یک «صنعت» است
۲۲۵	۲ - ۲. تفاوت‌های «عرفان بشری» با «دریافت‌های وجدانی»
۲۲۷	پی‌نوشت‌ها
۲۲۹	خودآزمایی
۲۳۱	بخش چهارم: در محضر اهل بیت (ع) (۱)
۲۳۳	درس یازدهم: انسان، پیش از این جهان
۲۳۴	در این درس می‌آموزیم
۲۳۶	۱. جوهر عالم مادی
۲۳۷	۲. رابطه روح و بدن انسان
۲۳۷	۱ - ۲. از نظر فلسفه
۲۳۸	۲ - ۲. از نظر کتاب و سنت
۲۳۹	۳. عوالم و نشئات گوناگون ما
۲۳۹	۱ - ۳. عالم خواب
۲۴۲	۲ - ۳. عالم پیش از دنیا
۲۴۲	روایات
۲۴۵	۴. حکمت تنزل ارواح
۲۵۱	پی‌نوشت‌ها
۲۵۴	خودآزمایی

فهرست مطالب □ ۱۱

۲۵۷	درس دوازدهم: معرفی خداوند در عوالم پیشین
۲۵۸	در این درس می‌آموزیم
۲۶۰	۱. معرفی خداوند در نشأت پیشین
۲۶۲	۲. «معرفت پیشین»، لازمه‌ی معرفت خداوند در این عالم
۲۶۳	۳. «لا طور» بودن معرفتی حق در عوالم پیشین
۲۶۴	۴. روایات پیرامون معرفت پیشین
۲۶۶	۵. دنیا، نشئه‌ی فراموشی معرفت
۲۶۷	۶. فراموشی معرفه‌ی الله و شأن انبیاء ﷺ
۲۷۰	۷. وظیفه‌ی بشر در قبال معرفتی خدا
۲۷۲	پی‌نوشت‌ها
۲۷۵	خودآزمایی
۲۷۷	درس سیزدهم: تنزیه و تباین
۲۷۸	در این درس می‌آموزیم
۲۷۹	۱. طور مصنوعیت
۲۸۲	۲. خروج از دو حدّ «تشبیه» و «تعطیل»
۲۸۴	۳. تنزیه خداوند
۲۸۶	۷. تباین کامل میان حقّ و خلق
۲۸۹	پی‌نوشت‌ها
۲۹۳	خودآزمایی
۲۹۵	درس چهاردهم: معرفت در عین احتجاب
۲۹۶	در این درس می‌آموزیم
۲۹۸	۱. معرفت خدا
۳۰۰	۲. معرفت خدا بالله است
۳۰۴	۳. ارتقاء درجات معرفت
۳۰۵	۴. معرفت در عین احتجاب
۳۰۷	۵. احتجاب در شعاع نور
۳۰۹	پی‌نوشت‌ها
۳۱۲	خودآزمایی

۱۲ □ درسنامه‌ی معرفت توحیدی

۳۱۵	بخش پنجم: در محضر اهل بیت (ع) (۲)
۳۱۷	درس پانزدهم: نصوص معرفت
۳۱۸	در این درس می‌آموزیم
۳۱۹	۱. «الله»، لفظ اشاره‌گر به معرفت ولّهی
۳۲۳	۲. آیات و روایات باب معرفه الله
۳۲۳	۱ - ۲. شواهدی از قرآن
۳۲۵	۲ - ۲. شواهدی از روایات
۳۳۳	پی‌نوشت‌ها
۳۳۴	خودآزمایی
۳۳۷	درس شانزدهم: کلیدهای معرفت
۳۳۸	در این درس می‌آموزیم
۳۴۰	۱. اقیانوس‌های معرفت
۳۴۰	۱ - ۱. سبحان الله
۳۴۲	۲ - ۱. الحمد لله
۳۴۲	۳ - ۱. لا اله الا الله
۳۴۲	۴ - ۱. الله اكبر
۳۴۵	۲. لقاء، ظهور، تجلّی
۳۵۵	پی‌نوشت‌ها
۳۶۲	خودآزمایی
۳۶۵	منابع و مصادر

پیشگفتار

سامان یافتن روان پویای انسانی در عالم تشریع الاهی - که ره‌توشه‌ای از عوالم پیشین با خود دارد - او را در چالش آزمون‌های مبتنی بر حریت و آزادگی فروانداخته است، تا آن‌چه را که در آن عوالم و به اختیار خویش، پس از اذعان به ربوبیت خداوند در محضر الاهی و آراستگی به ردای معرفه الله برگزیده است، در بوتۀ نقد آزمایش‌های این جهانی گذارد، تا از سویدای جان، اقراری دلنشین و وجدانی به مولویت و غنا و قیومیت حق و ناداری و ضعف و عجز خویش نماید و باتبرک جستن از نور علم و عقل، به کشف حقایق آفرینش توفیق یابد و در این رهگذر، به حبل متین و کھف حصین الاهی پناه آورد تا به قیادت ایشان رو به سوی منزل مقصود نماید.

در گذرگاه تاریخ که همیشه مهد دام‌های شیطانی بوده است و هواهای نفسانی، عطش کاذب ناشی از دریای شور جهالت را بر کام‌های تردید آلود و حجاب اندود فرو می‌پاشد، همواره انوار فروزان قدسی از مشکات پرشکوه نبوی، در تابش بوده است تا گرد و غبار دنیا زدگی را از مشکات عقل‌های پنهان فرو شوید و نعمت به ودیعت گذاشته و فراموش شده معرفت ربوبی را در مشهد این تابشگری‌ها در فروغ آورد و فطرت توحیدی را در نهاد آدمیان برای او بازخوانی نماید. آن‌گاه است که دل‌های مزین به چنان کوکب‌های گوهرین، آماده می‌شوند تا سلمان وار، از چراغدان مدینه علم نبوی و معنویت خانه پرشکوهی که اجازه رفعت یافته است و بئر معطله‌ای که در

حجاب غیبت، آفتاب‌اش را بر دل‌های صیقل یافته می‌پراکند، بهره‌گیرند و قدم در مسیر تکمیل و تکامل خویش نهند و حصار حیوانیت را از پیرامون نفس‌شان برکنند و به رفعت انسانی نایل آیند تا عقل‌شان از مراحل استعدادی درگذرد و به مقام فعلیت و وجدان معقولات رسد و سرانجام توفیق یابند که به اذن الاهی و با تسلیم اختیاری و متحقق شدن در اسماء او، معرفت ذات و اسماء و صفات را به درجات نامتناهی فراچنگ آورند و بتوانند با دلالت اولیاء الاهی، به وجدان ترکیبی فقر ذاتی، و هم‌چنین توحیدورزی مبتنی بر مابینت تامّه میان خلق و خالق، و قیام بر بندگی خالص پروردگار، نایل آیند.

آن‌چه در نگاشته بالا بر تحریر قلم نشست، بن‌مایه‌هایی از باورهای راستینی است که بارقه‌های آن از مهبط وحی و خاندان ولایت کلیه الاهی بر جان تربیت‌شدگان مدرسۀ قرآن و نجات یافتگان سفینه عترت علیهم‌السلام نشسته است. این گهرهای تابناک که در دوران غیبت مهدوی بر فؤاد عالمان و فقیهان روزگاران کهن تابیده و جستجوگران حقایق را در درازنای تاریخ پر رمز و رنج تشیع، درس آموز بوده است، در دوران ما، به عنایت ولایی حضرت حجة بن الحسن علیه‌السلام به شرح صدر سینه بنده دلسوخته آستان اهل بیت علیهم‌السلام، عالم ربانی مرحوم آیه الله العظمی میرزا محمد مهدی اصفهانی رحمته‌الله انجامید و سپس، شعاع‌هایی از آن انوار مبارک و قطراتی از زلال آن علم و معرفت، بر پیشانی درس‌آموخته و تربیت‌یافته برجسته آن فقیه پرهیزگار، استاد متأله و مرزبان مجاهد آفاق دین، مرحوم آیه الله حاج شیخ محمود حلبی خراسانی رحمته‌الله نشست تا خرمن این معارف را خوشه خوشه و به بیانی دل‌انگیز و جان‌فزا به دلدادگان حریم امن امامت و ولایت بیاموزد و آن‌ها را در قالب درس‌هایی، برای تعلیم و تعلم آیندگان به یادگار گذارد.

مجموعه‌ای که به دنبال خواهد آمد، برگرفته‌ای از دو دوره تدریس مبحث توحید استاد رحمته‌الله است که ابتدا در فاصله ۹/۹/۱۳۵۲ تا ۵/۱۱/۱۳۵۲ طی ۹ جلسه و دیگر

بار در فاصله ۱۳۵۶/۸/۶ تا ۱۳۵۶/۱۲/۲۶ طی ۲۰ جلسه و به صورتی مشروح‌تر، تدریس شده است. در این درسنامه، نسخه تدوین یافته بر اساس دوره نخست، اساس تنظیم، تبویب و تدوین مطالب قرار گرفت و مطالب دیگری که در دوره دوم آمده، بدان افزوده شد.

این درس‌ها علاوه بر شرح و تبیین معارف کتاب و سنت، به بررسی تطبیقی و نقد آراء فیلسوفان و عارفان مسلمان پرداخته و این بررسی در دو بخش مجزا و در عین حال تلفیقی- یعنی روش و محتوا- در سلوک علمی و عملی ایشان به انجام رسیده است. به منظور استفاده عمومی از این مباحث، برخی ویرایش‌های متنی و نیز پاره‌ای جابجایی‌ها در تدوین مباحث صورت گرفته است. پاره‌ای از این تغییرات عبارتند از:

- تبدیل برخی کلمات محاوره‌ای و خطابی به معادل تحریری و ادبی آن‌ها
- افزودن عنوان و زیر عنوان به مباحث

- افزودن ترجمه عبارات عربی متن درس‌ها، اعم از آیات شریفه قرآن، روایات معصومین علیهم‌السلام و عبارات عربی دیگر. لازم به ذکر است که برخی از ترجمه‌ها، به صورت مضمون عبارت (و نه واژگانی) توسط آن مرحوم، بیان شده است که در متن هم به همان صورت حفظ شده است.

- افزودن توضیحات ضروری پیرامون برخی اصطلاحات معارفی که از سایر متون و آموزه‌های معارفی استاد رحمته‌الله و یا از مباحث گرانقدری که توسط درس‌آموختگان فرهیخته ایشان برای دانش‌افزایی بهره‌وران فراهم آمده، گرفته شده است. این توضیحات در پانوشت یا پی‌نوشت با علامت (ویراستار) مشخص گردیده است.

- افزودن برخی مستندات فلسفی و عرفانی به صورت مختصر در کنار ذکر مأخذ دقیق آراء مکاتب بشری

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، این مجموعه، «برگرفته‌ای» از مطالب استاد رحمته‌الله و حاصل تلفیق میان دو دوره تدریس است که البته تلاش و وسواس بسیاری در رعایت امانتداری آن صورت گرفته است. در عین حال، توصیه می‌شود که در صورت وجود ابهام در متن، به نسخه‌های پیاده‌شده اصلی مراجعه گردد.

ملتسمانه از ساحت مقدس صاحب حقیقی این علوم الاهی - حضرت بقیة الله
الأعظم علیه السلام - خواستاریم تا با القائنات ربانی خویش، کاستی‌های این مجموعه را جبران
نمایند و وجدانی شدن این معارف گرانقدر را در ضمیر دانش پژوهان، به سامان رسانند.

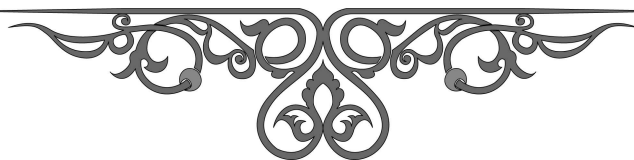
اللّٰهُمَّ عَجِّلْ لَوْلِيَّكَ الْفَرَجَ وَالْعَافِيَةَ وَالتَّصَرُّ

بخش یکم

درمیرشناخت

درس یکم

توحید، آغاز و مبنای دین



در این درس می‌آموزیم:

۱. علوم پیامبران سه قسم است: علوم جمعی جملی، علوم جمعی، علوم مفصّلات.
۲. پایه‌ی دین، توحید و عدل است. توحید یعنی این که خداوند را توهم نکنیم، و عدل یعنی این که خداوند را به ظلم و عجز و ضعف، متهم نداریم. این آموزه، خلاصه‌ی روایات معتبر است. بقیه اصول دین به همین دو اصل می‌رسند.
۳. روش پیامبران در تربیت دینی با روش‌های رایج مکاتب بشری مانند فلسفه و عرفان تفاوت اساسی دارد. فلسفه به کمک منطق، بر حرکت فکری از مجهول به معلوم تأکید می‌کند. هم‌چنین عرفان، شهود را مبنای درک حقایق می‌گیرد، در حالی که پیامبران بر مبنای تذکر دادن به بشر و بیدار کردن معروف فطری او پیش می‌روند.
۴. فلاسفه برای این که صحت حرکت فکر را تضمین کنند، علمی به نام منطق به عنوان میزان اندیشه‌ورزی در نظر گرفته‌اند.
۵. در مورد معرفت خداوند متعال، مبنای بشری به ادراک منتهی می‌شود، در حالی که روش پیامبران به وجدان و فطرت می‌رسد. تفاوت‌هایی میان این دو وجود دارد؛ از جمله این که مبنای بشری ویژه‌ی خواص و برگزیدگان است، ولی مکتب انبیاء عامّ و گسترده برای عموم است. لذا در مکتب انبیاء صفای درون مهم‌ترین عامل برای دستیابی به حقایق است.
۶. «لا فکری» که کلیدی برای وصول به معارف فطری است، به معنای رها کردن اندیشه‌ی بشری و دخالت ندادن آن در حریم ربوبی است، لذا این فرآورده‌ی بشری در فضای تنزیه از توهمات، راه به جایی نمی‌برد و باید آن را رها کرد.
۷. معلومات ادراکی، یا از طریق حواس پنج گانه به ما می‌رسد، یا از راه قوای داخلی (خیال، وهم، عقل)؛ که به ترتیب، صور جزئی، معانی جزئی و معانی کلی را درک می‌کند. اما دستاوردهای این ادراک‌ها، قابل تشکیک و وسوسه و اختلاف است. در حالی که یافته‌های وجدانی مبتنی بر «خود» انسان است و لذا یقینی و مورد اعتماد است.
۸. وجدان عطش و وجدان عقل، دو نمونه‌ی روشن است که تفاوت میان وجدان و ادراک را به خوبی نشان می‌دهد؛ چنان که در وجدان عطش، تمام صورت‌سازی‌های علمی و فکری انسان محو می‌شود و انسان «خود»ش را می‌یابد.

۱. تمسک به علوم حقیقی

چون مسلم و قطعی است که مفتاح تمامی دانش‌های حقیقی و واقعی به زبان و بیان پیغمبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نهاده شده است [۱] - و افتخار اسلام هم به همین است [۲] - لذا ما در همه‌ی مطالب اصولی به کلمات آن بزرگواران، افتتاح می‌کنیم، و نیز از همان راهی که آن‌ها وارد شده‌اند، وارد می‌شویم و در سیر علمی و تعلیمی خود از ایشان پیروی می‌کنیم، زیرا این بزرگواران راه را رفته‌اند و آن را بلدند و انسان اگر بخواهد راهی را بدون در دسر طی کرده، زودتر به مقصد برسد، باید به دنبال رهبری بیافتد که راه را رفته است [۳].

پیشاپیش متذکر می‌شویم که ائمه و پیشوایان ما علیهم‌السلام - از نظر گسترش مطلب - همانند پیامبر ﷺ به چند گونه سخن می‌گفته‌اند. گاهی مفید و مختصر حرف می‌زدند، مختصری که یک اقیانوس از آن استخراج می‌شد. به این گفتارها اصطلاحاً «علوم جمعی جُمْلی» گفته می‌شود، یعنی کلماتشان مجمل و کوتاه است [۴]. گاهی اندکی شرح می‌دادند و از اجمال بیرون می‌آوردند. این‌ها «علوم جمعی» آن‌ها است. گاهی هم مفصل می‌گفتند و شرح می‌دادند که «مفصّلات» علوم ایشان است [۵]. قرآن هم همین گونه است و این بزرگواران نیز از قرآن پیروی می‌کرده‌اند. گاهی مطلبی به اختصار در قرآن می‌آید:

﴿خُذِ الْعُقُورَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾.^۱

گذشت پیشه کن، و به [کار] پسندیده فرمان ده، و از نادانان رخ برتاب.
هر کدام از این سه کلمه، یک علم جمعی جملی است. گاهی هم مفصل بیان می‌فرماید و مثلاً قصه‌ی حضرت یوسف علیه السلام را می‌گوید که در سطر سطرش بابی از ابواب توحید و اخلاق و احکام، مندرج است و از مفصلات علوم قرآن محسوب می‌گردد.^۲

﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾.^۳

و محققاً ما برای ایشان کتابی آوردیم که در آن هر چیز را براساس علم و دانش تفصیل دادیم.

۲. اساس دین

آن بزرگواران، اساس همه‌ی ادیان - خاصه دین مقدس اسلام - را بر دو پایه قرار داده‌اند که اگر کسی به این دو معتقد و عارف بود، دارای دین است. آن دو پایه، یکی توحید است و دیگری عدل. در این زمینه چند روایت نقل می‌نمایم که با توضیح فوق، معلوم می‌شود که نخستین روایت از علوم جمعی آنان و دو روایت دیگر، از علوم جمعی جملی است. مفصلات علومشان در روایات زیاد است که آن‌ها را - إن شاء الله - برایتان می‌آوریم.

۱. راوی خدمت حضرت صادق علیه السلام عرض می‌کند:

«إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ، وَعِلْمُهُ كَثِيرٌ، وَلَا بُدَّ لِعَاقِلٍ مِنْهُ؛ فَادْكُرْ مَا يَسْهُلُ الْوُقُوفُ عَلَيْهِ وَيَتَهَيَّأُ حِفْظُهُ».

۱. الأعراف (۷): ۱۹۹.

۲. در آینده بیان خواهد شد که لفظ جلاله الله نمونه‌ای از علوم جمعی جملی و کمی مفصل‌تر از آن عبارت الله اکبر می‌باشد. از مفصلات علوم قرآن در این زمینه، کریمه لا اله الا الله و سوره مبارکه توحید است. (ویراستار)

۳. الأعراف (۷): ۵۲.

درس یکم: توحید، آغاز و مبنای دین □ ۲۳

اساس و پایه و جوهر دین، توحید و عدل است و علم این دو، خیلی زیاد است، و چاره‌ای نیست که بایست این علم را تعقل کنند و ببینند. پس شما چیزی را به ما یاد بدهید که این علم را برای ما آسان کند و ما را برای فهم آن مهیا نماید.

حضرت، [ضمن تقریر و تثبیت گفتار این سائل] فرمودند:

«أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ؛ وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسُبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَا مَكَعَ عَلَيْهِ».^۱

توحید آن است که هرچه را بر خودت جایز و روا می‌دانی بر خدا جایز ندانی، و عدل آن است که آن‌چه را که خدا تو را بدان ملامت کرده، به خالق خودت نسبت ندهی.

۲. از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره‌ی توحید و عدل پرسیدند. ایشان فرمودند:

«التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ، وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ».^۲

توحید آن است که خدا را توهم نکنی [و در اطراف‌اش صورت و همی و فکری و عقلی ندهی]، و عدل آن است که خدا را متهم نکنی و به خدا تهمت نزنی.

۳. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که به هشام بن حکم می‌فرمایند:

«أَلَا أُعْطِيكَ جُمْلَةً فِي الْعَدْلِ وَ التَّوْحِيدِ؟

آیا خلاصه‌ای از توحید و عدل را در اختیار بگذارم؟

قَالَ: بَلَى، جُعِلْتُ فِدَاكَ.

هشام پاسخ داد: آری! جانم به فدایتان!

قَالَ: مِنَ الْعَدْلِ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ، وَ مِنَ التَّوْحِيدِ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ».^۳

۱. معانی الأخبار: ۱۱؛ التوحید: ۹۶ حدیث ۱؛ بحارالأنوار ۴: ۲۶۴ حدیث ۱۳، و ۵: ۱۶ حدیث ۲۳.

۲. نهج البلاغة: ۵۵۸ حکمت ۴۷۰؛ بحارالأنوار ۵: ۵۲.

۳. بحارالأنوار ۵: ۵۸ حدیث ۱۰۶.

امام فرمودند: توحید آن است که او را توهم نکنی، و عدل آن است که او را متهم نسازی.

لذا - بنا به تقریر امام صادق (علیه السلام) - اساس و پایه‌ی تمام ادیان، از حضرت آدم (علیه السلام) تا حضرت خاتم (صلی الله علیه و آله)، دو رکن است: توحید و عدل. البته از این دو، سه شاخه‌ی مهم دیگر می‌روید که شجره‌ی دین، بارور می‌شود:

- نبوت از توحید می‌روید؛ توحید بدون نبوت (یعنی تعلیم الاهی) معنا ندارد؛ خدا است که ما را در مسیر عبودیت خودش به راه می‌اندازد تا کامل شویم و این از طریق فرستادن انبیاء (علیهم السلام) است. پس نبوت از شؤون توحید است.

- امامت هم - در عمل - از شاخه‌های روییده از نبوت است، یعنی نبوت بدون امامت، ناتمام و ناقص است. لذا امامت از شؤون نبوت است.

- معاد هم از لوازم لاینفک عدل خداست و به همین دلیل است که شیعه از میان اوصاف جلال و جمال خداوند (به اصطلاح متکلمان و فیلسوفان)، عدل را اصل دین قرار داده است.

۳. مقایسه روش‌های بشری با روش انبیاء (علیهم السلام) در تعلیم و تربیت

بشر در تعلیم و تربیت، راه‌های مخصوصی - از جمله راه فلسفه و راه عرفان - دارد، ولی پیش از همه باید بدانید روش ما در این مباحث، بر خلاف روش تمام مکتب‌های بشری است، چه مکاتب قدیم و چه مکاتب جدید.^۱

۱ - ۳. روش فلسفه و حکمت

یکی از آن‌ها راه فلاسفه و حکما است که همان راه بحث‌های منطقی است. می‌گویند ما مطالب را باید به فکر درست کنیم. خدا به ما عقل و قوه‌ی تفکر داده است تا به عقل و فکر خودمان، حقایق را به دست آوریم. لذا بشر روی قوای فکری خودش از

۱. روش و محتوای فلسفه و عرفان بشری در درس‌های آینده مفصلاً مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت. (ویراستار)

قبیل حسّ، وهم، خیال و عقل بحث می‌کند. یک مطلب را مجهول می‌گیرد؛ مقدماتی برای کشف آن مجهول، ردیف می‌کند؛ آن مقدمات را به شما می‌گوید و آن مجهول را برای شما از نظر عقلتان و فکرتان روشن می‌کند. به تعریف آنان:

«و الفكر حركة الى المبادئ و من مبادئ الى المراد»^۱

فکر، حرکت کردن نفس است از روی یک مطلب مجهول به مبادی و منابع آن مطلب، و استخراج کردن آن عوامل و علل و مبادی، و سپس برگشتن روی مطلب مجهول و آن را معلوم کردن [۶].

فرض کنید مطلبی بر ما مجهول است، مثلاً نمی‌دانیم خدا هست یا نیست. می‌گویند: در این عالم، حرکت هست. حرکت را هم بدین صورت تعریف می‌کنند: «خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً»^۲، یعنی خارج شدن شیء از قوه به فعل، اندک اندک. این حرکت، بنابر قول بعضی در چهار مقوله است: حرکت در «این»، حرکت در «کم»، حرکت در «کیف» و حرکت در «وضع». بعضی‌ها به حرکت در «جوهر» هم قائلند.^۳

بعد می‌گویند متحرک، محرّک می‌خواهد. آن محرّک، یا از سنخ همین متحرّکات است یا محرّکی است غیر متحرک و ثابت. اگر این محرّک، متحرک باشد، خودش محرّک می‌خواهد و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند. اگر این رشته‌الی غیرالنهاییه برود، به تسلسل می‌انجامد و اگر برگردد و مثلاً متحرک هزارم، محرّک متحرک اوّل باشد، دور می‌شود. دور و تسلسل را هم که مابه دلالی باطل کرده‌ایم.^۴ پس لازمه‌اش این می‌شود که متحرکات به محرّکی برسند که دیگر متحرک نباشد، ثابت و ساکن باشد؛ و هو الله.^۵ آن‌گاه برای این که فکرها خطا نرود و اشتباهی در مطالب فکری راه نیابد، میزان و ترازویی درست کرده‌اند که با آن، مقدماتی را که برای کشف مجهول بیان می‌شود،

۱. شرح المنظومة ۱: ۵۷.

۲. الأسفار ۳: ۲۲.

۳. الأسفار ۳: ۷۵ - ۹۳.

۴. الأسفار ۲: ۱۴۱ - ۱۶۹.

۵. الأسفار ۳: ۳۸ - ۴۶.

می‌سنبند. اگر چنان‌چه با آن ترازو درست در آمد، مطلب، برهانی و تمام است و گرنه ناقص و معیوب می‌باشد. نام این ترازو را منطق گذاشته‌اند. علم منطق، علمی است که با آن، افکارشان را در مبادی اولیه می‌سنبند [۷]. کسی که می‌خواهد در این مکتب دارای معلوماتی شود، اول باید منطق را بخواند. بحث‌های و تصدیقی و آنچه را که ارسطو و دیگران به عنوان میزان و منطق، معین کرده‌اند بخواند و خوب هم بداند و سپس در مباحث علمی وارد شود.

این اساس مکتب فلسفی بشر از دوهزار سال پیش تا به حال است و هرکسی بخواند در مکتب فلسفی بشری یا در ریاضیات، دانا شود لازم است منطق را بداند و سپس مطالب را با منطق تطبیق دهد.

۲-۳. روش عرفان و تصوف

راه دیگر، راه صوفیه و عرفا است که معتقدند ما نمی‌توانیم در همه جا از ضمیمه کردن و ترکیب نمودن مطالب فکری، به همه‌ی حقایق برسیم؛ اگر هم به بعضی برسیم ناقص است. راه دیگری هست و آن این که باید ریاضت کشید و بر نفس فشار آورد تا بتوان حقایق را دید.^۱ لذا عرفا از راه فشار آوردن بر نفس و کندن نفس از علایق و قدرت دادن و بینا شدن نفس، می‌خواهند حقایق را کشف نمایند و مجهولات را از راه رؤیت و مشاهده‌ی خودشان معلوم کنند.

مولوی می‌گوید:

هست حیوانی که نامش اُسْغَر است	او به زخم چوب، زَفَت و لَمْتَر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود	او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مؤمن اشغری آمد یقین	کو به زخم رنج، زفت است و سمین ^۲

در این مطلب راست می‌گوید که فشار بر نفس، روح را قوی می‌کند، اما مهم این

۱. الفتوحات المکیة (ابن العربی)، مقدمة الكتاب: ۳۲ - ۳۸؛ عوارف المعارف (شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی عبد المؤمن اصفهانی): ۹ - ۲۰.

۲. مثنوی معنوی (تصحیح نیکلسون): دفتر چهارم؛ [دهخدا]: اُسْغَر (یا اُسْغَر): خارپشت، زَفَت: فربه، لَمْتَر: قوی هیکل.

درس یکم: توحید، آغاز و مبنای دین □ ۲۷

است که در این مطلب، حق و باطل بودن راه اهمیت ندارد. خواه به راه حق یا به راه باطل، به قدرتی می‌رسد، زیرا از علایق‌کننده می‌شود و حال تجرد و اطلاق به او قوت می‌دهد.

۳-۳. روش انبیاء علیهم‌السلام

ما چون تابع انبیاء علیهم‌السلام هستیم و می‌خواهیم راه ایشان را بیماییم، لذا از روش‌های صناعی بشری برای شناخت حقایق پیروی نمی‌کنیم. ما به هیچ وجه نمی‌خواهیم در خداشناسی و پیغمبرشناسی از روی حرف‌هایی که بشر گفته است، بحث کنیم. سیر علمی ما، به کار انداختن فکر و میزان و منطق - و منطبق کردن مطالب با اشکال مختلف قیاسات منطقی نیست. راه درویشی - که ترک حیوانی بکن، حرف نزن، برو بنشین و سی هزار مرتبه «یا شنطیا» بگو - هم نیست. رشته‌ی مارشته‌ی انبیاء علیهم‌السلام است. انبیاء علیهم‌السلام نیامده‌اند که فقط برای علما و محصلین حرف بزنند، مخصوصاً حضرت خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که شریعت‌اش تا م و عام است و مبعوث بر تمام بشر الی یوم‌المحشر است:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾^۱

و ما تو را جز برای عموم مردم نفرستادیم.

خاتم‌الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که آمدند، با همان عرب‌های بیابانی شروع به صحبت کردند و همان‌ها را مقداد و ابوذر و عمار و بزرگان علم و معرفت در دنیا نمودند. انبیاء علیهم‌السلام مبعوث بر عموم خلق یعنی سیاه و سفید، عرب و عجم، عالم و عامی - از ابوعلی سینا گرفته تا عامی بی‌سواد - هستند؛ مخصوصاً عوام - به دلیلی که بیان خواهد شد - بیشتر مورد نظر انبیاء علیهم‌السلام هستند. پیغمبر فرستاده شده تا «همه» را دعوت کند و عارف بالله نماید، «همه» را شناسا نسبت به خداوند، انبیاء علیهم‌السلام، خودشان، و بازگشت‌شان - که معاد است - نماید، بلکه یک درجه بالاتر، شناسای حقایق این عالم کند تا حقایق این عالم را خوب بیابند.

۱. السبأ (۳۴): ۲۸.

لذا اُمّت انبیاء ﷺ منحصر به یک دسته‌ی خاصّ تحصیل کرده نیست. آن‌ها که برای همه حتّی برای افراد عامی آمده‌اند، همه را در رتبه‌ی ابوعلی سینا نبرده‌اند تا با آن‌ها حرف بزنند زیرا این کار، دشوار است. ابوعلی سینا باید پایین بیاید تا درک کند. هیچ پیغمبری نیامده که اوّل درس خواندن و منطق آموختن را به بشر پیشنهاد کند و بعد از این که آن‌ها منطق را خواندند، با ایشان حرف بزند. هم چنین، هیچ پیغمبری نیامده تا دستور ذکر به بشر بدهد و جلوی خوردن و حرف زدن و معاشرت با خلق را بگیرد. خودشان این طور نبوده‌اند و رشته‌ی تعلیم و تربیت شان هم این طور نبوده است. ما هم رشته‌مان همین است و در پی پیغمبر خدا ﷺ می‌رویم و در صفّ النّعال رسالت آن بزرگوار سخن می‌گوییم.

چون چنین است، بحث‌های ما هم از بحث‌های مکاتب بشری جدا است. آن بحث‌ها برای یک دسته محصل‌های درس خوانده‌ای است که مقدمات را از ادبیات و منطق و مقدار کمی فلسفه به دست داشته باشند؛ در این صورت، مکاتب‌های بشری برایشان مفید است. امّا چون ما دنباله‌ی رسالت سخن می‌گوییم و در سلوک علمی، روش پیغمبر ﷺ را گرفته‌ایم، اصلاً محتاج به این حرف‌ها نیستیم. این راه به یاری خدا به گونه‌ای پیموده می‌شود که در فهم و یافتن مطالب آن، ابداً احتیاج به اصطلاحات ندارد. اگر یک نفر عامی بی‌سواد صرف باشد، بهره می‌گیرد و می‌فهمد که چه گفتیم و اگر دکتر و مهندس باشد، باز هم می‌فهمد. هر دو هم مطالب را در یک سطح در می‌یابند، نه این که آن دکتر یا مهندس، بهتر بفهمد؛ بلکه امر به عکس است و آن عامی که گرفتار پیچ و تاب اصطلاحات نیست - اگر استعداد فطری او با دکترها و مهندس‌ها یکسان باشد - مطلب را زودتر و بهتر درک می‌کند.

این روش انبیاء ﷺ است. حضرت خاتم الانبیاء ﷺ و سایر پیامبران ﷺ که آمدند، ابتدا عوام به ایشان ایمان آوردند و بعد علما. علما هم تا - از پیچ و تاب اصطلاحات رها نشدند و از این لحاظ مانند - عوام نشدند، ایمان نیاوردند. راه انبیاء ﷺ راه وجدان و فطرت است، همان راهی که خداوند روی تمام افراد بشر عاقل برای معرفّی خودش، خودش را به ما با کمالات جمالی و جلالی اش باز کرده

است [۸]. پیامبران علیهم‌السلام آمده‌اند و آن راهی را که ما در مقابلش دیوار کشیده‌ایم، آن دیوار را با تذکر بردارند.

حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در بیان روش سلوک پیامبران می‌فرمایند:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ».^۱

پس خداوند، فرستادگانش را در میان‌شان برانگیخت و پیامبرانش را به سوی ایشان گسیل کرد تا از آنان بخواهند که میثاق فطرت الهی را ادا کنند و نعمت فراموش شده‌ی او را به ایشان یادآوری نمایند.

پیامبران علیهم‌السلام می‌آیند و تذکراتی به ما می‌دهند:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾.^۲

پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای * تو بر آنان تسلطی نداری.

اگر ما این تذکرات را گوش دادیم و عمل کردیم، فطرت ما روشن می‌شود و آن راه واضح حقیقت که خدا باز کرده است، آشکار می‌گردد، به طوری که اگر هزار تشکیک‌کننده بخواهد در ما ایجاد شک و ریب کند، ابداً در ما تأثیر نکند.

مکتب انبیاء علیهم‌السلام یک چیز لازم دارد و آن صفای جوهر است. ما باید خودمان را از غیر خود، پاک و لیسیده نماییم؛ زیرا ما خودمان نیستیم که این‌جا هستیم، بلکه خودمان هستیم با هزاران تعلقات و آرایش‌ها. ما به جبر و مثلثات و قواعد فیزیکی و فرمول‌های شیمیایی و مطالب طبیعی و ... آرایش یافته‌ایم. این مطالب، دور ما را گرفته‌اند. بنده هم نوعی دیگر متعلق شده‌ام؛ ادبیاتی خوانده‌ام، فلسفه و معقول و کلام خوانده‌ام و این‌ها فکر مرا فرا گرفته و «خود» مرا کور کرده است. شرط یافتن این مطالب و رفتن راه، این است که خودمان را پاک کنیم و به همان چیزی که خدا ما را آفریده، برگردیم. بالا رفتن سخت است اما پایین آمدن آسان است. شما سال‌ها زحمت

۱. نهج البلاغه: ۴۳ خطبه یکم.

۲. الغاشية (۸۸): ۲۱ - ۲۲.

کشیده‌اید تا این افکار بشری برایتان پیدا شده است، ولی رها کردن این افکار، زحمت ندارد [۹]. رها کردن افکار، همان است که ما از آن به لافکری^۱ تعبیر می‌کنیم. خوب توجه کنید! دارم مفتاح به دستتان می‌دهم: لافکری! بی فکر شدن و برگشتن به سادگی و بساطت و صفای فطرت، به همان چیزی که خدا بر آن خلق مان کرده است! چرا که خداوند همه‌ی انسان‌ها را بر فطرت توحید آفریده است. قرآن می‌فرماید:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾.^۲

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن، این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند. در روایات هم آمده است:

«كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ» [۱۰].

هر نوزادی بر فطرت توحیدی متولد می‌شود؛ این پدر و مادر اویند که او را یهودی یا نصرانی می‌کنند. حتی کفار، فطرت اولیه‌شان پاک و صاف است [۱۱].

من که لوح ساده‌ام هر نقش را آماده‌ام تا که نقاشان قدرت برچه تصویرم کنند این لوح ساده را خدا آفریده است و فقط نقش فطرت را دارد. حالا پدر و مادر،

۱. همان‌گونه که پس از این به تفصیل و تصریح بیان خواهد شد، مراد از این تعبیر در بیانات معارفی، پاک شدن نفس از بافندگی‌های ذهن و صورت‌های مفهومی فلسفی و منطقی و... است. از سوی دیگر، تفکر به معنای دقیق آن، عبارت است از تأمل و عبرت‌گیری قلب [لسان العرب، معجم مقاییس اللغة] نه آن روش اصطلاحی که اهل منطق و فلسفه به عنوان شیوه رایج به کار می‌گیرند. (ویراستار)

۲. الروم (۳۰): ۳۰.

درس یکم: توحید، آغاز و مبنای دین □ ۳۱

خاخام یهودی، کشیش مسیحی، فیلسوف مسلمان و ... هر کدام مطابق میل خود بر فطرت او نقشه می‌کشند. اما شما - ان شاء الله - باید مسلمان پیغمبری شوید. خواسته‌ی پیغمبران علیهم‌السلام این است که آن نقش‌ها را پاک کنید زیرا آن نقش‌های روی فطرت، مخالف شرط سلوک و مسلک پیغمبران علیهم‌السلام است. حالا اگر فطرت را صاف کنی و خودت را به لافکری بیندازی - یعنی آن معلوماتی را که داری از وجودت دور کنی و به سادگی اولیه‌ی خودت بازگردی - در این صورت، تمام آن چه را که گفته‌اند، می‌یابی. راه انبیاء علیهم‌السلام در شناخت حق و پی بردن به معارف الهی، راه وجدان است نه راه ادراک.

۴. انواع آگاهی‌ها

ما دو نوع معلومات داریم: معلومات ادراکی و معلومات وجدانی.

۱ - ۴. معلومات ادراکی

معلومات ادراکی، یا از راه حواس پنج‌گانه به ما می‌رسند و یا از راه قوای داخلی که - بنابر اصطلاحات فلسفه و منطق - عبارتند از: قوه‌ی متخیله (یا خیال)، قوه‌ی واهمه (یا وهم)، و قوه‌ی عاقله (یا عقل) که به ترتیب صور جزئی، معانی جزئی، و معانی کلی را ادراک می‌کنند. آگاهی‌هایی که از راه این ادراکات حاصل می‌شود، قابل‌تشکیک و وسوسه است و ما می‌بینیم فلاسفه که ادعا می‌کنند مُدرّکات عقلی دارند، اغلب با یکدیگر در اعتراض و انتقادند. به علاوه، این نوع از آگاهی، مقدماتی لازم دارد؛ اگر کسی چشم نداشته باشد، ادراک حسی دیدنی‌ها را ندارد؛ کسی که قوه‌ی واهمه ندارد، اصلاً معانی جزئی را ادراک نمی‌کند، و ادراکات عقلی هم احتیاج به مقدمات منطقی دارد.

۲ - ۴. معلومات وجدانی

اما یک قسم آگاهی‌های دیگری هم هست که فوق این‌ها است. آن آگاهی، ابزار ندارد و قوای فکری در آن فعال نیست. اسم این آگاهی را وجدان گذاشته‌اند. این آگاهی به هیچ وجه قابل وسوسه نیست و به مقدماتی هم نیاز ندارد؛ محتاج به هیچ ابزاری

نیست و تحصیلات علمی هم لازم ندارد؛ بلکه تحصیلات علمی، حجاب وجدان است. وجدان یعنی صاف صاف، یعنی «خود» ت. «وجدان» و «وجود» از یک ماده است؛ «وجدان تو» یعنی «وجود و هستی تو». راه وجدان، آسان‌ترین، مهم‌ترین، و محکم‌ترین راه‌ها است.

۳-۴. تفاوت میان وجدان و ادراک

اکنون تفاوت میان وجدان و ادراک را با دو مثال توضیح می‌دهیم:

مثال یکم. فرض کنید در یک روز ماه رمضان - که در تابستان هم بوده - دچار تشنگی شده‌ام و حالا دارم تشنگی آن روز خودم را برای شما تعریف می‌کنم. می‌گویم: «چشم‌هایم از رمق رفت؛ زبانم مثل چوب خشک شد؛ زانوهایم از قدرت افتاد و ...» همین‌طور شرح می‌دهم. در همین موقع برای این الفاظ، یک صورت فکری در قوه‌ی فکری من پیدا می‌شود، هم‌چنان‌که برای شنونده هم صورت فکری پیدا می‌شود.

اما یک روز، واقعاً تابستان است؛ وسط تیرماه، روزه هم گرفته‌اید، در بیابان هستید، از صبح هم زحمت کشیده‌اید. در ساعت سه بعد از ظهر، عطش به شما غلبه می‌کند، آن‌چنان‌که رمق را از شما می‌گیرد. در این حالت، شما عطش را وجدان می‌کنید، کنه عطش و حقیقت عطش را می‌یابید. این عطش، صورت فکری و صورت خیالی ندارد؛ حتی لفظ عطش را هم ممکن است از یاد ببرید و حتی ممکن است سایر معلومات خودتان را هم فراموش کنید.

از این مثال، تفاوت بین ادراک و وجدان روشن می‌شود، خواه ادراک حسی باشد، خواه ادراک خیالی و خواه ادراک عقلی. آن‌جاکه من برای شما عطش را تعریف کردم، شما صورت فکری را ادراک کردید اما در این‌جا عطش را وجدان نمودید. جالب این‌که شما حتی وقتی عطش را با آثار و لوازم بیان می‌کنید، هرچه می‌گویید غیر از وجدان است؛ مفاهیمی را در ذهن می‌آورید که از لوازم عطش است، خود عطش نیست. تازه، کنه تشنگی را هم که بیان می‌کنید، مبهم می‌گویید.

مثال دوم. این مثال نزدیک‌تری است. شما گاهی از خودتان می‌گویید و کمالات خودتان را شرح می‌دهید که: «آدم عاقلی هستید؛ درس‌های جدید و قدیم خوانده‌اید؛ و

چنین و چنان». در این حالت، هم خودتان دارید فکر می‌کنید و صورت معقوله به خودتان می‌دهید و هم کسی که این مطالب را از شما می‌شنود، چیزی از این عبارت‌ها «می‌فهمد». این عبارت‌ها «مفهوم» دارد. «مفهوم» یعنی «ما یُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ». از لفظ، چیزهایی را می‌فهمد و صورت‌هایی را در خیال و عقل خودش جای می‌دهد. شناسایی شنونده از شما (و هم چنین خود شما از خودتان) عبارت است از همان صورت‌های فکری که در فکر آمده است. این را - در فلسفه - می‌گویند: ادراک خودتان.

در این حال، اگر یک سوفسطایی بیاید و با مغالطه و سفسطه بگوید: «تو خیال می‌کنی خودتی؛ خیال می‌کنی حرف می‌زنی؛ همین عبارت‌هایی را که تو می‌گویی، این‌ها همه‌اش توهم و خیال است؛ اصلاً واقعیت ندارد؛ همین که تو می‌گویی «من»، خیال می‌کنی و الا «من» ای نیست؛ این جا است که شما بی‌طاقت می‌شوید و به او پرخاش می‌کنید که چه می‌گویی؟ من «هستم»؛ دارم نفس می‌کشم؛ دارم صحبت می‌کنم. او می‌گوید: «این‌ها همه‌اش خیال است؛ خیال می‌کنی که هستی؛ در واقع نیستی». وقتی این تشکیک‌ها را زیاد کند، شما به شدت بدون هیچ‌گونه صورت فکری و خیالی متوجه خود می‌شوید و به جایی می‌رسید که می‌گویید: من نیستم؟ من؟ من؟ در این حالت، شما دائماً به سینه‌ی خود می‌زنید و به خود اشاره کرده با استفهام انکاری می‌پرسید که آیا من نیستم؟ من وجود ندارم؟

این حالت شهود را می‌گویند: وجدان کردنِ «من» خودتان. آگاهی این حالت، آگاهی به تمام وجود است و آگاهی‌اش، اشدّ حالات است؛ قابل شک و ریب هم نیست، چون مساوقِ اصل هستی آدم است؛ مقدماتی هم ندارد و رسیدن به آن حال، فقط بر اثر اضطراب و اضطراب و عوامل خارجی است.

پس روشن شدن وجدان، زمانی است که تمام صورت‌های علمی فکری، از احساس، خیال، و هم و عقل محو بشوند که به این ترتیب، حقیقت به تمام معنی روشن می‌گردد. خداوند هم به همین وجدان، خودش را به ما نمایانده است.

طریق انبیاء ﷺ و طریق ما که به دنبال آن‌ها می‌رویم، طریق وجدان است و علوم اهل بیت ﷺ هم این‌گونه بوده است. لذا وقتی که ما وارد بحث می‌شویم، شما حتی به

۳۴ □ درسنامه‌ی معرفت توحیدی

کلمات و جملاتی که مطرح می‌شود، صورت فکری ندهید، بلکه سعی کنید آن‌چه را مطرح می‌شود، به وجدان خود بیابید.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی نوشت ها

[۱] بحار الأنوار ۲۶: ۲۵۶ [الاختصاص]

«عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام ... نَحْنُ مِفْتَاحُ الْكِتَابِ؛ بِنَا نَطَقَ الْعُلَمَاءُ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَخَرَسُوا...»؛
ماییم کلید (فهم محتوای) کتاب؛ دانشوران تنها به کمک ما گویا می شوند، و اگر چنین نبود،
گنگ می شدند.

همان ۶: ۱۷۹ [المجالس للمفيد...]

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ عليه السلام ... أُوتِيَتْ فَهَمُ الْكِتَابِ وَفَضْلُ الْخِطَابِ وَعِلْمُ الْقُرُونِ وَ
الْأَسْبَابِ؛ وَاسْتُودِعْتُ أَلْفَ مِفْتَاحٍ، يَفْتَحُ كُلُّ مِفْتَاحٍ أَلْفَ بَابٍ، يُفْضِي كُلُّ بَابٍ إِلَى أَلْفِ عَهْدٍ؛
وَأُيِّدْتُ وَاتَّخَذْتُ بَلِيلَةَ الْقَدْرِ نَفْلًا، وَإِنَّ ذَلِكَ لَيَجْرِي لِي وَلِمَنْ تَحَفَّظَ مِنْ ذُرِّيَّتِي مَا
جَرَى اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ...»؛

به من فهم کتاب و فضل الخطاب (محور تشخیص حق از باطل) و علم دوران ها و سبب ها
داده شده است. هزار کلید به من سپرده اند که با هر یک هزار در گشوده می شود و هر دری
به هزار پیمان راه می نماید. مرا تأیید کرده اند و برگزیده اند و به فزونی های شب قدر مدد
رسانده اند. این مطالب برای خودم و کسانی از دودمانم که مانند من هستند، برقرار است، تا
زمانی که شب و روز می گردد.

نیز بنگرید به: همان ۲: ۹۰ حدیث ۱۵.

[۲] الکافی ۱: ۳۹۹

«قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام لِسَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ وَالْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ: شَرِّقَا وَغَرِّبَا؛ فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا
إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ»؛

امام باقر علیه السلام به سلمه به کهیل و حکم بن عتیبه فرمود: به شرق یا غرب دنیا بروید، علمی صحیح نمی‌یابید جز آن‌چه از نزد ما خاندان پیامبر برآمده باشد.

[۳] الکافی ۱: ۱۸۴

«عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ وَاقِدٍ عَنْ مُقَرِّنٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: جَاءَ ابْنُ الْكَوَّاءِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسِيَمَاهُمْ». فَقَالَ: نَحْنُ عَلَى الْأَعْرَافِ نَعْرِفُ أَنْصَارَنَا بِسِيَمَاهُمْ؛ وَنَحْنُ الْأَعْرَافُ الَّذِي لَا يُعْرِفُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِنَا؛ وَنَحْنُ الْأَعْرَافُ، يُعْرِفُنَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى الصِّرَاطِ. فَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَنَا وَعَرَفْنَاهُ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَنَا وَأَنْكَرْنَاهُ. إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَوْ شَاءَ لَعَرَّفَ الْعِبَادَ أَنْفُسَهُ؛ وَلَكِنْ جَعَلْنَا أَبْوَابَهُ وَصِرَاطَهُ وَسَبِيلَهُ، وَالْوَجْهَ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ؛ فَمَنْ عَدَلَ عَنْ وَلَا تَيْنَا أَوْ فَضَّلَ عَلَيْنَا غَيْرَنَا فَأَنَّهُمْ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَّا كَيُونُ. فَلَا سَوَاءَ مَنْ اعْتَصَمَ النَّاسُ بِهِ وَلَا سَوَاءَ حَيْثُ ذَهَبَ النَّاسُ إِلَى عُيُونٍ كَدَرَةٍ يَفْرُغُ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ، وَذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إِلَيْنَا إِلَى عُيُونٍ صَافِيَةٍ تَجْرِي بِأَمْرِ رَبِّهَا لَا نَفَادَ لَهَا وَلَا انْقِطَاعَ» (نیز بنگرید به: بحار الأنوار ۲۳: ۱۴۴ حدیث ۹۸).

امام صادق علیه السلام می‌فرمود: ابن‌کواء نزد امیرالمؤمنین علیه السلام آمد و گفت: ای امیرمؤمنان! این آیه (سوره اعراف، آیه ۴۶) «بر اعراف مردانی باشند که همه کس را از رخسارشان شناسند» یعنی چه؟ فرمود: ماییم بر اعراف که یاران خود را به رخسارشان می‌شناسیم. و ماییم اعراف که خدای عز و جلّ جز از طریق معرفت ما شناخته نشود. و ماییم اعراف که خدا ما را در روز قیامت بر روی صراط معرفت قرار دهد. پس داخل بهشت نشود مگر کسی که ما او را بشناسیم و او ما را بشناسد. و به دوزخ نرود، جز آن‌که ما او را ناشناس دانیم و او ما را. خدای تبارک و تعالی اگر می‌خواست خودش را بی‌واسطه به بندگان می‌شناساند، ولی ما را در جاده و راه و طریق معرفت خود قرار داد. کسانی که از ولایت ما روی گردانیده و دیگران را بر ما ترجیح دهند، از صراط مستقیم منحرفند [در قیامت از صراط به سر در آیند]. و برابر نیستند کسانی که مردم به آن‌ها پناه گیرند (که ما اهل بیت پیغمبر باشیم) با کسانی که خود محتاج پناهندگی به دیگران باشند (که پیشوایان عامه باشند)، زیرا آن مردم به سوی چشمه‌های آب تیره‌ی اندک شتافتند که از چشمه‌ای به چشمه دیگر ریزد. اما کسانی که سوی ما آمدند، به سوی چشمه‌های صافی آمدند که آبش به امر پروردگار جاری است و تمام شدن و خشک شدن ندارد.

[۴] الکافی ۱: ۲۵۱

«قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) ... فَافْتَهُمْ مَا أَقُولُ لَكَ. إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ لَمْ يَهْبِطْ حَتَّى أَعْلَمَهُ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ عِلْمَ مَا قَدْ كَانَ وَمَا سَيَكُونُ. وَكَانَ كَثِيرٌ مِنْ عِلْمِهِ ذَلِكَ جُمْلًا يَأْتِي تَفْسِيرُهَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. وَكَذَلِكَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) قَدْ عَلِمَ جُمْلَ الْعِلْمِ، وَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كَمَا كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)؛ إِمَامٌ بَاقِرٌ (ع) بِهِ شَخْصِيَّ كَهْ دِرْبَارِهِ شَبَّ قَدَرِ مَسَائِلِي أَيْزِ حَضَرْتَشْ مِی پَرَسِید، فَرَمُود: آن چه را که به تو می گویم، نیک بفهم. چون رسول خدا (ص) را به معراج بردند، فرود نیامد تا این که خدای جلّ ذکره علم گذشته و آینده را به او آموخت و مقدار زیادی از آن علم، مجمل و سر بسته بود که تفسیر و توضیحش در شب قدر می آمد. علی بن ابی طالب (ع) هم مانند پیغمبر بود، علوم مجمل را می دانست و تفسیرش در شب های قدر می آمد، مانند آن چه برای پیغمبر (ص) بود.

[۵] الصّحیفة السّجّادیة / دعای ۴۲:

«اللَّهُمَّ أَنْتَ أَنْزَلْتَهُ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ (ص) مُجْمَلًا، وَأَلْهَمْتَهُ عَجَائِبَ مُكْمَلًا، وَوَرِّثْنَا عِلْمَهُ مُفَسَّرًا، وَفَضَّلْتَنَا عَلَى مَنْ جَهِلَ عِلْمَهُ، وَقَوَّيْتَنَا عَلَيْهِ لِتَرْفَعَنَا فَوْقَ مَنْ لَمْ يُطِقْ حَمْلَهُ»؛ بار خدایا تو قرآن را بر پیغمبرت محمد، که خداوند بر او و آل او درود فرستد، به طور اجمال (بی تفصیل و شرح) فرستادی، و دانش به شگفتی ها (رازها)ی آن را به طور کامل به آن حضرت الهام نمودی، و علم و دانش به آن را با تفسیر و توضیح به ما (آل محمد (ص)) میراث دادی (انتقال نمودی) و ما را بر کسانی (همه امت) که به علم آن نادانند برتری بخشیدی. و بر (فهم ظاهر و باطن و اطلاع به اسرار و عجایب و اصطلاح و عمل به مقتضای) آن توانایی دادی، تا بر کسانی که طاقت زیر بار رفتن آن را نداشت (نمی توانست معنی آن را دریابد) شرافت و بزرگی دهی.

[ترجمه و توضیح، با استفاده از ترجمه‌ی مرحوم سید علینقی فیض الاسلام].

در همین زمینه بنگرید به: بحار الأنوار ۸: ۲۷ حدیث ۳۱، ۸: ۳۸ حدیث ۱۷، ۹: ۱۷۵ حدیث ۴، ۱۷: ۲۱۵ حدیث ۲۰.

[۶] برای مطالعه‌ی بیشتر بنگرید به: اللّمعات المشرقیة: ۳؛ شرح الإشارات: ۱۰ - ۱۲.

[۷] اللّمعات المشرقیة: ۳

«المنطق قسطاس ادراکی، یوزن به الأفكار لیعلم صحیحها من فاسدِها. والفکر انتقال الذهن فی ما حضر عنده من صور الأشياء، وهو المسمی بالعلم، لیتنقل اذا کان علی ترتیب خاص الی ما لا یحضر من جهة ما لا یحضر، وهو الجهل»؛

منطق، یک ترازوی ادراکی است که اندیشه‌ها را با آن وزن می‌کنند تا صحیح و فاسد آن را باز شناسند. اندیشه انتقال ذهن است در مورد صورت‌های اشیاء که در محضر آن حضور می‌یابد و آن را دانش می‌نامند تا منتقل شود وقتی به ترتیبی خاص باشد به آن چه حضور ندارد، از جهت آن چه حضور ندارد که جهل است.

برای مطالعه‌ی بیشتر بنگرید به: شرح المنظومة (ملاهادی سبزواری) ۱: ۵۷ (المقدمة)؛ شرح الإشارات: ۶ - ۱۱.

[۸] الکافی ۲: ۱۷

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعْطَى مُحَمَّدًا شَرَائِعَ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى عليه السلام التَّوْحِيدَ وَالْإِخْلَاصَ وَخَلَعَ الْأَنْدَادَ وَالْفِطْرَةَ الْحَنِيفِيَّةَ السَّمْحَةَ، لَا رَهْبَانِيَّةَ وَلَا سِيَاحَةَ»؛

امام صادق عليه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی شریعت‌های نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام را به محمد صلی الله علیه و آله عطا فرمود. آن شرایع، یکتاپرستی است و اخلاص و ترک بت پرستی و فطرت حنیفیه آسان (که همان طریقه و روش اسلامست) و این که گوشه‌گیری و صحراگردی (کناره‌گیری از جماعت مسلمین) نیست.

[۹] التوحید و العدل (الحلبی، محمود): ۶۷ - ۶۸

«فَأَصْعَبُ الصَّعَابِ لِلْبَشَرِ الْمَسْجُونِ بِسَجْنِ الْوَهْمِ وَالْعَقْلِ، خَلَعَ الْأَنْدَادَ عَنِ الْمُهِمِّينِ الْمُتَعَالِ وَخَرَقَ حُجُبَ الْوَهْمِ وَالْعَقْلِ. فَالْمَنْهَجُ الْوَاحِدُ الْفَارِدُ الَّذِي يُخْلَصُهُ عَنِ هَذَا السَّجْنِ الْأَكْبَرِ الْأَعْظَمِ هُوَ مَنْهَجُ اللَّافِكْرِیَةِ وَاللَّاهُومِیَةِ، وَطَرْدُ التَّعَقُّلاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ. وَذَلِكَ بِأَنْ تَخْلَى النَّفْسُ وَتَتَفَرَّغَ عَنِ كُلِّ صُورَةٍ، فَيَبْقَى كُنْهٌ ذَاتُهَا سَادِجَةٌ بَسِيطَةٌ عَلَى وَفَاقِ فِطْرَتِهَا الْخَالِصَةِ، نَظِيرَ حَالٍ وَقُوعِهِ فِي شِدَّةِ الْأَضْطِرَارِ وَالْخَوْفِ الشَّدِيدِ، حَيْثُ إِنَّهُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَتَهَدَّبُ وَتَتَطَهَّرُ النَّفْسُ عَنِ جَمِيعِ الصُّوَرِ الْوَهْمِیَةِ وَالْعَقْلِیَةِ وَتَغْفُلُ عَنْ كُلِّهَا، بَلْ قَدْ يَغْفُلُ الْإِنْسَانُ عَنْ نَفْسِهِ فَضْلاً عَنْ مَوْهُومَاتِهِ وَمَعْقُولَاتِهِ؛ فَلَا تَخَيُّلٌ حِينَئِذٍ وَلَا تَوْهَمٌ وَلَا تَعَقُّلٌ؛ وَعِنْدَئِذٍ يَرْجِعُ إِلَى بَسَاطَتِهِ وَسَدَاجَتِهِ...».

دشوارترین امور دشوار برای بشری که در زندان وهم و عقل، زندانی است، خلع انداد از خدای بزرگ و دریدن حجاب‌های وهم و عقل است. شیوه‌ی یگانه‌ی بی‌مانند که انسان را از این زندان بسیار بزرگ دشوار نجات می‌دهد، روش لافکری و لاهومی و طرد تعقّلات و معقولات است؛ بدین شیوه که تخلیه‌ی نفس کند و آن را از هر صورتی تهی سازد. آن‌گاه کنه ذات او، ساده و بسیط به گونه‌ی فطرت خالص خودش باقی بماند؛ همانند زمانی که در

درس یکم: توحید، آغاز و مبنای دین □ ۳۹

شدت اضطراب و خوف شدید بیفتد، که در این حالت، نفس، مهذب و مطهر از تمام صورت‌های وهمی و عقلی شود و از تمام آن‌ها غافل گردد. بلکه در آن حال، انسان از نفس خود غافل شود، چه رسد به موهومات و معقولات خود. در آن حال، نه تخیل دارد نه توهم نه تعقل. و در آن حال، به بساطت و سادگی خود بازگردد....

[۱۰] عوالی اللثالی ۱: ۳۵. هم‌چنین در بحار الأنوار ۳: ۲۸۱ به نقل من لایحضره الفقیه ۲: ۴۹ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ»؛

امام صادق عليه السلام فرمود: هر فرزندی بر فطرت زاده می‌شود، اما این والدین او هستند که او را به آیین یهود و نصارا و مجوس می‌کشانند.

[۱۱] الکافی ۲: ۱۲

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟ قَالَ: هِيَ الْإِسْلَامُ، فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ. قَالَ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ وَفِيهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ»؛

عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق عليه السلام درباره‌ی کلام خدای عزوجل پرسیدم: «فطرت خدایی است که مردم را بر آن آفریده»، این فطرت چیست؟ فرمود: فطرت اسلام است که خدا مردم را بر یگانه‌پرستی آفرید، زمانی که از آن‌ها پیمان گرفت. خداوند پرسید: «مگر من پروردگار شما نیستم؟» در میان مخاطبان خداوند، مؤمن و کافر هر دو بودند.

خودآزمایی

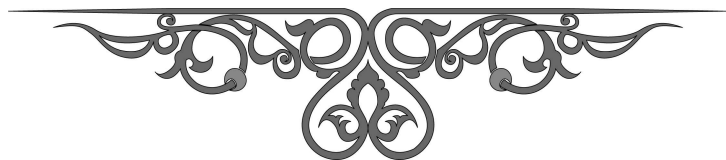
۱. علوم جمعی جملی و علوم مفصل یعنی چه؟ توضیح دهید و مثالی بیاورید.
۲. ائمه‌ی معصومین، اساس دین را چه آموزه‌هایی می‌دانند؟
۳. تعریف توحید و عدل الهی از نظر ائمه‌ی معصومین چیست؟
۴. کلام امام صادق علیه السلام خطاب به هشام بن حکم در مورد توحید و عدل را توضیح دهید.
۵. ارتباط بین توحید و عدل از یک طرف با دیگر اصول دین را تبیین کنید.
۶. یک نمونه فرایند فلسفی برای رسیدن به نتیجه را بیان کنید.
۷. رابطه‌ی علم منطق با فلسفه را توضیح دهید.
۸. یک نمونه فرایند عرفانی برای رسیدن به نتیجه را بیان کنید.
۹. تفاوت مخاطب در مکتب انبیاء با مکاتب بشری را توضیح بدهید. از این تفاوت چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟
۱۰. از آیه‌ی «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ» چه نتیجه‌ای در مورد روش و محتوای دعوت پیامبر خاتم می‌گیریم؟
۱۱. مبنای وجدان و فطرت در روش انبیاء را تبیین کنید.
۱۲. برای تبیین تفاوت وجدان با ادراک مثالی بیاورید.
۱۳. کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد روش دعوت پیامبران را توضیح دهید.
۱۴. براساس آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی روم در مورد محتوای دین توضیح دهید.
۱۵. مبنای لافکری در توحید را تبیین کنید.
۱۶. معلومات ادراکی از چه طریقی به دست انسان می‌رسد؟
۱۷. حدیث کتاب مجالس شیخ مفید در مورد علم امیرالمؤمنین علیه السلام را توضیح دهید.

درس یکم: توحید، آغاز و مبنای دین □ ۴۱

۱۸. امام باقر علیه السلام خاستگاه علم صحیح را کدام دانش می‌داند؟
۱۹. بر مبنای کلام امیرالمؤمنین علیه السلام رابطه‌ی اعراف با آموزه‌ی امامت و جایگاه امامان را تبیین کنید.
۲۰. امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد جایگاه کلیدی امامت و تعامل مردم با آن، به ابن‌کوّاء چه مطالبی فرمودند؟ این سخنان را شرح دهید.
۲۱. امام باقر علیه السلام در مورد افزایش علم ائمه علیهم السلام در شب قدر چه نکاتی می‌فرماید؟
۲۲. کلام سیدالساجدین علیه السلام در مورد عظمت قرآن و تبیین آن توسط ائمه را توضیح دهید.
۲۳. تعریف منطق و فکر از نظر کتاب اللّمعات المشرقیة را بیان کنید.
۲۴. «خلع الانداد» را تعریف کنید و نقش کلیدی آن در عقیده‌ی توحیدی صحیح را تبیین کنید.
۲۵. رابطه‌ی معرفت خدا با اضطراب انسان در بلایا را توضیح دهید.
۲۶. سؤال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» در چه زمانی و چه مرحله‌ای از خلقت به انسان گفته شده؟ پاسخ انسان چه بوده؟ و نتایج این پرسش و پاسخ چیست؟

درس دوم

وجدان



در این درس می‌آموزیم:

۱. برای وجدان لافکری به مثالی از رابطه بین خواب و بیداری توجه می‌دهیم. انسان تا وقتی در فکر است، به خواب نمی‌رود. خوابیدن و بیدار شدن به اختیار انسان نیست. پس از انتقال انسان، از خواب به بیداری، انسان می‌فهمد که در خواب بوده است. وجدان‌هایی که در عالم لافکری برای انسان پیش می‌آید، از این سنخ است.
۲. سرّ عبودیت انسان در این است که فقر و نداری خود را وجدان کند. این مطلب با «فکر و ادراک» به دست نمی‌آید، بلکه با «رجوع به خود» به دست می‌آید. عظمت پیامبر در این است که با وجود عظمت فوق‌العاده، خود را در پیشگاه خداوند، ناتوان و نیازمند می‌داند.
۳. وجدان با القائنات مرتاضان نیز تفاوت دارد. القائنات آن‌ها از سنخ تلقین مرشد در مرید است.
۴. نمونه‌ی «وجدان» که برای همه پیش می‌آید، لحظه‌ی مرگ است. در آن لحظه انسان از همه‌ی تعلقات کنده می‌شود و «خود» را می‌یابد. این «یافتن خود» را در آیات و روایات ستوده‌اند.
۵. کسی که خود را بیابد؛ الف. نمی‌تواند خود را انکار کند که این بالاتر از هر دلیل فکری است. ب. نمی‌تواند نفس را توصیف کند. ج. می‌یابد که قائم به دیگری است نه قائم به خودش، و مظهر صفت «القادر المختار» خداوند است. به علاوه این‌که او را نگاه داشته‌اند، شبیه به نگاه داشتنِ خلاق نیست که چیزی را نگه می‌دارند. د. می‌یابد که قیوم او - که همان قیوم آسمان و زمین است - تعیین‌پذیر نیست، زیرا تعیین و یزگی مخلوقات است. این کمال جمالی انفعالی نفس است.
۶. خداوند برای روشن کردن وجدان و تعطیل فکر بشری، راه‌هایی پیش پای ما می‌گذارد:
الف. نزول بلایا. مانند حالتی که انسان در هنگام زلزله دارد که افکارش و دلیستگی‌هایش را فراموش می‌کند و خودش را می‌یابد. ارزش بلایا در زندگی، از همین جا روشن می‌شود.
ب. تذکرات وجدانی، مانند تذکر دادن به دگرگونی‌های نفسی و تذکر به بلایا. بدین‌سان وجدان بسیط انسان را ترکیبی می‌کند، چنانکه امام صادق علیه السلام در مورد ابن ابی العوجاء چنین کرد.
۷. دعا‌های مکرر پیامبر و ائمه علیهم السلام که دعا کرده‌اند خدا آن‌ها را به حال خودشان وانگذازد، بدین جهت است که فقر خود در پیشگاه الهی را یافته‌اند.
۸. در روایات، علم معرفه النفس را دانشی دانسته‌اند که انسان باید برای یافتن آن تلاش کند. و معرفه النفس را راهی به معرفه الرب می‌دانند.
۹. در قرآن و کلام معصومان بر این حقیقت تأکید شده که خداوند در هیچ حدی مانند زمان و مکان و کیفیت نمی‌گنجد.

روش ما در معارف

روش ما در معارف، شباهتی به روش تعلیم و تدریس و تدرّس بشری ندارد که ما بحث‌هایی را مطرح کنیم، شما هم یادداشت کنید و بروید درباره‌اش فکر کنید و بیایید و اشکال و اعتراض نمایید، سپس قبول یار د کنید. روش‌های ما در معارف، از این قبیل نیست، نه سنخ مدارس جدید است و نه سنخ مدارس قدیم.

روش ما همان روش انبیاء علیهم‌السلام است. انبیاء علیهم‌السلام آمده‌اند که فطرت^۱ محجوب را از حجاب درآورند. حجاب فطرت، فقط و فقط افکار است و چیز دیگری نیست. هر چه از مابه وجود می‌آید، چه افعال نفسی-نظیر شهوت، غضب، دنیا طلبی، حسادت، حب و بغض، آمال و امیال و...-و چه افعال خارجی، مولود افکار است. اوّل فکرش می‌آید، سپس یا در موطن نفس و یا در موطن خارج، بروز می‌کند. همان‌طور که متذکّر شدیم، این افکار، که مولود حواس یا تخیلات داخلی یا اوهام و یا معقولات (فلسفی) است، فطرت ما را پوشانده و در لوح ساده‌ی وجود ما نقش بسته است.

اگر می‌خواهیم ببینیم که این لوح چیست-نقره است، طلاست، کاغذ است، چوب است و جلا دارد یا نه-باید نقش‌های آن را پاک کنیم. اگر این نقش‌ها را پاک نکنیم، آن لوح نمایان نمی‌شود. اگر می‌خواهیم فطرت روشن شود، باید افکار را دور بریزیم.

۱. [لسان العرب]: فطر الشيء يطره فطرا فانطر و فطره: شقّه، والفطر: الابتداء و الاختراع، والفطرة بالكسر: الخلقة.

بشوی اوراق اگر همدرس مایی که علم عشق در دفتر نباشد
ما از دور انداختن این افکار، به اختصار به لافکری تعبیر نمودیم.

۱. لافکری چگونه است؟

اکنون که می‌خواهیم وارد شویم تا وجدان شما روشن گردد، لازم است شما همه‌ی افکار را رها کنید؛ نباید پیرامون الفاظی که ما می‌گوییم، صورت فکری بدهید؛ حتی لفظ «فکر» هم مفهومی دارد؛ آن مفهوم هم در ذهن شما نیاید. باید در لافکری بروید. در لافکری که رفتید، وجدان شما روشن می‌شود و می‌یابید. برای روشن شدن منظورم از لافکری، خوابیدن و بیدار شدن را مثال می‌زنم.

وقتی می‌خواهید به خواب بروید چگونه هستید؟ این مسلّم و قطعی است که شما تا وقتی در فکر هستید، به خواب نمی‌روید، اگر چه در نهایت خستگی هم باشید. وقتی به خواب می‌روید که اصلاً فکر نباشد و لویک لحظه. عواملی مانند خستگی، بیداری زیاد، و سایر عوامل طبیعی، شما را از فکرتان می‌کشد و همین که لافکر شدید، خواب هستید. لذا نه شما، نه هیچ پیامبری و نه هیچ یک از اولیا نمی‌تواند بفهمد که چه وقتی به خواب رفته است. چرا؟ چون در لحظه‌ی خوابیدن، لافکر شده است. فکر که برود، حدود زمانی و مکانی و سایر حدود و تعینات، همه از بین می‌رود. بیدار شدن هم از همین سنخ است؛ یک مرتبه می‌بینید که بیدار شده‌اید. لذا اگر شما بخواهید به طور اختیاری در لافکری بروید، خوب که فشار بیاورید، یک مرتبه به خواب می‌روید.

البته گاهی در خواب حالاتی هم پیدا می‌شود. گاهی می‌شود که در خوابیم و در خواب متوجه‌ایم که فکر را رها کرده‌ایم. گاهی هم می‌شود که در خوابیم و از خواب بیرون می‌آییم و خودمان هم متوجه‌ایم که می‌خواهیم از خواب بیرون برویم. هر کدام از این‌ها رمزهایی دارد و کارهایی در نفس می‌باشد. این‌ها اسراری است که به شما می‌گوییم. خدا شاهد است که اگر بخواهم خرّقه‌ای بپوشم و از شما سواری بگیرم، برای من ممکن است، ولی ما از این دکان و دستگاه‌ها نداریم.

باری! آن کسانی که می‌خواهند حقیقت خودشان را از خود مادی‌شان بیرون

بکشند و روی پای خودشان بایستند، اولین قدم آن، لافکری است. وقتی شما فکر را رها کردید و فطرت را شُستید، خودتان را می‌یابید.

۱ - ۱. «لافکری» کلید وجدان قیوم

این نکته را به خوبی فراگیرید که تنها عاملی که مانع و رادع وجدان است و ما را از مقصد دور می‌کند، «فکر» است و لذا برای این که به حالت وجدان بیایم، کلید اصلی‌اش، «لافکری» است. ما می‌گوییم: به خودت مراجعه کن، قیومیت خدا را به وجدانت می‌یابی؛ نه به فکر و خیال و وهمت، بلکه از همه‌ی این امور لیسیده می‌شوی. برایتان مثالی بزنم:

سفر مکه بود و ما شخصت نفر بودیم و داشتیم با کشتی به خرمشهر برمی‌گشتیم. ناگهان دریا شش موجه شد و کشتی در تلاطم شدید، افتاد و موج‌ها مرتباً زیاد می‌شدند و مرا مضطرب کرده بود. در آن لحظات بود که دیگر عقل رفت، و هم رفت، فکر رفت، حس رفت؛ تمام صور الفبایی که پیش مُلا باجی خوانده بودم، فلسفه‌ای که پیش استادم آقا بزرگ خوانده بودم، فقه و اصولی که پیش مرحوم حاج آقا حسین قمی درس گرفته بودم، تمام این‌ها رفت که رفت که رفت. خودم هم رفتم یعنی از خودم هم غافل شدم. این طور که شد و خودم را رها کردم - یعنی رهایم کردند - صور علمی رفت؛ علاقه به زندگی رفت؛ همه رفت و رفت. آن‌جا «لافکری» شده بود. آن‌جا بود که به وجدانم یافتم که نگهم داشته‌اند و الا این موج‌ها باید الآن مرا خوراک ماهی‌ها کرده باشد. این را به وجدانم یافتم. نه این که به عقلم تعقل کردم؛ نه این که به وهمم توهم کردم؛ نه این که به فکرم تفکر کردم. آن‌جا لیسیده شده بودم بدون هیچ نقشی. این، وجدان است. در آن وجدان، یافتم که نگهم داشته‌اند. این را که یافتم، دانستم که حجام قبول شد. بعد که دیگر موج‌ها کم شدند و این وجدان حاصل شد، به «فکر» آمدم و آن وقت شدم عاقل؛ آن وقت شدم مُلا. بعد هم سجده‌ی شکر کردم که این، در عالم فکر است.

اگر کسی وارد راه انبیاء علیهم‌السلام شود، می‌یابد (نه این که می‌فهمد) که این راه، نزدیک‌ترین مسیر به خدا است. می‌یابد که حقیقت، در همین راه است و راه‌های بشری جز همبانی از مفاهیم و معانی و تصورات و افکار و اوهام و تخیلات، چیز

دیگری نیست و هیچ حقیقت ندارد. کسی که راه انبیاء علیهم‌السلام را طی کند، می‌یابد که زبان بشر به کلی نسبت به خدا بسته است و او حق هیچ‌گونه حرف زدن ندارد مگر آن چه را که خود خدا برای او آشکار کرده باشد؛ زیرا او هیچ چیز را نمی‌فهمد، چه رسد به خدا. کسی که این سخن را می‌گوید (این حقیر) به لطف خدا سر سوزنی از راه انبیاء علیهم‌السلام حالی‌اش شده و راه عرفان و فلسفه را هم طی کرده است.

۲ - ۱. نکته‌ی مهم در مورد سرّ عبودیت

اجازه بدهید در این جانکته‌ای را بگویم که از اسرار زندگی من است و فقط برای بیداری و تنبّه شما می‌گویم. خدای خود را بر این امر شاهد می‌گیرم و الا این مطلب هیچ مقام و افتخاری نیست. هدف من از نقل این نکته این است که مبادا گول این درویش بازی‌ها را بخورید و از بعضی فعالیت‌ها و کارهای آن‌ها به شگفتی بیایید. اگر یک وقتی دیدید که برخی از آن‌ها تصرف نفسی کردند و از قلب شما خبر دادند یا در خود شما تصرفی کردند، گول نخورید. این‌ها چیزی نیست.

یک شب - که طبق معمول برای انجام ریاضت‌های مشروع، مشغول دعا و نماز بودم و برنامه‌های خاص عبادی داشتم - با خدا حرف‌هایی زدم و گفتم: خدایا مرا به راه پیغمبر و ائمه و امام زمانت و ابدار. از او خواستم که مرا در همان راهی قرار دهد که پیامبرش به آن دعوت کرده است. از این درخواست، چند شبی گذشت. یک روز مطلبی در نظرم جلوه کرد و خواستم آن را به دست بیاورم. قرار گذاشتم که از همان شب، برنامه‌ی مخصوص را شروع کنم. امّا، نه آن شب و نه شب‌های بعد، موفق به این عمل نشدم و حتّی خواب ماندم، در حالی که خواب من در اختیار خودم بود. شب اوّل که خواب مانده بودم و نافله‌ام قضا شد. بسیار دلگیر شدم و بر خود ترسیدم، زیرا در این برنامه‌ها اگر یک شب حتّی مستحبات جاریه تعطیل می‌شد، احتمال صدمه خوردن پیش می‌آمد. به هر حال، بانگرانی مطلب را به شب دوم موکول کردم که باز هم نشد. وقتی شب سوم هم به همین ترتیب محروم شدم، خُلقم تنگ شد و به خدا عرض کردم که خدایا مگر من چه کردم؟ کدام خطا از من سرزد؟ چرا این حالت را از من گرفته‌ای؟ اصلاً چرا به من چنین حالتی را دادی که وقتی می‌گیری، این قدر افسرده شوم؟ فریاد

می‌زدم و ناله می‌کردم که چرا این مشکل برای من، پیش آمده است؟ سر بسته بگویم که به من فهماندند که خودت از ما درخواست کرده بودی که به روش پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام بیندازیمت و ما هم خواسته‌ات را برآور دیم و به راه آن‌ها هدایت نمودیم و اکنون تو به عبودیت می‌افتی. مگر تو نمی‌دانی که داراییِ نفسی چه غروری در تو ایجاد کرده و چطور تو را از ما جدا کرده بود؟ به من فهماندند که اگر آن دارایی را از من نمی‌گرفتند، هیچ‌گاه این عجز و لابه‌ها را نداشتم و فقر ذاتی خودم را وجدان نمی‌کردم. خدا را شاهد می‌گیرم که وقتی این مطلب را یافتم، آن قدر از خدا شرم‌منده شدم که اندازه ندارد. گفتم: خدایا! نفهمیدم؛ شکر تو راست که مرا متوجه کردی و از من آن توانایی را گرفتی. الآن هم سر سوزنی غصه ندارم، زیرا آن گرفتن‌ها مرا به بندگی خدا و گفتنِ «خدا خدا» وادار کرد.

عظمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این بود که در عین این که داراترین همه‌ی ممکنات بود، گداترین آن‌ها نیز بود. این سرّ عجیبی است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چگونه در عین این که زیر و زبرکننده‌ی عالم بود و می‌توانست بایک «کُنْ» عالمی را درست کند و بایک «لا» عالمی را از بین ببرد. در عین حال - گداترین خلق بود [۱]. خود پیامبر می‌فرمود: «خدایا یک روز بده که بخورم و تشکر کنم و یک روز نده که خدا خدا بگویم و خود را محتاج تو ببینم».^۱

۲. تفاوت وجدان با القائات مرتاضان

ما را کردن افکار و توجه کردن به خودتان را به شما القاء نکردیم تا تلقین و القای مایک صورت فکری در شما ایجاد کند، آن طور که در ریاضت، مرتاضان این حُقه را به کار می‌برند. یکی از راه‌های آن‌ها این است که مثلاً می‌گویند: برو در گوشه‌ای بنشین؛ هیچ فکری نکن؛ چهارده هزار مرتبه بگو «یا الله یا الله یا الله»، یا بگو «یا هو یا هو یا

۱. الکافی ۸: ۱۳۱ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: عُرِضَتْ عَلَيَّ بَطْحَاءُ مَكَّةَ ذَهَبًا. فَقُلْتُ: يَا رَبِّ! لَا، وَلَكِنْ أَشْبَعُ يَوْمًا وَأَجُوعُ يَوْمًا؛ فَإِذَا شَبِعْتُ حَمِدْتُكَ وَشَكَرْتُكَ، وَإِذَا جُعْتُ دَعَوْتُكَ وَذَكَرْتُكَ».

هو». در این هنگام، یک سیاهی را می‌بینی. ولی بدان:

سیاهی چون ببینی نور ذات است به تاریکی درون، آب حیات است^۱

به همین مطلب، سیاهی را در هنگام گفتن «یا هو» به او القاء می‌کنند و چنین می‌گویند: هرچه دیدی چیزی نگو؛ ما هم که می‌بینیم چیزی نمی‌گوییم.^۲ توجه داشته باشید که این حرف، خودش القای در نفس است و خودش یک صنعت است. این، عین فکر است. استدلال، فکر نظری است و این‌ها فکر عملی است. ولی ما می‌گوییم فکرها را رها کنید. وقتی رها کردید، عامی می‌شوید و مورد خطاب پیامبر قرار می‌گیرید. او با افراد عامی صحبت می‌کند و می‌فرماید:

﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾.^۳

و هم اوست که می‌خنداند و می‌گریاند * و هم اوست که می‌میراند و زنده می‌گرداند.

با این تذکرات، آن‌ها را به حال وجدان نفسی در می‌آورد و چون درس ناخوانده هستند، زودتر به حال وجدان در می‌آیند، زیرا وجدان آن‌هایی که فکرشان از کار افتاده، روشن‌تر است.

۳. وجدان «خود»

بنابر آن‌چه ذکر شد، اولین کاری که در طی مباحث و مسایل الهی، طبق روش انبیاء و مرسلین علیهم‌السلام به آن پرداخته می‌شود، این است که باید به خود آمد و خود را یافت. الآن، همه شما خودتان را ادراک کرده‌اید. همه می‌دانید چه کسی هستید، چه شکلی دارید، چقدر معلومات دارید و شما این‌ها را ادراک می‌کنید. اما همین ادراکات، شما را از وجدان خودتان انداخته است. برای این‌که به «وجدان خود» برسید، باید همه‌ی این ادراکات را رها کنید؛ یک عامی صاف و خالص شوید؛ همه‌ی این نقوش را پاک

۱. مثنوی گلشن راز [شیخ محمود شبستری، نشر اشراقیه: ۱۱] سطر ۱۲.

۲. تفصیل این موضوع در درس‌های پانزدهم و شانزدهم آمده است.

۳. النجم (۵۳): ۴۳ - ۴۴.

کنید و خود را به لافکری بزنید. لافکری! نه فکر کردن در خودتان، نه این که صورت عقلی یا خیالی یا وهمی یا حسی به خودتان بدهید. فکر را ول کنید. فکر را که ول کردید، خودتان را می یابید. یابید. فکر کردن در خودتان، خودش حجاب است.

پس برای این که به نحو اختیاری به وجدان خود برسید، باید تمامی تعلقات و افکار را رها کنید؛ حتی همین الفاظ را هم رها کنید و به آن فکر نکنید. این مطالب که مذکر و منبّه شماست و دارد راه را به شما می نمایاند.

باید این فکر را هم رها کرده، در اطراف این کلمات نیز فکر نکنید و به معانی الفاظ من، صورت فکری ندهید. فکر، خودش برای شما ایجاد فکر می کند.

حتی «فکر رها کردن» هم فکر است، «فکر لافکری» هم فکر است. اصلاً الفاظ را نشنیده بگیرید و تمام معلومات خود را رها کنید. به رها کردن افکار که آدمی از بین نمی رود. افکار را رها کنید. تا رها کردید، خودتان هستید، شسته و پاکیزه. در این حالت به وجدان خود رسیده اید. هر کسی بدین حالت بیاید و همه چیز را رها کند، خودش را می یابد. یافتن خودتان، عقب زدن فکر است، چون چیز دیگری در میان نیست. بنابراین، یافتن، صورت فکری ندارد.

۱ - ۳. لحظه مرگ

ما این مطلب را در هنگام مرگ به خوبی درمی یابیم. روز مرگ، مثل روز ولادت است. در ابتدای ولادت، صاف و ساده و خودمان بودیم و خودمان. بعد، فکرها و صورت های عقلی و خیالی و وهمی آمد. دم مرگ، همه این صورت ها گرفته می شود و خودمان می شویم، لیسیده و پاک. تعلقات که کنده شد، حقائق روشن می شود.

﴿كَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^۱

پس ما پرده ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده ات امروز تیز است.

۲ - ۳. توجّه به خود

مثال دیگری بگویم. آن روستایی که صورت علمی و این حرف‌ها را نمی‌فهمد، اگر او را ناگهان صدا کنیم که: «آهای...» در آن لحظه، او متوجّه خودش می‌شود. آن توجّه که وجدان اوست خودش را، توجّه علمی نیست، بلکه توجّه وجودی است. اصلاً وجهه‌ی وجودش روشن می‌شود. ولی نه از سنخ این روشنایی‌ها. و تا شما به این حال در نیایید، نمی‌یابید که من چه می‌گویم.

۳ - ۳. ارزش وجدان نفس

اولین چیزی که لازم و قطعی است، این است که باید «خودتان» را وجدان کنید که مفتاح همه معارف توحیدی، یافتن خود است. قرآن می‌فرماید:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^۱ [۲]

به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او حق است.

﴿وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۲

و در خود شما؛ پس مگر نمی‌بینید؟

در روایات داریم:

«أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ»^۳

شناساترین شما به خودش، شناساترین شما به پروردگارش می‌باشد.

از حضرت رسول اکرم ﷺ نقل شده است که فرمودند:

«اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ»^۴

۱. فضلت (۴۱): ۵۳.

۲. الذاریات (۵۱): ۲۱.

۳. الجواهر السنية فی الأحادیث القدسیة [شیخ حر العاملی: ۱۱۶]. این کلام هم‌چنین در جامع‌الأخبار ۴، روضة‌الواعظین ۱: ۲۰، و متشابه القرآن ۱: ۴۴ مرسلاً به رسول الله ﷺ اسناد داده شده است.

۴. عوالی الآلی ۴: ۷۰؛ بحار‌الأنوار ۱: ۱۷۷ و بحار‌الأنوار ۱: ۱۸۰ به نقل از [روضة‌الواعظین].

امام صادق علیه السلام در توضیح این حدیث می‌فرمایند:

«مراد از این علم، علم معرفة النفس و خودشناسی است.» [۳]

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.»^۱ [۴]

هرکس خویش را بشناسد، پس هر آینه پروردگارش را شناخته است. این خودشناسی، البته خودشناسی فلسفی نیست. علم فلسفه، آن قدر مبهم است که در آن، چهل و یک قول در نفس‌شناسی و خودشناسی پیدا شده است.^۲ این معرفة النفس نیست.

گوهر خود را هویدا کن کمال این است و بس

خویش را در خویش پیدا کن کمال این است و بس

لذا خود را نباید فراموش کرد که بالاترین دردها و عذاب‌ها، فراموشی نفس است. قرآن می‌فرماید:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾.^۳

و چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کردند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد؛ آنان همان نافرمانانند. پس مراقب باشید که «خودتان» را گم نکنید.

۴. ویژگی‌های وجدان نفس

تذکر دادیم که به محض این‌که شما به خودتان مراجعه کنید، «من» خود را می‌یابید، «من وجدانی» نه «من زبانی». می‌گویید: من خودم را می‌یابم؛ می‌یابم هستم و حسابی هم هستم. این یافتن، دارای ویژگی‌هایی است:

۱. عوالی الآلی ۴: ۱۰۲؛ بحار الأنوار ۲: ۳۲.

۲. الأسفار ۸: ۲۴۱ - ۲۴۴ به نقل از شقای ابوعلی سینا.

۳. الحشر (۵۹): ۱۹.

۱ - ۴. ویژگی اول: انکار ناپذیری نفس

این یافتن، بالاتر از هر دلیل عقلی است. اگر کسی سیصد دلیل برای من اقامه کند که شما هستید به این دلیل که حرف می‌زنید، چون عمامه‌تان تکان می‌خورد، چون ریشتان می‌جنبد و ... برابری نمی‌کند بایک وجدان که من خودم، خود را بیابم. چه بسا که من فرمایش‌های او را بشنوم و صورت عقلی و فکری به آن بدهم، ولی ممکن است بعداً با مختصر تشکیکی، آن صورت‌های فکری زایل شود. اما این امر وجدانی که من خودم، خودم را می‌یابم، به هیچ تشکیکی از بین نمی‌رود. اگر تقلین هم جمع بشوند نمی‌توانند مرا از این وجدان، منحرف و منصرف کنند. من، من‌ام و هر قدر هم دلیل و برهان اقامه کنند بر این که تو نیستی، ابداً اعتنایی نخواهم کرد، و لو نتوانم به منطق علم، «بود» خودم را برای آنان اثبات کنم. اما «بود» خودم را می‌یابم.

۲ - ۴. ویژگی دوم: توصیف ناپذیری نفس

من کنه خودم را می‌یابم، خوب هم می‌یابم. اما اگر بگویند چی می‌یابی؟ نمی‌توانم بیان کنم و لفظی که قالب باشد برای آن چه که یافته‌ام، ندارم. من، یا اصطلاحات را نمی‌دانم، یا آن چه را که می‌یابم نمی‌توانم تحت الفاظ اصطلاحی بیاورم. هر کس هم که بخواهد مرا تعریف کند، تعریف او آن گونه مرا به خودم نمی‌نمایاند که کنه خودم را با اندک توجه و جودی و با اندک توجه نفسی (و نه با توجه فکری) می‌یابم. خودم را خوب هم می‌یابم، و لو نتوانم بیان کنم.

۳ - ۴. ویژگی سوم: وجدان قیام نفس به غیر

هر کس خودش را بیابد و یک لحظه در این وجدان بماند، به همان یافتن (نکته‌ی لطیف این جا است)، به همان یافتن می‌یابد که نگه داشته شده است. می‌یابد که خودش، خودش را نگه نداشته است. می‌یابد که دائماً در حال زیر و رو شدن در کمالات و احوالات خودش می‌باشد. نادان است، یک مرتبه دانا می‌شود؛ ده سال است که در فکر مطلبی بوده، یک مرتبه می‌بیند که برایش روشن شد. به عکس، ده سال است که مطلبی برایش ملکه بوده، یک مرتبه از دستش می‌رود. خوشحال است، ناگهان فکری در قلبش

القا می‌شود و چنان غمناکش می‌کند که دنیا بر او تاریک می‌شود. این‌ها را ما در وجدان خودمان می‌یابیم. می‌یابیم که از علم به جهل و از حزن به شادی می‌افتیم؛ نه این‌که خودمان، خودمان را بُرده باشیم. مثل نهر آبی می‌مانیم که مرتباً آب واردش می‌شود، چه آب زلال و چه آب گندیده، چه آب خوشگوار و چه آب ضایع.

برای توضیح بیشتر، مطلبی را بیان می‌کنم که مفتاحی هم به دستتان داده باشم. خداوند، ما را مظهر «القادر المختار» خودش کرده است.^۱ همان‌طور که خداوند در مملکت امکان، امر ابداعی دارد ﴿إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲ همان فعالیت را به ما هم در مملکت خودمان داده است. هر کدام از شما قوه‌ی خلاقه‌ای دارید که با صرف اندک توجهی، مخلوقی را در موطن نفس خودتان، موجود می‌کنید. آن، مخلوق ابداعی شماست و مادامی که به آن متوجه هستید، هست؛ ولی به محض این‌که رفع توجه کردید، می‌رود. مثلاً شما صورت حرف «واو» را فکر کنید. مادامی که شما به این حرف «واو» متوجه‌اید، در شما موجود است. اگر این «واو» شعور و وجدان داشته باشد، می‌یابد که خودش، خودش رانگه نداشته است؛ می‌یابد ننگه داشته شده است. حالا شما می‌توانید «واو» را به «ب» تبدیل کنید و یا آن را رها کنید. در این صورت نیز اگر حرف «واو» شعور داشته باشد، می‌یابد که تغییر داده می‌شود. شما هم اگر خودتان را وجدان کنید، می‌یابید که ننگه داشته شده‌اید. آن «واو» شما وجدان ندارد، چون شما ضعیف هستید؛ اما اگر شما قوی باشید و به او وجدانی بدهید، او هم همانی را وجدان می‌کند که شما وجدان می‌کنید.

نوع خلافت انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام - که بیانات و آیات آن‌ها می‌باشد نکته‌اش همین

۱. در این مبحث نکته‌ای را باید مورد توجه قرار داد. براساس مبانی معارفی، این‌گونه نیست که قدرت و اختیار ما سختی با ذات حق متعال داشته باشد و بتواند او را نشان دهد، بلکه چون ما در خود عجز و جبر را نقص می‌دانیم، از آن نتیجه می‌گیریم که محال است خدا عاجز و مجبور باشد. به عبارت دیگر، این کمالات به گونه‌ای تنزیهی، آیه و دلالت‌گر ما به کمالات الهی هستند، نه به شکل اثباتی. مشروح این موضوع در مباحث خلقت و نیز اسماء و صفات پروردگار مورد گفتگو قرار می‌گیرد.
(ویراستار)

۲. البقرة (۲): ۱۱۷.

است که به مصنوع ذهن خود، وجود خارجی می‌دهند. مثلاً حضرت رضا علیه السلام به شیر فکر خودش از روی پرده‌ی مجلس مأمون وجود داد و آن شیر در خارج موجود شد.^۱ وقتی ما توجه می‌کنیم، «واو» در «خودمان» موجود می‌شود؛ ولی اگر قدرت، قوی شود، خارجاً هم موجود می‌کنیم.

پس هر کسی که خودش را وجدان کرد، به عین همین یافتن خودش، می‌یابد که نگاه‌اش داشته‌اند؛ ولی این نگهداری، سنخ نگهداری جسمی نیست که با ریسمان‌نگه دارند. اصلاً سنخ‌اش هم غیر از سنخ مفاهیم است. می‌یابد که روی پای خودش نیست؛ می‌یابد که باقی به غیر است، قائم به غیر است و قائم به ذات نیست؛ می‌یابد که قیوم دارد؛ می‌یابد که زیر و رو می‌شود و چرخ می‌خورد، ولی او خودش، خودش را نمی‌چرخاند. خودش، هیچ وقت نمی‌خواهد غمناک و نادان شود؛ هیچ وقت نمی‌خواهد از دوستان‌اش ناراضی شود؛ هیچ وقت نمی‌خواهد ضعیف بشود. این‌ها مسلم است. همان‌طور که می‌یابد بدنش تغییر می‌کند - کوچک بوده و بزرگ شده، لاغر بوده و چاق شده است - و می‌یابد که او مُغیرش نیست؛ بالاتر از آن، «خودش» را می‌یابد و می‌یابد خودش، خودش را نگه نداشته است، بلکه او را زیر و رو می‌کنند و او متغیر می‌شود. این، اولین مرحله‌ی وجدان است. این، وجدان کمال جمالی انفعالی نفس^۲ است و قدم اول توحید، همین جا است.

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۷۱ - ۱۷۲. مرحوم مجلسی ماجرایی مشابهی را در خصوص امام ابوالحسن موسی بن جعفر علیه السلام در مجلس هارون (بحار الأنوار ۴۸: ۴۱) و امام ابوالحسن الثالث علی بن محمد الهادی علیه السلام در مجلس متوکل (بحار الأنوار ۵۰: ۱۴۶) نقل کرده است.

۲. منظور از این تعبیر، وجدان انفعالات نفس است که به آن، فقر انسان و داشتن «قیوم لا طور» روشن می‌شود. یعنی وقتی فردی خودش را وجدان کند و بیابد که تحت قیومیت و ولایت دیگری است و دائماً توسط آن فاعل در حال زیر و رو شدن و انفعال است، در این مرتبه متوجه تقلبات خود گشته، فقر خویش را وجدان می‌کند. لذا، این عرفان از راه وجدان عارف و وجدان فقر عارف، پیدا می‌شود و همین، کمال اولی نفس است که بر انسان در موقع وجدان نفس، روشن می‌گردد. جمال خدا ظاهر شده و عارف، منفعل به فعالیت خدا شده است و این وجدان فقر، همان وجدان کمال جمالی انفعالی نفس است. در این تعبیر، از لفظ «جمال»، پذیرش، قبول و انفعال نفس اراده شده است. این تعبیر، در مصادر روایی ما یافت نشده است. (ویراستار)

۴ - ۴. ویژگی چهارم: وجدان تعین ناپذیری قیوم

به همان یک وجدان، می‌یابی که نمی‌توانی صورتی به قیوم بدهی. قیومت، محبوب از وجدانت می‌باشد. محبوب از وجدان است، در عین این که روشن بر وجدان است و این عجیب است. می‌یابی که نمی‌توانی قیوم را تفکر کنی؛ نمی‌توانی قیوم را معین کنی که «من هو؟».

«يَا هُوَ، يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ».^۱ [۵]

«يَا هُوَ، يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ وَلَا كَيْفَ هُوَ وَلَا أَيْنَ هُوَ وَلَا حَيْثُ هُوَ إِلَّا هُوَ».^۲

چون «أَيْنَ» ندارد، چون «كَيْفَ» ندارد، چون «مَتَى» ندارد، و حدود متصوره‌ی حسی، خیالی، وهمی و عقلی ندارد، نمی‌شود او را محدود کرد و به او تعین داد.^۳ نمی‌توان گفت قیومی که تو رانگه داشته، نور است، نار است، ملک است، بشر است، هوا است، زمین است، یا آسمان است. فقط می‌یابی که قیوم تو، همان قیوم آسمان و زمین هم هست و آن‌ها را هم مانند تو می‌چرخاند. از این جهت آیات آفاقی مانند آیات انفسی است و فرقی با هم ندارند. هرچه بگویند این قیومی که تو می‌یابی چیست؟ می‌گویی «چیستی» ندارد؛ زیرا هرچه «چیستی» دارد، از سنخ ممکنات می‌باشد و او از سنخ ممکنات، خارج است [۶]. فقط یک چیز است: قیوم‌ام را می‌یابم ولی نمی‌یابم که او چگونه است. چون او را می‌یابم، نمی‌توانم انکار کنم و چون گونه و طور ندارد، نمی‌توانم برای او شبهی معین کنم. نگهدارنده من، نه نور است، نه نار است، نه شکل دارد، نه بخار است و نه شبیه هر چیزی است که در عالم امکان هست. اما اگر اعتراض کنند که «پس تو قیوم نداری»، جواب خواهی داد که: «نه! هست». نمی‌توانم منکر شوم؛ نمی‌توانم بگویم که من قیوم خودم هستم. من قیوم دارم، اما قیوم من در احتجاج از فکر من است؛ او

۱. التوحید: ۸۹.

۲. البلد الامین: ۳۳۶؛ المصباح [للكفعمی: ۲۶۰] «دعاء المشلول»

۳. بنگرید به: الکافی ۱: ۸۸ «باب الکون و المكان»؛ التوحید ۱۷۳ «باب نفی المكان و الزمان و السکون و الحركة».

صورت‌امکانی و شبیه و مثالی ندارد.

پس سه مطلب را وجدان می‌کنی:

- مطلب اوّل این که خودت را می‌یابی؛
- مطلب دوم این که می‌یابی که تو، خودت را نگه نداشته‌ای و قائم به غیر هستی؛
- مطلب سوم این که تو نمی‌توانی کسی را که قیوم و قیّم تو و محرک و مقلّب تو است، درک کنی. او صورت ادراکی ندارد، یعنی از قوای ادراکی حسی و خیالی و وهمی و عقلی تو خارج است، زیرا عقل تو در چارچوب امکان کار می‌کند و او خارج از امکان است: «لَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يُمَسُّ وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ»^۱ و^۲

۵. راه‌های روشن نمودن وجدان

پس از آن که انبیاء علیهم‌السلام معروف فطری را به ما تذکر دادند، افراد بشر به خاطر معصیت، آن تذکر را از دست دادند و از ذکر آن، اعراض کردند. حال، خداگاهی به عدل‌اش رفتار می‌کند و رهایش می‌نماید و می‌فرماید: تو را به خودم آشنا کردم؛ تو هم مرا وجدان کردی و معذلتک بی‌حیایی نمودی، پس دنبال کار خودت برو:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾^۳

آیا دیده‌ای آن کس را که هوای نفسش را خدای خود گرفت و خداوند او را با وجود آگاهی‌اش، بی‌راه گذارد؟

گاهی هم تفضل می‌کند، زیرا او ذوالفضل‌العظیم است. در این صورت، به بلایا یا به انحاء دیگر، وجدان را روشن می‌نماید.

۱. التوحید: ۵۹؛ نیز بنگرید به: بحارالأنوار ۳: ابواب ۳ (ص ۲۹) و ۹ (ص ۲۵۸) و ۱۳ (ص ۲۹۱).

۲. [لسان العرب]: حَسٌّ بِالشَّيْءِ يَحْسُّ حَسًّا وَحِسًّا وَحَسِيًّا وَأَحْسُّ بِهِ وَأَحْسَنُ: شعربه. جَسَّهُ بیده یَجُسُّه جَسًّا وَاجْتَسَّهُ أَيْ مَسَّهُ وَ لَمَسَهُ. مَسِسْتُهُ، بِالْكَسْرِ، أَمْسُهُ مَسًّا وَ مَسِيًّا: لَمَسْتُهُ، وَ مَسِسْتُهُ، بِالْفَتْحِ، أَمْسُهُ، بِالضَّمِّ.

۳. الجاثیه (۴۵): ۲۳.

۱- ۵. نزول بلایا

گاهی بلایی نازل می‌کند، ناخوش و گرفتارش می‌نماید، و فکرش از بین می‌رود و شسته می‌شود. آن آخری که در تنگنا قرار گرفته، به قلبش به آن قیوم متوجه می‌شود. گاهی هم به زبانش می‌گوید: «یا الله»؛ اگر لال باشد که دیگر زبان «یا الله» هم ندارد. در شرایط نامناسبی که واقع می‌شود - مثلاً دکتر و دوا نیست، پدر و مادر نیستند، در غربت است، تاریک است، هوا سرد است و از جمیع جهات بر او فشار آمده، لال هم هست و «یا الله» هم بلد نیست - از ته قلبش «ای خدا» می‌گوید. این، روشن کردن وجدان است. این، وجدان بسیط را دوباره مرکب کردن است^۱؛ وجدانی را که او تاریک کرده، خدا به بلایا روشن می‌کند.

اگر زلزله‌ای بشود که دو دقیقه طول بکشد، همه‌ی ما خودمان را گم می‌کنیم. در آن لحظات، تمام صورت‌های علمی فکری - از احساس و خیال و وهم و عقل - محو می‌شود؛ یعنی آن چه را که قوه‌ی ادراکی ما تهیه می‌کند و معلومات نامیده می‌شود، باید محو شود تا آن معلوم واقعی - که مساوق با اصل هستی ما است - نمایان شده، حقیقت به تمام معنی روشن گردد. آن وقت است که به کنه ذاتمان فقرمان را و خدا را می‌یابیم. این، خواندن باطنی ما است خدا را. تمام این‌ها تذکرات نفسی در هنگام ابتلای به شدائد است که طی آن، نفس به کنه جوهرش متوجه می‌شود و توجه وجدانی به خدا پیدا می‌کند.

خداوند متعال می‌خواهد به این وسیله انسان‌ها را بار دیگر متذکر کند. پس خود نزول بلایا از رحمت‌های الهی برای تجدید کردن ترکیب وجدان فقر است لذا این بلایا نعمت است [۷].

۲- ۵. تذکرات وجدانی

خداوند متعال در قرآن و نیز پیامبر ﷺ و دوازده امام علیهم‌السلام از دو راه دیگر، وجدان‌ها را روشن نموده‌اند. آن‌ها استدلال منطقی نکرده‌اند، بلکه تذکر وجدانی

۱. منظور از «وجدان بسیط» - در این درس - واجدیت کمالات است درحالتی که به آن متذکر نیستیم. و با تذکر و توجه نسبت به آن کمالات، «وجدان ترکیبی» نسبت به آن کمالات پیدا می‌شود. (ویراستار)

داده‌اند. این دو راه عبارت‌اند از:

۱- ۲- ۵. تذکر به دگرگونی‌های نفسی

ایشان وجدان‌ها را از طریق بیان زیر و رو شدن‌ها و تغییراتی که در انسان پیش می‌آید، روشن کرده‌اند. امام صادق علیه السلام ابن‌ابی‌العوجا را به همین طریق، متذکر کردند. ابن‌ابی‌العوجا گفت که اگر خدا هست، چرا خودش را به همه نمی‌نماید؟ حضرت فرمودند: چطور خدا خودش را نمی‌نماید؟ او دائماً خودش را نشان می‌دهد. تو را مرتباً زیر و رو می‌کند؛ در امن هستی، به خوف می‌اندازد؛ در خوف هستی، به امن می‌آورد؛ دانا هستی، نادان می‌کند؛ و نادان هستی، داناییت می‌نماید. وقتی او نزد ابن‌مقفع بازگشت، گفت: آن‌قدر جعفر بن محمد قدرت خدا را که در من بود، بر شمرد که مرا متوجه خودم کرد؛ به طوری وجدان مرا روشن نمود که گمان می‌کردم الآن خدا را با این چشم، بین خودم و او خواهم دید.^۱

حکمت آیات قرآن در بیان زیر و رو شدن‌های ما - و بلکه زیر و رو شدن زمین و آسمان - این است. چون این‌ها هم آیات آفاقی خدا هستند، وقتی خودت و تطوّر خودت را یافتی، تطوّر آسمان و زمین را هم می‌یابی. این را بدانید: تو خودت دروازه‌ی این عالم هستی؛ وقتی که از راه زیر و رو شدن‌ها، قیوم خودت را یافتی و قائمیت‌ات را به غیر یافتی، از راه این زیر و رو شدن‌ها، زیر و رو شدن عالم را هم که به قوام غیر و به قیومیت غیر است، می‌یابی، نه این‌که بفهمی یا ادراک کنی.

۲- ۲- ۵. تذکر به بلایا

امام صادق علیه السلام برای کسانی که از ایشان از خدا پرسیده بود، به مسأله‌ی کشتی و

۱. التوحید: ۱۲۵. جملات ابن‌ابی‌العوجاء در پایان روایت، چنین است: «وَمَا زَالَ يَعُدُّ عَلَيَّ قُدْرَتَهُ الَّتِي فِي نَفْسِي الَّتِي لَا أَدْفَعُهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُظْهِرُ فِي مَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ». در برخی ترجمه‌ها، «سَيُظْهِرُ» خوانده شده و لذا عبارت، به غلبه‌ی امام علیه السلام بر ابن‌ابی‌العوجاء ترجمه گردیده است، و حال آن‌که در برخی دیگر، به صورت «سَيُظْهِرُ» به معنای ظاهر شدن و دیده شدن، خوانده شده است. اما همان‌گونه که در متن درس آمده، ارجاع ضمیر در «أَنَّهُ» به خدای متعال، درست‌تر است: «سَيُظْهِرُ» یعنی «خدا به زودی آشکار خواهد گشت». (ویراستار)

شکستن آن در دریا تذکر دادند و می خواستند آن حالِ وجدانی هنگامِ بلا را در او ارجاع در نفسی بدهند؛ نه این که او فکرش را بکند، بلکه او را به آن حالت درآورند [۸]. قرآن هم از این راه تذکراتی داده است تا حالِ وجدانی بشر را تجدید کند: وقتی که عذاب بیاید...، وقتی که ساعت قیامت سر برسد...، یا عذاب خدا در دنیا بیاید و زلزله ای شود...^۱

لذا در درجه ی اول، تذکر انبیاء ﷺ است که نعمت را متذکر می شوند. گاهی افراد، متذکر می شوند، اما به معصیت، فراموش می کنند. گاهی هم اصولاً به تذکر انبیاء ﷺ متذکر نمی شوند. آن گاه خدا بلا یا را می فرستد تا تذکرات و وجدانی برای بشر پیدا شود. دعا می کنم که خدا به ذات مقدس خودش و به حق پیامبرش ﷺ شما را به آن بلاهایی که آشنا و عارفان می کند، مبتلا کند. آمین بگویند! نترسید! شما یک سر سوزن، عاشق دو ریالی هستید، ببینید چه بلاهایی را برایش می کشید و صبح تا شب همه گونه زحمت را متحمل می شوید. ای غافل ها! لذت لقای خدا از لذت دارایی همه عالم بیشتر است؛ رنج اش به آن گنج، زحمتش به آن رحمت، و بلایش به آن ولا می ارزد.

«تَحْتَ كُلِّ بَلَاءٍ وِلَاءٌ» [۹].

«الْبَلَاءُ مُوَكَّلٌ لِلْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأَوْلِيَاءِ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلَا مَثَلَ» [۱۰].

این بلایی که به انبیاء ﷺ می دهند، از روی دشمنی با آن ها که نیست. مولوی می گوید:

در بلاها می چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او^۲

این هم یک واقعیت است که اگر کسی یک سر سوزن، دوست خدا باشد، عاشق لقای او است، گرچه از طریق بلا باشد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

۱. الانعام (۶): ۴۰ - ۴۱ «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِلَٰهَهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ».

۲. مثنوی معنوی [چاپ نیکلسون] دفتر ۲ بیت ۲۶۴۷.

پی نوشت ها

[۱] بحارالانوار ۱۶: ۲۱۷ - ۲۱۸ [تفسیر القمی]

«أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ فِي لَيْلَتِهَا، فَفَقَدَتْهُ مِنَ الْفَرَّاشِ، فَدَخَلَهَا فِي ذَلِكَ مَا يَدْخُلُ النِّسَاءُ. فَقَامَتْ تَطْلُبُهُ فِي جَوَانِبِ الْبَيْتِ، حَتَّى انْتَهَتْ إِلَيْهِ وَهُوَ فِي جَانِبٍ مِنَ الْبَيْتِ قَائِمٌ رَافِعٌ يَدَيْهِ، يَبْكِي وَهُوَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ لَا تَنْزِعْ مِنِّي صَالِحَ مَا أَعْطَيْتَنِي أَبَدًا. اللَّهُمَّ لَا تُشِمِّتْ بِي عَدُوًّا وَلَا حَاسِدًا أَبَدًا. اللَّهُمَّ وَلَا تَزِدَّنِي فِي سُوءِ اسْتَنْقَذْتَنِي مِنْهُ أَبَدًا. اللَّهُمَّ وَلَا تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدًا» قَالَ: فَانْصَرَفَتْ أُمُّ سَلَمَةَ تَبْكِي حَتَّى انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لِبُكَائِهَا، فَقَالَ لَهَا: مَا يَبْكِيكَ يَا أُمُّ سَلَمَةَ؟ فَقَالَتْ: يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَلَمْ لَا أَبْكِي، وَأَنْتَ بِالْمَكَانِ الَّذِي أَنْتَ بِهِ مِنَ اللَّهِ، قَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، تَسْأَلُهُ أَنْ لَا يَشِمَّتْ بِكَ عَدُوًّا أَبَدًا وَأَنْ لَا يَرُدَّكَ فِي سُوءِ اسْتَنْقَذَكَ مِنْهُ أَبَدًا وَأَنْ لَا يَنْزِعَ مِنْكَ صَالِحًا أَعْطَاكَ أَبَدًا وَأَنْ لَا يَكِلَكَ إِلَى نَفْسِكَ طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدًا؟ فَقَالَ: يَا أُمُّ سَلَمَةَ! وَمَا يُؤْمِنُنِي وَإِنَّمَا وَكَّلَ اللَّهُ يُونُسَ بْنَ مَتَّى إِلَى نَفْسِهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَكَانَ مِنْهُ مَا كَانَ».

امام صادق عليه السلام فرمود: رسول خدا در حجره‌ی امّ سلمه بود، شبی که می‌خواست در آن جا بماند. امّ سلمه او را در بستر خواب ندید و در اندیشه‌ای افتاد. بدین روی در پی حضرتش در گوشه و کنار خانه جستجو می‌کرد. سرانجام او را در گوشه‌ای از خانه یافت که ایستاده و دست‌ها را به سوی آسمان گرفته و می‌گرید و می‌گوید: «خدایا! نعمت‌هایی را که به من داده‌ای، هرگز از من مگیر. خدایا! هرگز زبان شمت‌دشمنی و حسودی را بر من مگشا. خدایا! مرا به آن بدی که مرا از آن رها نیده‌ای باز مگردان. خدایا! مرا یک چشم به هم زدن

به خودم وامگذار».

ام سلمه گریان بازگشت. پیامبر به دلیل گریه‌ی او به درون حجره باز آمد و علت گریه‌اش را پرسید. ام سلمه گفت: یا رسول الله! پدر و مادرم فدایت باد! چرا نگریم؟ وقتی می‌بینم که شما در چنان جایگاهی الهی از خدا چنین درخواست‌هایی دارید؟ (و مضامین دعاها را پیامبر را بازگفت). پیامبر فرمود: ام سلمه! چگونه خود را در امان بدانم، در حالی که خداوند یک لحظه یونس بن متی را به خود وا گذاشت، و شد آن چه شد.

[۲] باید توجه داشت که در بیان فلاسفه، این آیه در موضوع معرفه الله آورده شده است؛ بدین بیان که معرفه الله، از طریق معرفت نفس و آیات آفاقی حاصل می‌شود، چرا که یافتن خود، به علم حضوری، یافتن حقیقه الوجود است و این، معرفت حق تعالی است. ولی براساس سیاق آیات شریفه، مراد از ضمیر «ه» در آن، حَقَانِیت پیامبر ﷺ و یا قرآن است و براساس روایات و در مقام تأویل نیز، مراد حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد. در درس نیز، در بحث معرفت خداوند از طریق آیات آفاقی و انفسی، به این آیه استشهاد شده است، ولی ظاهراً وجه این استشهاد، مماشات با اقوال فلاسفه می‌باشد و شاید به همین جهت است که به آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ نیز استشهاد شده است. (ویراستار)

[۳] در مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة [ترجمه و شرح حسن مصطفوی] باب ۶۲: ۲۵۷ روایت به این صورت نقل شده است:

«قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالْصَّيْنِ، وَهُوَ عِلْمٌ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ وَفِيهِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ». در بحار الأنوار ۳: ۳۲ نیز از [مصباح الشریعة] به همین صورت آورده شده است.

[۴] بحار الأنوار ۲: ۳۲ [مصباح الشریعة]

«قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، ثُمَّ عَلَيْكَ مِنَ الْعِلْمِ بِمَا لَا يَصِحُّ الْعَمَلُ إِلَّا بِهِ وَ هُوَ الْإِخْلَاصُ»؛

کسی که خود را بشناسد، نسبت به خدایش معرفت دارد. سپس وظیفه‌ی توسل که علمی را به دست آوری که عمل، جز با آن صحیح نمی‌شود، که اخلاص است.

نیز در بحار الانوار ۷۰: ۷۲ [عوالی اللالی]

«رَوَى فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ اسْمُهُ مُجَاشِعٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَيْفَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ؟ فَقَالَ ﷺ: مَعْرِفَةُ النَّفْسِ...»؛ فردی به نام مجاشع به محضر رسول خدا رسید و پرسید: راه به معرفت حق چیست؟ فرمود: معرفت نفس.

[۵] «عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: رَأَيْتُ الْخَضِرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرِ بَلِيلَةً؛ فَقُلْتُ لَهُ: عَلَّمَنِي شَيْئًا أَنْصُرَ بِهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ. فَقَالَ: قُلْ: «يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ». فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِي: يَا عَلِيُّ! عَلَّمْتَ الْإِسْمَ الْأَعْظَمَ. وَكَانَ عَلَى لِسَانِي يَوْمَ بَدْرٍ؛

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: یک شب قبل از جنگ بدر، جناب خضر را در خواب دیدم. به او گفتم: دعایی به من بیاموز که به سبب آن در برابر دشمنان یاری شوم. گفت: بگو: «یا هو، یا هو، یا هو الا هو». بامدادان این گفتگو را برای پیامبر بازگفتم. فرمود: علی! اسم اعظم را به تو آموخته‌اند. این دعا در روز بدر بر زبانم بود.

[۶] الکافی ۱: ۹۴

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ يَهُودِيًّا يَقَالُ لَهُ سَبَخْتُ، جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! جِئْتُ أَسْأَلُكَ عَنْ رَبِّكَ. فَإِنْ أَنْتَ أَجَبْتَنِي عَمَّا أَسْأَلُكَ عَنْهُ وَالْأَرْجَعْتُ. قَالَ: سَلْ عَمَّا شِئْتَ. قَالَ: أَيْنَ رَبُّكَ؟ قَالَ: هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَكَانِ الْمَحْدُودِ.

قال: وَكَيْفَ هُوَ؟ قَالَ: وَكَيْفَ أَصِفُ رَبِّي بِالْكَيفِ، وَالْكَيفُ مَخْلُوقٌ، وَاللَّهُ لَا يَوْصَفُ بِخَلْقِهِ»

امام صادق علیه السلام فرمود: یک فرد یهودی که نامش «سَبَخْتُ» بود، خدمت رسول خدا ﷺ آمد و عرض کرد: ای رسول خدا! آمده‌ام تا درباره‌ی پروردگارت، از تو بپرسم. اگر پاسخ سؤال مرا دادی، می‌پذیرم وگرنه برمی‌گردم. فرمود: درباره‌ی هر آن‌چه خواهی بپرس. گفت: پروردگارت در کجاست؟ فرمود: او در همه جاست و در جای محدودی نیست. گفت: خدا چگونه است؟ فرمود: چگونه توانم پروردگارم را به چگونگی توصیف کنم، در صورتی که «چگونگی» مخلوق است و خدا به مخلوقش توصیف نشود (زیرا این‌گونه توصیف، قائل شدن به محدودیت برای خدا است).

[۷] الکافی ۲: ۲۵۵

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيَتَعَاهَدُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ، كَمَا يَتَعَاهَدُ الرَّجُلُ أَهْلَهُ بِالْهَدِيَّةِ مِنَ الْغَنِيِّ»؛

امام باقر علیه السلام فرمود: خدای عز و جل مؤمن را با بلا سرپرستی می‌کند، همان‌گونه که وقتی فردی از سفر باز می‌آید، برای خانواده‌اش هدیه می‌آورد.

بحارالانوار ۶۴: ۲۳۶ - ۲۳۷ [جامع الأخبار...]

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَيَتَعَاهَدُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ؛ إِمَّا بِمَرَضٍ فِي جَسَدِهِ، أَوْ بِمُصِيبَةٍ فِي أَهْلِ أَوْ مَالٍ، أَوْ مُصِيبَةٍ مِنْ مَصَائِبِ الدُّنْيَا لِيَأْجُرَهُ عَلَيْهَا. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَهُوَ يُذَكَّرُ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا بِبَلَاءٍ، إِمَّا فِي مَالِهِ أَوْ فِي وَلَدِهِ أَوْ فِي نَفْسِهِ، فَيُؤْجَرُ عَلَيْهِ؛ أَوْ هُمْ

لَا يَدْرِي مِنْ أَيْنَ هُوَ؛

امام صادق علیه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی مؤمن را با بلا سرپرستی می‌کند؛ یا به بیماری در بدنش، یا به مصیبتی در خانواده و اموالش، یا مصیبتی از مصائب دنیا؛ تا او را بر آن آزمون پاداش دهد. نیز حضرت تش فرمود: هیچ مؤمنی نیست مگر آن‌که هر چهل روز یک بار گرفتار بلایی می‌شود، یا در مالش یا در فرزندانش یا در خودش، آن‌گاه به او در برابر آن اجر می‌دهند. و گاه به ناراحتی درونی گرفتار شود که نداند از کدام ناحیه به او رسیده است.

[۸] التوحید: ۲۳۰

«قَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ علیه السلام: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! دُلَّنِي عَلَى اللَّهِ مَا هُوَ، فَقَدْ أَكْثَرَ عَلَيَّ الْمُجَادِلُونَ وَ حَيَّرُونِي. فَقَالَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ! هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةً قَطُّ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ كَسَرَ بِكَ حَيْثُ لَا سَفِينَةَ تُنْجِيكَ وَلَا سَبَاحَةَ تُغْنِيكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هُنَالِكَ أَنَّ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُصَكَ مِنْ وَرَطَتِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام: فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ، الْقَادِرُ عَلَى الْإِنِّجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيٍّ وَعَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثٌ؛

شخصی به حضرت صادق علیه السلام عرض کرد: یا ابن رسول الله! مرا بر خدا راهنمایی کن که او چیست، زیرا اهل جدال بر من بسیار شده‌اند و مرا به تحیر برده‌اند. حضرت به او فرمود: بنده خدا! آیا سوار کشتی شده‌ای؟ گفت: آری. فرمود: آیا کشتی شکسته که تو در آن باشی، در جایی که نه کشتی باشد که تو را پرهاند و نه شنایی باشد که تو را از غرق شدن نجات دهد؟ گفت: آری. فرمود: آیا در آن جا و در آن زمان دلت به این مطلب متوجه شده که عاملی قادر است بر این که تو را از ورطه هلاکت به ساحل نجات برساند؟ پاسخ داد: آری. حضرت صادق علیه السلام فرمود: این همان خدایی است که در جایی که هیچ نجات دهنده‌ای نیست، می‌تواند نجات دهد، و در جایی که فریاد رسنده‌ای نیست، به فریاد می‌رسد.

[۹] در الکافی ۲: ۲۵۳ با همین مضمون چنین آمده است:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا غَتَّهُ بِالْبَلَاءِ غَتًّا وَتَجَّهُ بِالْبَلَاءِ تَجًّا؛ فَإِذَا دَعَاهُ قَالَ: لَبَّيْكَ عَبْدِي! لَئِنْ عَجَلْتُ لَكَ مَا سَأَلْتَ، إِنِّي عَلَى ذَلِكَ لَقَادِرٌ؛ وَلَئِنْ ادَّخَرْتُ لَكَ، فَمَا ادَّخَرْتُ لَكَ، فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ؛

امام باقر علیه السلام فرمود: وقتی خدای تبارک و تعالی بنده‌ای را دوست دارد، او را در بلا غوطه‌ور سازد و باران بلا را بر سر او ریزد. و چون به درگاه خدا دعا کند، خداوند فرماید:

لبیک، بنده‌ی من! اگر خواسته‌ی تو را به زودی دهم، توانایم؛ ولی اگر برایت ذخیره کنم، برای تو بهتر است.

[۱۰] المحجة البيضاء ۷: ۵۲ و احیاء علوم الدین ۱۱: ۱۸۹.

این کلام را از رسول گرامی پروردگار ﷺ نقل کرده‌اند. در مصادر روایی زیر نیز، قریب به همین مضمون آمده است:

- الکافی ۲: ۲۵۲ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً، الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ»؛

- بحار الانوار ۷۸: ۱۹۴ [مُسْكُنُ الْفَوَادِ] «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْأَوْلِيَاءُ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ»؛

مضمون هر دو حدیث این است که در میان مردم، بلای پیغمبران از همه سخت‌تر است، سپس اوصیاء و بعد از آن‌ها نیکوتران از مردم به ترتیب و درجه‌ی تقرب الهی.

- مستدرک الوسائل ۲: ۴۳۹ [مِضْبَاحُ الشَّرِيعَةِ] «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْبَلَاءُ رِيَّةُ الْمُؤْمِنِ وَكَرَامَةُ لِمَنْ عَقَلَ؛ لِأَنَّ فِي مُبَاشَرَتِهِ وَالصَّبْرَ عَلَيْهِ وَالثَّبَاتَ عِنْدَهُ تَصْحِيحُ نِسْبَةِ الْإِيمَانِ. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً؛ فَالْمُؤْمِنُ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ وَمَنْ ذَاقَ طَعْمَ الْبَلَاءِ تَحْتَ سِتْرِ حِفْظِ اللَّهِ لَهُ تَلَذُّذٌ بِهِ أَكْثَرَ مِنْ تَلَذُّذِهِ بِالنَّعْمَةِ، وَيَشْتَأْقُ إِلَيْهِ إِذَا فَقَدَهُ؛ لِأَنَّ تَحْتَ نِيرَانِ الْبَلَاءِ وَالْمِحْنَةِ أَنْوَارُ النَّعْمَةِ، وَتَحْتَ أَنْوَارِ النَّعْمَةِ نِيرَانِ الْبَلَاءِ وَالْمِحْنَةِ. وَقَدْ يَنْجُو مِنَ الْبَلَاءِ كَثِيرٌ، وَيَهْلِكُ فِي النَّعْمَةِ كَثِيرٌ.

وَمَا أَتْنِي اللَّهُ تَعَالَى عَلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِهِ مِنْ لَذْنِ آدَمَ إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ، إِلَّا بَعْدَ ابْتِلَائِهِ وَوَفَاءٍ حَقِّ الْعُبُودِيَّةِ فِيهِ؛ فَكِرَامَاتُ اللَّهِ فِي الْحَقِيقَةِ نَهَايَات، بِدَايَاتُهَا الْبَلَاءُ وَبَدَايَاتُ نَهَايَاتِهَا الْبَلَاءُ.

وَمَنْ خَرَجَ مِنْ سَبِيكَةِ الْبَلَوَى، جُعِلَ سِرَاجَ الْمُؤْمِنِينَ وَمُؤَنَسَ الْمُتَقَرِّبِينَ وَدَلِيلَ الْقَاصِدِينَ. وَلَا خَيْرَ فِي عَبْدٍ شَكَا مِنْ مِحْنَةٍ يَقْدُمُهَا آلاَفُ نِعْمَةٍ وَاتَّبَعَهَا آلاَفُ رَاحَةٍ. وَمَنْ لَا يَقْضِي حَقَّ الصَّبْرِ عَلَى الْبَلَاءِ، حُرِمَ قَضَاءُ الشُّكْرِ فِي النَّعْمَةِ؛ كَذَلِكَ مَنْ لَا يُؤَدِّي حَقَّ الشُّكْرِ فِي النَّعْمَةِ يُحْرَمُ عَنْ قَضَاءِ الصَّبْرِ فِي الْبَلَاءِ وَمَنْ حُرِمَ هُمَا فَهُوَ مِنَ الْمَطْرُودِينَ»

حضرت صادق علیه السلام فرموده است: ابتلا و گرفتاری‌های دنیوی زینت برای مؤمن، و کرامت و عزت برای صاحبان تدبّر و عقل است؛ زیرا در مباشرت و مصاحبت با بلا، هرگاه توأم با صبر و ثبات قدم صورت بگیرد، ارتباط ایمان و نسبت اعتقاد، محکم‌تر و قوی‌تر و پاک‌تر و نورانی‌تر گشته، و آلودگی‌ها و تیرگی‌های دل برطرف خواهد شد.

حضرت رسول اکرم ﷺ فرمود: ما جماعت انبیاء از لحاظ ابتلاءات، شدیدترین مردم هستیم؛ سپس گروه مؤمنان هستند، در حال نزدیکتر و شبیه‌تر، و سپس نزدیکتر به آنها به همین ترتیب. کسی که طعم ابتلاء را چشید، البته در زیر توجه و سایه‌ی مراقبت و حفظ پروردگار متعال، به یقین التذاذ و خوشی او بیش از آن افرادی خواهد بود که از نعمت‌های دنیوی و خوشی‌های مادی لذت می‌برند، و همیشه علاقه‌مند به این ابتلا و مشتاق آن خواهد بود.

آری، در تحت آتش‌های ابتلا و گرفتاری و سختی، انوار رحمت و نعمت فروزان است، و به عکس در زیر انوار نعمت و وسعت مادی آتش‌های گرفتاری و ابتلا نهاده شده است. و در این دو مرحله، آنان که نجات و رهایی یابند و نتیجه مطلوب بگیرند، بسیار اندک‌اند. خداوند متعال، از زمان آدم تا خاتم بنده‌ای را نستوده است، مگر بعد از ابتلا و سنجیدن و آزمایش او با شداید، و پس از وفا و عمل او به وظایف بندگی و حقوق عبودیت. پس کرامت‌ها و مقامات بلندی که از جانب پروردگار متعال عطا می‌شود، در واقع نتیجه‌ها و آثار ابتلائات اولیه است، و بدایات و مقدماتی است که نهایات و مراتب متأخره‌ی آنها ابتلاءات و سختی‌ها و شدائد است.

کسی که از مرحله و محوطه‌ی ابتلا بیرون آید و در این منزل، وظائف لازم خود را به نیکویی انجام دهد، چراغ اهل ایمان قرار داده می‌شود که از روشنائی آن استفاده کنند، و رفیق و انیس بندگان مقرب پروردگار می‌شود که با او مأنوس می‌شوند، و راهنما و هدایت‌کننده می‌شود آنان را که قصد سیر و سلوک معنوی و وصول به منزل نهایی دارند. و خیری نیست در آن بنده‌ای که شکایت می‌کند از ابتلا و ناراحتی و محنتی که هزاران رحمت و نعمت و گشایش در ایام گذشته او را بوده است، و هم هزاران نعمت و مرحمت و مهربانی در امتداد زندگی او را رو خواهد آورد. و چون کسی آن‌گونه که لازم است، در موارد رو آوردن سختی و ابتلائات، صبر و ثبات از خود نشان ندهد، از ادای حق شکر و سپاس در موارد نعمت و وسعت و رحمت نیز کوتاهی خواهد کرد. از سوی دیگر، کسی که حق شکر را در مورد وسعت به جا نیاورد، حق صبر را نیز در مورد بلا ادا نخواهد کرد. البته اگر شخصی از ادای این دو وظیفه مهم محروم گشت، به طور مسلم در شمارِ طردشدگان و اماندگان در مسیر معنوی خواهد بود.

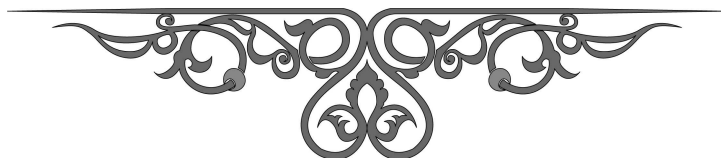
خودآزمایی

۱. صورت فکری دادن به حقایق یعنی چه؟ و چرا نباید به حقایق صورت فکری داد؟
۲. نمونه‌ای از «لافکری» که برای همه‌ی ما در زندگی پیش می‌آید بیان کنید.
۳. چگونه فکر کردن مانع وجدان حقایق می‌شود؟
۴. «سرّ عبودیت، یافتن عجز ماست در برابر غنای خداوند متعال». این جمله را توضیح دهید.
۵. در مورد عظمت پیامبر با توجّه به سرّ عبودیت توضیح دهید.
۶. تفاوت وجدان با القائات مرتاضان را توضیح دهید.
۷. چگونه براساس آیات ۴۳ و ۴۴ سوره نجم می‌توان به وجدان رسید؟
۸. چگونه در لحظه‌ی مرگ، «خود» را وجدان می‌کنیم؟
۹. دو آیه و دو حدیث در زمینه‌ی ارزش وجدان نفس بیاورید و توضیح دهید.
۱۰. ویژگی‌های وجدان نفس را به اختصار تبیین کنید.
۱۱. چگونه خداوند، ما را مظهر صفت «القادر المختار» خودش قرار داده است؟
۱۲. خداوند، هم به ما خالقیت داده و هم به پیامبران و امامان. شباهت و تفاوت میان این دو را تبیین کنید.
۱۳. جمله‌ی آغازین دعای مشلول را با توجّه به تعین ناپذیری قیوم توضیح دهید.
۱۴. تعبیر «وجدان انفعالات نفس» را توضیح دهید.
۱۵. نقش بلایا در روشن کردن وجدان چیست؟
۱۶. دگرگونی‌های نفسی چه جایگاهی در روشن کردن وجدان دارند؟
۱۷. چگونه زلزله وجدان انسان را روشن می‌کند؟

۱۸. گزارشی از گفتگوی امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء و تأثیر آن ارائه کنید.
۱۹. حکمت بیان آیات آفاقی و انفسی در قرآن چیست؟
۲۰. گزارشی از دعای نیمه شب پیامبر ارائه کنید.
۲۱. دو حدیث در فضیلت و اهمیت معرفه النفس بیان کنید.
۲۲. گزارشی از کلام رسول خدا در باب توحید خطاب به سبخت یهودی ارائه کنید.
۲۳. فایده‌ی بلایا برای فرد مؤمن با توجه به معرفت توحیدی چیست؟
۲۴. چگونه در یک کشتی شکسته معرفت توحیدی بالا می‌رود؟

درس سوم

عقل



در این درس می‌آموزیم:

۱. با رجوع به خود، می‌یابیم که ما، از زمان خاصی واجد نور عقل شده‌ایم، چنان‌که در زمانی واجد این نور نبوده‌ایم. نه کنه این تطور را می‌فهمیم، و نه می‌فهمیم که دقیقاً از چه زمانی واجد این نور شده‌ایم، گرچه قابل انکار هم نیست و به روشنی چراغ، آن را می‌بینیم.
۲. عقل، نوری است که شبیه نورهای دیگر نیست، چنان‌که علم واقعی علم مبتنی بر عقل است که ترقیات وجودی است. ذات عقل، کشف و شهود است و ضد آن جهل است. به وسیله‌ی عقل، خوب را از بد تشخیص می‌دهیم، مستقلات عقلی را می‌یابیم و آن را محور ارزیابی‌ها و قضاوت‌ها و کيفر و پاداش دادن به افراد می‌دانیم.
۳. عقل، از طرف خداوند، حجت بالذات است، به گونه‌ای که حجیت تمام حجت‌ها حتی معقولات، به او بر می‌گردد. لذا اگر منطق و فلسفه نیز با آن مطابقت نداشت، قابل قبول نیست.
۴. گاهی انسان عقل را به حجاب‌هایی محجوب می‌دارد، الف. مانند شهوت و غضب. ب. گاه به افکار برساخته‌ی خودش. ج. گاهی آن را با شیطننت در می‌آمیزد که در این حال، «نکراء» نام می‌گیرد. د. گاه با دلبستگی شدید به یک مطلب یا یک شخص، نورش محجوب می‌شود که امیرمؤمنان (علیه السلام) این پدیده را به خوبی توضیح می‌دهد.
۵. پیامبران می‌آیند تا این حجاب‌ها را از روی نور عقل بردارند، زیرا در معارف و مشاهدات خود عصمت دارند و لذا می‌توان به آن‌ها اطمینان کرد. بدین سان انسان شعور و معرفت ترکیبی نسبت به عقل پیدا می‌کند.
۶. مخاطبان پیامبران، عاقلان‌اند. اگر انسان عقل را محجوب نکند، با یک تذکر، صدق دعوت پیامبران را می‌یابد؛ بدون این‌که نیازمند استدلال و برهان به معنای رایج یا فراگرفتن علوم اصطلاحی باشد.
۷. فلاسفه با تراکم افکار، عقل را محجوب می‌کنند. یکی از نشانه‌های این مدعا، اختلاف آن‌ها در تعریف عقل است که تعریف‌های مختلف و مخالف هم، از عقل ارائه کرده‌اند، با این‌که نور عقل برای عاقل، روشن‌تر از آن است که دستخوش چنین اختلافاتی شود.
۸. قرآن، از چندین مصداق مستقلات عقلی یاد می‌کند، مانند: وجوب عقلی احسان به منعم، تفاوت بین عالم و جاهل و ...
۹. بر مبنای احادیث: الف. جایگاه عقل در قلب، مانند چراغ در خانه است. ب. عقل، وسیله‌ی تمییز زشت از زیبا است. ج. عقل، حجت درونی خدا بر انسان است، چنان‌که پیامبران و امامان حجت بیرونی خدا بر انسان هستند. د. عقل، شاخص تمییز صادق از کاذب است.
۱۰. براساس توضیحات میرزا مهدی اصفهانی (رحمه الله) عقل قابل توصیف نیست، بلکه هر عاقل آن را وجدان می‌کند و هر گونه توصیف از آن مخالف عقل است، گرچه نزدیک‌ترین نور به انسان است. عقل، حقیقت انسان نیست، بلکه کمال نوری است که به انسان موهبت شده است. میرزای اصفهانی وجه جمع بین دو گروه حدیث مرتبط با عقل را چنین می‌داند که به تفاوت بین «بشرط لا» و «لابشرط» برمی‌گردد.
۱۱. عقل نوری با عقل فلسفی در هشت مورد تفاوت دارند.
۱۲. علامه مجلسی شش معنا از معانی که برای عقل آورده‌اند، بیان می‌دارد و پس از بررسی آن‌ها این معنی را بر می‌گزیند که: «عقل، ملکه و حالتی در انسان است که انسان را به انتخاب خیر و دوری از شرّ فرا می‌خواند».

۱. وجدان عقل

برای روشن شدن پاره‌ای از حقایق در مورد وجدان عقل، ناچار از توجّه به یک مطلب کوتاه هستیم و آن این که هر کدام از ما که به خودمان مراجعه می‌کنیم، در خود دو حالت را وجدان می‌کنیم:

حالت یکم: یک حالت مثل حالت کودکی ماست که شعور ماکم بود، به گونه‌ای که متوجّه زشتی‌ها و زیبایی‌ها و خیر و شرها نمی‌شدیم. این‌ها را نمی‌فهمیدیم. مثل حیوانات بودیم؛ مثل گربه که خوب و بد را نمی‌فهمد، ما هم همان‌گونه بودیم. سر و بدن برهنه در مجلس بابا که عده‌ای مهمان محترم هم داشت، می‌آمدیم و می‌رفتیم و هیچ باکی هم نداشتیم. هم چنین است کودکی که در دست یک بچه کوچک‌تر از خودش، چیزی - مثل آب نبات - را می‌بیند، و فوری می‌پرد و آن را می‌گیرد و می‌خورد و آن بچه هم بنا می‌کند به گریه کردن، ولی او بی‌خیال کیف می‌کند و اصلاً نمی‌فهمد که این کار، کار بدی است. در این حالت نه خوبی می‌فهمیدیم و نه بدی.

حالت دوم: حالت دومی در ما پیدا شده است که در این حالت، مازشت را از زیبا و خیر را از شر تمیز می‌دهیم. اگر امروز بچه مظلومی را ببینیم، به او سیلی نمی‌زنیم که به گریه بیاید و ما خنده کنیم؛ اگر نابینا هست دست‌اش را می‌گیریم و او را از خیابان عبور می‌دهیم. می‌گوییم این کار، خوب است؛ یا الآن مراقبیم که اگر آب بینی، روی لب‌مان آمد، فوری پاک کنیم.

آیا این دو حالت، وجدانی ما هست یا نه؟ آن حالت اولیه را دارا بودید که اکنون با یک مراجعه وجدانی می‌گویید که راست می‌گوید، همان‌طور بودیم. کنه آن حالت را هم خوب می‌یابیم که چه حالتی بود و وجدان مان چگونه بود. الآن، آن وجدان در نظر شما از این چراغ روشن‌تر است. آن حالت مان را خوب می‌یابیم. کنه آن حالت را می‌یابیم، و لو گنگ باشیم و نتوانیم بیان کنیم. حالت دومی هم هست که اکنون داریم. از شما می‌پرسند: در شما چه پیدا شده که این‌طور شدید؟ می‌گویید: نمی‌توانم بگویم چه پیدا شد. اما آن زمان نمی‌فهمیدم، حالا می‌فهمم. در آن هنگام، آن چه را شما می‌گویید، نمی‌یافتم؛ ولی اکنون می‌یابم. می‌یابم ولی نمی‌توانم توصیف کنم و هر چه بگویم، الفاظی است که می‌گویم. می‌یابم که یک روشنایی - ولی نه از قبیل این روشنایی‌ها - و یک گوهری در من پیدا شده که نبوده و بود شده که به واسطه‌ی پیدا شدن آن، حال من عوض شده است. اسم آن گوهر، دانش و عقل است.

۲. عقل چیست؟

عقل، یک حقیقت نوری است [۱] که عین شهود و عین دانایی است^۱ - اما نه از این نورها - و یک جوهر نوری روشن‌کننده‌ی حقایق است که ما آن را نداشتیم و اکنون در ما پیدا شده است^۲ که:

۱. الإختصاص: ۲۴۴ «قَالَ الصَّادِقُ (ع): خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالنُّورِ وَالْمَشِيَّةِ بِالْأَمْرِ؛ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ»؛ خداوند، عقل را از چهار مورد آفرید: علم، قدرت، نور، مشیت به امر. آن‌گاه آن را همواره در ملکوت، قائم به علم قرار داد.

۲. الکافی ۱: ۲۳ «عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ الرَّضَا (ع) فَتَذَاكَرْنَا الْعَقْلَ وَالْأَدَبَ، فَقَالَ: يَا أَبَاهَا شِم! الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ وَالْأَدَبُ كَلْفَةٌ؛ فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ قَدَّرَ عَلَيْهِ، وَمَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْهُ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا»؛ ابوهاشم گوید: خدمت حضرت رضا (ع) بودم و از عقل و ادب گفتگو می‌کردیم. حضرت فرمود: ای ابوهاشم! عقل موهبت خدا است و ادب با رنج سختی به دست آید. پس کسی که در کسب ادب زحمت کشد، آن را به دست آرد و کسی که در کسب عقل رنج برد، بر نادانی خویش افزاید.

مأخذ را ذیل این حدیث احتمال داده که بدین معنی باشد: عقل، موهبتی از خدا است که کسب انسان در آن اثر ندارد. اما امکان دستیابی به ادب با کسب، فراهم است. لذا انسان می‌تواند به ادب

- به وسیله‌ی آن حق را از باطل، خوب را از بد، حَسَن را از قبیح، و خیر را از شرّ تمیز و تشخیص می‌دهیم [۲]؛
 - به وسیله‌ی آن، مستقلّات عقلی را وجدان می‌کنیم، مانند: احسان کردن، خوب است؛ ظلم، قبیح است؛ یعنی در مستقلّات عقلی، ممیّز خود عقل است که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است [۳]؛
 - به او محاکمه و محاصمه می‌کنیم؛
 - به او مؤاخذه می‌کنیم و به او پاداش می‌دهیم. او است که می‌گوید - فی المثل - که حسن این کار را کرده و مستوجب پاداش است؛ یا حسین آن کار را کرده و مستحقّ چوب خوردن است.
- همان دانشی که استحقاق کیفر را تفهیم می‌کند و همان طور که خودمان را می‌یابیم، کُنه او را هم می‌یابیم، همان «عقل» است که به او توجّه و تنبّه می‌دهیم، نهایت - در مقابل لفظ - نمی‌توانیم او را با او صاف و الفاظی بگوییم که حقیقت او روشن بشود. آن را وجدان می‌کنید، و لو این که نتوانید به اصطلاحات فلسفی، علمی و صنعتی، عبارتی بیاورید که بفهمانید [۴].

۳. حجّیت عقل

خدای متعال، این عقل را حجّت بالذّات قرار داده است [۵] و [۶]. حجّیت تمام حجّت‌ها به او برمی‌گردد. میزان هر حجّتی اوست، امّا خودش حجّت بالذّات است.^۱ خداوند به او انسان را ثواب می‌دهد و عقاب می‌کند. لذا روایت دارد که خدا عقل را که آفرید، به او گفت: بیا! آمد؛ گفت: برو! رفت. این بیا و برو، البته بیا و برو جسمی نیست؛ یعنی یافت که او مطیع خدای متعال است. آن‌گاه گفت:

﴿برسد، گرچه در جمله‌ی او نباشد. امّا اگر در جمله‌ی او نباشد، نمی‌تواند به عقل دست یابد.﴾ (شرح اصول الکافی، مآلصدر، ۱: ۵۴۳). (ویراستار).

۱. منظور از حجّیت ذاتی عقل، آن است که عقل در کاشفیّت خود نسبت به معقولات، متّکی به حجّت دیگری نیست، در حالی که بقیّه‌ی حجّت‌ها برای برپایی خود، ناچار به اتّکای بر عقل می‌باشند. (ویراستار)

«بِكَ أُثِيبُ وَ بِكَ أُعَاقَبُ».^۱

به تو ثواب می‌دهم، به هرکه بدهم؛ و به تو عقاب می‌کنم، هرکه را کیفر دهم. در هرکه تو نبودی، نه ثواب دارد و نه عقاب [۷]. لذا در تمام تکالیف شرعی در تمام ادوار و ادیان از زمان حضرت آدم علیه السلام تا شریعت ختمیه میزان تعلق تکلیف چند عامل است و از آن میان، یکی عقل است که اگر نبود، تکلیف هم نیست.^۲ عقل که می‌آید چون حجت الهی است و مابالذات تمام حجج است تکلیف هم می‌آید [۸].

۴. حجاب‌های عقل

خداوند این دانش را مثل نفس ما پاک آفریده است. همان‌طور که ما نفس را به پرده‌ها و حجاب‌های شهوت و غضب و هوی و هوس، و افکار نادرست و صورت‌های خیالی، محجوب می‌کنیم؛ عقل هم به همین ترتیب به واسطه‌ی شهوت، پشت پرده می‌رود [۹].

می‌داند که نگاه کردن به زن مردم بد است، اما شهوت بر او غلبه کرده است؛ یک حیوان شده و عقلش محجوب شده است و این کار را می‌کند؛ بعد هم ممکن است برای کارش با وسوس نفسانی، با قوای شیطانی - که تعبیر به «نکراء»^۳ می‌شود - دلایلی هم

۱. الکافی ۱: ۱۰ «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ؛ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبُّ. أَمَا إِنِّي إِنِّيَاكَ أَمُرُّ وَ إِنِّيَاكَ أَنْهِي وَ إِنِّيَاكَ أُعَاقِبُ وَ إِنِّيَاكَ أُثِيبُ»؛ امام باقر عليه السلام فرماید: چون خدا عقل را آفرید، از او بازپرسی کرد و به او گفت: پیش آ. پیش آمد، گفت: بازگرد، بازگشت. فرمود: به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی نیافریدم که نزد من محبوب‌تر از تو پیشم باشد. اینک تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم، به طور کامل دادم. امر و نهی کیفر و پاداشم تنها با محوریت تو است.

در همین مضمون حدیث بحارالانوار ۱: ۹۷ روایت شده است. «[عوالی اللثالی]: وَ رُويَ بِطَرِيقٍ آخَرَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمَّا خَلَقَ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ؛ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ. فَقَالَ تَعَالَى: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَكْرَمُ عَلَيَّ مِنْكَ؛ بِكَ أُثِيبُ وَ بِكَ أُعَاقِبُ، وَ بِكَ أَخْذُ وَ بِكَ أُعْطِي».

۲. الکافی ۱: ۱۱ «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّمَا يَدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا»؛ امام باقر عليه السلام فرمود: خدا در روز قیامت نسبت به حساب بندگان به اندازه عقلی که در دنیا به آن‌ها داده است، باریک‌بینی می‌کند.

۳. الکافی ۱: ۱۱ «عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ: مَا عِيدَ

بیاورد. بگوید: بله! دوره‌ی صلح و صفا است، گل را همه باید ببینند و از این حرف‌ها. گاهی می‌شود که بر عقل تصنعی و شیطانی او، این مطلب قطعی می‌شود. به همین ترتیب، غضب نیز عقل را محجوب می‌کند.

گاهی به واسطه‌ی صورت‌های خیالی و افکار اصطلاحی، عقل ما محجوب می‌شود. من خود فیلسوفی را دیده‌ام که درجه یک است و همه چیز عقل را طبق اصطلاح، تدریس می‌کند؛ ولی تحت شهوتی واقع می‌شود، با این که خودش استاد عقل و معقول است، مرتکب خلاف می‌گردد. چرا چنین شده است؟ زیرا آن عقل فطری، به محبت شیء و یا به افکار، محجوب شده است.

این افکار، مانند گل‌ها و درخت‌هایی است که در باغچه‌ی دل کاشته‌اید. حالا هر چه می‌خواهد باشد، دل مان نمی‌خواهد این‌ها را قطع کنیم و دور بیاندازیم. این است که بر عقلمان، بر آن دانش فطری الهی ما حجاب می‌شود و آن را محجوبش می‌کند. مادامی که عقل را محجوب نکرده‌اید؛ نه به شهوت، نه به غضب، نه به معصیت خداوند و نه به افکار و خیالات اصطلاحی؛ خودتان را که رها کنید، می‌یابید: هم خودتان را می‌یابید، و هم دو حالت بی‌عقلی و باعقلی‌تان را. هم‌کنه خودتان را می‌یابید و هم‌کنه عقلتان را.

۵. عقلا، مخاطبان انبیاء ﷺ

خدا و پیغمبران ﷺ و اولیاء و شرایع و ادیان، بحث و خطاب و عتابشان بانفوسی است که دارای آن دانش‌اند و آن را محجوب نکرده‌اند. ابوجهل، آن دانش را داشت ولی محجوب کرد، محجوب خودخواهی و ریاست‌طلبی؛ ابوسفیان هم داشت و محجوب کرد؛ عباس عموی پیغمبر ﷺ هم داشت و محجوب کرد [۱۰]. عقل را نباید با حب به مال، حب به عیال، و حب به چیزهای دیگر، محجوب کرد. اگر محجوب نشد، تمام

۱۰ بِرَاحِمَ الْوَحْشِ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانَ. قَالَ: قُلْتُ: فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ؟ فَقَالَ: تِلْكَ النَّكَرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ، وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ؛ شخصی از امام صادق (ع) پرسید: عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که به وسیله‌ی آن خدا پرستش شود و بهشت به دست آید. پرسید: پس آن چه معاویه داشت، چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است، بلکه شیطنت است؛ عقل نما است، ولی عقل نیست.

آن چه را که ما تا آخر مباحثمان - إن شاء الله - خواهیم گفت، همه را وجدان می‌کنید. همان گونه که مایک تذکر دادیم و شما به خودتان مراجعه کردید و بدون اصطلاحات، خودتان را یافتید و بایک تذکر، دانش‌تان را که اسمش عقل است یافتید، تا آخر مباحث همین طور است.

ما تا آخر مباحثی که داریم، با این عاقل سر و کار داریم. حرف خدا و انبیاء علیهم‌السلام در معارف مبدئی و معادی، معارف انفسی و آفاقی، در احکام و در اخلاقیات، همه با کسانی است که دارای این کمال هستند؛ با این ها حرف دارند، و لو این آدم از علوم ظاهری چیزی بلد نباشد. اگر یک بیابانی باشد اما این دانش را داشته باشد، در این مباحثی که داریم، طرف خطاب خدا و انبیاء علیهم‌السلام می‌شود.

۶. فلاسفه و عقل

حالا که کُنه عقل را یافتید، بدانید که فلاسفه این طور نیستند. از همان اول، این عقل را از وجدان منحرف‌اش می‌کنند و آن را در تخیلات، در الفاظ و اصطلاحات، و رشته‌هایی که همه‌اش خیال است می‌اندازند. لذا ما هیچ وقت در توصیف عقل، دنبال حرف‌های فلاسفه نمی‌رویم [۱۱]. آن‌ها مردم را گیج کرده‌اند؛ خودشان هم گیج شده‌اند. آن‌ها برای عقل، تعاریف مختلفی دارند [۱۲]؛ از جمله:

عقل، جوهری^۱ است مجرد، ذاتاً و اثر^۲؛

عقل آن است که ادراک کلیات می‌کند،^۳ و کلیات، عبارتند از ماهیاتی که مقید به

قیدی نباشد.^۴

۱. جوهر، آن ماهیت حقیقی است که برای تقرر (تشخص و موجودیت) خود، محتاج چیز دیگری نیست (و به تعبیر دیگر: الموجود لا فی موضوع)؛ مثل جسم طبیعی. عرض، آن ماهیتی است که برای موجود شدن، احتیاج به محل دارد؛ مثل رنگ. (ویراستار)

۲. المبدأ و المعاد [صدر المتألهین: ۲۹۰]: «فأولُ الصوادرِ عن الباریء - جلّ ذکرة - جوهرٌ مُفارقٌ عن المادّةِ ذاتاً و فعلاً، سَمَاءُ بعضِ الأوائلِ «عقلُ الكلِّ» و «العنصرُ الأوّلُ»».

۳. الأسفار ۳: ۳۶۰ «و التّعلُّلُ هو ادراکُ للشیءِ مِنْ حیثِ ماهیّته و حدّه، لا مِنْ حیثِ شَیْءٍ آخَرٍ؛ سواءً أخذَ وَحدَه أو مع غیره مِنْ الصّفاتِ المدرّکة».

۴. المبدأ و المعاد [صدر المتألهین: ۴۸].

یک دسته الفاظ می‌بافند که یک مجموعه خیالات و صور خیالیه، در مغز شنونده می‌آید. آخرش هم نه گوینده می‌فهمد که عقل، چه شد و نه شنونده. این شما و این کتاب‌های فلسفه! بروید نگاه کنید. من خود هفت سال تمام در این موهومات غرق بودم؛ خوب هم بیان می‌کردم؛ الآن هم می‌توانم خوب بیان کنم، اما همه‌اش الفاظ است. لذا در معرفت خدا که سهل است، در معرفت همه‌ی حقایق، گیج‌اند. فلاسفه در معرفت تمام حقایق بدون استثناء گیج‌اند؛ نه تنها در مورد معرفت خدا بلکه در تمام معارف [۱۳].

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی‌نوشت‌ها

[۱] علل الشرائع ۱: ۹۸

«عَنْ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله سُئِلَ مِمَّ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْعَقْلَ؟ قَالَ: خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بِعَدَدِ الْخَلَائِقِ، مَنْ خُلِقَ وَمَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ. وَلِكُلِّ أَدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَاسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ. وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلَقًّى؛ لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ؛ فَيَقَعَ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْحَيِّدَ وَالرَّدِيَّ. أَلَا وَثَلُّ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي الْبَيْتِ»؛

از نبی اکرم صلى الله عليه وآله سؤال شد: خداوند جلّ جلاله عقل را از چه آفرید؟ حضرت فرمودند: خدای عزّوجلّ فرشته‌ای آفرید که به تعداد خلائق آفریده شده و آنان که بعداً ایجاد می‌شوند، در او سری بوده و هر سری صورتی دارد، و هر کدام از آن سرها به فردی از افراد انسان تعلّق دارد که اسم آن شخص بر سر نوشته شده است. بر هر یک از صورت‌ها پرده‌ای افتاده که تا آن شخص متولّد نشده، و اگر از جنس ذکور است به حدّ رجال و در صورتی که از جنس اناث است به حدّ زنان نرسد، پرده از روی صورت کنار نمی‌رود. ولی پس از بلوغ و رسیدن مولود به حدّ رجال و زنان، پرده کنار خواهد رفت. آن‌گاه در قلب و دل آن انسان، نوری واقع شده که به واسطه‌ی آن واجب و مستحبّ و زشت و زیبا و نیکو و پست را درک می‌کند. باید توجه داشت که حکم عقل در قلب و دل انسان، همچون حکم چراغ است که در وسط خانه افروخته باشند.

[۲] الکافی ۱: ۲۹

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقَوَّتُهَا وَعِمَارَتُهَا الَّتِي لَا يُتَمَنَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ، الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ ... وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ، فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ»؛

آغاز و نخست هر چیز و نیرو و آبادانی آن که هر سودی تنها به آن مربوط است، عقل است که آن را خدا زینت و نوری برای خلقش قرار داده ... با عقل، تشخیص زشت و زیبا دادند و دانستند در نادانی، تاریکی و در علم، نور است. این است آن چه عقل به آن ها رهنما گشته است.

[۳] چند نمونه از آیات قرآنی که به «مستقلات عقلی» تذکر می دهند:

- الزمر (۳۹): ۹ ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾
- الرحمن (۵۵): ۶۰ ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾
- یونس (۱۰): ۳۵ ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾
- المائدة (۵): ۱۰۰ ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾
- فاطر (۳۵): ۱۹ - ۲۰ ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ﴾

[۴] معارف القرآن [میرزا مهدی اصفهانی: ۱: ۱۷۱ - ۱۶۹]

و اما اساس معارف القرآن، كما عليه اساس معارف الرسول والائمة - صلوات الله عليهم - يُناقض ذلك كله؛ فان اساس معارفهم على العقول التي هي حُججُ الهية مبعوثة على جميع العقلاء، وان العقل لا يوصف ولا يُعرف الا بنفسه، يعرفه كل عاقل يجدّه، وهو النور الذي يجدّه الانسان حال كبره بعد عدم وجدانه حال صغره، وما يعرف به قبح افعاله وحسنها؛ فانه بعد صدور افعال عنه في حال فقدان العقل، يدرك بنور العقل بعد وجدانه انها كانت حسنة او قبيحة، ومع أنه كان فاعلاً لها في حال فقدان العقل ولم تكن افعاله خفية عنده، لكنه لم يكن يدرك حسناتها وقبحها، فما يظهر له حسناتها وقبحها حتى يتحسّر ويغتم أو يسرّ بفعلها هو العقل.

اساس معارف قرآن مانند اساس معارف پیامبر و امامان عليهم السلام با این مطلب (آن چه پیش از این گفته شده) تناقض کلی دارد. زیرا اساس معارف پیامبر و خاندانش بر این موارد است:

[یکم]. بر عقولی است که حجت‌های الهی است و بر تمام عاقلان برانگیخته شده است. [دوم] عقل، قابل تعریف و توصیف نیست، مگر به خودش. [سوم] این را هر عاقل که عقل را می‌یابد، می‌شناسد. [چهارم] عقل، نوری است که هر انسانی در حال بزرگی خود می‌یابد، پس از این که می‌یابد که در حال خردسالی نداشته است. [پنجم] به وسیله‌ی آن زشتی و نیکویی کارهای خودش را می‌شناسد. انسان پس از صدور افعال خود از عقل، در حال فقدان عقل، به نور عقل پس از وجدان آن درک می‌کند که کارش زشت یا زیبا بوده است. و با این که در حال فقدان عقل فاعل آن فعل بوده و افعالش در نظر خودش پنهان نبوده، ولی حُسن و قُبُح آن را درک نمی‌کرده است. پس هر آن چه حُسن و قُبُح آن بر او آشکار شود تا آن جا که از کار زشت به اندوه افتد یا به کار نیک شادمان شود، همان عقل است.

و ظاهرٌ أنَّ هَذَا النُّورَ لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِنَفْسِهِ، وَأَنَّ تَوْصِيفَهُ وَتَعْرِيفَهُ لِلْعَاقِلِ الْوَاجِدِ لَهُ الْحَادُّ وَاضْلالاً؛ لِأَنَّهُ يَتَصَوَّرُهُ وَيَتَوَهَّمُهُ حِينَئِذٍ، وَمُتَصَوِّرُهُ وَمَوْهُومُهُ خِلَافٌ مَا يَجِدُهُ وَمَا بِهِ ادْرَاكُهُ الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ بِالضَّرُورَةِ، بَلْ لَا يَحْتَاجُ إِلَّا إِلَى التَّذَكُّرِ بِأَنَّ النُّورَ الَّذِي يَجِدُهُ وَبِهِ يَعْرِفُ حُسْنَ أَعْمَالِهِ السَّابِقَةِ وَقُبْحَهَا، أَجَلٌ مَنْ أَنْ يَفْهَمَ وَيُعْلَمَ وَيُعْقَلَ. فَوِجْدَانُهُ وَعِرْفَانُهُ بِهِ - لِعُلُوِّهِ عَنِ الْمَفْهُومِيَّةِ وَالْمَعْلُومِيَّةِ وَالْمَعْقُولِيَّةِ - يَوْجِبُ الْحَيْرَةَ، وَهَذَا كَمَالُهُ.

روشن است که این نور، شناخته نمی‌شود جز به خودش. و توصیف و تعریف آن برای عاقل واجد آن، نوعی الحاد و اضلال است، زیرا آن را تصوّر و توهم می‌کند. و آن چه را که تصوّر و توهم کرده، بر خلاف چیزی است که یافته است؛ یعنی آن چه به ضرورت، ادراک حسن و قبح بدان است. بلکه نیازی ندارد مگر به تذکر به این مطلب که نوری که یافته است و بدان حسن و قبح افعال خود را می‌یابد، برتر از آن است که به فهم و علم و عقل در آید. پس چون برتر از مفهوم و معلوم و معقول آن است، وجدان و عرفان آن به خودش موجب حیرت می‌شود؛ و همین کمال آن است.

فَيَتَذَكَّرُ الْعَاقِلُ بِأَنَّهُ أَقْرَبُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَيْهِ وَأَظْهَرُ كُلِّ شَيْءٍ لَهُ، كَيْفَ وَبِهِ يُدْرِكُ وَيَعْرِفُ حُسْنَ الْأَفْعَالِ وَقُبْحَهَا، وَيُؤْخِذُ غَيْرَهُ عَلَيْهَا. وَهَذَا الْعَقْلُ الَّذِي لَا يَوْصَفُ وَلَا يَعْرِفُ إِلَّا بِنَفْسِهِ وَيَعْرِفُهُ الْإِنْسَانُ وَيَجِدُهُ وَيَرَاهُ بِهِ غَيْرُ الْعَقْلِ الَّذِي عَقَلَ، وَلَهُ أَحْكَامٌ فِي الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ الْبَشَرِيَّةِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ. وَهَذَا الْعَقْلُ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ لِكُلِّ عَاقِلٍ وَاجِدٍ لَهُ أَنَّ مَا هُوَ مِنْ حُجَجِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ.

پس عاقل متذکر می‌شود که عقل، نزدیک‌ترین شیء به او و آشکارترین شیء نزد او است؛

چرا که به وسیله‌ی آن حسن و قبح کارها را درک می‌کند و می‌شناسد، و براساس آن مؤاخذ می‌شود. و این عقل که به وصف و تعریف در نمی‌آید مگر به خودش، و انسان آن را می‌شناسد و می‌یابد و می‌بیند، غیر از عقلی است که تعقل می‌شود و احکامی در دانش‌ها و معارف بشری دارد، چنان‌که ظاهر است. این عقل که حجت بر هر عاقل و اجدی آن است، از حجت‌های خدا بر آفریدگانش در معارف الهیه است.

[۵] الکافی ۱: ۱۶

«عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام ... يَا هِشَامُ! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ؛ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُئِمَّةُ عليهم السلام، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»؛

امام کاظم عليه السلام به هشام بن حکم فرمود: ای هشام! خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان، حجت آشکار رسولان و پیغمبران و امامان اند و حجت پنهان عقل مردم است.

الکافی ۱: ۲۵

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ، النَّبِيُّ؛ وَالْحُجَّةُ فِي مَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ، الْعَقْلُ»؛

امام صادق عليه السلام فرمود: حجت خدا بر بندگان، پیامبر است. و حجت میان بندگان و خدا، عقل است.

[۶] الکافی ۱: ۲۴

«عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ الْبَغْدَادِيِّ قَالَ: قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام ... فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟ قَالَ: فَقَالَ عليه السلام: الْعَقْلُ؛ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ»؛ ابن سکیت به امام ابو الحسن عليه السلام گفت: ... در این زمان حجت خدا بر مردم چیست؟ فرمود: عقل است که به وسیله‌ی آن، امام راستگو را می‌شناسد و تصدیقش می‌کند، دروغگو را نیز می‌شناسد و تکذیبش می‌نماید. ابن سکیت گفت: به خدا جواب درست همین است.

[۷] الکلام فی حجّیة القرآن [مخطوط: ۳]

«لَا يَخْفَى أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِ لَيْسَ هُوَ الْعَقْلُ؛ بَلْ هُوَ كَمَالُ نُورِي وَلاَزِمٌ ذَاتِي لِنُطْقِهِ وَحَقِيقَتِهِ الْمَجْرَدَةِ الْبَسِيطَةِ. وَبِهَذِهِ الْجِهَةِ يَكُونُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالْعَاقِلِ، هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الشَّيْءِ «بَشَرِيٍّ لَا» وَ «لَا بَشَرِيٍّ». فَهُوَ إِذَا لَوْحِظَ «بَشَرِيٍّ لَا» يَكُونُ عَقْلًا؛ وَبِهَذِهِ الْعِنَايَةِ قَدْ وَرَدَتْ فِي الْأَخْبَارِ: «بِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أُعَاقَبُ»، وَ إِذَا لَوْحِظَ «لَا بَشَرِيٍّ» يَكُونُ عَاقِلًا؛ وَبِهَذِهِ الْعِنَايَةِ قَدْ

نَطَقَتِ الرِّوَايَاتُ: «إِيَّاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْهَى».

مخفی نماند که حقیقت انسان همان عقل او نیست؛ بلکه عقل، کمالی نوری و لازم ذاتی است به دلیل نطق آن و حقیقت مجرد بسیط آن. بدین جهت، فرق بین عقل و عاقل، همان تفاوت بین دو جنبه‌ی شیء است، جنبه‌ی «بشرط لا» و جنبه‌ی «لا بشرط». اگر از جنبه‌ی «بشرط لا» بدان بنگری، عقل است، و به این عنایت در اخبار وارد شده که خداوند به او فرمود: «تنها با محوریت تو ثواب یا کیفر می‌دهم». اما اگر از جنبه‌ی «لا بشرط» ملاحظه شود، می‌شود عاقل. به این عنایت است که روایات می‌گویند: «به تو امر یا نهی می‌کنم».

[۸] الكلام في حجة القرآن [مخطوط: ۲ - ۱]

أَنَّ هَاهُنَا مَقَامَانِ لَا بَدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَيْهِمَا.

أَحَدُهُمَا: أَنَّ حُجَّةَ كُلِّ الْحُجَجِ لَا بَدَّ وَأَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى الْحُجَّةِ بِالذَّاتِ، وَالْأَلَمُ يَثْبُتُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، إِذَا مَا لَمْ يَنْتَهَ إِلَيْهَا لَمَّا كَانَ ثَبُوتُهَا مُسْلَمًا وَقَطْعِيًّا. فَعِلْمُ الْمِيزَانِ وَالْفَلَسَفَةِ مَا لَمْ يَنْتَهَ إِلَى حُجَّةِ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ بِالذَّاتِ لَمْ يَكُنْ بِحُجَّةٍ أَبَدًا...

در این جا باید به دو مطلب تذکر داد: مطلب اول آن که حجیت تمام حجّت‌ها ناگزیر باید به «حجّت بالذات» برسد، وگرنه هیچ مطلبی به اثبات نمی‌رسد؛ زیرا اگر به این حجّت نرسد، ثبوت آن مسلم و قطعی نیست. پس علم میزان (منطق) و فلسفه تا زمانی که به حجیت عقل نرسد - که حجّت بالذات است - هرگز حجّت نمی‌توان یافت....

وَمِنْ الْبَدِیْهِاتِ الْأُولَى أَنَّ الْحُجَّةَ بِالذَّاتِ هُوَ الْعَقْلُ، وَذَلِكَ - أَيْضًا - بِضَرُورَةٍ مِنْهُ، إِذْ وَفُودُ كُلِّ الْحُجَجِ عِنْدَ بَابِهِ. فَالْعَقْلُ نَوْرٌ الذَّاتِ دَرَاكٌ بِذَاتِهِ. فَذَاتُهُ الدَّرْكُ وَالشَّهَادَةُ، وَهُوَ عَيْنُ الْكَشْفِ وَالشَّهَادَةُ، إِذْ حَقِيقَةُ الْعَقْلِ حَقِيقَةُ نُورِيَّةٍ، وَالْحَقِيقَةُ النُّورِيَّةُ هِيَ بَعِينُهَا كَشْفٌ وَشَهَادَةٌ؛ وَلِهَذَا قَدْ قَابَلُوا فِي الرِّوَايَاتِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ.

یکی از بدیهیات اولیه آن است که حجّت بالذات، عقل است. این مطلب به ضرورت از آن روشن است، زیرا تمام حجّت‌ها در آستانه‌ی این حجّت فرود می‌آیند. پس عقل، نورِ الذات است و به ذات خود درک می‌کند، ذات او درک و شهود است، و خود عین کشف و شهود است؛ زیرا حقیقت عقل، حقیقتی نوری است. و حقیقت نوری، به عین خودش کشف و شهود است. بدین روی در روایات، عقل را در مقابل جهل قرار داده‌اند.

وَإِذَا أُطْلِقَتِ الْحُجَّةُ عَلَى الْأَقْسَةِ الْمُنْطَقِيَّةِ وَالْمُقَدِّمَاتِ الْمِيزَانِيَّةِ لِكَوْنِهَا وَاسِطَةً فِي الْإِثْبَاتِ وَالْكَشْفِ، فَاطْلَاقُهَا عَلَى نَفْسِ الْكَشْفِ وَحَقِيقَةِ الشَّهَادَةِ يَكُونُ بِالْأُولَوِيَّةِ... وَالْغَرَضُ، وَهِيَ الْحُجَّةُ الدَّاخِلِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ كَمَا وَرَدَ عَلَيْهِ الْأَخْبَارُ فِي الْكَافِي وَغَيْرِهِ، مِنْ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ الدَّاخِلِيُّ وَ

حُجَّةُ اللَّهِ الْبَاطِنِيُّ وَهُوَ الشَّرْعُ الدَّاخِلُ، كَمَا أَنَّ الشَّرْعَ هُوَ الْعَقْلُ الْخَارِجُ.

اگر قیاس‌های منطقی و مقدمات آن‌ها را حجت بدانیم، به این دلیل که واسطه‌ای در طریق اثبات و کشف است، پس اطلاق کلمه‌ی حجت بر خود کشف و شهود، اولویت می‌یابد... خلاصه آن‌که عقل، حجت الهی درونی انسان است، چنان‌که احادیث کتاب کافی و کتاب‌های دیگر به این مضمون رسیده است که عقل، رسول داخلی خدا و حجت باطنی خدا و شرع داخلی است، چنان‌که شرع، عقل بیرونی است.

وَلَيْسَ شُغْلُ الْأَنْبِيَاءِ وَتَابِعِيهِمْ إِلَّا تَنْبِيهِ النَّاسِ عَلَى عَقْلِهِمْ وَالحُجَّةِ الذَّاتِيَةِ الَّتِي فِيهِمْ، بِالْمُنْبَهَاتِ وَالْمُذَكَّرَاتِ حَتَّى يَصِيرَ عِلْمُهُمُ الْبَسِيطُ مُرَكَّبًا. فَإِنَّ كُلَّ عَاقِلٍ لَهُ عِلْمٌ بَسِيطٌ بِعَقْلِهِ وَحُجَّتِهِ؛ كَيْفَ وَهُمْ دَائِمًا يوزَنُونَ الْمَعْلُومَاتِ بِهِ، إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يَشْعُرُونَ بِهِ تَرْكِيبًا.

کار پیامبران و پیروان آنان چیزی نیست جز تنبیه دادن مردم به عقلشان و حجت ذاتی که در درون آنان نهاده شده است. این تنبیه با عوامل تنبیه و تذکر دهنده است، تا آن‌جا که علم بسیط آنان مرکب شود؛ زیرا هر فرد عاقلی علم بسیط به عقل خود و حجت آن دارد. چرا که همواره معلومات خود را با شاخص آن می‌سنجند، اما شعور ترکیبی به آن ندارند.

فَالْأَنْبِيَاءُ قَدْ أُرْسِلُوا إِلَى أَنْ يَجْعَلُوا الْعُلُومَ الْبَسِيطَةَ [الْبَسِيطَةَ] مُرَكَّبَةً بِأَبْدَاءِ الْمُنبَهَاتِ وَإِيجَادِ الْمُذَكَّرَاتِ حَتَّى تَتَوَجَّهَ النَّفُوسُ الْإِنْسَانِيَّةُ إِلَى مَا أَوْدَعَ اللَّهُ فِيهِمْ. فَمَتَى شَعَرُوهُ تَرْكِيبًا وَلَمْ يَعْصُوهُ، يَرَوْنَ الْحَقَائِقَ وَالْمَعَارِفَ مِنْ دُونِ كَلْفَةِ اسْتِدْلَالٍ وَلَا تَجَشُّمٍ بُرْهَانٍ.

پس پیامبران برای این برانگیخته شده‌اند که علوم بسیط را ترکیبی کنند، بدین شیوه که عوامل تنبیه دهنده را ابراز کنند و نکات تذکر دهنده را پیش آورند، تا نفوس انسانی متوجه شود به آن‌چه خداوند در آن‌ها به ودیعت نهاده است. زمانی که به طور ترکیبی بدان توجه یافتند و عصیان او نکردند، حقایق و معارف را بدون زحمت استدلال و درگیری برهان ببینند.

فَقَدْ ظَهَرَ لِلْمُتَفَكِّرِ الْبَصِيرِ وَالْعَاقِلِ الَّذِي يَرْجِعُ إِلَى نَفْسِهِ بِالرُّجُوعِ الْعَمِيقِ أَنَّ عَقْلَ كُلِّ عَاقِلٍ أَمْرٌ ضَرُورِيٌّ لَهُ وَمَكْشُوفٌ لَهُ بِالْوَجْدَانِ؛ وَظَهَرَ أَنَّهُ حُجَّةٌ بِالذَّاتِ وَأَنَّهُ هُوَ الْفَارُوقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ؛ وَالحُجَّةُ عَلَى كُلِّ جَا حَادٍ وَمُعَانِدٍ؛ وَالْمُمَيِّزُ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَالْفَاصِلُ بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ؛ وَبِهِ يُعْرَفُ الصَّادِقُ عَنِ الْكَاذِبِ، كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ.

اینک برای انسان اندیشمند بینا و خردورز که به ژرفای خود رجوع می‌کند، آشکار می‌شود که عقل هر عاقل، برای او امری ضروری است و به وجدان خود آن را کشف می‌کند. نیز روشن شد که عقل، حجت بالذات و فاروق بین حق و باطل و حجت بر هر منکر

و معاند است. عقل، میان خیر و شر تمییز می‌دهد و میان موجود و معدوم فاصله می‌افکند. به وسیله‌ی عقل، صادق از کاذب شناخته می‌شود، چنان‌که در برخی از احادیث اشاره شده است.

و ثانيهما: انَّ عقلَ كُلِّ عاقلٍ بالمعنى الذى ذكرناه من العقل المشهود بالشهود الوجدانى، حجة على معقولاته بحيث لا يحتاج فى حجية معقولاته الى شىء سواه. فلو تعلم من هذا الطريق، لكان كل معقولاته له بديهياً ضرورياً، حتى معقولاته النظرية، اذ بعد ما أرجعت الى الضروريات بطريق ضرورى و ارجاع بديهى تكون ضروريةً و لا محالة تكون حجة بذات ذلك العقل.

نکته‌ی دوم آن‌که عقل هر عاقلی به معنایی که گفتیم، یعنی عقل مشهود به شهود وجدانی، بر معقولات خود حجت است، به طوری که برای حجیت معقولاتش به چیزی دیگر نیاز ندارد. پس اگر از این طریق دانشی فراگیرد، تمام معقولات او برایش بديهى و ضرورى می‌شوند. حتى معقولات نظری او؛ چرا که پس از آن‌که به طریق ضرورى و ارجاع بديهى به ضروریات ارجاع داده شدند، ضرورى می‌شوند و ناگزیر به ذات آن عقل، حجت می‌شوند.

كيف وهو عين الكشف كما بينا و معلوماته مكشوفة بعين انكشافه. نعم! يحتاج انكشاف معلوماته الضرورية و النظرية الى منبه و مذكر يجعل علومه البسيطة مركبة و الا فالإنسان فى مقام المعارف الإجمالية لا يحتاج الى طرؤ معرفة من الخارج عليه و لا عروض علم من الخارج عليه.

چرا که این عقل، عین کشف است چنان‌که بیان شد. و معلومات آن به عین انکشاف، مکشوف هستند. البته انکشاف معلومات ضرورى و نظری به تنبه دهنده‌ای نیاز دارد که علوم بسیط او را ترکیبی کند، وگرنه انسان در مقام معارف اجمالی، نه به شکوفایی معرفتی که از بیرون برسد نیاز دارد و نه به عارض شدن علمی که از بیرون به او برسد.

بيرون ز تو نیست هرچه در عالم هست از خود بطلب هر آن‌چه خواهی که تویی بل علمه و عرفانه ليس الا انبساط وجوده و سعة ذاته؛ و ذلك لا يحصل الا بنفس التوجه التركيبى الى الماهيات المتنورة بنور وجوده و الحقائق الإمكانية و الأعيان الثابتة، بثبوت حقيقته. فعلمه ليس الا ترقيات وجوده. و ذلك الترقى و الترفع لا يحصل الا بالتوجه التركيبى الى نفس ذاته.

بلکه علم و عرفان او چیزی جز گسترش وجود و سعه‌ی ذاتش نیست. و این دستیاب

نمی‌شود جز به همان توجّه ترکیبی به ماهیات که از نور وجود او بهره گرفته‌اند و حقایق امکانی و اعیان ثابت به ثبوت حقیقت آن. پس علم او چیزی نیست جز ترقّی وجود او. این ترقّی و ترفّع به دست نمی‌آید جز با توجّه ترکیبی به درون و ذات خودش.

ولهذا لا یحتاج الإنسان فی درک الحقائق وکشف المعارف الاّ الی مُنبِهٍ یُنْبِئُهُ علیه و مُذَكِّرٍ یَذکُرُهُ به، و هم الأنبياء والأوصیاء، المأمونون فی معارفهم، المعصومون عن الضلالة فی مشاهداتهم. و ما سواهم لیسوا بعالمین طرق التنبیه والتذکار.

بدین روی انسان برای درک حقایق و کشف معارف فقط به تنبّه دهنده‌ای نیاز دارد که او را بر آن حقایق تنبّه دهد و تذکر دهنده‌ای که به آن مطالب او را تذکر دهد. اینان پیامبران و جانشینان راستین پیامبران‌اند که در معارف خود مورد اطمینان‌اند و در مشاهدات خود، از ضلالت، معصوم‌اند، در حالی که دیگران روش‌های تنبیه و تذکر را نمی‌دانند.

[۹] نهج البلاغة: ۱۶۰ [خطبه ۱۰۹]

مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ؛ فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِبَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ؛ قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ، وَ أَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ، وَ وَلِهَتْ عَلَيْهَا نَفْسُهُ. فَهُوَ عَبْدٌ لَهَا، وَ لِمَنْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا؛ حَيْثُمَا زَالَتْ زَالَ إِلَيْهَا، وَ حَيْثُمَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَ عَلَيْهَا؛ لَا يَنْزِجُ مِنَ اللَّهِ بِزَاجِرٍ، وَ لَا يَتَعَزَّ مِنْهُ بِوَاعِظٍ؛

هر که عاشق چیزی شود چشمش را کور، و دلش را بیمار می‌کند، آن‌گاه با چشمی غیر سالم نظر می‌کند، و با گوشی غیر شنوا می‌شنود، خواهش‌های نفسانی عقلش را دریده، و دنیا دلش را میرانده، و او را بر امور مادی واله و شیدا نموده، از این رو او برده‌ی دنیاست و بنده‌ی کسی است که اندکی از دنیا در اختیار دارد. دنیا به هر طرف بگردد او هم می‌گردد، و به هر سوی روی کند او هم روی می‌آورد. با پندهای باز دارنده‌ای که از جانب خداست از گناه باز نمی‌ایستد، و از هیچ واعظ الهی پند نمی‌پذیرد.

[۱۰] الأمالی [الشيخ الطوسي]: بحار الأنوار ۲۲: ۵۵

«... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ كِلَيْهِمَا عَنْ أَبِيهِمَا عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَمَّا ثَقُلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ، كَانَ رَأْسُهُ فِي حِجْرِي، وَ الْبَيْتُ مَمْلُوءٌ مِنْ أَصْحَابِهِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ، وَ الْعَبَّاسُ بَيْنَ يَدَيْهِ يَذُبُّ عَنْهُ بِطَرْفِ رِدَائِهِ.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: وقتی بیماری رسول خدا در آخرین روزهای عمرش شدّت گرفت، سر او در دامنم بود، در حالی که خانه حضرتش مملوّ از یارانش از مهاجران و انصار

بود، و عباس پیشاپیش آن گرامی به گوشه‌ی عبایش از آن گرامی دفاع می‌کرد.
فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَغْمَى عَلَيْهِ سَاعَةً وَيَفِيقُ سَاعَةً، ثُمَّ وَجَدَ خِفًا؛ فَأَقْبَلَ عَلَى الْعَبَّاسِ، فَقَالَ:
يَا عَبَّاسُ! يَا عَمَّ النَّبِيَّ! اقْبَلْ وَصِيَّتِي فِي أَهْلِي وَفِي أَزْوَاجِي وَأَقْضِ دِينِي وَأَنْجِزْ عِدَاتِي وَأَبْرِئْ
ذِمَّتِي. فَقَالَ الْعَبَّاسُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ! أَنَا شَيْخٌ ذُو عِيَالٍ كَثِيرٍ، غَيْرُ ذِي مَالٍ مَمْدُودٍ، وَأَنْتَ أَجُودُ مِنَ
السَّحَابِ الْهَاطِلِ وَالرَّيْحِ الْمُرْسَلَةِ، فَلَوْ صَرَفْتَ ذَلِكَ عَنِّي إِلَى مَنْ هُوَ أَطْوَقُ لَهُ مِنِّي.

رسول خدا زمانی بیهوش شده و زمانی به هوش می‌آمد. پس از مدتی به عباس فرمود: ای
عموی پیامبر! وصیت مرا در مورد خانواده و همسرانم بپذیر، دین مرا بپرداز، وعده‌هایم را
سامان بده، و مرا بریء الذمه کن. عباس گفت: ای پیامبر خدا! من پیرمردی‌ام که عائله‌ی
زیادی دارم و اموال زیادی ندارم. از سوی دیگر، شما بخشنده‌تر از ابرگرانبار و باد
جهان‌گستر. کاش این کار را به کسی بسپارید که توانی بیشتر از من داشته باشد.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمَّا إِنِّي سَأُعْطِيهَا مَنْ يَأْخُذُهَا بِحَقِّهَا وَمَنْ لَا يَقُولُ مِثْلَ مَا تَقُولُ. يَا عَلِيُّ!
هَآكِهَ خَالِصَةً لَا يَحَاقُكَ أَحَدٌ. يَا عَلِيُّ! اقْبَلْ وَصِيَّتِي وَأَنْجِزْ مَوَاعِيدِي وَأَدِّ دِينِي. يَا عَلِيُّ!
اخْلُفْنِي فِي أَهْلِي وَبَلِّغْ عَنِّي مِنْ بَعْدِي؛

رسول خدا فرمود: من آن را به کسی می‌سپارم که حق آن را ادا کند و چنین سخنی نگوید.
ای علی! تمام این سفارش‌ها را انجام بده. وصیت مرا بپذیر، وعده‌هایم بگذار، دین مرا
بپرداز. علی! جانشین من در خاندانم باش و از طرف من پس از من تعهدات مرا برسان.

در بیانات معارفی، عقل نوری است که دارای تعریف عقلانی و صورت معقوله نیست، و [۱۱]
تنها می‌توان از طریق آثارش همچون کشف خوب و بد و خیر و شر، بدان تنبّه داد و متذکر
گردید. با توجه به مطالبی که در درس مطرح شد، می‌توان تفاوت‌هایی میان عقل نوری و
عقل فلسفی بیان کرد، از جمله این هشت مورد:

الف) عقل نوری هم مُدرک کلیات و هم مُدرک جزئیات است؛ در حالی که عقل فلسفی،
فقط به عنوان مدرک کلیات مطرح است.

ب) عقل نوری، کاشف واقع است و عقل فلسفی، اثبات‌کننده‌ی مطالب از راه صورت‌های
معقولی فکری.

ج) عقل نوری، کمالی است که به انسان تملیک می‌شود، در حالی که عقل فلسفی، در اثر
حرکت جوهری و ارتقاء نفس انسانی، حاصل می‌گردد.

د) عقل نوری در اثر آلودگی‌های نفس به گناهان محجوب می‌شود، در حالی که گناه، اثری
بر عقل فلسفی ندارد.

ه) عقل نوری، از عاقل و معقول متمایز است، ولی عقل در فلسفه‌ی صدرایی با عاقل و معقول، متحد می‌باشد.

و) عقل نوری، ذاتاً روحانی است، ولی عقل فلسفی در حکمت متعالیه، جسمانیة الحدوث است.

ز) مالکیت درجات عقل نوری به اذن و رضای الاهی است و قابل افزایش و کاهش است، ولی عقل فلسفی، دایره مدار حرکت نفس است و جهت ارتقایی دارد و هیچ‌گاه تنزل نمی‌یابد.

ح) عقل نوری، کاشف امور ماهوی مادی یا روحانی است، اما عقل فلسفی، تنها کاشف مجردات است. (ویراستار)

[۱۲] فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاً صدرا [سید جعفر سجّادی: ۳۳۷] عقل در دو مورد مشخص به کار برده شده است. یکی به معنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل که اساس و پایه‌ی جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است و همان که در تعریف آن گویند: هر جوهر مجرد مستقلاً ذاتاً و فعلاً عقل است و چنین موجودی که ذاتاً و فعلاً مستقل باشد، همان عقل به معنی صادر اول و دوم و ... است. معنی دیگر آن، همان نفس است که در مراتب مختلفه، به نام‌هایی مانند: عقل بالقوة، بالملكة، بالفعل و بالمستفاد خوانده می‌شود».

[۱۳] مرحوم مجلسی در بحار الأنوار ۱: ۹۹-۱۰۱ آراء مختلف را در باب عقل، گرد آورده است. هم‌چنین صدر المتألهین در الأسفار ۳: ۴۱۸-۴۲۱ و شرح اصول الکافی ۱: ۲۲۲-۲۲۹ [تصحیح محمد خواجه‌ای] به معانی مختلف عقل، اشاره می‌کند. عبارات مرحوم مجلسی چنین است:

«اعلم أن فهم أخبار أبواب العقل يتوقف على بيان ماهية العقل واختلاف الآراء والمصطلحات فيه؛ فنقول: إنَّ العقل هو تعقل الأشياء وفهمها في أصل اللغة؛ واصطلاح إطلاقه على أمور:

الأول هو قوة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما والتمكّن من معرفة أسباب الأمور وذوات الأسباب وما يؤدّي إليها وما يمنع منها. والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب.

الثاني ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخير والنفع واجتناب الشرور والمضار، و بها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضببة والوساوس الشيطانية. وهل هذا هو

الکامل من الأول أم هو صفة أخرى وحالة مغايرة لولى؟ يَحْتَمِلُهُمَا. وما يُشَاهَدُ في أكثر الناس من حُكْمِهِمْ بخيرية بعض الأمور مع عدم اتیانهم بها وبشرية بعض الأمور مع كونهم مولعين بها، يدلُّ على أن هذه الحالة غير العلم بالخير والشر.

والذي ظهر لنا من تتبع الأخبار المُتَّصِلَةِ إلى الأئمة الأبرار سلام الله عليهم، هو أن الله خلق في كل شخص من أشخاص المُكَلَّفِينَ قوةً واستعداداً إدراكِ الأمور، من المَضَارِّ والمَنَافِعِ وغيرِها على اختلافٍ كثيرٍ بينهم فيها. وأقلُّ درجاتها مناطُ التَّكْلِيفِ، وبها يَتَمَيَّزُ عن المَجَانِينَ؛ وباختلاف درجاتها تتفاوتُ التَّكَالِيفُ.

فكلُّما كانت هذه القوةُ أكملَ، كانت التَّكَالِيفُ أشَقَّ وأكثرَ. وتكُمِّلُ هذه القوةُ في كلِّ شخصٍ بحسبِ استعدادِهِ بالعلم والعمل؛ فكلُّما سعى في تحصيلِ ما ينفعُهُ من العلومِ الحقَّةِ وعَمِلَ بها، تقوى تلك القوةُ. ثمَّ العلومُ تتفاوتُ في مراتبِ النِّقْصِ والكمالِ؛ وكلُّما ازدادت قوة، تكثرُ آثارُها وتَحُثُّ صاحبها بحسبِ قوتها على العملِ بها؛ فأكثرُ الناسِ علمُهُم بالمبدأِ والمعادِ وسائرِ أركانِ الإيمانِ علمٌ تصوُّريٌّ يُسمَّونه تصديقاً، وفي بعضهم تصديقٌ ظَنِّيٌّ، وفي بعضهم تصديقٌ اضطراريٌّ؛ فلذا لا يعملون بما يدعون. فاذا اكتمل العلمُ وبلغَ درجةُ اليقينِ، يَظْهَرُ آثارُهُ على صاحبه كلَّ حينٍ.

الثالث القوةُ التي يستعملها الناسُ في نظامِ أمورِ معاشِهِم؛ فان وافقت قانونَ الشَّرْعِ واستعملت في ما استحسَّنه الشَّارِعُ، تُسمَّى بعقلِ المعاشِ، وهو ممدوحٌ في الأخبارِ. ومُغَايِرَتُهُ لما قد مرَّ بنوع من الاعتبارِ. وإذا استعملت في الأمورِ الباطلةِ والحِيلِ الفاسدةِ تُسمَّى بالنِّكَرِ والشَّيْطَانَةِ في لسانِ الشَّرْعِ؛ ومنهم من أثبتَ لذلك قوةً أخرى، وهو غيرُ معلومٍ.

الرابع مراتبُ استعدادِ النفسِ لتحصيلِ النظرياتِ وقُربِها وبعُدِها عن ذلك. وأثبتوا لها مراتبَ أربعة، سمَّوها بالعقلِ الهيولانيِّ والعقلِ بالملكةِ والعقلِ بالفعلِ والعقلِ المستفادِ. وقد تطلَّقت هذه الأسماءُ على النفسِ في تلك المراتبِ. وتفصيلُها مذكورٌ في محالِّها. ويرجع إلى ما ذكرنا أولاً؛ فإن الظاهرَ أنها قوةٌ واحدةٌ تختلفُ أسماؤها بحسبِ مُتعلِّقاتِها وما تُستعملُ فيه.

الخامس النفسُ الناطقةُ الإنسانيَّةُ التي بها يَتَمَيَّزُ عن سائرِ البهائمِ.

السادس ما ذهبَ إليه الفلاسفةُ، وأثبتوه بزعمِهِم؛ من جوهرٍ مجردٍ قديمٍ لا تَعَلَّقُ له بالمادةِ ذاتاً ولا فعلاً. والقول به كما ذكرناه، مستلزمٌ لإنكارِ كثيرٍ من ضرورياتِ الدينِ، من حدوثِ العالمِ وغيرِهِ، ممَّا لا يَسَعُ المَقَامُ ذكره. وبعضُ المُتَّحِلِينَ مِنْهُم للإسلامِ أثبتوا عقولاً حادثةً،

و هي أيضاً على ما أثبتوها مُستلزمة لإنكار كثير من الأصول المقررة الإسلامية، مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مُجرّد سوى الله تعالى. وقال بعض محقّقهم إنّ نسبة العقل العاشر - الذي يُسمّونه بالعقل الفعّال - الى النفس كنسبة النفس الى البدن؛ فكما أنّ النفس صورة للبدن و البدن مادّتها، فكذلك العقل صورة للنفس و النفس مادّته، وهو مُشترق عليها، و علومها مقتبسة منه، و يكمل هذا الارتباط الى حد تطالع العلوم فيه و تتصل به. و ليس لهم على هذه الأمور دليل الاُمّوها تُشبهات أو خيالات غريبة زَيّنها بلطائف عبارات.

فاذا عرفت ما مهّدنا، فاعلم أنّ الأخبار الواردة في هذه الأبواب أكثرها ظاهرة في المعنيين الأوّلين اللّذين مألّهما الى واحد. و في الثاني مِنْهُما أكثر و أظهر. و بعض الأخبار يحتمل بعض المعاني الأخرى. و في بعض الأخبار يُطلق العقل على نفس العلم النافع، المورث للنجاة، المُستلزم لِحُصول السّعادات.

بايد دانست كه لازمہی فهم احاديث ابواب عقل، بيان ماهيت عقل و اختلاف آراء و مصطلحات در مورد آن است. می گوئيم: عقل، تعقل اشياء و فهم آن در اصل لغت است. اين كلمه بر چند معنى اطلاق شده است:

اول: قوة ادراك خير و شرّ و تمييز بين آن دو و توان شناسایی اسباب امور و خود آن اسباب و نیز شناخت آن چه منجر به آن می شود یا آن چه از آن باز می دارد. عقل به اين معنا ملاك تكليف و ثواب و عقاب است.

دوم: عقل ملكه و حالتی است در نفس كه انسان را به اختيار خير و نفع و اجتناب از ضرور و ضررها دعوت می كند و نفس به وسيله ی آن بر كنترل دواعی شهوانی و غضبی و سوسه های شیطانی توانمند می شود.

سوم: قوه ای كه مردم در نظام امور زندگی شان به كار می گیرند. پس اگر موافق قانون شرع باشد و در آن چه شارع نيكو می شمرد به كار رود، اصطلاحاً «عقل معاش» نامیده می شود و هنگامی كه در امور باطله به كار گرفته شود نامش در زبان شرع «نكراء و شیطنت» است. چهارم: مراتب استعداد نفس برای تحصيل علوم نظری و نزدیکی و دوری اش از آن است و برای آن چهار مرتبه بر شمرده اند: عقل هیولانی، عقل بالملكه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. گاهی همین اسامی بر نفس در آن مراتب نیز اطلاق می شود...

پنجم: نفس ناطقة انسانی كه با آن از دیگر جانداران متمایز می شود.

ششم: آن چه فلاسفه معتقدند و به گمان خودشان اثبات کرده اند كه عبارت است از «جوهر مجرّد قدیم كه ذاتاً و فعلاً تعلّق به ماده ندارد» و قول به آن همان گونه كه گفته اند مستلزم

انکار کثیری از ضروریات دین، از قبیل حدوث عالم و غیره است که در این جا گنجایش ذکر آن نیست. برخی از منتسبین فلاسفه به اسلام، به عقولی حادث معتقدند و این نیز مطابق اعتقادشان مستلزم انکار کثیری از اصول مسلم اسلامی است. به علاوه، از اخبار وجود مجرّدی جز خداوند متعال به دست نمی‌آید و... پس بدان که اکثر اخبار وارده در این ابواب در دو معنی اوّل ظهور دارند، که برگشت‌شان به یک معنای واحد است و ظهور آنها در معنی دوم اکثر و اظهر است و برخی اخبار در معنای دیگری محتمل هستند. در برخی از احادیث نیز مراد از عقل، همان علم نافع است که نجات و دستیابی به سعادت را در پی دارد.

خودآزمایی

۱. یک مثال برای «وجدان عقل در درون خود» بیاورید.
۲. عقل چیست؟ و چه ویژگی‌ها و کارکردهایی دارد؟
۳. مقایسه‌ی عقل و ادب را براساس کلام امام رضا (ع) تبیین کنید.
۴. حجت بالذات بودن عقل را توضیح دهید.
۵. محوریت عقل برای پاداش و کیفر را براساس حدیث توضیح دهید.
۶. حجیت عقل را توضیح دهید و حدیثی در این زمینه تبیین کنید.
۷. رابطه‌ی عقل و تکلیف را براساس حدیث توضیح دهید.
۸. حجاب‌های عقل چیست؟ چگونه خود را از آن‌ها نجات دهیم؟
۹. چگونه فکر برای عقل، حجاب می‌شود؟
۱۰. عاقلان چگونه مخاطب پیامبران‌اند؟
۱۱. تعامل فلاسفه با عقل چگونه است؟ و چه پیامدهایی دارد؟
۱۲. پنج تفاوت میان عقل نوری و عقل فلسفی بیان کنید.
۱۳. حدیث امام کاظم (ع) در مورد دو حجت خدا و ارتباط آن‌ها با یکدیگر را توضیح دهید.
۱۴. امام صادق (ع) جایگاه عقل در قلب را مانند چراغ در خانه می‌داند. حدیث را نقل و گزارش کنید.
۱۵. بر مبنای حدیث امام صادق (ع) (انَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ...) هفت ویژگی برای عقل قابل بیان است. بیان کنید.
۱۶. پنج مورد از مستقلات عقلی را که قرآن بیان کرده با مستندات آن‌ها بیان کنید.
۱۷. بر مبنای بیان میرزا مهدی اصفهانی پنج ویژگی برای عقل توضیح دهید.

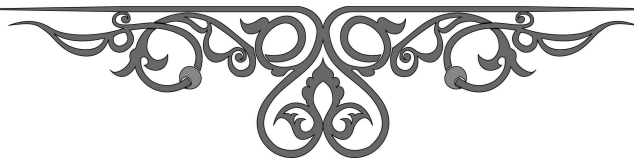
۱۸. میرزای اصفهانی رابطه‌ی عقل با عاقل را چگونه تبیین می‌کند؟
۱۹. براساس حدیث ابن سگّیت، کارکرد عقل چیست؟
۲۰. دو گروه روایات مربوط به عقل، براساس بیان میرزای اصفهانی در مورد تفاوت عقل با عاقل، چگونه قابل جمع است؟
۲۱. میرزای اصفهانی در مورد میزان اعتبار فلسفه و منطق چه نظری دارد؟
۲۲. میرزای اصفهانی در مورد رابطه‌ی عقل با کشف و شهود چه نظری دارد؟
۲۳. وظیفه‌ی انبیاء در رابطه با عقل چیست؟
۲۴. شعور بسیط و ترکیبی را معنی کنید.
۲۵. حجیت عقل عاقل بر معقولاتش را تبیین کنید.
۲۶. رابطه‌ی علم واقعی با سعه‌ی وجودی عالم را تبیین کنید.
۲۷. حدیث حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مورد حجاب افکندن تمایل و دل بستگی به چیزی یا کسی بر عقل را توضیح دهید.
۲۸. خلاصه‌ی معانی عقل در بیان علامه‌ی مجلسی را بیاورید.
۲۹. نظر برگزیده‌ی علامه‌ی مجلسی در مورد معنای عقل را توضیح دهید.

بخش دوم

درمدرسه فیلسوفان

درس چهارم

روش فلسفی: چشم انداز



در این درس می‌آموزیم:

۱. باید به تمایز میان توجّه وجدانی با تفکّر در شناخت، دقت کنیم تا بتوانیم وجدان را بشناسیم و آن را به منجّلاب فکر بشری نیندازیم.
۲. معنای دلیل از نظر فلسفه یک سلسله مطالب خیالی یا وهمی است که گاه به خطا می‌افتد. لذا برای بازداشتن آن از خطا، علم منطق را ساختند و آن را میزان دانستند، که ترازوی سنجش افکارشان باشد. بعد از آن به امور عامّه فلسفی رسیدند مانند وجود و ماهیت و عوارض آن‌ها. پس از این مباحث طولانی تازه باب گفتگو در مورد خدا شروع می‌شود.
۳. براهین فلسفی بر وجود خدا، دو گروه کلی است: اتّی و شبه لَمّی. در گروه اتّی برهان‌هایی مانند حدوث اشیاء و حرکت مطرح می‌شود. هم‌چنین در گروه شبه لَمّ، به اصل و حقیقت هستی یعنی حقیقة الوجود می‌نگرند.
۴. اختلاف‌های فلاسفه در باب مطالبی مانند علم خدا، اراده و مشیت و قدر و قضا و ... فراوان و مشهود است. به علاوه پس از این همه به مفهومی به نام واجب الوجود بالذات می‌رسند که مفهومی ذهنی است.
۵. این مفهوم فلسفی هرگز خوف و رجاء در انسان پدید نمی‌آورد، زیرا به تعبیر فلاسفه، «معرفت بالوجه» است. امّا معرفة الله در مکتب انبیاء تذکّر دادن به معروف فطری است که هیچ عاقلی در آن تردید نمی‌کند.
۶. حداکثر کارکرد فلسفه در الهیات، بستن دهان ملحدان است، ولی برای انسان مؤمن، معرفت قلبی و درونی درباره‌ی خداوند به ارمغان نمی‌آورد.

انگیزه‌ی بیان دیدگاه‌های بشری

مولوی می‌گوید:

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت	تا نبینی درد نشناسی نواخت
لاجرم دنیا مقدم آمده است	تا بدانی قدر اقلیم الست
چون از این جا وارهی آن جا روی	در شکرخانه ابد واقف شوی
گویی آن جا خاک را می‌بیختم	زین جهان پاک می‌بگریختم ^۱

برای این‌که قدر دان معارف کتاب و سنت و اسلام و انبیاء بشوید، باید مقداری از معارف بشری را در همین باب توحید به شما گوشزد کنیم و اجمالاً پیچ و خم‌ها و ابهام‌ها و اشکالات سخنان بشری را بگوییم. آن وقت می‌فهمید که معارف اسلام چه نورانیتی دارد و چه مقام عالی و شامخی را دارا است. آدمی وقتی ناخوش بشود، قدر سلامتی را می‌داند؛ تا ناخوش نشده نه قدر سلامتی را می‌داند و نه حقیقت سلامتی را درک می‌کند؛ تا فقیر نشود، قدر غنا و ثروت را نمی‌داند و حقیقت غنا و ثروت را نمی‌فهمد. حالا به همین اندازه‌ای که ذهن شما اندکی متوجه بشود و بویی ببرید که این‌ها چه خرافاتی به هم بافته‌اند و در چه پیچ و تاب‌ی واقع شده‌اند و چطور راه ترکستان را در پیش گرفته‌اند - به خیال این‌که راه کعبه را می‌روند - اشاره‌هایی می‌کنیم، و الا اگر بخواهیم مفصل بگوییم، باید طلبه‌هایی باشند که اصطلاح دان باشند و یک

۱. مثنوی معنوی [تصحیح نیکلسون] دفتر پنجم، ابیات ۵۹۹ - ۶۰۲ با تفاوت‌هایی در برخی الفاظ.

دور حکمت را خوانده باشند.

۱. تمایز میان «توجه وجدانی» و «تفکر» در شناخت

بشر به کلمه‌ی جامعه‌ی کلیه، برای شناخت حقایق از راه وجدان روی گردانیده و تماماً در وادی فکر است و از راه وجدان، منحرف و منحرف است. اگر خاطرتان باشد، گفتیم که راه انبیاء علیهم‌السلام راه دیگری است. این مطالب، کتاب و قلم و فکر، لازم ندارد. این‌ها را که من می‌گویم، شما به خودتان مراجعه کنید، ببینید می‌یابید یا نه؟ این مسأله‌ی وجدان در لافکری است.^۱ این کلمه‌ی جمعی جملی را به ذهن مبارکتان بسپارید. بدانید که هر جا که فکر آمد، شما در منجلا ب این عالم، غوطه‌ور شده‌اید. لذا اگر بخواهید به شناخت صحیح نایل آید، راهش این است که از فکر بیرون بیایید. از فکر که بیرون آمدید، به خودتان توجه وجدانی می‌کنید. توجه وجدانی و فکر، دو راه مختلف است؛ آن راه به کعبه می‌رود و این به ترکستان.

۲. روش فلسفی در خداشناسی

علما و دانشمندان بشری اگر در وادی وجدان می‌بودند، این کتاب‌ها را نمی‌نوشتند. این‌ها از همان اول در وادی فکر قدم گذاشتند. وارد فکر که شدند، از وجدان خارج شده‌اند. مثلاً در فکرشان «خدا» آمد. با خود گفتند که «خدا هست یا نیست؟» باید در

۱. برای درک سازگاری این عبارت با روایاتی که در مورد مدح و تمجید فکر آمده است، باید توجه داشت که اولاً: کلمه‌ی «وجدان»، یک حقیقت عام را تذکر می‌دهد و اگر آن را در قالب عباراتی نظیر «وجدان فقر» یا «وجدان نفس» و یا «معرفت وجدانی» به کار می‌بریم، عنوان مصداقی دارد. ثانیاً: اصلاً معنای «فکر» در ادبیات عرب و لسان اهل بیت علیهم‌السلام با «فکر» مصطلح بشر در فلسفه تفاوت دارد. «فکر» در اصطلاح معارف اهل بیت علیهم‌السلام چیزی جز دقت در یافته‌های عقلی، یا تدبّر در محسوسات نیست. به عبارت دیگر، «فکر، دیدن و تمرکز روح است بر روی حقایق؛ به استعانت عقل» به این معنا که اگر آن‌چه را که وجدان می‌کنیم، به مدد نور عقل مورد دقت قرار دهیم؛ حقایق بیش‌تری را در آن می‌یابیم. لذا آن‌چه در این مباحث به عنوان «فکر» نفی می‌شود، همان صورت‌سازی فلسفی است که نتیجه‌ای جز حجاب افکندن بر روی وجدان، به همراه ندارد. (ویراستار)

اطراف این موضوع، فکر کنیم. «بله! خدا هست». این مطلب، دلیل می‌خواهد. «دلیل» از نظر فلسفی یک دسته از مطالب عقلی یا خیالی یا وهمی است که آن‌ها را به هم متصل کنند و بعد، یک نتیجه از آن بگیرند. [۱] این فکرها در نقشه‌ریزی و پی‌ریزی برای دلیل، ممکن است اشتباه کند.

۲ - ۱. جایگاه منطق

فکر، در موارد بسیاری خطا کرده است؛ لذا باید کاری کرد که فکر، اشتباه نکند. خوب دقت کنید! خود همین مطلب دوم هم فکر است. به فکر می‌خواهند راهی را باز کنند که اگر از آن راه رفتند، فکرشان اشتباه نکند. لذا «علم میزان» را شروع کرده‌اند. تمام این علم را باز به فکر درست کرده‌اند. با همین فکری که خودشان می‌گویند گاهی اشتباه می‌کند و مصون از خطا نیست، برای خطاگیری میزانی درست کرده‌اند. علم میزان، همین «منطق» است و به خیال خودشان هم این علم، میزان حقایق خارجی است. از نظر ایشان، هر کسی اوّل باید این علم را بداند.

آن وقت در علم میزان بحث‌ها کرده‌اند؛ باب تصورات دارند، باب تصدیقات دارند. باب تصورات منقسم می‌شود به اقسامی مانند جنس، نوع، فصل، عَرَض عام و عَرَض خاص. در باب تصدیقات‌شان، اقیسه دارند (قیاس‌های اقترانی، قیاس‌های حملی، قیاس‌های شرطی)؛ هم چنین مباحثی همچون قضیه‌ی شرطی، قضیه‌ی حملی، صناعات (مثل صنعت برهان، صنعت خطابه، صنعت جدل، صنعت شعر) و...

این ترازو را برای سنجش افکار خویش ساختند تا جلوی خطاهای فکرشان را بگیرد ولی این میزان، الهام الهی نیست. این میزان، حقایق وجدانی نیست؛ «کالشمس فی رابعة النهار» نیست؛ بلکه اشتباه دارد. و چون اشتباه دارد، جنگ و نزاع راه افتاده است. ملاًصدرا با ابوعلی سینا، ابوعلی سینا با شیخ اشراق، او با میرسید شریف، آن یکی با خواجه نصیر طوسی. این‌ها ارکان منطق دنیا هستند که با هم اختلاف دارند.

۲ - ۲. جایگاه «امور عامه»ی فلسفی

آن‌گاه، [بر مبنای فلسفی] باید چیزهایی را قبل از مسأله‌ی خدا بدانید. آن چیزها

عبارت از این است که این عالم، تنها وجود نیست؛ وجود است و ماهیت. وجود، مشترک بین همه است ولی ماهیت، مشترک نیست و با سایر ماهیات، متغایر بالذات است. ماهیت آن است که در جواب سؤال «ماهو؟» گفته می‌شود.

فلاسفه معتقدند که وقتی می‌گویید: این، «در» است و آن، «انسان» است و آن یکی «نور» است، در حقیقت دو چیز است: یک چیزی که در همه هست و یک چیزی که در همه نیست. آن چیزی که در همه هست، «وجود» است. غیر از این چیز مشترک، یک چیز دیگر هم هست و آن، چوب بودن، انسانیت، نوریت و... است. این‌ها در تمام اشیاء نیستند؛ دسته دسته‌اند. یک دسته را می‌گویید گیاه است؛ یک دسته را می‌گویید فیروزه است. نه این، آن است و نه آن، این. پس، دو چیز است؛ «کلُّ ممکنِ زوجِ ترکیبی له ماهیه و وجودٌ». هر شیئی از ممکنات، زوج است: اسم آن را که مشترک در همه جا است، «وجود» (هستی) گذاشته‌اند و آن دسته‌هایی را که متخالف بذات هستند، «ماهیت» (چیستی) نامیده‌اند.

سپس در این که مفهوم وجود از بدیهیات است و مصداق و حقیقت‌اش از مخفیّات است، و این که ماهیت هم اعتباری یا انتزاعی است، بحث‌های زیادی می‌کنند. یک بحث مفصل دارند در این که آیا اصل در تحقق، وجود است یا ماهیت؟ آن که اُصالت دارد، ریشه و پایه دارد، وجود است یا ماهیت؟ یک دسته می‌گوید وجود اُصالت دارد و دسته دیگر می‌گوید ماهیت. این بحث‌ها بین بزرگان‌شان و اساتید و اساطین و ارکان حکمت، مطرح است. مثلاً میرداماد [۲] که استاد ملاصدرا بوده می‌گوید ماهیت اُصالت دارد، اما آخوند ملاصدرا، فارابی، و ابوعلی سینا می‌گویند اصیل، وجود است؛ ریشه و مایه متعلق به وجود است. آن‌ها دلائلی آورده‌اند و این‌ها هم دلائلی. آن‌ها مدعی هستند که دلائل ما مطابق منطق و میزان است؛ این‌ها هم مدعی هستند که دلائل ما مطابق میزان است!

بعد از آن که وجود و ماهیت را دانستید، باید عوارض ماهیت را بخوانید. ماهیت ممکن داریم، ماهیت ممتنع داریم و ماهیت واجب. بعد، ماهیتی که موجود شده، وحدت دارد، کثرت دارد، جزئیت و کلیت و قوه و فعل و حدوث و قَدَم دارد. باید

مباحث بسیار زیادی را بخوانند که تا آن‌ها را نخوانند، نمی‌توانند وارد بحث خدا شوند. باید «امور عامه» را همه بخوانند و بدانند، و باید یکی از مشرب‌هایی را هم که در دو طرف اختلاف مباحث است - مشرب مشاء یا اشراق یا رواق - قبول کنند. وقتی همه‌ی این‌ها را طی چهار پنج سال خوانند، تازه وارد بحث خدا می‌شوند. آیا خدا هست یا نیست؟ بله، هست. به چه دلیل؟ ما دو نوع دلیل داریم: دلیل «ان» و دلیل «لیم». دلیل «ان» آن است که از معلول به علت پی ببریم و دلیل «لیم» آن است که از علت پی به معلول ببریم؛ دلیل «ان» مانند دیدن دود و پی بردن به این که آتشی وجود دارد که این دود را به وجود آورده، و دلیل «لیم» مانند دیدن آتش و پی بردن به گرما که معلول آتش است.

۳ - ۲. برهان‌های فلسفی

اینک شایسته است به برخی از دلایل فلاسفه در اثبات وجود خدا اشاره کنیم:

الف - از راه دلیل ان

راه حدوث اشیاء:

هیچ کدام از ما صد سال پیش نبوده‌ایم؛ سپس، «بود» شده‌ایم. پس ما «حادث» هستیم. حادث یعنی آن که نبود و بود شد. لذا ما مُحَدِّث می‌خواهیم؛ به خودی خود که وجود پیدا نمی‌کنیم چون بخت و اتفاق و این‌ها غلط است. حادث بدون مُحَدِّث نمی‌شود. مُحَدِّث و موجدشان، یا حادث است و یا قدیم است. اگر حادث است، باز او مُحَدِّث می‌خواهد و اگر قدیم است که مطلوب ما ثابت شده است. مطلوب ما موجود قدیمی بود که او دیگر، علت نداشته باشد و آن، خدا است.

راه حرکت:

از راه حرکت افلاک (که همه‌اش موهوم بود که نفس فلکی، آن‌ها را حرکت می‌دهد) یا از راه مطلق حرکت، یا از راه حرکت نفس، و یا از راه حرکت جوهر، خدا را اثبات می‌کنند. یک کلمه‌اش را اشاره می‌کنم. می‌گویند: در جهان، حرکت هست: حرکت افلاک، حرکت بدن، حرکت روح و نفس در مراتب علمی، و حرکت جوهری

که در نهاد این عالم هست. این‌ها، محرک می‌خواهد چون متحرک بی‌محرک نمی‌شود. محرک‌اش، یا خودش در حرکت است و حرکت دارد یا ندارد. اگر خودش در حرکت است باز آن محرک، محرک دیگری می‌خواهد. آن محرک دیگر، یا در حرکت است یا در حرکت نیست. همین‌طور می‌رویم تا برسیم به یک محرک غیرمتحرک که آن، خدا است.

ب - از راه دلیل شبهه^۱

در این راه، ما به اصل هستی و به حقیقت هستی نظر می‌کنیم. کاری به هستی‌های جزئی (هستی در، هستی دیوار، هستی جماد، هستی نبات، هستی حیوان) نداریم؛ اصل هستی رانگاه می‌کنیم. حقیقت هستی در عالم بدون هیچ قیدی، یا واجب است یا ممکن؛ ممتنع که نمی‌شود باشد چون الآن موجود است. اگر ممکن باشد باید یک شیئی او را به وجود آورده باشد و فرض این است که شیء دیگری غیر از «حقیقة الوجود» نیست، چون ما حقیقت وجود را گرفته‌ایم نه وجود خاص را. پس حقیقة الوجود، واجب‌الوجود است [۳].

۳. اختلاف نظر بزرگان فلسفه در مبانی

آن‌گاه که به دلیل *إن* یا شبهه *لِم* خدا را اثبات کردند، تازه *أَوَّل* قال و *قَوْل* است. این خدا آیا یکی است یا بیشتر از یکی؟ دلیل بر یکی بودنش چیست؟ برهان می‌خواهد. این خدا عالم است یا نه؟ دانایی‌اش چگونه است؟

ابوعلی سینا - رئیس العقلاء -، شیخ اشراق، افلاطون، ارسطو، متکلمین، و آخوند ملاصدرا^۲ هر کدامشان یک رأی دارند. ایشان یازده قول در علم خدا دارند: آیا علم خدا به صور زائد بر ذات است؟ آیا این صور، قائم به ذات هستند یا حلول در ذات کرده‌اند؟ آیا علم خدا به اشیاء، به صور کلیه است یا به نحو جزئیت است؟ آیا علم خدا، حضوری است یا حصولی؟ و....

۱. چون خدا علت ندارد که دلیل *لِم* داشته باشد، پس می‌گوییم دلیل «شبهه *لِم*».

۲. الأسفار ۲: ۳۱ - ۳۶.

پس از آن، در اراده، مشیت، قدرت، قضا و قدر خدا بحث‌های عجیب و غریب می‌کنند و هر کدام هم قولی جدای از قول دیگری دارد. تازه! غیر از یک عده‌ی معدود، بقیه مقلدین آن‌ها هستند. الآن بیش از سیصد سال است هر حکیمی که در ایران آمده، تقلید ملاً صدرا می‌کند. پیش از او هم یک عده تقلید ابوعلی سینا می‌کردند و یک عده تقلید شیخ اشراق را. این می‌گوید من برهان دارم و برهان من مطابق منطق است، آن دیگری هم می‌گوید من هم برهان دارم و دلیل من هم مطابق منطق است.

۴. تقابل نتیجه‌ی روش فلسفی با معارف پیامبران

نتیجه همه‌ی این حرف‌ها چیست؟ این‌ها را به هم بافته‌اند و یک خدای فکری درست کرده‌اند به نام «واجب الوجود بالذات که واجب الوجود من جمیع الجهات است». این واجب الوجود بالذات، آیا مرتبه‌ی کامله از حقیقه الوجود است و سایر موجودات، مراتب ناقصه‌ی اویند و عین فقر به اویند، یا سایر موجودات هم موجودات حقیقی هستند و بین این موجودات و آن وجود، تباین و تخالف کلی است؟ یک دسته آن راه را گرفته‌اند و یک دسته این راه را.

همان‌گونه که اشاره شد، هر دو دسته، افکاری را منظم کرده‌اند و الفاظی را می‌گویند که از آن الفاظ، مفاهیمی در فکرشان می‌آید. خدای‌شان یک واجب الوجود مفهومی است. علم خدایک مفهوم است؛ قدرت خدایک مفهوم است؛ همه‌اش در باب مفاهیم معقول و صورت‌های خیالی است. در تمام این بحث‌ها، از خدای واقعی خارجی - که الآن بنده رانگه داشته و می‌چرخاند و بنده به وجدان خودم که مراجعه کنم او را می‌یابم - بکلی غافل‌اند. یک سر سوزن، از این خدای خارجی واقعی که چرخانده‌ی من است، مقلب القلوب و الأبصار است، محرک من است، قیوم من است، نگهدار من است و من الآن بین دو دست او و در محضر او هستم و او محیط به من و حافظ من است و سمیع گفتارهای من و بصیر به افکار من است، همین خدای واقعی‌ای که ما با اندک مراجعه به وجدان، او را می‌یابیم، هیچ از این خدا بحث نیست، هیچ، هیچ. یک چنین خدایی را در فکرشان درست کرده‌اند و فکرشان «وجه» است. «وجه

خدا» را آن مفهومات عقلی و صورت‌های خیالی دانسته‌اند که نماینده‌ی آن خدای واقعی است. لذا معرفت‌شان به خدا، معرفت است «بوجه». شناسایی‌شان خدا را، عبارت است از این که آن افکار، به فکرشان آمده است. همین! هیچ چیز دیگری نیست. لهذا در این بحث‌ها سر سوزنی از آن خدا خوف ندارند؛ به آن خدا راجی نیستند؛ از آن خدا خشیت ندارند. این حال، از بحث فلسفی و مباحث عرفانی به دست نمی‌آید. دلیل بزرگ‌اش هم این است که سه ساعت بحث در خدا می‌کنیم و یک سر سوزن از این خدا نمی‌ترسیم؛ یک سر سوزن، انقلاب و حال در ما پیدا نمی‌شود.

مثل این است که بنده یک ساعت درباره‌ی شیر درّنده و خصوصیات او برای شما صحبت کنم و بنا کنم برای شما او صاف شیر را نقل کردن که شیر، دُم دارد؛ شیر، سُم دارد؛ شیر، چنگال دارد؛ شیر، دندان دارد؛ شیر، کُشنده است؛ شیر، کُشنده است. شما هم گوش می‌دهید. بعد از یک ساعت، این فکر و مغز شما یک همبانی می‌شود پراز شیر فکری؛ اما شیر را نشناخته‌اید. شناخت شما از شیر، عبارت شده از همان صورت‌های فکری که در مغز شما آمده است؛ اما یک سر سوزن نه گوینده تکان می‌خورد و نه شنونده، چون صحبت شیر خارجی نیست و من شما را متنبّه به شیر خارجی نمی‌کنم. اما اگر گفتم: «شیر! نگاه کنید!» تا نگاه کردید و شیر را دیدید، رعب‌تان می‌گیرد و می‌لرزید. خود من هم می‌لرزم.

عیناً موضوع خدا، همین طور است. معارف کتاب و سنت می‌گوید: خدا! خدا!

﴿أَفِي اللَّهِ شَكَّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.^۱

آیا در خداوندی که پدید آورنده‌ی آسمان‌ها و زمین است، شکی هست؟

قرآن و روایات می‌گویند: به خودت نگاه کن!

﴿أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ﴾.^۲

۱. ابراهیم (۱۴): ۱۰.

۲. الجواهر السنّیة فی الأحادیث القدسیة [شیخ حرّ عاملی: ۱۱۶]. هم‌چنین در: جامع الأخبار: ۴؛ روضة الواعظین ۱: ۲۰؛ متشابه القرآن ۱: ۴۴ این کلام، به رسول گرامی اسلام ﷺ مرسلأ اسناد داده شده است.

شناساترین شما به نفس‌اش، شناساترین شما است به پروردگارش.

﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۱

و در جان‌هایتان [نشانه‌هایی] است؛ پس آیا به دیده‌ی بصیرت نمی‌نگرید؟
تا به خودم نگاه می‌کنم، می‌بینم می‌پیچانندم. خدای واقعی را «می‌یابم» - نه این‌که
می‌فهمم - و تکان می‌خورم و در محضر او مؤدّب و خاضع و خاشع می‌گردم و از او حیا
می‌کنم و اطاعت او را واجب می‌دانم. این، همان وجدان خدای خارجی و تنبّه به او
است. پیشوایان ما علیهم‌السلام همین نشانه را گفته‌اند:

﴿أَعْرِفُكُمْ بِاللَّهِ أَخَوْفُكُمْ مِنْهُ﴾^۲

هر که ترس‌اش از خدا بیشتر باشد، عرفان او به خدا بیشتر است و او عارف بالله
واقعی است، و لو اصطلاحات را نداند، و لو هیولا و صورت، و واجب و ممکن و ممتنع،
و حادث و قدیم، و این حرف‌ها را هیچ نفهمد. نشانه‌ی عرفان‌اش هم که خدا را وجدان
کرده، محدود کردن خودش و خودش را کنترل کردن و ملاحظه‌ی عظمت خدا را
کردن است. کسی که تسلیم باشد و نخواهد وجدان را کور کند و با وجدان‌اش مبارزه و
معارضه کند، می‌یابد و معرفت پیدا می‌کند، و لوازم معرفت هم - که لازم اشدّش،
خوف است - در او پیدا می‌شود.

﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾^۳

و برای کسی که از مقام پروردگارش هراسان باشد، دو بهشت است.

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ
الْمَأْوَىٰ﴾^۴

۱. الذّاریات (۵۱): ۲۱.

۲. بحار الأنوار ۶۷: ۳۹۳ «[روضة الواعظین] قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ كَانَ بِاللَّهِ أَعْرِفَ، كَانَ مِنَ اللَّهِ
أَخْوَفَ»؛ غرر الحکم، ح ۳۶۷۳ «أَخَوْفُكُمْ أَعْرِفُكُمْ».

۳. الزّحمان (۵۵): ۴۶.

۴. التّازعات (۷۹): ۴۰ - ۴۱.

و اما کسی که از مقام پروردگارش هراسان است و نفس را از هوی و هوس باز داشته است * پس بی‌گمان بهشت، جایگاه او است. این، کار انبیاء علیهم‌السلام است ولی فلسفه، این حرف‌ها رانمی‌آورد و کار فلاسفه غیر این است. الفاظی برای شما می‌بافند، شما هم یاد می‌گیرید، بعد هم که از اتاق بیرون رفتید، یک نفر حکیم فیلسوف شده‌اید، چون می‌توانید بیافید، اما از خدای واقعی خارجی نه شرم دارید، نه ترس و نه وحشت. لذا همه‌گونه مرتکب معاصی فراوان می‌شوید و ترسی هم ندارید. این، راه بشر است و آن، راه انبیاء علیهم‌السلام [۴]. قطع نظر از این مطالبی که گفتیم، عیوب دیگری هم دارد که در درس بعد به آن اشاره خواهیم کرد.

۵. ارزش روش فلسفی

ولی آیا فلسفه، لغو صرف است؟ این فلسفه که دو هزار سال است در دهان‌ها افتاده، هیچ فایده‌ای ندارد؟ جواب‌اش این است که بی‌فایده هم نیست. فایده‌اش این است که آن‌هایی که می‌خواهند از راه استلال‌های فکری، خدا را بکوبند، فکر فلسفی آن‌ها را می‌کوبد. فایده‌اش این است که زبان و دهان را در مقابل آن‌که می‌گوید خدایی نیست باز می‌کند؛ در مقابل طبیعیون و آن‌ها که منکر ماوراء الطبیعه هستند می‌تواند حرف بزند و از راه فکر، فکر آن‌ها را بکوبد. اما آیا به راستی آن‌ها را عارف بالله می‌کند؟ چنین نیست. ما به فلسفه این قدر احترام قائل می‌شویم که می‌گوییم فیلسوف در مقابل آن‌که غلط‌اندازی و سفسطه می‌کند، می‌تواند دهان‌اش را ببندد. به همین مقدار، فلسفه در نظر ما احترام دارد ولی از نظر معرفت واقعی به خدا، هیچ تأثیر ندارد و بلکه ضرر هم دارد، زیرا وجدان را محجوب به ادراکات می‌کند و آن را پشت پرده‌ی مفاهیم و مدارک عقلی، پنهان می‌نماید.

خدا به حق ولی امر - عجل الله تعالی فرجه - صاحب معارف کتاب و سنت را به زودی آشکار کند؛ او قرآن بخواند تا بفهمیم قرآن خواندن پیامبر صلی الله علیه و آله چه بوده است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی‌نوشت‌ها

[۱] منطق صوری [محمّد خوانساری: ۲: ۲۱۴]

برهان، قیاسی است که مقدمات آن، منحصرّاً از قضایای یقینی یا یقینیات (محسوسات، اولیات، تجربیات، متواترات، قضایایی که حد وسط آن‌ها با آن‌ها است، حدسیات) تألیف شده باشد. بنابراین، قیاس برهانی، شریف‌ترین نوع قیاس است یعنی قیاسی است که هم صورت و هم ماده‌ی آن - هر دو - در نهایت استواری و اتقان است و بنابراین، نتیجه‌اش کاملاً متیقن است و در آن، مجالی برای چون و چرا و تشکیک نیست». هم‌چنین بنگرید به: الجوهر النضید [خواجه نصیر: ۲۰۳ - ۲۰۱].

[۲] میرداماد وقتی می‌خواسته از ارسطو نام ببرد، می‌گفته: قال شریکنا فی التعلیم؛ شریک و رفیق ما در تعلیم چنین می‌گفت. در دنیا دو استاد بیشتر قائل نشده‌اند، یکی ارسطو و یکی هم فارابی؛ حتّی ابوعلی سینا را گفته‌اند به سِمَت استادی نرسیده، باید اختراع علمی بکند.

[۳] شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة [علی شیروانی: ۱۷۴] «هرگاه ذات شیء به گونه‌ای باشد که با قطع نظر از هر امر دیگری، خودش اقتضای وجود و ابای از عدم داشته باشد، آن شیء، واجب بالذات خوانده می‌شود. نسبت وجود به ذات باری تعالی، که علّت نخستین همه‌ی موجودات است، به نحو وجوب و ضرورت می‌باشد و او این وجوب و ضرورت را نه از غیر، بلکه از خود دارد. چرا که هرچه غیر او فرض شود، معلول و مخلوق او می‌باشد و معنا ندارد که معلول، وجود علّت خود را ضروری گرداند. بنابراین، واجب الوجود بالذات است و نسبت وجود به ذات وی، وجوب ذاتی می‌باشد. با

توجّه به ادله‌ی توحید، وجوب بالذات، منحصر به همین مورد است.»

[۴] نمونه‌هایی از اعترافات فلاسفه در جدایی دین از فلسفه، از زبان استادان فلسفه:

* الأسفار ۱: ۱۱ - ۱۲ [مقدّمه المؤلف...]

وَلْيَعْلَمْ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَعِلْمَ الْمَعَادِ وَعِلْمَ طَرِيقِ الْآخِرَةِ... لَيْسَ... هُوَ مَجْرَدُ الْبَحْثِ كَمَا هُوَ دَأْبُ أَهْلِ النَّظَرِ وَغَايَةُ أَصْحَابِ الْمُبَاحَثَةِ وَالفكر؛ فَإِنَّ جَمِيعَهَا ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، إِذَا أُخْرِجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. بَلْ ذَلِكَ نَوْعٌ يَقِينٌ هُوَ ثَمَرَةُ نُورٍ يُقَدِّفُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ، بِسَبَبِ اتِّصَالِهِ بِعَالَمِ الْقُدْسِ وَالطَّهَارَةِ وَخُلُوصِهِ بِالْمُجَاهَدَةِ عَنِ الْجَهْلِ وَالْأَخْلَاقِ الذَّمِيمَةِ...

باید دانست که معرفت خدای تعالی و علم معاد و راه آخرت... فقط... تحقیق محض نیست، چنان‌که شیوه‌ی اهل نظر و نهایت تلاش اصحاب مباحثه و اندیشه است، که تمام آن‌ها تیرگی‌های انباشته است. به گونه‌ای که وقتی دست خود را دراز می‌کند، دستش به جایی نمی‌رسد. و کسی که خداوند نوری برایش قرار ندهد، او را نوری نخواهد بود. بلکه این نوعی یقین است که ثمره‌ی نوری است که خداوند در دل مؤمن می‌افکند، به دلیل پیوند با عالم قدس و طهارت و خلوصی که در مجاهده با جهل و اخلاق نکوهیده می‌ورزد....
وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ كَثِيرًا مِمَّا صَنَعْتُ شَطْرًا مِنْ عُمْرِي فِي تَتَبُعِ آرَاءِ الْمُتَفَلِّسَةِ وَالْمُجَادِلِينَ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ وَتَدْقِيقَاتِهِمْ، وَتَعَلُّمِ جَرِيرَتِهِمْ فِي الْعُقُولِ وَتَفَنُّنِهِمْ فِي الْبَحْثِ، حَتَّى تَبَيَّنَ لِي آخِرُ الْأَمْرِ بِنُورِ الْإِيمَانِ وَتَأْيِيدِ اللَّهِ الْمَنَانِ أَنَّ قِيَاسَهُمْ عَقِيمٌ وَصِرَاطُهُمْ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ.
اینک من از خدا آمرزش فراوان می‌طلبم، به دلیل این که بخشی از عمرم را در تتبع نظریات متفلسفه و مجادلین از اهل کلام و تدقیق‌های آن‌ها و فراگرفتن نیرنگ‌های آن‌ها در تعقل و تفنّن در بحث گذراندم؛ تا آن‌جا که به نور ایمان و تأیید خدای منان در پایان مسیر بر من روشن شد که قیاس آن‌ها سترون است و راهشان ناستوار.

فَأَلْقَيْنَا زَمَامَ أَمْرِنَا إِلَيْهِ وَالْيَاسِرِ رَسُولِ اللَّهِ النَّذِيرِ الْمُنْذِرِ. فَكُلُّ مَا بَلَّغْنَا مِنْهُ أَمْنًا بِهِ وَصَدَقْنَا بِهِ وَلَمْ نَحْتَلْ أَنْ نُخَيِّلَ لَهُ وَجْهًا عَقْلِيًّا وَمَسَلَكًا بَحْثِيًّا؛ بَلْ اقْتَدَيْنَا بِهِدَاةً وَانْتَهَيْنَا بِنَهْيِهِ، امْتِثَالًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْنَا مَا فَتَحَ؛ فَأُفْلِحَ بِبَرَكَتِهِ مُتَابِعَتِهِ وَأُنْجِحَ...

پس زمام کار را به خدا و رسولش سپردیم. اینک هر آن‌چه از آن ناحیه به ما رسیده، بدان ایمان آورده‌ایم و تصدیق می‌کنیم و هرگز به این راه کار نیندیشیدیم که برای آن صورت

عقلی و مسلک بحثی تخیل کنیم؛ بلکه به هدایت آن‌ها گردن نهادیم و در موارد نهی بازایستادیم، تا به کلام الهی عمل کرده باشیم که فرمود: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا». تا آن‌جا که خداوند، به برکت پیروی از پیامبر، دریچه‌هایی بر قلب ما گشود و ما را به رستگاری و پیروزی رساند...

وَلَا تَشْتَغِلْ بِتُرَّهَاتِ عَوَامِ الصُّوفِيَّةِ مِنَ الْجَهْلَةِ، وَلَا تَرَكْنَ إِلَى أَقْوِيلِ الْمُتَفَلِّسَةِ جُمْلَةً؛ فَانْهَاجْ فِتْنَةَ مُضِلَّةٍ وَلَقْدَامَ عَنَّا جَادَّةِ الصَّوَابِ مُزْلَةً؛ وَهُمْ الَّذِينَ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا يَسْتَهْزِئُونَ. وَقَالَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ شَرَّ هَاتَيْنِ الطَّائِفَتَيْنِ وَلَا جَمْعَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ طَرَفَةَ عَيْنٍ».

اینک به مطالب بیهوده‌ی جاهلان از صوفیه مشغول مشو، و به گفتارهای متفلسفه به طور کلی دل میند، زیرا که فتنه‌ای گمراه‌کننده و لعزش آور برای گام‌های رهروان است. اینانند همان‌ها که (به تعبیر قرآن) وقتی فرستادگان الهی نزدشان آمدند، به هر آن‌چه در نظر خود علم می‌پنداشتند، دل خوش داشتند و تمام آن‌چه که بدان‌ها استهزاء می‌کردند، آن‌ها را فرا گرفت. خداوند، ما و شما را از شرّ این دو گروه در امان خود بدارد و یک لحظه ما را در کنار آن‌ها جای ندهد.

* یادها و یادگارها [علی تاج‌الدینی: ۷۴ - ۷۳]

در این کتاب، خاطراتی از مرحوم علامه‌ی طباطبایی نقل شده است. عبارت زیر، نقل قولی است از آقای سید محمد باقر موسوی همدانی (مترجم المیزان که علاوه بر شرکت در درس فلسفه مرحوم طباطبایی، به خاطر مقابله‌ی ترجمه با متن، سال‌ها در خدمت استاد بود): «مرحوم علامه، وقتی خدمتش اسفار می‌خواندیم فرمود: آقایان! فلسفه یعنی: تفکر آزاد؛ یعنی: تفکری که مقید به هیچ قیدی نیست؛ حتی قید دین! و به همین جهت شما که می‌خواهید فلسفه را بخوانید، باید دم در، دین و ایمان خود را بگذارید کنار طاقچه و بسپارید به امانت. وقتی این‌جا برای خواندن فلسفه می‌نشینید، آزاد از دین و بی‌دینی بحث کنید و بعداً که بحث تمام شد، همان آقای متدین هستید و همان عقاید و آرای دینی خود را داشته باشید».

* نشریه‌ی دانشگاه انقلاب، شماره‌ی ۹۸ و ۹۹، پاییز ۱۳۷۱

در این نشریه، مصاحبه‌ای با آقای «عبدالجواد فلاطوری» در مورد «رابطه‌ی دین و فلسفه» چاپ شده است. ایشان از شاگردان مبرز «میرزا مهدی آشتیانی» است.

گوشه‌هایی از مصاحبه چنین است:

سؤال: «نظر شما در مورد فلسفه‌ی اسلامی چیست؟ آیا آن چه معمولاً تحت این عنوان مطرح می‌شود، واقعاً برخاسته از متن اسلام است؟»

پاسخ: «... نه حضرت موسی و نه حضرت عیسی و نه حضرت محمد ﷺ، هیچ کدام فلسفه نیاورده‌اند و قصدشان هم این نبوده که فلسفه بیاورند... حال چگونه می‌توانیم از فلسفه‌ی اسلامی یا یهودی یا مسیحی نام ببریم؟ همه بر آن‌اند که این بدان معنا نیست که اگر فلسفه‌ی یهودی و فلسفه‌ی مسیحی یا فلسفه‌ی اسلامی گفتیم؛ برگردد به صاحبان این ادیان، بلکه این‌ها فلسفه‌هایی هستند که در دامن فرهنگ این ادیان پرورش یافته‌اند؛ اما مبدأشان غیر دینی بوده و خصوصاً در چارچوب این سه دین، مبدأ یونانی داشته است.»

سؤال: «بزرگانی مثل فارابی و ابن سینا توانسته‌اند آن چه را که یونانیان و دیگران، از فلسفه و سایر علوم آن زمان اقتباس کرده بودند، با اصول و عقاید اسلامی به نحوی تطبیق و تلفیق کنند و به نظر پاره‌ای از صاحب نظران هم، در این امر موفق بوده‌اند. آیا در جهان معاصر هم می‌توانیم براساس مبانی فلسفه‌ی ارسطویی و در آن قالب‌ها و با استفاده از همان اصطلاحات، اصول عقاید و الاهیات اسلامی را تبیین کنیم؟»

پاسخ: «به نظر من، اشکال در کار خود این بزرگان بوده است. زمانی با جناب آقای جوادی آملی صحبت می‌کردیم. می‌گفتم: می‌خواهم بدانم که افراد متدینی؛ مثل: علامه‌ی طباطبایی و امثال او، وقتی که به نماز می‌ایستند و می‌خواهند تکبیر بگویند، آیا در آن جا با آن خدایی که می‌خواهند رابطه برقرار کنند، در ابتدا به برهان صدیقین - فی المثل - می‌اندیشند و خدایی را که به این براهین ثابت شده عبادت می‌کنند؛ یا این که در آن جا یک کشمکش درونی است که اصلاً با آن استدلالات کاری ندارد و یک نوع بستگی در ماست که ما را وادار به نماز خواندن می‌کند؟ حقیقتش جنبه‌ی دوم است. این براهین نوعی عمل فکری است و نتیجه‌اش هم حدّا کثر، مقابله‌ی فکری با کسانی است که وجود باری تعالی را انکار بکنند... اگر اصول دینی، بر پایه‌های یک فلسفه یا علم مبتنی شد، چون آن پایه‌ها دائماً در حال جرح و تعدیل هستند و می‌توانند از بین بروند، در آن صورت آن عقایدی که بر آن پایه‌ها استوار شده‌اند متزلزل خواهند شد... برای مؤمن شدن، هیچ چیزی هم چون آن چه خود قرآن توجّه می‌دهد، مفید نیست... سال‌هاست که کسی عقاید ارسطو را به عنوان حقیقت تلقی نمی‌کند، آن وقت شما می‌خواهید حقیقت‌آش را هم به عالم عرضه

درس چهارم: روش فلسفی: چشم انداز □ ۱۱۳

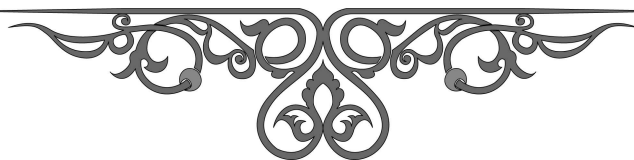
کنید. عقیده‌ی کلی من این است که خلط دین و فلسفه، نه به نفع فلسفه و نه به نفع دین بوده است، دین را از دین بودنش انداخته و فلسفه را از تحرّک و پویایی اش. این کار بوده که در سنت ما انجام شده، منتها این که ما الآن نمی توانیم از آن دست برداریم، به دلیل عجین شدن عقاید ما با این فلسفه است. و خدا نکند که ما بخواهیم روزی اسلام را با همین فلسفه‌ی خودمان به دنیای غرب عرضه کنیم». (ویراستار)

خودآزمایی

۱. تمایز بین توجّه وجدانی با تفکّر در زمینه شناخت چیست؟
۲. دلیل از نظر فلسفی یعنی چه؟ و چرا در شناخت خدا به کار نمی آید؟
۳. کاربرد اصلی علم منطق چیست؟
۴. امور عامه‌ی فلسفی در چه موضوعاتی سخن می‌گوید؟
۵. سه برهان فلسفی در باب شناخت خدا را توضیح دهید.
۶. پیامد روش فلسفی و روش پیامبران در شناخت خدا چیست؟ با مثالی توضیح دهید.
۷. براساس دو آیه و دو حدیث روش تذکّری پیامبران در شناخت خدا را تبیین کنید.
۸. مآلصدرای دربارهی پیامد شناخت فلسفی چه می‌گوید؟
۹. کلام علامه طباطبایی دربارهی تفاوت روش فلسفی با روش دینی چیست؟
۱۰. سخن دکتر عبدالجواد فلاطوری دربارهی تمایز روش فلسفی با روش دینی را توضیح دهید.

درس پنجم

روش فلسفی: اشکال‌ها



در این درس می‌آموزیم:

۱. اشکال‌هایی بر روش فلسفی شناخت خدا وارد است؛ از جمله: یکم. اختلال نظام زندگی با این روش. دوم. این روش محدود و منحصر به گروه خاصی است نه عموم مردم. سوم. سستی این روش، هم از جهت مبنا (منطق) و هم از جهت بنا (یافته‌های فلسفی). چهارم. تمام فلسفه مفاهیم و الفاظ است. پنجم. مابین نتایج فلسفی با ضروریات قرآن و حدیث در زمینه‌های مختلف. ششم. فلسفه بر خلاف دین، معرفت واقعی خدا را ممکن نمی‌داند. هفتم. اعتراف فلاسفه به ناکارآمد بودن این روش علمی برای شناخت حقایق.
۲. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «أول الدين معرفة». لذا باید این نخستین و مهم‌ترین گام دین، برای همگان، حتی با عمرهای کوتاه قابل دستیابی باشد، در حالی که در مشرب فلسفی همین نخستین گام، ویژه‌ی کسانی است که سال‌ها برای آموزش این درس‌ها زحمت کشیده‌اند، آن هم پس از گذشت سال‌ها، نه در آغاز عمر.
۳. اختلاف‌های فراوان در باب منطق نشان می‌دهد که مبنای دانش فلسفی مورد اتفاق نیست، چه رسد به مطالب فلسفی که بنایی ساخته شده بر روی مبنای منطق است.
۴. تشکیک خاصی در وجود، یکی از مسائل مطرح در مبحث وجود است که برخی از فلاسفه آن را در توحید، مبنا گرفته‌اند.
۵. یافته‌های فلاسفه در باب شناخت خدا با هم اختلاف و گاه تضاد جدی دارند.
۶. فلاسفه کار خداوند را بر مبنای علیت می‌دانند، لذا دنیای موجود را بهترین نظام ممکن می‌شمارند. ولی در مکتب انبیاء دست خدا همواره باز است.
۷. طبق مبانی فلسفی، آموزه‌های وحیانی مانند بداء و شرایع و دعا معنایی ندارد، در حالی که این موارد در مکتب انبیاء جنبه‌ی کلیدی دارد.
۸. پیامد مبانی فلسفی، ازلی دانستن خلاق است، که این مبنا با مبنای دینی (آغاز داشتن خلاق) در تضاد است.
۹. فلاسفه به دو نوع حدوث قائل‌اند: حدوث زمانی و حدوث رتبی. آن‌گاه برای آفریدگان حدوث رتبی قائل‌اند نه حدوث زمانی.
۱۰. سنخیت میان خالق و مخلوق یکی دیگر از پیامدهای الهیات فلسفی است که با مبنای دینی (تباین میان خالق و خلق) تضاد دارد.
۱۱. بر مشرب فلسفه شناخت واقعی خدا ممکن نیست، لذا به نوعی شناخت خدا (معرفت بالوجه) عقیده دارند.
۱۲. بزرگان فلاسفه خود به عدم کفایت این روش در شناخت حقایق اعتراف کرده‌اند.
۱۳. ابن‌سینا در کتاب الشفاء کلامی مفصل می‌آورد به این مضمون که تبیین فلسفی معاد بر تبیین وحیانی آن منطبق نیست.
۱۴. ابن‌سینا و ملاصدرا خلقت را براساس عنایت (علم، علیت، رضا) می‌دانند، یعنی براساس این اصل که خداوند، عالم به ذات است، لذا نظام اتم و خیر اعظم در علم اوست.
۱۵. طبق نظر فلاسفه، خیرات، وجود حقیقی و شرور، وجود اعتباری دارند، زیرا وجود، خیر محض است.
۱۶. فلاسفه برای اشیاء نیز شیئیت ثبوتی قائل‌اند نه شیئیت وجودی. و این را مبتنی بر مقام وحدت می‌دانند.
۱۷. امام باقر (علیه السلام) هشدار می‌دهد که خدای سبحان را به هیچ وجه، حتی با ظریف‌ترین اوهام و اندیشه‌ها نباید توهم کرد.

اشکال‌های «روش فلسفی»

همان‌گونه که در درس قبل بدان اشاره شد، روش فلسفی دارای عیوب و اشکالاتی می‌باشد. اکنون به بررسی این اشکالات می‌پردازیم.

۱. اشکال یکم

عاقل، کسی است که ممیز باشد و خوب را از بد، جید را از ردی و حسن را از قبیح تمیز بدهد. به حکم عقل، ایمان به خدا و وظیفه‌ی هر عاقلی است و ایمان هم بدون معرفت نمی‌شود. پس عقل می‌گوید: معرفت خدا بر همه لازم است. انبیاء علیهم‌السلام هم همین را می‌گویند، مخصوصاً حضرت خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم که باب علمشان (امیرالمؤمنین علیه‌السلام) می‌فرمایند:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ».^۱

آغاز دین شناخت او است.

بنابراین، اگر راه معرفت خدا این باشد که فلاسفه گفته‌اند، باید تمام بشر عاقل مشغول تحصیل این علوم بشوند. اما اگر همه بخواهند وارد این کار گردند، نظام مختل می‌شود؛ دیگر باید نه نجار داشته باشیم، نه حجار، نه رزاز، نه برّاز، نه نانوا، نه قصاب، و نه ...

۱. در نهج‌البلاغه: ۳۹ خطبه یکم، این کلام، از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است. همچنین در التوحید: ۵۷ از امام هشتم علیه‌السلام آمده است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ».

۲. اشکال دوم

این مسیر بشری، راهی است که همه نمی‌توانند آن را بروند؛ زیرا باید عده‌ای که استعداد قوی داشته باشند آن را بیمایند و برای بقیه، دشوار است و از عهده‌ی هرکسی ساخته نیست. ابتدا باید پنج شش سال ادبیات عربی بخوانیم تا زبان فهم شویم و بعد از آن هم شش هفت سال فلسفه بخوانیم (مثل خود بنده که عمرم به همین ترتیب تضييع شده است). آن‌گاه هم‌بان این مفاهیم که شدیم، تازه باید مقلد یکی از میاندارهای گود شویم.

۳. اشکال سوم

هم مبنا و هم بنا - هر دو - سُست است.

۱ - ۳. سستی مبنا

مبنای فلسفه، «منطق» است. بنده جزو‌ه‌ای نوشته‌ام که در آن ۶۶ اشکال و عیب اساسی و اختلافات بزرگان مَناطِقَه را جمع‌آوری کرده‌ام.^۱ در همه‌ی مباحث بین بزرگان‌شان اختلاف است. همگی مدّعی شده‌اند که مطابق با میزان، حرف می‌زنند. ارسطو - معلّم اوّل - با میر سید شریف استرآبادی - که منطقی اوّل دنیا است - اختلاف دارد. شیخ اشراق در «منطق حکمة الإِشراق» با ابوعلی سینا در «منطق شفا» اختلاف دارد.

کدام سستی از این بالاتر، که آقایان در خود مبنا که «منطق» است، با هم اختلاف دارند؟ هیچ عاملی هم نیست که این اختلافات را از بین ببرد و میان‌شان سازش بدهد. سازش هم پیدا نکرده‌اند. تنها میزانی که می‌توانست فلاسفه را سازش بدهد، منطق بود که آن هم غلط است یعنی خود منطق، منطق می‌خواهد. پس مبنا غلط است.

۲ - ۳. سستی بنا

بنای روی مبنا غلط‌تر است. در تمام مطالب فلسفه، بین‌شان نزاع عجیب و غریب

۱. برای بررسی بیشتر بنگرید به: جزوه التوحید و العدل، المشهد الأول: ۳۰ - ۴۶.

است. مثلاً بحث است که آیا در تحقق، وجود اصیل است یا ماهیت؟ یک عده می‌گویند این، یک عده می‌گویند آن، و یک عده معتقدند که هر دو غلط می‌گویند. نزاع دیگر این که آیا وجود، یک حقیقت است یا حقائق متباینه است؟ با این توضیح:

یک عده وجود را حقیقت واحد می‌دانند و اختلاف را در شدت و ضعف وجود می‌دانند و به تباین قائل نیستند؛ مثل نور ضعیف و نور قوی. نور لامپ و نور خورشید هر دو نورند؛ هر دو یک حقیقت‌اند. الظاهر بذاته و المظهر لغيره. و اختلاف‌شان به مراتب شدت و ضعف است؛ ما به الاتفاق‌شان نور است و ما به الاختلاف‌شان هم نور است. پس «ما به الاختلاف»، عین «ما به الاتفاق» است.

می‌گویند تشکیک [۱] در خود وجود است. چطور؟ مثلاً خط کوتاه‌تر و خط بلندتر که هر دو خط‌اند، در حقیقت خطیت متفق‌اند؛ مثل خط و سطح نیستند، مثل خط و نقطه نیستند، مثل خط و جسم نیستند. هر دو تا، خط هستند و یک حقیقت‌اند و اختلاف‌شان در بلندی و کوتاهی است؛ این کوتاه‌تر است و آن بلندتر. «کوتاهی» که نفاد و نداشتن است و عمده، آن «درازی» است که داشتن است. اختلاف بین این دو به همین «درازی» است نه به «کوتاهی». کوتاهی یعنی نفاد، یعنی تمام شدن، و تمامیت، حد است و حد شیء، «نبود» شیء است، نه «بود» شیء. لذا اختلاف به کوتاهی نمی‌شود. اختلاف به این مقدار زیادی است که خط بلندتر دارد؛ این مقدار زیادتر هم خط است. پس اتحاد در خط دارند؛ هر دو در حقیقت خطیت، مشترکند؛ اختلاف‌شان هم به حقیقت خط است. ما به الاختلاف‌شان خطیت است، ما به الاتفاق‌شان هم خطیت است. پس، یک حقیقت مشکک است، یعنی حقیقتی است که صاحب مراتب است؛ مراتب هم خود همان حقیقت است. اختلاف‌شان عین آن چیزی است که اتحاد دارند؛ اتحادشان هم عین آن چیزی است که اختلاف دارند. این را می‌گویند «تشکیک خاصی».

آن‌گاه می‌گویند وجود، حقیقتی است که صاحب مراتب است: یک مرتبه‌ی قوی در وجود مثل خدا و خاتم الانبیاء ﷺ و یک مرتبه‌ی ضعیف مثل وجود ما. هر دو وجودند و در حقیقت وجود، مشترک‌اند. اختلاف‌شان به شدت و ضعف است؛ ضعف

هم که نفاد و نبود است. پس، اختلاف هم به وجود شد. سپس می‌گویند که خدای متعال، مرتبه‌ی کامله وجود است و ممکنات، مراتب نازل‌ه‌ی از وجود. اما عده‌ای در مقابل می‌گویند اشتباه می‌کنید. خدا حقیقتی است به تمام بساطت‌اش متباین با ممکنات، و ممکنات جز در لفظ «وجود» با او شرکت ندارند. نه فقط خدا با ممکنات، بلکه ممکنات هم با همدیگر همین‌طورند؛ هر کدام یک وجود هستند؛ یک سرسوزن با آن یکی شرکت ندارند جز در لفظ «وجود» و حقیقت‌شان به کلی متباین با یکدیگر است. ارسطو و ابن‌سینا می‌گویند وجودات، حقائق متباین هستند به تمام حقائقها البسیطة. وجود بنده با وجود دیگری، وجود بنده با وجود این لیوان، وجود این لیوان با وجود دیگر اشیاء، وجود همه‌ی این‌ها با همدیگر، متباین است، بینونت صرف بین این - بحقیقته البسیطة - با آن - بحقیقته البسیطة.^۱

از این اختلافات در فلسفه بیش از صد تا است. آیا این راهی است که آدم عاقل در طریق ایمان به خدا و معرفت حق تعالی بی‌یابد؟

۴. اشکال چهارم

همان‌گونه که مفصلاً بیان شد، تمام فلسفه، مفاهیم و الفاظ است، مفاهیم خیالی و صور خیالی. فلسفه، جز مفاهیم، هیچ حقیقتی را بر ما روشن نمی‌نماید و لذا این علوم، ذره‌ای انسان را خداترس نمی‌کند.

۵. اشکال پنجم

از همه بدتر این است که نتیجه و ثمره‌ی بحث‌های فلسفی با ضروریات قرآن و روایات ضد و نقیض است. ابوعلی سینا - که در فلسفه‌ی مشاء نظیر ندارد و بعد از او کسی مانند او در فلسفه‌ی مشاء نیامده وقتی به «معاد» می‌رسد، می‌گوید: «معاد جسمانی که قرآن گفته چون صادق مصدق گفته است ما هم قبول می‌کنیم. این حرف‌ها و بحث‌های ما ربطی به آن معاد ندارد و ما را به آن نمی‌رساند.» [۲]

آن چه فلسفه گفته و آن چه انبیاء و رسل علیهم‌السلام گفته‌اند، درست در دو قطب مخالف

۱. در زمینه‌ی مقوله‌ی تشکیک و تباین در وجود بنگرید به: الأسفار ۱: ۴۲۷ - ۴۴۶.

و مثل آب و آتش است. در این جانمونه‌هایی را می‌آوریم:

۱- ۵. حریت حق متعال

ضروریات قرآن و روایات بر این است که دست خدا باز است و حریت مطلقه دارد.

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^۱

آری دستان او گشاده است، هرگونه که خواهد ببخشد.

غمزه‌ی جان‌ستانش با من نا‌امید یَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، يَخْكُمُ مَا يَرِيدُ

خدا هر لحظه هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد. خدا محیط بر دو طرف فعل و ترک، و دو طرف ایجاد و اعدام تمام ممکنات است، از عقل اوّل گرفته تا به هیولا (طبق فلسفه‌ی مشاء) یا از عقول طولیه گرفته تا به قواهر اعلون و اسپهبد‌ها (طبق فلسفه‌ی اشراق). خدا اگر بخواهد الآن تمام این‌ها را به کلی نابود کند، می‌تواند؛ می‌تواند به طور دفعی خلق جدید بیاورد. هر که قرآن و روایات را بخواند، می‌بیند که قرآن و روایات با صدای بلند فریاد می‌زند:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۲

به راستی که خداوند بر هر کاری توانا است.

﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾^۳

خداوند هر آن‌چه را بخواهد انجام می‌دهد.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَخْكُمُ مَا يَرِيدُ﴾^۴

به راستی خداوند بر هرچه اراده کند، حکم می‌نماید.

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ

۱. المائدة (۵): ۶۴.

۲. البقرة (۲): ۲۰.

۳. ابراهیم (۱۴): ۲۷.

۴. المائدة (۵): ۱.

تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ.^۱

بگو خداوند، ای فرمان‌فرمای هستی، به هرکس که خواهی فرمان‌روایی
بخشی و از هرکس که خواهی فرمان‌روایی بازستانی و تویی که هرکس را که
خواهی، گرامی داری و هرکس را که خواهی، خوار کنی؛ خیر به دست تو
است؛ تو بر هر کاری توانایی.

این «مَنْ تَشَاءُ» ها با حرف‌های فلاسفه نمی‌خواند. قرآن می‌گوید «بَلْ يَدَاهُ
مَبْسُوطَتَانِ»، دستش باز است؛ دست جمالش و دست جلالش، دست ایجادش و دست
اعدامش، دست بالابردنش و دست پایین‌آوردنش. ولی آقایان فلاسفه بر اساس بحث
علّیت و معلولیت می‌گویند واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات
است یعنی واجب الإراده، واجب العلم، واجب المشیة و ... است. نظام تام‌امکانی هم
- که نظام علی و معلولی است - بر طبق نظام ربّانی علمی حق متعال است و نمی‌شود
تکان بخورد؛ این نظام هیچ تغییری پیدا نخواهد کرد. نظام علی و معلولی، وجود این
عالم را اقتضا کرده که این‌گونه باشد و چون این‌گونه بودنش بر طبق نظام شریف ربّانی
است، تغییر پذیر نیست. [۳]

این رشته‌ی علّیت و معلولیت، از حق شروع می‌شود تا به هیولا، و از هیولا
برمی‌گردد تا به حق. دو قوس نزول و صعود دارند. لذا به هیچ وجه قوانین عالم، یه سر
سوزن تخلّف ندارد. محال است بر غیر آن چه مقدّر شده است، تغییر پیدا کند و محال
است که غیر این عالم، عالم دیگری به وجود بیاید. این نتیجه‌ی تمام فلسفه‌ی اشراق و
مشاء و رواق است و در این مطلب، هیچ اختلاف ندارند.

بنابر این مشرب، بهترین نظام دنیا همین نظام است [۴] و دیگر تغییری پیدا
نمی‌کند؛ نظامی که شمر لعنة الله علیه سرِ امام حسین (علیه السلام) را بریده، نظامی که زن و
بچه‌ی امام حسین (علیه السلام) را اسیر کرده‌اند، غصب خلافت علی بن ابی طالب (علیه السلام) شده،
همین نظامی که علی بن ابی طالب (علیه السلام) را توی محراب می‌کشند، نظامی که متدینین،

۱. آل عمران (۳): ۲۶.

اغلب پامال ظالمان هستند، این نظام بر مشرب فلاسفه، نظام تامّ امکانی است بر طبق نظام شریف ربّانی، و احسن از این نظام نیست [۵]؛ تغییر هم نمی‌کند چون براساس روابط علی و معلولی است.

بر این مبنا، دست خدا بسته است. خدا غیر آن چه مقدّر کرده، هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد. الآن همان‌گونه‌ای است که مقدّر کرده و نظام علی و معلولی‌اش را مرتّب نموده است. پس خدا مجبور است. خدا الآن نمی‌تواند این عالم را تغییر بدهد؛ صریحاً می‌گویند خدا مختار است فی صورة المضطرّین؛ میزان مختاریت هم صدق قضیه‌ی شرطیه‌ی «إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَل» است.

می‌گوییم: خوب! بخواهد؛ می‌گویند خواست و مشیت‌اش محال و ممتنع است و قضیه‌ی شرطیه هم با امتناع یا لزوم طرفین، سازگار است.^۱ برای مثال، اگر الآن آفتاب طلوع کند، روز می‌شود؛ ولی الآن آفتاب طلوع نخواهد کرد. می‌گویند این یک قضیه شرطیه است و قضیه‌ی شرطیه با امتناع طرفین، سازگار است.

در مورد قدرت خدا هم یک قضیه‌ی شرطیه برقرار است: «اگر خدا بخواهد، عالم را تغییر بدهد، می‌دهد»، ولی خواست و مشیت‌اش، محال است. خوب، اگر مشیت‌اش محال باشد، پس نمی‌تواند؛ لذا دست خدا بسته می‌شود. حرف فلاسفه، عین حرف یهود است:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.^۲

و یهودان گفتند دست خدا بسته است.

تمام ادیان و همه‌ی پیامبران از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام تا خاتم النبیین صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مخالف این مطلب‌اند. همه می‌گویند:

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.^۳

دستان خدا باز است.

۱. در این زمینه بنگرید به: الأسفار ۶: ۳۱۳ و ۳۳۱ - ۳۳۴.

۲. المائدة (۵): ۶۴.

۳. المائدة (۵): ۶۴.

خدا، هر آن و لحظه، هر کاری را بخواهد می‌تواند انجام دهد. الآن خدا می‌تواند تمام عوالم - از جبروت و ملکوت و ناسوت و دنیا و آخرت و ملک و فلک و روح و هر چه که هست تا خاتم النبیین ﷺ - همه را نیست نیست کند و به دار عدم بفرستد و یک دستگاه از موجودات دیگر را بیافریند که در آن دستگاه، احدی از این موجوداتی که الآن هستند، نباشد. خدا می‌تواند الآن همه‌ی آن علل و معلولاتی را که تا به حال چیده، همه را به هم بزند و خنثی کند.

۲ - ۵. بداء، شرایع، دعا

طبق حرف فلاسفه، نه «بداء» درست است و نه «تغییر» ممکن است. طبق مشرب فلسفه، «احکام و شرایع» غلط است. حکم پیغمبر ﷺ به نماز خواندن غلط است، به جهت این که اگر رشته‌ی علی و معلولی و نظام تامّ امکانی، ایجاب کرده که من نماز بخوانم، می‌خوانم؛ اگر نه، نمی‌خوانم. در هر دو صورت، امر به نماز خواندن، لغواست؛ اگر من نماز خواهم خواند، امرش تحصیل حاصل است و اگر نخواهم خواند، امرش غلط است. بر این مبنا، شرایع اساساً غلط است.

هم چنین در این نظام، «دعا» معنا ندارد؛ زیرا اگر نظام علی و معلولی، عدم دارایی من را اقتضا کرده، دعا هیچ اثر ندارد و اگر اقتضا کرده که تحصیل حاصل است. بر اساس این مشرب، در هر دو حال، دعا لغواست.^۱

۳ - ۵. ازلیّت و ابدیّت موجودات

می‌گویند چون خدا ازلی است، باید موجودات ازلی داشته باشد [۶]، پس خلق اوّلش ازلی است و لذا به ازلی‌های زیادی قائل اند.

فلاسفه می‌گویند: وقتی علّت تامّه پیدا شد، وجود معلول، واجب است.^۲ معلول‌ها هم بر دو قسم اند: یک قسم، معلول‌هایی هستند که استعداد سابق لازم دارند و وقتی که

۱. مشروح مباحث پیرامون حرّیّت حق متعال، دعا و بداء را باید در بررسی‌های مربوط به عدل الهی در کتاب و سنت جستجو نمود. (ویراستار)

۲. الأُسفار ۲: ۱۳۱ و ۲۰۲ و ۳۳۱ - ۳۳۳ و ۳۹۲ - ۳۹۶.

استعدادشان تهیه شد، فعل ضرورتاً و قطعاً و فوراً صادر می‌شود. قسم دیگر ممکنات، آن‌هایی هستند که احتیاجی به استعداد خارجی ندارند؛ نفس استعداد امکانی آن‌ها برای گرفتن فیض از حق متعال کافی است [۷] و لذا ازلاً موجود خواهند شد، مثل «عقل اول» بر مذاق مشائیین و «عقول طولیه» بر مذاق اشراقیین [۸].

در عالم عقول و مجردات، نفس استعداد ذاتی و امکان ذاتی برای گرفتن فیض از حق متعال، کافی است و لذا باید فیض حق - که ایجاد او باشد - ضرورتاً و قطعاً و فوراً و یقیناً حاصل شود. لذا می‌گویند عقول، ازلی هستند و مبدأ زمانی ندارند؛ حدوثشان، حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی. حدوث ذاتی معنایش این است که ذاتاً مرتبه‌ی او متأخر از مرتبه‌ی علت‌اش می‌باشد، ولی با هم هستند.^۱

آن‌گاه یک مثال مغالطه‌آمیز هم می‌زنند و می‌گویند وقتی دست من کلید را می‌چرخاند، علت حرکت کلید است، ولی هر دو با هم هستند. می‌گوییم: تحرّک الید فتحَرّک المفتاح؛ دست حرکت کرد، پس کلید حرکت کرد. حرکت دست و کلید، هر دو با هم است؛ امّا کلید، معلول است و دست، علت. لذا «فاء» را که دلالت بر تأخّر و ترتّب می‌کند، بر سر مفتاح داخل می‌کنیم. این «پس»، «پس» ذاتی و رتبی است نه «پس» زمانی.

به همین ترتیب، عقول هم به تأخّر ذاتی از حق متعال تأخّر دارند نه زمانی؛ حادث‌اند به حدوث ذاتی، نه زمانی. پس هر چه دلتان بخواهد، قدیم پیدا می‌شود. بنابر مشرب منشاء، عقول عشره، نفوس کلی فلکی و اجسام فلکیه، همه ازلی هستند.^۲ (آن فلک‌هایی که هیأت جدید، بطلانش را ثابت کرده ولی جناب حاج ملاهادی، کلفتی فلک‌ها را هم نقل فرموده‌اند!) انواع طبیعیات و عنصریات، همه ازلی هستند.

البته فرد، حادث زمانی است. بنده صد سال پیش نبوده‌ام و صد سال بعد هم نیستم. آن‌چه الآن موجود است، صد سال قبل نبوده است. امّا «نوع انسان»، ازلی است و ابدی. نوع حیوانات، نوع عنصریات و جمادات، ازلی است، گرچه افرادشان حادث است.

۱. المبدأ و المعاد [ابن‌سینا: ۴۹ - ۴۶].

۲. التعليقات [ابن‌سینا: ۸۵]؛ مبدأ و معاد [صدرالمُتألهین، ترجمه‌ی احمد بن محمد الحسینی اردکانی:

ازلی که شدند، ابدی هم می‌شوند. این هم براساس قاعده‌ای است که مبرهن کرده‌اند که: «كُلَّمَا لَا أَوَّلَ لَهُ لَا آخِرَ لَهُ» (هرچه ابتدا ندارد، انتها هم ندارد). بر این مبنا، الی ما شاء الله ازلی و ابدی درست می‌شود.

تعدد قدما و موجودات ازلی ابدی بر مشرب فلاسفه، قطعی است^۱ در حالی که بر مشرب انبیاء علیهم السلام غیر از حق متعال، ازلی دیگری نداریم. در مشرب انبیاء علیهم السلام به هیچ وجه تعدد قدما نیست. تمام عالم، «بدء» دارد؛ اصلاً به «بدء»، زمان حاصل می‌شود؛ زمان، «لیس الا البدء». اولین موجود که ایجاد شد، زمان ایجاد شده؛ خود زمان، بدء دارد و بدء اشیاء، همان زمان است. این را نفهمیده‌اند. کتاب و سنت می‌گوید:

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾^۲.

آیا بر انسان روزگارانی نگذشت که چیزی لایق ذکر نبود؟

و حضرت رضا علیهم السلام می‌فرمایند: «لَا مَعْلُوماً وَلَا مَجْهُولاً» [۹] یعنی نوع انسان، اصلاً در بافت وجود، نبوده؛ اصلاً هیچ وجود نداشته: ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾؛ نه معلوم و نه مجهول.

خدای متعال همه‌ی اشیاء را حادث آفریده، یعنی «بود بعد از نبود»، ولی آقایان برای عقول و نفوس کلی فلکی و اجسام فلکی و انواع موجودات طبیعی و عنصری، «بود بعد از نبود» قائل نیستند. قرآن و روایات می‌گویند:

● «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» [۱۰]

خدا بود و کسی با او نبود.

آقایان آمده‌اند و «الآنَ كَمَا كَانَ» (اکنون نیز همان‌گونه است که بود) را به آخرش اضافه کرده‌اند [۱۱] و می‌گویند عقل اول با خدا بوده، اما از نظر رتبه، متأخر است. از طرف دیگر، قرآن می‌گوید:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۳.

۱. الأسفار ۷: ۲۶۶ - ۲۶۷.

۲. الإنسان (۷۶): ۱.

۳. الرحمن (۵۵): ۲۶ - ۲۷.

هرکس که بر روی زمین است، فناپذیر است * و وجه پروردگارت - که شکوهمند و گرامی است - باقی می‌ماند.

تمام آن‌چه در این عالم هست، همه فانی می‌شوند، یعنی از بافت وجود برداشته می‌شوند. برای این‌که ابدیت مورد نظر فلاسفه به هم بخورد، یک فناء کلی را قائل شده‌اند. البته وجه خدا باقی است، اما به ابقاء الله.^۱

۴-۵. سنخیت میان حق و خلق

همان‌طور که ذکر شد، نوع فلاسفه‌ی اخیر در وجود به «تشکیک خاصی» قائل شده‌اند که لازمه‌ی آن، سنخیت بین موجودات و از جمله، میان حق و خلق است و حق، مرتبه‌ی کامله از وجود است. خودشان می‌گویند که اگر سنخیت بین علت و معلول نباشد، «لَصَدَرَ كُلُّ شَيْءٍ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ» (هر چیزی از هر چیزی صادر می‌شود). روی همین قانون می‌گویند که باید بین خدا و خلق، سنخیت باشد. ولی انبیاء علیهم‌السلام می‌گویند:

«كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنِهِ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ».^۲

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.^۳

بین حق و خلق، سنخیت نیست. او به کلی جدای از خلق است و خلق به کلی جدای از آن، حتی در وجود. خواهی گفت: ما بین وجود و عدم، واسطه نداریم. او وجود است یا نه؟ اگر وجود نیست، پس عدم است. می‌گوییم: وجود، چیزی که تو خیال کرده‌ای نیست؛ چیز دیگری است. آن چیست؟ نمی‌دانیم.^۴ دانایی به وجود هم، از آن خود خداست؛ او از همه جدا است. او قدّوس است و در قدّوسیت‌اش، سبّوح است. این مذاق

۱. در زمینه‌ی بحث حدوث و قدم، علامه‌ی مجلسی در بحارالأنوار ۵۴: ۲۳۳ - ۳۰۶ با ذکر آراء

فلاسفه، مفصلاً به نقد دیدگاه ایشان از منظر روایات پرداخته است. (ویراستار)

۲. التوحید: ۳۶؛ قسمتی از کلام امام رضا علیهم‌السلام در مجلس مأمون در باب توحید، مقابل گروهی از بنی‌هاشم.

۳. الشوری (۴۲): ۱۱.

۴. مشروح این مباحث را باید در بررسی‌های مربوط به خلقت در کتاب و سنت جستجو نمود. (ویراستار)

انبیاء علیهم‌السلام است. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

● «كُلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ؛ وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغِيرَ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ زَبَانِيَّتَيْنِ» [۱۲].

هر آن‌چه را که شما در دقیق‌ترین معنایش با اوهاام‌تان تشخیص می‌دهید، پس آن، مخلوق شما است و به شما بازگردانده می‌شود. و بسا مورچه‌ای کوچک که می‌پندارد خدا دو شاخک دارد.

قدرت مورچه، به شاخ او است. حضرت می‌فرماید: مورچه خیال می‌کند که خدای متعال شاخ‌هایی دارد که به هزار درجه قوی‌تر از شاخ‌های خودش است. فلسفه‌ی بشری هم همان مورچه است. این‌ها هم کمال خودشان و همه چیز خودشان را به «وجود» خودشان می‌دانند. آن‌گاه می‌گویند: درجه‌ی قوی‌تر همین «وجود»، خدا است. این عین همان تخیل مورچه است و خداوند از هر متخیل و موهومی، منزّه و مبرا و قدّوس است.

این «قُدُّوسٌ سُبُّوحٌ» اسم عجیب و ذکر عجیبی است. این ذکر مبارک، نه فقط قلب را نورانی می‌کند، بلکه شعاع نور آن، ظاهر را هم نورانی می‌سازد. البته اسم خدا هم «سُبُّوح» است، امّا سُبُّوحِیَّتی که در آن قُدُّوسیّت است، منحصر به خود خدا است. این متمایزکننده‌ی حقّ از خلق است، یعنی خلق حتّی «قُدُّوس» به این معنی هم نیستند. این مذاق انبیاء علیهم‌السلام است.

۵-۵. موارد دیگر

اگر بخواهیم موارد مخالفت فلسفه را با شرع مطهّر بگوییم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود. نتیجه‌ی فلسفه، انکار ملائکه، جنّ و امثال این‌ها است. نتیجه‌ی فلسفه، انکار معاد جسمانی و معراج جسمانی و رجعت جسمانی است. این‌ها نتیجه‌ی فلسفه است. به همین دلیل است که بزرگانی مثل علامه‌ی مجلسی، شیخ طوسی، شهیدین (شهید اوّل و دوم)، محقّقین (محقق حلّی و محقق کرکی)، شیخ انصاری، میرزای شیرازی، مرحوم نائینی و آیه الله بروجردی همه از خواندن فلسفه، نهی کرده‌اند و به آن اعتراض

داشته‌اند. آن‌ها که با فلسفه، دشمنی نداشته‌اند.^۱

۶. اشکال ششم

اصلاً بر مشرب فلسفه، به هیچ وجه نمی‌شود خدا را شناخت؛ به گناهش که خودشان می‌گویند ممتنع است؛ به وجه‌اش هم که عبارت از همین الفاظ است که هیچ ربطی به خدای واقعی ندارد. همه‌اش صورت‌های خیالی است. خیال می‌کنیم خدا است، اما ربطی به خدای واقعی ندارد. چنین مسلکی را باید کنار گذاشت و دنبال‌اش نرفت.

۷. اشکال هفتم

پس از این به تفصیل خواهیم دید که کسانی که این راه را رفته‌اند، به بی‌کفایتی آن اعتراف کرده‌اند. ابوعلی سینا در تعلیقات‌اش می‌گوید: واقع‌اش را بخواهید، ما حقیقت هیچ چیز را نفهمیده‌ایم^۲؛ ما اجناس عالیه را (که عبارت از جوهر و مقولات اعراض است) نفهمیده‌ایم، چون آن‌ها خودشان جنس عالی هستند و جنس و فصل ندارند؛ لذا حدّ حقیقی‌شان به دست نمی‌آید. او صریحاً می‌گوید ما نفهمیده‌ایم. شیخ اشراق هم در حکمة الإشراق می‌گوید: «ایفاء به حقوق حدود، جداً صعب است و بلکه ممتنع است»^۳. یعنی ما نمی‌توانیم حدّ حقیقی هیچ چیز را به دست بیاوریم. یکی از حقائق هم خدا است. خود این بزرگوار هم می‌گوید ما حقائق را نمی‌فهمیم. چیزی را که استوانه‌های بزرگ فلسفه می‌گویند ما نمی‌فهمیم، رفتن ما در آن راه، سفیهانه و ابلهانه است. چرا به راهی برویم که سی سال جان بکنیم و عاقبت‌اش هم نفهمیم؟ خوب از همان اوّل، راحت و آسوده نمی‌رویم!

خدا صاحب این معارف را هرچه زودتر آشکار فرماید. برای وجدان کردن این

۱. در این زمینه برای نمونه بنگرید به: المکاسب (للشیخ الأنصاری) ۱: ۲۳۵؛ رسائل الشهيد الثاني ۱: ۵۵؛ تذکرة الفقهاء (للعامة الحلّی) ۹: ۳۶ - ۳۷. نیز به کتاب «موقف العلماء من الفلسفة و العرفان» نوشته محمدباقر علم الهدی (مشهد: دار الولاية، ۱۴۳۸ ق.) - ویراستار.

۲. التعلیقات [ابن سینا: ۳۵ - ۳۴].

۳. حکمة الإشراق [چاپ انجمن فلسفه: ۱۹].

مطالب، بهترین راهش توسل به امام زمان علیه السلام و عرض ارادت به ساحت آن بزرگوار است. این بالاترین راه وجدان این مطالب است. خدا شما را به این توفیق، موفق بدارد.
إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی‌نوشت‌ها

[۱] مفهوم تشکیک، در مورد کلیاتی به کار می‌رود که مصادیق خارجی آن‌ها ذو مراتب باشند؛ یعنی اختلاف و اشتراک آن‌ها به یک حقیقت واحد برگردد؛ به گونه‌ای که اختلاف آن‌ها صرفاً مربوط به شدت و ضعف باشد و به اختلاف در ذات باز نگردد. (الجوهر النضید [للامه الحلّی: ۲۸] «المشکک... هو أن يكون وجود بعض أفراد أولى أو أقدم أو أشدّ في ذلك المشترك من البعض الآخر» «الموجود» على الجوهر وقسيمه - أعني العَرَض - فإنه للجوهر أقدم من العَرَض، وللعلة أولى من المعلول، وللواجب أشدّ من الممكن)؛ مشکک... آن است که وجود برخی از مصادیق آن در این مشترک، اولی (سزاوارتر) یا اقدم یا شدیدتر از دیگر مصادیق باشد، مانند اولویت وجود بر جوهر و دو قسم آن، مانند عَرَض، زیرا برای جوهر، اقدم از عرض و برای علّت اقدم از معلول و برای واجب شدیدتر از ممکن است).

فلاسفه‌ی اصالت وجودی - که ماهیت را اعتباری می‌دانند - وجود را حقیقت مشترک میان جمیع موجودات دانسته، اختلاف در موجودات را به مراتب وجودی آن‌ها ارجاع می‌دهند.

وجه استفاده از تعبیر مشکک:

- منطق صوری [محمّد خوانساری: ۱: ۸۴] وجه تسمیه‌ی این قسم کلی به مشکک این است که: اگر آدمی، به وجه مشترک بین افراد نظر افکند، ممکن است توهم کند که آن، کلی متواپی است (زیرا افراد، در آن وجه اشتراک توافق دارند) و اگر به وجه اختلاف نظر افکند، چنین پندارد که آن مشترک لفظی است؛ یعنی: گویی لفظی است که معانی

- گوناگون دارد (مانند عین). پس این قسم کلی، در واقع به شک اندازنده است»
 - [دهخدا]: آن چه به شک می‌اندازد؛ یعنی: مفهوم مشترکی که به علت کثرت مصداق، ما را به شک می‌اندازد.
 - در [لسان العرب] برای ریشه‌ی «ش ک ک» استعمال دیگری هم آورده شده است: «الشَّكُّ: الإِتِّصَالُ وَاللُّصُوقُ، وَ الشَّكُّ: اللُّزُومُ وَاللُّصُوقُ، وَ الشَّكُّ: لُزُوقُ الْعَصْدِ بِالْجَنْبِ وَ شُكٌّ: إِذَا الْحَقُّ بِنَسَبٍ غَيْرِهِ».
- طبق این استعمال، شاید بتوان گفت کلی مشکک یعنی این که: افراد این کلی به واسطه‌ی «ما به الإِشْتِرَاكِ»، جدای از هم نبوده، به یکدیگر متصل و پیوسته هستند و این معنا، به کاربرد اصطلاحی آن نزدیک تر می‌نماید. (ویراستار)

[۲] الشفاء [قسم الإلهيات: ۴۲۳]

«وَبِالْحَرِيِّ أَنْ نُحَقِّقَ هَاهُنَا أَحْوَالَ الْأَنْفُسِ الْإِنْسَانِيَةِ إِذَا فَارَقَتْ أَبْدَانَهَا وَأَنَّهَا إِلَى أَيْةٍ حَالٍ سَتَصِيرُ. فَقَوْلُ: يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْمَعَادَ مِنْهُ مَا هُوَ مَتَقَوْلٍ مِنَ الشَّرْعِ وَلَا سَبِيلَ إِلَى اثْبَاتِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الشَّرِيعَةِ وَتَصْدِيقِ خَبَرِ النُّبُوَّةِ:

مناسب است که در این جا احوال نفس انسانی را تحقیق کنیم، که وقتی روح از بدن جدا شود به چه حالتی می‌رسد. می‌گوییم: باید دانست که گاهی معاد، به گونه‌ای است که اخبار آن فقط از طریق شرع نقل می‌شود و برای اثبات آن‌ها، جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت راهی نیست.

وَهُوَ الَّذِي لِلْبَدَنِ عِنْدَ الْبَعْثِ؛ وَخَيْرَاتُ الْبَدَنِ وَشُرُورُهُ مَعْلُومَةٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ تُعْلَمَ. وَقَدْ بَسَطَتِ الشَّرِيعَةُ الْحَقَّةَ الَّتِي أَتَانَا بِهَا نَبِيُّنَا وَسَيِّدُنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٌ ﷺ حَالِ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ الَّتِي بِحَسَبِ الْبَدَنِ.

این اخبار، مربوط به بدن در هنگام برانگیختگی است. خیرات و شرور آن معلوم است که نیازی به فراگیری ندارد. شریعت حقه که پیامبر و سرور و مولای ما محمد ﷺ برایمان آورد، حالت سعادت و شقاوت را به حسب بدن گسترش داده است.

وَمِنْهُ مَا هُوَ مُدْرَكٌ بِالْعَقْلِ وَالْقِيَاسِ الْبُرْهَانِيِّ، وَقَدْ صَدَّقَتْهُ النُّبُوَّةُ، وَهُوَ السَّعَادَةُ وَالشَّقَاوَةُ، الثَّابِتَانِ بِالْقِيَاسِ اللَّتَانِ لِنَفْسٍ، وَإِنْ كَانَتِ الْأَوْهَامُ هَاهُنَا تَقْصُرُ عَنْ تَصَوُّرِهِمَا الْآنَ، لِمَا نُوَضِّحُ مِنْ الْعِلَلِ».

اما پاره‌ای از اخبار معاد، به وسیله‌ی عقل و قیاس برهانی ادراک می‌شود که نبوت، آن را تصدیق کرده است. این همان سعادت و شقاوت نفس است. اگرچه وهم انسان اکنون و در

این جا برای تصوّر آن دو مطلب نارسا است، به دلیل علت‌هایی که توضیح می‌دهیم.

[۳] الشفاء [قسم الإلهيات: ۱۱۵]

«فَيَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْعِنَايَةَ هِيَ كَوْنُ الْأَوَّلِ عَالِمًا لِذَاتِهِ بِمَا عَلَيْهِ الوجودُ فِي نِظَامِ الْخَيْرِ وَعِلَّةٌ لِذَاتِهِ لِلْخَيْرِ وَالْكَمَالِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ وَرَاضِيًا بِهِ عَلَى النَّحْوِ الْمَذْكُورِ. فَيَعْقِلُ نِظَامُ الْخَيْرِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَبْلَغِ فِي الْإِمْكَانِ فَيَفِيضُ عَنْهُ مَا يَعْقِلُهُ نِظَامًا وَخَيْرًا عَلَى الْوَجْهِ الْأَبْلَغِ الَّذِي يَعْقِلُهُ فَيُضَافُ عَلَى أَتَمِّ تَأْدِيَةِ إِلَى النِّظَامِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ»؛

باید دانست که عنایت، همان است که اوّل [خدا] نسبت به ذات خود علم داشته باشد، بدانچه وجود در نظام خیر بر آن است و علت برای ذات آن برای خیر و کمال به حسب امکان باشد و به نحو یادشده بدان رضایت دهد. بدین سان نظام خیر را تعقل می‌کند به وجه رسا در امکانی که از آن چیزی برمی‌خیزد که آن را نظام و خیر به وجه ابلغ تعقل می‌کند، همان که آن را فیضان به تمام‌ترین صورت، فیضان تعقل می‌کند، برای این که به سوی نظام به حسب امکان ادا شود.

الشفاء [قسم الإلهيات: ۳۶۳]

«هُوَ عَالِمٌ بِكَيْفِيَةِ نِظَامِ الْخَيْرِ فِي الوجودِ وَأَنَّهُ عَنْهُ وَأَنَّهُ عَالِمٌ بِأَنَّ هَذِهِ الْعَالَمِيَّةَ يَفِيضُ عَنْهَا الوجودُ عَلَى التَّرْتِيبِ الَّذِي يَعْقِلُهُ خَيْرًا وَنِظَامًا»؛

او عالم به کیفیت نظام خیر در وجود است، و می‌داند که این نظام از سوی اوست، و او عالم است به این که وجود از این عالم بودن سرچشمه می‌گیرد، به ترتیبی که آن را خیر و نظام می‌داند.

الأسفار ۷: ۵۶ - ۵۷

«فَإِذَا جِبَ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْعِنَايَةَ - كَمَا مَرَّ - هِيَ كَوْنُ الْأَوَّلِ تَعَالَى عَالِمًا لِذَاتِهِ بِمَا عَلَيْهِ الوجودُ فِي النِّظَامِ الْأَتَمِّ وَالْخَيْرِ الْأَعْظَمِ، وَعِلَّةٌ لِذَاتِهِ لِلْخَيْرِ وَالْكَمَالِ بِحَسَبِ أَقْصَى مَا يُمَكِّنُ وَرَاضِيًا بِهِ عَلَى النَّحْوِ الْمَذْكُورِ.

پس بدین سان باید دانست که عنایت - چنان که گذشت - همان است که اوّل تعالی [خدا] عالم به ذات خود باشد، بدانچه وجود در تمام‌ترین نظام و خیر اعظم، مبتنی بر آن باشد، و علتی برای ذات خیر و کمال باشد، به حسب دورترین چیزی که امکان دارد و به همان نحو یاد شده راضی باشد.

و هذه المَعَانِي الثَّلَاثَةُ الَّتِي يَجْمَعُهَا مَعْنَى الْعِنَايَةِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْعِلِّيَّةِ وَالرَّضَا كُلُّهَا عَيْنُ ذَاتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ ذَاتَهُ عَيْنُ الْعِلْمِ بِنِظَامِ الْخَيْرِ وَعَيْنُ السَّبَبِ التَّامِّ لَهُ وَعَيْنُ الرِّضَا بِهِ وَهُوَ الْمَشِيئَةُ

الأزلیة. فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه أعلى وأشرف، لأنه الوجود الحق الذي لا غاية له ولا حد في الكمال وراءه.

این سه معنی که آموزه‌ی عنایت در بر دارد (علم، علّیت، رضا) همه عین ذات اوست؛ بدان معنی که ذات او عین علم به نظام خیر و عین سبب تامّ برای آن و عین رضا بدان است که همان مشیت ازلی است. پس ذات او به ذاتش صورتی به نظام خیر، به وجه اعلی و اشرف است، زیرا او وجود حقّ است که در کمال، پس از آن نهایت و حدّی نیست.

فاذا كان كذلك، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتم بحسب الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذي عقله فيضاً وصدوراً متأدياً إلى غاية النظام وصورة التمام على أتم تأدية».

چون چنین شد، پس نظام خیر را به رساترین وجه در نظام، و تمام‌ترین صورت به حسب امکان تعقل می‌کند. آن‌گاه مطالبی از او سرچشمه می‌گیرد که آن را نظام و خیر، به وجه یادشده از فیضان و صدور می‌داند. و آن را تا نهایت امکان و صورت تمام، به تمام‌ترین تأدیه ادا می‌کند.

[۴] الأسفار ۶: ۳۴۸

«والحق أن من أنصف من نفسه يعلم أن الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها - اقتضاء بالذات - وأوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود - سواء كان العدم زمانياً أو ذاتياً - يعلم تلك الأشياء بحقائقها ولوازمها قبل إيجادها؛ سيما وقد كانت على ترتيب ونظام. و نظامها أشرف النظمات وترتيبها أحسن التقويم، والألما أمكن إعطاء الوجود لها؛»

حق این است که هر کس نسبت به خود انصاف دهد، می‌داند که خدایی که اشیاء را ابداع و افاده و اقتضاء کرد، اقتضاء بالذات، و آن را پدید آورد، و بدین اقتضاء از عدم به وجود آورد - چه این که عدم زمانی یا ذاتی باشد - نسبت به این اشیاء به حقایق و لوازم آن‌ها قبل از ایجادشان عالم است، به خصوص این که به ترتیب و نظامی باشند و نظام آن‌ها برترین نظام و ترتیب آن‌ها نیکوترین ارزیابی باشد، و گرنه اعطای وجود به آن‌ها امکان نداشت.

الأسفار ۷: ۹۱

«لا شبهة لأحد من أهل التحقيق حسبما يجيء شرحه في أن نظام العالم على هذا الوجه أشرف النظمات الممكنة وأكملها وأفضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر، وهذا ثابت مُحَقَّقٌ عند الكل، والحكيم والمتكلم مُتَّفَقَانِ فيه».

به طوری که شرح آن خواهد آمد، هیچ یک از اهل تحقیق شبهه ندارند در این که نظام دنیا

به این وجه، برترین و شریف‌ترین و کامل‌ترین نظام ممکن است، به گونه‌ای که نظامی بالاتر از آن تصور نشود. این مطلب در نظر همگان، ثابت و محقق است، که فیلسوف و متکلم در آن همداستان‌اند.

[۵] الأسفار ۷: ۱۰۴ - ۱۰۶

«أَمَّا الْخَيْرَاتُ وَالشَّرُّ الْمُنْسُوبُ إِلَى النَّفُوسِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ دَخُولِهَا تَحْتَ الْأَمْرِ وَ النِّوَاهِي الدِّينِيَّةِ... فَجَمِيعُهَا - سِوَاءَ عَدٍّ مِنَ الْخَيْرَاتِ كَالْقِيَامِ وَالصَّيَامِ... أَوْ عَدٍّ مِنَ الشَّرِّ وَالْمَعَاصِي كَالزَّانَا وَالسَّرَقَةِ وَالنَّمِيمَةِ وَالْقَتْلِ وَ... وَالظُّلْمِ وَالْجَوْرِ... أُمُورٌ وَجُودِيَّةٌ. وَالْوُجُودُ لَا يَنْفُكُ عَنْ خَيْرِيَّةٍ مَا. فَكُلٌّ مِنْهَا كَمَالٌ وَخَيْرٌ لِلْإِنْسَانِ... وَ لَيْسَ فِي الْوُجُودِ مَا هُوَ مَذْمُومٌ حَقِيقَةً بَلْ اِعْتِبَارًا فَقَطْ».

خیرات و شرور که منسوب به نفوس انسان‌ها‌یند، از آن جهت که زیرمجموعه‌ی اوامر و نواهی دینی هستند... تمام آن‌ها امور وجودی‌اند، چه آن‌ها که در گروه خیرات به شمار می‌روند، مانند نماز و روزه... و چه آن‌ها که در شمار شرور و معاصی‌اند، مانند زنا و دزدی و سخن‌چینی و قتل... و ظلم و جور. وجود، هرگز از خیریت جدا نمی‌شود. پس تمام آن برای انسان کمال و خیر است... و در عالم وجود، چیزی نیست که حقیقتاً نکوهیده باشد، بلکه زشتی فقط اعتباری است.

[۶] التعليقات [ابن سینا: ۸۵]

«الْحَادِثَاتُ لَيْسَ السَّبَبُ فِي تَعَلُّقِهَا بِالْفَاعِلِ التَّقَدُّمُ الزَّمَانِيُّ فِي ذَلِكَ، لَأَنَّ حَادِثًا إِذَا حَدَثَ فِي وَقْتٍ مَا، صَحَّ حَدُوثُهُ فِي وَقْتٍ مَا، قَبْلَ ذَلِكَ بِمِائَةِ سَنَةٍ، وَكَذَلِكَ إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ، أَوْ بَعْدَ ذَلِكَ الْوَقْتِ بِمِائَةِ سَنَةٍ وَكَذَلِكَ إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ».

حادثات به گونه‌ای هستند که سبب تعلّق به فاعل، تقدّم زمانی در مورد آن‌ها باشد؛ زیرا وقتی یک حادث پیش آید، حدوث آن در زمانی دیگر، حدود صد سال پیش صحیح است. و همین سان تا بی‌نهایت. یا صد سال بعد از آن و همین سان تا بی‌نهایت.

فَإِذْنِ أَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْفَاعِلِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُسْتَفِيدُ الْوُجُودِ مِنْ ذَلِكَ الْفَاعِلِ مِنْ حَيْثُ ذَلِكَ الْفَاعِلُ مَفِيدُ الْوُجُودِ. فَالْعِلَاقَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ بِالْخَالِقِ هَذِهِ الْعِلَاقَةُ. فَإِنْ فَرَضْنَا أَنَّ ذَلِكَ الْفَاعِلَ لَمْ يَزَلْ كَانَ فَاعِلًا، كَانَ لَا يَصَحُّ انْفِكَائُ الْمَفْعُولِ مِنْهُ».

در این صورت، به عاقل تعلّق می‌یابد، از آن جهت که وجود را از آن فاعل می‌گیرد، از آن حیث که او وجود را به دیگران می‌رساند. ارتباط مخلوق با خالق، چنین است. اگر فرض کنیم این فاعل همواره فاعل بوده، در این صورت، جدایی مفعول از آن

هرگز صحیح نیست.

[۷] الأسفار ۷: ۹۱

«فَكُلُّ مَا لَا يَكُونُ لَهُ مَادَّةٌ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى اسْتِعْدَادٍ خَاصٍّ وَلَا - أَيْضًا - لَهُ مُضَادٌّ مِمَّا نَعْنِي، فَهُوَ بِمَجَرَّدِ امْكَانِهِ الذَّاتِيِّ فَائِضٌ مِنْهُ (تعالی) عَلَى وَجْهِ الْإِبْدَاعِ».

پس هر آن چه ماده ندارد و به استعداد خاصی نیاز ندارد و عاملی برای تضاد و ممانعت نیز ندارد، به مجرد امکان ذاتی آن، از جانب خدای تعالی به شیوه‌ی ابداع می‌جوشد.

[۸] مبدأ و معاد [صدرالمتألهین، ترجمه‌ی احمد بن محمد الحسینی اردکانی: ۲۲۵]

«پس عقول نزد ایشان (رواقیین و حکمای فارس) بر دو قسم است، و یک قسم آن عقول قواهرند که مرتبه ایشان بلند است و آن‌ها در سلسله‌های طولیه واقع‌اند... و [قسم دوم] ارباب اصنام و صواحب انواع جرمیه‌اند و به مُثُل افلاطونیه موسوم‌اند و ایشان‌اند که در یک سلسله عرضیه واقع‌اند».

[۹] التوحید: ۴۳۵

«إِنَّ اللَّهَ الْمُبْدِئُ الْوَاحِدَ الْكَائِنَ الْأَوَّلَ، لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ، فَرَدًّا لَا ثَانِي مَعَهُ، لَا مَعْلُومًا وَلَا مَجْهُولًا».

خدای آغازگر واحد کائن اول، همواره واحد بوده که هیچ شیئی با او نبوده، فرد است که دوم ندارد، نه معلومی و نه مجهولی.

[۱۰] بنگرید به فهرست تفصیلی مطالب کتاب التوحید: ۴۷۰ ذیل عنوان «انه تعالی کان ولم یکن معه شیء».

برای نمونه، التوحید: ۴۳۷

«قَالَ الرَّضَا عليه السلام: وَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَابِقٌ لِلْإِبْدَاعِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ قَبْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ وَلَا كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ».

امام رضا عليه السلام فرمود: ابداع خدای تبارک و تعالی سبقت دارد، زیرا پیش از او هیچ شیئی نبوده و همراه او نیز شیئی نبوده است.

[۱۱] الأسفار ۲: ۳۵۰

«وَمَعْلُومٌ أَنَّ لَيْسَ لِلْمَاهِيَاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ عِنْدَ أَهْلِ اللَّهِ وَالْعَارِفِينَ إِلَّا الشَّيْئَةُ التَّبَوْتِيَّةُ لَا الشَّيْئَةُ الْوُجُودِيَّةُ إِلَّا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْمَجَازِ. وَلِأَجْلِ ذَلِكَ لَمَّا سَمِعَ شَيْخُ الطَّائِفَةِ الْفَائِزَةُ بِالْحَقِّ أَبُو الْقَاسِمِ الْجَنِيدُ الْبَغْدَادِيُّ حَدِيثَ «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» قَالَ: «وَالْآنَ كَمَا كَانَ».

روشن است که در نظر اهل الله و عارفان، ماهیات امکانی جایگاهی ندارند به جز شیئیت

درس پنجم: روش فلسفی: اشکال‌ها □ ۱۳۷

ثبوتی نه شیئیت وجودی، مگر آن‌که به گونه‌ای مجاز قائل شویم. بدین روی وقتی پیرگروه رستگار به حق، ابوالقاسم جنید بغدادی این حدیث را شنید که: «كان الله ولم يكن معه شيء» (خدا بود، در حالی که هیچ شیئی با او نبود). آن‌گاه گفت: «والآن كما كان» (اکنون نیز همین‌گونه است).

وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة أهل الله: وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد، والمُشاهدون جمالَ ربهم كما كان ولم يكن معه شيء، ويعرفون أنه الآن كما كان.

شیخ علاء الدولة سمنانی در رساله‌ی فوائد العقائد در توصیف اهل الله می‌گوید: اینان‌اند که به رتبه‌ی وحدت رسیده‌اند، بدون این‌که شبهه‌ی حلول و اتحاد پیش آید، و کسانی‌اند که جمال خدایشان را مشاهده می‌کنند، همان‌گونه که بود که هیچ شیئی با او نبود، و می‌دانند که اکنون نیز همان‌گونه است که بود.

[۱۲] بحار الأنوار ۶۶: ۲۹۲

«في كلام الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام إشارة الى هذا المعنى حيث قال: كُلُّ مَا مِيزَ تَمَوْهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ، وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَيْنَتَيْنِ، فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا لَهَا؛ وَيَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَصِفُ بِهِمَا. وَهَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِي مَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ. انتهى كلامه عليه السلام»؛

بنگريد به: المحجة البيضاء [ملا محسن فيض ۱: ۲۲۰ - ۲۱۹].

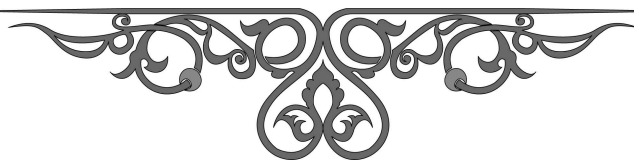
خودآزمایی

۱. با توجه به ضرورت شناخت خدا برای همگان ناکارآمدی روش فلسفی را نشان دهید.
۲. براساس حدیث حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) (أول الدّین معرفة) در مورد کارآمدی روش فلسفی در شناخت خداوند بحث کنید.
۳. انگیزه و هدف پیدایش علم منطق چیست؟ آیا محتوا و یافته‌های منطق جوابگوی آن اهداف هست یا نه؟
۴. نمونه‌ای از اختلاف یافته‌های فلسفی را تبیین کنید. آیا این نظام فکری برای شناخت خداکارایی دارد؟
۵. «فلسفه فقط به مفاهیم و الفاظ می‌پردازد، لذا خدا ترسی به انسان نمی‌دهد». این جمله را توضیح دهید.
۶. مبانی و حیانی را در زمینه‌ی حریت حق تعالی با استناد به آیات و روایات تبیین کنید.
۷. آیه‌ی «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» را براساس مبانی و حیانی توضیح دهید. آن را با آیه‌ی «وقالت الیهود یدالله مغلوله» مقایسه کنید.
۸. برای آیه‌ی «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» چهار آیه‌ی هم‌مضمون بیاورید. و آن‌ها را توضیح دهید.
۹. مبانی علّیت و پیامدهای آن را توضیح دهید. تضادّ آن با مبانی دینی در زمینه‌ی حریت خداوند را نشان دهید.
۱۰. چرا فلاسفه دنیای فعلی را بهترین نظام ممکن می‌دانند؟
۱۱. قضیه شرطیه در مورد قدرت خدا بر مبانی فلسفی را توضیح دهید.
۱۲. بداء و شرایع و دعا را در مبانی فلسفی و مبانی دینی مقایسه کنید.

۱۳. آغاز داشتن یا ازلی بودن موجودات را در مبنای فلسفی و مبنای دینی مقایسه کنید.
۱۴. حدوث زمانی و حدوث رُتبی را در مشرب فلسفی توضیح دهید. شباهت و تفاوت میان آن‌ها را بیان کنید.
۱۵. تعدّد قدما و موجودات ازلی - ابدی را در مشرب فلسفی توضیح دهید. آن را با مبنای وحیانی (به خصوص با نخستین آیه‌ی سوره‌ی هل اتی) مقایسه کنید.
۱۶. حدیث «کان الله ولم یکن معه شیء» را در مبنای دینی و فلسفی با هم مقایسه کنید.
۱۷. عقول و افلاک را در مبنای فلسفی توضیح دهید.
۱۸. رابطه حق با خلق، سنخیت است یا تباین؟ در مبنای فلسفی و مبنای دینی مقایسه کنید.
۱۹. برای تباین حق با خلق چهار آیه و حدیث بیاورید و توضیح دهید.
۲۰. درباره‌ی حدیث «کُنْه تفریق بینة و بین خلقه» به این پرسش‌ها پاسخ دهید:
الف. از کدام معصوم است؟ ب. در چه فضایی بیان شده است؟ ج. چه نتایجی در توحید، از آن می‌توان گرفت؟
۲۱. از آیه‌ی «لیس کمثله شیء» چه نتایجی در مورد خلقت می‌توان گرفت؟
۲۲. کلام حضرت باقر العلوم (علیه السلام) در هشدار نسبت به توهم خداوند را بیاورید و توضیح دهید.
۲۳. درباره‌ی اسم خداوند «قُدّوس سُبّوح» توضیح دهید.
۲۴. دیدگاه برخی از فقها نسبت به فلسفه را بیان کنید.
۲۵. امکان شناخت واقعی خدا را در مبنای فلسفی و مبنای دینی مقایسه کنید.
۲۶. اعتراضات ابن سینا و سهروردی نسبت به دست نیافتن به حقایق را بیاورید. چه نتیجه‌ای از آن می‌توان گرفت؟
۲۷. درباره‌ی تشکیک از نظر فلسفه توضیح دهید.
۲۸. تشکیک را در مبنای فلسفی معنی کنید و درباره‌ی آن بحث کنید.
۲۹. گزارشی از کلام ابن سینا در مقایسه‌ی تفسیر فلسفی معاد با تبیین وحیانی آن ارائه کنید.
۳۰. مبنای فلسفی خلقت مخلوقات از نظر ملاصدرا و ابن سینا ارائه کنید.
۳۱. فلاسفه به چه دلیل نظام موجود جهان را بهترین نظام می‌دانند؟ ادّله‌ی آن‌ها را تحلیل کنید.
۳۲. گزارشی از تفسیر فلسفی خیرات و شرور ارائه کنید.
۳۳. حدیث رضوی (... لا کان معه شیء) را نقل و تبیین کنید.
۳۴. شیئیت ثبوتی و شیئیت وجودی را بر مبنای آموزه‌های فلسفی توضیح بدهید و با هم مقایسه کنید.

درس ششم

روش فلسفی: اعترافات



در این درس می‌آموزیم:

۱. فلاسفه جسم را نوعی جوهر می‌دانند. و جوهر را ماهیتی متحصّل و غیر اعتباری و بدون موضوع می‌دانند. تمام این الفاظ مبتنی بر مفاهیمی است با معانی تصویری که از لفظ فهمیده می‌شود. لذا هرگز به حقیقت مطلب نمی‌رسند.
۲. فلاسفه برای نفس، که نزدیک‌ترین وجود به انسان است، چهل و یک قول دارند، از جمله اختلافاتی که درباره‌ی منشأ حدوث آن دارند که جسم است یا روح. نیز درباره‌ی علم خدا یازده قول دارند. این همه اختلاف، بخشی از اختلافات فلاسفه در مفاهیم کلیدی است.
۳. با آن‌که فلاسفه فلسفه را «تشبّه به خداوند» و «علم به حقایق اشیاء به قدر توان بشری» می‌دانند، ولی بارها اعتراف کرده‌اند که از طریق فلسفه به حقایق جهان نرسیده‌اند؛ از جمله قطب‌الدین شیرازی (شارح حکمة الاشراق سهروردی)، ابن‌سینا (که متن سخنانش به تفصیل نقل شده)، و ملاًصدرا (که سخنان او از رسالة الحدود نقل شده است).
۴. ابن‌سینا به صراحت اقرار می‌کند که ما از اشیاء فقط خواصّ و لوازم و أعراض را می‌فهمیم، نه فصل ممیّز آن‌ها را و نه حقیقت موجودات و جوهر و عرض و دیگر مطالب را.
۵. ملاًصدرا در رسالة الحدود صراحتاً به ناتوانی خود از فهم حقیقت اشیاء اعتراف می‌کند.
۶. قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم محیی‌الدین ابن‌عربی آشکارا بیان می‌دارد که حکما از جمله ابن‌سینا در اواخر امر خود، به ناتوانی از درک حقایق اقرار کرده‌اند. وی ناتوانی مشرب عرفانی از این دستیابی را آشکارا اعلام می‌دارد.
۷. به نظر فلاسفه‌ی مشاء هر جسمی مرکب از دو جوهر است: جوهر بالقوه و جوهر بالفعل. از همین جا وارد تعریف صورت و هیولا می‌شود. البته این‌ها همه مفاهیم و تصوّرات است.
۸. ملاًصدرا در جمع میان این اختلاف‌ها بسیار کوشیده تا این اقوال متضادّ فلسفی و عرفانی را با آیات و روایات، هماهنگی دهد.
۹. از این همه اختلافات نتیجه می‌گیریم: وقتی در یک مسئله این همه اقوال مختلف دارند و اعتراف می‌کنند که به کنه حقایق این عالم دست نیافته‌اند، چگونه می‌توانند ما را به شناخت خدا راهنمایی کنند؟
۱۰. پیامبران از همان ابتدا از این راه پرهزینه و کم‌ثمر دوری جسته‌اند و به زبان فطرت با انسان‌ها سخن می‌گویند، نه زبان پر تکلف فلسفی. لذا حتّی به حکم احتیاط عقلی، پذیرفتن کلام آن‌ها مقبول‌تر از فلاسفه است.
۱۱. ملاًصدرا فلسفه را «استکمال نفس انسانی» می‌داند، به معرفت حقایق موجودات، همان‌گونه که هستند.
۱۲. ملاًصدرا تأسیس قاعده‌ی امکان اشرف را به سهروردی و ترویج آن را به شاگردان او نسبت می‌دهد.
۱۳. وجود اختلاف در علوم بشری توجیه‌کننده‌ی اختلاف در علوم دینی نیست.

۱. الفاظ و مفاهیم، اساس فلسفه

در درس‌های گذشته اشاره شد که فلاسفه، خود به بی‌کفایتی راه فلسفه در شناخت حقایق اعتراف کرده‌اند. رئیس العقلا ابوعلی سینا پس از عمری زحمت و نوشتن کتاب‌های محکم در فلسفه بالصراحة می‌گوید که ما در زمینه‌ی شناخت مخلوقات هیچ نمی‌فهمیم. راست هم می‌گوید، زیرا اساس مکتب فلاسفه این است که ایشان الفاظ و مفاهیمی را مرتب و منظم کرده‌اند و این الفاظ را به همان مفاهیم تحویل می‌دهند. اینک نمونه‌هایی را در این زمینه ذکر می‌کنیم:

۱ - ۱. جسم

می‌پرسیم: «جسم» چیست؟ پاسخ می‌دهند: «الجِسْمُ جَوْهَرٌ يُمَكِّنُ أَنْ يُفَرَّضَ فِيهِ خُطُوطُ الثَّلَاثِ عَلَى زَوَايَا قَوَائِمٍ». جوهری که می‌توان در آن، فرض سه خط قائم بر یکدیگر نمود. حال می‌پرسیم: «جوهر» چیست؟ پاسخ می‌دهند:

«الْجَوْهَرُ الْمَهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ إِذَا غَدَّتْ فِي الْعَيْنِ لَا مَوْضِعَ لَهُ»^۱

جوهر عبارت است از ماهیتی متحصّل و غیراعتباری که هرگاه در خارج ظاهر شود، بدون موضوع است.

پاسخ دیگری هم برای تعریف جوهر دارند و می‌گویند: «الْمَوْجُودُ لَا فِي

مَوْضُوع»^۱ موجودی که در موضوع نیست.^۲ مجدداً می‌پرسیم: «موضوع» چیست؟ پاسخ می‌دهند: «الْمَحَلُّ الْمُسْتَعْنَى عَنِ الْحَالِ» آن محلی که بی‌نیاز باشد از این که چیزی در او جلوه و حلول کند.

این الفاظ، مفاهیمی هم دارند. مفاهیم، همان معانی تصوّری است که از لفظ فهمیده می‌شود؛ مفاهیمی است که در ذهن خودمان، صورت‌هایی به آن داده‌ایم، اما در خارج آن چه از این مفاهیم، مشت پرکن است، برای ما حاصل نمی‌شود. لذا شیخ‌الرئیس که می‌گوید ما کنه و حقیقت «جسم» را نمی‌فهمیم، راست می‌گوید. جز یک عده مفاهیم و صورت‌های خیالی فکری که خودمان منظم کرده‌ایم، چیز دیگری در دست نیست. آن‌گاه ما چطور حقایق «اشیاء» را بفهمیم؟

جسم را که ندانست، تمام موجودات عالم ماده را نمی‌داند؛ چون موجودات این عالم، همه جسم‌اند. پس جمادات، نباتات، حیوانات، انسان، فلک، عنصر، اثیر و ... را نمی‌فهمد. اجسام را که نفهمید، بالاتر از اجسام را نمی‌فهمد؛ نفس را نمی‌فهمد.

۲ - ۱. نفس

اگر خاطرتان باشد، ما با یک تذکر و جدانی، شما را به خودتان و نفستان توجه دادیم و شما متوجه خودتان شدید و خودتان را یافتید، و لو نتوانید به اصطلاحات بیان کنید. اما یافتید و خوب هم یافتید؛ مثل آدمی که عطش، همه جایش را سوراخ سوراخ کرده است. او کنه عطش را می‌یابد، اما نمی‌تواند بیان کند.

ولی فلاسفه چون به وجدان کاری ندارند، همه‌ی آن چه پیرامون «نفس» می‌گویند، صور خیالی و مفاهیم لفظی است. حکما و متکلمین، چهل و یک قول راجع به نفس دارند.^۳ فاعتبروا یا اولی الأبصار! چشم‌هایتان را باز کنید. از «خود» انسان به انسان نزدیک‌تر کیست؟ وقتی مانز دیک را نمی‌بینیم و نمی‌فهمیم، آیا دور را خواهیم فهمید؟

۱. التعليقات [ابن سینا: ۱۸۶] «الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع».

۲. توجه کنید که در این تعریف، تعبیر به نیستی و امر سلبی می‌کنند و تعریف کردن حقایق به مفاهیم سلبی، غلط است. «لا فی موضوع»، مفهوم سلبی است و هیچ وقت نباید جزء ذاتیات مَعْرِف بشود.

۳. الأسفار ۸: ۲۱۴ - ۲۵۹.

فلاسفه، «خود» شان را نمی‌شناسند؛ نمی‌دانند که آیا نفس «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است، یا «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء»، یا «روحانیه الحدوث و جسمانیه البقاء» - که قول به تناسخ است. هر کدام یک حرف می‌زند و با دیگری اختلاف دارد و برای آن هم دلیل آورده است. شما را به خدا! این هم علم شد؛ ولی اگر همه شما به این امر وجدانی (در مورد نفس) که بنده تذکر دادم، متذکر شدید و وجدان کردید، با هم یکنواخت‌اید و هیچ اختلافی هم ندارید. همه یکنواخت حرف می‌زنید. هر کس که وجدان کرد می‌گوید: بلی! من می‌یابم که می‌چرخاندم. اما این‌ها چون کاری به وجدان ندارند و فقط الفاظ و مفاهیم می‌گویند، به اختلاف افتاده‌اند که آیا نفس، جسمانیه الحدوث است؛

یعنی اولش مثل چوب بوده، مثل صورت عقیق و فیروزه بوده؛ بعد حرکت در جوهر ذاتش کرده و تکامل پیدا کرده و صورت جوهریه‌ی نوعیه، به مرتبه‌ی نفس نباتی رسیده است. از این جا هم تکامل پیدا کرده به مرتبه‌ی نفس حیوانی می‌رسد؛ از آن جا در جوهر ذاتش تکامل پیدا کرده به مرتبه‌ی نفس ناطقه رسیده است؛ و از این جا هم تکامل پیدا می‌کند و به مرتبه‌ی عقلانیت محض مُفارق، می‌رسد و از دنیا منقطع می‌شود^۱؛

یا این که روحانیه الحدوث است؛

یعنی نفس انسانی موجود بوده، و در چهار ماهگی که ما توی رحم بودیم، به بدن تعلّق تدبیری پیدا کرده است.^۲

۲. اعتراف فلاسفه به بی‌کفایتی راه فلسفه

آقایان، فلسفه را تعریف کرده‌اند به: «الفلسفة هی التَّشَبُّه بِالْإِلَهِ»^۳ فلسفه یعنی

۱. مبدأ و معاد [صدر المتألهین، ترجمه‌ی احمد بن محمد حسینی اردکانی: ۳۰۳ - ۳۰۲]؛ الأسفار ۸: ۳۲۵ - ۳۳۳ و ۳۸۳ - ۳۸۴؛ الأسفار ۹: ۵۴ - ۵۵.

۲. الإشارات و التنبيهات [ابن سینا] قسم الإلهیات: ۴۰۸.

۳. الأسفار ۱: ۲۲ ملاحظه در شرح این تعریف می‌گوید: «یعنی فی الإحاطة بالمعلومات والتَّجَرُّد عن الجسمانیات».

شباهت به خدا پیدا کردن؛ فیلسوف یعنی آن کسی که خودش را شبیه خدا کرده است! خدا محیط به عالم امکان است به احاطه‌ی وجودی، این آقا محیط به عالم امکان شده به احاطه‌ی علمی. او فهمیده است که «کُلُّ مُمْکِنٍ زَوْجٌ تَرْکِیبِی لَهٗ مَاهِیَّةٌ وَ وَجُودٌ»، و فهمیده که «مفهوم وجود، اعرف اشیاء است و کنه‌اش در غایت خفا».

تعریف دیگری برای فلسفه کرده‌اند: «الحکمةُ هی العلمُ بحقائقِ الأشياءِ علی ما هی علیها بقدرِ الطاقةِ البشریةِ» [۱] حکمت، دانشی است به حقایق اشیاء آن‌گونه که هستند، در حدّ طاقت (توان) بشری؛ در صورتی که چیزی را نفهمیده‌اند و به هیچ حقیقتی نرسیده‌اند.^۱

بعضی از فلاسفه نیز که عاقبة الامر خدا هدایت‌شان کرده است، به این مطلب که حقیقتی را وجدان نکرده‌اند، اعتراف کرده‌اند.

۱ - ۲. شیخ اشراق

شیخ شهاب‌الدین سهروردی شیخ اشراق، شیخ مقتول بزرگ‌ترین شخصیت حکمت اشراق دنیا و مؤسس حکمت اشراق در شرق است [۲]. شخصیت او در حکمت اشراق، همانند شخصیت ارسطو است در حکمت مشاء، و شخصیت افلاطون در حکمت رواق. او از ابوعلی سینا در رشته‌ی خودش بالاتر است و خیلی از قواعد را از طریق اشراق، ابداع کرده است. قاعده‌ی «امکان اشرف» از آن ایشان است [۳]، عقول طولیه و عرضیه که مُثُل افلاطونی و ارباب انواع را تصحیح می‌کند، از آن ایشان است.

شارح کتاب «حکمة الإشراف»^۲ ایشان، ذیل «فصل فی الحدود الحقیقیة» می‌گوید:

«فی بیان أنَّ الوفاءَ باعطاءِ الحدودِ الحقیقیةِ حقوقُها صعبٌ جدًّا، لجوازِ الإخلالِ بذاتی لم یُطَّلَعِ علیه، و لكثرة ما یقع فیها من الأغالیطِ الحدیة».^۳

۱. برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا [سیدجعفر سجادی] ذیل لفظ «فلسفه».

۲. قطب‌الدین شیرازی، مشهور به علامه‌ی شیرازی (۶۳۴ - ۷۱۰ ه.ق.).

۳. شرح حکمة الإشراف [قطب‌الدین شیرازی: ۵۶]

ما اگر بخواهیم حقّ حدّ حقیقی اشیاء را ادا کنیم و حدّ واقعی‌اش را بگوییم، جداً دشوار است، به جهت این‌که ذاتیات اشیاء را نمی‌توانیم به دست آوریم و ممکن است به هزار غلط بیافتیم.

چه می‌دانیم آن‌که جزء ذاتی ماهوی شیء است، چیست؟ ممکن است «عارض لازم» را جای «ذاتی» بگیریم و مثلاً حرکت ذهن را که از عوارض ماهیت ما است، با ناطقیت که از ذاتیات ما است، اشتباه بگیریم.

شیخ اشراق می‌فرماید:

«و اعلم أنّ الجسم - مثلاً - إذا أثبت له مثبت جزءاً يشكّ فيه بعضُ الناسِ و يُنكره بعضهم كما ستعرف ذلك الجزء، فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى».^۱

«بدان‌که هرگاه مثبتین جزء (معلم اول و پیروان مشاء) مثلاً برای «جسم»، جزئی ثابت کنند (مانند صورت و هیولا) که بعضی از مردم در آن شک کرده و بعضی منکر آن شده‌اند - چنان‌که به زودی حال این جزء را بشناسی (یعنی عقیده من را در آن بدانی) - و به نزد جمهور (فلاسفه) این جزء (غیر محسوس) از جمله امور مفهوم ذاتی از جسم نبود».

برای این‌که منظور ایشان معلوم شود، اشاره به این نکته در اینجا لازم است که فلاسفه‌ی مشاء می‌گویند هر جسمی مرکب از دو جوهر است که یکی در دیگری حلول کرده است؛ یک جوهر بالقوه و یک جوهر بالفعل. اسم آن جزئی که در جزء دیگر حلول کرده، «صورت» است و اسم جزء محلّ (محل حلول)، «هیولا» است. جوهر بالفعل، «صورت جسمیه» است و جوهر بالقوه، «هیولا» است که ذاتش انفعال و قبول و استعداد است [۴]. عده‌ی دیگر می‌گویند: نخیر! جسم مرکب از دو جزء نیست و اصلاً هیولا غلط است. این عده وقتی می‌خواهند تعریف حقیقی جسم را بگویند، در ذاتیاتش هیولا را نمی‌آورند. پس آن عده‌ای که نیاورده‌اند، به ذاتیات جسم نرسیده‌اند [۵].

۱. حکمة الاشراق [چاپ انجمن فلسفه: ۱۹]

مسلماناً یکی از این دو نظر هم باطل است. این دیگر تأمل ندارد. پس نمی‌توانند حقیقت جسم را به ذاتیاتش به دست بیاورند. به دست که نیاوردند، دیگر جماد و نبات و حیوان و انسان و زمین و آسمان، همه مجهول است. این حرف شیخ اشراق است و صریح هم می‌گوید؛ در پرده حرف نزده و رمز هم نگفته است [۶].

۲ - ۲. شیخ‌الرئیس

۱ - ۲ - ۲. التعلیقات^۱

آخوند ملاًصدرادر سفر اول اسفار در آخر مرحله‌ی دوم در فصلی که بانام «فی أنَّ حقائقَ الأشياءِ أیَ الأمورِ الغیرِ الممتنعَةِ بالذَّاتِ یُمْکِنُ أَنْ تَکُونَ معلومةٌ للبشرِ» منعقد کرده، کلام شیخ‌الرئیس را با این عبارات نقل کرده است:^۲

«اعلم أنَّ الشَّيْخَ الرَّئِيسَ ذَکَرَ فی التَّعْلِيقَاتِ بِهَذِهِ العبارةِ».

آخوند می‌گوید: بدان! شیخ‌الرئیس در کتاب تعلیقاتش این عبارت را بیان کرده است که:

«انَّ الوقوفَ علی حقائقِ الأشياءِ لیسَ فی قدرةِ البشرِ».

احاطه بر حقایق اشياء که من بفهمم حقیقت‌شان چیست، ممتنع است و در قدرت بشر نیست. (آن وقت حقیقت خدا که به طریق اولی ممکن نیست)

«و نحنُ لا نعرفُ من الأشياءِ الا الخواصَّ و اللوازم و الأعراض».

و ما از این اشياء، چیز دیگری را نمی‌فهمیم و نمی‌شناسیم، مگر خواص (مثل این که خاصیت گل بنفشه در طب چیست) و لوازم (مثل این که لازمه‌ی آتش، گرمی است) و أعراض آن‌ها را (مثل حزن و خنده که از أعراض انسان است).

«و لا نعرفُ الفصولَ المقومةَ لکلِّ واحدٍ منها الدَّالَّةُ علی حقیقَتِهِ».

۱. التعلیقات [ابن سینا: ۳۵ - ۳۴].

۲. الأسفار ۱: ۳۹۱ - ۳۹۲.

و ما آن فصل مقومی را که جزء ذاتی ماهوی اش باشد، نمی دانیم. آن فصل ممیزی را که داخل در ذاتش باشد که او را از سایر موجودات جدا کرده، نمی فهمیم.

«بل نعرفُ أنّها أشياء لها خواصّ و أعراض».

همین قدر می فهمیم که آن ها چیزهایی هستند که خواصّ و اعراضی دارند (مثلاً آتش خاصیتی دارد که گرمی باشد، و عَرَضی دارد که گاهی که به پنبه می رسد، آن را شبیه به خودش می کند).

«فانّا لا نعرفُ حقيقةَ الأوّل».

(مراد از «اوّل»، یا خدا است و یا صادر اوّل) ما حقیقت خدا یا صادر اوّل را نمی فهمیم که چیست.

«و لا العقلَ و لا النفس».

حقیقت عقل و حقیقت نفس را نمی فهمیم.

«و لا الفلکَ و لا الثّارَ و الهواءَ و الماءَ و الأرض».

حقیقت فلک و نار و هوا و آب و زمین را نمی فهمیم.

او مطالب را خیلی خوب، ساده کرده و گفته است. دیگر از این صریح تر می شود گفت که ما حقایق و ماهیات اشیاء را نمی فهمیم، ذاتیات و عرضیات اش را نمی فهمیم، لوازم اش را نمی فهمیم، عَرَض لازم را با ذاتی نمی توانیم فرق بگذاریم.

«و لا نعرفُ - أيضاً - حقائقَ الأعراض».

ما حقایق أعراض را اصلاً نمی فهمیم. (ما حقیقت کمّ و کیف و فصل و انفصال و اضافه و متی و جده و ... را اصلاً نمی فهمیم. چه می دانیم حقیقت زمان چیست؟ چه می دانیم حقیقت مکان چیست؟ حقیقت «کمّ تعلیمی» - همانی که بحث اش را در هندسه بیان می کنند - و یا «کمّ طبیعی» - که همان جوهر است - را نمی دانیم.)

«و مثال ذلك أنّا لا نعرف حقيقةَ الجوهر، بل إنّما عرفنا شيئاً له هذه الخاصّة».

و مثال این مطلب آن‌که ما نمی‌فهمیم حقیقت جوهر چیست. ما از جوهر فقط این را می‌فهمیم که چیزی است که فلان خاصیت را دارد.

«و هو أنَّه الموجودُ لا فی موضوعٍ - و هذا لیس حقیقته -».

و این‌که جوهر، موجود است نه در موضوع؛ و این هم حقیقت‌اش نیست (حقیقت که سلبی نمی‌شود).

«و لا نعرفُ حقیقةَ الجسمِ، بل نعرفُ شیئاً له هذه الخواصّ، و هی الطَّولُ و العرضُ و العمقُ».

و از جسم فقط این را می‌فهمیم که سه بُعد دارد: طول و عرض و عمق.

«و لا نعرفُ حقیقةَ الحيوانِ، بل انما نعرفُ شیئاً له خاصیةُ الإدراكِ و الفعلِ».

و ما از حیوان فقط این را می‌فهمیم که جسمی است که هم فعالیت می‌کند و هم ادراک دارد. (می‌بیند و می‌شنود و فکر می‌کند).

«فانَّ المُدرِّکَ الفعَّالَ لیس هو حقیقةَ الحيوانِ، بل خاصیته و لازمٌ له». حقیقت حیوان که مُدرِّک فعال نیست، بلکه از خواص او و از لوازم لاینفک او است، اما جزء ماهوی حقیقی‌اش و فصل مقوم‌اش نیست.

«و الفصلَ الحقیقیَّ لا نُدرِّکه».

و ما فصل حقیقی حیوان را ادراک نمی‌کنیم.

«و لذلك یقعُ الخلافُ فی ماهیّاتِ الأشياءِ».

و چون نمی‌فهمیم، در حقایق اشیاء اختلاف پیدا شده است. (اگر بفهمیم و قابل فهم باشد که اختلاف نمی‌باشد. اصلاً تشخیص دادن بین «حدّ ناقص» و «حدّ تامّ» از عهده‌ی بشر خارج است، لذا اختلاف پیدا شده است.)

«لأنَّ کلَّ واحدٍ یُدرِّک غیرَ ما یُدرِّکه الآخرُ، فحکمَ بِمقتضی ذلك اللازم».

این، یک چیز می‌فهمد و به مقتضای فهمش می‌گوید، دیگری چیز دیگری می‌فهمد و او هم به مقتضای فهمش می‌گوید. (قانون و قاعده‌ای هم نیست که روی آن، همگان حقیقت را بفهمند.)

«و نحنُ انما نُثبِتُ شیئاً مخصوصاً عرفنا أنَّه مخصوص من خاصّةٍ له أو خواصّ».

و ما همین قدر از اشیاء می‌فهمیم که این خاصیت را دارد.

«ثمَّ عرفنا لذلك الشَّيءِ خواصّ أُخرى بواسطة ما عرفناه أوّلاً».

یک خاصیت را که فهمیدیم، (بعد در تجربه و امتحان و تمرین و لمس و دیدن) خاصیت‌های دیگرش را هم می‌فهمیم.

«ثمَّ توصَّلنا الى معرفةِ انَّیته».

این خواص را که فهمیدیم، بعد می‌رویم انیت و موجودیت او را به دست بیاوریم.

«كالأمرِ فی النَّفسِ و المكانِ و غیرهما ممّا أثبتنا انَّیاتها - لا مِن ذواتها - بل مِن نسب لها الى اشیاء عرفناها أو مِن عارضٍ لها أو لازم».

شبيه آن‌چه که در مورد نفس و مکان انجام می‌دهیم که آن‌ها را از راه ذواتشان نمی‌شناسیم، بلکه چیزهایی از آن‌ها می‌فهمیم که به آن‌ها نسبت داده می‌شود و یا عارض‌شان می‌گردد.

«و مثاله فی النَّفسِ أنَّنا رأينا جسمًا يتحرَّك، فأثبتنا لتلك الحركة مُحَرَّكًا».

مثلاً ما می‌بینیم که جسم متحرکی هست و به موازین عقلی می‌دانیم که متحرک، محرک می‌خواهد؛ می‌فهمیم چیزی غیر از بدن هست که این را تحریک کرده است. ما از نفس، همین را می‌فهمیم که حقیقتی است محرک جسم و نه بیشتر.

«و رأينا حركةً مُخالفةً لحركاتِ سائرِ الأجسام. فعرفنا أنَّ له مُحركاً خاصاً أو له صفة خاصة ليست لسائر المُحرّكات».

و ما می‌بینیم بعضی اشیاء حرکت خاصی دارند، (حرکت دوری دارند، حرکت از بالا به پایین دارند، حرکات مختلف دارند). می‌فهمیم که این، غیر آن‌هاست. آن محرّکی که در این است، غیر از محرّکی است که در آن‌هاست. (فقط این را) می‌فهمیم که آن محرّک مخصوص، صفات خاصی دارد که در محرّکین دیگر نیست.

«ثم تتبّعنا خاصّةً خاصّةً و لازماً لازماً، فتوصلنا بها الى انيتها».

بعد خاصیت‌های دیگر را که دیدیم و أعراض و لوازم را به دست آوردیم، آن وقت بین موجودات فرق گذاشتیم.

این کلام شیخ‌الرئیس، عین حرف اروپایی‌هاست که دویست سیصد سال است که گفته‌اند و منکر هیولا و صورت شده‌اند و همه را به دریاریخته‌اند و در کشف خواص و آثار اجسام وارد شده‌اند و نتیجه هم گرفته‌اند [۷].

صدرالمتألهین پس از این‌که این عبارات را نقل می‌کند، متوجه شده که باید مفاهیمی را که در نفس خودش ساخته، همه را کنار بگذارد، لذا کلام شیخ را تأویل می‌کند و می‌گوید: «مقصود شیخ این است که ما نمی‌توانیم وجود را محدود کنیم و بر وجود شیء، برهان اقامه کنیم، چون وجود، برهان ندارد [۸].» ولی آیا عبارات شیخ، این را می‌گفت؟ آیا می‌توان گفت که آخوند ملاصدرا، نافهم است؟ خیر! او در این جا بی‌انصافی کرده است. این‌که شیخ می‌گوید ما جزء ذاتی ماهیات را نمی‌فهمیم، چه ربطی به وجود دارد؟ فصل مقوم ماهیت، ربطی به وجود ندارد و چگونه می‌شود آن را به وجود، تأویل کرد؟ از این عجیب‌تر، جناب حاج ملاهادی سبزواری است که در حاشیه‌اش در اسفار بر کلام شیخ، از حدود ادب خارج شده و نوشته است که حرف‌های شیخ‌الرئیس مثل حرف روضه‌خوان‌هایی می‌ماند که منکر علم‌اند!^۱

۱. الأسفار ۱: ۳۹۰ - ۳۹۱ پانویشت ۳: «... وما يقوله الشيخ و ان أوّل بالوجود يحتاج الى تفصيل، و يشبه بكلام الخطباء المتقاعدين المنكرين للعلم. مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد».

۲-۲-۲. رسالة الحدود

آخوند ملاًصدرا در حاشیه‌ای که بر شرح حکمة الإشراق قطب‌الدین شیرازی زده، در اواخر ضابط هفتم از مقاله‌ی اوّل، عباراتی را از «رسالة الحدود» شیخ الرئيس نقل می‌کند:

«قال الشَّيْخُ فِي رِسَالَةِ الْهَدُودِ: (فَإِنَّ أَصْدَقَائِي) سَأَلُونِي أَنْ أُمْلِيَ عَلَيْهِمْ حَدُودَ أَشْيَاءٍ يُطَالِبُونَنِي بِتَحْدِيدِهَا».

شیخ در «رسالة الحدود» می‌گوید: از من درخواست کردند که حدّ اشیاء را برایشان معین کنم (یعنی ماهیت حقیقی‌اش را به دست آورم).

«فَاسْتَعْفَيْتُ مِنْ ذَلِكَ، عِلْماً بِأَنَّهُ كَالْأَمْرِ الْمَتَعَذَّرِ عَلَى الْبَشَرِ».

من از ایشان خواستم که (مرا در اجابت این درخواست) عفو کنند، چون یقین دارم که این امر برای بشر، متعذّر است (نه این‌که سخت است، اصلاً نمی‌تواند).

«وَأَنَّ الْمَقْدَّمَ عَلَى هَذَا بِجَرَأَةٍ وَثَقَّةٍ لِحَقِيقٍ أَنْ يَكُونَ أَتَى مِنْ جِهَةِ الْجَهْلِ بِالْمَوَاضِعِ الَّتِي مِنْهَا تَفْسُدُ الرُّسُومُ وَالْهَدُودُ».

اگر کسی جرأت و اطمینان کند و جلو بیاید (و حدّ حقیقی انسان یا حدّ حقیقی حیوان را ذکر کند) این فرد، از این‌که رسم را به جای حدّ بیاورد (عَرَضی را به جای ذاتی بیاورد، عرض لازم را به جای فصل مقوم بیاورد) در امان نیست.

«بَلْ نَحْنُ إِنَّمَا نَعْتَرِفُ بِالْعِجْزِ وَالْقُصُورِ، وَنَسْتَغْفِي عَمَّا سَأَلُوهُ بِقُصُورِنَا عَنْ إِيْفَاءِ الرُّسُومِ حَقَّهَا، وَالْهَدُودِ غَيْرِ الْحَقِيقِيَّةِ حَقَّهَا، وَأَمِنْ الْخَطَأِ فِيهَا».^۱

ما - که شیخ الرئيس هستیم - اعتراف به عجز و قصور خودمان می‌کنیم. ما نمی‌دانیم؛ ما رسم شیء را نمی‌توانیم بگوییم، تا چه رسد به حدّش.

۱. رسائل ابن‌سینا، کتاب الحدود: ۸۱.

۳ - ۲. قیصری

قیصری، شارح کتاب «فصوص الحکم» محیی‌الدین عربی است. انصاف مطلب این است که در دنیا به مثل محیی‌الدین، عارفی نیامده است. بعد از او شاگردش صدرالدین قونوی است که بعد از محیی‌الدین کسی مثل صدرالدین نیامده است. قیصری هم از عرفای بزرگ نظیر صدرالدین است. او در شرح فصوص الحکم در «فص آدمی» می‌نویسد:

«وَأَمَّا الْعَقْلُ بِطَرِيقِ النَّظَرِ الْفَكْرِيِّ وَتَرْتِيبِ الْمَقْدَمَاتِ وَالْأَشْكَالِ الْقِيَاسِيَّةِ، فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَعْرِفَ مِنْ هَذِهِ الْحَقَائِقِ شَيْئاً، لِأَنَّهَا لَا تُفِيدُ إِلَّا اثْبَاتَ الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ عَنْهَا، اللَّازِمَةَ إِثَابَهَا لَزُوماً غَيْرَ بَيْنٍ ... وَ أَكْثَرُ مَنْ أَخَذَتْ الْفُطَانَةُ بِيَدِهِ وَ أَدْرَكَ الْمَعْقُولَاتِ ... مِنَ الْحُكَمَاءِ زَعَمَ أَنَّهُ أَدْرَكَهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ، وَ لَمَّا تَنَبَّهَ فِي آخِرِ أَمْرِهِ، اعْتَرَفَ بِالْعَجْزِ وَ الْقُصُورِ».

اما عقل از راه فکر نظری و ترتیب مقدمات و اشکال قیاسی منطقی، نمی‌تواند چیزی از حقایق را بشناسد؛ زیرا این‌ها فقط لوازمی را برای امور خارجی اثبات می‌کنند که لزوم آن‌ها هم روشن نیست. (ما از آتش همین را می‌فهمیم که سوزاننده و روشن کننده است؛ بیش از این دیگر چیزی نمی‌فهمیم) ... و بسیاری از حکما که با زیرکی به ادراک معقولات رسیده بودند، تصور می‌کردند که معقولات را آن‌گونه که هست، ادراک کرده‌اند؛ ولی هنگامی که در آخر امر متنبه شدند، به عجز و قصور خود اعتراف کرده‌اند.

«كَمَا قَالَ أَبُو عَلِيٍّ عِنْدَ وَفَاتِهِ عَنْ نَفْسِهِ:

«يَمُوتُ وَ لَيْسَ لَهُ حَاصِلٌ سَوَى عَلَيْهِ أَنَّهُ مَا عَلِمَ» [۹]

مانند ابوعلی سینا که هنگام مرگ در مورد خودش گفت که مُردیم و هیچ نفهمیدیم، جز این مطلب که چیزی نفهمیده‌ایم.

پس وقتی خود این استوانه‌های بزرگ فلسفه و عرفان گفته‌اند که ما حقائق را از این

راه‌ها نمی‌فهمیم، دیگر کاسه‌ی از آش داغ‌تر نشویم. شاهد بر نفهمیدن هم اختلافاتی است که دارند. اختلافاتی که در منطق، بین ارسطو و ابن‌سینا است، بین ابن‌سینا و صاحب محاکمات^۱ است، بین ابن‌سینا و شارح مطالع^۲ است، صد تا است. این‌ها استوانه‌های علم منطق دنیا هستند. وقتی در میزان و قیاس‌شان اختلاف داشتند، به طریق اولی در مسائل دیگر اختلاف خواهند داشت.

۳. نتیجه

گفتیم که فلاسفه زحمت کشیده‌اند و منطق را تکمیل کرده‌اند؛ بعد هم به طور مبسوط در علوم عامه‌ی فلسفه وارد شده‌اند (بحث‌های امکان، وجوب، قدم، حدوث، تقدم، تأخر، قوه، فعل، وجود، ماهیت، عوارض وجود، عوارض ماهیت، ...) و به دنبال همه‌ی این‌ها، درباره‌ی خود خدا وارد بحث شده‌اند.

البته این را بدانید! ما نه حکم تکفیر داریم نه اسائیه‌ی ادب. ملتفت باشید. و لو این که این‌ها خودشان اسائیه‌ی ادب به همدیگر کرده‌اند، ولی ما به هیچ کدام اسائیه‌ی ادب نمی‌کنیم. خوب، علم اصطلاحی است و اشتباه کرده‌اند. فاعتبروا یا اولی الأبصار. باز می‌گویند بیا حکمت بخوان تا معرفت کامل شود. چه می‌گویید؟

گر به حکمت کسی ولی بودی شیخ سنت، ابوعلی بودی

در علم خدا یازده قول دارند، آن هم نه بین دو نفر مثلاً حاج ملاهادی سبزواری با جلوه تهران، یا میرزاهاشم اشکوری و میرزا مهدی آشتیانی. نخیر! بلکه بین ابوعلی سینا و آخوند ملاصدرا، بین ملاصدرا و شیخ اشراق، بین بزرگان فلسفه دنیا. این می‌گوید این‌طور و آن می‌گوید آن‌طور.

آیا علمش زائد بر ذاتش است؟ صورتی است قائم به ذات یا مرسم در ذات؟ علمش به جزئیات به نحو کلی است؟ علم خدا، عین وجود اشیاء است و لذا تو خودت علم

۱. «محاکمات بین شرحی الإشارات» نوشته‌ی قطب‌الدین رازی متوفای ۷۶۶ ه.ق، در زمینه‌ی منطق و حکمت مشاء.

۲. «لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار» نوشته‌ی قطب‌الدین رازی متوفای ۷۶۶ ه.ق، در زمینه‌ی منطق.

خدایی؟ و... آخوند ملاًصدرا می‌خواهد دل همه‌شان را به دست بیاورد و «روایت» را با «قول اشراق» و «قول مشاء»، مخلوط کرده است. می‌گوید علم حق متعال، درجات دارد؛ علم اجمالی است در عین کشف تفصیلی؛ کشف تفصیلی است در عین علم اجمالی. این را هم از محیی‌الدین گرفته و از خودش نیست.

فلاسفه‌ای که در علم خدا اختلاف کرده‌اند، چطور به حرف‌شان گوش بدهیم؟ چطور طریق این‌ها را برویم؟ لابد از این یازده قول یکی درست است؛ علم خدا که یازده گونه نیست؛ ده‌تای دیگرش غلط است و ما نمی‌دانیم کدام یک درست است. این جا عقل می‌گوید: این راه‌ها خطرناک است و از هیچ کدام نباید رفت. آن راهی را که فلسفه رفته، به حکم عقل نباید رفت. مانند این که چندین ظرف است که در هر کدام چیزی است و ما می‌دانیم که در یکی از این‌ها زهر است، ولی نمی‌دانیم کدام یک. عقل می‌گوید چون احتمال ضرر بیشتر است، از هیچ کدام نباید خورد. در این جا هم چون قبول یک قول اشتباه، ممکن است ما را به ضلالت بیندازد و به غوایت ابدی بیفتیم، پس عقل می‌گوید قبول نکن و دنبال این مطلب نرو. [۱۰]

از سوی دیگر، همان‌طور که قبلاً هم گفتیم انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام نیامده‌اند که با بشر، تحت عنوان فلسفه و حکمت صحبت کنند چرا که:

اولاً: لازم می‌آید که با عده‌ی مخصوصی صحبت کنند و عده‌ی مخصوصی را دعوت به سوی خدا کنند و حال آن که انبیاء علیهم‌السلام (مخصوصاً خاتم‌الأنبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) آمده‌اند که عموم بشر را دعوت کنند و اگر همه‌ی بشر بخواهد مقدمات علمی را به دست بیاورد، اختلال نظام می‌شود.

ثانیاً: مگر انبیاء علیهم‌السلام با همان‌هایی هم که در حکمت وارد شده‌اند، از راه حکمت صحبت کرده‌اند؟ خیر! انبیاء از همین راه و جدان که ما به شما تذکر دادیم، با آن‌ها صحبت می‌کنند.

پس، یا ما باید دست از فلسفه برداریم (همین فلسفه‌ای که قرن‌ها است بر محور آخوند ملاًصدرا می‌گردد و بعد از او هر که آمده، مقلد آخوند بوده است) یا از کتاب و سنت. از کتاب و سنت که نمی‌توانیم دست برداریم؛ لاجرم فلسفه را کنار می‌گذاریم و

درس ششم: روش فلسفی: اعترافات □ ۱۵۷

می‌آییم در همین مسلکی که نه اصطلاحات لازم دارد و نه زحمت دارد و وجدان‌مان هم راضی به آن است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی نوشت ها

[۱] الأسفار ۱: ۲۰

«انَّ الفِلسفَةَ استكمالُ النفسِ الإنسانيةِ بمعرفةِ حقائقِ الموجوداتِ على ما هي عليها و الحكمُ بوجودِها تحقيقاً بالبراهينَ - لا أخذاً بالظنِّ و التقليدِ- بقدرِ الوُسعِ الإنسانيِّ؛ و ان شئتَ قلت: نظمُ العالمِ نظماً عقلياً على حسبِ الطاقةِ البشريةِ ليحصلَ التشبُّهُ بالبارئِ تعالى».

فلسفه ابزاری است که به کمک آن، نفس انسانی طلب کمال کند با معرفت حقایق موجودات، همان گونه که هستند. آنگاه براساس تحقیق و برپایه ی برهان، نه بر مبنای ظنّ و تقلید، البته به اندازه ی وسع انسانی، به وجود آن ها حکم کند. نیز می توان گفت: فلسفه نظم دادن عقلی به عالم بر حسب توان بشری است، تا تشبُّه به باری تعالی پیدا کند.

[۲] فلسفه عرفان [یحیی یثربی: ۲۷]

شهاب الدّین یحیی بن حبش سهروردی، معروف به «شیخ اشراق» و «شیخ مقتول» (۵۴۹- ۵۸۷ ه. ق.). او مکتب اشراق را بر میراث فلاسفه و متفکران دوران باستان از سرزمین های هند و بابل و مصر و یونان بنا نهاده و بیشتر آنان را از متألهین و صاحبان ذوق و اهل سیر و سلوک باطنی می داند.

[۳] الأسفار ۷: ۲۴۴

«قاعدةُ أُخرى هي قاعدةُ امكانِ الأشرفِ؛ مفادُها أنَّ المُمْكِنَ الأشرفَ يجبُ أن يكونَ أقدمَ في مراتبِ الوجودِ مِنَ المُمْكِنِ الأخسِّ وأنَّه إذا وَجَدَ المُمْكِنُ الأخسُّ فلا بُدَّ أن يكونَ المُمْكِنُ الأشرفُ منه قد وَجَدَ قَبْلَه؛ وهذا أصلُ شريفٍ برهاني عظيمٍ جدواهُ كريمٌ مؤداهُ كثيرٌ

فَوَائِدُهُ مُتَوَفِّرٌ مَنَافِعُهُ جَلِيلٌ خَيْرَاتُهُ وَبَرَكَاتُهُ؛ وَقَدْ نَفَعَنَا اللَّهُ سَبْحَانَهُ بِهِ نَفْعًا كَثِيرًا بِحَمْدِ اللَّهِ وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ.

قاعده‌ی دیگر، قاعده‌ی امکان اشرف است. مفاد آن این است که ممکن اشرف باید در مراتب وجود، از ممکن اخس اقدم باشد. لذا وقتی ممکن اخس پیدا شد، ناگزیر باید پیش از آن ممکن اشرف پیدا شده باشد. این اصلی شریف برهانی بزرگ با فایده زیاد و نتایج فراوان و سرشار از برکات است که خداوند سبحان ما را بدان نفع بخشید. حمد، خدای راست بر این حسن توفیق.

وَقَدْ اسْتَعْمَلَهُ مُعَلِّمُ الْمَشَائِئِ وَمُقِيدُهُمْ صِنَاعَةُ الْفَلَسَفَةِ فِي أَثُولُوجِيَا كَثِيرًا وَفِي كِتَابِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ حَيْثُ قَالَ، كَمَا هُوَ الْمَنْقُولُ عَنْهُ: يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ فِي الْعُلُويَّاتِ مَا هُوَ أَكْرَمُ. وَكَذَا الشَّيْخُ الرَّئِيسُ فِي الشُّفَاءِ وَالتَّعْلِيقَاتِ، وَعَلَيْهِ بَنَى فِي سَائِرِ كُتُبِهِ وَرِسَائِلِهِ تَرْتِيبَ نِظَامِ الْوُجُودِ وَبَيَانَ سِلْسِلَتِي الْبَدْوِ وَالْعُودِ.

آموزگار مکتب مشاء که فلسفه را به آن‌ها آموخته، در کتاب اثولوجیا و نیز در کتاب السماء و العالم این قاعده را مکرر به کار برده و گوید: باید در مورد علویات به موارد مهم تر معتقد شویم. شیخ رئیس نیز در کتاب الشفاء و تعلیقات چنین گفته و در دیگر آثارش ترتیب نظام وجود و بیان دو سلسله‌ی آغاز و بازگشت را بر این مبنا بنیان نهاده است.

وَأَمَعْنَ فِي تَأْسِيسِهِ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقِيُّ إِمَعَانًا شَدِيدًا فِي جَمِيعِ كُتُبِهِ كَالْمُطَارِحَاتِ وَالتَّلْوِيحَاتِ وَكِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِحِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ، حَتَّى فِي مَخْتَصَرَاتِهِ كَالْأَلْوَاكِ الْعِمَادِيَّةِ وَالْهِيَائِ الْنُورِيَّةِ، وَالْفَارَسِيِّ الْمُسَمَّى بِپَرْتُونَامِه وَالْآخِرِ الْمُسَمَّى بِبِزْدَانِ بَخْشٍ، قَدْ اسْتَعْمَلَ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ فِي اثْبَاتِ الْعُقُولِ وَاثْبَاتِ الْمُثُلِ الْنُورِيَّةِ أَرْبَابِ الْأَنْوَاعِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَقَلَّدَهُ مُحَمَّدُ الشَّهْرَزُورِيُّ، الْمَوْرُخَ لِلْحِكَمَاءِ فِي كِتَابِ الشَّجَرَةِ الْإِلَهِيَّةِ فِي تَحْرِيرِهَا وَشَرْحِهَا شَرْحًا مُسْتَوْفَى.

شیخ اشراق به تأسیس این مبنا اهتمام شدیدی نشان داد، در تمام کتاب‌هایش مانند: الْمُطَارِحَاتِ، التَّلْوِيحَاتِ، حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ؛ و حَتَّى در آثار مختصر خود مانند: الْأَلْوَاكِ الْعِمَادِيَّةِ، الْهِيَائِ الْنُورِيَّةِ، و آثار فارسی مانند پرتونامه و یزدان‌بخش. وی این قاعده را بارها برای اثبات عقول و اثبات مُثُل نوریه رب النوع‌ها و موارد دیگر به کار برده است. شهرزوری صاحب تاریخ الحکماء نیز در تحریر و شرح آن شرحی مفصل نوشته است.

[۴] الشفاء [ابن سینا] قسم الإلهيات: ۶۷

«فَيَكُونُ الْجِسْمُ جَوْهَرًا مُرَكَّبًا مِنْ شَيْءٍ عَنْهُ لَهُ الْقُوَّةُ وَمِنْ شَيْءٍ عَنْهُ لَهُ الْفِعْلُ؛ فَالَّذِي لَهُ بِهِ الْفِعْلُ هُوَ صَوْرَتُهُ، وَالَّذِي عَنْهُ بِالْقُوَّةِ هُوَ مَادَّتُهُ وَهُوَ الْهَيُولَى».

پس جسم، جوهری است مرکب از دو شیئی که یکی قوه و دیگری فعل دارد. به اولی صورت آن و به دومی ماده‌ی آن یعنی هیولی تعلّق می‌گیرد.

[۵] شرح حکمة الإشراق [قطب‌الدین شیرازی: ۵۷]

«واعلم أنَّ الجسم، مثلاً، إذا أُثبت له مُثبت، كالمُعَلَّم الأوَّل وأتباعه من المُشائِن، جزءاً كالهیولی والصُّورة البسیطَتین الغیر المحسوسَتین، لِذَهابِهِم الی أنَّ کُلَّ جسم طبعی مُرکَّب مِنْهُمَا، یَشکُّ فیهِ بعضُ النَّاسِ: مِنَ الْمُتَکَلِّمِینَ وَغَیْرِهِمْ، وَیُنکِرُهُ بَعْضُهُمْ.

باید دانست که فردی مانند معلّم اوّل و پیروان مشائی او دو جزء برای جسم اثبات کردند، مانند هیولی و صورت - که هر دو بسیط و نامحسوس اند - زیرا معتقد شدند به این که هر جسم طبیعی از این دو بخش تشکیل شده؛ ولی برخی از مردم مانند متکلمین و دیگران در این مطلب تردید کرده‌اند.

وفی بعض النسخ، «وینکره بعض الناس»، أی: مِنَ الْمُتَکَلِّمِینَ الذَّاهِبِینَ الی أَنَّ الْجِسْمَ مُرکَّبٌ مِنَ الْأَجْزَاءِ الَّتِی لَا تَتَجَزَّى، وَمِنَ الْقَدَمَاءِ الْقَائِلِینَ بِأَنَّ الْجِسْمَ هُوَ نَفْسُ الْمَقْدَارِ الثَّابِتِ الْغَیْرِ الْمُتَغَیِّرِ، کَمَا سَتَعْرِفُ ذَلِكَ الْجِزءَ، فِی الْفَصْلِ الثَّلَاثِ مِنَ الْمَقَالَةِ الثَّلَاثَةِ. فَالْجَمَاهِیرُ لَا یَکُونُ عِنْدَهُمْ ذَلِكَ الْجِزءُ مِنْ مَفْهُومِ الْمُسَمَّی بِالْجِسْمِ، لِتَعَقُّلِ الْجِسْمِ دُونَ ذَلِكَ الْجِزءِ الْغَیْرِ الْمَحْسُوسِ...»

در برخی از نسخه آمده: «وینکره بعض الناس»، یعنی برخی از مردم آن را انکار می‌کنند، مانند آن گروه از متکلمان که عقیده دارند جسم مرکب از اجزای تجزیه‌ناپذیر است، و آن گروه از قدمایی که به نظرشان، جسم همان مقدار ثابت نامتغیّر است. (این بحث به تفصیل در مبحث جزء در فصل سوم از مقاله‌ی سوم آمده است). پس عموم مردم، این جزء از مفهوم جسم را ندارند، زیرا جسم را تعقل می‌کنند، نه این جزء غیر محسوس را.

[۶] توصیه می‌شود برهان شیخ اشراق در این خصوص و شروح مربوط به آن، مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. ر.ک: حکمة الإشراق [چاپ دانشگاه تهران، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی] قاعده‌ی اشراقی در ویران کردن اساس قاعده‌ی مشائیان در باب تعاریف: ۳۰-۳۳؛ و شرح حکمة الإشراق [قطب‌الدین شیرازی: ۶۱-۵۸]؛ و شرح حکمة الإشراق [شمس‌الدین محمد شهرزوری: ۶۰-۵۷].

[۷] براساس آن چه ابن سینا در «التعلیقات» آورده است، اسلوب فلسفه مشاء در شناسایی اشیاء از طریق حدّ و رسم (که مستلزم راه‌یابی به ماهیّت شیئی، یا لوازم آن ماهیّت است) کارساز نیست. از سویی دیگر و براساس نظریّه‌ی اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت، گرچه

ماهیت هرگز عینیت خارجی پیدا نمی‌کند، با این حال، حین شناسایی - که در فلسفه امری ذهنی به شمار می‌رود - از دایره‌ی فهم بیرون نمی‌رود و در نتیجه، ماهیت هم‌چنان در روند شناخت، حاضر است. از این رو، چه بنابر اصالت وجود و چه اصالت ماهیت، تعریف مبتنی بر حد و رسم شیء، با در نظر گرفتن ماهیت اشیاء، صورت می‌پذیرد و همان‌گونه که در درس بدان اشاره شد، این راه بنا به نظر قطب‌الدین شیرازی - شارح حکمة الإشراق - نیز به سبب کثرت غلط‌های حدی، دشوار و بلکه امکان‌ناپذیر است. از سوی دیگر، بنا بر اصالة الوجود، چون واقعیت یک شیء، نحوه‌ی هستی خارجی آن است؛ پس راه یافتن به واقعیت آن، فقط و فقط با علم حضوری میسر است و وجود ذهنی که کنه علم حصولی به آن شیء است، هرگز با نحوه‌ی هستی شیء برابری نمی‌کند. از این رو، سخن صدرالمتألهین در «شناخت‌ناپذیری اشیای عینی به علم حصولی»، با سخن شیخ الرئيس در «دشواری دست یافتن به حدود و رسوم اشیاء»، هم راستا می‌گردد. به همین جهت، چاره را در این می‌بیند که سخن از مشاهده‌ی حضوری به میان آورد و ادعا کند که سخن شیخ الرئيس هم چیزی جز این نیست! او می‌گوید: الأسفار ۱: ۳۹۳ «انَّ حَقِيقَةَ كُلِّ مَوْجُودٍ لَا تُعْرَفُ بِخُصُوصِهَا إِلَّا بِالشَّاهِدَةِ الْحُضُورِيَّةِ ... وَهَذَا الْكَلَامُ مِنَ الشَّيْخِ كَالنَّصِّ عَلَى مَا ادَّعَيْنَاهُ. (ویراستار)

[۸] الأسفار ۱: ۳۹۲

«أَقُولُ: تَأْوِيلُ كَلَامِهِ مَا أَوْمَأْنَا إِلَيْهِ وَأَقَمْنَا الْبُرْهَانَ عَلَيْهِ فِي مَبَاحِثِ الْوُجُودِ مِنْ أَنَّ أَفْرَادَ الْوُجُودِ لَا بُرْهَانَ عَلَيْهَا إِلَّا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْحِيلَةِ بِرَهَانٍ شَبِيهٍ بِاللَّمِّ».

تأویل کلامش همان است که به آن اشاره شد و در مبحث وجود، برهان بر آن اقامه کردیم که برای مصادیق وجود، برهانی نیست مگر به نوعی از راهکار که برهانی شبه لَم باشد.

[۹] ابن عربی در فصوص این عبارت را آورده است: «وَهَذَا لَا يَعْرِفُهُ عَقْلٌ بِطَرِيقِ نَظَرٍ فِكْرِي، بَلْ هَذَا الْفَنُّ مِنَ الْإِدْرَاكِ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ كَشْفِ الْهَيْ» این را عقل به طریق نظر فکری نمی‌شناسد؛ بلکه این فن از ادراک، تنها به کشف الهی خواهد بود.

قیصری در شرح فصوص الحکم، فص آدمی، در شرح عبارت یادشده ابیات زیر را هم به ابن سینا نسبت می‌دهد:

«اعتصامُ الْوَرَى بِمَغْفِرَتِكَ عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِكَ
تُبُّ عَلَيْنَا فَاتَّنَا بِشُرِّ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»

[۱۰] تذکر به این نکته لازم است که در علوم بشری همواره موارد اختلافی وجود دارد. می‌دانیم

که این علوم، حاصل کشف عین واقع نیست، بلکه مبتنی بر تحلیل ذهنی یا آزمایش و خطای تجربی هستند؛ لذا وجود چنین اختلافاتی، از مختصات این علوم، بلکه از محسّنات آن شمرده شده است تا تضارب آرای حاصل از دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوت، بشر را به کشف واقعیت جهان رهنمون شود. دقیقاً به همین جهت است که این علوم در مقایسه با علوم الهی - که حاصل کشف حقیقت یا اخذ از صاحبان علوم حقیقی است - اعتبار و وزنی ندارند.

از سوی دیگر، اعتقاد به بی‌اعتباری علوم بشری به واسطه‌ی اختلافاتی که در میان‌شان هست، قابل سرایت به برخی از علوم دیگر - مثل علم فقه - نمی‌باشد؛ چرا که بروز اختلافات جزئی در فروع (و نه اصول) چنین علومی (که شأن شناختی ندارند، بلکه شأن آن‌ها احکام عملی است)، به واسطه‌ی عوامل دیگری است که اساساً خارج از موضوع بحث پیرامون دانش‌هایی است که نظیر فلسفه و عرفان، مدّعی کشف حقیقت هستند. این مطلب با عنایت به روش‌های استنباط احکام و نیز به تفاوت معنای حجیت و قطعیت در احکام شناختی و احکام عملی، به خوبی روشن است. بدین ترتیب، پیدایش اختلاف در علوم شناختی میان اندیشمندان مختلف، حاصل عدم مراجعه‌ی صحیح و کامل به صاحبان علوم الهی و هم‌چنین فقدان آمادگی لازم درونی برای دریافت علوم حقیقی است. این موضوع نیز، اختصاص به فلاسفه و عرفا ندارد. بدیهی است که تأدیب فؤاد خود، از طریق پیوند با ساحت مقدس ولایت تشریعی - صلوات الله و سلامه علیه - و کسب آمادگی‌های نفسانی و تربیت‌های روحانی متناسب با چنان علومی، از شرط‌های بنیادین برای تحقق چنین مراجعه‌ی صحیح و کاملی است، تا به اذن و رضای پروردگار، انوار آن علوم مقدس در سینه‌های صیقل یافته‌ی تربیت یافتگان آستان بلند ولایت و امامت، تابیدن گیرد. (ویراستار)

خودآزمایی

۱. فلاسفه جسم و جوهر را چگونه تعریف می‌کنند؟
۲. دو نظریه فلسفی در باب منشأ حدوث نفس را بیان کنید.
۳. دو تعریف را که فلاسفه برای علم فلسفه آورده‌اند، توضیح دهید.
۴. کلام قطب‌الدین شیرازی را در باب «ناکارآمدی فلسفه برای شناخت حقایق» توضیح دهید.
۵. فلاسفه درباره‌ی هیولی و صورت چه می‌گویند؟
۶. کلام ابن‌سینا را در باب «ناکارآمدی فلسفه برای شناخت حقایق» توضیح دهید.
۷. خواص و لوازم و أعراض از نظر فلاسفه یعنی چه؟ با ذکر مثال توضیح دهید.
۸. مثال ابن‌سینا برای بیان حرکت را توضیح دهید.
۹. ابن‌سینا در رساله‌ی الحدود در برابر درخواست برخی برای بیان حقایق اشیاء چه پاسخی می‌دهد؟
۱۰. کلام ملاصدرا را در باب «ناکارآمدی فلسفه برای شناخت حقایق» توضیح دهید.
۱۱. کلام قیصری را در باب «ناکارآمدی عرفان برای شناخت حقایق» توضیح دهید.
۱۲. از اختلاف فلاسفه درباره‌ی علم الهی چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟
۱۳. چرا علوم بشری اختلاف دارند؟
۱۴. ملاصدرا چگونه در صدد جمع بین اقوال متضاد فلسفی و عرفانی و جمع بین آنها با آیات و روایات بر می‌آید؟
۱۵. دیدگاه‌های فلاسفه درباره‌ی علم الهی را توضیح دهید.
۱۶. تمایز بین مکتب انبیاء و مکاتب بشری را به طور مختصر بیان کنید.

۱۶۴ □ درسنامه‌ی معرفت توحیدی

۱۷. نظر مآلصدرا درباره‌ی قاعده‌ی امکان اشرف را بیان کنید.

۱۸. مآلصدرا برای تأسیس و توسعه‌ی قاعده‌ی امکان اشرف چه جایگاهی برای سهروردی و شاگردان او قائل است؟

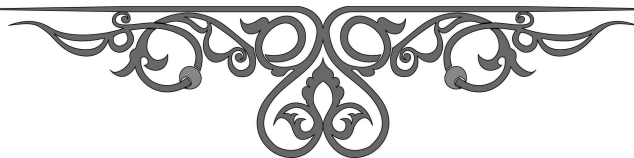
۱۹. علوم بشری از جهت اختلاف دانشوران آن‌ها چه تفاوتی با علوم دینی دارند؟

بخش سوم

در خانقاه عارفان

درس هفتم

روش عرفانی:
چشم‌انداز به بیان غزالی



در این درس می‌آموزیم:

۱. یکی از راه‌های مهم صوفیه، ترک خواب و خوراک و معاشرت و شهوت و به طور کلی ترک تعلقات است.
۲. عرفان راهی است که فلاسفه پس از شکست راه فلسفه، برای دستیابی به حقایق، در پیش گرفته‌اند.
۳. علت محوریت دیدگاه‌های ملاحدرا برای نقد و بررسی در مباحث ما، عظمت علمی او است؛ لذا گرچه به او نقد داریم، ولی بی‌ادبی به او را نمی‌پسندیم و اجازه نمی‌دهیم.
۴. برای بررسی راه عرفان، یک راه روشن، بررسی کلام غزالی در کتاب احیاء علوم الدین است که ملاحدرا آن را معتبر دانسته و در کتاب شرح اصول الکافی از او نقل می‌کند.
۵. در نظر غزالی، اهل تصوف به علوم الهامی تمایل دارند نه دانش‌های رسمی استدلالی و تعلیمی؛ چون علم را فقط به نور قلبی می‌دانند و این را راه انبیاء و اولیاء می‌شمارند. او آیه‌ی «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» را ناظر به همین مطلب می‌داند. بلکه وظیفه‌ی مرید را در این‌جا تهذیب نفس خویش و پذیرش انوار الهی است.
۶. در بیان غزالی، کارهایی مانند قطع دلبستگی از خانواده و وطن و علم و جاه و مال و ...، به علاوه گوشه‌نشینی، رها کردن تمام مشغولیت‌ها حتی قرآن و حدیث و علوم آن‌ها، محو شدن در کلمه‌ی الله و انتظار رحمت الهی کشیدن، سبب می‌شود که نور حق بر دل سالک بتابد.
۷. غزالی این‌گونه حالات صوفیانه را به اولیای معصوم خدا مانند پیامبران نسبت می‌دهد، در حالی که این نسبت، دروغ است. پیامبر خاتم و امامان علیهم‌السلام هرگز چنین نبوده‌اند.
۸. غزالی این راه را دشوار و میوه‌اش را دیررس می‌داند. به نظر او، اگر فردی ناآشنا وارد این راه شود، تباهی عقلی و اختلال روحی را در پی دارد. لذا ممکن است صوفی سی سال در یک تصور اشتباه باقی بماند. از همین‌جا، پای قطب و مرشد را به روش سلوک سالک می‌کشایند و مرید را به تبعیت کامل مراد، فرا می‌خوانند. مولوی به زبان نظم و نجم الدین رازی به نثر، این مطلب را بازگفته‌اند.
۹. روش دستیابی به حقایق از نظر انبیاء و ائمه هرگز چنین مطالبی نبوده و نیست. این کارها همان رهبانیتی است که رسول خدا ما را از آن‌ها نهی فرموده است.

مرور درس‌های گذشته

در درس‌های گذشته برخی از لغزش‌ها و خطاهای روش فلسفی را در پی بردن به حقایق، بیان نمودیم و شما بالعیان دیدید که این شیوه به دلیل فساد بنا و مبنا، اولاً: سبب بروز و ظهور اختلافات شدیدی میان خود فلاسفه شده است، به طوری که در شناسایی نفس که نزدیک‌ترین واقعیت به انسان است، چهل و یک قول از سوی فلاسفه و متکلمین نقل شده است؛

ثانیاً: بزرگان آن‌ها چون رئیس العقلا و شیخ اشراق به ناتوانی منطق صناعی و فلسفه تصریح نموده و اعتراف کرده‌اند که از شناسایی همه چیز عاجزند و نمی‌توانند به واقعیت اشیاء پی ببرند.

مطلب که به این جا رسید، بزرگان دانش بشری، این راه را برای حل مسائل دشوار خویش، مناسب ندیدند و دست از فلسفه کشیده، روبرو به سوی عرفان آوردند. ما به یاری خدا و به لطف حضرت بقیة الله - روحی و أرواح العالمین له الفداء - این راه را نیز بررسی نموده با راهی که کتاب و سنت، نشان داده است، محک می‌زنیم.

۱. بررسی «راه عرفان»

راه عرفان مکاشفه، عیان، مشاهده - به این آسانی‌ها نیست. این راه، نیاز به بحث و گفتگوی علمی ندارد و اساس آن بر پرورش فکر، آشنایی با ادبیات، منطق و ... نیست

بلکه همه‌ی این‌ها را بایستی به دور ریخت.^۱ روش عرفان، ریاضت روحی و بدنی است. به کمک ریاضت‌ها باید تعلّقات را برطرف کرد و نفس را تهذیب نمود. در این هنگام باید منتظر ماند که چیزهایی بر قلب وارد شود و عیاناً مشاهده گردد. آنچه به این ترتیب حاصل می‌شود، کنه حقیقت خواهد بود. آن وقت برای از بین بردن ترک تعلّقات، راه‌های زیادی دارند که خود من دو سه راهش را رفته‌ام و یک مقدار را سیر کرده‌ام.

روش‌های ریاضت، گوناگون است؛ اما تمام آن طرق، بر محور ریاضت نفس و پاک کردن نفس از تعلّقات می‌چرخد. راه‌های اربعینی دارند، چله‌نشینی دارند، ترک حیوانی دارند. چهار ترک دارند: ترک خواب، ترک معاشرت (که اسمش را اعتزال می‌گذارند)، ترک خوراک و ترک خیلی از شهوات.

در این جانمونه‌هایی را برایتان ذکر می‌کنم: یک وقتی به یکی از آن‌ها برخورد کردم. گفت: به پیرم مرتضی علی، من چهل سال است مُهرم؛ هم ظاهرم و هم باطن‌ام؛ هم از حلال و هم از حرام. مُهرِ ظاهرش این بود که موی صورتش را رها کرده و یک خرس پشمالویی شده بود؛ باطن‌اش هم مُهر بود از حلال و حرام. در مورد ترک خواب، مرتاضی را سراغ دارم که طی سه سال ریاضت‌اش، در شبانه روز بیش از نیم ساعت نخوابیده بود، آن هم بدون این‌که پشتش به زمین برسد. آن سه سالی که در سیر اربعینی‌اش بوده، نیم ساعت به ظهر، به دیوار تکیه می‌داده و پاهایش را دراز می‌کرده و چشمان‌اش روی هم بوده است. در مورد ترک صحبت، درویشی به مشهد آمده بود به نام درویش خاموش. این فرد به جز وقتی که منبر می‌رفت، دیگر حرف نمی‌زد و جلوی حرف را گرفته بود.

این‌ها حبس نفس و حصر نفس و ریاضت است که قطعاً تعلّقات را کم می‌کند. ریشه و محور و پایه‌ی ریاضت‌ها، همین ترک تعلّقات به طرق مختلف است.

۱. تا این‌جا مقداری با ما مساعد هستند، ولی در این‌که «چه باید کرد» اشتباه کرده‌اند و به چالهی دیگری در افتاده‌اند.

۲. شرح طریق سیر و سلوک به بیان «غزالی»

روشن‌ترین راه سیر و سلوک عرفانی که صدر المتألهین شیرازی در کتاب «شرح اصول کافی» به عنوان بهترین طریق تصوف و عرفان نام برده، طریقی است که غزالی در احیاء العلوم نقل کرده و او از غزالی آورده است. البته چون میدان‌دار ما در شرق، آخوند ملاصدرا است و کلام او به منزله‌ی وحی مُنَزَّل برای مُتَفَلَسِفین عصر است، بنده در مبحث ریاضات و مرحله‌ی شهود و عیان و مکاشفه، حرف‌هایی را که مورد قبول آخوند ملاصدرا است، انتخاب کردم.^۱

غزالی می‌گوید:^۲

«إِعْلَمَ أَنَّ أَهْلَ التَّصَوُّفِ مَالُوا إِلَى الْعُلُومِ الْإِلَهَامِيَّةِ دُونَ الْاِسْتِدْلَالِيَّةِ وَ التَّعْلِيمِيَّةِ. فَلِذَلِكَ لَمْ يَحْرُسُوا عَلَى دِرَاسَةِ الْعِلْمِ وَ تَحْصِيلِ مَا صَنَّفَهُ الْمُصَنِّفُونَ، لِأَنَّهُمْ قَالُوا: الطَّرِيقُ تَقْدِيمُ الْمَجَاهِدَةِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا^۳ وَ ذَلِكَ بَرَفْعِ الْعَوَاقِقِ وَ مَحْوِ الصِّفَاتِ الْمَذْمُومَةِ وَ قَطْعِ الْعِلَاقِ كُلِّهَا وَ الْإِقْبَالِ بِكُنْهِ الْهَمَّةِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى».

بدان که متصوفه به سمت علوم الهامی تمایل پیدا کردند و به علم‌های

۱. یک مطلب را در مورد آخوند ملاصدرا یادآوری کنم. ما البته حمله‌ی علمی به ایشان داریم، ولی حق را ناحق نمی‌کنیم و مقامات بشری افراد را از دست نمی‌دهیم. ما اعتراضات علمی - بدون هتاک و بی‌ادبی - داریم. دلیل بر شخصیت مهم آخوند ملاصدرا همین است که ما همه جا به او توجه می‌کنیم. او مثل یک کوه بزرگی است که از هر طرف، سنگی می‌آید، به او برخورد می‌کند، و الا یک شاخه‌ی باریک که سنگی به او نمی‌خورد. این است که شما جوان‌ها حق بی‌ادبی به آخوند ملاصدرا ندارید، حق هتاک ندارید. همین چهار تا کلمه‌ای را که می‌شنوید - اگر پهلوانید - یاد بگیرید و همین‌ها را بگویید.

۲. ملاصدرا این مطالب را در شرح اصول کافی [تصحیح محمد خواجه‌ی ۲: ۴۲۱ - ۴۲۳] ذیل حدیث اول کتاب الحجۃ از باب «طبقات الأنبياء و الرسل و الأئمة (علیهم‌السلام)» آورده و در پایان آن اضافه می‌کند: «هذا ما ذكره الشيخ الغزالي في كتاب الإحياء بأدنى تلخيص و تغيير...». (ویراستار)

۳. العنكبوت (۲۹): ۶۹.

استدلالی و تعلیمی نظر ندارند. پس بنابر این به درس خواندن و تحصیل آن‌چه که مصنفین نوشته‌اند، اعتنا نکرده‌اند؛ چرا که ایشان گفتند: راه رسیدن به حقایق، پیش انداختن مجاهده است، همان‌طور که خدا فرموده: «و هر کس در راه ما مجاهده کرد، ما او را به راه‌های خودمان هدایت می‌کنیم» و راه این مجاهده، برداشتن موانع و از بین بردن صفات ناپسند (کینه، بخل، خودخواهی، تکبر،...) و بریدن همه‌ی علاقه‌ها - مشروع و نامشروع - (زن، فرزندی، وطن،...) و با جوهر همت قلبی به خدا توجّه کردن است.

«و مَهْمَا حَصَلَ ذَلِكَ، كَانَ اللَّهُ هُوَ الْمُتَوَلَّى لِقَلْبِ عَبْدِهِ وَ الْمُتَكَفِّلُ لِتَنْوِيرِهِ بِأَنْوَارِ الْعِلْمِ. وَ إِذَا تَوَلَّى اللَّهُ أَمْرَ الْقَلْبِ، فَاضَتْ [عَلَيْهِ] الرَّحْمَةُ، وَ أَشْرَقَ النَّورُ فِي الْقَلْبِ، وَ انْشَرَحَ الصَّدْرُ وَ انْكَشَفَ لَهُ سِرُّ الْمَلَكُوتِ، وَ تَلَأَّتْ فِيهِ حَقَائِقُ الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ».

و هرگاه این حالت پیدا شد، خداوند متولی قلب بنده‌اش می‌شود و متکفل نورانی‌کردن او به انوار علم می‌شود. هرگاه خداوند متولی دلی شد، رحمت‌های او فیضان پیدا می‌کند، انوار قدس الهی به آن قلب می‌تابد، سینه‌اش گشاده می‌شود، اسرار عالم غیب ملکوت بر او آشکار می‌شود و حقایق کارهای خدایی بر این دل، متلألئ می‌گردد.

«فَلَيْسَ عَلَى الْمُرِيدِ إِلَّا الْإِسْتِعْدَادُ بِالتَّصْفِيَةِ الْمَجْرَدَةِ وَ احْضَارُ الْهَمَّةِ مَعَ الْإِرَادَةِ الصَّادِقَةِ وَ التَّعَطُّشِ التَّامِّ وَ التَّرَصُّدِ وَ التَّعَرُّضِ لِنَفْحَاتِ اللَّهِ وَ الْإِنْتَظَارِ لِمَا يَفْتَحُهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الرَّحْمَةِ».

پس هیچ وظیفه‌ای بر مرید نیست، مگر این‌که آماده‌ی پاک کردن خود باشد، همت‌اش را حاضر کند و اراده‌ی صادق داشته باشد، با تشنگی شدید تشنه‌ی حقایق باشد و مهیا شود؛ تا از عالم غیب لاهوت، نفحاتی بدمد و نسیمی بوزد که قلب او را نورانی و مشتعل کند و برای آن‌چه خداوند متعال از رحمتش بر او می‌گشاید، منتظر باشد.

«إِذِ الْأَنْبِيَاءُ وَ كَذَا الْأَوْلِيَاءُ عَلَيْهِ السَّلَامُ انْكَشَفَ لَهُمُ الْأُمُورُ وَ فَاضَ عَلَى

درس هفتم: روش عرفانی: چشم انداز به بیان غزالی □ ۱۷۳

صَدُورِهِمُ النُّورُ؛ لَا مِنْ جِهَةِ التَّعَلُّمِ وَ الدَّرَاسَةِ لِلْكِتَابِ، بَلْ بِالزَّهْدِ فِي الدُّنْيَا وَ التَّبَرُّيِّ عَنْ عِلَاقَتِهَا وَ الْإِقْبَالِ عَلَى اللَّهِ بِكُنْهِ الْهِمَّةِ. مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانَ اللَّهُ لَهُ».

این راه انبیاء و اولیاء است. انبیاء و اولیاء نرفته‌اند درس بخوانند، و کتابی را مطالعه نکرده‌اند، بلکه به خاطر این‌که در دنیا زهد ورزیده‌اند و از علاقه‌های دنیوی بیزار می‌جستند و یکسره متوجه خدا شده و پشت پا به ما سوی زده‌اند، حقایق برایشان منکشف شده و نور در قلبشان پیدا شده است؛ چرا که هر کس برای خدا شد، خدا هم برای اوست.

«و زَعَمُوا أَنَّ الطَّرِيقَ فِي ذَلِكَ أَنْ يَقْطَعَ أَوَّلًا الْعِلَاقَةَ كُلَّهَا. فَيَفْرُغَ الْقَلْبُ عَنْهَا بِالْكَلْبَةِ مِنَ الْأَهْلِ وَ الْمَالِ وَ الْوَطَنِ وَ عَنِ الْعِلْمِ وَ الْوَلَايَةِ وَ الْجَاهِ».

و ایشان گمان برده‌اند راه این کار که خداوند در دلشان تجلّی کند و حقایق را بر آن‌ها منکشف کند، این است که تمام علاقه‌ها را باید قطع کنند [که بدان]، دل از تمام علاقه‌ها فارغ شود، از زن و فرزند و پول و وطن؛ حتّی از علم، ریاست، آقایی، ولایت‌ها و جاه. همه‌ی این‌ها را باید دور بیندازد.

«ثُمَّ يَخْلُو بِنَفْسِهِ فِي زَاوِيَةٍ مَعَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْفَرَائِضِ وَ الرِّوَاتِبِ، وَ يَجْلِسُ فَارِغَ الْهَمِّ مَجْمُوعَ الْقَلْبِ، وَ لَا يَنْزِعُ [فَارِغَ الْقَلْبِ مَجْمُوعَ الْهَمِّ وَ لَا يُفَرِّقُ] فِكْرَهُ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ دَرَسِهِ، وَ لَا بِالتَّأَمُّلِ فِي تَفْسِيرِهِ وَ لَا بِكُتُبِ حَدِيثٍ وَ حِفْظِهِ».

سپس به گوشه‌ای برود [۱] و اکتفا کند به واجبات و نوافل روزانه‌اش،^۱ و با دلی متوجه بنشیند؛ به گونه‌ای که فکر و همّتش به هیچ‌جا نباشد؛ حتّی

۱. من می‌دانم غزالی ترسیده؛ اگر ترسش نمی‌بود، همین را هم نمی‌گفت و إلا آن کسی که می‌خواهد ریاضت را قوی کند، می‌گوید هیچ کار نکن؛ نماز هم نخوان؛ چرا که نماز، تفرّق می‌آورد و تو را از تمرکز در یک نقطه می‌اندازد. و لذا آن‌هایی که [در تصوّف] خیلی کامل عیار هستند، نماز را هم رها می‌کنند.

فکرش را متفرّق به قرائت قرآن نکند^۱ و اصلاً درس‌اش را نخواند، و به تفسیر آیات و نوشتن حدیث و حفظ آن هم کاری نداشته باشد.^۲

«بَلْ يَجْتَهِدُ أَنْ لَا يَخْطُرَ بِبَالِهِ شَيْءٌ سِوَى ذِكْرِ اللَّهِ قَائِلًا بِلِسَانِهِ: اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ، عَلَى الدَّوَامِ مَعَ حُضُورِ الْقَلْبِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى حَالَةٍ يَتْرُكُ فِيهَا تَحْرِيكَ اللِّسَانِ، وَ يَرَى كَأَنَّ الْكَلِمَةَ جَارِيَةً عَلَى اللِّسَانِ».

بلکه کوشش کند که به جز فکر خدا، چیزی به ذهنش نیاید و فقط دائماً به زبان بگوید: الله الله الله؛ و دلش هم متوجّه همین لفظ باشد؛ تا به حالتی می‌رسد که زبان، تکان نمی‌خورد و می‌بیند که انگار، الله بر زبان او جاری است [۲].

«ثُمَّ يَصِيرُ إِلَى أَنْ يَنْمَحِيَ أَثَرُهُ عَنِ اللِّسَانِ. فَيُصَادِفُ قَلْبُهُ مُدَاوِمًا عَلَى الذِّكْرِ. ثُمَّ يُوَاطِبُ إِلَى أَنْ يَنْمَحِيَ عَنِ الْقَلْبِ صُورَةُ اللَّفْظِ وَ حُرُوفُهُ، وَ تَبْقَى مَعْنَى الْكَلِمَةِ جَارِيًا مُجَرِّدًا فِي قَلْبِهِ حَاضِرًا فِيهِ، كَأَنَّهُ لَا زِمٌ لَهُ لَا يُفَارِقُهُ».

کمی که بالاتر رفت، باید از زبان هم محو شود. یک وقت می‌بیند در دلش «الله» جاری است؛ دلش مداوم بر ذکر است. باید مواظبت کند تا این‌که نقش و صورت لفظ و حروف آن، از قلب او پاک شود تا جایی که دل، اصلاً لفظ «الله» و نقش «الله» را نداشته باشد، بلکه حقیقت «الله» - که معنی کلمه است - خالی از هر تعینی در دلش حاضر شود و جاری باشد، گویا که لازم‌گیر مفارقت او است.^۳

۱. برخلاف قرآن که می‌فرماید: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل (۳۷): ۲۰] و روایاتی که توصیه به خواندن قرآن کرده‌اند، مثل این‌که فرموده‌اند روزانه حداقل پنجاه آیه قرآن بخوانید [الکافی ۲: ۶۰۹].

۲. ابوسعید ابوالخیر که یکی از بزرگان مرآشده است، می‌گوید [أسرار التوحید فی مقامات الشیخ أبی سعید: ۴۳] من قرآن خواندم، رسیدم به آیه: ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام (۶): ۹۱] همین که این آیه را دیدم، قرآن را بر هم گذاشتم و گفتم خدا می‌گوید بگو: «الله» و دیگر همه را دور بریز.

عاشقان را شد مدرّس حسن دوست دفتر و درس و سبق‌شان روی اوست

۳. در این‌جا حرف‌هایی دارند. نقش سینه دارند، نقش پیشانی دارند، ذکر چهار ضرب دارند. این

«و له اختيارٌ الى أن ينتهي الى هذه الحالة [هذا الحد]، و اختيارٌ في استدامة هذه الحالة بدفع الوسوس. و ليس له اختيارٌ في استجلاب رحمة الله، بل هو بما فعله قد تعرضَ لنفحات الرحمة. فلا يبقى له الا الانتظار، لما يفتح الله من رحمته فتحها [من الرحمة] على أوليائه و أنبيائه ﷺ».

سالک که به این حالت رسید، آزاد است که رها کند یا همین حالت را با دور کردن وسوسه‌ها نگه دارد. و برای او در جلب رحمت خداوند، اختیاری نیست؛ بلکه او به آن چه انجام داده است، گاهی در معرض نفحات رحمت قرار می‌گیرد. پس برای او چیزی جز انتظار گشایش رحمت نمی‌ماند، رحمتی که خداوند بر اولیاء و انبیاءش ﷺ گشاده است.^۱

«و عند ذلك اذا صدقت ارادته و ذكيت فطرته و قويت همته و لم يجاذبه شهواته، فيلمع لوامع الحق في قلبه، فتكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت. ثم يعود و قد يتأخر. و ان عاد فقد ثبت. و قد يكون مختطفاً و ان ثبت فقد يطول ثباته و قد لا يطول. و قد يتظاهر أمثاله على التلاحق. و قد يقتصر على فن واحد. و منازل أولياء الله تعالى فيه لا تحصى. و قد رجع هذا الطريق الى تطهير محض من جانب

۱۲ اذکار را هم به هر کسی یاد نمی‌دهند. به آن‌هایی یاد می‌دهند که سه چهار پنج سال، خوب رفته باشند و به اصطلاح، «اهل سیر» شده باشند؛ مثلاً «ذکر قلب» را به همه دستور نمی‌دهند. اول «ذکر جبرئیلی» است، بعد «ذکر حیات» است، بعد «ذکر توحید» است و کم کم می‌آیند در «ذکر قلب». بیان این اذکار، انحاء مختلف دارد (توضیح این اذکار در درس بعد خواهد آمد). غزالی آن نحوی را که از همه روشن‌تر بوده و بزرگان اهل تصوف در سیرشان به آن، عمل می‌کرده‌اند، آن را گفته است. «الله الله» می‌گویند تا به جایی برسد که وقتی زبان ساکت شد، «الله» بر زبان جاری باشد بی‌صدا. آن وقت این حالت ملکه بشود، به طوری که از زبان به دلش برود؛ همه‌اش «الله الله». قدم بعد این است که از دل هم برداشته می‌شود و «نور احدیت» از مقام لاهوت، بر دل ایشان اشراق می‌شود.

۱. غزالی در این‌جا چیزی نگفته است، ولی دیگران می‌گویند که «می‌یابی خودت خدایی»، و شطحیاتی مانند «لا اله الا أنا» [منسوب به بایزید بسطامی] و «لیس فی جُبتی سوی الله» [منسوب به جنید بغدادی] را می‌گویند.

العبد و تصفیه و جلاء، ثم استعداد و انتظار فقط^۱.

اگر این‌جا اراده‌اش صادق، فطرت‌اش پاک و همت‌اش قوی بود و اگر شهوت، او را تصرف نکرد، انوار حق بر قلب او می‌تابد. در ابتدا مانند برقی جهنده می‌آید و می‌رود. اگر مرتبه‌ی دوم آمد، استقرار پیدا می‌کند، و گر نه آمده و رد شده است. اگر استوار ماند، ممکن است ثبات آن طول بکشد و ممکن است طول نکشد. این‌جا دیگر اشخاص مختلف‌اند؛ بعضی‌ها حقیقت به طور مداوم بر آن‌ها ظاهر می‌شود و بعضی‌ها یک حقیقت. از این‌جا منازل اولیاء الله مختلف می‌شود. این راه، فقط تجرید می‌خواهد؛ همه‌ی علایق را برطرف کردن و آن‌گاه، فقط استعداد داشتن و منتظر بودن و بس.

«وَأَمَّا النَّظَارُ وَذَوُّ الْعَتَبِ فَلَمْ يُنْكِرُوا وَجُودَ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ وَامْكَانَهُ وَافْضَائُهَا إِلَى الْمَقْصِدِ عَلَى التُّدْوَرِّ. فَاتَّهَ أَكْثَرُ أَحْوَالِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. لَكِنْ اسْتَوَعَرَوْهَا وَاسْتَبَطْنُوا ثَمَرَتَهَا وَاسْتَبَعَدُوا اجْتِمَاعَ شُرُوطِهَا، وَزَعَمُوا أَنَّ مَحَوِّ الْعَلَائِقِ إِلَى ذَلِكَ الْحَدِّ كَالْمُتَعَذِّرِ. وَانْ حَصَلَ فِي حَالَةٍ، فَثَبَاتُهُ أَبْعَدُ مِنْهُ، إِذَا أَدْنَى وَسَوَاسٍ وَخَاطِرٍ يُشَوِّشُ الْقَلْبَ. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ».

اما مردمان صاحب‌نظر و صاحب‌فکر، این راه را انکار نکرده‌اند، و گفته‌اند که این راهی برای کشف حقایق است که امکان‌اش هم هست؛ ولی به مقصد رسیدنش به ندرت اتفاق می‌افتد و این، حال اکثر انبیاء و اولیاء بوده است.^۱

۱. والله! دروغ می‌گوید. نه حال انبیاء، این چیزها بوده و نه حال اولیاء. پیامبر ﷺ کی به گوشه‌ای رفت بنشیند و قطع علایق کند؟ او غذا می‌خورد، داخل اجتماع می‌آمد، تعلیم می‌کرد، جنگ می‌کرد. همه‌ی این کارها را پیامبر ﷺ می‌کرد. امیرالمؤمنین علیه السلام هم این‌گونه بود. موسی بن عمران، عیسی بن مریم، یونس، یوسف و سلیمان حشمت الله ﷺ کی این کارها را می‌کردند؟ داوود علیه السلام کاسب بود و زره‌سازی می‌کرد و از این راه استرزاق می‌نمود. از آدم تا خاتم ﷺ هیچ‌کدامشان این کارها را نکرده‌اند. این‌ها به انبیاء و اولیاء دروغ می‌بندند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «لَا رُهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ» [دعائم الإسلام ۲: ۱۹۳؛ معانی الأخبار: ۱۷۳؛ بحار الأنوار ۸: ۱۷۰]؛ در اسلام رهبانیت نیست؛ ولی این، عین رهبانیت است و بدتر از رهبانیت مسیحی‌ها است.

درس هفتم: روش عرفانی: چشم انداز به بیان غزالی □ ۱۷۷

اما این صاحب نظران معتقدند این راه دشوار است، میوه اش دیررس و کم است، جمع شدن این شرایط بعید است و رسیدن به این مقصد، بسیار بسیار دشوار است. محو کردن علایق تا این حد، بسیار مشکل است، ولی ممتنع نیست؛ اگر هم حاصل شود، دوامش مشکل است؛ چرا که کوچک ترین وسواس و چیزی که به دل خطور کند، قلب را مشوش می نماید، آن گونه که پیامبر فرمود: «قلب مؤمن، بین دو انگشت از انگشتان پروردگار است».

«و فی أثناء هذه المُجاهدة قد يفسد المزاج و يختلط العقل و يمرضُ البدنُ. و اذا لم يتقدم رياضة النفس و تهذيبها بحقائق العلوم، نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدةً طويلةً الى أن تزول، و العمرُ ينقضي دون النّجاح فيه. فكَم من صوفي بقى في خيالٍ واحدٍ ثلاثين سنةً و نحوه. و لو كان قد أتقن العلم من قبلُ لانتفتح له وجهُ الالتباس في أسرع زمانٍ. فلاشتغال بطريق التّعلّم أوثق و أقرب الى الغرض، فقالوا: لا بُدَّ أولاً من تحصيل ما حصله العلماء رحمهم الله و فهم ما قالوه. ثم بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لهم. فعساه بالمُجاهدة بعد ذلك».

در اثناء این مجاهده، ناآشنایی به چگونگی انجام آن ها به مریض شدن می انجامد؛ عقل انسان را تباه می کند و تعادل روحی و بدنی را از بین می برد.^۱

۱. چون این کار خیلی خطرناک است، یک عده گفته اند صوفی، بدون پیر و مرشد و استاد، حق ندارد وارد کار بشود. این ریاضت ها خطر جنون دارد، خطر بیماری عصبی دارد، خطر القائنات خلاف واقع از خود نفس بر نفس، هست. لذا می گویند باید مرشد داشته باشد، مرشدی که راه را رفته باشد و آن مرشد، قدم به قدم او را همراهی کند و در این باب، اصرار زیادی دارند. نجم الدین در کتاب «مرصاد العباد»، ده دلیل برای لزوم استاد و شیخ، ذکر کرده است [مرصاد العباد، نجم الدین رازی، فصل نهم: ۱۱۵ - ۱۲۰].

دیگر این‌که ممکن است اوهام و خیالاتی وارد بشود و آن‌ها به صورت حقایق مکشوفه در نظرش مجسم شده، بر او کشف بشود و شاید این اشتباه تا پایان عمر، هرگز بر او معلوم نگردد. و چه بسیار صوفی که در یک خیال واحد به مدّت سی سال یا در همین حدود باقی مانده است. از این جهت بزرگان گفته‌اند که قبلاً تحصیل علم کنید و مطالب و حقایق علمی را یاد بگیرید که اوهام و خیالات داخل نشود، و یا اگر شد، بتوان با سرعت بیشتر، میان حقّ و باطل تمیز بخشید.

این فرمایش آقای غزالی است که آخوند مّلاصدرا برای بیان طرق مکاشفه و بیان راه وحی و الهام انبیاء علیهم‌السلام نقل می‌کند. و بدانید تمام آن، دکان و دستگاه است. خدا به حق پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و به حرمت قرآن عظیم، صاحب معارف قرآن را ظاهر کند؛ که اگر یک دقیقه او را ببینید و دنبالش بروید، مُهْمَل بافی همه‌ی این‌ها برایتان روشن می‌شود.

و صَلَّی اللهُ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

✎ مولوی در این باره می‌گوید:

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر	دامن آن نفس‌کش را سخت گیر
در پناه جانِ جان‌بخش قوی	خفته اندر کشتی و ره می‌روی
گرچه شیری چون روی ره بی دلیل	همچو روبه در ضلالتی و ذلیل
هین مپر آلا که با پرهای شیخ	تا ببینی عون و نصرت‌های شیخ
گفت پیامبر علی را کای علی	شیر حقی، پهلوانی پُردلی
لیک بر شیری مکن تو اعتمید	اندر آ در سایه‌ی نخل امید
اندر آ در سایه‌ی آن عاقلی	کش نستاند برد از ره غافلی
ظلّ او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی مطاف

این‌جا است که درب یک مغازه‌ی عجیب دیگری باز می‌شود. قطب و مرشد و شیخ و پیر دلیل و ... این چیزها پیدا می‌شود. مال و جان و عرض و ناموس مرید، همه را در اختیار می‌گیرند. خودش را «ولّی» او می‌داند؛ «ولّی» یعنی کسی که اولی به تصرف در انسان است. قطب، خودش را «ولّی» مرید می‌داند و هر کار در حق او بخواهد انجام دهد، مُجاز است. این‌جا است که دیگر سواری می‌گیرند. آن یکی دکان باز می‌کند، دیگری هم یک دکان در مقابلش باز می‌کند. آن وقت با غسل اسلام و غسل توبه و غسل دخول در باب ولایت و ... مرید را به سوی خود می‌کشند تا مرید با قطب، بیعت کند و داخل در باب ولایت او شود و با شجره‌ی لاهوت، اتصال پیدا کند.

پی‌نوشت‌ها

[۱] من نوعاً این وادی‌ها را تا یک مقدار رفته‌ام. در یک ذکر به من دستور دادند باید یک اتاق را در خانه‌ات تهیه کنی، به مقداری که فقط بتوانی بلند شوی نماز بخوانی، رکوع کنی و سجده کنی؛ بیشتر جا نداشته باشد. هر قدر زاویه کوچک‌تر باشد، بهتر است و هر قدر هم تاریک‌تر بهتر؛ جایی باشد که نور چراغ نباشد، نور ستاره‌ها نیفتد. آن وقت در آن تاریکی و ظلمات، نور بر تو تجلی می‌کند. خود این کلمه، منشأ می‌شود که بنده ببینم. ملتفت باشید که تمام این‌ها حُقه است. پیامبر ﷺ نه چنین جایی را داشت و نه دستورش را داد. رئیس‌العرفا و قطب‌العارفین امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز چنین حرف‌هایی را نگفته و نکرده است. ملتفت باشید!

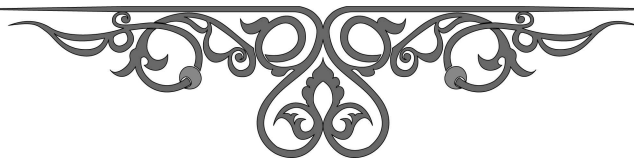
[۲] این کار را من کرده‌ام. در یکی از ریاضت‌ها، پیری که از هندوستان آمده بود، به من دستور داد که فلان ذکر را بگو بگو بگو؛ به زبان بگو بگو بگو. وقتی زیاد گفتم، می‌رسی به جایی که زبان حرکت نمی‌کند، ولی همین‌طور بی‌صدا زبان دارد می‌گوید. مثلاً وقتی من می‌گویم «الله الله الله»، زبانم حرکت می‌کند، صدایم هم بیرون می‌آید و شما هم می‌شنوید. حالا اگر چهل ساعت پی‌پی این را گفتم، بدون این که صدا بیرون بیاید، بدون این که زبان حرکت کند، این لفظ «الله» همین‌طور در دهان جاری می‌شود. و اگر بخواهیم به اصطلاح علمی تعبیر کنیم، «کلام نفسی» پیدا می‌شود.

خودآزمایی

۱. چگونه فلاسفه، از راه فلسفه به راه عرفان کشیده می‌شوند؟
۲. محورهای کلی راه‌های عرفانی را ذکر کنید.
۳. مآلصدرای درباره‌ی روش سلوک عرفانی کلام کدام شخصیت را برگزیده و در کدام کتابش درباره‌ی آن سخن گفته است؟
۴. غزالی آیه‌ی «والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا» را چگونه تفسیر می‌کند؟
۵. چرا در این سلسله دروس، مآلصدرای محور نقد و بررسی مطالب است؟
۶. وظیفه‌ی مرید در طریق سلوک عرفانی، از نظر غزالی چیست؟
۷. غزالی انکشاف امور بر اولیا را از چه جهتی می‌داند؟
۸. غزالی تفاوت منازل اولیای خدا را چگونه توجیه می‌کند؟
۹. کلام نجم‌الدین رازی و شعر مولوی در مورد ضرورت تسلیم کامل سالک به قطب و مرشد را گزارش کنید.
۱۰. در نظر غزالی کدام گروه از علوم، مورد توجه اهل عرفان است؟ و چرا؟
۱۱. قطع علائق را از منظر عرفان و شرع با هم مقایسه کنید.
۱۲. مکتب عرفان در مورد قرائت قرآن و حدیث و تدبّر در آن‌ها و علوم آن‌ها چه دیدگاهی دارد؟
۱۳. به نظر عرفا چه مقدمه‌ای لازم است تا انسان بتواند در انتظار رحمت الهی بنشیند؟
۱۴. غزالی چه دشواری‌هایی را برای راه عرفان ذکر می‌کند؟ از سخن غزالی چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟
۱۵. کلام رسول خدا در مورد رهبانیت را تبیین کنید. بر مبنای این کلام، روش شرع را در باب ریاضت‌ها با عرفان مقایسه کنید.
۱۶. چگونه پای قطب و مرشد به زندگی و روش سلوک سالک باز می‌شود؟
۱۷. راه عرفا را با راه پیامبران به طور کلی مقایسه کنید.

درس هشتم

روش عرفانی:
مراحل سیر و سلوک



در این درس می‌آموزیم:

۱. مراحل راه کشف و شهود از نظر عرفا و صوفیه، عزلت و تکرار ذکر خاص است تا در انتظار وزیدن نفحات الهی بماند. اما پیمودن این مراحل دشوار است، چون ترک غذا و ترک روابط اجتماعی و ... بیماری‌های جسمی و روانی را در پی دارد. بعلاوه در این مراحل، ممکن است شیطان القائنات خود را بر سالک بیفکند و به عنوان الهامات رحمانی به او بنمایاند.
۲. عرفان، انسان را به آن‌جا می‌رساند که برای خدای متعال، مراتب و مقاماتی قائل شود:
الف. مقام احدیت، جلاء، غیب محض؛ که در گُنه آن، تمام ماهیات امکانیه مُستَجِن (پنهان) است.
ب. مقام واحدیت، که مقام تظاهر ذات است و آن ماهیات مستجِن، وجود علمی می‌یابند.
ج. مقام استجلاء که در تمام عالم امکان تجلی می‌یابد و به تمام تعینات امکانی متعین می‌شود.
آن‌گاه می‌گویند: کمال او در مقام احدیت است، ولی اکملیت او در مقام استجلاء است، یعنی تشبّه در عین تنزّه.
۳. مقام جلاء را مقام کثرت در وحدت می‌دانند و مقام استجلاء را مقام وحدت در کثرت. عارف کامل را کسی می‌دانند که مجموع این دو مقام را خدا بداند. لذا هرکس یکی از این دو مقام را نادیده بگیرد، خدا را محدود پنداشته و کافر شده است.
۴. به نظر عرفا، جدا دانستن خدا از غیر خدا، «غیریت تبلیسی» است که خطایی بزرگ است و عارف کامل، از چنین خطایی میرا است. لذا «لا موجود الا الله» می‌گویند.
۵. بزرگان عرفان مانند ابن عربی در هنگام گزارش تلاش‌های پیامبران اشاره می‌کنند که پیامبران، اَمّت‌های خود را از پرستش یک یا چند بت باز می‌داشتند و به همه تذکر می‌دادند که باید همه چیز را خدا بدانند. در همین نگرش، فرعون را از موحدان می‌دانند، زیرا که در بحر وحدت غرق شده بود.
۶. در همین نگرش، معلول را جهتی از جهات علّت می‌شمارند. در مرحله‌ی بعد، عارفان خود را مانند همه اشیاء، عین خدا می‌شمارند. کتاب فصوص الحکم نوشته محیی الدّین سرشار از این مطالب است و در کتاب اسفار مَلّاصدرا مطالب فراوان در این زمینه هست.
۷. یکی از بزرگان عرفان به زشتی این سخن متنبّه شده و می‌گوید: اگر به یک عارف بگوییم: ای قاذوره! (چون قاذوره جزیی از آن شخص است) آیا ناراحت نمی‌شود؟ حال، چگونه چنین نسبتی به خدای تعالی می‌دهند؟

۱. خلاصه‌ای از اصول و مراحل سیر و سلوک عرفا

در درس گذشته، اصول و مراحل طی راه کشف و شهود از نظر عرفا و صوفیه، از غزالی نقل گردید و همان‌طور که گفته شد، هر سلسله در سیر و سلوک، به شکل خاصی این مراحل را طی می‌کند. براساس این اصول، بایست ابتدائاً نفس را از خصال نکوهیده تهذیب کرد و به صفات نیکو آراست و وابستگی‌ها را به هر شکل که باشد از میان برداشت؛ محبت به خانواده، فرزندان، مال و منال، علم و دانایی، جاه و مقام و ... را از دل دور داشت؛ سپس اعتزال گزیده، به ذکر گفتن اشتغال ورزید.

در این حالت، بایستی به گوشه‌ای اتاقکی، مُغاره‌ای تنگ و تاریک خزید [۱] و در آن‌جا به خواندن نمازهای پنج‌گانه و نافله‌ها اکتفا کرد و از تدبّر و تفکّر در قرآن و احادیث جدّاً اجتناب نمود، زیرا تشوّت فکر و قساوت قلب به دنبال می‌آورد؛ تنها بایستی لفظ «الله» را به زبان آورد؛ آن اندازه باید این ذکر را تکرار کرد تا بر لسان جاری گردد؛ یعنی بی‌آن که لفظی مُصَوّت از دهان بدر آید، زبان «الله» گویان باشد و این لفظ بر آن سیلان یابد. نبایستی در این مرحله توقف کرد، بلکه باید ذکر را ادامه داد تا «الله» در قلب نفوذ کند و در آن جاری گردد؛ یعنی چون قلب را مشاهده کنی، آن را سرشار از «الله» بینی.

غزالی فقط لفظ جلاله را یادآوری کرده است؛ در حالی که متناسب با سیر سالک، از کار مختلفی به او تعلیم داده می‌شود که بایستی به نحوه‌ای که گذشت به آن مبادرت

ورزد. از میان این اذکار، می‌توان ذکر حیات (یا حَیُّ یا قَیُّوْمُ)، ذکر توحید یا نفی و اثبات (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)، ذکر ذات (یا هُوَ یا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ)، ذکر یونسی (لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین)، ذکر جبرئیلی (لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار)، ذکر دو ضرب و ذکر چهار ضرب (که با حرکات خاصی ادا می‌شود) را نام برد.^۱

به دنبال وصول به این حالت، وظیفه‌ی سالک این است که چشم انتظار باشد تا نفحات الهیه وزیدن آغاز کند و انوار حقایق ربوبی بر قلب وی متلألئ گردد. هرچه در این مرحله - که باید با مراقبت و مواظبت شدید سالک از خطور و ساوس شیطانی به قلب و به تشویش انداختن آن، تداوم و استمرار یابد - عیان شود، «عین حقیقت» است. ظهور حقایق با درخشش انوار گوناگون بر قلب انجام می‌پذیرد که متناسب با افاضه‌ی رحمت الهی و استعداد سالک، صورت می‌بندد.

بادیدن این نورها و نارها، سالک به وجد می‌آید، و واقعیت‌ها و اطوار گوناگون در برابرش متجلی می‌شود. دیدن چنین ظهوراتی، سبب سرسپردگی شدید مرید به مراد می‌گردد، تا جایی که تسلیم محض او می‌گردد و هرچه بگوید، انجام می‌دهد.

البته پیمودن این راه بسیار دشوار است، زیرا بریدن از همگی وابستگی‌ها و علایق، خوابیدن و نخوردن، معاشرت نکردن و از تمایلات جسمی و روحی دوری جستن، کاری بس صعب و طاقت‌فرسا است. ناآشنایی به چگونگی انجام آن‌ها، به مریض شدن می‌انجامد، عقل را تباه می‌کند و تعادل روحی و بدنی را از میان می‌برد.^۲ برای همین است که مراحل گوناگون ریاضت کشیدن را باید زیر نظر پیر، شیخ ارشاد، قطب و یا مرشد طی کرد تا از اختلال مزاج و خَبَطِ دِمَاع، مصون ماند و به سلامت، راه کشف و شهود را پشت سر نهاد [۲].

از سوی دیگر، اگر سالکی به مرحله‌ی قطع همه‌ی علایق دست یافت، ادامه دادن آن، دشوارتر و سخت‌تر است؛ چرا که پس از گذشتن از این گردنه‌ها، ای بسا القائنات

۱. برای آگاهی از نحوه‌ی بیان برخی از این اوزاد، بنگرید به: کتاب الإنسان الكامل [عزیزالدین نسفی: ۱۰۶] و کتاب خزائن [ملا احمد نراقی: ۴۰۹].

۲. من در دورانی که تحصیل می‌کردم و درس می‌گفتم، هم‌چنین معاشرت داشتم و به دلیل کار کردن در مسیر ریاضت، به شدت به عصبانیت مبتلا شده بودم و کوچک‌ترین چیزی مرا سخت می‌آزرد.

شیطانی با نفحات رحمانی بر سالک مشتبه گردد، و خیالی فاسد و پنداری بی پایه را طلوع نور حقیقت گمان کند و شاید هرگز این اشتباه بر او معلوم نگردد [۳]. از این رو، سالک باید پیش از آن که به جرگه‌ی ریاضت قدم بگذارد، علوم‌ی را که گذشتگان بدست آورده‌اند بیاموزد و به دقت فراگیرد تا بتواند با سرعت بیشتری میان حق و باطل، تمیز بخشد.

اما این را از من بشنوید و باور داشته باشید که: «جز آن کسی که اتصال به مقام ولیّ وقت و امام زمان داشته و به هر مقداری که گرفته، جز او، هر که در این راه وارد بشود به خطا می‌افتد». بزرگان عرفان دنیا مثل محیی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی، ریاضت‌ها و زحمت‌ها کشیده‌اند. محیی‌الدین می‌توانسته هم به مقام حیوانیت‌اش پایین برود و خودش رانگه دارد، و هم می‌توانسته بالا برود و خودش را بگند. اما ایشان چون راه را بدون دلالت ولیّ وقت رفته‌اند، خطا و اشتباه کرده‌اند.

۲. محتوای شهود عرفا

پس از این که سالک، مراحل صعب ریاضت را پس از تعلیمات نظری مقدماتی و به دلالت و دست‌گیری قطب، به سلامت سپری نمود، این امر را بالعیان شهود می‌کند که همه‌ی ممکنات، خدایند. من خدایم، او خدا است، درخت خدا است، جانور خدا است [۴]. کفر آن است که مُقید شوید و سعه‌ی بینش نداشته باشید و فقط یکی یا بعضی از ممکنات را خدا بدانید؛ فقط بت را خدا بدانید؛ آفتاب را خدا بدانید؛ ماه یا آب یا آتش را خدا بدانید. بلکه همه را خدا دانستن و از تشنّات و تطوّرات و جودی خدا تلقی کردن، توحید واقعی است [۵].

۱ - ۲. مراتب حق متعال

آن‌ها بالعیان مشاهده می‌کنند که خدای متعال دارای مراتب و مقاماتی است:^۱

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد مراتب حق از دیدگاه عرفا بنگرید به: مقدمه‌ی نص النصوص در شرح فصوص الحکم [سید حیدر آملی، ترجمه‌ی محمدرضا جوزی: ۴۲۲ - ۳۹۹].

۱ - ۱ - ۲. مقام احدیت [۶]:

در این مقام - که مقام تجرّد و غیب محض تامّ و مقام ذات است - خدا لا یُدْرَک و ناشناختنی و عرفان‌ناپذیر است. چون مقام غیب محض است، هیچ ممکن‌ی حتّی خاتم‌الأنبیاء ﷺ نمی‌تواند در این مقام، او را وجدان کند.

که خاصان در این ره فرس رانده‌اند به «لا اُحْصی» [۷] از تَک فرومانده‌اند در کنه این هویت غیبیّه، همه‌ی ماهیات امکانیه، مُسْتَجِنّ (= پنهان) است. آن وقت این ذات به آن ماهیاتی که در او مُندَمِج است، یک نسبت علمی پیدا می‌کند و به این ترتیب، مقام دوم پیدا می‌شود.

۲ - ۱ - ۲. مقام واحدیت [۸]

مقام واحدیت، مقام ظهور ذات به ذات است. این ظهور در دو مقام و مرتبه حاصل می‌شود.

۱ - ۲ - ۲. مقام جلاء [۹]

مقام «جلاء ذات»، اولین تظاهر ذات است. به عبارت دیگر، ماهیات در این مقام به‌هنگام جلوه‌ی نوری او در اسم «علیم»، به ضیاء قدس ربوبی مُستَنیر می‌گردند و اعیان ثابت‌ه‌ی مُسْتَجِنّه [۱۰]، به ظهور ذات بذات و لذات، وجود علمی می‌یابند.^۱ این را بدانید که آیات شریفه‌ی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» برای چهار تا مسیحی که حضرت عیسیٰ ﷺ را فرزند خدا و مریم را مادر خدا می‌دانند، نیامده؛ بلکه برای این بچه‌هایی که عرفا برای خدا درست کرده‌اند، برای این ماهیات مُسْتَجِنّه در کنه ذات، آمده است.

۲ - ۱ - ۲. مقام استجلاء [۱۱]:

آن‌گاه حق متعال، در اسماء گونیه‌ی غیرمتناهی و در تمام آن‌چه در عالم امکان

۱. یعنی وقتی در مرتبه واحدیت، تجلی ذات حق به ذات خود و برای ذات خود، واقع شد، اعیان ثابت‌ه ظهور علمی پیدا می‌کنند. (ویراستار)

هست، تجلی می‌کند. او در مرتبه‌ی ذات غیبی‌اش، غیر متعین است؛ ولی در این مرتبه به تمام تعینات امکانی، متعین می‌شود و به همه‌ی تطورات خارجی، متطور می‌گردد و همه چیز می‌شود. هم در می‌شود، هم دیوار می‌شود؛ هم چوب می‌شود؛ هم آدمیزاد می‌شود؛ و هرچه و هرچه هست، می‌شود؛ چرا؟ برای آن‌که وصف اکملیت‌اش اقتضا می‌کند. آن‌که متعین به هر تعینی بشود و به هر صورتی درآید، در عین این‌که جنبه‌ی تجرّدی هم دارد، کامل‌تر است از آن‌کسی که جنبه‌ی تجرّدی داشته باشد و متعین نشود [۱۲].

به عبارت دیگر، «کمال» این است که واقعی، در تجرّد محض از تعینات باشد؛ اما «اکملیت» آن است که در همان حال، متعین به همه‌ی تعینات نازل‌ه گردد؛ یعنی در همان حالی که متنزه است، متشبه باشد و در همان حال که متشبه است، متنزه باشد [۱۳]. آن وقت می‌گویند خدا برای وصف اکملیتش، مستجلی شده و به تمام تعینات خود، متعین شده است. این مقام را مقام «استجلاء» می‌نامند.

عرفا، مقام «جلاء» را مقام «کثرت در وحدت» می‌گویند، زیرا تمام کثرات در وحدت ذات، مندمج است. و مقام «استجلاء» را مقام «وحدت در کثرت» می‌نامند، چرا که خدا به تمام تعینات، متعین شده است. آن وقت معتقدند که عارف کامل، آن کسی است که مجموع این‌ها را خدا بداند؛ معتقد باشد که مجموع هر دو شطر جلاء و استجلاء، خداست. و کافر هم آن کسی است که خدا را محدود کند و بگوید این خدا است یا آن خدا است.

۲ - ۲. غیریت تلبیسی

آقایان عرفا، غیریت را تلبیسی می‌دانند. می‌گویند همه‌ی عالم، اشتباه کرده‌اند که خیال می‌کنند خدایی هست و غیر خدایی. این غیریت، اشتباه است. عارف کامل آن کسی است که این غیریت تلبیسی اشتباهی از نظرش برود و واقع را ببیند که غیر نیست و هر چه هست، خود خداست. از این اشتباه که بیرون آمد، می‌شود عارف کامل. خدا مجموع شطرن است؛ متطور به تمام اطوار است؛ همه‌اش خدا است، و غیر خدا هیچ چیز دیگری نیست. غیریت‌ها، غیریت تلبیسی ابلیسی اشتباهی است.

درویش‌های خاکساری^۱ ذکری دارند. یک شبی در خانقاهشان بودم. نزدیک اذان صبح، بلند شدیم و نافله خواندیم. این‌ها هم بلند شدند و دست و رویشان را شستند و دو رکعتی نماز خواندند (یا نخواندند!) و شروع کردند به ذکر: «یا هو، یا من هو، یا من لا هو الا هو، لا معبود الا الله، لا موجود الا الله» و قریب چهارصد-پانصد مرتبه آن را تکرار کردند. در این ذکر، «یا هو» درست است؛ «یا من هو» درست است؛ «یا من لا هو الا هو» درست است؛ «لا معبود الا الله» هم درست است؛ اما کلمه‌ی «لا موجود الا الله» درست نیست.

به یکی از آن‌ها گفتم: فقیر مولا! تو موجودی یا معدومی؟ هستی یا نیستی؟ گفت: هستم. گفتم: پس چطور گفتی «لا موجود الا الله»؟ توجّه داشته باشید در همین یک کلمه در میان آن ذکرها، مقصد غایی و نهایی را گنجانیده‌اند.

این مطالب، عین مکاشفات آقایان بعد از ریاضت‌ها است که مجموع مجرد و مادی همه‌اش روی هم رفته خداست. بین مادیات و مجردات غیریت هست، اما بین خدا غیریتی نیست، چون غیر خدا چیز دیگری نیست تا غیریتی باشد [۱۴].

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد^۲
مولوی می‌گوید:

هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد، دل بُرد و نهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار درآمد، گه پیر و جوان شد^۳

دیگری می‌گوید: «لیس فی الدّار غیره دیار».^۴ خودش است و خودش، نهایت این‌که به شکل‌های مختلف در می‌آید.

۱. درویش‌های خاکساری از سلسله‌های دیگر، قدری ساده‌ترند و در این‌ها بنگ و چرس و این کثافت کاری‌های عرفانی کمتر است.

۲. این بیت در دیوان فخرالدین عراقی (۶۱۰ - ۶۸۸ هـ) در بند سوم از یک ترجیع بند یازده‌بندی با بیت ترجیعی «که همه اوست هر چه هست یقین * جان و جانان و دلبر و دل و دین» آمده است. بنگرید به: کلیات دیوان عراقی [انتشارات سنائی: ۱۳۳].

۳. مولوی، دیوان شمس تبریزی.

۴. در برخی از آثار و اشعار صوفیان، این عبارت به منصور حلاج نسبت داده شده است.

محبی‌الدین می‌گوید: موسی علیه السلام به هنگام بازگشت از میثاق، به این دلیل گریبان هارون علیه السلام را گرفت که او از پرستش گوساله، جلوگیری کرده بود، در حالی که آن‌ها خدا را در مجلای گاو دیده بودند. اینکه موسی علیه السلام بر هارون علیه السلام تغیر کرد، برای این بود که می‌گفت: این‌ها خداپرست بودند و خدا در هر صورتی متصور است [۱۵]؛ «إِنَّ اللَّهَ شَاءَ أَنْ يُعَبِّدَ فِي كُلِّ صُورَةٍ» [۱۶]. خدا خواسته است که در هر صورتی عبادت شود؛ صورت بت، صورت آفتاب، صورت ماه، صورت آتش، صورت گاو.

هم‌چنین ایشان معتقد است که فرعون از موحدین بود و در بحر وحدت، غرق شده بود که یافت خودش خدا است چون گفت: «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» [۱۷]. او درباره‌ی فرعون که از موسی علیه السلام می‌پرسد: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱ چنین می‌گوید: «وَأَمَّا حِكْمَةُ سُؤْلِ فِرْعَوْنَ عَنِ الْمَاهِيَةِ الْإِلَهِيَّةِ فَلَمْ يَكُنْ عَنْ جَهْلٍ، وَ إِنَّمَا كَانَ عَنْ اخْتِبَارٍ حَتَّى يَرَى جَوَابَهُ مَعَ دَعْوَاهُ الرِّسَالَةَ عَنْ رَبِّهِ وَ قَدْ عَلِمَ فِرْعَوْنُ مَرْتِبَةَ الْمُرْسَلِينَ فِي الْعِلْمِ فَيَسْتَدِلُّ بِجَوَابِهِ عَلَى صِدْقِ دَعْوَاهُ»:^۲ اما سؤال فرعون از موسی علیه السلام در مورد چگونگی الوهیت حق، از روی جهل و ناآگاهی فرعون نبوده است؛ بلکه می‌خواسته موسی علیه السلام را که ادعای رسالت کرده بود، با جوابی که می‌دهد امتحان کند؛ چرا که فرعون از مرتبه‌ی علمی پیامبران آگاهی داشت و می‌خواست با پاسخ موسی علیه السلام به سؤال او، بر درستی ادعای موسی علیه السلام استدلال نماید [۱۸].

پیرامون همین اصل نهایی شهودی، صدر المتألهین می‌گوید:

«فَمَا وَضَعْنَاهُ أَوَّلًا أَنْ فِي الْوُجُودِ عِلَّةٌ وَ مَعْلُولٌ بِحَسَبِ النَّظَرِ الْجَلِيلِ
قَدْ آلَ آخِرُ الْأَمْرِ بِحَسَبِ السَّلُوكِ الْعِرْفَانِيِّ إِلَى كَوْنِ الْعِلَّةِ مِنْهُمَا، أَمْرًا
حَقِيقِيًّا وَ الْمَعْلُولِ جِهَةً مِنْ جِهَاتِهِ، وَ رَجَعَتْ عَلَيْهِ الْمُسَمَّى بِالْعِلَّةِ وَ
تَأْثِيرُهُ لِلْمَعْلُولِ إِلَى تَطَوُّرِهِ بِطَوْرٍ وَ تَحْيِيَّتِهِ بِحَيْثِيَّةٍ لَا انفصال شَيْءٍ
مَبَايِنٍ عَنْهُ».^۳

۱. الشعراء (۲۶): ۲۳.

۲. فصوص الحکم [محبی‌الدین عربی: ۲۰۷] فص حکمة علویة فی کلمة موسویة.

۳. الأسفار [صدر المتألهین ۲: ۳۰۱ - ۳۰۰]

پس آن‌چه در آغاز با نگرشی بلند چنین قرارداد کرده بودیم که در گستره هستی، علتی و معلولی هست، در پایان با رهیافت عرفانی بدینجا رسیده است که در میان آن دو، آن‌چه حقیقت است همانا علت است و معلول جهتی از جهات اوست. و علت بودن آن‌چه علت می‌نامیم و تأثیرش بر معلول، به گونه‌گونی و حیثیت یافتن معلول است، نه این‌که چیزی جدا و دور از علت باشد.

و نیز می‌گوید:

«فَكَذَلِكَ هَدَانِي رَبِّي بِالْبُرْهَانِ النَّبِيِّ الْعَرْشِيِّ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ مِّنْ كَوْنِ الْمَوْجُودِ وَالْوُجُودِ مُنْحَصَرًّا فِي حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ شَخْصِيَّةٍ، لَا شَرِيكَ لَهُ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَلَا ثَانِي لَهُ فِي الْعَيْنِ وَ لَيْسَ فِي دَارِ الْوُجُودِ غَيْرُهُ دِيَارٌ ... فَكُلُّ مَا تُدْرِكُهُ فَهُوَ وَجُودُ الْحَقِّ فِي أَعْيَانِ الْمُمَكِّنَاتِ. فَمِنْ حَيْثُ هُوِيَّةُ الْحَقِّ هُوَ وَجُودُهُ، وَ مِنْ حَيْثُ اخْتِلَافِ الْمَعَانِي وَ الْأَحْوَالِ الْمَفْهُومَةِ مِنْهَا الْمُنْتَزَعَةِ عَنْهَا بِحَسَبِ الْعَقْلِ الْفَكْرِيِّ وَ الْقُوَّةِ الْحَسِّيَّةِ، فَهُوَ أَعْيَانُ الْمُمَكِّنَاتِ الْبَاطِلَةِ الذَّوَاتِ ... وَ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْتُهُ لَكَ، فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وَجُودٌ حَقِيقَتِيٌّ. فَهَذَا حِكَايَةٌ مَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْعُرَفَاءُ الْإِلَهِيِّونَ وَ الْأَوْلِيَاءُ الْمُحَقِّقُونَ»^۱ [۱۹]

به همین ترتیب، خداوند مرا به برهان روشن عرشی بر صراط مستقیم نیز هدایت کرد؛ و آن این‌که موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصیه است؛ چندان‌که هیچ شریکی که موجودیت حقیقتاً به آن نسبت داده شود، ندارد و هیچ ثانی‌ای در عالم عین، برای او متصور نیست، چنان‌که در دار وجود جز او دیار و صاحب داری نیست ... پس هر آن‌چه را که ما ادراک می‌کنیم، وجود حق در اعیان ممکنات است. پس وجود آن، از حیث هویت، حق است و از حیث اختلاف معانی و حالات مفهومی - که توسط عقل فکری و قوه حس از آن انتزاع می‌شود - اعیان ممکنات باطله الذوات است ... و چون

۱. الأسفار [صدر المتألهين ۲: ۲۹۴ - ۲۹۲]

امر بدان صورت است که برای تو ذکر نمودم، پس عالم مُتَوَهَّم است و برای آن از وجود حقیقی بهره‌ای نیست. و این حکایتی است که عارفان الهی و اولیاء محقق بر آن رفته‌اند.

آخرین مرحله‌ای که بزرگان عرفان رسیدند، این بود که به عین الیقین در یافتند که خودشان و همه، خدایند. محیی‌الدین در این باره می‌گوید:

«فَانْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَ اِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا»

پس اگر قائل به تنزیه شوی مقیدی، و اگر قائل به تشبیه شوی محدّدی.

«وَ اِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَ كُنْتَ أَمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا»

و اگر قائل به امر باشی مسدّدی و در میان اهل معارف امام و سیدی.

«فَمَنْ قَالَ بِالإِشْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا وَ مَنْ قَالَ بِالْإِفْرَادِ كَانَ مُوَحِّدًا»

پس هرکه با اثبات دیگری، قائل به شفع شود، (غیر حق را با حق شریک ساخته)، مشرک باشد، اما آن‌که قائل به افراد گردد (و با حق، هیچ غیری اثبات نکند) موحد باشد.

«فَإِيَّاكَ وَ التَّشْبِيهَ اِنْ كُنْتَ ثَانِيًا وَ اِيَّاكَ وَ التَّنْزِيهَ اِنْ كُنْتَ مَفْرَدًا»

پس وقتی (واحد حقیقی را با اثبات غیری با او) دوتا می‌سازی، از تشبیه بهره‌یز؛ و اگر قائل به حقیقت واحده می‌شوی، از تنزیه بهره‌یز کن.

«فَمَا أَنْتَ هُوَ، بَلْ أَنْتَ هُوَ وَ تَرَاهُ فِي عَيْنِ الْأُمُورِ مُسَرَّحًا وَ مُقَيِّدًا» [۲۰]

تو او نیستی (چون مقید و ممکن و محتاجی)، بلکه تو اوئی (از آن‌جا که در حقیقت، به صفتی از صفات و در مرتبه‌ای از مراتب وجودش، هویت ظاهره اوئی) و تو حق را بر حال اطلاّش در عین مقیدات می‌بینی.^۱

هم‌چنین می‌گوید:

«فَسَبِّحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا».^۲

پاک و منزّه است آن‌که همه‌ی اشیاء را ظاهر کرد و خودش عین آن‌ها است.

۱. در ترجمه ابیات از شرح فصوص الحکم خوارزمی ۱: ۱۷۵ - ۱۷۶ استفاده شده است. (ویراستار)

۲. الفتوحات المکیة [محیی‌الدین عربی ۲: ۴۵۹]

موحد و عارف کامل در نظر عرفا آن کسی است که آن ذات غیب الغیوب را با تمام ممکنات ازل و ابد، همه را روی هم رفته خدا بداند. آن مقام غیب را مقام جلای خدا و بطون خدا و مقام کثرت در وحدت خدا دانسته و این مقام ظهور در مجالی امکانی را مقام وحدت در کثرت و مقام استجلاء برای وصف اکملیت بداند. این را می‌گویند عارف. او شهود می‌کند و به عیان می‌بیند که خدای منزّه و پنهان، آن‌که پیامبران و رسولان به سویش دعوت می‌کنند، مجموع دو شطر کثرت و وحدت، و جلاء و استجلاء است. او دیده‌ی دو بین را از دست می‌دهد و به غیریت تلبیسی پی می‌برد.

در پایان می‌خواهم قول یکی از بزرگان را در مورد این حرف عرفا بگویم. او می‌گوید: عرفا حرفی زده‌اند که اگر آن حرف را به خودشان بگوییم، بدشان می‌آید. اگر کسی به محیی الدین بگوید: ای سگ! ای قاذوره! خوشش می‌آید؟ اگر بدش بیاید به او می‌گوییم چرا بدت می‌آید؟ این وصف اکملیت تو است که هم در بشوی و هم دیوار بشوی و هم سگ بشوی! آن وقت این‌ها از مطلبی که از نسبت دادن آن به خودشان بدشان می‌آید، چطور به خدای متعال نسبت می‌دهند؟ سبحانه و تعالی.^۱

خدا به حق امام زمان علیه السلام و به حرمت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام صاحب این معارف را ظاهر کند و شما را از انوار معارف و علومشان روشن بفرماید.

۱. در مورد مثال‌هایی در این باره بنگرید به: فلسفه عرفان [یحیی یثربی: ۱۷۴ - ۱۷۲].

پی‌نوشت‌ها

[۱] عوارف المعارف [شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی عبدالمؤمن اصفهانی: ۱۰۴] مشایخ - رحمة الله علیهم - متفق‌اند که اساس سلوک بر چهار قائمه است: اندک خوردن و اندک خفتن و اندک گفتن و گوشه گرفتن از خلق».

[۲] در عوارف المعارف [شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی عبدالمؤمن اصفهانی: ۱۶۴] توضیحی دیگر بر لزوم متابعت شیخ آمده است: «مرید باید که دست ارادت در فتراک دولت شیخ زند و از حضرت شیخ هم‌چنان ترسان باشد ... و از مخالفت و نافرمانی وی احتراز کند و اشارت شیخ، پاس نیک بازدارد. و چون سخنی بشنود که فهم نتواند کرد، به انکار در پیش نیاید؛ بلکه به اندرون از حضرت شیخ استکشاف آن کند، از بهر آن که شیخ به حق ناطق باشد».

[۳] در عوارف المعارف [شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی عبدالمؤمن اصفهانی: ۱۶۵] از دلایل متابعت کامل شیخ، یکی هم این ذکر شده است که او پاک‌کننده‌ی شبهات شیطانی است: «و هیچ واقعه‌ای از وقایع خود از شیخ پوشیده ندارد. اگر آن واقعه الهامی باشد از حضرت عزت، شیخ به کمال علم و وفور معرفت بیان آن بکند و در امضا و اجرای آن کوشد. و اگر در آن شبهتی باشد، زود از اندرون او زایل کند. و نباید دانست که بسی واقعه آن باشد که مرید را روی نماید که هوای نفس بدان آمیخته باشد و مرید بر آن واقف نتواند شد. چون در حضرت شیخ، آن واقعه به محل عرض رساند، شیخ به قوت حال، آن ماده هوای از اندرون وی مستأصل کند تا ساحت واقعات، مُصَفّی و مُزَکّی بماند و از ریبت و شبهت خالی شود. و این حال دست ندهد الا به نور حضور شیخ کامل».

[۴] فصوص الحکم [محبی‌الدین عربی: ۱۹۵]

فص حکمة امامية في كلمة هارونية: «والعارفُ المُكَمَّلُ مَنْ رَأَى كُلَّ مَعْبُودٍ مَجْلَى لِلْحَقِّ يُعْبَدُ فِيهِ. وَلِذَلِكَ سَمَّوْهُ كُلَّهُمُ الْهَاءُ مَعَ اسْمِهِ الْخَاصِّ بِحَجَرٍ أَوْ شَجَرٍ أَوْ حَيَوَانٍ أَوْ إِنْسَانٍ أَوْ كَوْكَبٍ أَوْ مَلَكٍ. هَذَا اسْمُ الشَّخْصِيَّةِ فِيهِ. وَالْأُلُوهِيَّةُ مَرْتَبَةٌ تَخِيلُ الْعَابِدُ لَهُ أَنَّهَا مَرْتَبَةُ مَعْبُودِهِ، وَهِيَ عَلَى الْحَقِيقَةِ مَجْلَى الْحَقِّ لِيَبْصُرَ هَذَا الْعَابِدُ الْمُعْتَكِفُ عَلَى هَذَا الْمَعْبُودِ فِي هَذَا الْمَجْلَى الْمُخْتَصِّ».

عارفی که به کمال رسیده، کسی است که هر معبودی را محلّ جلوه بداند برای حق که در آن معبود، عبادت می‌شود. بدین روی تمام آن‌ها را «اله» می‌نامند، همراه با نام ویژه‌ی آن، سنگ یا درخت یا حیوان یا انسان یا ستاره یا ملک. این اسم شخصی است که در آن است. الوهیت مرتبه‌ای است که عابد برایش تخیل می‌کند که مرتبه‌ی معبودش باشد. این به حقیقت محلّ جلوه برای چشم این عابد است که بر این معبود، در این مجالای خاصّ معتکف شده است.

[۵] فصوص الحکم [محبی‌الدین عربی: ۲۰۴]

فص حکمة علوية في كلمة موسوية: «فإنَّ الوجودَ مِنْهُ أَزَلِيٌّ وَغَيْرُ أَزَلِيٍّ وَهُوَ الْحَادِثُ. فَالْأَزَلِيُّ وَجُودُ الْحَقِّ لِنَفْسِهِ، وَغَيْرُ الْأَزَلِيِّ وَجُودُ الْحَقِّ بِصُورَةِ الْعَالَمِ الثَّابِتِ، فَيُسَمَّى حُدُوثًا، لِأَنَّهُ ظَهَرَ بَعْضُهُ لِبَعْضِهِ وَظَهَرَ لِنَفْسِهِ بِصُورِ الْعَالَمِ».

بخشی از وجود، ازلی است و بخشی غیر ازلی که حادث است. ازلی وجود حق است لنفسه، و غیر ازلی وجود حق به صورت عالم ثابت که حدوث نامیده می‌شود. زیرا برخی از آن برای برخی دیگر ظاهر شده و به نفس خود به صورت‌های عالم نیز ظهور یافته است.

[۶] اصطلاحات الصوفية [عبدالرزاق کاشانی، ترجمه‌ی محمد خواجوی: ۶]

«احدیت جمع عبارت از اعتبار ذات است - از آن جهت که ذات است - بدون نفی و اثبات آن به گونه‌ای که نسبت مقام واحدیت که منشأ اسماء الهی است در آن مندرج باشد».

[۷] اشارت است به کلام نبوی در بحار الأنوار ۹: ۱۶۹ به نقل از عَوَالِي الْأَلْي: «لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ».

[۸] اصطلاحات الصوفية [عبدالرزاق کاشانی، ترجمه‌ی محمد خواجوی: ۱۴۹]

«واحدیت عبارت است از اعتبار ذات، از حیث پدید آمدن اسماء از آن».

[۹] اصطلاحات الصوفية [عبدالرزاق کاشانی، ترجمه‌ی محمد خواجوی: ۲۰]

«جلاء عبارت است از ظهور ذات مقدس برای ذات خودش در ذات خودش».

[۱۰] شرح القیصری علی فصوص الحکم [چاپ سنگی: ۱۸] الفصل السادس

«اعلم أن لأسماء الإلهية صورا معقولة في علمه تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه و صفاته. وتلك الصور العقلية [العقلية العلمية] من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة، هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله. ويسمى كلياتها بالماهيات والحقايق، وجزئياتها بالهويات عند أهل النظر».

بدان که اسمای الاهیة در علم حق متعال، دارای صور معقوله‌اند. و این صور عقلیه، از آن حیث که عین ذات متجلی با تعین خاص و نسبت معین هستند، موسوم به اعیان ثابتة می‌شوند؛ خواه کلی باشند یا جزئی (در اصطلاح اهل الله). کلیات آن نزد اهل نظر (فلاسفه)، «ماهیات» و «حقایق» نام می‌گیرند، و جزئیات آن، «هویات» نامیده می‌شوند.

[۱۱] اصطلاحات الصوفیة [عبدالرزاق کاشانی، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی: ۲۰]

«استجلا عبارت است از ظهور ذات برای ذات خودش در تعیناتش».

[۱۲] زبدة الحقايق [عزیزالدین نسفی: ۸۱ - ۸۰]

«بدان که اهل وحدت می‌گویند اگرچه ذات هر دو عالم وحدت صرف است، اما به هر صفت امکان دارد که آن صورت باشد. و آن صورت و آن صفت [که] در مرتبه‌ی خود صورت و صفت کمال باشد، موصوف و مصور است. و این کمال عظمت و کبریایی وی است. و این ذات دایم در تجلی است. تجلی صفات می‌کند و تجلی صور می‌کند. چنان‌که دریا در تموج است، این ذات دایم در تجلی است.... و از این جاست که گفته‌اند که این وجود، هم قدیم است و هم حادث، هم ظاهر است و هم باطن است، هم غیب است و هم شهادت، هم خالق است و هم مخلوق، هم عالم است و هم معلوم، هم مرید است و هم مراد، هم قادر است و هم مقدور، هم شاهد است و هم مشهود، هم متکلم است و هم مستمع، هم رازق است و هم مرزوق، هم شاکر است و هم مشکور، هم عابد است و هم معبود، هم ساجد است و هم مسجود، هم کاتب است و هم مکتوب، هم مرسل است و هم مرسل».

[۱۳] فصوص الحکم [محبی‌الدین عربی: ۶۹] فص حکمة سبوحية فی کلمة نوحية

«وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل، كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل».

بدین سان کسی که او را تشبیه می‌کند و تنزیه نمی‌کند، مقید و محدود دانسته و درست نشناخته است. اما کسی که در معرفت خود بین تنزیه و تشبیه به دو وصف به اجمال جمع کرده - از آن روی که این کار به تفصیل محال است، زیرا احاطه به صورت‌های این عالم محال است - در این صورت او را به اجمال شناخته است، نه به تفصیل، چنان‌که خداوند، خود را به اجمال شناسانده نه به تفصیل.

[۱۴] زبدة الحقایق [عزیزالدین نسفی: ۷۷ - ۷۶]

«ای درویش! یک نکته بیش نیست، بشنو و فهم کن و خلاص یافتی. وجود، یک بیش نیست. آن وجود، خدای است و به غیر از وجود خدای، وجود دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. و این یک وجود، ظاهری دارد و باطنی دارد. و باطن این یک نور است که جان عالم است، و این نور است که از چندین دریچه سر برون کرده است. خود می‌گوید و خود می‌شنود و خود می‌دهد و خود می‌گیرد و خود اقرار می‌کند و خود انکار می‌کند».

[۱۵] فصوص الحکم [محبی‌الدین عربی: ۱۹۲ - ۱۹۱]

«فَصُّ حَکْمَةٍ اِمَامِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هَارُونِيَّةٍ «فَكَانَ مُوسَى اَعْلَمَ بِالْأَمْرِ مِنْ هَارُونِ، لِأَنَّهُ عَلِمَ مَا عَبَدَهُ أَصْحَابُ الْعِجْلِ، لِعِلْمِهِ بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ قَضَى الْأَيْعَادَ إِلَّا أَيَّاهُ؛ وَمَا حَكَّمَ اللَّهُ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَعَ. فَكَانَ عَتَبَ مُوسَى أَخَاهُ هَارُونِ، لِمَا وَقَعَ الْأَمْرُ فِي انْكَارِهِ وَعَدَمِ اتِّسَاعِهِ.

موسی نسبت به امر، داناتر از هارون بود، زیرا آن‌چه را گوساله پرستان می‌پرستند، شناخت؛ از آن روی که دانست خداوند حکم کرده کسی جز او عبادت نشود. و هر آن‌چه را خداوند حکم کرده، روی می‌دهد. پس سرزنش موسی به برادرش هارون بدان روی بود که کار گوساله پرستان را منکر شد و وسعت دایره‌ی عبادت را پذیرفت.

فَإِنَّ الْعَارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ يَرَاهُ كُلُّ شَيْءٍ. فَكَانَ مُوسَى يُرَبِّي هَارُونَ تَرْبِيَةً عِلْمَ وَإِنْ كَانَ أَصْغَرَ مِنْهُ فِي السِّنِّ. وَلِذَا لَمَّا قَالَ لَهُ هَارُونُ مَا قَالِ، رَجَعَ إِلَى السَّامِرِيِّ، فَقَالَ لَهُ: «فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ؟» يَعْنِي فِي مَا صَنَعْتَ مِنْ عُدُوِّكَ إِلَى صُورَةِ الْعِجْلِ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ.

زیرا عارف کسی است که حق را در هر چیزی ببیند، بلکه حق را هر شیء ببیند. موسی هارون را به تربیت علم، تربیت می‌کرد، گرچه سن او کمتر بود. بدین روی وقتی هارون مطالب خود را به او گفت، به سامری بازگشت و گفت: «فما خطبك يا سامري؟» یعنی: درباره‌ی آن‌چه ساخته‌ای از دشمنی به شکل گوساله به طور خاص.

[۱۶] فصوص الحکم [محبی‌الدین عربی: ۱۹۴]

«فُصِّ حِكْمَةُ إِمَامِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هَارُونِيَّةٍ «فَكَانَ عَدَمُ قُوَّةِ إِرْدَاعِ هَارُونَ بِالْفِعْلِ، أَنْ يَسْتَفِدَّ فِي أَصْحَابِ الْعِجْلِ بِالتَّسْلِيْطِ عَلَى الْعِجْلِ، كَمَا سُلِّطَ مُوسَى عَلَيْهِ؛ حِكْمَةٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى ظَاهِرَةٌ فِي الْوُجُودِ، لِيُعْبَدَ فِي كُلِّ صُورَةٍ».

پس عدم قوه برای بازداشتن هارون به فعل، آن بود که در گوساله پرستان نفوذ کند، به سلطه دادن بر گوساله؛ چنان که موسی بر او تسلط داده شد. این حکمتی از خدای تعالی است که در وجود ظاهر شده، تا در هر صورتی عبادت شود.

[۱۷] فصوص الحکم [محبی الدین عربی: ۲۱۱ - ۲۱۰]

«فُصِّ حِكْمَةُ عَلَوِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ مُوسَوِيَّةٍ: «وَلَمَّا كَانَ فِرْعَوْنُ فِي مَنْصَبِ التَّحْكُمِ صَاحِبَ الْوَقْتِ وَأَنَّهُ الْخَلِيفَةُ بِالسَّيْفِ - وَانْجَارَ فِي الْعَرَفِ النَّامُوسِي - لِذَلِكَ قَالَ: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»، أَيْ: وَانْكَانَ الْكُلُّ أَرْبَابًا بِنَسْبَةٍ مَا، فَأَنَا الْأَعْلَى مِنْهُمْ بِمَا أُعْطِيَتْهُ فِي الظَّاهِرِ مِنَ التَّحْكُمِ فِيكُمْ. وَلَمَّا عَلِمَتِ السَّحَرَةُ صِدْقَهُ فِي مَقَالِهِ لَمْ يُنْكِرُوهُ وَأَقْرَبُوا لَهُ بِذَلِكَ، فَقَالُوا لَهُ: «أَنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ»، فَالدُّوْلَةُ لَكَ. فَصَحَّ قَوْلُهُ: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى». وَانْكَانَ عَيْنُ الْحَقِّ فَالْصُّورَةُ لِفِرْعَوْنَ».

فرعون در منصب تحکم، صاحب وقت و خلیفه با شمشیر بود، گرچه در عرف ناموسی جریان یافته بود. بدین روی گفت: «انا ربکم الاعلی». یعنی: هر چیزی در حد خود، رب است، ولی من برتر از آن‌هایم، به دلیل تحکم ظاهری که بر آن‌ها دارم. وقتی جادوگران دیدند راست می‌گوید، منکر او نشدند، بلکه به این سخنش گردن نهادند، لذا گفتند: «هر چه می‌خواهی حکم کن، که تو فقط درباره‌ی دنیا می‌توانی حکم کنی، زیرا قدرت را در اختیار داری». بدین روی این سخن صحیح بود که: «انا ربکم الاعلی». اگرچه عین حق در صورت فرعون بود.

[۱۸] الإنسان الكامل [عزیز الدین نسفی: ۲۸۹]

«فرعون از موسی سؤال کرد که خدای تو چیست؟ موسی می‌دانست که از ذات سؤال می‌کند و می‌دانست که از ذات او خبر نتوان دادن، از وجه خبر می‌داد. فرعون با جماعتی که حاضر بودند می‌گفت: پیامبر شما دیوانه است، من از ذات سؤال می‌کنم، وی از وجه جواب می‌گوید». هم‌چنین بنگرید به: الفتوحات المکیة [محبی الدین عربی: ۱: ۱۹۴]

[۱۹] برای بررسی بیشتر آراء صدر المتألهین در این زمینه بنگرید به: الأسفار ۲: ۲۸۶ - ۳۱۸. ملاحظه در

همین فصل و در مورد این مطالب، به خود مباحثات می‌کند و در همان ۲: ۲۹۲ چنین می‌نویسد: «وَبَرَهَانُ هَذَا الْأَصْلِ مِنْ جُمْلَةٍ مَا آتَانِيهِ رَبِّي مِنَ الْحِكْمَةِ بِحَسَبِ الْعِنَايَةِ الْأَزَلِيَّةِ، وَجَعَلَهُ

قَسَطَى مِنَ الْعِلْمِ بِفَيْضِ فَضْلِهِ وَجُودِهِ. فَحَاوَلْتُ بِهِ اكْمَالَ الْفَلَسَفَةِ وَتَتْمِيمَ الْحِكْمَةِ»

[۲۰] فصوص الحکم [محيي الدين عربي: ۷۰]

«فَصَّ حِكْمَةً سُبُّوحِيَّةً فِي كَلِمَةٍ نُوحِيَّةً».

خودآزمایی

۱. دورکن سلوک صوفیانه (اعتزال و ذکر) را توضیح دهید.
۲. این دورکن در نظر آن‌ها چه اثری بر قلب سالک می‌گذارد؟
۳. علت دشواری پیمودن این راه و پیامدهای آن را توضیح دهید.
۴. جلوه‌گری شیطان و حق‌نمایی او در این تجلیات که در این مسیر دارد، چگونه است؟
۵. علت اصلی لغزش بعضی از بزرگان در مسیر سلوک چیست؟
۶. مراد از سه مقام عرفانی را توضیح دهید:
- الف. مقام احدیت ب. مقام واحدیت ج. مقام استجلاء.
۷. مراد عرفا از غیریت تبلیسی چیست؟
۸. نظر عرفا درباره‌ی فرعون چیست؟
۹. تحول فکری ملاصدرا از فلسفه به عرفان و پیامدهای آن را توضیح دهید.
۱۰. مضمون شعرهای ابن عربی در مورد تنزیه و تشبیه خداوند را بیان و نقد کنید.
۱۱. جمله ابن عربی را که می‌گوید: «فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» توضیح دهید و نقد کنید.
۱۲. نقد یکی از بزرگان عرفان بر دیدگاه وحدت وجود را بیان کنید و توضیح دهید.
۱۳. ضرورت اطاعت مطلق مرید از مراد در منش عرفانی را از زبان سهروردی بیان کنید.
۱۴. ابن عربی برای عارفی که به حد کمال رسیده، چه خصوصیتی قائل است؟
۱۵. ابن عربی وجود را به دو نوع ازلی و غیر ازلی تقسیم می‌کند. این مطلب را توضیح دهید.
۱۶. قیصری در مورد اسماء الهیه چه توضیحی دارد؟
۱۷. چگونه در مشرب عرفان یک شیء یا مطلب، به طور همزمان، رازق و مرزوق، ساجد و

مسجود، عابد و معبود می‌شود؟

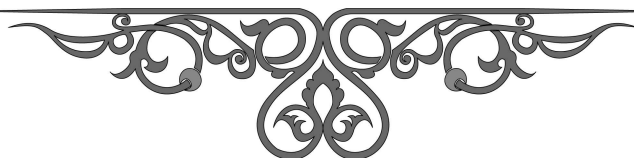
۱۸. ابن عربی ملاقات حضرت موسی و هارون علیه السلام را چگونه تحلیل می‌کند؟

۱۹. ابن عربی آیه‌ی «فما خطبک یا سامری» را چگونه تفسیر می‌کند؟

۲۰. ابن عربی کلام فرعون «انا ربکم الاعلی» را چگونه تفسیر می‌کند؟

درس نهم

روش عرفانی: برنامه‌ی عملی



در این درس می‌آموزیم:

۱. انسان با ریاضت به قدرت‌های روحی دست می‌یابد، زیرا مانند شیر ژبانی است که دست و پایش را به زنجیر بسته‌اند و لذا ناتوان شده است. تمام لذات جسمی و لذات خیالی مانع ترقی انسان می‌شود. اما با حصر نفس و حبس نفس، جنبه‌ی جسمی انسان ضعیف و جنبه‌ی روحی او قوی می‌شود.
 ۲. این مطلب، چه در جنبه‌ی ریاضت‌های شرعی و چه ریاضت‌های غیر شرعی صادق است. لذا این قدرت روحی در مؤمن و کافر ایجاد می‌شود. گاهی یک فرد گمراه که قدرت داشته، پس از هدایت و ایمان آوردن، قدرت‌ش را از دست می‌دهد تا به روح عبودیت برسد و از هوای نفس و خودپرستی دست بردارد. دین بندگی خدا می‌خواهد نه قدرت نفسی.
 ۳. کلید «تلقین به نفس» می‌تواند انسان را بالا و پایین ببرد. همین‌گونه «القاء به غیر» که منشأ تحولاتی در مستمع می‌شود. این تغییرات سبب تغییر بیرونی نیز می‌شود. حتی گاهی مرشد سلوک، خودش اشکالی در ذهن مرید القاء می‌کند و پاسخ اشکال را نیز در ذهنش می‌افکند تا آن مرید را تحت سلطه‌ی روحی خود در آورد.
 ۴. قوه‌ی خیال، شیطان قوای درونی انسان است که دائماً صورت می‌تراشد و القاء معانی می‌کند و حتی قدرت خلافت دارد.
 ۵. اما عظمت انسان، نه در قدرت درونی، بلکه در گدایی بر درگاه الهی است. و این هدف با تبعیت شرع به دست می‌آید. ما برای دستیابی به قدرت روحی تکلیفی نداریم.
 ۶. کسی که به دنبال قدرت‌های نفسی می‌افتد، گاهی به آن‌ها نمی‌رسد که تضییع عمر است. ولی زمانی که به آن‌ها برسد، آغاز مرحله‌ی خطرات برای انسان است، به ویژه نخستین خطر، یعنی احساس استغنا نسبت به نعمت‌های خداوند. لذا سلوک این راه‌ها توصیه نمی‌شود، بلکه باید در مسیر عبودیت گام برداشت.
- پیش از تحلیل واقعیت روش عرفان در دریافت حقایق، در این درس چند نکته را یادآوری می‌نماییم.

۱. ریاضت

براساس آن چه در مباحث خلقت و تکوین بیان خواهیم کرد، خداوند از «نور ولایت» به ماتملیک کرده است. «نور ولایت» نوری است که به حضرت خاتم الأنبياء ﷺ و امیرالمؤمنین و ائمه هدی ﷺ تملیک گردیده و تابشی از آن به فرشتگان نیز اعطا شده و به سلسله‌ی جاریه تا پست‌ترین افراد آمده است. «نور ولایت»، بسیار قوی و فوق‌العاده شدید است و مابیه واسطه‌ی تعلقات مادی، این نور را محبوس و محصور و ضعیف کرده‌ایم. امیرالمؤمنین ﷺ درباره‌ی این خصلت انسان می‌فرماید:

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

تو خیال می‌کنی که جرم کوچکی هستی، و حال آن‌که تمام این عالم در تو پیچیده است؛

وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي بِأَحْرِفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ^۱

و تو کتاب روشنی هستی که به حرف‌های وجودی تو، پنهانی‌ها آشکار می‌گردد.

از سوی دیگر، روح انسانی - بر خلاف آن چه ملاًصدرا بیان کرده - صورت تکامل

۱. انتساب این اشعار به امیرالمؤمنین ﷺ بسیار مشهور است. بنگرید به: دیوان منسوب به امیرالمؤمنین: ۴۱.

یافته‌ی بدن از رهگذر حرکت جوهری نیست^۱، بلکه موجودی است جدای از بدن و مخلوقی است پیش از بدن و مسیطر بر بدن. این روح را به بدن متعلق کرده‌اند و از هر سوراخی زنجیری به دست و پای او بسته‌اند. آری! آدمی سوراخ سوراخ است، مجوّف است و وابسته، نه صمد و بی‌نیاز.

گویی انسان، همانند شیر ژیانی است که دست و پایش به زنجیرهایی سخت، بسته و چون موشی، زبون و ناتوان گردیده است. این زنجیرها، شکل‌های گوناگون دارد. بعضی از آن‌ها لذائذ جسمانی است؛ لذائذ سمعی، بصری، لسانی، بطنی و فرجی که این‌ها نخستین طلسم انسان است؛ و بعضی لذائذ معنوی است؛ مانند ریاست‌طلبی‌ها، سیادت‌خواهی‌ها، استعلا و ... که این‌ها دومین طلسم انسان است و بسیار سنگین‌تر و خطرناک‌تر از لذائذ جسمانی است؛ و چه بسا که انسان‌ها برای رسیدن به این‌گونه لذات خیالی، از لذت‌های جسمانی چشم‌پوشی می‌کنند. اگر آن زنجیرها از دست و پای این شیر باز شود، نیرومندی‌اش آشکار می‌گردد. لذا پایه‌ی همه‌ی ریاضت‌ها بر رفع این تعلّقات قرار دارد.

ریاضت، حصر نفس و حبس نفس است؛ محاصره کردن انسان است خودش را، و این‌که نگاه‌نکند، گوش به حرف‌ها ندهد، زیاد حرف نزند، غذا زیاد نخورد و شهوت‌رانی نکند. این محاصره‌ی نفس و ریاضت دادن، نفس را قوی می‌کند.

حبس نفس که جوکی‌های هندی انجام می‌دهند، کار بسیار دشواری است. چشم‌ها را روی هم می‌گذارند؛ بینی را می‌بندند که هیچ‌نَفَسی از آن بیرون نیاید؛ لب‌ها را هم روی هم می‌گذارند و به نحو خاصی می‌نشینند که همه‌ی منافذ بدن، بسته شود. آن وقت نَفَس نمی‌کشند؛ اوّل یک دقیقه، بعد کم‌کم به دو دقیقه و سه دقیقه و پنج دقیقه و نیم ساعت و یک ساعت، افزایش می‌دهند.

وقتی بار ریاضت، کلیه‌ی این تعلّقات کم شود، نور ولایت ظاهر می‌گردد. همانند نور خورشید که اگر آن را جمع کنند و در یک نقطه کانون بدهند، قوی و سوزنده می‌شود، نور نفس هم - که همان نور ولایت باشد - وقتی به محاصره‌ی نفس در یک نقطه جمع

شود، قوی‌تر می‌گردد. البته این قدرت هم درجات دارد و این‌گونه نیست که وقتی اندکی از علائق کم شود، تسلط بر کائنات و ممکنات حاصل گردد. در این جا صحبت شرعی بودن یا شرعی نبودن نیست؛ صحبت دین و ایمان، صلاح و فساد، مؤمن و منافق، صالح و طالح، شیعه و سنی و کافر و مسلمان نیست. عقیده هر چه می‌خواهد باشد؛ وقتی ریاضت کشید و تعلقات کم شد، قوت روح زیاد می‌شود و قدرت واقعی‌اش را نشان می‌دهد.

شخص غیر مسلمانی، خدمت امام صادق علیه السلام رسید و مدعی شد که هر چه از او سؤال کنند، می‌داند. حضرت، چیزی را در مُشت گرفتند و فرمودند: این چیست؟ گفت: به تمام عالم نگاه کردم؛ دیدم همه چیز سر جای خودش است ولی یک لانه‌ی کبوتری هست که آن کبوتر در آن جا تخم گذاشته بود و الآن تخم آن کبوتر در لانه‌اش نیست. این، تخم آن کبوتر است. حضرت فرمودند: درست است. بعد فرمودند: تو از کجا به این مقام رسیدی؟ گفت: از مخالفت نفس. حضرت فرمودند: آیا دلت می‌خواهد مسلمان شوی یا نه؟ گفت: نه! نمی‌خواهم. حضرت فرمودند: بیا و مخالفت نفس کن. او دید امام، عجب حرف صحیحی زدند. قبول کرد و مسلمان شد. بعد، حضرت چیزی را در دست گرفتند و فرمودند: این چیست؟ گفت: نمی‌دانم.^۱

آن حالت، از دست رفته بود، زیرا آن حال، مُضَرّ به اسلامش بود. اسلام، راه خاص دیگری دارد. اسلام، فقط بندگی خدا می‌خواهد؛ هر آقایی نفسی را که من به دست بیاورم، نمی‌خواهد؛ آن آقایی را می‌خواهد که از راه خدا به دست بیاید. این نکته را خوب ضبط کنید: اسلام تسلط بر کائنات را می‌خواهد اما از راه بندگی خدا، نه از راه هوی و هوس نفسی.

درویشی پاکستانی بود که تقریباً شانزده سال در انتهای مُغاره‌ای نمناک و رو به انتهای مُغاره، سیری کرده بود. هفته‌ای چند دانه بادام می‌خورد و اندکی الکل می‌نوشید. به سبب این ریاضت سخت، آن چنان نیرومند شده بود که چون کسی به نزدیکی غار می‌آمد، افکار و خواسته‌های او را باز می‌گفت و از متحقق شدن یا نشدن آن‌ها او را

۱. سیف الأُمّة و برهان الملة [ملاً احمد نراقی: ۱۹۳].

مطلع می‌کرد و اگر می‌گفت: «انجام شد، برو!»، انجام می‌شد. اما این را بدانید که این ریاضت را نه خدا راضی است، نه پیامبرش و نه امام.

فلسفه هم منکر این مطلب نیست. در فلسفه هم اثبات شده است که وقتی تعلّق نفس به بدن کم شود، بر غیر بدن خودش تسلّط پیدا می‌کند و به قول فلاسفه‌ی مشاء، هیولای عالم ماده، قابله می‌شود و تحت تصرف نفس در می‌آید. مانند پادشاهی که وقتی قدرت‌اش زیاد شود، به مملکت مجاور هم دست‌اندازی می‌کند تا او را هم تحت تسلط خودش درآورد، نفس هم وقتی قوی شد، از بدن خودش تجاوز می‌کند و در بدن شخص دیگر، مثل بدن خودش تصرف می‌نماید؛ بلندش می‌کند، او را می‌نشانند، او را می‌آورد و می‌برد و سیر و گرسنه‌اش می‌کند [۱]. ابن‌سینا می‌گوید: «روح چون هیأت استعلائیّه یافت و بدن را به سوی خود کشید نه آن‌که به سوی بدن کشیده شد نسبت تدبیر و تصرفش به ماده، چون نسبت تدبیر و تصرفش به بدن می‌گردد.»^۱

این حقیقت است که وقتی قطع علائق، کاملاً حاصل شد، سراسر عالم ماده - نه قسمت کوچکی از آن - در حیطه‌ی تصرف انسان در می‌آید؛ اراده‌ی انسان در آن، کارگر می‌شود و همان‌طور که دستش را تکان می‌دهد، خواهد توانست کوه را بلرزاند و به طرق مختلف در ماده، تحوّل ایجاد کند.

۲. تلقین و القاء

خداوند انسان را به طرز خاصی آفریده است، به طوری که آدم در خودش می‌تواند تصرف کند. کلیدی در آدم هست که با آن کلید می‌تواند خودش را بیچاند و راه بیندازد یا بخواباند. این ویژگی در انسان هست و در حیوانات دیگر نیست. آن کلید، کلید «تلقین به نفس» است که انسان را می‌تواند بالا و پایین ببرد یا به حال نشاط و حزن بیاورد. البته درجات تلقین به حسب استعدادات، مختلف است. گاهی فردی مانند چدن است که به یک روز و دو روز و سه روز تلقین، نرم نمی‌شود و اقلاً باید یک سال به خودش تلقین کند. فرد دیگری هم هست که وقتی یک شبانه روز به خودش تلقین

۱. الشفاء [قسم الألهیات: ۳۰] النجاة [ابن سینا: ۶۹۳]

کند، اثرش ظاهر می‌شود.

یکی از طرق تلقینات، القاء غیر است. القاء غیر، منشأ صور علمیه و عملیه‌ای در شخص مستمع می‌شود که با آن صور، او به خودش تلقین می‌کند و این تلقین در او اثر می‌گذارد. القاءات نیز مختلف است و از نظر فاعل و قابل تفاوت می‌کند. یک وقت، فاعل قوی است و القاءش زود اثر می‌کند و یک وقت هم ضعیف است و اثر سریع ندارد. قابل هم یک وقت سریع الاستعداد است و زود می‌گیرد و یک وقت هم بطی است و دیر دریافت می‌کند.

پس نفس در اثر تلقین، تغییر پیدا می‌کند و این تلقین، گاهی به مفتاح القاءات می‌شود. گاهی آن چنان این تلقینات مؤثرند که تغییر حالت و روحیه پیدا می‌شود و حتی صور و حقائق علمی انسان، منقلب می‌گردد. مولوی در مثنوی این واقعیت را در قالب حکایتی بیان کرده است.^۱ می‌گوید:

معلّمی، مکتبی داشت و بر شاگردان، بسیار سخت می‌گرفت. چند نفر از شاگردان زرنگ و باهوش، تصمیم گرفتند که کاری کنند تا مدت زمانی از درس و مکتب، نجات پیدا کنند. با هم قرار گذاشتند که روز بعد، وقتی به مکتب آمدند و با معلم روبرو شدند، هر یک به او بفهمانند که مریض است. فردای آن روز، هر شاگرد به صورتی وانمود کرد که استاد، مریض است. یکی پس از سلام گفت: استاد! خدا بد ندهد، چرا بینی تان تیغ کشیده است؟ گویا بیمار هستید. دیگری گفت: استاد! چارنگتان پریده است؟ سومی گفت: برای چه لبانتان پوسته انداخته؟ معلم مکتبی، در برابر هر یک انکار می‌کرد؛ ولی دید همه‌ی شاگردان، هر کدام نشانه‌ای از مریضی را در او بازگو می‌کنند. به فکر فرو رفت و مرتباً به خودش تلقین کرد و تلقین کرد و با خود گفت: «خیلی از اوقات می‌شود که انسان مریض است و خودش نمی‌فهمد، ناراحت است ولی خودش متوجه نیست، بد اخلاق است و خودش نمی‌فهمد. این حالات در آدم هست ولی خودش غافل است. نکند که من هم مریضم و خودم بی‌اطلاعم.» سرانجام برخاست و مکتب را تعطیل کرد و به خانه آمد؛ از عیالش خواست که بستری بیندازد تا استراحت کند. هر

۱. مثنوی معنوی [تصحیح نیکلسون]: دفتر سوم، ابیات ۱۵۲۲ - ۱۶۰۴.

چه زن به او اصرار کرد که علامتی از مرض در او نیست، او پاسخ داد که: «همه‌ی شاگردان گفته‌اند که من مریضم و خودم هم احساس می‌کنم که مریضم!» [۲]

رفتار تریاکی‌ها نیز بر اثر همین تلقین است. او با تلقین ناتوانی به خودش، به دنبال کشیدن تریاک، احساس سستی می‌کند؛ ولی اگر او به خودش تلقین کند که کشیدن تریاک، باعث گرمی بدن می‌شود و انسان بهتر می‌تواند کار کند، توانا می‌گردد.

پس تلقین به نفس و القاءات غیر که ایجاد تلقین در ما می‌کند، اعمال داخلی ما را - که همان افکار و صور علمی ما باشد - تغییر می‌دهد. آن‌چه را که مشکوک می‌دانستیم، به سبب تلقین، یقینی می‌گردد و مفهومی که در برابرمان یقینی بود، متزلزل و مشکوک جلوه‌گر می‌شود. این تغییرات، فرهنگ داخلی ما را عوض می‌کند. آن‌گاه، از آن‌جا که اعمال خارجی ما از فرهنگ داخلی مان سرچشمه می‌گیرد (زیرا هر فعل خارجی، اول وجود فکری و وقوع علمی پیدا می‌کند، آن‌گاه منتزل می‌شود و صورت خارجی می‌یابد) لذا افعال بیرونی نیز متحوّل می‌شود و تاثیر می‌پذیرد.

زمانی مرحوم میرزا مهدی - رضوان الله علیه - می‌خواستند ما را هوشیار کنند که تسلیم درویش نشویم. می‌فرمودند: «اگر یک وقتی آمدند و از قلب شما اخباری کردند، مبادا گول بخورید، زیرا این یک صنعت است». می‌فرمود: روزی در نجف اشکالی راجع به موضوعی در من القاء شد که خیلی هم اشکال، قوی بود. من در اندیشه‌ی این بودم که جواب این اشکال چیست و یکی دو روزی در اندیشه‌ی این مطلب بودم. روز دوم یا سوم، کسی به من رسید و گفت: «فرزند! جواب این اشکال، این است!» مبهوت شدم که این فرد، چه احاطه‌ی وجودی بر سراپای من دارد و از باطن قلب من، مطلع است. یکی از بزرگان (مرحوم آیه الله آقا سید اسماعیل صدر) - که میرزا اوائل امر به درخواست مرحوم آقا رحیم ارباب، زیر نظر او بوده است - به ایشان می‌رسد و می‌فرماید: «فرزند! اگر یک وقتی کسی از قلب تو خبر داد، مبادا خیال کنی او احاطه‌ی وجودی دارد. او خودش اشکال را در تو القاء کرده و بعد آمده و جواب داده است».

خلاصه، این نکته از مسلمّات و قطعّیات است که اگر القاءات، مداوم باشد و القا

کننده هم قدری قوی باشد (مثل تله پاتی‌ها و هم چنین مثل تأثیر القائنات معلم بر افکار شاگردان)، و فکر هم در یک نقطه‌ی واحد، تمرکز پیدا کند، عقیده و روحیه و همه چیز را در طرف مقابل، عوض می‌کند.

۳. قدرت خلاقیت قوه‌ی خیال

شیطانِ قوای داخلی ما، قوه‌ی خیال است که خیلی حساس و خیلی فعال است و دائماً صورت تراشی می‌کند و به خودش القاء معانی جزئی می‌نماید، چه در خواب و چه در بیداری. گاهی قوه‌ی خیال، به قدری قوی می‌شود که آن چه را که خودش به خودش تلقین کرده یا آن که به او القاء شده است، خلق می‌نماید. به تصریح تمام فلاسفه، قوه‌ی خیال خلاقیت دارد. قوه‌ی خیال مُبرَسِّم^۱ خیلی قوی است، به طوری که آن چه را که در داخل خود می‌بینند، تخیل می‌کنند که خارجی است. در آن‌هایی هم که از چرس و بنگ استفاده می‌کنند، قوه‌ی خیال قوی می‌شود و یک بار یک‌بار آب را دریا می‌بینند.

۴. عظمت ما در گدایی است

این‌ها را که دانستید، می‌خواهم نکته‌ای را قبل از بررسی راه عرفان در پی بردن به حقائق بگویم، چون جایی که این حرف‌ها را بزنند، نیست. والله نمی‌خواهم که ریا و بزرگی به خرج بدهم، اما می‌خواهم واقعیات را برایتان بگویم. من خبره‌ام که می‌گویم، و این طور نیست که این وادی‌ها را نرفته باشم.

شما به غیر از وظایف شرعی، (همین‌ها که در شرع، فقهای شما با الإجماع گفته‌اند، همانی که فقها و محدثین در آن اتفاق دارند) به چیز دیگری عمل نکنید. همین کلیاتی که مورد اتفاق همه است، یعنی مستقلات عقلیه، شرعیات مُسَلَّم، اخلاقیات (مثل حسادت نداشته باش، بخل نداشته باش، کینه نداشته باش، از بندگان خدا راضی باش و به دشمنان خدا غضبناک باش،...)، و وظایف خارجی‌تان (مثل روز هبگیر، نماز بخوان،

۱. [دهخدا] مبتلا به بیماری برسام. برسام ورمی است که نزدیک پهلوی چپ پیدا می‌شود و صاحبش هذیان می‌گوید و آن را ذَاتُ الْجَنْبِ نیز گویند.

دروغ‌نگو، غیبت‌نکن، مال مردم نخور) را عمل کنید و به دنبال هیچ چیز نروید. به حقّ حق قسم که خیر شما را می‌خواهم.

به دنبال «خلع بدن»، «ریاضت کشیدن»، «یک قدرت پیدا کردن»، «چشم برزخی باز شدن» و... نروید؛ هیچ‌گول درویش‌ها را نخورید، فریب متصوفه را نخورید؛ به راه ریاضت‌های این‌طوری نروید. چرا؟ دنبال این حرف‌ها که رفتید، از دو حال خارج نیست؛ یا به آن‌ها می‌رسید و یا نمی‌رسید. اگر نرسیدید که عمرتان از بین رفته است. اگر هم رسیدید و نوری دیدید، چشمی باز کردید، و یک قوّتی پیدا کردید، آن وقت در خطر عجیب می‌افتید.

اولین خطر، کبر یائیت خودتان است. خودتان را بزرگ می‌بینید؛ به اولیای خدا، بی‌اعتنا می‌شوید؛ در کنه ذاتتان، از خدا منقطع می‌شوید و مانند عطار نیشابوری می‌گویید:

من خدایم من خدایم من خدا فارغم از کبر و کینه وز ریا^۱

پس اگر دارا شدید و به قدرتی رسیدید، تکیه به خودتان می‌کنید و کبر یائیت پیدا می‌شود. و اگر هم نرسید که عمرتان تضییع شده است. لذا سفارش می‌کنم که دنبال حرف‌های درویشی و ارباب سیر و سلوک نروید. طمع «باز شدن چشم» و دیدن چیزهایی، شما را از بندگی خدا و پیمودن راه خدا می‌اندازد.

یک مثال بزنم. شما وقتی که چیزی ندارید و بی‌پول هستید، دائماً به مسجد و نماز اوّل وقت و توسّل به ائمه و التماس کردن و روضه‌خوانی و سینه‌زنی و امثال این‌ها می‌پردازید. اما وقتی یک قدری متمکن شدید، دیگر نه اعتنایی به پیشنهاد دارید، نه به پیرمردهای قوم و قبیله‌تان. کبر یائیتی در شما پیدا می‌شود و بی‌اعتنا می‌شوید، چون یک مقدار غنای ظاهری پیدا کرده‌اید. وای اگر یک قدرتی برای انسان پیدا بشود و غنای باطنی پیدا کند و بتواند مثلاً دو مثقال طلا درست کند. این‌ها، کبر یائیت می‌آورد و نتیجه‌اش انقطاع از عبودیت و خارج شدن از فقر ذاتی و ادعای باطنی به غنای ذاتی و مضادّه‌ی با خدا است.

۱. بی‌سرنامه [فریدالدین عطار نیشابوری].

«الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي».^۱

کبریائیت، عبا‌ی خدا است.

کس دیگری حق ندارد بپوشد. همه باید گدا باشند. [باید بگویند:] «من گدا من گدا من گدا».^۱ علی بن ابی طالب علیه السلام بزرگی‌اش در این نیست که در خیبر راکنده، امام حسن علیه السلام و سلمان را بر بساط نشانده و در منظومه‌های شمس‌ی سیرشان داده است، یا با تازیانه به شریعه زده و آب آن پایین رفته، و زلزله را بالگد زدن به زمین، خاموش کرده است. این‌ها کمال علی بن ابی طالب علیه السلام نیست. کمال علی بن ابی طالب علیه السلام این است که با داشتن این قدرت‌ها، گدای خدا است و هر شب پیش خدا، گریه و ناله و زاری می‌کند. همان کسی که اگر اشاره به دیوار کند طلا می‌شود، جامه را از زهرا علیها السلام می‌گیرد و نزد یهودی گرو می‌گذارد که قدری جو بگیرد تا دست‌اس‌کند و نان کنند و بخورند. چرا؟ چون عظمت ما در گدایی است، در بندگی خدا کردن و دست‌عجز و ناتوانی به درگاه او بلند کردن است. ما را برای همین آفریده‌اند.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.^۲

و انس و جن را نیافریدم جز برای آن که مرا پرستش کنند.

لذا شما در این وادی‌ها نروید؛ بنده‌ی صرف خدا باشید و از اوّل طهارات تا آخر دیات، و به آن‌چه مورد اتفاق همه‌ی مذاهب اسلام است، عمل کنید. کمال شما در این است. ممکن هم هست که خدا کرامتی به شما بدهد ولی شما به نظر کرامت، کار نکنید. اگر خداوند به واسطه‌ی برکت وجود شما، یک نعمت عمومی یا یک نعمت خصوصی داد، این را می‌گویند کرامت اولیاء. آن کار خدا است به احترام شما؛ اما شما دنبال این کارها نروید که کبریائیت می‌آورد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

۱. مستدرک الوسائل ۱۲: ۳۱ «[الْقُطْبُ الرَّاَوْنَدِي فِي لُبِّ اللَّبَابِ] عَنْهُ عليه السلام قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ: الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي وَالْعِظْمَةُ إِزَارِي، فَمَنْ نَارَعَ عَنِي وَاجِدًا مِنْهُمَا الْقَيْتُهُ فِي نَارِي». هم‌چنین بنگرید به: مستدرک الوسائل ۱۲: ۲۶ بَابُ تَحْرِيمِ التَّكْبِيرِ؛ بحار الأنوار ۷۰: ۱۷۹ بَابُ الْكِبْرِ.
۲. الذاریات (۵۱): ۵۶.

پی‌نوشت‌ها

[۱] من، اگر چه ریاضت‌های شدید نکشیده‌ام (چون درس می‌خواندم و تدریس می‌کردم و انعزال نداشتم) ولی به سبب برخی ریاضت‌ها بسیار نیرومند شده بودم و هرچه می‌خواستم انجام می‌شد. عقرب‌ها را در دست می‌گرفتم و در پیراهن خواهرهایم می‌انداختم ولی آن‌ها قدرت نیش زدن نداشتند، چون من نمی‌خواستم. نام مردی یزدی را شنیده بودم ولی او را نمی‌شناختم؛ اراده کردم پیش من بیاید. بیش از سه شبانه روز نگذشت که آمد و سراسر، تسلیم و مطیع من گشت.

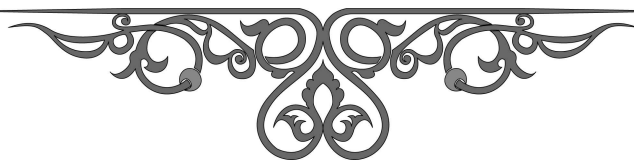
[۲] من در این باره عمل‌ها و تمرین‌هایی داشتم‌ام. مثلاً در ظرف سی چهل روز تلقین به خودم، روان و روحیه‌ی من کاملاً عوض شد. من تَنْد خُلُقِ عجیبی داشتم و پدر و مادر و خواهرها و برادرهایم از من در عذاب بودند. وقتی من درس می‌خواندم، آن‌ها در مقابل من، جرأت نفس کشیدن نداشتند! من خودم از این وضعیت، واقعاً ناراحت بودم، ولی بر اثر تلقین به نفس و به برکت امام رضا (علیه‌السلام) که در من القاء گردید، حالم کم‌کم عوض شد. بعد از نماز مغرب، رو به قبله می‌نشستم و ده دقیقه تا یک ربع به خودم می‌گفتم: «من مرد خیلی خوش اخلاقی هستم، هیچ تند نمی‌شوم، هیچ خشونت‌ی در من پیدا نمی‌شود...». این حرف‌ها را که می‌زدم خنده‌ام می‌گرفت. بعد از نماز صبح هم همین تلقینات را به زبان بلند می‌گفتم به طوری که گوش بشنود. این هم یک نکته‌ای دارد و آن این که اصولاً کلیدِ درِ فرهنگِ شما، گوش‌تان است. فردا شب هم به همین ترتیب ادامه دادم. تا حدود یک اربعین گفتم و گفتم و ناگهان متوجه شدم تغییر کرده‌ام و سرو صدای بچه‌ها روی من اثری ندارد و مرا ناراحت نمی‌کند.

خودآزمایی

۱. تأثیر ریاضت بر تغییرات درونی را تحلیل کنید.
۲. آیا تأثیر ریاضت بر قدرت روحی به ایمان شخص وابسته است؟ علت بنویسید.
۳. چرا بعضی از افراد گمراه، پس از توبه و ایمان آوردن، قدرت روحی خود را از دست می‌دهند؟
۴. تأثیر تلقین به نفس بر قدرت روحی را توضیح دهید.
۵. تأثیر القاء غیر بر تغییرات و تحولات روحی چگونه است؟
۶. قوه‌ی خیال، چه اثری بر قدرت روحی و خلاقیت ناشی از آن دارد؟
۷. در منطق دین وظیفه‌ی اصلی انسان در دنیا چیست؟
۸. رابطه‌ی خطر کبر یا تبیین کنید.
۹. تفاوت اصلی روش انبیاء با روش عرفانی را که در درس اشاره شده، توضیح دهید.
۱۰. حدیث قدسی «الکبرياء ردائی» را توضیح دهید.
۱۱. بر مبنای آیه‌ی «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» روش سلوک عرفانی را نقد و بررسی کنید.

درس دهم

روش عرفانی: بازشناسی



در این درس می‌آموزیم:

۱. ذکر گفتن مداوم یکی از نیرنگ‌های سلوک عرفانی است. محتوای ذکر، تأثیری در نتیجه‌ی کار عرفا (قدرت روحی) ندارد.
۲. توجّه سالک عرفان به صورت ملکی مرشد و مراد خود در این ذکر گفتن اثر زیادی دارد.
۳. عارفان به هفت نور یا هفت طُور عقیده دارند که هفتمین منزل، منزل فقر و فنای کلی در ذات است.
۴. در نظر عرفان، فنا سه مرحله دارد که متناظر با آن سه مرحله توحید بیان می‌کنند:
الف. فنای افعالی، که انسان، تمام افعال خود را فعل خدا بداند.
ب. فنای صفاتی، که تمام صفات خوب را، از هر کس و هر چیز که باشد، کار خدا بداند.
ج. فنای ذاتی، که پس از ریاضت‌های دشوار به دست می‌آید، و انسان وجود خود را قوی می‌بیند و جهان را ضعیف. آن‌گاه پس از دو مرحله‌ی قبل، نه تنها خود، بلکه دنیای پیرامون خود را خدا می‌پندارد.
۵. در مرحله‌ی توحید ذاتی تمام مخلوقات را خیال و وهم و پندار می‌بیند. به نظر خودش، از غیریت تلبیسی رها شده و هر کس را که برای غیر، وجودی قائل باشد، مشرک می‌داند.
۶. آنان بعضی از آیات را به این اندیشه‌ها تأویل می‌کنند؛ مثلاً آیه‌ی «و ما رمیت اذ رمیت و لكن الله رمی» را برای توحید افعالی و آیه‌ی «و هو معکم اینما کنتم» را برای توحید ذاتی دلیل می‌دانند.
۷. عرفان، یک صنعت بر پایه‌ی ریاضت و تلقین است؛ مانند فلسفه که صنعتی بر مبنای منطق و برهان است. ضمناً هر دو نوعی سحر هستند. و قدرت روحی که در این مسیر به دست می‌آید، دلیل بر حقانیت راه نیست.
۸. دستاورد عرفان بشری با دریافت وجدان تفاوت جدی و اساسی دارد. یافته وجدان، ضعف انسان را به او نشان می‌دهد و قیوم را به او می‌نمایاند. ولی حاصل عرفان، احساس اقتدار روحی است. هم‌چنین عرفان، انسان را به عقیده به دو مبدأ برای جهان (مبدأ خیر و مبدأ شرّ) می‌رساند.

۱. نیرنگ‌های سلوک عارفانه

۱-۱. ذکرگفتن^۱

راه عرفان، از حصر فکر شروع شده و همین امر، موجب قدرتمندی عارف می‌گردد. برای حصول این مقصود، عارف به همراه ریاضت‌های بدنی، مأمور به ذکر گفتن می‌شود. اذکاری را هم که می‌گویند بستگی به شخص و استعداد او، و هم چنین «پیر دلیل» و قوه‌ی او دارد. به همین جهت است که راه‌ها مختلف می‌شود. به کمک این ذکرها، او رانگه می‌دارند و فکرش را در آن ذکر، محصور می‌کنند و توجه سالک را کانون و تمرکز می‌دهند؛ حالا این ذکر هرچه می‌خواهد باشد. محتوای ذکر چندان اثری در اصل سلوک ندارد. بعضی گروه‌ها به سالک می‌گویند «یا شنطیا» بگوید (یعنی یا شیطان!!) و گروهی دیگر، ذکر «یا الله» را توصیه می‌کنند. پیر دلیل شیعه، ذکر «یا علی» را تعلیم می‌دهد و قطب سنی، ذکر «یا عمر» را. در این باب، الله یا شنطیا، علی یا عمر، بی تفاوت است چون هدف، فقط و فقط تکرار و تمرکز فکر است که با استمرار در این اذکار - به هر نوعی که باشد - عملی می‌شود.

به هر حال به مرید، ذکر تعلیم می‌دهند که بایستی سالک از آن تخطی نکند و به شماره‌ای مخصوص، تکرار نماید. گاهی «ذکر ذات» (یا هو یا من لا هو الا هو) و گاهی «ذکر توحید» یا «ذکر نفی و اثبات» (لا اله الا الله) و اذکاری از این قبیل را تعلیم

۱. برای آشنایی بیشتر بنگرید به: کتاب الإنسان الكامل [عزیزالدین نسفی: ۱۰۷ - ۱۰۶].

می‌دهند و به سبب هدفی که بعداً خواهیم گفت، به «ذکر توحید»، اصرار عجیبی می‌ورزند.^۱

این اذکار، بهانه‌ی تمرکز دادن فکر، حصر کردن نفس و کانون دادن به توجّه در یک نقطه است. در هر صورت، با استمرار در گفتن ذکر، سالک کم‌کم قوی می‌شود و بر برخی از کارها توانایی پیدا می‌کند و در خواب و بیداری چیزهایی را می‌بیند یا می‌تواند انجام دهد که همین امور، مشوّق بیشتر او در این راه می‌شود.

۲ - ۱. تسلیم «پیر» و «شیخ» بودن

سالک در طول راه بایستی سراپا و بدون چون و چرا تسلیم «پیر» باشد، چون شرط اوّل در ریاضتی که عرفا و مرتاضان می‌کشند، تسلیم است. منزل اوّل، منزل تسلیم است که هر چه او گفت بکند و سخنی نگوید. این جا حق «لا» و «نعم» ندارد، حق «إن قلت» و «قلت» ندارد؛ باید مطیع صرف باشد، چرا که اگر از انقیاد بیرون رود، باید وادی سیر و سلوک را ترک کند.^۲

روزی شمس تبریزی به مولوی گفت: من می‌خواهم برای خود همسر بگیرم. مولوی دست زنش را گرفت و نزد او برد. روز دیگر به مولوی گفت: من یک فرزند زیبا می‌خواهم. او دست بچه‌اش را گرفت و برد و به او داد. روز دیگر، شمس گفت: من یک بطری شراب می‌خواهم؛ او هم رفت و برایش شراب خرید و آورد. آن‌گاه شمس به مولوی گفت: من هیچ یک از این‌ها را نمی‌خواستم، قصدم این بود که تو را امتحان کنم. [۱]

در عین این‌که دارند فکرش را محصور می‌کنند، در فکر او بذرهای خاصی را

۱. من خودم درویشی را دیدم که بیچاره، فقیر هم بود و دست فروشی می‌کرد. شب که از کارش فارغ می‌شد، به بیغوله‌ای که آن‌جا زندگی می‌کرد، می‌رفت تا چهارده هزار مرتبه بگوید: «لا اله الا الله». یک سنی را هم در مسجد الحرام دیدم که کعبه را بغل گرفته و با تسبیح هزار دانه «لا اله الا الله» می‌گفت.

۲. برای آشنایی بیشتر با آداب مرید و شیخ، رک: عوارف المعارف [شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی عبدالمؤمن اصفهانی: ۱۶۵ - ۱۶۴]؛ و کتاب الإنسان الكامل [عزیزالدین نسفی: ۱۰۴ - ۱۰۳].

می‌اندازند. به او می‌گویند: به هنگام ذکر گفتن، شیخ را در نظر بیاور و به او متوجّه باش؛ زیرا او پیرِ دلیل تو، راهنما و رهبر تو و شیخ ارشاد تو است، و تو بایستی در ظلّ او پیش بروی.

پس در هنگام ذکر گفتن، به صورت مُلکی او توجّه کن و آن قدر این کار را ادامه بده، تا جایی که آن صورت از میان برداشته شود و صورت ملکوتی شیخ، در نفس تو جای گیرد. اگر به این مقام رسیدی، بدان که سکینه بر تو نازل شده است؛ زیرا سکینه‌ای که در قرآن گفته می‌شود، همان صورت ملکوتی شیخ است که خود به خود بر قلب سالک وارد می‌شود.

این سکینه گاهی به صورت نور است، گاهی به صورت نار است، گاهی به صورت ستاره است و گاهی به صورت آفتاب. آگاه باش که چهره‌ی پیر، نورانی است! خوشا به حالت اگر سقف اتاق، شکافته شود و چهره‌ی او را مانند آفتاب ببینی! در این هنگام بدان که بر تو تجلّی شده است. سالک به هنگام ذکر «یا هو» گفتن و یا «یا حی و یا قیوم» خواندن، صورت شیخ را در نظر می‌آورد و آن تلقین‌های گذشته را در خیال خود ایجاد می‌کند. با دیدن آن تلقین‌های پیشین که تخیل او است - و به او گفته بودند که آن‌ها تجلّی است - آن چنان دل‌باخته‌ی پیر طریقت می‌شود که سرپا تسلیم و مطیع خواسته‌های او می‌گردد و با ابراز این که «بر او تجلّی شده است»، دیگران به او تبرک می‌جویند!

برای نمونه، صوفیه‌ی گناباد، می‌گویند در نماز که «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» می‌گویی، صورت شیخ‌ات را در نظر بگیر؛ به او بگو «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» و به او بگو «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». این را بدانید که در میان فرقه‌های صوفیه، این گنابادی‌ها از همه نجس‌ترند.

۳ - ۱. طی کردن منازل و انوار [۲]

آقایان هفت نوع نور دارند: «نور طبع (یا جسم)»، «نور نفس»، «نور روح»، «نور قلب (یا نور فؤاد)»، «نور خَفّی»، «نور أَخْفی»، «نور ذات». شیخ محمود شبستری در اشاره به این نور هفتم است که می‌گوید:

سیاهی چون ببینی نور ذات است به تاریکی درون، آب حیات است^۱
هفت نور دارند^۲ و هفت منزل که منزل هفتم، [۳] منزل فقر و فنا‌ی کلی در ذات
است. [۴] فنا از نظر عارفان سه رتبه دارد: «فنا‌ی افعالی»، «فنا‌ی صفاتی»، «فنا‌ی ذاتی».

۱- ۳- ۱. فنا‌ی افعالی (توحید افعالی)

از همان آغاز که سالک به وادی ریاضت قدم می‌گذارد، اگرچه ابتداءً تصویر شیخ
را باید در نظر بگیرد، سرانجام به مسیر شهود و توحید رانده می‌شود و نقطه‌ی فکر او
را با «ذکر توحید» بر روی «وحدت وجود»، تمرکز می‌دهند و به او القاء می‌کنند که:
«تنها متوجه خدا باش؛ غیر خدا، هیچ کس دیگری نیست؛ توجهات فقط به خدا باشد؛
غیر او هیچ مبین! زمین و آسمان را مبین! انسان و حیوان را مبین! خدا را بین و غیر از
خدا، همه چیز را دور بیانداز!»

در این جا که سالک، غیر خدا را دور می‌اندازد و ذکر هم می‌گوید، در قلبش القاء
می‌کنند که: «همه‌ی کارها از آن خدا است؛ در این عالم، غیر از خدا کیست که بتواند
کاری بکند؟»

از طرفی، چون ریاضت هم می‌کشد و حصر فکر هم شده، بعد از مدتی قدرتی پیدا
می‌کند^۳ که وقتی به اشیاء می‌نگرد، متوهمات او در فکرش مجسم می‌شود و کلیه‌ی
افعال را حقیقتاً فعل خدا می‌بیند؛ حتی کلیه‌ی افعالی را که بشر انجام می‌دهد نیز فعل
خدا می‌داند. به این ترتیب، او را به جایی می‌رسانند که با خیال فعالش، توحید افعالی را
تجسم بخشد.

۱. مثنوی گلشن راز [شیخ محمود شبستری، نشر اشراقیه: ۱۱].

۲. در برخی از آثار صوفیان، این انوار را الأَطوار السبعة نامیده‌اند.

۳. در یک اربعین ریاضت، می‌شود کاری کرد که هر کس را بخواهید، حاضر کنید؛ ربطی هم به خدا و
شرع و دین و این حرف‌ها ندارد. اصلاً نفس انسان، خیلی قوی است. پس از ریاضت، شخص می‌تواند
خودش را از نور، لطیف‌تر کند، از در بسته بگذرد و دوباره خودش را غلیظ نماید، به طوری که تلطیف
و تغلیظ برای او هیچ اهمیتی نداشته باشد. اگر کسی تعلّقش را کم کند و از بدن کنده شود، می‌تواند
روی هوا راه برود، طیّ ارض کند، قطع زمان کند؛ و البته این به حسب درجات ریاضتی است که
می‌کشد و القائنات و تلقیناتی است که می‌شود.

۲- ۳- ۱. فنای صفاتی (توحید صفاتی)

پس از جلوه‌ی «توحید افعالی»، سالک راهی «توحید صفاتی» می‌شود. القائات مستمراً انجام می‌گیرد: «همه‌ی صفات خوب از خدا است، بلکه هر که هر صفتی دارد، از آن خدا است». تداوم این القائات، موجب حصول این معنا در او می‌شود تا جایی که ملکه‌ی نفسانی او می‌گردد. او حالا با قدرتی که پیدا کرده - در «حال مراقبه» یا «حال خلسه» و در آن وقتی که فکر، کانون پیدا کرده و دارد ذکر می‌گوید و متوجه هم هست - این مفهوم را می‌بیند که همه‌ی صفات، مال خدا است، منتها نه به دیده‌ی سر. او در این تفکرات، در فکرش، «توحید صفاتی» حق را رؤیت می‌کند.

۳- ۳- ۱. فنای ذاتی (توحید ذاتی)

مرحله‌ی آخر سیر عرفانی، «توحید ذاتی» است. در این حالت، او چیزی جز خدا نمی‌بیند و موجودیتی جز خدا مشاهده نمی‌کند. عارف که اکنون از یک سو به سبب ریاضات و ترک تعلّقات، و از سوی دیگر به سبب القائات و تلقیناتی که از ناحیه‌ی شیخ به او می‌شود، بسیار قوی شده است، وجود نیرومند خود را می‌بیند و در برابر این نیرومندی عجیب و این توسعه‌ی وجودی خویش، جهان را چون ارزنی در بیابان وسیع هستی خود، مشاهده می‌کند.

از طرفی دیگر، مکرراً به او تلقین شده که جز خدا در میان نیست. لذا مجموعاً همین نیروی وجودی خویش را «خدا» می‌پندارد و سراسر جهان را پوچ می‌بیند. در این مرحله است که «وحدت وجود و موجود» را شهود کرده است و به «وحدت سعی اطلاق» - نه عددی - پی برده است، یعنی به فهم این که «همه خدا هستند» رسیده است! به او می‌گویند: این غیریتی که تا پیش از ریاضات می‌دید، «غیریت تبلیسی» و اشتباهی بود. خیال می‌کردی غیر خدایی هست. حالا که به رشته‌ی کشف و شهود، وارد شدی و دیده‌ی فؤادت باز شد، می‌بینی که غیر نیست و غیریت، وهم بوده است.

كُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ أَوْ عَكُوسٌ فِي مِرَايَا أَوْ ظِلَالٌ^۱

۱. نقد النصوص [عبدالرحمن جامی: ۱۸۱].

در ذکرِی هم که می‌گفته است (ذکر توحید) نفی و اثبات دارد؛ با تیغ «لا» گردن ماسوی را می‌زند و با «الا» خدا را جانشین می‌کند. همه خدایند، و موحد کامل هم کسی است که ذات غیب احدی را که انبیاء گفته‌اند، با تمام این کثرات - مجموعش - را خدا بداند نه یکی را. اگر یکی را خدا دانستی - و لو آن را که انبیاء گفته‌اند - تو مشرکی، چون برای غیر خدا هم غیری قائل شده‌ای.

به هر راهی که می‌خواهی بزن گام غرض حق است ز این قطع مسافات
تو گر از کعبه می‌آیی من از دیر مخور غم کاین دو را نبود منافات
صراحی نیمه شب غلغل‌زنان گفت که: التوحید اسقاطُ الإضافات^۱

اضافه را کنار بینداز. آفتاب را خدا دانستن، کفر است؛ ماه را یا نور را یا بت را خدا دانستن، کفر است؛ «همه» خدایند و این، توحید واقعی در مشرب عرفان است.^۲

۴ - ۱. تأویل آیات به مراحل سیر شهودی

این نکته را هم باید متذکر شوم که برای آن که این راه را شرعی جلوه دهند، همراه با این سیر تلقینی و تخیلات، مدلول بعضی از آیات و روایات را هم به مراحل سیر شهودی خود، تأویل می‌کنند؛

آیاتی چون آیات زیر را اشاره‌هایی به «توحید افعالی» می‌شمرند:

﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.^۳

بی‌گمان خدا هرکس را که خواهد گمراه کند، و هرکس را که خواهد هدایت کند.

﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوْلًا وَ هُوْلًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾.^۴

۱. میرزا حبیب خراسانی (م: ۱۲۲۸ ش - و: ۱۲۸۷ ش)

۲. در درس هشتم به تفصیل درباره‌ی «محتوای شهود عرفا» بحث شده است. (ویراستار)

۳. الفاطر (۳۵): ۸.

۴. الإسراء (۱۷): ۲۰.

درس دهم: روش عرفانی: بازشناسی □ ۲۲۳

هریک از آنان و اینان را از عطای پروردگارت بهره می‌رسانیم، و عطای پروردگارت ممنوع نیست.

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۱

و چون تیر انداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر می‌انداختی، خداوند بود که می‌انداخت.

و آیات و روایاتی مانند زیر را بیانگر «توحید ذاتی» تلقی می‌کنند:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۲

و او با شما است، در هر جا که باشید.

﴿هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَارَجَةٍ﴾^۳

داخل در اشیاء است، ولی نه به نحو مزج و ترکیب.

بدین وسیله، اینان راه شرع را نیز راه عرفان معرفی کرده، عارفانی چون محیی‌الدین اعرابی، صدرالدین قونوی، مولوی و ... را سالکان این راه می‌شناسانند و مرید را به ادامه‌ی راه ترغیب می‌نمایند.

۲. ماهیت «راه عرفان» در پی‌بردن به حقایق

۱ - ۲. «عرفان»، یک «صنعت» است

مشرب عرفان، یک «فَنّ» است. فلسفه، صنعتی است که پایه‌هایش منطق و برهان است و عرفان، صنعتی است که پایه‌هایش ریاضت‌ها و تلقینات است. هم چنان‌که فلسفه، جادوی کلام است، عرفان هم جادویی عملی است. بعضی درویشان نسبت به شیخ ارشادشان فدایی می‌شوند و از جان می‌گذرند، ولی از این غافلند که این‌ها همه‌اش فوت و فن است و حُقه و صنعت است. بزرگواری بود که با همین فوت و فن‌ها در ظرف

۱. الأنفال (۸): ۱۷.

۲. الحديد (۵۷): ۴.

۳. التّوحيد: ۳۰۶.

سه اربعین، می‌توانست یک یهودی را مثل شاه نعمت‌الله کند!!
 برایتان مثالی بزنم: در آن اوقاتی که بنده توی این کارها بودم و هر روز روزه داشتم، روزها برای غسل به حمام مدرسه‌ی فاضل‌خان می‌رفتم. یکی دو روز که رفتم، دیدم پسر جوانی که اسمش غلامرضا بود، در سن ۱۸ - ۱۹ سالگی، آب‌شخورش را رها کرده است. چند روزی که حالاتش را دیدم، متوجه شدم که حالات «فقیر» مولایی دارد و شور و حالی به هم رسانده و به همت پیرش مرتضی‌علی، در عالمی سیر می‌کند!
 روز چهارم یا پنجم بود که از در حمام که وارد شدم گفتم: «هو یا علی مدد». این جوان خوشحال شد. دید که ما به اصطلاح فقر، آشنایم. خلاصه دمخور شدیم و با همدیگر ریختیم روی سفره‌ی درویشی! معلوم شد که یک درویش کرمانی به مشهد آمده و به او دستور فکر و ذکر و مراقبه داده است. از او پرسیدم: تو از این پیرت چه دیده‌ای؟ گفت: نمی‌دانید! این درویش ما، عجیب و غریب است. به جان خودت قسم که شب‌ها ما حالی داریم و به همت پیرم مرتضی‌علی، عشقی داریم. وسط ذکر که می‌شود، سقف اتاق شکافته می‌شود و گاهی از آسمان هفتم نوری می‌آید و وارد می‌شود. نگاه که می‌کنم می‌بینم پیرم درویش قاسم است. دست مرا می‌گیرد و بالا می‌کشد. گاهی به صورت آفتابی می‌آید و گاهی به صورت نوری.

جریان این جوان را خدمت استادم مرحوم حاج شیخ حسنعلی‌نخودکی اصفهانی عرض کردم تا بشود او را نجات داد. به من فرمود: به غلامرضا بگو که او از این به بعد در بین اذکارش، کار خاصی را نکند. روز بعد که با غلامرضا بودم، به او گفتم که من هم دلم می‌خواهد پیش شیخ تو بیایم و ارشاد بشوم؛ ولی یک مطلب برای امتحان و آزمایش تو هست و آن این که از امشب که ذکر می‌گویی، باید این طور (مطابق دستور حاج شیخ حسنعلی) بگویی.

فردا یا پس فردا که بنده به حمام رفتم، دیدم غلامرضا به این درویش قاسم فحش و ناسزا می‌گوید. از او پرسیدم: چه شده است؟ گفت: دیشب که آمد، مثل خوکی بود که نزدیک بود مرا بخورد و بوی گندش اتاق را پُر کرد و شامه‌ام را خراب کرد. این جابود که به او گفتم که واقعاً مطلب، این‌ها نیست. بلکه درویشی، حُقه و نیرنگ است و این‌ها

راه حقیقت نیست.

یک مثال دیگر عرض کنم: در میان صوفیه، «ذهبی‌ها» خودشان را بیشتر از همه به آداب شرعی نزدیک تر نشان می‌دهند. این‌ها همین که شش هفت ماه در این رشته وارد شوند، چهارده معصوم را می‌بینند؛ نه به خواب بلکه در بیداری! رؤیت انوار چهارده معصوم در خواب برای این‌ها مثل آب خوردن است. حاج شیخ حسنعلی می‌گفت: ما چهل سال جان‌کندیم، یک امام را در خواب هم ندیدیم؛ ولی این‌ها چهارتا ذکر که بهشان می‌دهند، در بیداری خدمت پنج تن می‌رسند! شاه‌نکته این مطلب همان است که گفتیم که فکرشان را با القائنات و تلقینات تمرکز می‌دهند.

خلاصه این که تلقین‌های پی‌درپی شیخ که همراه ریاضت‌های سالک است، او را قوی می‌کند و بدانجا می‌رساند که می‌تواند مفاهیمی را که به او القاء می‌کنند، تجسم دهد و او هام و خیالاتی را تصور کند. در عین حال، قدرتی هم پیدا می‌کند.

قدرت پیدا کردن، نشانه‌ی حق بودن نیست. قدرت، دایره‌مدار حصر نفس و فشار بر نفس است. فشار که بیاید، تعلقات کم می‌شود و این زنجیرها از دست و پای این شیر برداشته می‌شود. در این میان، اصرار و القاء شیخ بر «توحید ذاتی»، سبب می‌شود که او نیرومندی و احاطه‌اش را در قلمرو ماده - که همان نور ولایتی است که به او تملیک شده و غیر خدا است - ببیند و سرانجام، همه‌ی جهان را خدا بداند و سه وحدت را دریابد، یعنی همان آموخته‌های نظری شیخ را به خیال خود، رؤیت می‌کند و به همان جایی می‌رسد که شیخ به طور نظری به او تعلیم داده است.

۲ - ۲. تفاوت‌های «عرفان بشری» با «دریافت‌های وجدانی»

در پایان فقط اشاره می‌کنیم که اختلافات فاحشی میان نتیجه‌ی عرفان بشری با دریافت وجدانی وجود دارد که مفصلاً خواهد آمد. در این جا اجمالاً متذکر می‌شویم که:

۱. اگر همان عارفی را که آن مراحل را سیر کرده به فطرتش بازگردانیم، یعنی از او بخواهیم که همه‌ی آن‌چه را که شنیده و به او تلقین شده، رها کند و همبان او هام و افکار را کنار گذارد و به خودبنگرد و هرچه را که می‌بیند بازگو کند؛ خواهد گفت که

سراپای خویش را نیاز و فقر و ضعف دیده؛ چنان‌که پشه‌ای او را عاجز می‌کند، امراض گوناگون ناتوانش می‌کند و به ضعف می‌اندازد، یک سرماخوردگی او را بیچاره می‌کند. آن اندازه ضعف و عجز او آشکار شده که بیان ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^۱ را بیان گویای وجود خویش می‌بیند. همه‌ی این‌ها او را به عجز و درماندگی‌اش متوجه می‌کند، عجز ذاتی خود را وجدان می‌کند و بر او مکشوف می‌شود که وجدانش با گفتار عرفا - که در نهایت سلوک، خود و همه را خدا می‌پندارد - مغایرت شدید دارد.

۲. اساس این راه، تجسم دادن افکار تلقینی و بُروز قدرت نفسانی است. لذا همان‌طور که می‌تواند سالک را به شهود یک واقعیت واحد برساند، خواهد توانست او را طی ده تا دوازده اربعین - اگر چله‌بند شود - طوری بار آورند که برای جهان، دو مبدأ متضاد برای خیر و شر شهود کند، مانند یزدان و اهریمن؛ چون صنعت است و وجدان نیست، بلکه وجدان‌نما است و مثل خیالات مُبرَسِّمین است.

خدایا! به حق محمد و آل محمد علیهم‌السلام ما را از شرِّ عرفان بشری حفظ بفرما، و ما را به معارف کتاب و سنت و عرفان خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم موفق بدار. خداوند - ان شاء الله - آن عارف حقیقی بالله و صاحب معارف واقعی الهی را هر چه زودتر ظاهر بفرماید و شما را از معارف آن بزرگوار بهره‌مند سازد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی‌نوشت‌ها

[۱] نفحات الأنس [عبدالرحمن جامی، تصحیح ویلیام ناسولیس: ۵۳۸]

«روزی خدمت مولانا شمس‌الدین از مولانا شاهی التماس کرد. مولانا حرم خود را دست گرفته در میان آورد. فرمود که: «او خواهر جانی من است. نازنین پسری می‌خواهم». فی الحال فرزند خود سلطان ولد را پیش آورد. فرمود که: «وی فرزند من است. حالیا اگر قدری شراب دست می‌داد ذوقی می‌کردیم». مولانا بیرون آمد و سیوی از محلّه جهودان پر کرده بیاورد. مولانا شمس‌الدین فرمود که: «من قوّت مطاوعت و سِعت مشرب مولانا را امتحان می‌کردم. از هر چه گویند زیادت است».

[۲] اصطلاحات الصوفیة [عبد الرزاق کاشانی، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی: ۱۲۰]

«لوامع، انوار ساطع و درخشانی است که برای اهل بدایات از صاحبان نفوس ضعیف پاک، کَمَعان می‌کند و از خیال به حسّ مشترک انعکاس می‌یابد و به واسطه‌ی حواس ظاهری، مشاهده می‌شود و آنان را انواری مانند انوار شهاب و خورشید و ماه، آشکار می‌شود که اطرافشان را روشن می‌کند؛ و آن، یا از غلبه‌ی انوار قهر و وعید بر نفس است که به سرخی تمایل پیدا می‌کند، و یا از غلبه‌ی انوار لطف و وعد است که به سبزی و طراوت، تمایل پیدا می‌کند».

[۳] مثنوی منطق الطیر [فریدالدین عطار نیشابوری:]

عذر آوردن مرغان.

گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی، درگه است
هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس، بی‌کنار

پس سیم وادی است آن معرفت	پس چهارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین، وادی فقر است و فنا	بعد از این روی روش نبود تو را

[۴] عوارف المعارف [شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی عبدالمؤمن اصفهانی: ۱۹۱]

«فنا بر دو نوع است: ظاهر و باطن. ظاهر آن باشد که حق تعالی به طریق افعال بر بنده تجلی کند و او را مسلوب الاختیار کند... و فنای باطن آن باشد که حق تعالی بر او تجلی کند، یک بار به طریق صفات و یک بار به طریق ذات. و در تجلی ذات، پیش نظر سالک نه عرش ماند و نه فرش... همه‌ی مکونات و مخلوقات، به یک بار ببند و هر چه جز وی است، ذلیل و خوار انگارد. سطوت تجلی ذات در اندرون او چنان دستبرد نماید که نه در گذارد و نه دیوار و نه دیار وجود و نه دَیّار.

خودآزمایی

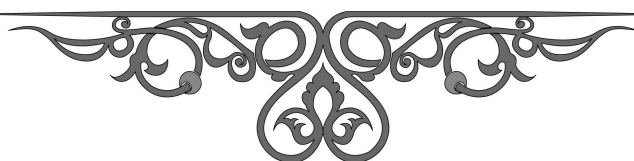
۱. ذکر گفتن در سلوک عرفانی چه جایگاهی دارد؟
۲. تسلیم شدن به پیر و شیخ در سلوک عرفانی چه جایگاهی دارد؟
۳. توجه به صورت مُلکی شیخ در سلوک عرفانی چه جایگاهی دارد؟
۴. هفت نوع نور از نظر عرفا را نام ببرید. کدام یک بالاترین درجه را دارد؟
۵. سه مرحله فنا را توضیح دهید.
۶. در فنای افعالی سالک به چه دستاوردی می‌رسد؟
۷. در فنای صفاتی سالک به چه دستاوردی می‌رسد؟
۸. در فنای ذاتی سالک به چه دستاوردی می‌رسد؟
۹. چهار مورد از آیات و روایات راکه به سه مرحله فنا توجیه و تأویل می‌شود، همراه با توجیه آن‌ها بیان کنید.
۱۰. غیریت تلبیسی در نظر عرفا یعنی چه؟
۱۱. کفر و شرک در مشرب عرفان چه معنایی دارد؟
۱۲. «عرفان یک صنعت است». این جمله را تبیین کنید.
۱۳. دو تفاوت میان دستاوردهای عرفان بشری با دریافت‌های وجدان راکه در این درس آمده توضیح دهید.
۱۴. سهروردی در مورد فنا چه نظری دارد؟
۱۵. یک نمونه از انحرافات صوفیه را براساس گزارش جامی توضیح دهید.

بخش چهارم

در محضر اهل بیت علیهم السلام (۱)

درس یازدهم

انسان، پیش از این جهان



در این درس می‌آموزیم:

۱. جوهر که ماده‌ی اصلی خلقت خلاق است، ماده‌ای بسیار لطیف است که با هر عَرَضی که بر آن عارض می‌شود، یک شیء خاص به وجود می‌آید. این جوهر، کشش و اندازه و زمان نیز دارد.
۲. تمام فلاسفه روح انسانی را مجرد از ماده و زمان و دیگر عوارض ماده می‌دانند. ولی در مورد این که روح قبل از بدن موجود باشد، با هم اختلاف دارند.
۳. مکتب مشاء روح را مجرد می‌داند، که در همان حالت به بدن تعلّق می‌گیرد، ولی خلقت آن مصادف با خلقت بدن است. مانند مملکتی که متعلّق خاطر پادشاهی شده، و خداوند، او را عاشق و مدیر آن مملکت کرده است، لذا برای حفظ آن به تمام جوانبش توجّه دارد.
۴. مکتب ملاصدرا براساس اندیشه‌ی حرکت جوهری برای روح، صورت نوعیه قائل است که در کنه حقیقت وجود، ترقی می‌یابد و با طیّ مراحل، به عقل مجرد می‌رسد.
۵. از نظر کتاب و سنت، ارواح قبل از ابدان وجود داشته‌اند. اما روح از عالم آخرت است که با بدن و أعراض آن تفاوت دارد. رابطه‌ی آن دو با هم مانند بدن و لباس است که بدن لباس روح است و اصل انسان که غیر از بدن اوست، بسیار بزرگ و متعالی است. خروج از دنیا یعنی کنده شدن دل از وابستگی به دنیا. اگر این تعلّق کنده شود، ما برزخی می‌شویم.
۶. عوالم مختلف وجود دارد که ما را به آن وارد و از آن خارج کرده‌اند. تا زمانی که در آن عالم هستیم، از آن غافلیم؛ ولی پس از خروج از آن، به آن عالم متوجّه می‌شویم. مانند: عالم خواب و عالم قبل از این دنیا.
۷. عالم خواب، واقعیت دارد. کنه و سنخ آن را نمی‌فهمیم، گرچه پس از خروج از آن، غیریت آن با عالم بیداری را وجدان می‌کنیم. عالم بیداری ما تماماً ادراکات ملایم و ناملایم است. در خواب، أعراض این عالم، فراموشمان می‌شود، چون به عالمی وارد می‌شویم که سنخ این عالم نیست. مثال عالم ما با قیامت، مثل مقایسه‌ی عالم خواب ما با بیداری ما است.
۸. پیش از خلق بدنمان در این دنیا، در عالم دیگری بوده‌ایم. دنیا نسبت به آن مانند نسبت خواب به بیداری است. قبلیت آن عالم نسبت به این دنیا، به معنی زمان گذشته‌ی دنیایی نیست، بلکه تقدّم و تأخّر رتبی است.

۹. در روایات فراوان از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام درباره‌ی ارواح چند مطلب گفته‌اند:
- الف. ارواح پیش از ابدان خلق شده‌اند.
- ب. رسول خدا و ائمه هدی علیهم‌السلام «متوسمین» اند، یعنی فرجام امر مردم را پیش از ورودشان در این دنیا می‌دانند.
- ج. ارواح مانند سپاهیانی‌اند که هر گروه، گروه دیگر را در آن عالم بشناسد، در این دنیا با هم رفاقت دارند. و گرنه تنافر دارند که در این دنیا نیز با هم اختلاف دارند.
- د. ائمه دستانداران خود را در این دنیا، از دیگران تمییز می‌دهند، چون آن‌ها را در عالم قبل دیده و شناخته‌اند.
۱۰. ابن‌سینا در قصیده‌ی عینیه این پرسش را مطرح می‌کند که چرا روح را -با آن‌که جایگاه والا و متعالی داشت- به دنیای کوچک و محدود ما آوردند؟ به نظر او این پرسش بس مهم است و دانایان در آن درمانده‌اند.
۱۱. امام صادق علیه‌السلام به این پرسش پاسخی می‌دهد که مضمون آن چنین است:
- الف. خداوند دوست داشت روح -که می‌توانست به دلیل علو مقام معنوی به استغنا از خداوند بیفتد- دست از دعوی ربوبیت بردارد و فقر ذاتی خود را وجدان کند.
- ب. طبق بیان قرآن، «طغیان، پیامد استغنا است». لذا خداوند، روح‌ها را در ابدان جای داد و آن‌ها را نیازمند به یکدیگر قرار داد.
- ج. هم‌چنین آن‌ها را به درجات مختلف تقسیم کرد و پیامبران بر آن‌ها برانگیخت تا عبودیت را به عنوان رمز ترقی به آن‌ها یادآور شوند.
- د. کيفر و پاداش را در دنیا برای آن‌ها مقرر داشت و آن‌ها را در دنیا به کسب و کار واداشت تا ضعف و فقر خود را ببینند و به عبادت روی آورند.
۱۲. براساس معارف قرآن و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام ما پیش از این دنیا -یعنی پیش از تعلق روح به بدن- موجود بوده‌ایم و سپس به این جهان آمده‌ایم. برای فهمیدن این موضوع، مطالبی را توضیح می‌دهیم.

۱. جوهر عالم مادی

در مباحث مربوط به آفرینش جهان از دیدگاه کتاب و سنت، این مطلب مسلم است که خداوند متعال، ماده‌ای را خلق کرده است که تمام عوالم از ملک و ملکوت و دنیا و آخرت از همین ماده است. این ماده، عرش جسمانی خدا است و به تعبیرات دیگری نظیر ماء، لؤلؤ خضراء و ... خوانده شده است. جوهر - به اصطلاح فلاسفه - هم همین ماده است و غیر از این، جوهر دیگری نداریم. حکما جوهر را چنین تعریف کرده‌اند:

الْجَوْهَرُ الْمَهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ إِذَا غَدَّتْ فِي الْعَيْنِ لَا مَوْضِعَ لَهُ [۱]

جوهر عبارت است از ماهیتی متحصّل و غیراعتباری که هرگاه در خارج ظاهر شود، بدون موضوع است.

به همین معنایی که فلاسفه از جوهر کرده‌اند، یک جوهر بیش نداریم و آن جوهر، تمام عوالم - بهشت، جهنم، دنیا، آخرت، برزخ، روح، و جسم - را فراگرفته است؛ آن است که معروض عوارضی می‌شود و با هر عَرْضی که عارض آن می‌شود، یک شیء خاصّ به وجود می‌آید. اختلاف بین دنیا و آخرت هم به اختلاط و امتزاج‌هایی است که در این نشئه بین آن جوهر با اعراض پیدا می‌شود. کتاب و سنت قائل‌اند که آن جوهر جسمانی به هزاران هزار درجه، از نور ما لطیف‌تر است. این جوهر، کشش و اندازه و زمان هم دارد. در روایات داریم که وقتی بدء برای شیء پیدا شود، زمان پیدا می‌شود. زمان عبارت است از بدء داشتن شیء. لذا ارواح، هم زمان دارند و هم ماده [۲].

خلاصه آن که، معارف کتاب و سنت، به مجردی غیر از خدا و عالم اظله و اشباح قائل نیست.^۱

۲. رابطه روح و بدن انسان

۱ - ۲. از نظر فلسفه

حکما - چه فلاسفه مشاء، چه اشراق و چه رواق - روح انسانی را از ماده و زمان مجرد می دانند و روح را از هر چه عوارض ماده است، جدا می دانند و برای آن، شکل و مقدار و صورت و سایر ویژگی های ماده را قائل نیستند. اختلاف میان مشرب های مختلف فلسفی در آن است که آیا روح قبل از بدن، موجود است یا نیست.

پیروان مکتب مشاء قائل اند که روح، مجرد است و به همان حالت تجرد، به بدن تعلق می گیرد. آن ها در عین این که آن را مجرد و غیر از بدن می دانند، اما معتقدند خلقت او مصادف با خلقت بدن است و پیش از بدن، قائل به خلقت روح مجرد نیستند. در مورد کیفیت این تعلق هم می گویند بدن، مملکتی است که متعلق خاطر ما شده است و خدا ما را عاشق و مدیر این مملکت کرده است، مانند پادشاهی که به مملکت اش علاقه دارد و برای این که مملکت اش را حفظ کند، به تمام خصوصیات آن، متوجه است. نفس، متعلق به بدن است، مثل تعلق پادشاه به کشور، و کشتیان به کشتی خودش. [۳]

آخوند ملاصدرا و شاگردهای او نمی پذیرند که روح در ابتدا مجرد بوده و بعد به بدن، متعلق شده است. آن ها بر اساس حرکت جوهری، برای روح نیز مثل سایر صور نوعیه جسمیه، یک صورت نوعیه قائل اند. این صورت نوعیه بنابر حرکت در جوهر و تشکیک در وجود در کُنه حقیقت وجود، ترقی پیدا می کند و نفس نباتی می شود، سپس نفس حیوانی، و بعد عقل مجرد می گردد. [۴]

۱. البته میان خدا و تجرد عالم اظله و اشباح تفاوت مهمی وجود دارد. این نکته ی عمیق و دقیق در مباحث خلقت از دیدگاه معارف کتاب و سنت، مورد بحث قرار خواهد گرفت. (ویراستار)

۲ - ۲. از نظر کتاب و سنت

از طرف دیگر، روایات می‌گویند ارواح قبل از ابدان وجود دارند. احادیث، فرق روح و بدن را در این می‌دانند که روح از عالم آخرت است و ترکیبات و اختلاط و امتزاج‌اش با اعراض آخرتی و ترکیبات بدن با اعراض دنیوی است. از نظر تشبیه نیز بدن را به لباس تشبیه نموده‌اند که ما را پوشانده و پنهان کرده است.^۱ بر مبنای روایات، بدن لباس روح ما می‌باشد. پس شما «من» را نمی‌بینید، بلکه بدن «من» را می‌بینید؛ «من» را نمی‌شنوید، بلکه صدای حلقوم «من» را می‌شنوید؛ «من» را لمس نمی‌کنید، بلکه بدن «من» را لمس می‌کنید. [۵]

شما غیر از بدنتان هستید و در این عالم، در حجاب بدن، از انظار محجوب شده‌اید. شما درون بدن نیستید، بلکه محیط بر آن هستید؛ مثل نور لامپ که محیط بر لامپ است و سرتا پای آن را گرفته است. مغز و استخوان و گوشت شما است که درون بدنتان است، اما شما درون بدن نیستید. شما مدیر و محرک بدن و روشنائی محیط بر بدن هستید؛ به فرمایش امام صادق (علیه السلام) مثل بالا پوشی هستید که روی چیزی بیندازند، به طوری که آن را کاملاً بپوشاند. [۶]

لذا شما نیستید که در دنیا هستید، بلکه این بدن شما است که در دنیا است، نه خود شما. شما بزرگ‌تر از این جایی هستید که بدنتان اشغال کرده است. شما زیر این سقف نیستید، بلکه بدن شما است که زیر این سقف است. شما بزرگ‌تر از اتاق و خانه و شهر و این مملکت و این کُره هستید. شما محیط به بدن و محیط به دنیا هستید. معنای بودن شما در دنیا این است که خدا شما را به بدن تعلّق داده و عاشق بدن کرده است، آن هم در درجه‌ی اعلای عشق.

در عاشقان امور دنیوی، پایه‌ی بالای عشق‌شان این است که اگر - مثلاً - یک دقیقه - معشوق‌شان را نبینند، غمناک می‌شوند. ولی عشق شما نسبت به بدن، صد درجه بالای این عشق است. شما فانی در بدن شده‌اید و آن قدر عشق و علاقه به بدن دارید که

۱. الاحتجاج ۲: ۳۴۹ و بحار الأنوار ۳: ۳۴ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام): وَالرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أُلِيسَ قَالِباً كَيْفًا» «و روح جسمی لطیف است که بر آن، قالب ضخیمی پوشانده شده است».

خودتان را فراموش کرده‌اید و برای بدنتان دائماً در فکر خوراک و پوشاک و مسکن هستید. این است معنای بودن شما در دنیا، یعنی علاقه‌مند شدن شما به بدن. افراد مادی، آن قدر در این تعلق فرو رفته‌اند که خودشان را گم کرده و آن را با بدنشان اشتباه گرفته‌اند و وقتی می‌گویند: من، منظورشان بدنشان است.

بر همین اساس، معنای خارج شدن ما از دنیا این است که این تعلق و عشق، گنده بشود، و آلا خروج از دنیا، خروج جسمانی نیست. معنای رفتن از دنیا (در لحظه‌ی مرگ) هم این است که خدا علاقه‌ای را که روح به بدن دارد، می‌کند. اکنون نیز ما برزخی هستیم و بدنمان دنیوی است، و گرنه ما روی زمین نیستیم. ما را هم که دنیوی می‌گویند، یعنی به این نشئه و لوازم بدنمان - از آن چه در این نشئه هست - تعلق داریم؛ تعلق عشق و تعلق فنا. وقتی خدا این تعلق را بکنند، برزخی هستیم.

۳. عوالم و نشئات گوناگون ما

به طور کلی، ما عوالمی داریم که ما را به آن عوالم وارد و از آن‌ها خارج می‌کنند و تا زمانی که در هر کدام از آن عوالم هستیم، از همان عالم غافلیم. وقتی ما را از آن عالم بیرون بیاورند و در نشئه و عالم دیگری وارد کنند، آن وقت متوجه می‌شویم که آن‌جا چه بوده و چه نبوده است.

۱ - ۳. عالم خواب

برای نمونه، عالم خواب را در نظر بگیرید. در آن عالم، ما خودمان هستیم و کس دیگری نیست. در خواب، ما خودمان را می‌یابیم که مثلاً می‌خوریم، راه می‌رویم، حرف می‌زنیم، می‌خواهیم، لذت می‌بریم و جسم داریم. همه این‌ها «ما» هستیم و کس دیگری نیست. لذا وقتی که بیدار می‌شویم، می‌گوییم که «ما» در عالم خواب، این‌طور و آن‌طور بوده‌ایم. دائماً به خودمان مراجعه می‌کنیم و یقین داریم که همین «ما» در آن‌جا بوده‌ایم. اما در آن عالم، نمی‌فهمیم که آن عالم چه عالمی است؟ زمانش چیست؟ مکانش چیست؟ موجوداتش و سنخ موجوداتش چیست؟ این‌ها را تا وقتی در خواب هستیم، تشخیص نمی‌دهیم.

پس از بیدار شدن، وقتی به عالم خوابمان توجّه می‌کنیم، به صورت مبهم (و نه مفصل) می‌فهمیم که آن عالم، غیر از این عالم است؛ زمینش، آسمانش، خوراکی‌هایش، و.... چیزهای دیگر و انواع متفاوتی است. این‌ها را ما در عالم بیداری می‌فهمیم که عالم خواب، عالمی است که غیر از عالم بیداری می‌باشد؛ و در این عالم می‌فهمیم که ما در آن عالم، از خصوصیاتش غافل بوده‌ایم. به عبارت دیگر، غیریت آن عالم با این عالم را، در این عالم می‌یابیم. در آن عالم، غیریت عالم خواب را با عالم بیداری نمی‌یابیم.

اکنون عالم بیداری و وقایعی را که برای ما پیش می‌آید، در نظر بیاورید. یادآوری می‌کنم که هرچه در این عالم بر سر ما بیاید، همه‌اش ادراک است. این عالم، غیر از ادراک هیچ چیز دیگری نیست. حرف زدن من، صدای من، تکان خوردن دهان من، تمام این‌ها ادراکات حسی است که من دارم. لذت و الم روحی و جسمی نیز عبارت است از ادراکات. لذت، ادراک ملایم است؛ حسّاً، و همّاً، خیالاً و عقلاً. الم نیز ادراک ناملایم است؛ حسّاً، و همّاً، خیالاً و عقلاً. مابقی کارها همه‌اش ادراک است و هیچ چیز دیگری نیست. این ادراکات، در کنه وجود شما مکنون است و از شما جدا نیست.

﴿اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^۱

کارنامه‌ات را بخوان که امروز، حساب‌گری خود تو برای خودت، کافی است. خودت را بخوان. به خودت نگاه کن. وقتی که به خودت نگاه کردی، همه را می‌بینی؛ زیرا همه‌ی ادراکات در کنه وجود ما به یک وجود واحد بسیط منبسط، جمع است. چون ادراکات در کنه وجود، مندمج و مندرج است، لذا گم نمی‌شود. بلی، مغفول می‌شود و توجّه وجدانی یا توجّه ادراکی و حسی و خیالی و عقلی به آن نمی‌شود، ولی گم نیست.

وقتی به خواب می‌رویم، أعراض این عالم (کیفیات، کمّیات، زمان و مکان) فراموشمان می‌شود، زیرا عالم خواب، عالم دیگری است. هنگام خواب، وارد عالم دیگری می‌شویم که سنخ این عالم نیست؛ ما غرق آن عالم می‌شویم و از این عالم

(بیداری) به کلی غافل می‌گردیم. حالا اگر در عالم خواب، به شما بگویند که در فلان روز و فلان ساعت، تو بودی که چنین و چنان کردی، آن جانفوس شما به خودتان متوجه می‌شود. تا توجه کردید، در می‌یابید که در بیداری، این کارها را کرده‌اید. هم چنین می‌فهمید که الآن عالمتان، آن عالم نیست ولی در حافظه‌ی شما این وقایع هست.

آن چه برای عالم خواب گفتیم، برای این عالم هم همین طور است. الآن شما در این عالم می‌خورید و می‌خواهید و فکر می‌کنید و درس می‌خوانید و پول در می‌آورید و ... همه این‌ها توجه شما و تعلق خاطر شما به همین دنیا و کارهای دنیا و خصوصیات آن است. با این حال، مادام که در این دنیا هستید، نمی‌فهمید که این دنیا چیست و شما که هستید و چه هستید؛ کنه مطالب چیست؛ کنه حرکات و سکناات چیست؛ کنه فکر و خیالات چیست. هیچ چیز از این‌ها را نمی‌فهمید و غافل از همه‌ی این‌ها هستید؛ مثل عالم خواب. در عالم خواب، اگر مشغول کسب و کار بودید، مواظب بودید که کلاه سرتان نرود؛ ولی ملتفت نبودید که خواب هستید و عالم خواب چیست. الآن هم همین طور است. اصلاً نمی‌فهمید که حقیقت زمان، حقیقت مکان و حقیقت خودتان چیست؛ کنه این‌ها را نمی‌فهمید؛ توجه هم ندارید که غافل‌اید. همه ما الآن در گهواره بدن خواب هستیم، در عین این که خودمان را بیدار می‌دانیم:

«النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»^۱.

انسان‌ها خفته‌گانی هستند که پس از مرگ، هوشیار می‌گردند.

مردمان خفته‌اند در دنیا همه‌گویی به مردگان مانند

ما تا در این عالم هستیم و فهم و شعور داریم، در مقایسه با دیوانه‌ها عاقلیم. ولی - در عین حال که این مقدار فهم را داریم - باز نمی‌دانیم ما که هستیم و عالم چیست و چگونه است. وقتی شما را از این جا کنند و بیرون کشیدند، آن وقت می‌فهمید که این جا چه بوده است؛ مثل این که الآن می‌فهمید که خوابتان چه بوده است، تازه آن را هم به اجمال می‌فهمید.

۱. عوالی اللثالی [ابن ابی‌جمهور احسائی ۴: ۷۳].

۲ - ۳. عالم پیش از دنیا

مطابق آیات و روایات، پیش از این که بدنمان را خلق کنند، پیش از این که نطفه‌ی پدر در رحم مادر به علقه و مضغه تبدیل و بعد دارای گوشت و استخوان شود، ما بوده‌ایم؛ ولی در نشئه‌ای غیر از این نشئه‌ی زمان و مکان، در نشئه‌ای که دیروز و امروز و فردا ندارد. آن نشئه، محیط به دیروز و امروز و فردا است، محیط به این جا و آن جا است. ما قبلاً در آن نشئه بوده‌ایم. آن گاه ما را از آن جا به نشئه‌ی دنیا آوردند، یعنی ما را به دنیا و امور دنیوی، به بدن و لوازم بدن، متعلق کردند. عالم دنیا نسبت به آن عالم، مثل عالم خواب می ماند نسبت به عالم بیداری. قبلت آن عالم نیز به معنای زمان ماضی دنیوی نیست. این طور نیست که دیروز آن جا بوده‌ایم و امروز به این دنیا آمده‌ایم. این بعدیت و قبلت، تقدّم و تأخّر زمانی نیست، بلکه تقدّم و تأخّر رتبی است. همین الآن دو عالم داریم؛ یکی عالم روحانیت و معنویت (عالم اظله و اشباح و ارواح)؛ دیگر، عالم دنیوی و تعلّقات مادی؛ نهایت، رتبه آن عالم از رتبه‌ی تعلّق به بدن بالاتر است.

روایات

در این مطالب اساسی و اصولی، کتاب و سنت متواتر، پشتیبان و سند ما است. صدها روایت به عبارات مختلف و لهجه‌های متنوع و ابواب متفرق وجود دارد که اکنون به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. البصائر عن أمير المؤمنين عليه السلام في رواية إلى أن قال: «إنَّ الأرواحَ خُلِقَتْ قَبْلَ الأبدانِ بِألفي عامٍ، ثُمَّ أُسْكِنَتْ الهَواءَ. فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ثُمَّ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا. وَ مَا تَنَافَرَ مِنْهَا ثُمَّ، اخْتَلَفَ هَاهُنَا»^۱

امیرالمؤمنین عليه السلام در روایتی می‌فرمایند: خداوند، ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و سپس آن‌ها را در هوا مسکن داد. آن‌هایی که آن جا با هم معارفه و دوستی و آشنایی داشتند، در این دنیا هم الفت پیدا می‌کنند. امّا آن‌ها که در آن دنیا تعرّض و اختلافی داشتند، این جا هم با یکدیگر اختلاف

۱. بصائر الدرجات: ۸۸؛ بحار الأنوار ۵۸: ۱۳۱.

پیدا می‌کنند.

۲. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رِوَايَةٍ إِلَى أَنْ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِأَلْفَى عَامٍ. فَلَمَّا رَكَّبَ الْأَرْوَاحَ فِي أَبْدَانِهَا، كَتَبَ بَيْنَ أَعْيُنِهِمْ مُؤْمِنٌ أَوْ كَافِرٌ، وَمَا هُمْ بِهِ مُبْتَلُونَ، وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ سَيِّئِ أَعْمَالِهِمْ وَحَسَنِيهَا (فِي قَدْرِ أُذُنِ الْفَأْرَةِ). ثُمَّ أُنْزِلَ بِذَلِكَ قُرْآنًا عَلَى نَبِيِّهِ، فَقَالَ: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ». وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله هُوَ الْمُتَوَسِّمُ وَأَنَا بَعْدَهُ، وَالْأَيْمَةُ مِنْ ذُرِّيَّتِي هُمُ الْمُتَوَسِّمُونَ».^۱

امیرالمؤمنین عليه السلام در روایتی (بدین مضمون) می‌فرماید: خداوند، ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. هنگامی که روح را بر بدن سوار کرد، بر پیشانی‌شان نوشت که این شخص، مؤمن است یا کافر، اعمال خوب دارد یا اعمال بد. تمام این موارد را در پیشانی آن‌ها نوشت. این مطلب را در آیه‌ای از آیات قرآن [خبر داد که] بر پیامبرش نازل کرد: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ^۲ پیشانی این فرد، داغدار (نشاندار) می‌شود و نشانه‌ای بر داغ شناس‌ها می‌گردد. پیامبر صلى الله عليه وآله و ائمه عليهم السلام نگاه می‌کنند و می‌فهمند که این آدم، مؤمن است یا کافر؛ بد عمل است یا اعمال حسنه دارد؛ و دوست آن‌هاست یا دشمن ایشان.

۳. عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفَى عَامٍ، ثُمَّ أَسْكَنَهَا الْهَوَاءَ. فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ثُمَّ اتَّخَلَفَ هَاهُنَا. وَمَا تَنَافَرَ ثُمَّ اخْتَلَفَ هَاهُنَا».^۳

امام صادق عليه السلام به واسطه پدران بزرگوارش عليهم السلام از رسول اکرم صلى الله عليه وآله نقل فرمودند که خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌های آنان آفرید. آن‌گاه آن‌ها را در هوا ساکن گردانید. پس آن‌هایی که با هم معارفه داشتند، این‌جا با

۱. بصائر الدرجات: ۳۵۶؛ بحار الأنوار ۵۸: ۱۳۲.

۲. الحجر (۱۵): ۷۵.

۳. رجال [للكشي: ۳۹۶]؛ بحار الأنوار ۵۸: ۱۳۲.

هم الفت پیدا می‌کنند و آن‌هایی که اختلافی داشتند، این‌جا با هم اختلاف پیدا می‌کنند.

۴. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله حَدَّثَنِي بِالْأَلْفِ حَدِيثٍ، لِكُلِّ حَدِيثٍ أَلْفُ بَابٍ. وَإِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ تَلْتَقِي فِي الْهَوَاءِ، فَتَشَامُ. فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اثْتَلَفَ، وَمَا تَنَازَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ».^۱

از امیرالمؤمنین عليه السلام روایت شده است که فرمودند: پیامبر صلى الله عليه وآله برای من هزار حدیث، روایت فرمود که برای هر حدیثی هزار باب است. ارواح مؤمنان در «هوا» ملاقات می‌کنند و آن را استشمام می‌نمایند. پس آن‌هایی که با هم معارفه داشتند، با هم الفت می‌گیرند و آن‌هایی که اختلافی داشتند، با هم اختلاف پیدا می‌کنند.

این هوایی که فرمودند، هوای دنیایی نیست؛ بلکه هوای اخروی با عوارض خاص خودش است. البته در هوای این‌جا هم ممکن است أعراض آخرتی باشد، و هوای دیگری به کلی غیر از این هوا باشد.

۵. عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا عِنْدَ اللَّهِ اثْتَلَفَ فِي الْأَرْضِ، وَمَا تَنَازَرَ عِنْدَ اللَّهِ اخْتَلَفَ فِي الْأَرْضِ».^۲

امام صادق عليه السلام فرمودند: ارواح، لشکرهایی هستند که دسته دسته و گروه گروه می‌باشند. آن‌هایی که در آن عالم - عند الله - با یکدیگر معارفه داشتند (و خداشناس بودند و همدیگر را دوست داشتند)، روی زمین هم الفت دارند و آن‌هایی که در آن‌جا این‌گونه نبودند، این‌جا نیز همان‌گونه‌اند و اختلاف دارند.

۶. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْأَلْفِ عَامٍ، فَأَسْكَنَهَا الْهَوَاءَ، ثُمَّ عَرَضَهَا عَلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ. فَوَلَّى اللَّهُ مَا مِنْهَا رُوحٌ

۱. بصائر الدرجات ۱: ۳۹۱؛ بحار الأنوار ۲۵: ۱۴.

۲. بحار الأنوار ۵۸: ۱۳۵.

إِلَّا وَ قَدْ عَرَفْنَا بَدَنَهُ».^۱

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند: خدا ارواح را دو هزار سال پیش از ابدان آفرید و آن‌ها را در هوا سکونت داد. سپس آن‌ها را به ما نشان داد. به خدا قسم، روحی نیست که ما بدن او را نشناسیم و ندانیم که این روح به کدام بدن تعلق دارد.

۷. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) وَ هُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَنَا وَ اللَّهُ أَحِبُّكَ وَ أَتَوَلَّكَ. فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام): «مَا أَنْتَ كَمَا قُلْتَ؛ وَ يَلِك! إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِأَلْفَى عَامٍ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُحِبَّ لَنَا. فَوَ اللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوحًا فِي مَنْ عَرَضَ عَلَيْنَا، فَأَيْنَ كُنْتَ؟» فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ.^۲

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند: زمانی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) با یارانشان بودند، شخصی خدمت آن حضرت آمد و سلام کرد و عرضه داشت: یا علی! قسم به خدا که دوستت دارم و ولایت تو را دارم. حضرت فرمود: چنین نیست که می‌گویی. خدا ارواح را دو هزار سال پیش از ابدان آفرید و دوستان ما را به ما عرضه کرد. قسم به خدا که روح تو را در میان ارواحی که به ما عرضه شد، ندیدم. پس آن مرد ساکت شد.

۴. حکمت تنزل ارواح

شیخ الرئيس ابوعلی سینا قصیده‌ای به نام عینیه دارد؛ که در آن می‌گوید:

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ

وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ

فَلَا يَشِيءُ أَهْبَطَتْ مِنْ شَامِخٍ عَالٍ

إِلَى الْقَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ

۱. بصائر الدرجات ۱: ۸۷؛ بحار الأنوار ۵۸: ۱۳۶.

۲. بصائر الدرجات ۱: ۸۷؛ بحار الأنوار ۲۶: ۱۱۹.

إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا إِلَهُ لِحِكْمَةٍ

طُوِيَتْ عَلَى الْفَطْنِ اللَّيْبِ الْأَوْزَعِ [۷]

کبوتری بس منیع و ارجمند از جایگاهی بلند بر تو فرود آمد.
سبب این تنزل، از آن اوج بلند به سوی قعری چنین پست و دون، چیست؟
اگر پروردگار آن را از سر حکمتی هبوط داده است، این حکمت بر خردمند
زیرک پارسا پوشیده است.
ابن سینا می‌گوید: چرا روح را از آن عالم پاک آوردند و متعلق به بدن کردند؟ اگر
حکمتی در این کار باشد، حکمت‌اش بر فلاسفه و عُقلا پیچیده و پنهان است. اما
حضرت صادق (علیه السلام) در روایت مفصّلی که در علل الشرائع نقل شده است،^۱ حکمت آن
را بیان فرموده‌اند:

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): لِأَيِّ عِلَّةٍ
جَعَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الْأَرْوَاحَ فِي الْأَبْدَانِ، بَعْدَ كَوْنِهَا فِي مَلَكُوتِهِ الْأَعْلَى
فِي أَرْفَعِ مَحَلٍّ؟ فَقَالَ (عليه السلام): «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِمَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ فِي
شَرَفِهَا وَعُلُوِّهَا، مَتَى مَا تُرِكَتْ عَلَى حَالِهَا، نَزَعَ أَكْثَرُهَا إِلَى دَعْوَى
الرُّبُوبِيَّةِ دُونَهُ عَزَّوَجَلَّ...».

عبدالله بن فضل هاشمی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: چه حکمتی است در
این‌که خداوند متعال ارواح را از جایگاه رفیع‌شان در ملکوت اعلی در بدن‌ها
قرار داد؟

حضرت فرمودند: خدای متعال می‌دانست که اگر ارواح را در آن رتبه شرافت
و اعتلایشان (در آن عالم نور و قدرت و دانش و غنا) به حال خود بگذارد،
بیشتر آن‌ها ادعای خدایی می‌کنند.

الآن هم همین طور است؛ طبع انسان این است. ما وقتی ناخوش و عاجز شویم، به یاد
خدا می‌افتیم و «خدا خدا» می‌گوییم. ولی وقتی که پولدار باشیم و قدرت و توانایی

۱. علل الشرائع ۱: ۱۵ - ۱۶.

داشته باشیم، خدا را فراموش می‌کنیم. غنا و استغنا، کبر یا نیت می‌آورد. پولداری ظاهری، آدم را از خدا دور می‌کند و متکی به خود می‌نماید. وقتی که غنای ظاهری این‌گونه کبر یا نیت بیاورد، غنای باطنی، صد درجه بیش‌تر چنین می‌کند. [۸]

پیش از بیان ادامه روایت، به این مثال توجه کنید. کسی بود که دارای صنعت شمسی صحیح بود، یعنی می‌توانست طلای واقعی غیر تقلبی بسازد. او حاضر بود این صنعت را به من تسلیم کند، ولی من قبول نکردم. این آدم آمده بود آن‌چه سال‌ها بزرگان و علما و درویش‌ها به دنبالش هستند، دو دستی به من بدهد، ولی من قبول نکردم. چرا؟ برای همین نکته. خدا مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را بیامرزد. این کیمیا را او به ما داد. دیدم اگر بتوانم طلا بسازم، آن‌گدایی‌ای که باید در خانه‌ی خدا کنم، نخواهم کرد. بالله نمی‌خواهم جانماز آب بکشم تا شما مرید بنده باشید. من این کارها را رها کرده‌ام. واقع را دارم می‌گویم. خدا شما را روشن کند و توفیق عمل بدهد. دیدم اگر من طلا داشته باشم و بتوانم طلا بسازم، دیگر «ای خدا، ای خدا» نمی‌گویم؛ از آن‌گدایی در خانه می‌افتادم.

﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا غَافِلٌ ۖ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَىٰ﴾.^۱

چنین نیست! بی‌گمان انسان سر به طغیان برآورد. * از این‌که خود را بی‌نیاز ببند.

دیدم به خودم اتکا پیدا می‌کنم و دیگر «یا غَنِيُّ یا وَفِيُّ یا وَلِيُّ یا مُغْنِي» نمی‌خوانم. آن‌گدایی و توجه و توسل به خدا از میان می‌رود، در حالی که قیمت آن برای بنده، از اکسیر بیشتر است.

بنده را سر بر آستان بودن	بہتر از پا بر آسمان بودن
نفسی در رضای حضرت دوست	بہتر از عمر جاودان بودن
گه چو زنجیر، سر به حلقه‌ی در	گه چو در، سر بر آستان بودن ^۲

۱. العلق (۹۴): ۶ - ۷.

۲. میرزا حبیب خراسانی (۱۲۲۸ - ۱۲۸۷ شمسی).

اصلاً ما را به دنیا آورده‌اند تا به زمینمان بزنند. هی «خدا خدا» بگوییم و مرتباً رو به درگاه او بیاوریم که: خدایا چه کار کنم؟ خدایا برسان! این خدا خدا گفتن‌ها کمال ماست؛ باعث ترقی و تکامل و بالا رفتن روح ما و نزدیک شدن ما به خداست. راه نزدیک شدن ما به خدا، عجز ما، فقر ماست. [۹] لذا، «الْبَلَاءُ مُوَكَّلٌ لِلْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأَوْلِيَاءِ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ».^۱

به حضرت موسی (ع) فرمودند:

«إِذَا رَأَيْتَ الْغِنَى مُقْبِلًا، فَقُلْ ذَنْبٌ عَجَّلْتُ لِي عُقُوبَتَهُ. وَإِذَا رَأَيْتَ الْفَقْرَ مُقْبِلًا، فَقُلْ مَرْحَبًا بِشِعَارِ الصَّالِحِينَ».^۲

وقتی که دیدی بی‌نیاز شدی، بگو چه گناهی کرده‌ام که مرا به سرعت کیفر داده‌اند (که از خدا بریده شوم). ولی وقتی که دیدی دست تنگی آمد، بگو الحمدلله! [خوش آمدی!] لباس مردم صالح! (که من خدا خدا بگویم).

این غنای انسان، کبريائیت و انقطاع از خدا می‌آورد.

یک مثال دیگر هم بگویم. من در خیلی چیزها وارد بودم. یک شعبه‌اش منتریات بود. عقب‌ها را می‌گرفتم و مشتمت در پیراهن خودم و خواهرهایم می‌انداختم و آن‌ها هم هیچ کاری نمی‌کردند. زمین پر از عقب و مار و رطیل، برای بنده مثل تخت حریر بود. یک دعا می‌خواندم و سه تا کف می‌زدم؛ تا جایی که صدای آن می‌رفت، حریم من بود. عقب‌ها بسته می‌شدند و من راحت می‌خوابیدم. من به این سلطه رسیده بودم. یک وقت متوجه این نکته شدم که این کار، مرا از دعا خواندن انداخته است؛ به ما گفته‌اند برای مصون بودن از شرّ گزندگان، این دعا را که سندش هم صحیح است، بخوانید:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ شَرِّ كُلِّ هَامَّةٍ
وَلَا مَمَّةٍ».^۳

۱. روایتی مشابه با این مضمون در پی‌نوشت‌های درس سوم آمده است. (ویراستار)

۲. الکافی ۸: ۴۸.

۳. البلد‌الأمین: ۳۳؛ المصباح [للكفعمی: ۴۵]؛ مصباح المتهجد: ۲۰۵؛ [دهخدا] هامة: جانور ح

دیدم از این دعاها افتاده‌ام و به خودم متکی هستم. این برای من مفتاح کار شد که غنا و ثروت‌های ظاهری را که طغیان می‌آورد، نبایستی داشت.

به روایت بازگردیم.

«... فَجَعَلَهَا بِقُدْرَتِهِ فِي الْأَبْدَانِ الَّتِي قَدَّرَ لَهَا فِي ابْتِدَاءِ التَّقْدِيرِ، نَظْرًا لَهَا وَ رَحْمَةً بِهَا...».

سپس او به قدرت خودش، هر روحی را از راه رحمت و لطف، در بدنی که برایش در ابتدا مقدر و معین شده بود، انداخت.

«... وَ أَحْوَجَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ وَ عَلَّقَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ...».

یکی را محتاج به دیگری نمود و آن دیگری را وابسته به فردی دیگر کرد. بنده را به نجار، نجار را محتاج خیاط، و او را محتاج نانوا کرد تا همه گدا شوند، همه محتاج گردند و هی «خدا خدا» بگویند.

«... وَ رَفَعَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَ رَفَعَ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ، وَ كَفَى بَعْضَهَا بِبَعْضٍ...».

یکی را بر دیگری به یک درجه، دیگری را به چندین درجه بر فرد دیگر برتری داد و بعضی را کفایت برای بعضی دیگر قرار داد. یکی را جناب تیمسار کرد و یکی را سرباز صفر؛ یکی را آیه الله العظمی کرد و یکی را طلبه ساده. و مثلاً بابا را کفایت اولاد قرار داد.

«... وَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولَهُ، وَ اتَّخَذَ عَلَيْهِمْ حُجَجَهُ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ، يَأْمُرُونَ بِتَعَاطِي الْعِبَادِيَّةِ وَ التَّوَاضُّعِ لِمَعْبُودِهِمْ، بِالْأَنْوَاعِ الَّتِي تَعْبُدُهُمْ بِهَا...».

انبیاء ﷺ را به سوی مردم گسیل داشت تا آن‌ها را نوید و هشدار دهند و به

واسطه‌ی جمیع اموری که ایشان را به بندگی در می‌آورد، به انجام عبادت و تواضع در برابر معبودشان فرا خوانند.
پیامبران علیهم‌السلام آمده‌اند تا به خدا دعوت کنند و تذکر دهند و بگویند: آهای مردم! تواضع کنید، پیش خدا بروید، پیش خدا بندگی کنید.

«... وَ نَصَبَ لَهُمْ عُقُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ وَ عُقُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ، وَ مَثُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ وَ مَثُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ، لِيُرْغَبَهُمْ بِذَلِكَ فِي الْخَيْرِ وَ يَرْهَدَهُمْ فِي الشَّرِّ...».

ثواب‌ها و عقاب‌هایی را برای این دنیا و آن دنیا معین کرد تا مردم به کارهای خیر، راغب شوند و کارهای بد را ترک کنند.

«... وَ لِيُذِلَّهُمْ بِطَلَبِ الْمَعَاشِ وَ الْمَكَاسِبِ...».

تا این‌ها را از راه طلب معاش و کسب و کار، ذلیل کند.

«... فَيَعْلَمُوا بِذَلِكَ أَنََّّهُمْ بِهَا مَرْبُوبُونَ وَ عِبَادُ مَخْلُوقُونَ، وَ يُقْبِلُوا عَلَى عِبَادَتِهِ...».

تا مردم به همین گرفتاری‌ها بفهمند که بنده هستند، مربوب و مخلوق‌اند. (بفهمند که روی پای خودشان ایستاده نیستند و گول نخورند و اشتباه نکنند و از خدا بخواهند) و به عبادت او روی آورند.

«... فَيَسْتَحِقُّوا بِذَلِكَ نَعِيمَ الْأَبَدِ وَ جَنَّةَ الْخُلْدِ، وَ يَأْمَنُوا مِنَ النَّزْوَعِ إِلَى مَا لَيْسَ لَهُمْ بِحَقٍّ».

تا بدین وسیله، سزاوار نعمت جاویدان و بهشت همیشگی گردند و خواستار و مشتاق چیزی نشوند که بدان حقی ندارند.

خدا به حق قرآن عظیم و به حق خاتم‌الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صاحب این معارف را به زودی آشکار کند؛ شما در محضر او حاضر شوید و از معارف لاهوتی آن بزرگوار، سرشار گردید.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی‌نوشت‌ها

[۱] شرح المنظومه [قسم الفلسفه: ۲: ۴۶۱]

حاج ملاهادی سبزواری در شرح این بیت می‌گوید: «و هذا كقولهم: الجوهر ماهية اذا وُجِدَتْ في الخارج كانت لا في موضوع». و این، مشابه گفته‌ی دیگرشان است که جوهر، عبارت است از ماهیتی که وقتی در خارج یافت شود، در موضوع نیست. [۲] در مباحث مربوط به آفرینش جهان، پیرامون این نکات، به تفصیل سخن رفته است. (ویراستار)

[۳] درباره‌ی نظر این دسته از فلاسفه در مورد کیفیت تعلّق و نسبت نفس به بدن، بنگرید: الإشارات و التنبيهات، القسم الثاني، النمط الثالث، الفصل العاشر؛ الهیات شفا: ۴۲۷ و ۴۳۰.

[۴] صدر المتألهین در مبدأ و معاد [ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی: ۳۰۳-۳۰۲] می‌گوید: «اما نمی‌بینی که [اجسام] در مرتبه‌ی اول چون ممزوج می‌گردند و قوای متضاده - به سبب کسر و انکسار - صلحی در میان می‌آورند، مستعد قبول اثری از فیض الهی و لمعه‌ای از نور وجودی می‌گردند و آن صورت معدنیه است که عناصر را از تفارق و تهارب حفظ می‌نماید و صفا و تألّف در بعضی ظاهر می‌گردد مانند درر و یواقیت. و بعد از آن که ترکیب‌اش اقوی در توشّط و اشدّ در اعتدال می‌شود، فایض می‌گردد بر آن از آثار حیات مثل تغذیه و تنمیه و تولید، و هم‌چنین - در نقض تضاد و هدم خلاف - متوغّل می‌گردد تا آن‌که به درجه‌ی حیوان می‌رسد و بسیاری از آثار روح و عقل از او صادر می‌گردد و بالجمله چون عناصر، امتزاج به هم رسانید - امتزاجی قریب به اعتدال - و راه کمال را بیشتر از کائن نباتی و حیوانی پیمود و قوس عروجی را بیشتر قطع نمود، مختص می‌گردد

به نفس ناطقه که مستخدم جمیع قوای نباتیه و حیوانیه است». هم‌چنین بنگرید به: الأسفار ۸: ۳۲۵ - ۳۳۳ و ۳۸۴ - ۳۸۵ و همان ۹: ۵۴ - ۵۵.

[۵] این تشبیه به آثار حکما نیز راه یافته است. مثلاً در: الإشارات و التنبیها، القسم الرابع، النمط التاسع، الفصل الأول:

«انَّ للعارفین مقامات و درجات یخصّون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم، فکأنَّهم و هم فی جلابیب من أبدانهم قد نضّوها و تجرّدا عنها الی عالم القدس». هم برای عارفان در زندگانی دنیایشان مقامات و درجاتی است که تنها مختصّ ایشان است و بس. و ایشان گرچه (در ظاهر) در لباس بدن‌شان هستند، ولی (در واقع) آن لباس‌ها را برکنده‌اند و رویه سوی عالم قدس از آن جدا شده‌اند. (ویراستار)

[۶] بحار الأنوار ۵۸: ۴۰ «[مُتَّخِبُ الْبَصَائِر]

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَا تَمَازِجُ الْبَدَنَ وَلَا تُوَكِّلُهُ، وَإِنَّمَا هِيَ كِلَالٌ لِلْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ»؛ [توضیح: در لسان العرب آمده: «الْكِلَّةُ السُّتْرُ الرقيق، و الْكِلَّةُ غِشَاءٌ مِنْ ثَوْبٍ رقيق يتوقَّى به من البعوض»]

امام صادق علیه السلام فرمود: ارواح با بدن‌ها در آمیخته نمی‌شوند و به آن سپرده نمی‌گردند، بلکه مانند روپوشی هستند که بر بدن احاطه دارند.

[۷] متن کامل این قصیده در: مقدمه بر منطق المشرقیین [ج ۱۹۱۰ م، مصر]: کب - کج؛ و نامه دانشوران ناصری [چ دارالفکر ۱: ۱۳۰] آمده است.

[۸] بحار الأنوار ۶: ۱۱۸ «[دَعَوَاتُ الزَّائِدِي]

«قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَوْ لَا ثَلَاثَةٌ فِي ابْنِ آدَمَ، مَا طَاطَأَ رَأْسُهُ شَيْءٌ: الْمَرَضُ وَالْمَوْتُ وَالْفَقْرُ، وَكُلُّهُنَّ فِيهِ وَإِنَّهُ لَمَعْنٌ وَثَابٌ».

رسول خدا ﷺ فرمود: اگر سه مطلب نمی‌بود، هرگز عاملی سرِ فرزند آدم را به پایین نمی‌انداخت: بیماری، مرگ و نیازمندی. اکنون که این ویژگی‌ها در انسان است، این همه بر می‌جهد. [چه رسد به این که این عوامل در انسان نمی‌بود].

[۹] بحار الأنوار ۷۵: ۲۰۰ «[مصباح الشریعة]

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَأَعْلَمُ أَنَّ بَلَايَاهُ مُحْشُوَّةٌ بِكَرَامَاتِهِ الْأَبَدِيَّةِ، وَمِحْنَتُهُ مُورِثَةٌ رِضَاةٍ وَقُرْبَةٍ وَلَوْ بَعْدَ حِينٍ»؛

بدان که بلایای انسان درآمیخته با کرامت ابدی است. و گرفتاری‌های او رضایت و قرب الهی را در پی دارد، گرچه پس از گذشت مدت زمانی باشد.

همان ۶۴: ۲۳۱ «[مصابح الشریعة]

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا أَتَنَى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِهِ مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا بَعَدَ ابْتِلَائِهِ وَوَفَاءِ حَقِّ الْعُبُودِيَةِ فِيهِ، فَكَرَّامَاتُ اللَّهِ فِي الْحَقِيقَةِ نَهَايَاتُ بَدَايَتِهَا الْبَلَاءُ»؛

خدای تعالی هیچ بنده‌ای را، از زمان حضرت آدم تا حضرت محمد ﷺ نستوده، مگر آن‌که پس از آزمون او و وفای او به حقّ عبودیت باشد. پس کرامت‌های خداوند در حقیقت، مقصدهایی هستند که از بلایا آغاز می‌شوند.

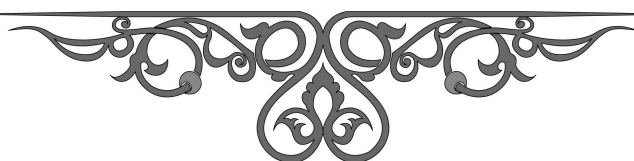
خودآزمایی

۱. ماده‌ی اصلی خلقت عوالم چیست؟ درباره‌ی آن توضیح دهید.
۲. اختلاف بین آفریدگان، از کجا پیش می‌آید؟
۳. نکته‌ی مورد اتفاق و موضوع مورد اختلاف فلاسفه درباره‌ی روح انسان چیست؟
۴. نظریه مکتب مشاء درباره‌ی رابطه‌ی روح با بدن چیست؟
۵. نظریه ملاصدرا درباره‌ی رابطه‌ی روح با بدن چیست؟
۶. دیدگاه کتاب و سنت درباره‌ی رابطه‌ی روح با بدن چیست؟
۷. «خود انسان بزرگ‌تر و مهم‌تر از بدن اوست». این جمله را تبیین کنید.
۸. خروج انسان از دنیا به چه معنی است؟
۹. رابطه‌ی عالم خواب و عالم بیداری چگونه است؟ از تبیین این رابطه چه بهره‌ای در زمینه‌ی توضیح رابطه‌ی دنیا و قیامت می‌توان گرفت؟
۱۰. درباره‌ی آیه‌ی «اَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» براساس مطالب درس توضیح دهید.
۱۱. حدیث «الروح جسم رقیق قد ألبس قالباً كثيفاً» را براساس مطالب درس تبیین کنید.
۱۲. حدیث «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» را براساس مطالب درس تبیین کنید.
۱۳. وقتی در مورد عالم قبل از این دنیا سخن می‌گوییم، این قابلیت چگونه است؟
۱۴. الفت و اختلاف ارواح در آن عالم، چه ارتباطی با آشنایی و اختلاف آن‌ها در این عالم دارد؟
۱۵. درباره‌ی آیه‌ی «ان فی ذلك لآیات للمتوسمین» براساس مطالب درس توضیح دهید.
۱۶. درباره‌ی کلمه‌ی «هواء» که در حدیث شریف آمده توضیح دهید.

۱۷. حضرت امیر علیه السلام به فردی که مدّعی محبت حضرتش بود، چه کلامی فرمود؟
۱۸. مضمون کلام ابن سینا در قصیده‌ی عینیه چیست؟
۱۹. امام صادق علیه السلام علت هبوط ارواح از جایگاه رفیع خود به بدن‌ها را چه موضوعی می‌داند؟
۲۰. درباره‌ی آیه‌ی «کَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِتْغَىٰ» براساس حدیث یادشده‌ی امام صادق علیه السلام توضیح دهید.
۲۱. یک حدیث قدسی درباره‌ی ارزش عبودیت انسان بیاورید و توضیح دهید.
۲۲. نیازمندی متقابل انسان‌ها به یکدیگر چه حکمت مهمی در بر دارد؟
۲۳. برتری برخی از آفریدگان بر بعضی دیگر چه نتیجه‌ای در باب توحید می‌رساند؟
۲۴. وظیفه‌ی پیامبران در زمینه‌ی عبودیت انسان‌ها دقیقاً چیست؟
۲۵. طلب معاش و کسب و کار در دنیا چه فایده‌ای برای معنویت انسان دارد؟
۲۶. کتاب «الاشارات والتنبیها» از آن کیست؟ و در مورد جدا شدن روح از قالب مادّه چه می‌گوید؟
۲۷. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در مورد حکمت بیماری و مرگ و ناداری چه کلامی دارد؟

درس دوازدهم

معرفی خداوند در عوالم پیشین



در این درس می‌آموزیم:

۱. ما خداوند را در عوالم پیشین یافته‌ایم. خداوند خود را به ما نمایانده و ما او را به فطرت یافتیم، نه به حس یا وهم یا اندیشه یا عقل. حدیث «فطرهم علی التوحید» این را می‌رساند و این همان «حنیفیت» است. به ما دستور داده‌اند: «اعرفوا الله بالله»، یعنی به معرفت واقعی، نه معرفت به وجه که فلاسفه می‌گویند.
۲. لازمه‌ی معرفت خداوند که ما در این عالم داشته باشیم، معرفت پیشین است که در عوالم قبل داشته‌ایم.
۳. این معرفت چون بر همه واجب است، برای همه قابل دستیابی است، چه باسواد و چه بی‌سواد. ولی این معرفت از راه حس و خیال و عقل نیست، بلکه وجدان است که بالاتر از این‌ها است.
۴. خدا خودش را به ما شناسانده، و ما در مورد چگونگی این معرفی حیرانیم. معرفی، کارِ خداوند است و قبول این معرفی کار ماست.
۵. این معرفی، چگونگی‌ای که ما بر آن احاطه یابیم، ندارد. کیفیت، برای مخلوقات است نه خالق. بلکه به «شهود قیوم در احتجاب» و «خروج از دو حد تعطیل و تشبیه» است.
۶. اگر این معرفی در عوالم قبل نمی‌بود، هرگز کسی نمی‌توانست خالق و رازق خود را بشناسد. ذیل آیه‌ی ۱۷۲ سوره‌ی اعراف (واذ اخذ ربك ...) روایات متعدّد رسیده که این مضمون را می‌رساند.
۷. معنای لغوی «اقرار» که از «قرار» به معنای ثبوت می‌آید، شاهی بر این مدّعاست. بعلاوه کلمه‌ی «لیقولن» در آیه‌ی «لیقولن الله»، قول فطری است نه لفظی. یعنی فطرت آن‌ها خدا را می‌جوید و آن‌ها وظیفه‌ی عقلی دارند که پیام فطرت را تأیید کنند و به آن ایمان آورند.
۸. با آمدن به این دنیا، معرفت فطری را از یاد بردیم (این آمدن به معنای «تعلق یافتن» است نه انتقال مکانی)، ولی این معرفت فطری در کُنه ذاتمان باقی ماند که خداوند، با تذکّرات و تنبّهات، ما را به آن توجّه می‌دهد. مثال آن معلومات و مطالب زیادی است که می‌دانیم ولی وقتی به خواب رفتیم، فراموش می‌کنیم. لازمه‌ی یادآوری مطالبی که از قبل دانسته‌ایم، بیدار شدن است.

۹. شأن انبیاء توجّه دادن ما به معروف فطری مان است، که انبیاء - بر خلاف فلاسفه - آن را «مشکوک» ندانسته‌اند، بلکه روشن‌تر از هر حقیقتی می‌دانند. به علاوه پیامبران با همه‌ی مردم سخن می‌گویند، آن هم به بیان فطری، نه منطق ارسطویی که فقط خواصّ و افراد درس آموخته می‌فهمند.

۱۰. خداوند، در عین این‌که در پس پرده‌ی اسرار و ضمائ است، خودش را به ما نمایانده است. این معرفت، محبوب شده و پیامبران برای تذکّر دادن آن به ما آمده‌اند. کلام حضرت امیر در خطبه‌ی اوّل نهج البلاغه (لِيَذْكُرُوهُمْ مَنَسَى نِعْمَتَهُ ...) همین آموزه را می‌رساند.

۱۱. خداوند، وظیفه‌ی اصلی پیامبر را تذکّر دادن می‌داند (فَذَكِّرْ)، یعنی تذکّر دادن بر مبنای فطرت، تا خداوند را بیابد، نه این‌که بفهمد. فهم و عقل و ... مخلوق خداست، و خداوند، محاط به مخلوق خود نمی‌شود.

۱۲. کلمه‌ی «الله» تنبّه به معروفی می‌دهد که خودش را در عوالم قیل به ما شناسانده است، به شناساندن واقعی نه اثبات فلسفی، که درباره‌ی یک وجود مورد تردید و ناشناخته و ناشناختنی سخن بگوید.

۱۳. وظیفه‌ی انسان در برابر این معرّفی که از طرف خداوند صورت می‌گیرد، قبول این معرّفی است، که نفس را به حجاب نیندازیم و به صورت‌های فکری گرفتار نکنیم، بلکه ایمان بیاوریم و خود را به جحود و انکار مبتلا نکنیم.

گفتیم مطابق آیات و روایات، پیش از این که بدن مان را خلق کنند، ما در نشئه‌ای غیر از این نشئه‌ی زمان و مکان بوده‌ایم. آن عالم، عالم حیات ما و این عالم تعلق به ماده و بدن، عالم نوم و خواب ما است. در آن عالم، ما کاملاً بیدار و هشیاریم، و می‌یابیم که این عالم، عالم خواب است.

۱. معرفی خداوند در نشئات پیشین

پیش از آن که به بدن تعلق مان بدهند، خداوند در آن نشئه که رتبه‌ی بیداری مان است، خودش را به ما نمایانده است و ما خدا را وجدان کرده‌ایم و او را یافته‌ایم (نه با ادراک، نه با مفهوم، نه با صورت عقلی) مثل همان تشنگی که مثال زدیم. در آن نشئه، خدا خودش را به ما نمایاند و شخص خودش را به ما معرفی کرد و به زبان فطری همان عالم به ما گفت: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾^۱ آیا من پروردگار شما نیستم؟ ما به همان «زبان فطری» همان عالم گفتیم: بلی یافتیم؛ حسابی هم یافتیم.

«زبان فطرت»، این زبان و این صدا و این کلمه‌ی ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ نیست. مفردات «الف، لام، سین، ت، ...» و مرکبات و نقش این کلمه همه متعلق به این عالم است. ما کنه خدا را به «معرفی و نمایاندن خدا خودش را به ما» وجدان کردیم. خود آن خدای واقعی حقیقی را که الآن قیوم همه‌ی اشیاء است وجدان کردیم: «عَرَفَهُمْ شَخَصَهُ وَ

۱. الأعراف (۷): ۱۷۲.

أَرَاهُمْ نَفْسَهُ»^۱ [۱]. خود آن ذاتِ حقیقی را یافتیم که الآن من و شما در محضر مقدّس او هستیم و جان ما در قبضه‌ی قدرت او است، همانی را که الآن نگهدار شما است.

فلاسفه محال است با این فلسفه‌ای که دارند، به کُنه خدا برسند. [۲] همه‌ی آن‌چه دارند، یک دسته صورت‌های ذهنی خیالی و عقلی است که توسط الفاظ، لقاء می‌کنند و مطالبی را می‌گویند که مفاهیمی دارد، مثل این‌که می‌گویند: «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است».^۲ توسط این الفاظ، مفاهیمی در ذهن ما می‌آید که آن‌ها را «وجه خدای واقعی» می‌دانند و همان را معرفة الله می‌نامند.^۳

اما در آن عالم، این‌گونه نبود. ما خود آن خدای واقعی را وجدان کردیم و او را یافتیم و به زبان فطرت هم در آن جا گفتیم: «یافتیم». این میثاق فطرت است، این «عهد عالم ذر» است. در آن عالم، خدا خودش را به ما نمایاند و ما خدا را وجدان کردیم؛ نه با دیده‌ی حسی، نه با دیده‌ی وهمی، و نه با دیده‌ی عقلی. ما وسیله‌ی شهود نداریم که به آن وسیله، خدا را شهود کنیم. چون در من استطاعت شناسایی خدا نیست؛ لذا معرفتی کار ما نیست و کار خدا است. پس خدا را به خود خدا می‌یابیم. لذا در روایت داریم: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ»^۴ خدا را به خدا بشناسید.

عین همین معرفتی در آن نشئه، درباره‌ی ولایت کلیه‌ی حضرت خاتم الانبیاء ﷺ با جمله‌ی «أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ بِنَبِيِّكُمْ»^۵ [۳] (آیا محمد ﷺ نبی شما نیست؟) نیز انجام گرفته است. در آن جا خدا ولایت کلیه را که تجلّی بزرگ خدا در عالم امکان است به ما نمایاند و کُنه ولایت ولّی کلّی مطلق یعنی خاتم الانبیاء ﷺ را معرفی کرد، آن هم نه

۱. الکافی ۲: ۱۲ و نیز بنگرید به پی‌نوشت ۱ همین درس.

۲. الأسفار ۱: ۱۲۸ - ۱۲۲.

۳. الأسفار ۱: ۳۹۱.

۴. الکافی ۱: ۸۵ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ، وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ، وَأُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ».

۵. تفسیر القمی ۱: ۲۴۷؛ بحار الأنوار ۵: ۲۳۶.

فقط به ما، بلکه به آدم و نوح و موسی و عیسی علیهم‌السلام و به همه‌ی بشر، از ابتدا تا ابد. همه یافتند و دیدند که او ولایت دارد، دیدند که او نور عظمت خدا را مالک شده و این‌ها نور او را به تملیک خدا مالک‌اند.

۲. «معرفت پیشین»، لازمه‌ی معرفت خداوند در این عالم

آن چه ذاتی هر امر واجب در عالم است، بندگی خدا می‌باشد. بندگی خدا هم بدون معرفت، غیر ممکن است. اگر من کسی را شناسم، ولی او را بندگی و ستایش کنم، کار غلطی است. باید بشناسم که چه کسی است که من دارم تمجید و ثناء و تسبیح او را می‌کنم. پس واجب بالذات از برای عبودیت، معرفت است.^۱ این معرفت خدا برای همه واجب است. آدم عامی ساده و رئیس العقلاء، همه در مقابل این واجب بالذات یکسان هستند. بر این مبنا، معرفت خدای متعال باید برای همه حاصل باشد. مدّعی انبیاء علیهم‌السلام نیز این است که معرفت خدا، کار بشر نیست.

بشر، از سه راه، اشیاء را شناسایی می‌کند: راه حسّ، راه وهم و خیال، راه عقل؛ و خدا فوق همه این‌ها است. وقتی که خدا از این راه‌های شناسایی ادراک نشود، انسان می‌ماند و وجدان‌اش. وجدان، خارج از این سه تا و بالا دست این‌ها است. کار وجدان به دست خود بشر نیست؛ به دست خدا است و همان‌طور که گفتیم خدا در عالمی پیش از این عالم، خودش را به ما نمایانده است. نمایاندن‌اش هم، طور ندارد. لذا در نمایاندن خدا خودش را به ما، حیران هستیم که چطور نمایانده؟ طور ندارد؛ و به همان نحوی است که الآن هنگام مراجعه به وجدان خالص می‌یابیم. کنه یافتن ما چیست؟ کنه‌اش، وجدان عجز و فقر خودمان می‌باشد؛ وجدان قیاممان به قیومی که از ما محجوب است. خدا در آن عالم، از این راه خودش را به ما نمایانده است. او به معرفتی خودش، معروف

۱. علل الشرائع ۱: ۹؛ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام عَلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ. فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ. فَإِذَا عَبَدُوهُ، اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ»؛ امام حسین عليه السلام در جمع یاران خود فرمود: ای مردم! خدای جَلَّ ذِکْرُهُ بندگان را نیافرید جز برای آن‌که نسبت به او معرفت یابند. وقتی به او معرفت یافتند، او را پرستند. وقتی او را پرستیدند، به سبب این عبادت، از عبادت دیگران بی‌نیاز شوند.

ما شده است، و ما-معاینه- خدا را وجدان کرده ایم. این کار در آن جا انجام شده و این در ذات ما و در کُنه و جوهر وجود ما است. آن نمایانند، عین میثاق است. با همان معاینه ای که شده است، عجز و فقر جوهری ما را در همان نشئه به ما نمایانده است. این نمایانند خدا می باشد. این معرفت خداست و قبول آن معرفت، ایمان است. بنابر فرمایش امام علی(ع) که «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ»^۱ - ما مفسور بر توحید هستیم و در فطرت ما خداشناسی نهفته است.

اگر کسی به فطرت خود مراجعه کند، اگر سؤال شود که فاطر و خالق شما کیست، به فطرت می گوید که «خدا» است. اگر «خدا» نگوید، فطرت اش به او هام و تخیلات و حرف های بشری محجوب شده است. اگر حجاب ها برداشته شود و همان فطرت ساده باشد، همه می گویند: «خدا».

معنای حقیقت هم بنا به فرمایش امام باقر علی(ع) همین است، یعنی مراجعه کردن به فطرت و یافتن خدایی که بر او مفسوریم و در عالم اظله و اشباح، خودش را به ما نمایانده است، و الآن هم در همان رتبه می نمایاند. حقیقت، فطرت بر شناسایی خدا است، به معرفتی خود خدا.

۳. «لا طور» بودن معرفتی حق در عوالم پیشین

مطلب اولی که ما گفتیم، این بود که خدای متعال، در عالمی قبل از این عالم، خودش را به ما شناسانده است. اسم آن عالم در کتاب و سنت، «عالم ذر» است. مدعی انبیاء علی(ع) این است که ما قبل از این نشئه، نشئه ای و بلکه نشئاتی داشته ایم. خدا قبل از این بدن-به قبلیت رتبی نه به قبلیت زمانی- یعنی در نشئه ای که مال روح ما است که آن نشئه، نشئه ای تعلق به بدن نیست و رتبه اش قبلیت بر بدن دارد (یعنی نشئه اش بالاتر است)- خودش را به ما شناسانده و ما، به دیده ی خودش، خدا را وجدان کرده ایم؛ همین

۱. الکافی ۲: ۱۳.

۲. التوحید: ۳۳۰ «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَ عَنِ الْحَنِيفِيَّةِ. فَقَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. قَالَ: فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ»

خدای واقعی که در خارج است و خالق امکان است؛ همین خدا که الان در خارج، جان من در قبضه‌ی قدرت او است. او خودش را به ما نمایانده است. شناساندن اش خودش را به ما، با طور و ترتیبی نیست که من بخواهم روی موازین عقل و منطق برایش بیانی داشته باشم. اصلاً طور ندارد، لفظ ندارد که من بگویم؛ نه این که کیفیت دارد و ما نمی‌توانیم بیان کنیم. اصلاً فعل خدا و صنع خدا در تعریف خودش، کیفیت ندارد.

«يَا مَنْ لَا يُكَيِّفُ بِكَيْفٍ وَلَا يُؤَيِّنُ بِأَيْنٍ، يَا مُحْتَجِباً عَنْ كُلِّ عَيْنٍ»^۱

خداوند در آن رتبه خودش را به ما نمایانده است؛ خود آن ذات حی قیومی که الان من و شما در محضر او هستیم، خودش را نمایانده است:

● «عَرَفَهُمْ شَخَصَهُ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ» [۴].

این شهود خدا در رتبه‌ی بالا، در عالم روحانیت و عالم اظله برای شما حاصل شده است. الان هم هست و ما توی آن عالمیم. تقدّم و تأخّر زمانی نیست. الان هم در آن عالم، می‌بینی که أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ است و قَالُوا بَلَى است. الان هم که تو منقطع بشوی، شهود می‌کنی قیوم را در احتجاب؛ یعنی «مَنْ هُوَ، كَيْفَ هُوَ، حَيْثُ هُوَ» رانمی‌دانی، ولی در عین حال، وجدان می‌کنی که قیوم داری؛ «شهود در عین احتجاب» و «خروج از دو حدّ تعطیل و تشبیه»^۲. این معنی شهود تو است در عالم اظله‌ات.

۴. روایات پیرامون معرفت پیشین

اگر این معرفی در عوالم قبل نبود، کسی در این دنیا نمی‌توانست خدا را بشناسد. در این مسأله، آیات و روایات فراوان است، از جمله:

۱. زراره از حضرت باقر علیه السلام درباره آیه شریفه ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^۳ می‌پرسد. حضرت می‌فرماید:

«فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ ... لَوْ لَا

۱. الإقبال: ۶۴۶؛ البلد الأمين: ۱۷۹؛ المصباح [للكفعمی: ۵۲۹]؛ مصباح المتهجد: ۸۰۳.

۲. این دو تعبیر در درس‌های بعد توضیح داده خواهد شد. (ویراستار)

۳. الروم (۳۰): ۳۰.

ذَلِكَ، لَمْ يَعْلَمُوا مِنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَزَقَهُمْ».^۱

هنگام اخذ میثاق بر این که او پروردگارشان است، آن‌ها را بر توحید مفلوج کرده است... که اگر چنین نمی‌شد، ایشان نه می‌دانستند پروردگارشان کیست و نه این که رازقشان کیست.

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ قَالُ: كَانَ ذَلِكَ مُعَايِنَةً اللَّهِ؛ فَأَنْسَاهُمْ الْمُعَايِنَةَ وَأَثَبَتِ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَلَا رَازِقَهُ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ: ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾»^۲

امام صادق علیه السلام در مورد آیه شریفه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾^۳ می‌فرماید: این میثاق عالم ذر، معاینه‌ی خدا بود. (عین خود خدا را یافتند، نه مفهوم واجب الوجود را، بلکه خود خدای واقعی را معاینه یافتند. به دنیا که آمدند، خدا آن معاینه را فراموشاند، ولی در کُنه نفس و فطرتشان ثابت مستقر بود. (به او اقرار فطری داشتند؛ نه اقرار لفظی و نه اقرار ادراکی. «اقرار»، از «قرار» است و «قرار» به معنای ثبوت است.) اگر خدا این کار را نکرده بود، هیچ‌کس خالق و رازقش را نمی‌شناخت. (خدا این کار را کرده است و حالا که ما به فطرت مراجعه می‌کنیم و از آن فراموشی بیرون می‌آییم، می‌یابیم که خالق و رازق داریم.) روی این وجدان است که آیه می‌فرماید: ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.^۴

این لَیْقُولُنَّ لفظی نیست، بلکه فطری است. حتی اگر ابوجهل را هم به فطرت‌اش مراجعه دهی و سؤال کنی، می‌گوید: الله، الله. بعد که ما را به این بدن تعلق دادند، همه‌ی

۱. التوحید: ۳۳۰ [باب فطرة الله عز وجل الخلق على التوحید]. نیز بنگرید به همان: ۳۲۸ - ۳۳۱ و بحار الأنوار ۳: ۲۷۶ - ۲۸۱.

۲. المحاسن ۱: ۲۸۱؛ بحار الأنوار ۵: ۲۲۳.

۳. الأعراف (۷): ۱۷۲.

۴. الزخرف (۴۳): ۸۷.

این‌ها فراموش شد. همه ما، در شهوات مختلفه‌ی حسی و خیالی غرق شدیم و آن معروف فطری را از یاد بردیم. راستی! وقتی آدم دچار شهوت خیالی و وهمی شود، دیگر همه چیز را فدا می‌کند. شهوت خیالی، ریاست و آقایی خیالی، لذتش به هزار درجه از لذائد حسی بیشتر است. هزار تاشکم را فدای یک دست بوسیدن و دنبال سر افتادنِ مرید می‌کند.

۵. دنیا، نشئه‌ی فراموشی معرفت

ما به دنیا آمدیم و این آمدن، شبیه از جایی به جایی رفتن - مثلاً از این اتاق به اتاق دیگر - نبوده، بلکه «تعلق یافتن» ما به دنیا بوده است. ما به عالم اجسام، متعلق نبودیم و حالا متعلق مان کرده‌اند. این معنی آمدن ما به دنیا است. وقتی به دنیا آمدیم، آن معروف فطری، فراموش مان شد؛ ولی در کنه ذاتمان باقی ماند. در این مورد مثالی می‌زنم:

شما خیلی چیزها را در دنیا دیده و شنیده‌اید که مشهود شما است و برایتان بسیار واضح و بدیهی است و در کنه ذات شما و نفس‌تان، نقش بسته و مخزون است. ولی وقتی به عالم خواب می‌روید، به کلی فراموش‌تان می‌شود و از آن‌ها غافل می‌شوید و هیچ یادتان نمی‌آید. حال اگر در عالم خواب، کاری را به ما متذکر شوند که در عالم بیداری کرده‌ایم - چون این مطلب در کنه وجودمان هست ولی مغفول شده - آن را می‌یابیم؛ اما مادامی که ما را تنبّه نداده‌اند، ما در غفلت و فراموشی از آن هستیم.

مسأله‌ی معارف الهیه عیناً شبیه همین حالت است. همین الآن ما دو عالم داریم؛ عالم روحانیت ما و عالم تعلق به بدن. نسبت این عالم به آن عالم، مثل عالم خواب به عالم بیداری است. در آن رتبه،^۱ ما بیداریم و حسابی هم بیدار و هشیاریم؛ و می‌یابیم که این عالم، عالم خواب است. ما به این عالم آمدیم و الآن همه‌ی ما خوابیم. وقتی بمیریم، هوشیار می‌شویم:

«النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا».^۲

۱. من از آن، تعبیر به رتبه می‌کنم که زمان در نظر نیاید، ولی در روایات به آن، «عالم» می‌گویند.

۲. عوالی اللثالی [ابن ابی‌جمهور احسائی ۴: ۷۳].

همین که به دنیا آمدم، آن وجدانی را که در عالم اظله برای ما حاصل شده، فراموش می‌شود. حالا ما از آن مطلب، غافل شده‌ایم و به خوردن و خوابیدن و راه رفتن و این کارها مشغولیم. همگی ما در دنیا غرق هستیم و از نشئه‌ی اصل وجدان و از نشئه‌ی حیات و زندگی واقعی غافلیم.

ما تا به این عالم آمدم و چشم و گوش و زبانمان باز شد، مثل عاشقی که غرق در معشوق می‌شود، همه چیز را فراموش کردیم؛ حتی خودمان را هم گم کردیم. آن خدایی که معروف بالفطرة بود و خودش را معرفی کرده بود، فراموش شد و همان شعور بسیط هم محجوب شد.

۶. فراموشی معرفة الله و شأن انبیاء ﷺ

آن‌گاه خدا انبیاء ﷺ را فرستاد. پیامبران می‌آیند و ما را به آن چه در عقلمان دفن شده است، تذکر می‌دهند و به حال وجدان می‌آورند. «به حال وجدان آمدن»، تذکر دادن آن نعمت فراموش شده است. انبیاء ﷺ در همین عالم خواب دنیا می‌آیند و تذکر می‌دهند که: «الله»، فقط «الله».

أَفِي اللَّهِ شَكِّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱.

... مگر درباره خدا - پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین - تردیدی هست؟

این، بیدار شدن است. این، توجه دادن نفس است به آن معروف فطری که خودش را به ما معرفی کرده است. انبیاء ﷺ نیامده‌اند که مقدمات صغری و کبری منطقی درست کنند و با مردم، طبق میزان ارسطو صحبت کنند. منطق ارسطو، شأن پیامبر نیست؛ شأن حکما و فلاسفه است. انبیاء نیامده‌اند که فقط برای یک عده ملاحرف بزنند. آن‌ها آمده‌اند با مردم عادی هم حرف بزنند. آدم معمولی و ابوعلی سینا در آن چه تا به حال عرض کرده‌ام، هر دو یکسان هستند؛ یعنی هر دو در عالمی غیر از عالم بدن، خدا را یافته‌اند و به معرفتی خدا، خدا را خوب شناخته‌اند.

در دعای احتجاب - که خواندن آن در شب‌های جمعه سفارش شده - آمده است:

«أَسْأَلُكَ بِالِاسْمِ الَّذِي فَتَقْتَ بِهِ رَتْقَ عَظِيمِ جُفُونِ عُيُونِ النَّاطِرِينَ،
الَّذِي بِهِ تَدْبِيرُ حِكْمَتِكَ وَشَوَاهِدُ حُجَجِ أَنْبِيَائِكَ، يَعْرِفُونَكَ بِفِطْنِ
الْقُلُوبِ، وَأَنْتَ فِي غَوَامِضِ مُسَرَّاتِ سَرِيرَاتِ الْغُيُوبِ»^۱.

از تو می‌خواهم به آن نامی که بدان پلک‌های بزرگ فرو افتاده بر چشمان
نظاره‌گران را گشودی، آن نامی که تدبیر حکمت‌های تو و گواهی بر
حجت‌های پیامبرانت به اوست؛ هم ایشان که تو را با تیزی دل‌ها
می‌شناسند، درحالی که تو در پیچیده‌ترین و اسرارآمیزترین پنهانی‌ها هستی.
این دعا می‌گوید که خدا چطور از پس پرده‌ی اسرار و ضمائر، خودش را به ما
نمایانده است. حالا این خدای فطری، محبوب شده است و انبیاء آمده‌اند که او را به ما
تذکر دهند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در آن خطبه‌ی مفصلی که درباره‌ی توحید و نبوت و
معاد و این‌گونه مطالب، بحث فرموده‌اند - که یک دنیا معارف در آن خطبه نهفته
است - می‌فرمایند:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَ
يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ
الْعُقُولِ»^۲.

خداوند، پیامبرانش را در میان آن‌ها برانگیخت و رسولان خود را پی در پی
به سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت را از آن‌ها مطالبه کنند، و نعمت‌های
فراموش شده الهی را به یاد آنان آورند، و با ابلاغ دستورات او حجت را بر
آن‌ها تمام کنند، و گنج‌های پنهانی عقل‌ها را برای آن‌ها آشکار سازند.
اما فلاسفه ابتدا خدا را مشکوک می‌دانند و سپس برای اثبات‌اش استدلال می‌کنند و
یک مشت مفاهیم تصویری تحویل می‌دهند که نتیجه‌ی این مفاهیم و ادراکات، در
انسان یک سر سوزن ترس از خدا ایجاد نمی‌کند؛ ولی انبیاء اوّل می‌گویند: آهای خدا!...
پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) هم که آمدند، در آغاز دعوتشان فرمودند:

۱. مهج الدعوات: ۷۶ - ۷۷؛ بحار الأنوار ۹۱: ۴۰۲.

۲. نهج البلاغة، خطبه‌ی یکم.

● «أَدْعُوكُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ خَلَعَ الْأُنْدَادِ» [۵].

قرآن، خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^۱.

﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۲.

انبیاء تذکر دهنده‌اند که تذکر به فطرت می‌دهند: به فطرت مراجعه کن؛ و سوسه نکن؛ شک نکن؛ اوهام را دور بیانداز؛ همه‌ی آن گفتارهایی را که خلاف فطرت است، فراموش کن؛ به خود بیا. تابه خود آمدی، خدا را می‌یابی؛ از راه یافتنِ خودت، می‌یابی؛ نه این که می‌فهمی.

پس معرفت حقیقی خدای واقعی، وجدانی است؛ خودِ خدا؛ نه وجه‌اش، نه مفهوم‌اش، نه مصداقی که باز آن مصداق هم تعقل شده است. خوب دقت کنید: مصداقی را هم که آقایان فلاسفه می‌گویند، آن هم تعقل شده است و معقول است و خدا نیست. نه مفهوم وجود، خدا است و نه مصداق وجود؛ نه مفهوم واجب‌الوجود، خدا است و نه مصداق‌اش. آن مصداق متعقل نیز باز معقول است، باز مُدَرِّک به عقل است، در حالی که خدا مُحَاط به عقل نمی‌شود.^۳

این معرفی، به وهم و خیال و صور علمی و امثال ذلک نیست. یک وقت من می‌گویم: آقایان! بدانید «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است». یا مثلاً: «ماهیت بر سه قسم است؛ یا تأثبی از وجود دارد که ممتنع الوجود است یا این که لا اقتضای نسبت به وجود و عدم است که ممکن الوجود است و یا اقتضاء وجود دارد که واجب الوجود است». یک همبان از این الفاظ را ردیف می‌کنم. شما هم مطالبی خیال می‌کنید. از «وجود»، تصوّراتی برایتان پیدا می‌شود؛ از «ماهیت»، یک چیزهایی تصور می‌کنید و از «واجب الوجود» هم تصوّری در ذهنتان نقش

۱. الغاشیة (۸۸): ۲۱.

۲. الذاریات (۵۱): ۵۵.

۳. الأسفار ۱: ۱۱۳ - ۱۱۴.

می‌بندد. این‌ها همه تصورات فکری شما است و ربطی به خدای واقعی ندارد. انبیاء علیهم‌السلام به این دستگاه‌ها کاری ندارند. آن‌ها شما را به آن چیزی توجّه می‌دهند که الآن در او حیران هستید. می‌گویند: «الله!» مواظب باشید خدا را. تاگفت: «الله»، این تنبّه ما به آن معروفی است که خودش را در عالم قبل، به ما معرفی کرده است و معرفت او در کنه ذات ما، مخزون و مکنون است و ما از او غافلیم و خوابیم. بهترین لفظ‌ها هم «الله» است.

۷. وظیفه‌ی بشر در قبال معرفی خدا

بعد از آن‌که ما را به دنیا آوردند و این معرفت فراموش گردید، چون «تعریف» در کنه فطرت همه جا گرفته و این معرفت فطری همه است، اگر کسی به فطرت خود مراجعه کند، آن را می‌یابد.

﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^۱

حالا که یافت، چه باید بکند؟ وظیفه‌ی او چیست؟ وظیفه‌ی او این است که باید انکار و جحد نکند؛ فطرت را محجوب به شهوت و غضب و هوی و هوس، و محجوب به حسّ و خیال و عقل نکند. پس آن‌که از ناحیه‌ی من است، این است که ردّ نکنم؛ این است که دوباره نفس را در اضطراب و انقلاب نیندازم و در حجاب نیفکنم. این از من است. بر خلق است که تسلیم باشند؛ بر خلق این است که ابداً شبهه نکنند؛ بر خلق این است که صورت‌های فکری را در کار نیاورند و مانع از این وجدان نشوند.

کلیه‌ی معقولات و خیالات و احساسات ما، حجاب فطرت است. وقتی که من به شمانگاه می‌کنم، از فطرت خود غافل هستم و در حسّ بینایی آمده‌ام. شما وقتی به حرف‌های من گوش می‌دهید، از فطرت خودتان غافلید و در حسّ شنوایی آمده‌اید. فلاسفه‌ای که در مباحث کلی بحث می‌کنند - حتّی بحث الهیات - وقتی که عقل‌شان متوجّه آن معقولات می‌باشد، از فطرت‌شان غافلند و در حجاب عقلند. فطرتِ لیسیده وقتی است که آدم از تمام این حجاب‌ها بیرون بیاید. وقتی که بیرون آمد، آن معروف

بالفطرة را می‌یابد.

این جا باید ایمان بیاورد. بعد از معرفت، ایمان است. ایمان چیست؟ ایمان، قبول کردن من، رد نکردن، انکار و جحود نکردن و در دهان فطرت نزدن است که این امر، اختیاری من است. آن چه از من ساخته است، ایمان به آن معروف است. ولی معرفت، اختیاری من نیست. بلکه معرفت، صنع خدا است. کفر، هم عبارت است از رد کردن آن معرفت فطری.

﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾^۱:

و جز کافران کسی به آیات ما انکار نمی‌ورزد.

آن معرفت و این ایمان، هر دو فطری است.

خدا به ذات مقدس خودش، همه‌ی شما را بیدار کند و همه‌ی شما را آن طور که خودش می‌خواهد، خدا شناس کند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی نوشت ها

[۱] الکافی ۲: ۱۲

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى - الْآيَةُ» قَالَ: أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ»

[۲] الأسفار ۱: ۱۱۳ - ۱۱۵

«أَنَّ حَقِيقَةَ الْوَاجِبِ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ لِأَحَدٍ بِالْعِلْمِ الْخُصُولِيِّ الصُّورِيِّ؛ فَهَذَا مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ لِأَحَدٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَالْعُرَفَاءِ... وَأَمَّا أَنَّ حَقِيقَتَهُ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ لِأَحَدٍ عِلْمًا، اِكْتِنَاهِيًّا وَاحْطَائِيًّا، عَقْلِيًّا أَوْ حَسِّيًّا، فَهَذَا أَيْضًا حَقٌّ لَا يَعْتَرِيهِ شُبْهَةٌ؛ إِذْ لَيْسَ لِلْقَوَى الْعَقْلِيَّةِ أَوْ الْحَسِّيَّةِ التَّسَلُّطُ عَلَيْهِ بِالْإِحَاطَةِ وَالْاِكْتِنَاهِ....»

حقیقت واجب، برای هیچ کسی به علم حصولی صوری معلوم نیست. هیچ یک از حکما و عرفا با این مطلب مخالفت ندارند... این مطلب نیز بدون شبهه حق است که حقیقتش بر هیچ کس معلوم نیست، به علم یا درک کنه یا احاطه‌ی عقلی یا حسّی؛ زیرا قوای عقلی یا حسّی امکان تسلط بر او ندارند، نه احاطه بر او و نه دریافت کنه او.

لَا يُمَكِّنُ لِلْمَعْلُولَاتِ مُشَاهَدَةَ ذَاتِهِ الْأَمِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ حُجْبٍ، حَتَّى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ. فَهُوَ أَيْضًا لَا يُشَاهِدُ ذَاتَهُ الْبَوَاسِطَةَ عَيْنَ وَجُودِهِ وَمُشَاهَدَةَ نَفْسِ ذَاتِهِ... فَلَا يَزَالُ الْعَالَمُ فِي حِجَابٍ تَعْيِينِهِ وَانْتِيهِ عَنْ ادْرَاكِ الْحَقِّ، لَا يَرْتَفِعُ ذَلِكَ الْحِجَابُ عَنْهُ».

برای معلول‌ها ممکن نیست که ذات او را مشاهده کنند، مگر این‌که از ورای حجاب یا حجاب‌ها باشد. این مطلب حتّی در مورد نخستین معلول نیز صادق است. او نیز ذات حق

را نمی‌بیند، مگر به واسطه‌ی عین وجودش و مشاهده‌ی نفس ذات او... پس همواره عالم در حجاب تعین او و ائیت او از ادراک حق است، و این حجاب از او برداشته نمی‌شود. نیز بنگرید به: مبدأ و معاد [صدرالمتألهین، ترجمه‌ی احمد بن محمد حسینی اردکانی: ۴۳-۵۱]

[۳] تفسیر القمی ۱: ۲۴۶؛ بحارالانوار ۵: ۲۳۶

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَوَّلُ مَنْ سَبَقَ مِنَ الرُّسُلِ إِلَى بَلَى، رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ). وَذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ أَقْرَبَ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَكَانَ بِالْمَكَانِ الَّذِي قَالَ لَهُ جِبْرِئِيلُ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ: تَقْدَمُ يَا مُحَمَّدُ، فَقَدْ وَطِئْتَ مَوْطِنًا لَمْ تَطَّهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ. وَلَوْ لَا أَنَّ رُوحَهُ وَنَفْسَهُ كَانَتْ مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ، لَمَا قَدَرَ أَنْ يَبْلُغَهُ؛

امام صادق (ع) فرمود: نخستین کسی از رسولان الهی که برای پاسخ دادن «بلی» سبقت جست، رسول الله بود. توضیح این که حضرتش نزدیک‌ترین مخلوق به خدای تبارک و تعالی بود. و در جایگاهی بود که در شب معراج، جبرئیل به حضرتش می‌گفت: پیش بیا ای محمد! اینک گام در جایی نهاده‌ای که هیچ ملک مقرب و پیامبر مرسلی در آن گام ننهاده است. و اگر روح و نفس او از آن مکان نمی‌بود، نمی‌توانست به آن جایگاه برسد.

فَكَانَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَمَا قَالَ اللَّهُ: «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»، أَيْ: بَلْ أَدْنَى. فَلَمَّا خَرَجَ الْأَمْرُ مِنَ اللَّهِ، وَقَعَ إِلَى أَوْلِيَائِهِ (ع). فَقَالَ الصَّادِقُ (ع): كَانَ الْمِيثَاقُ مَأْخُوذًا عَلَيْهِمْ لِلَّهِ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَلِرَسُولِهِ بِالنَّبُوءَةِ وَلَا مِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَئِمَّةِ بِالْإِمَامَةِ. فَقَالَ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَمُحَمَّدٌ نَبِيُّكُمْ وَعَلَى إِمَامَتِكُمْ وَالْأَئِمَّةُ الْهَادُونَ أَيْمَتُكُمْ؟». فَقَالُوا: بَلَى. فَقَالَ اللَّهُ: شَهِدْنَا؛ «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» أَيْ: لِنَلَّا تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.

بدین روی به جایی رسید که خدای عزوجل می‌فرماید: «قاب قوسین او ادنی». عبارت «او ادنی» در این جا یعنی «بل ادنی». وقتی امر از سوی خدا بیرون آمد، به اولیای او رسید. امام صادق (ع) فرمود: میثاق از آن‌ها گرفته شد، برای ربوبیت خدا و نبوت رسولش و امامت امیرالمؤمنین و ائمه (ع). خداوند فرمود: «آیا من خدای شما نیستم و محمد پیامبرتان نیست و علی امامتان نیست و امامان هدایتگر پیشوایان شما نیستند؟ گفتند: بلی. خداوند فرمود: گواهی دادیم. «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» یعنی: تا این که روز جزا نگویند که ما از این مطلب غافل بودیم.

فَأَوَّلُ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْمِيثَاقَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِالرُّبُوبِيَّةِ؛ وَهُوَ قَوْلُهُ: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ». فَذَكَرَ جُمْلَةَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ أَتَرَزَّ أَفْضَلَهُمْ بِالْأَسَامِي؛ فَقَالَ: «وَمِنْكَ» يَا مُحَمَّدُ. فَقَدَّمَ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِأَنَّهُ أَفْضَلُهُمْ. «وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ»، فَهَؤُلَاءِ الْخَمْسَةُ أَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْضَلُهُمْ.

پس نخستین مطلبی که خدای عزوجل گرفت، میثاق بر پیامبران به ربوبیت بود؛ چنان‌که در قرآن فرمود: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ». در این جا تمام پیامبران را یاد می‌کند، سپس برترین آنان را به اسم یاد می‌کند، که فرمود: «وَمِنْكَ» یعنی: از تو نیز - ای محمد - پیمان گرفت. بدین سان رسول الله را مقدم داشت، چون برترین پیامبر است.

ثُمَّ أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ مِيثَاقَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ لَهُ بِالْإِيمَانِ بِهِ وَعَلَى أَنْ يَنْصُرُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. فَقَالَ: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ» يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ»، يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، تُخْبِرُوا أُمَّمَكُمْ بِخَبَرِهِ وَخَيْرٍ وَلِيهِ مِنَ الْأَيَّامَةِ

سپس بعد از این برای رسول خدا از پیامبران پیمان گرفت که به حضرتش ایمان آورند و امیرالمؤمنین را یاری کنند. این است که خداوند فرمود: «و زمانی که خداوند پیمان از پیامبران گرفت بدانچه از کتاب و حکمت به شما دادم، سپس فرستاده‌ای بر شما آمد که آن‌چه (وحی الهی) با شماست، تصدیق کند»، و این یعنی رسول خدا. «به او ایمان آورید و یاری‌اش کنید»، یعنی امیرالمؤمنین (علیه السلام) را یاری کنید، بدین سان که اخبار او و اخبار جانشینانش از امامان را به اطلاع امت‌هایتان برسانید.

[۴] الکافی ۲: ۱۲

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى - الْآيَةَ - قَالَ: أَخْرَجَ مِنْ ظُهُورِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ».

[۵] المناقب لابن شهر آشوب ۱: ۵۴؛ بحار الأنوار ۱۸: ۱۸۵

«... وَاجْتَمَعَتْ قُرَيْشُ إِلَيْهِ، فَقَالُوا: إِلَى مَا تَدْعُونَا يَا مُحَمَّدٌ؟ قَالَ: إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَخَلْعِ الْأَنْدَادِ كُلِّهَا...»

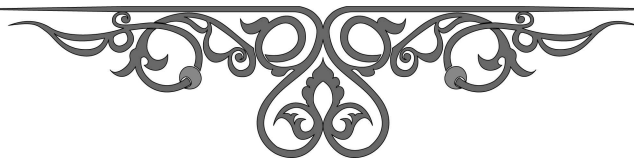
خودآزمایی:

۱. سؤال خداوند از ما (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) و پاسخ ما (قَالُوا بَلَى) چگونه بود؟ توضیح دهید.
۲. درباره‌ی حدیث «عَرَفَهُمْ نَفْسَهُ وَأَرَاهُم شَخْصَهُ» توضیح دهید.
۳. شناخت خداوند به شیوه‌ی فلسفی چگونه است؟
۴. این حدیث را تبیین کنید: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة...»
۵. بین معرفت پیشین و معرفت ما به خدا در این دنیا چه ارتباطی وجود دارد؟
۶. «معرفت خدا بر همه واجب است». چه نتیجه‌ای از این اصل می‌توان گرفت؟
۷. تفاوت راه وجدان در خداشناسی با راه حس و وهم و عقل چیست؟
۸. «وجدان قیاممان به قیومی که از ما محجوب است» یعنی چه؟
۹. رابطه‌ی معرفت ما نسبت به خدا با دیدن عجز و فقر و ضعف جوهری ما چیست؟
۱۰. کلام امام حسین (علیه السلام) در مورد راه دست یابی مردم به هدف خلقت را تبیین کنید (رابطه‌ی عبادت با معرفت)
۱۱. اگر فطرت همگان بر توحید است، چرا بعضی از افراد، خدا را انکار می‌کنند؟
۱۲. حنیفیت یعنی چه؟ توضیح دهید و مستندات قرآنی و حدیثی بیاورید.
۱۳. «خداوند، طور و کیف و این ندارد». توضیح دهید و مستندات قرآنی و حدیثی بیاورید.
۱۴. «خروج از دو حد تعطیل و تشبیه» را تبیین کنید.
۱۵. آیا «شهود در عین احتجاب» مخالف عقل است؟
۱۶. تفسیر آیه‌ی ۳۰ سوره روم را به کمک حدیث امام باقر (علیه السلام) بیان کنید.
۱۷. تفسیر آیه‌ی ۱۷۲ سوره اعراف را به کمک حدیث امام صادق (علیه السلام) بیان کنید.
۱۸. از کلمه‌ی «اقرار» در باب توحید چه می‌فهمیم؟

۱۹. «لِيقُولَنَّ اللَّهُ» یعنی مشرکان نیز به خدا عقیده دارند. این آیه چگونه با رفتار و گفتار مشرکان قابل توجیه است؟
۲۰. «دنیا نشئه‌ی فراموشی معرفت است». برای این جمله توضیح بیاورید و مثال بزنید.
۲۱. براساس حدیث «الناس نیام فاذا ماتوا اتبهوا» رابطه‌ی میان عالم معنویت با عالم دنیا را تبیین کنید.
۲۲. براساس آیه‌ی «أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» شأن اصلی انبیاء را توضیح دهید.
۲۳. درباره‌ی معرفت خدا بر مبنای جمله‌ی دعای احتجاب توضیح دهید.
۲۴. در مورد برنامه‌ی پیامبران بر مبنای خطبه‌ی اوّل نهج البلاغه توضیح دهید.
۲۵. برنامه‌ی پیامبر خاتم را براساس نخستین جمله‌ای که حضرتش پس از بعثت بیان فرمودند، توضیح دهید.
۲۶. برای شأن اصلی پیامبر دو آیه از قرآن بیاورید و تبیین کنید.
۲۷. وظیفه‌ی بشر در قبال معرفت خدا که خداوند به انسان موهبت می‌کند، چیست؟
۲۸. مضمون حدیث امام صادق (ع) (در تفسیر قمی) در مورد اخذ میثاق بر نبوت رسول خدا را به اختصار بیان کنید.

درس سیزدهم

تنزیه و تباین



در این درس می‌آموزیم:

۱. انسان با وجدان مصنوعیت خود، می‌یابد که قیوم دارد. این یافتن با ادراکات فلسفی تفاوت دارد و «طَوْر» ندارد.
۲. خواب مانند مرگ در اختیار انسان نیست. یکی از حکمت‌های تسلط خواب بر بشر، آن است که بیابد مغیّری دارد.
۳. وقتی تغییری در جایی پیدا شد، در پی مغیّر می‌گردیم، چه تغییر دفعی باشد یا تدریجی. در مورد این مغیّر، وله و حیرت داریم چون نمی‌توانیم او را محدود کنیم. توحید او را نیز وجدان می‌کنیم و دلیل مستقلی برای وحدانیت او نمی‌جوئیم.
۴. «معرفت در عین احتجاب» هم بر ما روشن است و هم محتجب از ما. نزدیکی جسمانی ندارد ولی از قرب جسمانی خیلی نزدیک‌تر است.
۵. پیامبر، مردم را به شهادت بر توحید و خلع انداد فرا خواند، نه تحصیل علم به شیوه‌ی مرسوم. خلع انداد یعنی رها کردن تمام بت‌های جسمی مشرکان، بت‌های فکری فلاسفه و بت‌های وهمی عرفا.
۶. توحید یعنی خروج از دو حدّ تعطیل و تشبیه. او را نه می‌توان انکار کرد و نه می‌توان در قید و بند توصیف در آورد.
۷. اطلاق صفت واجب الوجود بر خدا غلط است. این اطلاق نتیجه‌ی تشبیه در مورد خداوند است که بر مبنای تشکیک در وجود پیش می‌آید.
۸. وجدان فقر خودمان آینه‌ی غنای خداوند است. این بیان در مورد وجدان تمام صفات جمال و جلال الهی صادق است.
۹. «الله» یعنی ذات مقدسی که همگان در او متحیرند (ال + لا ه). لذا امام صادق (ع) فرموده‌اند: «اکبر من أن یوصف». سبحان الله نیز تنزیه خدا را بیان می‌دارد. سبوح قدوس تأکید بر همان تنزیه است. این‌ها تعبیری از حقیقت «لا اله الا الله» است. الحمد لله شکر خداست برای شهادت بر این حقایق. لذا تسبیحات اربعه جایگاهی ویژه در تبیین توحید دارند.
۱۰. خداوند نشانه ندارد مگر آن‌چه خود را بدان نشاندار کرده است. عقل به ما حکم می‌کند که در برابر خدایی که یافته‌ایم خضوع کنیم. حال چگونه تنزیه کنیم؟ این‌جا پای نبوت باز می‌شود تا پیامبر، تنزیه را برای ما معین کند.
۱۱. تباین کامل میان حق و خلق، حقیقتی روشن است، لذا کنه او بینونت اوست، چنان‌که امام رضا (ع) می‌فرماید. خداوند نسبت به وجودهایی که در ذهن ما می‌گنجد و بر آن احاطه داریم «لا وجود» است. لازمه‌ی قبول وجود بودن او، سنخیت با خلق است، با حفظ تشکیک در وجود.
۱۲. فلاسفه در مورد تعریف وجود گفته‌اند: مفهوم آن شناخته شده ولی کُنّه آن در نهایت خفاء است. ما در جواب می‌گوییم: چگونه چنین مفهومی را که این‌گونه پنهان و ناشناخته است، خدا می‌داند؟ کلید معرفت فطری ردّ چنین سخنانی است.
۱۳. کلمه‌ی «الله» براساس احادیث یعنی معبودی که مردم در درک ماهیت و احاطه به کیفیت او متحیرند. بدین روی، امام صادق (ع) در تفسیر کلمه‌ی «الله اکبر» فرمود: «اکبر من أن یوصف».

۱. طور مصنوعیت

گفتیم انسان می‌یابد که به خودش متکی نیست و دیگری او را می‌چرخاند. او در باره‌ی این چرخاننده، هیچ نمی‌داند؛ فقط وجدان کرده که او هست، و او است که انسان را از علم به جهل و از جهل به علم می‌آورد؛ از خوف به امن و از امن به خوف می‌برد؛ از یأس به رجای آورد و ... خلاصه او را زیر و رو می‌کند. به وجدان خود که مراجعه کنید، این زیر و رو شدن را می‌یابید.

بالاترین زیر و رو شدن و تغییری که در شما می‌شود و شما آن را وجدان می‌کنید، ولی نمی‌دانید که مغیر کیست و چگونه شما را تغییر می‌دهد، خواب و بیداری‌تان است.^۱

گاهی در حالی که نشسته‌اید، یک مرتبه به خواب می‌روید. اگر در عالم رؤیا^۲ ملتفت شوید که خوابید، می‌یابید که خوابید؛ اما چطور خواب شدید؟ نمی‌دانید؛ کی خوابتان کرد؟ نمی‌دانید؛ کی خوابتان برد؟ نمی‌دانید؛ همین قدر در آن جا می‌یابید که خوابید. یک مرتبه هم می‌یابید که بیدارید.

۱. توجّه به این نکته ضرورت دارد که مقصود از خواب در این جا، خواب و بیداری طبیعی است، وگرنه خواب و بیداری مصنوعی به دست خود ما است؛ با اراده یا قرص خواب یا زنگ ساعت یا به وسیله‌ی دیگری غیر خدا. (ویراستار)

۲. انسان در عالم رؤیا قوی‌تر است، تیزتر است؛ احساسات‌اش نسبت به بیداری قوی‌تر است؛ آن جا عالم لطیف‌تری است؛ همه‌ی قوا، لطیف‌تر است.

آیا خودتان، خودتان را بیدار کرده‌اید؟ خیر؛ زیرا در عالم رؤیا، حسّ ظاهری در کار نیست که خودتان، خودتان را بیدار کنید. در عالم بیداری هم می‌بینید که خودتان، خودتان را بیدار نکرده‌اید، بلکه بیدار شده‌اید. این وجدان همه‌ی ماست.^۱ یکی از حکمت‌های تسلط خواب بر بشر، همین است که بیابد مغیّری دارد. «بیابد»، نه این که «بفهمد»؛ همه جا تعبیر از «یافتن» می‌کنیم تا از «ادراکات علمی فلسفی» ممتاز شود. قرآن می‌فرماید:

● ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾^۲ [۱]

و او کسی است که شما را در شب می‌گیرد و می‌داند که در روز چه کرده‌اید.

«تو» را می‌گیرد و می‌کشد، نه «بدن»ات را. در آیه‌ی دیگری می‌فرماید:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۳

خداوند، جان‌ها را به هنگام مرگ آن‌ها می‌گیرد. هم‌چنین جانِ آن کس را که نمرده است، در خوابش می‌گیرد؛ سپس آن‌که مرگش را رقم زده است، نگاه می‌دارد و دیگری را تا زمانی معین گسیل می‌دارد. بی‌گمان در این امر، برای اندیشه‌وران مایه‌های عبرت است.

خلاصه، خواب و مرگ، هر دو از یک وادی هستند.^۴

بنابراین، شما می‌یابید که زیر و رو می‌شوید؛ این زیر و رو شدنِ ما، عین وجدان

۱. الکافی ۱: ۱۶۴ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ؛ الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّؤْمُ وَالْيَقَظَةُ» امام صادق عليه السلام فرمود: شش شیء است که مردم در آن‌ها صنعی ندارند: معرفت، جهل، رضا، غضب، خواب و بیداری.

۲. الأنعام (۶): ۶۰.

۳. الزمر (۳۹): ۴۲.

۴. در مورد خواب، بنگرید به: بحارالانوار ۶۱: ۱۵۱ - ۲۳۳ و دارالسلام [محدّث نوری: ۴] فصل ۷: ۲۳۲ - ۲۷۲.

ماست صانعمان را.^۱ اگر بنا باشد ما مصنوع غیر باشیم، چطور باید باشیم که مصنوع باشیم؟ چگونه باید بیاییم که «طورِ مصنوعیت» چیست؟ آیا غیر از این است که ما را بچرخانند و زیر و رو کنند و بالا ببرند و پایین بیاورند؟ ما این «طورِ مصنوعیت» را در خودمان می‌یابیم. مصنوعیت، و رای این «طور»، «طور» دیگری ندارد؛ «طور» مصنوع بودن و صانع داشتن، همین است؛ هم دانایش کنند و هم نادان‌اش،^۲ هم دارایش کنند و هم گدایش. «طورِ مصنوعیت» همین است و طور دیگری نیست.

یک مثال بیاورم. اگر در جایی که شما هستید، ببینید دفعتاً چیزی موجود شد، مثلاً یک شخصی در کنار تان پیدا شد، قطعاً وجدان می‌کنید که یک موجدی او را به وجود آورده است و این شیء، به خودی خود پدیدار نشده است. تفاوتی هم نمی‌کند که این شیء به تدریج پیدا شود یا دفعتاً موجود گردد. در نظر وجدان، هر دو یکسان است.

حالا صانع من کیست؟ چگونه است؟ کجاست؟ این‌ها بر ما هیچ معلوم نیست. آن مقداری را که خود صانع بخواهد به وجدان ما بنمایاند، ما آن مقدار را می‌یابیم. درجات عرفان، از این‌جا تفاوت پیدا می‌کند. وقتی ما یافتیم که صانع داریم، ولی نتوانستیم محدود و متعین و متأین و متکمم و متکیف‌اش کنیم، به‌وَلَه می‌افتیم و حیران می‌شویم و نمی‌توانیم بگوییم صانع ما چگونه است. از طرفی نمی‌توانیم بگوییم صانع و قیوم نداریم، زیرا وجدان ما دارد ما را به این مطلب - بالشهود و العیان - آگاه می‌کند که نگهدار داریم؛ نگهداری که در بیداری هم، اوست؛ در خواب هم، اوست؛ در درّه و کوه و در همه جا، اوست. او یکی است؛ به وجدان می‌یابیم که او واحد است و دیگر دلیلی هم بر توحید نمی‌خواهیم.

این معرفتی است در عین احتجاب. در عین این‌که محتجب از ما است، بر ما روشن است. لذا هم ظاهر است و هم باطن؛ هم جلی است و هم خفی؛ هم از ما دور است و هم

۱. همان‌گونه که در این‌جا تصریح شده است، در این درس، منظور از وجدان صانع یا وجدان قیوم، همانا وجدان انفعالات خود می‌باشد که همان وجدان و پذیرش «داشتنِ مغیر» است. به عبارت دیگر، مراد از وجدان قیوم، شناخت خود «مغیر» نیست؛ بلکه مراد، وجدان «قائم به غیر بودن» است، چرا که شناخت خود مغیر، به خود مغیر است نه به انفعالات نفسی. (ویراستار)

۲. به بیان قرآن - النحل (۱۶): ۷۰ «لَکِی لَا یَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَیْئاً» چندان که پس از دانستن چیزی ندانند.

از رگ گردن به مانزدیک تر است. اونزدیکی جسمانی ندارد، ولی به میلیارد ها درجه اونزدیکی جسمانی، نزدیک تر است. اگر معرفت وجداناً به این ترتیب حاصل شود، معرفت خداست و اگر غیر از این باشد، معرفت به شیوه‌ی عرفا و صوفیه و حکما و متکلمین است.^۱

بنابراین، ما به «معرفت در عین احتجاب» می‌رسیم که «خروج از دو حد تشبیه و تعطیل» است. این‌ها عین روایات است. خروج از حد تشبیه، چون نمی‌توانیم برایش شبیه ذکر کنیم؛ و خروج از حد تعطیل، چون نمی‌توانیم بگوییم: «نیست».^۲

۲. خروج از دو حد «تشبیه» و «تعطیل»

پیامبر اکرم ﷺ در ابتدای دعوت نفرمود که آقایان بروید تحصیل علم کنید، تحصیل معرفت کنید و.... پیغمبر ﷺ دعوت به این مطالب نکرد و حال این‌که اگر معرفت، کسبی می‌بود - چون این معرفت، اولین واجب بالذات است - باید پیغمبر دعوت به آن نماید. ولی او این حرف‌ها را نزد و اول امر فرمود: «أَدْعُوكُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ

۱. الکافی ۱: ۱۱۳ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ... مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ، فَهُوَ مُشْرِكٌ؛ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ، وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحِّدٌ. فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ؟ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ. فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ، فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ»؛ هر که گمان کند خدا را با حجاب یا صورت یا مثال شناخته است، مشرک است؛ زیرا که حجاب و مثال و صورت غیر خود اوست، زیرا او یگانه است و یکتا دانسته است. پس چگونه او را شناخته باشد کسی که عقیده دارد او را به غیر او شناخته است؟ کسی که خدا را به خدا شناسد، او را شناخته است و کسی که او را به خود او شناسد، او را نشناخته است، بلکه غیر او را شناخته است.

۲. الکافی ۱: ۸۲: «سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنْ الْحَدِّينِ؛ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ»؛ از امام جواد علیه السلام سؤال شد: آیا رواست که به خدا کلمه‌ی شیء اطلاق شود؟ فرمود: آری، شیء است که او را از حد تعطیل و حد تشبیه خارج کند.

الکافی ۱: ۸۴ - ۸۵ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... وَ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَ التَّشْبِيهِ؛ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ وَ دَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَ أَبْطَلَهُ، وَ مَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمَصْنُوعِينَ، الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ»؛ ولی به ناچار او از جهت تعطیل و تشبیه خارج است (نباید نفی‌اش نمود و نه به چیزی ماندش کرد)؛ زیرا کسی که نفی‌اش کند منکرش گشته و ربوبیتش را رد کرده و ابطالش نموده است و هر که او را به چیز دیگری مانند سازد، صفت مخلوق ساخته شده‌ای را که سزاوار ربوبیت نیست برایش ثابت کرده است.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ خَلَعَ الْأُنْدَادَ^۱ ای بشر! من شما را به گواهی دادن به آن خدایی که فطری شما است و شما را به وَلَه انداخته و غیر او خدای دیگری نیست، فرامی خوانم. از شما می خواهم که خلع انداد کنید؛ از شما می خواهم برایش شبّه و مثل، قائل نشوید؛ برایش حدّ و وصف و اسم قائل نشوید. پیامبر ﷺ آمد و مردم را از دو حد خارج کرد: حدّ تشبیه و حدّ تعطیل. نه می توانی بگویی «خدا نیست» و نه می توانی بگویی «چگونه است و چیست».

نمی توان گفت واجب الوجود، مرتبه ی عالی از وجود است. مگر ما اصلاً از وجود، چه فهمیده ایم؟ ما از وجود، همین چیزها را که می بینیم فهمیده ایم، در حالی که خدا سنخ این ها نیست. اگر سنخ این ها باشد، خلع انداد نشده است، بلکه در آن صورت شبّه دارد و وَلَه و حیرت ندارد؛ زیرا وقتی سنخ موجودات شد، می توان او را فهمید. فقط یک قدری بالاتر است؛ مثل این که حضرت به این مضمون فرمودند: «قدرت و توانایی مورچه در دو تا شاخش می باشد و این دو هر قدر قوی تر باشد، قدرت مورچه بیشتر است. حالا اگر به مورچه بگویند خدا چیست؟ می گوید خدا کسی است که شاخش مثلاً ده برابر شاخ من است.» [۲]

بلی! این هایی که به تشکیک در وجود قائل هستند و می گویند مراتب ضعیف وجود، ممکنات است و مرتبه ی قوی وجود، واجب است؛ درست مثل مورچه ها می باشند. اگر این طور باشد، پس خدا سنخ انسان می شود و می شود خدا را فهمید و درک کرد؛ زیرا مُشت، نمونه ی خروار است. وقتی تو یک قطره از آب دریا را بفهمی، دیگر دریا را خواهی شناخت. وقتی نور ضعیف را بشناسی، می دانی نور قوی چیست؛ یعنی از همان سنخ است، منتها قدری قوی تر؛ و حال آن که خدای متعال، «الله» است، یعنی همه ی ممکنات در او متحیرند؛ حتّی خاتم الأنبیاء ﷺ نتوانسته کُنه او را درک کند، زیرا او از سنخ این وجود نیست. او مباین کلی با ممکنات است. و اگر مباین نباشد، ندّ پیدا می کند، شبّه و مثل پیدا می کند، و دیگر حیرت و وَلَه در او نمی آید. لذا معرفت کامل خدا، شناسایی و وجدان کردن او در عین احتجاب است؛ خارج

۱. المناقب [لاین شهر آشوب ۱: ۵۴]؛ بحار الأنوار ۱۸: ۱۸۵.

کردن خدا از دو حدّ تعطیل و تشبیه است و این همان است که ما به وجدانمان می‌یابیم.

۳. تنزیه خداوند

ما تمام صفات جلال و جمال خدا را به یک وجدان می‌یابیم و آن، وجدان فقر ما است که آینه‌ی غنای اوست؛ وجدان عجز ما است که آینه‌ی قدرت اوست؛ وجدان جهل ما است که آینه‌ی علم اوست. وقتی که صفات او را می‌یابیم ولی نمی‌توانیم معین‌اش کنیم، حیران می‌شویم و او می‌شود: الله؛ «ال لاه»^۱ که امام باقر علیه السلام آن را معنی کرده، یعنی آن ذات و حقیقت مقدّسه‌ای که همه را به ولّه و حیرت انداخته است^۲ [۳]. «الله» آن ذات مقدّسی است که ما در او متحیریم و بزرگ‌تر از آن است که توصیف شود. «أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»^۳ [۴]؛ آن ذات مقدّسی که جز تنزیه، هیچ چیز دیگری درباره‌اش نمی‌شود گفت. عقل ما می‌گوید: یافتی که قیوم داری؟ یافتی که قیومت نزدیک است، امانه سنخ نزدیکی‌های عالم امکان؟ یافتی که او تواناست، امانه سنخ توانایی‌های عالم امکان؟ یافتی که او قیوم تو است، اما قیومیت‌اش کیف ندارد؟ پس حالا بگو: «سُبْحَانَ اللَّهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ». خدا منزّه است؛ منزّه است از شبهه؛ منزّه است از مثل؛ منزّه است از بالا و پایین؛ منزّه است از این که مثل نور و نارش پندارند؛ منزّه است از هر چه فلاسفه گفته‌اند؛ منزّه است از هر مُهملی که عرفا بسته‌اند؛ زیرا این‌ها همه تعین دادن به آن قیوم است، و حال آن که او تعین ندارد.

عقل به ما می‌گوید که حق اظهار نظر و کاری نداری، و اکنون که خدا را به تذکر پیامبر و امام یافتی و به فطرت‌ات برگشتی و فطرت‌ات زنده شد، حالا بگو:

«سُبْحَانَ اللَّهِ»^۴

۱. در خصوص نحوه اشتقاق «الله» از دیدگاه اهل لغت، بنگرید به: [لسان العرب] ذیل مواد: اله و لوه.

۲. الکافی ۱: ۱۱۴، التوحید: ۸۹.

۳. الکافی ۱: ۱۱۷.

۴. الکافی ۱: ۱۱۷ «عَنْ هِشَامِ الْجَوَالِیقی قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «سُبْحَانَ اللَّهِ»، مَا يَعْنِي بِهِ؟ قَالَ: تَنْزِيهُهُ».

«سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ»؛ «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَ بِحَمْدِهِ»

«سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ»^۱

«قُدُّوسٌ قُدُّوسٌ»^۲

«سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ» نکته‌های عجیب دارد. در بعضی دعاها «سُبُّوحٌ سُبُّوحٌ سُبُّوحٌ» [۵] آمده است. «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ» تکرار نیست، بلکه منظور این است که خدا در سبوحیت اش قدوس، و در قدوسیت اش سُبُّوح است؛ از آن تنزه هم که من او را با فکر و عقل خود تنزیه می‌کنم، بالاتر است. در تنزه اش تنزیه است، زیرا اگر بخواهیم او را به همین حد تنزه، متعین اش کنیم غلط است. «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ» و «قُدُّوسٌ قُدُّوسٌ» می‌گوید همین را بگو و حق حرف دیگری نداری. خضوع کن؛ خشوع کن؛ تنزیهش کن؛ تسبیحش کن. او وجدانت را به تذکر پیامبرش روشن کرده است، لذا ستایش اش کن و بگو «الْحَمْدُ لِلَّهِ» که خدا مرا روشن کرد و من خدای خودم را وجدان کردم.

شما در همه حال - در مرض و صحت، فقر و غنا، علم و جهل، در کوه و بیابان، در بچگی و جوانی و پیری - می‌یابید قیومی که این طور شما را متولّه می‌کند، دو تا نیست. پس: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ».

هر چهار عبارت «سُبْحَانَ اللَّهِ»، «الْحَمْدُ لِلَّهِ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، و «اللَّهُ أَكْبَرُ» کلمه‌ی «اللَّهُ» را در بر دارد؛ یعنی آن ذات و حقیقت مقدّسه‌ای که من در او متولّه و متحیر هستم، «منزه است»، «حمد، شایسته‌ی اوست»، «غیر او الهی نیست»، و «بزرگ‌تر از آن است که من بتوانم توصیف اش کنم» یعنی به او نشانه بدهم. «صفت» به معنی نشانه است؛ او نشانه‌ای ندارد. نشانه‌ی او این است که خودش خودش را به آن نشانه، نشان دار کرده است.

● «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ * جَلَّ ثَنَاؤُكَ * لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» [۶].

۱. الکافی ۱: ۱۱۷، ح ۱۳.

۲. الکافی ۸: ۹۹.

عقل به ما می‌گوید: حالا که خدا را یافتی، باید خشوع و خضوع کنی، و به غیر از تنزیه او کار دیگری نیست. خوب، تنزیه‌ها چه جوری باید باشند؟ از این جا است که رشته‌ی نبوت می‌آید. تو حق نداری از قبل خودت او را تنزیه کنی، بلکه تنزیه‌ها را هم او باید برایت معین کند^۱ و برای این کار، پیامبر لازم است. این یکی از کلیدهایی است که بیان می‌کند معرفت خدا، منشأ معرفت پیامبر می‌شود. اوّل کلمه‌ی پیامبر ﷺ این بود:

«أَدْعُوكُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ خَلْعِ الْأَنْدَادِ» [۷].

یعنی نمی‌شود به خدا هیچ تعینی داد؛ زیرا به محض این‌که تعین بدهیم، «ند» پیدا می‌شود. این معنی «خلع‌الانداد» است. نه تنهابت‌ها، بلکه بت‌های فکری فلاسفه و بت‌های وهمی عرفا را هم - که به صورت وجدان بر آن‌ها مشتبّه شده است - بشوید و دور بریزید.

۷. تباین کامل میان حق و خلق

همان‌طور که می‌دانید، طبع بشر بر این است که دائماً فعالیت کند و خلاقیت به خرج دهد؛ فرقی نمی‌کند که این خلاقیت در روحمان باشد یا در بدنمان و یا در گفتارمان؛ که اگر این کار را نکنیم، خود را باطل و بی‌اثر و ثمر می‌دانیم. در این میان، قوه‌ی واهمه بیش از سایر قوا نقش دارد؛ او شیطان القوا است که نه در بیداری آرام می‌گیرد و نه در خواب از حرکت باز می‌ایستد. به همین ترتیب، کسی که صاحب فکری است، می‌خواهد فکر خود را به دیگران تحمیل کند و آن‌ها را تابع و مطیع فکر خودش نماید.

بر این اساس است که انسان در رشته‌ی معرفت خدا و آنچه متعلق به او است - از صفات و افعال - و نیز در احوال مخلوقات و نشئات گوناگون، می‌خواهد فکرش را به

۱. الکافی ۱: ۱۰۲ «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَبِي أَنْ اللَّهُ أَعْلَى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهَ صِفَتِهِ؛ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَ كَفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ»؛ محمّد بن حکیم گوید: امام موسی بن جعفر علیّه السلام به پدرم نوشت: خدا بالاتر و والاتر و بزرگتر از این است که حقیقت صفتش درک شود، پس او را به آنچه خود توصیف نموده بستایید و از غیر آن باز ایستید.

کار بیندازد و با فکر خودش راه‌ها را باز کند. پیوسته می‌خواهد در باره‌ی «طور» خدا بحث کند، در حالی که خدا «طور» ندارد؛ «کیست و چیست» ندارد و به طور کلی خدا مباین است با هر چه در عالم امکان، از حس و خیال و وهم و عقل است:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلُوهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَ خَلْقُهُ خُلُوهٌ مِنْهُ».^۱

به راستی خداوند - تبارک و تعالی - از مخلوقاتش خالی و خلقش هم از او خالی است.

در دعای صباح امیرالمؤمنین عليه السلام می‌خوانیم:

«يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ».^۲

ای کسی که ذات او بر ذاتش دلالت می‌کند و از مجانست با مخلوقاتش منزّه است.

خدا اصلاً از سنخ مخلوقات نیست؛ از جنس آن‌ها نیست و از همه‌ی این‌ها منزّه است. او با هر چه که تو در عالم امکان، فکر کنی، مباین است و از هر تشبیهی خارج است. کنه او، بینونت او است با هر چه تو فکر کنی و به عقلت برسد.

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الرُّضَا عليه السلام عِنْدَ الْمَأْمُونِ فِي التَّوْحِيدِ: «كُنْهُهُ تَفْرِيقُ بَيْنِهِ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ، وَ غُيُورُهُ تَحْدِيدُ لِمَا سِوَاهُ».^۳

فضلاً به این نکته توجه کنند که بینونت میان او و خلقش، مثل بینونت میان آب و آتش، حرارت و برودت، سیاهی و سفیدی، و بالاتر حتی بینونت میان وجود و عدم هم نیست. این است که: «أَمَرَ اللَّهُ عَجِيبٌ!»^۴ ما خدا را می‌یابیم، در عین این که هیچ صورت ندارد؛ می‌یابیم در عین این که هیچ شکلی ندارد؛ می‌یابیم او را که از جنس ممکنات

۱. التوحید: ۱۰۵.

۲. بحار الأنوار ۹۱: ۲۴۲.

۳. التوحید: ۳۶.

۴. الکافی ۱: ۸۶ «إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ».

نیست؛ حتّی او از جنس حقیقة الوجودی هم که عرفا و صوفیه و فلاسفه گفته‌اند - چه اشراق، چه مشاء، چه رواق - نیست، زیرا این حقیقة الوجود را خودمان هم داریم و می‌یابیم که خدا غیر این است و از این سنخ نیست. پس او «لا وجود» از این وجودها است. این از آن شاه‌نکته‌هایی است که اگر فلاسفه به آن پی می‌بردند، تمام این اقوالی را که در مورد خدا دارند، همه را به آب می‌ریختند.

بالاترین قول در مذاق فلسفه، قول به تشکیک در وجود است. این قول، چهارصد سال است که بهترین مشرب فلسفی است و می‌گوید که حقیقة الوجود در مرتبه‌ی شدیدیه با حقیقة الوجود در مرتبه‌ی ضعیفه، عین هم است. خودشان می‌گویند که باید بین علّت و معلول، سنخیت باشد، و الا «لَصَدَرَ كُلُّ شَيْءٍ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ». باید به جناب آخوند ملاصدرا گفت که این سنخیت در ممکنات، قابل قبول است ولی در مورد قیوم‌مان می‌یابیم که بین ما و او، این سنخیت در «وجود» نیست.

علاوه بر این، فلاسفه می‌گویند:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱

این مطلبی است که همه‌شان گفته‌اند که مفهوم وجود، روشن‌ترین و واضح‌ترین مفهوم‌ها است، امّا حقیقت هستی، در نهایت اختفا و پنهانی است و کسی حقیقت هستی را پی نبرده است. می‌پرسیم: چطور آن چیزی را که در نهایت خفاء است و کسی به حقیقت آن نرسیده است، خدا می‌دانند؟ اگر کنه وجود در نهایت خفا و اختفا است و به کنه وجود، کسی نمی‌رسد، چطور خدا مرتبه‌ی شدیدیه‌ی آن است؟ قضاوت کردن در مورد چیزی که مجهول است و این که قائل به سنخیت شویم، چگونه ممکن است؟ [۸].

این، راه پیامبران و خاصّه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است. این، مفتاح معرفت فطری است که از متواترات کتاب و سنت می‌باشد. خدا یا به حق آیات قرآن، به حق آیات فطرت، فطرت همه را روشن بفرما و به همه، توفیق معرفت خود را به معرفی خودت، عطا بفرما.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

۱. شرح المنظومة [حاج ملاهادی سبزواری ۲: ۵۹].

پی نوشت ها

[۱] لسان العرب:

تَوَفَّيْتُ الْمَالَ مِنْهُ وَاسْتَوْفَيْتَهُ إِذَا أَخَذْتَهُ كُلَّهُ: تَوَفَّاهُ هُوَ مِنْهُ وَاسْتَوْفَاهُ: لَمْ يَدَعْ مِنْهُ شَيْئًا: تُوفِّيَ فُلَانٌ وَتَوَفَّاهُ اللَّهُ إِذَا قَبِضَ نَفْسَهُ: تَوَفَّى الْمَيِّتَ اسْتِيفَاءً مُدَّتِهِ الَّتِي وَفِّيَتْ لَهُ وَعَدَدَ أَيَّامِهِ وَشُهُورِهِ وَأَعْوَامِهِ فِي الدُّنْيَا.

[۲] بحار الأنوار ۶۶: ۲۹۲

«فی کلام الإمام ابی جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام اشاره الی هذا المعنی، حیث قال: کُلَّمَا مَيَّزْتُ نَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ؛ وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَبَانِيَّتَيْنِ، فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا لَهَا، وَبِتَوَهَّمُ [تَتَوَهَّمُ] أَنَّ عَدَمَهَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَنْصِفُ بِهِمَا. وَهَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِي مَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ».

انتهی کلامه صلوات الله علیه و سلامه؛ بنگرید به: المحجة البيضاء [ملا محسن فیض ۱: ۲۲۰ -

[۲۱۹]

[۳] الکافی ۱: ۱۱۴

«عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَاشْتِقَاقِهَا: اللَّهُ مِمَّا هُوَ مُسْتَقٌّ؟ فَقَالَ: يَا هِشَامُ! اللَّهُ مُسْتَقٌّ مِنَ الْإِلَهِ، وَالْإِلَهُ يَقْتَضِي مَالُوهَا»؛

هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام راجع به اشتقاق اسماء خدا پرسید، که کلمه ی الله از چه مشتق است؟ فرمود: ای هشام! کلمه ی الله مشتق از «اله» است و پرستش شده شایسته پرستشی را اقتضا دارد.

التوحید: ۸۹ «قَالَ الْبَاقِرُ عليه السلام: اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي إِلَهَ الْخَلْقِ عَنْ دَرْكِ مَا هِيَ وَ الْإِحَاطَةِ

بِكَيْفِيَّتِهِ»؛

کلمه‌ی «الله» یعنی: معبودی که آفریدگان در درک ماهیت و احاطه به کیفیت او در تحریرند.

[۴] الکافی ۱: ۱۱۷

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ «اللَّهُ أَكْبَرُ». فَقَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟ فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: حَدِّثْهُ. فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»؛

شخصی خدمت امام صادق علیه السلام عرض کرد: الله اکبر (خدا بزرگ تر است). فرمود: خدا از چه بزرگ تر است؟ عرض کرد: از همه چیز. فرمود: خدا را محدود ساختی. عرض کرد: پس چه بگویم؟ فرمود: بگو خدا بزرگ تر از آن است که وصف شود.

[٥] بحار الأنوار ٩٥: ١٦١ - ١٦٢ [إقبال الأعمال]

[illegible]

[۶] در مصادر روایی زیر، روایاتی قریب به همین مضامین نقل شده است:

- الكافي ٣: ٢٢٤ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَ عَائِشَةَ ذَاتَ لَيْلٍ، فَقَامَ يَتَنَفَّلُ، فَاسْتَيْقَظَتْ عَائِشَةُ. فَضَرَبَتْ يَدَيْهَا فَلَمْ تَجِدْهُ، فَظَنَّتْ أَنَّهُ قَدْ قَامَ إِلَى جَارِئَتِهَا، فَقَامَتْ تَطُوفُ عَلَيْهِ وَهُوَ سَاجِدٌ بَاكٍ؛

امام باقر علیه السلام فرمود: یک شب رسول خدا در حجره‌ی عایشه بود. برای نافله برخاست.

عایشه بیدار شد و حضرتش را نیافت. در اندیشه‌ای افتاد. بدین روی برخاست و در

پپی او می‌گشت. آن گرمی را دید که در حال سجده است و می‌گرید.

- يَقُولُ: «سَجَدَ لَكَ سَوَادِي وَخَيَالِي ... أَعُوذُ بِعَمُوكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِرَحْمَتِكَ مِنْ قَهْمِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لَا أَبْلُغُ مَدْحَكَ وَالثَّنَاءَ عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَتَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ»؛

می‌گوید: سواد و خیال من برایست سجده می‌کند... از کيفرت به عفوَت پناه می‌برم. از خُشمت به رضایت پناه می‌برم. از نَقمت تو به رحمت پناه می‌برم. از خودت به خودت پناه می‌برم. به مدح و ثنای حضرتت نمی‌رسم. تو همان‌گونه‌ای که خود بر خودت ثنا گفته‌ای. از تو آموزش می‌خواهم و به سویت باز می‌گردم.

● بحارالأنوار ۹۴: ۳۲۶ - ۳۲۸ [إقبال الأعمال] «رَوَيْنَا بِإِسْنَادِنَا إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنِ مُوسَى التَّلَعُكَبَرِيِّ بِإِسْنَادِهِ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: تَقُولُ عِنْدَ حُضُورِ شَهْرِ رَمَضَانَ: ... اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِطَاعَتِكَ مِنْ مَعْصِيَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، جَلَّ ثَنَاءُ وَجْهِكَ، لَا أُحْصِي الثَّنَاءَ عَلَيْكَ وَلَوْ حَرَصْتُ، وَأَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ، سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ؛

امام صادق عليه السلام فرمود: هنگام ورود ماه رمضان بگو: ... خدایا! از کيفرت به عفوَت پناه می‌برم. از خُشمت به رضایت پناه می‌برم. از معصیتت به اطاعتت پناه می‌برم. از خودت به خودت پناه می‌برم. ثنای وجه حضرتت برتر است. من توان احصای ثنایت را ندارم، گرچه سخت بکوشم. تو همان‌گونه‌ای که خودت بر خودت ثنا گفته‌ای. منزهی و حمدت گویم.

● نیز بنگرید: بحارالأنوار: ج ۲۲: ۲۴۵، ح ۱۴؛ ج ۸۲: ۱۶۹، ح ۷؛ ج ۸۴: ۶۸، ح ۱۹.

[۷] بحارالأنوار ۱۸: ۱۸۵ «[قصص الأنبياء عليهم السلام]»

«قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: وَلَمَّا أَتَى عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله زَمَانٌ عِنْدَ ذَلِكَ، أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ».

علی بن ابراهیم گوید: پس از گذشت مدتی بر بعثت پیامبر، خداوند به او نازل کرد: «اقدام کن به آنچه امر شده‌ای و از مشرکان روی بگردان».

فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَقَامَ عَلَى الْحِجْرِ وَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ! يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ! ادْعُوكُمْ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَخُلْعِ الْأَنْدَادِ وَالْأَصْنَامِ؛ وَادْعُوكُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؛ فَأَجِيبُونِي تَمْلِكُونَ بِهَا الْعَرَبَ وَتَدِينُ لَكُمْ بِهَا الْعَجَمُ وَتَكُونُونَ مُلُوكًا».

بدین روی رسول خدا بر فراز سنگی برآمد و گفت: ای قریشیان! ای گروه عرب! شما را به عبادت خدا و خلع انداد و بت‌ها فرا می‌خوانم. و به شهادت بر وحدانیت خدا و رسالت خودم دعوت می‌کنم. پس به من پاسخ مثبت دهید تا بدین وسیله بر عرب تسلط یابید و عجم را نیز به آیین شما در آورم و شما پادشاه شوید.

فَاسْتَهْزَءُوا مِنْهُ وَضَحِكُوا وَقَالُوا: جُنَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ؛ وَأَذَوْهُ بِالْأَسْتِثِمِّ. وَكَانَ مَنْ يَسْمَعُ مِنْ خَبَرِهِ مَا سَمِعَ مِنْ أَهْلِ الْكُتُبِ يُسْلِمُونَ.

آن‌ها حضرتش را مسخره کردند و خندیدند. گفتند: محمد بن عبدالله جن زده شده است و حضرتش را به زبان آزدند. و هر کس که خبر ایشان را از اهل کتاب می‌شنید، آن خبر را می‌پذیرفتند.

فَلَمَّا رَأَتْ قُرَيْشٌ مَنْ يَدْخُلُ فِي الْإِسْلَامِ، جَزَعُوا مِنْ ذَلِكَ وَمَشَوْا إِلَى أَبِي طَالِبٍ، وَقَالُوا: كُنْتُ عَنَّا ابْنُ أَخِيكَ، فَإِنَّهُ قَدْ سَفِهَ أَحْلَامَنَا وَسَبَّ آلِهَتَنَا وَافْسَدَ شَبَابَنَا وَفَرَّقَ جَمَاعَتَنَا. وَقَالُوا: يَا مُحَمَّدُ! إِلَى مَا تَدْعُو؟ قَالَ: إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَخَلْعِ الْأَنْدَادِ كُلِّهَا.

وقتی قریش افرادی را دیدند که وارد اسلام می‌شوند، از این مطلب به تنگ آمدند و نزد ابوطالب رفتند و گفتند: برادرزاده‌ات را از ما بازدار، که عقل‌های ما را به سفاهت می‌کشاند، معبودهای ما را دشنام می‌دهد، جوانان ما را به فساد می‌کشاند، جماعت ما را پراکنده می‌کند. آن‌گاه به پیامبر گفتند: ما را به چه مطلبی فرا می‌خوانی؟ فرمود: به شهادت بر توحید خداوند و خلع تمام انداد.

[۸] روایات فراوانی در بیان مباینت کامل میان خدا و خلق در مصادر حدیثی آمده است. ر.ک:

الصحيفة السجادية: ۲۱۰ (جملات آغازین دعای ۴۷ روز عرفه)؛ الکافی ۱: ۱۳۵ حدیث ۱؛ التوحید:

۳۲ حدیث ۱؛ عیون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۱۲۱ و ۱۵۱؛ بحار الأنوار ۱: ۲۵۳ حدیث ۷ و همان ۳: ۳۲۲

حدیث ۱۹ و همان ۸۴: ۳۳۹ حدیث ۱۹ و همان ۹۹: ۱۶۷.

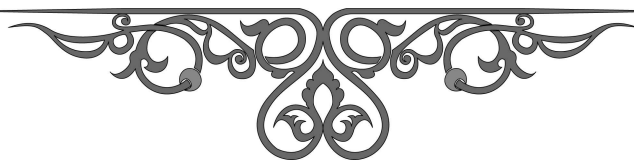
خودآزمایی

۱. درباره‌ی وجدان توحید با توجّه به طور مصنوعیت توضیح دهید.
۲. چگونه انسان به خواب می‌رود؟ از این چگونگی در باب توحید چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟
۳. دو آیه‌ی قرآن در باب خواب بیان و تبیین کنید.
۴. شباهت خواب را با مرگ توضیح دهید.
۵. جمع بین دانایی و نادانی در طور مصنوعیت چگونه است؟
۶. در وجدان طور مصنوعیت، آیا دفعی و تدریجی بودن صنع تفاوت دارد؟
۷. آیا درجات وجدان صانع با هم تفاوت دارند؟ اگر دارد، تفاوت آن به چه عاملی بستگی دارد؟
۸. وَلَهْ و حیرت درباره‌ی صانع با وجدان صانع چه ارتباطی دارد؟
۹. معرفت در عین احتجاج یعنی چه؟
۱۰. خروج از حدّین، حد تعطیل و تشبیه یعنی چه؟
۱۱. درباره‌ی «خلع الانداد» که رسول خدا مردم را در آغاز بعثت به آن فرا خواند، توضیح دهید. انواع انداد چیست؟
۱۲. چرانی توانیم صفت واجب الوجود را بر خداوند اطلاق کنیم؟
۱۳. سنخیت در وجود و تشکیک در وجود یعنی چه؟
۱۴. درباره‌ی کلمه‌ی «الله» و دلالتش بر تنزیه توضیح دهید.
۱۵. ارتباط دو جمله‌ی «الله اکبر» و «اکبر من أن یوصف» را با رویکرد نقد سنخیت خدا و خلق تبیین کنید.

۱۶. رابطه بین دو جمله‌ی «سبحان الله» و «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ» را تبیین کنید.
۱۷. صفت یعنی چه؟ چرا ما از جانب خود نمی‌توانیم صفتی برای خداوند به کار ببریم؟
۱۸. ضرورت نبوت براساس تنزیه خدا چگونه روشن می‌شود؟
۱۹. تباین کامل بین حق و خلق را به عنوان آموزه‌ی اصلی توحید و حیانی تبیین کنید.
۲۰. این حدیث را توضیح دهید: «انَّ الله تبارك و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه».
۲۱. دو بخش جمله‌ی آغازین دعای صباح (یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسه مخلوقات) را توضیح دهید.
۲۲. توضیح دهید که چگونه کنه خدا، بینونت میان او و مخلوقات است. حدیث امام رضا (علیه السلام) در این مورد را توضیح دهید.
۲۳. تعریف وجود از نظر فلاسفه چیست؟ با توجه به این تعریف آیامی توانیم خدا را به صفت وجود وصف کنیم؟
۲۴. کلام امام باقر (علیه السلام) در مورد توهم خداوند و نمونه‌ی مورچه در این زمینه را نقل و تبیین کنید.
۲۵. معنای «الله» را طبق حدیث امام باقر (علیه السلام) توضیح دهید.
۲۶. از کلام رسول خدا (أنت کما أثنیت علی نفسك) چه نتایجی می‌توان گرفت؟
۲۷. از کلام رسول خدا (لا احصی ثناء علیک) چه نتایجی می‌توان گرفت؟
۲۸. گزارش علی بن ابراهیم قمی از آغاز بعثت پیامبر را توضیح دهید.

درس چهاردهم

معرفت در عین احتجاب



در این درس می‌آموزیم:

۱. خدایی که ما او را تعقل یا تخیل کنیم، مصنوع ما است، در حالی که خدای واقعی به عقل و وهم و خیال و حس در نمی‌آید. او خودش را به ما می‌نماید در عین احتجاب، و انسان وجدان می‌کند که چنین قیومی دارد.
۲. به بیان امام رضا (ع) حدودی مانند این، کیف و مانند آن‌ها، ساخته‌ی خدایند؛ پس خداوند، محدود به این حدود نمی‌شود. از طرف دیگر قابل انکار نیست. همین حقیقت که او محدود نیست، نشان می‌دهد که معبود واقعی اوست.
۳. حدیث «أَنْ لَا تُوهِّمَهُ» همین حقیقت را می‌رساند. باید خودمان را بیاییم تا بیاییم که چرخانده می‌شویم در عین حال که برای چرخاننده نمی‌توان حدی قائل شد. این تبیین آموزه‌ی «خروج از دو حد تعطیل و تشبیه» است.
۴. ما در فکر کردن نسبت به مخلوقات، از جمله خودمان ناتوانیم چه رسد به خدا. مواردی مانند اختلافات عمیق فلاسفه و خطاهای فاحش آن‌ها در باب طبیعیات نشان می‌دهد که آن‌ها بر مخلوقات، احاطه‌ی علمی هم ندارند، چه رسد به احاطه‌ی حقیقی. حال می‌خواهند بر خدا احاطه پیدا کنند؟
۵. نمونه‌ی معرفت حقیقی، وجدان «القادر المختار» بودن انسان است که مظهر یا آیت قدرت و اختیار خداوند است. همان‌گونه که ما می‌توانیم یک حرف «ب» در ذهن خود بسازیم و آن را به شکل‌های مختلف درآوریم. این تغییرات را در خارج نیز می‌توان ایجاد کرد، که البته این کار فقط «بالله» ممکن است.
۶. آن حرف «ب» محال است که بر ما - که خالق او هستیم - احاطه پیدا کند. اگر بخواهد ما را بشناسد، باید ما را به گونه‌ای بشناسد که ما خودمان را همان‌گونه‌ای شناسانده‌ایم، نه به تلاش فکری خودش که راه به جایی نمی‌برد. حدیث «اعرفوا الله بالله...» همین حقیقت را می‌رساند. دعای مشهور نیز مؤید همین آموزه است: «اللهم عرّفني نفسك... عرّفني رسولك... عرّفني حجّتك...»
۷. پاسخ‌های حضرت امیرالمؤمنین (ع) به پرسش‌های گروه‌های یهودی و مسیحی - که خلیفه از جواب دادن به آن‌ها باز می‌ماند - نشان می‌دهد که حضرتش «اولی الامر» بوده است،

- زیرا وارث علم بیکران پیامبر خاتم فقط اوست نه مدعیان خلافت.
۸. هر چه خضوع بشر بیشتر شود، وجدان او قوی‌تر می‌شود و درجات معرفت او بالاتر می‌رود. این افزونی معرفت، صنع خدا و لطف خداوند است که فقط با عبودیت به انسان می‌دهد. آیه‌ی «ما لکم لا ترجون الله وقاراً وقد خلقکم اطواراً» هشدار می‌دهد که با اندیشه در این تطوّر به خضوع بیشتر برسیم.
۹. معرفت ما به خدا، معرفت مُحاطی است نه احاطی. می‌یابیم که او پناهگاه و قیوم ما است. لذا برای ما ظاهرتر از هر ظاهری است. این معرفت در عین احتجاب و به معرفتی خود خدا است. وَلَهُ می‌آورد چون طوّر ندارد. این معرفت را خداوند، در عوالم پیش به ما داده است، لذا «الف و لام» در کلمه‌ی «الله» عهد فطری است نه عهد ذهنی و ذکری.
۱۰. احتجاب خداوند، احتجاب در شعاع نور است. در نهایت احتجاب، محبوب است و در عین حال، در نهایت ظهور است. از عقل‌ها محتجب است ولی مجهول نیست، چون خودش را به ما شناسانده است.
۱۱. آیات و روایات متعدد بر مطالبی که بیان شد، گواه و مؤید و شاهدند.

۱. معرفت خدا

این معرفت، معرفت خدای واقعی است و همین حالِ وجدان را اگر یک فرد عامی هم پیدا کند، معرفت به خدای واقعی خارجی پیدا خواهد کرد و اگر ابوعلی سینا هم به وجدان لیسیده و پاک خود برگردد و از مطالب علمی منطقی و فلسفی خودش، صرف نظر کند، همین حقیقت را می‌یابد که اولاً: قیّم و قیوم دارد؛ و ثانیاً: قیومش در حال احتجاب از مدارک عقلی و خیالی و حسی است؛ و می‌یابد که معرفت او، معرفت خدای واقعی خارجی است. لذا در عین این که معرفت او در عین احتجاب است، «یا مَنْ احْتَجَبَ بِشُعَاعِ نُورِهِ عَنْ نَوَاطِرِ خَلْقِهِ»^۱ ولی واقعاً خدای واقعی را وجدان کرده، نه خدای خیالی را، نه مفهوم واجب الوجود را، نه مفهوم حقیقة الوجود را، نه این مفاهیمی را که فلاسفه می‌گویند، و نه آن مفاهیمی را که عرفا می‌گویند مثل: «حقیقت مطلق لا بشرط که در لا بشرطی اش هم اطلاق دارد». آن‌ها همه اش مفهومات مُدَرّ که ای است که در فکر می‌آید.

اما آن چه را که شما وجدان کرده‌اید، خدای واقعی خارجی است. این خدای واقعی خارجی، از جهت تشبیه، از شما محجوب است و بنابراین، شما از دو حد تشبیه و تعطیل، خارج شده‌اید. شما خدا را یافته‌اید؛ نه ادراک کرده‌اید و نه تعقل نموده‌اید. خدای مُتَعَقِّل و مُتَخَيِّل، مصنوع ما است ولی خدای خارجی، نه به عقل در می‌آید، نه به

۱. مهج الدعوات: ۷۶ «دعاء الاحتجاب».

وهم، نه به خیال، و نه به حسّ. این خدا خودش را معرفی می‌کند و خودش را می‌نماید، در عین این که عارف نمی‌تواند برای او حدّی، صورتی و شکلی معین کند، و همین دلیل بر این است که او خدای واقعی است.

فردی خدمت حضرت رضا علیه السلام می‌رسد:

«قَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ، فَأَوْجِدْنِي كَيْفَ هُوَ وَ أَيْنَ هُوَ؟»

او از امام در مورد خدا می‌پرسد که بفرمایید خدا چگونه است و کجاست؟

«قَالَ عليه السلام: وَيْلَكَ إِنَّ الْأَذَى ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطٌ. هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ، وَ كَانَ وَ لَا أَيْنَ. وَ هُوَ كَيْفَ الْكَيْفِ، وَ كَانَ وَ لَا كَيْفَ. فَلَا يُعْرَفُ بِكَيْفُوْفِيَةٍ وَ لَا بِأَيْنُوْنِيَةٍ وَ لَا بِحَاسَّةٍ، وَ لَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ».

حضرت فرمودند: وای بر تو! آن عقیده که تو بدان رفته‌ای اشتباه است. خداوند، مکان را مکان نموده است؛ او بوده است و مکانی نبوده است. او خدایی است که کیفیت را چگونگی بخشیده است؛ او بوده است و کیفیتی نبوده است. پس او به واسطه‌ی چگونگی و مکان و با حسّ شناخته نمی‌شود و با چیزی قابل قیاس نیست.

«قَالَ الرَّجُلُ: فَإِذْنُ إِنَّهُ لَا شَيْءَ إِذَا لَمْ يُدْرَكْ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ».

او به حضرت عرض کرد: شما که همه این‌ها را ردّ کرده‌اید و خدا را قابل حسّ توسط قوای حسی نمی‌دانید، پس بگویید خدا نیست.

«فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: وَيْلَكَ، لَمَّا عَجَزْتَ حَوَاسُّكَ عَنْ إدْرَاكِهِ أَنْكَرْتَ رُبُوبِيَّتَهُ؛ وَ نَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُّنَا عَنْ إدْرَاكِهِ، أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ».^۱

حضرت فرمودند: وای بر تو! چون حواسّ تو از ادراک او ناتوان است، پروردگاری‌اش را انکار کردی، ولی ما به همین دلیل که حواسّ ما از درک او عاجز است، یقین نمودیم که او پروردگار ماست؛ چرا که او شباهت به هیچ

چیزی ندارد. و چون هر چیزی را که در عالم امکان باشد، نمی‌توانیم به او نسبت دهیم، به همین دلیل او خدای ما است.

معنای «أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ» نیز همین است که آنچه بر ممکنات جایز است، جایز نیست که بر او اطلاق کنیم. پس قدم اوّل معرفت، منطق و حکمت و سایر علوم نیست؛ بلکه قدم اوّل این است که خودتان را بیابید. تا خودتان را یافتید، می‌یابید که چرخانیده می‌شوید و چرخاننده‌ای که شما را می‌چرخاند، همان خدای واقعی است که در عین این که حقیقت او را می‌یابی، در عین حال نمی‌توانی برای او حدّی معین کنی. او محجوب و خارج از دو حدّ است: «حد تشبیه» و «حد تعطیل».

۲. معرفت خدا بالله است

خدای متعال برای این که ما را سرکوب کند که با فکرمان نمی‌توانیم در معرفت خدا وارد شویم، به ما می‌فهماند که در فکر کردن نسبت به خودمان هم عاجزیم، تا چه رسد به خارج از خودمان. به ما می‌فهماند که شما در فهم یک پشه هم عاجزید؛ در درک یک مورچه هم ناتوانید؛ در شناخت یک ذره اتم قدرت ندارید. حالا می‌خواهید این عالم و مخلوقات آن را بشناسید؟! بالاتر، بر من احاطه پیدا کنید؟! اگر این خیال خام را در سر داشته باشید، سخت در اشتباهید.

ای مگس عرصه‌ی سیمرغ نه جولانگه تو است

عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری

چهار هزار سال است که حکمای دنیا و به خصوص مرتاض‌ها و عرفا، شبانه روز تلاش کرده‌اند و هنوز نتوانسته‌اند به حقیقت ذره‌ای از ذرات عالم، احاطه‌ی وجودی پیدا کنند. فقط الفاظی را می‌گویند و آثاری را ذکر می‌کنند؛ تازه آن آثار هم محلّ تأمل است و اشتباهات بسیاری هم کرده‌اند. خدا شاهد است به قدری که خدا عیوب این فلاسفه‌ی یونان را روشن نموده است، هیچ فرقه‌ای را این طور مفتضح نکرده است. هیچ‌گاه فقها و اصولیون و مفسرین ما در زمینه کارشان رسوا نشده‌اند [۱]، نهایت این که در موضوعات جزئی میان‌شان اختلاف است.

درس چهاردهم: معرفت در عین احتجاب □ ۳۰۱

مثلاً حضرات فلاسفه به پیروی از بطلمیوس و اَبَرخُس در باره‌ی اجرام سماوی و کرات و افلاک نظراتی داشتند. آرسترانگ به کره‌ی ماه رفت و بر همه‌ی نظرات آقایان خط بطلان کشید و نشان داد که نه فلکی وجود دارد، نه کره‌ی ناری در کار است، نه بخاری دیده می‌شود و نه ... جناب شیخ الرئیس روی موازین همین افلاک، طبیعیات را بیان نموده، عقول عشره و نفوس کلی فلکی و نفوس جزئی فلکی درست کرده‌اند.^۱ جناب شیخ اشراق هم در همین زمینه، مطالبی بافته‌اند^۲ و جناب آخوند مَلاصدرا هم هفتاد هشتاد صفحه‌ی اسفار را از همین مطالب که بنیانش بر افلاک خیالی بطلمیوس است، پر کرده‌اند.^۳

خدای متعال می‌خواهد به فلاسفه بفهماند که شما نمی‌توانید در عرش ماسیر کنید و آن را بفهمید، چه رسد به این که در ذات ماتفکر کنید و بر آن احاطه یابید. شما حتی نمی‌توانید بر ذره‌ای احاطه پیدا کنید؛ شما نمی‌توانید بفهمید اتم و الکترون چیست و نمی‌توانید به کنه آن احاطه پیدا کنید (حتی احاطه علمی)؛ چون اگر بر یک کنه احاطه یابید، به خلاقیت می‌رسید و مثل آن را می‌توانید ایجاد کنید. پس به طریق اولی محال است آن خدای واقعی به عقل و وهم و فکر، درک شود و شناخته شود. آن چه آن‌ها می‌گویند، همه‌اش صور ذهنی است و بایک سری الفاظ بازی می‌کنند.

برای این که بفهمید احاطه‌ی حقیقی یعنی چه، مثالی می‌زنم. خداوند شما را مَظْهَر (یا آیت) «القادر المختار» خودش در بروز خلاقیت و توانایی در مملکت وجودی خودتان قرار داده است. اکنون به یک حرف «ب» در ذهن خود توجّه کنید. چون شما بر کنه «ب» احاطه‌ی کامل دارید، لذا ایجادش می‌کنید و اعدامش می‌نمایید، زیرا در مملکت شما است. اما این صفت در خارج شما برای شما نیست مگر «بالله» که بحث

۱. التعليقات [ابن سینا، مطبعة مكتب الأعلام الإسلامی: ۹۷ و ۹۹]. هم‌چنین بنگرید به: الإشارات و التنبيهات [ابن سینا]: النمط الثاني و الثالث.

۲. حكمة الإشراف [شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی سیدجعفر سجادی: ۳۰۰ - ۲۲۱].

۳. الشواهد الربوبية [صدر المتألهين: ۲۴۰ - ۲۳۸]. هم‌چنین در مواضع متعددی از «الأسفار» به نفوس فلکی اشاره شده است از جمله: الأسفار ۵: ۲۴۹ و همان ۶: ۳۱۲ و همان ۸: ۱۸ و همان ۹: ۲۴۰ و ۳۷۳.

دیگری دارد.

مسئلاً هر کس به خارج مملکت خودش احاطه داشته باشد، بالله تعالی است نه به خود او. به غیر از این راه، محال است که شما احاطه‌ی وجودی به یک ذره پیدا کنید. این را بدانید که اگر احاطه‌ی علمی داشته باشید، احاطه‌ی وجودی هم در پی آن خواهد آمد. آیا هرگز آن «ب» که شما به واسطه‌ی تملیک وجودتان به آن در موطن نفستان موجود می‌کنید، می‌تواند بر شما احاطه پیدا کند؟ محال است. فرض کنید شما در ذهن خود، یک ابوعلی سینای فکری ساخته‌اید. اگر این «ب» نزد او برود و بگوید چه کسی تو و من را ایجاد کرده، آیا آن ابوعلی سینای فکری می‌تواند شما را درک کند و بر شما احاطه پیدا کند؟ محال است.

حال، اگر این «ب» که بایک توجه شما پیدا شده - و اگر توجه‌تان را قطع کنید، می‌رود - دارای عقل و شعور و قدرت بشود و بتواند به لافکری بیفتد، می‌یابد که غیر او، او را نگه داشته و آن غیر، خودش را به «ب» معرفی نموده و «ب» توانسته آن «غیر» را بشناسد. اگر شما خودتان را به «ب» معرفی نکنید - یعنی کاری نکنید که او زیر و رو بشود - محال است «ب» شما را بشناسد. معرفت خدا هم همین گونه است.

باید دهان امیرالمؤمنین علیه السلام را بوسید که فرمودند:

اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ.^۱

اگر بحث نبوت را شروع کنیم، خواهید فهمید که ما پیغمبر را هم به خدا می‌شناسیم نه این که خدا را به پیغمبر بشناسیم. وقتی ما حقیقت معرفت را بر خودمان آشکار کردیم، بلافاصله متوجه می‌شویم که او هم همین را گفته است و از همین جا معلوم می‌شود که او رسول خدا است. این یکی از رمزهای شناسایی حجت خدا است. در دعای مأثور، از ناحیه مقدسه امام عصر علیه السلام و نیز از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم:

اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ، لَمْ أَعْرِفْ رَسُولَكَ.^۱

پیغمبر ﷺ را هم به خدا می‌شناسیم. لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ فَهُوَ الْحَقُّ. در مورد اولی الامر هم به همین منوال است. وقتی ما بخواهیم بینیم کسی اولی الامر هست یا نه، کافی است به مطالبی گفته است، توجه کنیم. آیا غیر از امیرالمؤمنین (علیه السلام) شخص دیگری هست که حرف‌های پیغمبر ﷺ را بیان کرده باشد؟ مسلماً نه. جناب ابوبکر، هیچ‌گاه در این مقوله مطالبی نفرموده‌اند.

روزی یک یهودی به مسجد آمد و سراغ پیغمبر ﷺ را گرفت. ابوبکر را معرفی کردند که بر بالای منبر نشسته بود. یهودی گفت: «سؤالاتی دارم». جناب ابوبکر گفتند: بگو! یهودی پرسید: «خدا کجاست؟» حضرت صدیق فرمودند: «بالای عرش نشسته است». یهودی گفت: «پس زمین، خدا ندارد». تا این کلمه را گفت، فرو ریخت و بروی بیرون، ملعون خبیث! از مسجد مسلمان‌ها بروی بیرون. یهودی بنا کرد به مسخره کردن که این کیست که بالای منبر رفته است؟ همین طور اسلام را استهزاء می‌نمود. می‌گفت: «فهمیدیم. مُشت نمونه‌ی خروار است؛ از این نایب، مَنُوبٌ عنه را هم شناختیم که کیست».

پس از این اتفاق، امیرالمؤمنین (علیه السلام) بنا بر یک روایت، خودشان او را صدا زدند؛ و بنا بر روایتی دیگر، وقتی یهودی را از مسجد بیرون کردند، با آن حضرت برخورد کرد و حضرت از او خواست که سؤالش را بگوید. آن‌گاه چنین پاسخ دادند:

إِنَّ اللَّهَ أَتَيْنَ الْأَيْنَ فَلَا أَيْنَ لَهُ.

این مطالب، یهودی را گیج کرد و از حضرت پرسید: «این حرف‌ها را از کجا می‌دانید؟» فرمودند: «این‌ها را هرچه دارم از پیغمبر دارم». یهودی چنان تعجب زده شد که پرسید: «آیا پیامبر شما این سخنان را گفته‌است؟» حضرت فرمودند: «بلی! او هزاران درجه بالاتر از این مطالب را می‌فرموده‌است». یهودی گفت: «این همان است

۱. البلد الامین [للکفعمی: ۳۰۶]؛ این دعا در الکافی ۱: ۳۳۷ به صورت زیر از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ».

که گفته‌اند از کوه فاران^۱ می‌آید» و بعد خواست مسلمان شود.^۲

۳. ارتقاء درجات معرفت

هر چه خضوع و خشوع بیش‌تر شود، وجدان قوی‌تر و شدیدتر می‌گردد و درجه‌ی معرفت بالا می‌رود. البته بالا رفتن درجه‌ی معرفت دست‌ما نیست، بلکه دست‌خدا است که خودش را بیشتر معرفی می‌کند و بیشتر دید وجدان به ما می‌دهد. درجات ایمان، آن‌جا تفاوت پیدا می‌کند نه به عرفان بافی‌هایی که این‌ها کرده‌اند. درجات عرفان، نوع‌دیگری است و بالا رفتن آن هم، جز به عبودیت، به هیچ چیز دیگری نیست؛ یعنی بندگی، تسلیم، و سوسه‌نکردن و فطرتی را که تذکر پیامبر روشن کرده، دوباره محجوب نمودن و آن را به غضب‌ها و هوی‌ها و تخیلات شیطنانی و هواجس نفسانی مخدوش نکردن. ما باید اجازه دهیم آن وجدان بسیط - که به تذکر پیامبر، مرکب شده است - بر همین ترکیب‌اش باقی بماند و راقی شود، که بقاء و رقاءش به بندگی است. وقتی که ما آن خدای واقعی خارجی را به کنه یافتن، یافتیم، باید بگوییم: الله؛ باید بگوییم: سُبْحَانَ اللَّهِ. البته نه این‌که به لفظ بگوییم، بلکه به جان بگوییم: الله، سُبْحَانَ اللَّهِ؛ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، و به روح، خاضع شویم.

برای این یافتن هم هر لحظه ما را زیر و رو می‌کنند. قرآن می‌فرماید:

﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝۳ ﴾

شما را چه شده است که وقار خداوند را نگه نمی‌دارید؟ او شما را طور به طور آفریده است.

هر لحظه، طور به طور هستید. همان‌گونه که بدنتان هر لحظه طور به طور است؛ بچه هستید، جوان می‌شوید و پیر می‌گردید؛ جانتان هم همین طور است. پس باید وقار

۱. از کوه‌های اطراف مکه است که به فرمایش امام هشتم علیه السلام فاصله‌اش از شهر مکه، یک روز است. (التوحید: ۴۲۷) (ویراستار)

۲. الاحتجاج ۱: ۲۰۹ - ۲۱۰؛ الصراط المستقیم [علی بن یونس نباطی بیاضی ۱: ۲۲۴].

۳. نوح (۷۱): ۱۳ - ۱۴.

خدا را به جانمان نگهداریم؛ به جانمان از خدا حیا کنیم که حتی در مخیله مان هم مطلبی خطور نکند، که این هم بر خلاف حیا و ادب و وقار است.

اگر چنین شد، پرده‌ی عرفان بالاتر می‌رود و خدا خودش را بیشتر و بیشتر معرفی می‌کند. اما اگر در عین این که یافتیم، عمل خلافی کردیم و معصیتی را مرتکب شدیم، نفس محجوب می‌شود و وجدان تاریک می‌گردد؛ این وجدان از ما گرفته می‌شود و پوشیده می‌گردد.^۱ خدا نکند که پوشش‌ها زیاد بشود، یک وقت می‌بینید که اصلاً منکر خدا می‌شویم^۲ و با آن عقلی که نکرای شیطانی^۳ است و محجوب به شهوت و غضب است، منکر خدا خواهیم شد.

در این جا هم بحث عجیبی است که بشر تا کجا می‌تواند برود که رسیده باشد و برگشتی نباشد. پاسخ این است که هیچ جایی نیست که برگشت نداشته باشد و همه جا قابل برگشت است، مگر به اتکاء و اتکال خدا و به نگهداری خدا.

۴. معرفت در عین احتجاب

انسان وقتی که فارغ از هر فکر و خیالی شد، می‌یابد که قائم به غیر است؛ می‌یابد که محاط یک محیطی است؛ می‌یابد که متغیر است و مغیری دارد؛ می‌یابد پناهگاهی دارد که در کوه و صحرا، شب و روز، بیماری و سلامت، کودکی و جوانی و پیری، غربت

۱. علل الشرائع ۱: ۱۱۹ «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَاسَانِيِّ خَادِمِ الرُّضَا (ع) قَالَ: قَالَ بَعْضُ الزُّنَادِقَةِ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع): لِمَ احْتَجَبَ اللَّهُ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع): إِنَّ الْحِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ، فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي أَنْاءِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ»؛ محمد بن عبدالله خراسانی خادم الرضا (ع) گوید: فردی زندقه به حضرت ثامن الحجج (ع) عرض کرد: برای چه خدا از خلائق محجوب و مستور است؟ امام (ع) فرمودند: حجاب و پنهان بودن از خلائق به خاطر کثرت گناهان ایشان است، اما حق عزوجل هیچ پنهانی در لحظات شب و روز از او مخفی نیست.

۲. الروم (۳۰): ۱۰ «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوءَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ»
 ۳. الکافی ۱: ۱۱ «عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ: مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ. قَالَ: قُلْتُ: فَأَلَذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ؟ فَقَالَ: تِلْكَ النَّكَرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ، وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ»؛ شخصی از امام صادق (ع) پرسید: عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که به وسیله‌ی آن خدا پرستش شود و بهشت به دست آید. پرسید: پس آن چه معاویه داشت، چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است، آن شیطنه است، آن نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست.

و آسایش، و خلاصه در همه جایکسان است و در تمام این تغییرات، انسان در قبضه‌ی قدرت آن قیوم است و آن قیوم او را نگه داشته است. این را می‌یابد، نه این که تعقل و توهم و تخیل کند. این یافتن - که به یافتن خودم است - عین معرفت خدا است. می‌یابد که همین قیوم، از هر ظاهری برای او ظاهرتر است، زیرا وجدانی‌اش می‌باشد. قسم به خود آن خدای واقعی، مطلب بالاتر از این‌هاست. من دهانم را می‌بندم و نمی‌گویم چون مصلحت نیست. انسان خودش را به او می‌یابد نه این که او را به خودش بیابد.^۱

این حال، حال وجدانی در انسان است، هر کسی که می‌خواهد باشد. اگر کسی این حالت وجدانی را پیدا کرد، خدا را به معرفتی خود خدا در عین احتجاب می‌یابد. در عین این که خدا را می‌یابد، و یافتنی بالاتر از او نیست و او در وجدان این فرد، اظهر از هر ظاهری است؛ در عین حال، محتجب است. [۲] این است که روایات گفته‌اند: «إِنَّ أَمَرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ».^۲

در عین این که خدا محتجب است و نمی‌شود برایش حدی، کم و کیفی، و وضع و شکلی معین کرد، با این حال از هر ظاهری ظاهرتر است. این را می‌یابد و به و له می‌افتد. در «کی بودن» و «چی بودن» او متحیر است، اما نمی‌شود گفت «نیست». چطور بگویم «نیست» وقتی که از خود من بر خود من روشن‌تر است؟ «هست»؛ اما چه «جور»؟ «جور» ندارد و چون «جور» ندارد، حیران می‌شوم. ما خودمان می‌یابیم که قیوم داریم، حافظ و نگهبان داریم و او در همه جا و همه حال، با ما است و در عین حال محتجب است. چون کم و کیف و وضع و شکل ندارد و او غیر آن چیزهایی است که در عالم امکان هست، لذا از ما محجوب است.

از این جهت است که ما به و له می‌افتم و می‌گوییم: «الله». این «ال»، «الف و لام»

۱. تحف العقول: ۲۴۵ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... بِهِ تُوصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يوصَفُ، وَ بِهِ تُعْرَفُ الْمَعَارِفُ لَا بِهَا يَعْرَفُ. فَذَلِكَ اللَّهُ لَا سَمِيَ لَهُ. سُبحَانَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ صفت‌ها همه به او توصیف می‌شوند نه او به صفت‌ها، و شناخت‌ها (همه) از (پرتو) او شناسا گردد نه آن که او به شناخت‌ها (محدود) شناسایی شود. پس این است آن خدا که همانمی ندارد، پاک و منزّه (و مجزّد و مطلق) است، چیزی بمانندش نیست و اوست بسیار شنوای بسیار بینا.

۲. الکافی ۱: ۸۶.

عهد «فطری» است، نه عهد ذکری و نه عهد ذهنی [۳]، یعنی آن حقیقت و ذات مقدسی که شما را به وله انداخته است و شما فطرتاً در او متوله هستید.

۵. احتجاب در شعاع نور

همان‌گونه که بیان شد، به روشنی وجدان می‌یابیم که نگه‌مان داشته‌اند؛ اما این‌نگه داشتن، طور ندارد و آن کسی که ما را نگه داشته است، به تمام معنا از ما محجوب است. او حقیقت مقدسی است که شما به هیچ وجه نمی‌توانید او را محدود به یک حدّ عقلی و صورت فکری کنید [۴] و در عین حال، آن قدر ظاهر است و به تعبیری که ائمه فرموده‌اند: «نُورٌ لَا ظَلَامَ فِيهِ»^۱ که ظهورش از هر ظهوری، بیشتر است. سنخ ظهورش هم سنخ ظهور این نور و نار نیست؛ ظهور این وجود امکانی‌ای که آقایان گفته‌اند، نیست؛ اصلاً سنخ ظهورش هم سنخ ظهور ممکنات نیست، و لو به ظهور عقلی. در عین این که اشدّ ظهورات است، ظهورش در نهایت احتجاب، محجوب است، و در عین این که در نهایت احتجاب است، در نهایت ظهور می‌باشد؛ و امر خدا عجیب است. او به شعاع نورش محتجب از ما است. من به شما توصیه می‌کنم که این دعاها را بخوانید. خدا شاهد است که هر دعایی، اقیانوس متلاطمی از معارف الهیه است؛ از جمله در دعای احتجاب^۲ می‌خوانیم:

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: يَا مَنْ احْتَجَبَ بِشُعَاعِ نُورِهِ عَنْ نَوَاطِرِ خَلْقِهِ، يَا مَنْ تَسَرَّبَلَ بِالْجَلَالِ وَالْعِظَمَةِ، وَاشْتَهَرَ بِالتَّجَبُّرِ فِي قُدْسِهِ، يَا مَنْ تَعَالَى بِالْجَلَالِ وَالْكِبَرِيَاءِ فِي تَفَرُّدِ مَجْدِهِ.

او در حجاب «شعاع نورش» محتجب است، نه در حجاب «نورش». در قدس‌اش جباریت دارد و در جباریت و قدس‌اش ظاهر و مشهور است، اما نه به ظهور عقلی، خیالی یا حسّی. در این دعا می‌فرماید:

۱. بحار الأنوار ۴: ۶۸.

۲. البلد الامین: ۳۷۵؛ و با تفاوتی اندک در: مهج الدعوات: ۷۶.

بِاسْمِكَ الَّذِي فَتَقْتَ بِهِ رَتْقَ عَظِيمِ جُفُونِ النَّاطِرِينَ ... يَعْرِفُونَكَ
بِفِطْنِ الْقُلُوبِ وَأَنْتَ فِي غَوَامِضِ مُسَرَّاتِ سِرِّرَاتِ الْغُيُوبِ.

تویی که محتجب هستی، چشم‌های بزرگانی را که متعمق هستند و در سِرِّ وارد شده‌اند و چشمشان بسته شده، می‌شکافی و به معرفت خودت باز می‌کنی و کنه خودت را به آن‌ها - در عین احتجاب - می‌نمایی. می‌یابند که آن خدایی که قیوم آن‌ها است و آن‌ها را نگه داشته است، از سنخ وجود آن‌ها هم نیست. این را می‌یابند. این معرفت خدای واقعی خارجی است. این معرفی بدون طور، این معرفی که ظاهر است در عین احتجاب، و پنهان است در عین ظهور، کار خود خداست. در روایت است که:

عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام: اخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ، كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ.^۱

خدا از عقل‌ها محجوب است؛ مجهول نیست. ما در هیچ روایتی نداریم که خدا مجهول است و این خود عنایتی است. این هستی و حجاب هم طور ندارد. همین است که به و له می‌افتم و خضوع و خشوع پیدا می‌کنیم. این است که باید بگوییم: سُبْحَانَ اللَّهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی‌نوشت‌ها

[۱] بدیهی است که منظور این نیست که صرف پرداختن به علوم دینی و تبخّر یافتن در آن‌ها، موجب نجات و جلوگیری از لغزش می‌شود. همان‌گونه که قبلاً هم اشاره شده است، خوف الاهی، عبودیت کامل، و التجاء به آستان صاحبان معارف حقیقی و پناه بردن به کھف حصین آن بزرگواران و راه جویی در پرتو مصباح ایشان و پای گذاشتن در سفینه نجات اهل بیت علیهم‌السلام است که مانع رسوایی خواهد بود. طبعاً این وظیفه برای دانشمندان و زعمای دین، مضاعف می‌گردد. (ویراستار)

[۲] الإقبال: ۶۴۶

«وَمِنَ الدَّعَوَاتِ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ رَجَبٍ مَا رَوَيْنَاهُ أَيضاً عَنْ جَدِّي أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ فَقَالَ: أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ ابْنِ عِيَّاشٍ قَالَ: مِمَّا خَرَجَ عَلَيَّ بِدِ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ (رضوان الله عليه) مِنَ النَّاحِيَةِ الْمُقَدَّسَةِ مَا حَدَّثَنِي بِهِ خَيْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَتَبَهُ مِنَ التَّوْقِيعِ الْخَارِجِ إِلَيْهِ:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. ادْعُ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ رَجَبٍ: ... يَا بَاطِنًا فِي ظُهُورِهِ وَيَا ظَاهِرًا فِي بَطْنِهِ وَمَكْنُونِهِ، يَا مُقَرَّبًا بَيْنَ النُّورِ وَالْدُّجُورِ، يَا مَوْصُوفًا بِغَيْرِ كُنْهِ وَمَعْرُوفًا بِغَيْرِ شُبْهِ، حَادٌّ كُلِّ مَحْدُودٍ وَشَاهِدٌ كُلِّ مَشْهُودٍ، وَمُوجِدٌ كُلِّ مَوْجُودٍ وَمُحْصِي كُلِّ مَعْدُودٍ وَفَاقِدٌ كُلِّ مَفْقُودٍ، لَيْسَ دُونَكَ مِنْ مَعْبُودٍ، أَهْلُ الْكِبَرِيَاءِ وَالْجُودِ»؛

ای نهان در ظهورش، و ای آشکار در عین پنهانی، ای جداکننده‌ی نور و ظلمت، ای که وصف می‌شود نه به ذاتش، ای شناخته شده بدون شباهت به دیگران، ای اندازه بخش هر محدود، ای گواه بر هر مشهود، ای پدیدآورنده‌ی هر موجود، ای به شمار آورنده‌ی هر

معدود، ای فقدان دهنده به هر مفقود، معبودی (به حق) جز تو نیست، تویی اهل کبریا و جود.

نیز بنگرید: البلد الأمين: ۱۷۹؛ المصباح [للكفعمی: ۵۲۹]؛ مصباح المتهجد: ۸۰۳.

[۳] عهد ذکری: اشاره به شیء یا شخصی دارد که قبلاً ذکری از آن در عبارت به میان آمده است، مثل الرَّسُولُ در آیه شریفه [المزمل (۷۳): ۱۵ - ۱۶] «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ» - الآية.

عهد ذهنی: اشاره به شیء یا شخصی دارد که شنونده یا گوینده از آن سابقه ذهنی دارد مثل الغار در آیه شریفه [التوبه (۹): ۴۰] «إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ» - الآية.

عهد حضوری؛ مانند: «لَا تُشْمِتُ الرَّجُلَ» وقتی درباره‌ی شخصی که حاضر باشد گفته می‌شود.

عهد فطری: در مباحث معارفی، اشاره به عهد و میثاقی فطری است که در عالم ذر، از خلق گرفته شده است که در آن، خداوند خودش را به آن‌ها نمایاند و خلق، او را وجدان کردند و به خدا معرفت فطری پیدا نمودند. تعبیر عهد و میثاق فطری از فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) [تهج البلاغه، خطبه یکم] قابل استنباط است: «وَاصْطَفَىٰ سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ، أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَىٰ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ؛ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ، فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ، وَاجْتَنَلَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ، وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ؛ فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ»؛

و (بعد از آن که حضرت آدم در دنیا سکنی گرفت و از آن بزرگوار، فرزندان و فرزندزادگان بسیاری به وجود آمد) خداوند متعال از میان فرزندان پیغمبرانی برگزید، و از ایشان بر وحی و تبلیغ رسالت عهد و پیمان گرفت؛ در وقتی که بیشتر خلایق عهد و پیمان الهی را (که فطری آنان بود) شکستند، پس نسبت به حق او نادان شدند (او را به یگانگی نشناختند) و برای او ماندها و شریک‌ها قرار دادند، و شیاطین آنان را از معرفت خدا (که مقصود اصلی و جبلی شان بود) منصرف نمودند (فریشان دادند) و ایشان را از پرستش او باز داشتند. پس خدای تعالی پیغمبران خود را در بین آنان برانگیخت و ایشان را پی می‌فرستاد تا عهد و پیمان خداوند را که جبلی آنان بود بطلبند. [یا استفاده از ترجمه‌ی مرحوم فیض الاسلام] (ویراستار).

[۴] التوحید: ۵۶

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (علیه السلام) ... لَا يَسْمَلُهُ الْمَشَاعِرُ وَلَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ؛ فَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ

درس چهاردهم: معرفت در عین احتجاب □ ۳۱۱

خَلَقَهُ لِمَتَنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ، وَلَا مَكَانَ ذَوَاتِهِمْ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ ذَاتُهُ، وَلَا فِتْرَاقِ الصَّانِعِ
وَالْمَصْنُوعِ وَالرَّبِّ وَالْمَرْبُوبِ وَالْحَادِّ وَالْمَحْدُودِ؛

مشاعر و حواس او را فرو نگیرد و پرده‌های جسمانی او را نپوشاند. پرده میان او و
آفریدگانش که مانع دیدن است، آن است که ایشان را آفریده؛ زیرا که آن جناب، از آن چه
در ذات‌های ایشان ممکن است امتناع فرموده، و برای آن که ذات‌های ایشان امکان دارند
و سر باز نمی‌زنند از آن چه ذاتش از اتصاف به آن اباء دارد؛ و نیز به جهت آن که صانع و
مصنوع و ربّ و مربوب و حادّ و محدود (حدّ دهنده به مخلوقات با آفریدگان محدود) از
یکدیگر جدا شوند.

خودآزمایی

۱. تفاوت بین معرفت خدای واقعی با مفهوم واجب الوجود را توضیح دهید.
۲. یافتن خدا، خارج از دو حد تعطیل و تشبیه را تبیین کنید.
۳. «خدای متعقل و متخیل، مصنوع ما است. ولی خدای خارجی به عقل و وهم و حس و خیال در نمی آید». این جمله را توضیح دهید.
۴. امام رضا (علیه السلام) خدایی را که قابل ادراک با حواس انسان نباشد، خدای واقعی می داند. متن کامل حدیث را بیاورید و توضیح دهید.
۵. حدیث «أَنْ لَا تُتَوَهَّمَهُ» را بر مبنای یافتن چرخش ما و چرخاننده توضیح دهید.
۶. آیا انسان قدرت بر درک مخلوقات دارد؟ آیا می تواند احاطه بر معرفت خدا را ادعا کند؟
۷. بین اختلاف اصولیون و فقها با اختلاف فلاسفه چه ارتباطی برقرار است؟
۸. بین طبیعیات فلسفی با کیهان شناسی جدید چه ارتباطی برقرار است؟
۹. چگونه انسان مظهر صفات «القادر المختار» خداوند می شود؟ یک نمونه روشن بیاورید.
۱۰. در مورد احاطه علمی و احاطه وجودی توضیح دهید.
۱۱. درباره حدیث «اعرفوا الله بالله» توضیح دهید.
۱۲. آیا خدا را به پیامبر می شناسیم یا پیامبر را به خدا؟
۱۳. معرفت رسول و اولی الامر چه خاستگاهی دارند؟
۱۴. گزارشی از پرسش های یهودی از ابوبکر و پیامدهای آن ارائه کنید.
۱۵. حدیث «إِنَّ اللَّهَ أَتَيْنَ الْإِنِّ فَلَإِنَّ لَهُ» را تبیین کنید.
۱۶. درجات معرفت خداگونه در انسان بالا می رود؟
۱۷. معرفت خدا را با توجه به آیات ۱۳ و ۱۴ سوره نوح (علیه السلام) تبیین کنید.

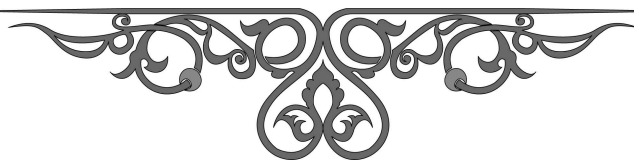
۱۸. برای رعایت وقار در پیشگاه الهی چه باید کرد؟
۱۹. انسان خود را در قبضه‌ی قدرت یک قادر قیوم می‌بیند. از این واقعیت چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟
۲۰. «خداوند، هم محتجب است و هم ظاهرتر از هر ظاهری». این جمله را توضیح دهید.
۲۱. چند نوع «الف و لام» داریم و معنای آن‌ها چیست؟ «الف و لام» در کلمه‌ی «الله» کدام نوع است؟
۲۲. از جمله‌ی «نور لا ظلام فيه» که در وصف خداوند به کار رفته، چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟
۲۳. درباره‌ی «احتجاب خداوند به شعاع نورش» توضیح دهید.
۲۴. در دعای احتجاب اشاره شده که: «خداوند، هم در پرده‌ی تو در توی غیب، پنهان است و هم به خوبی شناخته شده است». متن جمله‌ی دعا را بیاورید و توضیحی گویا ارائه کنید.
۲۵. کلام امام حسین (علیه السلام) در مورد «احتجاب خداوند از عقول» چیست؟ توضیح دهید.
۲۶. در دعای هر روزه‌ی ماه رجب می‌خوانیم: «یا باطناً فی ظهوره و ظاهراً فی بطونه و مکنونه». این جمله را توضیح دهید.
۲۷. حجاب بین خلق و خالق را براساس حدیث امام رضا (علیه السلام) (فالحجاب بینة و بین خلقه لا متناهی ...) توضیح دهید.

بخش پنجم

در محضر اهل بیت علیهم السلام (۲)

درس پانزدهم

نصوص معرفت



در این درس می‌آموزیم:

۱. کلمه‌ی «الله» از دو جزء (ال + له) ترکیب شده است که دو نکته را می‌رساند: الف. خداوند آن ذات مقدسی است که همه او را به فطرت خود می‌شناسند که می‌بینند کسی آن‌ها را نگاه داشته است (ال) ب. در آن تحیر و وله دارند (له). این وله یعنی کنار گذاشتن و هم، یعنی رها کردن هر گونه فکر بشری در این مورد، که روح اصلی توحید همین است (أَنْ لَا تُوهِّمَهُ). در حالی که مکاشفه‌ی عرفا، نوعی صنعت است.
۲. ملاًصدرا می‌گوید: وجود امکانی وجود رابط است نه رابطی. و معنای حرفی است که قوامش به دیگران است. البته صدرا پس از این سخن صحیح به وحدت اطلاقی (دیدگاه ابن عربی) رسیده که خطا است.
۳. چراغ وجدان، عقل است که با آمدن او، چراغ وجدان روشن می‌شود. این عقل، جوهری نوری‌الذات است که اهل آن مخاطبان پیامبران هستند. عقل می‌یابد که ما هستیم و غیر خداییم و همان وجدانمان نیز بالغیر است.
۴. در مورد قیوم می‌یابیم که نه خودش طور دارد و نه نگه داشتن‌اش طور دارد. با این‌که عقلاً قابل انکار نیست و هیچ شبهه‌ای در مورد او نمی‌توان گفت. این قیومیت او را در طول زندگی می‌توان یافت. با وجدان قیوم، درجه معرفت بالا می‌رود و این به ظاهرسازی نیست.
۵. خداوند، «معروف بالآیات موصوف بالعلامات» است. به معرفی خودش، خودش را شناسانده است. معرفت فطری را به وسیله‌ی آیات خود و کلمات دیگر تجدید می‌کند.
۶. اگر انسان بالااختیار پرده‌های فراموشی آور را کنار بزند و خدا را بالااختیار وجدان کند، «معرفت ترکیبی» حاصل می‌شود.
۷. پیامبران وجود خدا را مشکوک نمی‌دانند تا او را اثبات کنند. بلکه او را روشن‌تر از هر روشنی می‌دانند و فقط یادآوری می‌کنند. در قرآن می‌فرماید: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» و این نقطه‌ی مشترک همه پیامبران است.
۸. زبان فطرت همه مردم به یقین حقیقت گویا است که خالق و معبود آن‌ها «الله» است، خدایی که نزدیک‌تر از هر نزدیک به انسان است و بندگان را کفایت می‌کند.
۹. در روایات این مضامین بیان شده است:
* مردم به کسب معرفت تکلیف نشده‌اند، بلکه معرفت دادن کار خداست. آن‌گاه وظیفه‌ی ما، قبول این معرفت و انکار نکردن آن است.
* خداوند، خود را بدین گونه به مردم شناسانده که با مخلوقات قابل قیاس نیست.
* با این‌که مردم نقشی در کسب معرفت ندارند، در صورتی که معرفت موهبتی خداوند را قبول کنند و ایمان آورند، از روی فضل به آن‌ها ثواب می‌دهد.
۱۰. هم‌چنین بر مبنای روایات، آیاتی مانند «کُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ» و «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ» بر همین معنی دلالت می‌کنند که معرفت، صنع خدا است و بندگان نقشی در کسب آن ندارند.
۱۱. ما خدا را به خودش شناخته‌ایم (بک عرفتک) و نشانه‌ی معرفت ما، اقرار ما به عجز از معرفت اوست. کسی که خدا را به خدا شناخته باشد، خداشناس نیست، بلکه غیر او را شناخته است.
۱۲. خداوند، فطرت ما را به چنین معرفتی مفلور داشته و این همان حقیقت است.

۱. «الله»، لفظ اشاره‌گر به معرفت ولهی

لفظ «الله» از دو جزء ترکیب شده است؛ یکی «ال» و دیگری «لاه». «لاه» را ائمه از «آله» و از «وَلَه» گرفته‌اند.^۱ در این هم عنایتی است که باب اشتقاق ادبی‌اش را نمی‌خواهیم وارد شویم، ولی هر دو آن‌ها [تقریباً] یکی است.^۲ وقتی می‌گویند «الله» یعنی آن ذات مقدسی را متذکر باشید که شما بالفطرة می‌شناسید و در آن، تحیر و وله دارید.

اگر خاطرتان باشد، در ابتدا که می‌خواستیم وجدان شما را متوجه کنم، عرض کردم همه‌ی صورت‌های علمی و افکار خارجی را رها کنید و به حال فراغت نفسی خودتان بیایید و در لافکری بیافتید؛ چون فکر، انسان را به این طرف و آن طرف می‌کشد و مانند افساری می‌ماند که نفس آدم را به هر طرف می‌برد.^۳

هر دم به جانبی کشدم نفس مضطرب و القلب لا یزال مُجِبّاً لِمَا یَزُول

۱. برای اشتقاق لفظ جلاله‌ی «الله» بنگرید به: التوحید: ۸۹ حدیث ۲؛ همان: ۲۲۰ - ۲۲۱ حدیث ۱۲ و

۱۳؛ همان: ۲۳۰ - ۲۳۱ حدیث ۲ تا حدیث ۵؛ الکافی ۱: ۱۱۴ حدیث ۲.

۲. بحث اشتقاق ادبی لفظ جلاله را باید در مباحث اسماء و صفات الهی جستجو نمود. (ویراستار)

۳. هرگاه تعبیر توهّم یا اوهام در روایات به کار می‌رود، مراد آن، معنای اصطلاحی فلاسفه (ادراک معانی جزئی) نیست. در آیات و روایات، وهم و توهّم را به معنای اعمّ گرفته‌اند. وهم به معنای مطلق ادراک و مطلق تفکر است. پس این‌که امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «مِنْ التَّوْحِيدِ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ»، بدان معنی است که درباره‌ی حق متعال، اصلاً نباید به هیچ وجه اعمال فکر بشود. (ویراستار)

فکر را که رها کردید و صاف شدید، گفتم ببینید چه می‌یابید؛ نه این که مثل درویش و عرفا، چیزی در مغز شما القاء کنم. خاطرتان هست که گفتم مکاشفه‌ی عرفا، صنعت است. بذر را در مغز شما می‌اندازند و آن وقت به وسیله‌ی صنعتی که دارند، شما همان بذر را می‌یابید. اما مانگفتیم که شما چه می‌بینید؛ نگفتم که نور و نار و ستاره می‌بینید؛ بلکه می‌گوییم حتی این صنعت‌های درویشی را رها کنید. با نفس فارغ و مُفَرَّغ که به خودتان مراجعه کنید، می‌یابید که شما را می‌پیچانند؛ می‌یابید که خودتان، خودتان را نگه نداشته‌اید؛ بلکه نگهتان داشته‌اند. صحبت از عقل و وهم و خیال نیست. صحبت از این است که ببینید آیا نگه داشته شده‌اید یا این که خودتان، خودتان را نگه داشته‌اید؟ به وجدان رجوع می‌کنید، می‌بینید که نگه داشته شده‌اید. انسان وقتی لیسیده شد، می‌یابد که واقعا هست، اما بودنش بالغیر است؛ می‌یابد که هستی‌اش و همه چیزش بالغیر است. هر چه هست، قوام بالغیر، ظهور بالغیر، وجود بالغیر، علم بالغیر و قدرت بالغیر است. اصلاً کنه ما این گونه است.

این جا آخوند ملاصدرا حرف خوبی دارد. آخرین حرفی که او در نهایت سیر علمی‌اش دارد، این است که وجود امکانی، «وجود رابط» است، نه «رابطی»؛^۱ اصلاً معنای «حرفی» است. معنی حرفی، قوامش به اسم است؛ خودش از خودش هیچ قوام ندارد [۱]. این حرف خوبی است، اما از آن جا رد شده و در حرف‌های محیی‌الدین افتاده و به بحث وحدت اطلاق کشیده است.^۲

این را بدانید که چراغ یافتن‌ها عقل است. بدون عقل، وجدان گم است. عقل، چراغی است که وقتی این چراغ می‌آید، وجدان روشن می‌شود. بدون عقل، وجدان روشن نمی‌شود. روشن شدن وجدان، دایره مدار آمدن عقل است که جوهری نوری‌الذات است. لذا عَقَلًا، مخاطبان انبیاء هستند. عاقل، هرگاه از معقولات چشم بپوشد، می‌یابد که معلق است، می‌یابد نگه داشته شده است. ما هستیم؛ غیر خدا هم هستیم؛ عین خدا نیستیم؛ اما در عین حال، وجدانمان هم بالغیر است نه به نفس

۱. الأسفار ۱: ۳۲۷ - ۳۳۰.

۲. الأسفار ۲: ۳۰۰ - ۳۰۱.

خودمان؛ هیچ از خودمان نداریم. اصلاً کنه ما، حقیقت ما، جوهریت ما، قوام بالغیر و وجود بالغیر است..

اکنون سؤال این است که: «این قیوم کیست؟» چه کسی ما را نگه داشته است؟ آن کسی که ما را نگه داشته، نه بالای سر ما است، نه پایین پای ما است، نه طرف راست است، نه آدم بزرگی است، نه نور است، نه نار است و... هر چه را که در عالم امکان، از جوهر و عرض، از تو می پرسم و می گویم که نگهدارنده‌ی تو این طور است؟ می گویی: نه! او «طور» ندارد؛ نگه داشتنش هم «طور» ندارد.

اگر بگویم: پس اگر این ها نیست، پس چیزی نیست، خواهی گفت: نه! نمی شود هیچ نباشد. من می یابم نگهم داشته اند؛ می یابم قائم به غیر هستم و می یابم - خارجاً و وجداناً - قیوم دارم و نمی شود از این مطلب، تکان بخورم. اگر در این مطلب، زمین و آسمان، پر از شبهه بشود، از این مطلب وجدانی بر نمی گردم که «نگهم داشته اند».

آن وقت سؤال می کنم: قیومت چیست؟ خواهی گفت: نمی دانم. آیا قیومت دور است؟ خواهی گفت: نه! نزدیک است، اما نه از سنخ این نزدیک بودن ها. در عین حال، نزدیک بودن اش، «چگونگی» ندارد. او آن قدر رئوف و رحیم است و بصیر و نزدیک است که من اگر نفس هم نکشم و خاطره‌ی آن را خطور بدهم، او می داند. او آن قدر سمیع و مجیب و مونس و انیس و حبیب و رفیق است که اصلاً رفاقت اش به رفاقت مردم ظاهری، شباهت ندارد. این ها همان اسماء الله است که در ادعیه هست.

خدا را گواه می گیرم من این ها را که می گویم نه دکان و دستگاه دارم، و نه پوست تخت درویشی که بخواهم شما را زیر خرقه بکشم، و نه محراب و جانمازی دارم که بخواهم دستم را ببوسید، بلکه این ها واقعیاتی است که می خواهم بگویم. بنده در تمام دوران عمرم دو دقیقه رفاقت خدا را وجدان کرده ام؛ انیس و رفیق بودن خدا را - «یا نورَ الْمُسْتَوْحِشِينَ فِي الظُّلَمِ» که یکی از اسماء مرکبه‌ی حق متعال است، و «یا شَفِیقُ یا رَفِیقُ، فُکِّنِی مِنْ حَلَقِ الْمَضِیقِ، وَ اصْرِفْ عَنِّی کُلَّ هَمٍّ وَ غَمٍّ وَ ضِیقٍ» که در دعای مشلول است و سعی کنید شب های جمعه این دعا را بخوانید - وجدان کرده ام که چه مونس و چه رفیق عجیبی است. آن هم به برکت شدت و گرفتاری ای بود که پیدا کردم

که مکرّر از خدا آرزو کرده‌ام ده تا بالاتر از آن را بر آن بیفزاید که باز یک دقیقه‌ی دیگر، آن حالت رفاقت خدا را وجدان کنم.

شب جمعه‌ای بود. با دوستی در بیابان‌های بین سبزوار و رویان بجنورد، به قریه‌ای رسیدیم؛ ولی ما را به آن قریه راه ندادند. گفتیم می‌خواهیم نماز بخوانیم. گفتند همان خارج قریه، نمازتان را بخوانید و بروید. اگر بعد از نماز خواندن هم یکی دو ساعت بمانید، سگ‌ها را می‌فرستیم تا تکه‌تکه‌تان کنند. خلاصه، ما گرفتار شدیم؛ در یک شدتی افتادیم. دوست من به طرفی رفت و وضویش را گرفت که نماز بخواند. من هم چون شب جمعه بود، مشغول به دعا شدم. آن شب، دل شکسته‌ی عجیبی پیدا کردم که آن هم گفتنی نیست، بلکه «حلوای تن تنانی * تانخوری ندانی» است؛ تا خودتان مزه‌اش را نچشید، نمی‌فهمید. این مطلب، گفتنی نیست، شنیدنی نیست؛ دیدنی است.

خلاصه، حالی در من پیدا شده بود که منقطع از همه چیز شده بودم و تنها دلبسته‌ی کامل بودم به این که کسی همراه ما هست. دیگر به سگ‌ها و بیابان و تاریکی و گرسنگی توجهی نداشتم، زیرا می‌دانستم آن کسی که زمین و آسمان در قبضه‌ی قدرت اوست، اگر بخواهد آتش را آب می‌کند و اگر بخواهد آب را آتش می‌کند؛ زمین را هوا می‌کند و بر عکس. او هست و من این را یافتم.

گر خوانمت از سینه‌ی سوزان، شنوی و ر دم نـزنم، زبان لالان دانی

تکیه‌گاه عجیبی پیدا کرده بودم. دیگر منقطع از ماسوی، با خود آن خدای واقعی، انس عجیبی وجدان می‌کردم؛ نه خدای عرفا و حکما، بلکه آن خدایی که الآن محیط بر همه‌ی ما است و جان ما در قبضه‌ی قدرت او است و اگر بخواهد، مرا خشک می‌کند. نمی‌دانم چه طور مثال بزنم که بویی ببرید. یک وقت آدم، شیفته و دلباخته‌ی یک کسی است؛ تمام آرزویش این است که شب وصلی پیدا بشود، کنج دنجی باشد، مزاحمی نباشد و او با دلباخته‌ی خود، دل بدهد و قلوه بگیرد، گل بگوید و گل بشنود. حالا اگر چنین لحظه‌ای فراهم شد و به محبوبش رسید و مزاحمی هم نبود و وسایل هم مصحبتی آماده بود. در چنین لحظه‌ای - جهان در نظر این دو انیس، یک پرگاه هم قیمت ندارد؛ تمام جهان را در یک کفه‌ی ترازو بگذارند و یک دقیقه از این دیدار را در کفه‌ی دیگر، قطعاً این کفه می‌چربد، زیرا لذتی در این انس هست که گفتنی و شنیدنی نیست، بلکه

چشیدنی و دیدنی است. این دو نفر حاضرند دنیا زیر و رو بشود. آن‌ها دنیا را به یک دقیقه این انس می‌فروشند.

خدا را شاهد می‌گیرم این چنین انس و لذتی، یک میلیونیم آن انس هم نبود؛ یک میلیونیم آن لذت هم نبود. اصلاً جانم در پی آن می‌رفت. قبض روح چیست؟ بالاتر از قبض روح بود. این یک دقیقه‌ای که من با او انس پیدا کردم، حال رفق و مدارای عجیبی، یک شفقت و مهربانی‌ای از او وجدان کردم که صد هزار برابر مهربانی مادر به کودک شیرخواره‌اش، یک میلیونیم آن مهربانی‌ای که وجدان کردم، نیست. باور کنید راست می‌گویم! مرتب به خدا گفته‌ام که حاضر برای تحمل شدت‌های بالاتر از آن هستم تا یک دقیقه آن رفاقت، دنبالش بیاید؛ اما متأسفانه، هنوز چنین سعادت‌ی رخ نداده و داده نشده است.

خدا رفاقت عجیبی دارد. نزدیکی‌ای دارد نه از سنخ نزدیک بودن جسمانی؛ شنوا است ولی شنوایی‌اش کیفیت ندارد؛ بینایی‌اش کیفیت ندارد؛ قیومیت‌اش نظیر و عدیل ندارد. این‌ها را انسان وجدان می‌کند و هر چه این وجدانیات شدیدتر بشود، معرفت شدیدتر است. این‌که می‌گویند درجه‌ی معرفت بالاتر می‌رود، نه این است که چهارتا شعر حافظ بیشتر یا مثنوی و شیخ شبستری را بیشتر بداند و یا بر عبارات ملاحدرا و شیخ اشراق تسلط زیادتری داشته باشد. خیر! این‌ها نیست؛ بلکه بالا رفتن درجه‌ی معرفت، بالا رفتن وجدان‌ها در نیل به کمالات الهی است.

۲. آیات و روایات باب معرفة الله

۱ - ۲. شواهدی از قرآن

آیات فراوانی در قرآن هست که نشان می‌دهد کتاب الله مدّعی است معرفت خدا، فطری است و همه، خدا را می‌شناسند و فقط احتیاج به تذکر دادن و تنبیه دارند. همه‌ی این آیات می‌گویند که معرفت، فطری است؛ معروف، خدا است و او معروفٌ بالآیات و موصوفٌ بالعلامات است. خدا به معرفی خودش، خودش را شناسانده و او در فطرت همه هست، ولی گاهی به وسیله‌ی آیات و کلمات دیگر، تنبیه داده می‌شود تا آن معروف

فطری را که فراموش شده است، بار دیگر وجدان کنند. بعد که وجدان کردند، وقتی خودشان بالا اختیار آن چیزهایی را که فراموشی آور و پرده است، کنار بزنند و خدا را بالا اختیار وجدان کنند، «معرفت ترکیبی» حاصل می‌شود. اگر چنین شد، درجات معارف بالا می‌رود. اینک برخی از این آیات را در زیر می‌خوانیم:

قرآن، کلام رسل را که به مردم می‌گفته‌اند، چنین نقل می‌کند: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱ ای وجدان‌های پاک! ای بشرِ دارای وجدان و عقل! آیا در خدا هم شک هست که احتیاج به تحصیل علم پیدا شود؟ یا احتیاج به آن بازی‌های عرفا و مرتاضین پیش آید؟ از این آیه معلوم می‌شود که دعوت همه‌ی رسل، یکسان است و همه یک سخن می‌گویند؛ نهایت این که کلاس‌ها مختلف است. مثلاً هم در کلاس اول به شما حساب درس می‌دهند، هم در کلاس‌های بالاتر تا کلاس دوازدهم به شما حساب می‌آموزند و همه‌ی آن‌ها یکی است. اما آن‌چه در کلاس دوازدهم می‌گویند، جبر و مثلثات است و نسبت به کلاس اول پخته‌تر است، ولی نقیض آن نیست. حضرت خاتم الانبیاء ﷺ کلاس آخر همه‌ی انبیاء ﷺ هستند.

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^۲

و اگر از آنان بپرسی چه کسی آنان را خلق کرده مسلماً خواهند گفت: خدا!

﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾^۳

... با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است ...

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾^۴

و اگر از آنان بپرسی آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده، قطعاً خواهند گفت آن‌ها را همان قادر دانا آفریده است.

۱. ابراهیم (۱۴): ۱۰.

۲. الزخرف (۴۳): ۸۷.

۳. الروم (۳۰): ۳۰.

۴. الزخرف (۴۳): ۹.

﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.^۱

... پس به هر سو رو کنید، آن جا روی [به] خداست.

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾.^۲

... و هر جا باشید، او با شماست.

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾.^۳

... هیچ گفتگوی محرمانه‌ای میان سه تن نیست، مگر این‌که او چهارمین آن‌هاست ...

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.^۴

... و ما از شاه‌رگ [او] به او نزدیک‌تریم.

﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ...﴾.^۵

آیا خدا کفایت کننده‌ی بنده‌اش نیست؟ ...

﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ...﴾.^۶

... آیا غیر از خدا آفریدگاری است که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ ...

۲ - ۲. شواهدی از روایات

همان‌طور که گفته شد، مطابق روایات، معرفت خدا مولود فکر ما و محصول کسب و کار فکری و عملی نیست، بلکه این لطف خدا است که خود را به ما می‌شناساند و بر ما است که وقتی او خودش را شناساند، منکر او نشویم و وسوسه نکنیم. مرحوم میرزا می‌گفتند: یکی از شاگردان ایشان به او پاره‌پاره بود که درس جدید بخواند. پس از

۱. البقره (۲): ۱۱۵.

۲. الحديد (۵۷): ۴.

۳. المجادلة (۵۸): ۷.

۴. ق (۵۰): ۱۶.

۵. الزمر (۳۹): ۳۶.

۶. الفاطر (۳۵): ۳.

بازگشت، خدمت میرزا عرض کرده بود که معلم ما می‌گفت: «بچه‌ها! من راه خیر و صواب را به شما ارائه می‌کنم. ملتفت باشید! تا اسم خدا را بردند، همین که خواست یک خُرده دلتان متوجه بشود، فوری آن را از دلتان بیرون بیاندازید و اصلاً حواستان را پرت کنید و نگذارید اسم خدا وارد دلتان بشود که سحر خواهید شد». این مطلب را آن معلم به شاگردانش از روی خیرخواهی می‌گفته است!

روایات ائمه علیهم‌السلام در این مورد، چندین باب دارد که مرحوم میرزا تذکر داده‌اند که بیشتر از هزار روایت است. و ما اکنون بعضی از آن‌ها را می‌خوانیم:

۱. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ، لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ».^۱

سائل از امام صادق عليه السلام درباره‌ی معرفت می‌پرسد که معرفت کار کیست؟ حضرت فرمودند: معرفت، صنع خدا است و کار بندگان نیست.

۲. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَصْلَحَكَ اللَّهُ! هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاءٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا. قُلْتُ: فَهَلْ كُفِّقُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ؛ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا».^۲

از امام صادق عليه السلام می‌پرسند که آیا خدا ابزاری در انسان گذاشته است که به وسیله‌ی آن، خدا را بشناسد؟ حضرت می‌فرمایند: نه! ابزار و ادوات خداشناسی در ما نیست. سائل می‌پرسد: آیا ما مکلف هستیم که خدا را بشناسیم؟ حضرت می‌فرمایند: نه! بر خدا است که خودش روشن کند؛ خدا تکلیف ما را یطابق نمی‌کند.

معرفت خدا از قدرت ما خارج است، لذا ما مکلف به آن نیستیم، اما مکلف به ایمان هستیم؛ مکلفیم که فطرت مان را انکار و جحد نکنیم.

۱. الکافی ۱: ۱۶۳ [باب البیان و التعریف و لزوم الحجة].

۲. الکافی ۱: ۱۶۳ [باب البیان و التعریف و لزوم الحجة].

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا قَبْلَ أَنْ يُعْرِفَهُمْ، وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَهُمْ، وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوهُ»^۱

از خدا بر ذمه‌ی مردم نیست که معرفت پیدا کنند. از مردم بر ذمه‌ی خدا است که خودش را به آن‌ها معرفی کند. آن‌چه بر ذمه‌ی بشر عاقل است، این است که وقتی معرفت فطری را یافت، انکار نکند و قبول کند.

ایمان این است که تحت اختیار ما است، ولی معرفت، تحت اختیار ما نیست.

۴. «سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ. قِيلَ: وَكَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟ فَقَالَ: لَا تُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ»^۲.

از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیدند: خدا را به چه شناختی؟ فرمود: من خدا را به معرفی خودش شناختم (خود خدا خودش را به من معرفی کرد). پرسیدند: چگونه خودش را به تو معرفی کرد؟ فرمود: (این‌که) صورتی شبیه او نیست و او با قوای احساسی، حس نمی‌شود و با مردم مقایسه نمی‌گردد.

این کلمه، از شق القمر و رد الشمس بالاتر است. والله! اگر یک خرده چشم انسان باز شود، برای دلیل آوردن اصلاً احتیاجی به کندن در قلعه‌ی خیبر و کشتن عمرو بن عبدود و این حرف‌ها نیست، بلکه برای امیرالمؤمنین علیه السلام، گفتار حضرتش علیه السلام کافی است.

۵. «عَنِ الْبَرْزَنْطِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِمَ النَّاسُ فِي الْمَعْرِفَةِ صُنْعٌ؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: لَهُمْ عَلَيْهَا ثَوَابٌ؟ قَالَ: يَتَطَوَّلُ عَلَيْهِمْ بِالثَّوَابِ، كَمَا يَتَطَوَّلُ عَلَيْهِمْ بِالْمَعْرِفَةِ»^۳.

۱. الکافی ۱: ۱۶۴ [باب البیان و التعریف و لزوم الحجة]؛ التوحید: ۴۱۲ [باب التعریف و البیان و الحجة و الهدایة].

۲. الکافی ۱: ۸۵ [باب أنه لا يُعرف الا به]؛ التوحید: ۲۸۵ [باب أنه عزوجل لا يُعرف الا به].

۳. قرب الإسناد: ۳۴۷؛ بحار الأنوار ۵: ۲۲۱.

راوی از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا در معرفت خدا، خلق می‌تواند کاری انجام دهد؟ حضرت فرمودند: نه! راوی می‌پرسد: آیا برای مردم در معرفت خدا ثوابی است؟ حضرت می‌فرماید: همان‌طور که معرفت را به لطف و عنایت‌اش افاضه می‌کند، ثواب را هم به لطف و عنایت‌اش افاضه می‌نماید.

به این نکته‌ی مهم توجه داشته باشید که معرفت خدا از جمله افعال غیر اختیاری است که خدا به ما ثواب آن را می‌دهد، چون ثواب و عقاب در افعال اختیاری است و در افعال غیر اختیاری، ثواب و عقاب معنا ندارد. معذک خدا در معرفت - وقتی قبول کردیم که این قبول، فعل ماست - ثواب می‌دهد. متوجه باشید که این ثواب هم مثل خود معرفت، تفضل خدا است.

۶. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَمْ يُكَلَّفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ، وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا».^۱

خدا به مردم، معرفت خودش را تکلیف نکرده و راهی هم نگشوده است که خود مردم آن راه را بروند.

۷. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ هَلْ لَهُمْ فِي ذَلِكَ صُنْعٌ؟ قَالَ: لَا».^۲

از امام صادق علیه السلام در مورد قول خداوند که می‌فرماید كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ^۳ پرسیدم: آیا ایشان در این مورد می‌توانند کاری انجام دهند؟ حضرت فرمودند: نه!

۸. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ هَلْ لِلْعِبَادِ بِمَا حَبَّبَ صُنْعٌ؟ قَالَ: لَا، وَ لَا كَرَامَةٌ».^۴

۱. المحاسن ۱: ۱۹۸؛ بحار الأنوار ۵: ۲۲۲.

۲. المحاسن ۱: ۱۹۹؛ بحار الأنوار ۵: ۲۲۲.

۳. المجادلة (۵۸): ۲۲.

۴. المحاسن ۱: ۱۹۹؛ بحار الأنوار ۵: ۲۲۲.

در ذیل آیهی حَبَبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانُ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ^۱ از امام جعفر صادق (ع) سؤال شد که آیا مردم در آنچه خدا تحبیب کرده - که همان معرفت‌اش می‌باشد - صُنعی دارند؟ فرمودند: نه!

۹. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الْمُعَلِّمَ لَهُمْ؛ فَإِذَا أَعْلَمَهُمْ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَعْلَمُوا».^۲

امام باقر (ع) فرمودند: بر عهده‌ی مردم نیست که بدانند، تا این‌که خدا، عالم و عارف‌شان کند. هرگاه عالم‌شان کرد، بر این‌ها است که عالم و عارف شوند.

او به وسیله‌ی انبیاء (ع) - که مذکر هستند - آن‌ها را عالم می‌کند.

۱۰. در روایت مفصّلی، جاثلیق از حضرت امیرالمؤمنین (ع) پرسید:

«أَخْبِرْنِي عَرَفْتَ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ أَمْ عَرَفْتَ مُحَمَّدًا بِاللَّهِ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع): مَا عَرَفْتُ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ بِمُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَلَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّدًا بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، حِينَ خَلَقَهُ وَ أَخَذَتْ فِيهِ الْحُدُودَ مِنْ طُولٍ وَ عَرْضٍ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ».^۳

پرسید: یا علی! خدا را به محمد (ص) شناختی یا محمد (ص) را به خدا؟ حضرت پاسخ دادند: خدا را به محمد (ص) نشناختم، بلکه محمد (ص) را به خدا شناختم. وقتی که او را آفرید و در او حدودی از طول و عرض قرار داد، پس فهمیدم که او تدبیر شده و مصنوع است.

۱۱. از حضرت امام موسی بن جعفر (ع) سؤال شد:

«هَلْ فِي النَّاسِ اسْتِطَاعَةٌ يَتَعَاطُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللَّهِ».^۴

۱. الحجرات (۴۹): ۷.

۲. المحاسن ۱: ۲۰۰؛ بحار الأنوار ۵: ۲۲۲.

۳. التوحيد: ۲۸۶.

۴. المحاسن ۱: ۲۸۱؛ بحار الأنوار ۵: ۲۲۳.

آیا در مردم قدرتی هست که خدا را بشناسند؟ فرمودند: نه! این لطفی است از خدا که خودش را به این‌ها شناسانده است.

اگر خدا خود را نمی‌شناساند، این‌ها محال بود خدا را بشناسند. اگر خدا خودش را معرفی نکرده باشد، بر مردم معرفت خدا واجب نیست. اما وقتی خدا خود را معرفی کرد، البته به استثنای دیوانگان و سفیهان و کودکانی که به مرتبه‌ی عقل و تشخیص حسن از قبیح و نیک از بد نرسیده‌اند بر مردم واجب است که معرفت خدا را رد نکنند، زیرا خدا خودش را در فطرت همگان معرفی کرده است.

۱۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ، فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ، لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ».^۱

پروردگارا! خودت را به من معرفی کن که اگر تو خودت را به من معرفی نکنی، پیامبرت را نخواهم شناخت.

۱۳. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: «بِكَ عَرَّفْتُكَ، وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَلَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ».^۲

خدایا! تو را به خودت شناختم و تو خود مرا به سوی خود راهنمایی کردی؛ که اگر تو نبودی، من در نمی‌یافتم که تو چستی.

۱۴. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: «لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ».^۳

تو کسی هستی که راهی برای شناسایی خودت قائل نشده‌ای، مگر به عجز از شناسایی خودت.

وقتی کسی بگوید که عقل و وهم و حسن [خدا را] نمی‌فهمد، معلوم می‌شود که او خدا را شناخته است؛ چون می‌داند که خدا آن است که از محیط عقل و وهم و خیال و حسن خارج است.

۱. الکافی ۱: ۳۳۷.

۲. الإقبال: ۶۷؛ البلد الامین: ۲۰۵، المصباح للکفعمی: ۵۸۸.

۳. بحار الانوار ۹۱: ۱۵۰.

درس پانزدهم: نصوص معرفت □ ۳۳۱

۱۵. عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي دُعَاءِ يَوْمِ عَرَفَةَ: «أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهِمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ».^۱

خدایا تو حجت خویش را به وسیله الهام معرفت بر من، واجب و تمام کرده‌ای.

۱۶. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ».^۲

خدا را به خدا و پیامبر را به رسالتش بشناسید.

۱۷. در ذیل آیه‌ی «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»^۳ از امام باقر علیه السلام می‌پرسند: این «عالم ذر» چیست؟ حضرت می‌فرماید:

«فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ؛ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ».^۴

خداوند این‌ها را در آن عالم، مانند ذره آفرید. بعد خودش را به آن‌ها نمایاند [و آن‌ها به چشم وجدانشان - که خدا به ایشان داده بود - خدا را وجدان کردند] و اگر معرفی عالم ذر نمی‌بود، هیچ‌کس نمی‌توانست خدا را بشناسد. حتی رسول الله حضرت خاتم الانبیاء ﷺ نیز، اگر از این طرف به قوه‌ی فکر و عقل خودش متکی باشد، نمی‌تواند خدا را بشناسد، بلکه باید به شناساندن و معرفی خدا، او را بشناسد.

۱۸. از امام باقر علیه السلام درباره‌ی آیه‌ی «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ»^۵ سؤال کردند که «حنفاء» یعنی چه؟ و «حنیفیت» چیست؟ حضرت فرمودند:

۱. الإقبال: ۳۳۹.

۲. الکافی ۱: ۸۵.

۳. الأعراف (۷): ۱۷۲.

۴. الکافی ۲: ۱۲.

۵. الحج (۲۲): ۳۱.

«الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، [قَالَ] فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ».^۱

حنیفیت این است که خدا در عالم قبل، این‌ها را عارف به خودش کرده است. به دنیا که می‌آیند، با معرفت فطری می‌آیند.

۱۹. عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «بِهِ تُوصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يوصَفُ، وَ بِهِ تُعْرَفُ الْمَعَارِفُ لَا بِهَا يُعْرَفُ».^۲

صفات به او وصف می‌شوند نه او به صفات، و معارف به او شناخته می‌شوند نه او به معارف.

۲۰. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ. فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ».^۳

کسی خداشناس است که خدا را به خدا بشناسد. کسی که خدا را به خدا نشناخته باشد، او را نشناخته است، بلکه غیر او را شناخته است.

۲۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ».^۴

دستیابی به شناخت خدا جز به خود خدا نیست.

۲۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يُمَسُّ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ».^۵

[حمد، خدای را که نه حس می‌شود، نه زمان بر او اثر کند، نه مس می‌شود و نه با پنج حس ادراک می‌شود.]

۱. الکافی ۲: ۱۲.

۲. تحف العقول: ۲۴۵.

۳. الکافی ۲: ۱۲.

۴. التوحید: ۱۴۳.

۵. التوحید: ۷۵.

پی‌نوشت‌ها

[۱] وجود رابطی، خود، شیئی موجود است؛ ولی در عین استقلال، تعلق به غیر دارد و قوامش به دیگری است، مثل أعراض نه گانه که ابن سینا (التعلیقات، ۱۴۱-۱۴۴) و صدر المتألهین (الشواهد الربوبية: ۴۳۸)، آن‌ها را وجود رابطی می‌دانند. برخلاف وجود مستقل - مانند انسان و جماد و نبات - وجود رابطی، «وجود لغیره» است که حالت و نعت و عارض بر شیء دیگری است مثل سفیدی و گرمی و روشنایی. به این وجود، وجود نعتی و صفتی، وجود لغیره، وجود رابطی و وجود ناعتی گفته می‌شود.

وجود رابط، که معنایش رابط میان موضوع و محمول در یک قضیه است، دارای وجودی مستقل نمی‌باشد و در واقع، نوعی اعتبار ذهنی است، و حقیقتاً خود، وجود شیء‌ای نیست؛ بلکه رابطه میان دو شیء موجود است، بدین معنا که تعلق و رابطه‌ی محض است. این مفهوم غیر مستقل، مانند معنای حرف در گزاره است و استقلال ندارد و آلت لحاظ غیر است. بدین ترتیب معلوم می‌شود که وجود رابط، همواره «استی» است در حالی که وجود رابطی، «هستی» است. در قضیه «دیوار سفید است» دیوار هست، سفید هم هست، اما برای توصیف سفید بودن دیوار، غیر از دیوار و سفیدی، نیازمند نسبت و اضافه کردن سفیدی به دیوار هستیم که همان وجود رابط است. (برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: الأسفار ۱: ۹۲-۹۴، ۳۸۱-۳۸۶، ۴۲۳-۴۲۸) (ویراستار)

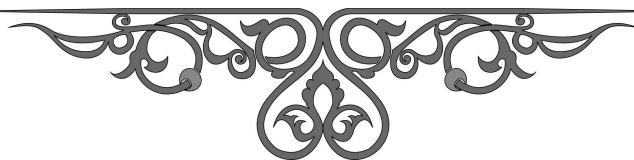
خودآزمایی

۱. براساس دو جزء کلمه‌ی «الله» دو نکته‌ی مهم در توحید را بیان کنید.
۲. «کنه ما قوام بالغیر، وجود بالغیر، علم بالغیر و قدرت بالغیر است». این جمله را توضیح دهید.
۳. سخن ملاصدرا در مورد وجود امکانی را توضیح دهید. دیدگاه خودش در باب توحید تا چه اندازه با این مبنا مطابقت دارد؟
۴. رابطه‌ی عقل و وجدان را تبیین کنید.
۵. «قیوم ما طور ندارد و قیومیت او نیز طور ندارد». این جمله را تبیین کنید.
۶. بالارفتن درجه‌ی معرفت را در یک جمله بیان کنید.
۷. «خداوند، معروف بالآیات و موصوف بالعلامات است» یعنی چه؟
۸. معرفت ترکیبی را توضیح دهید.
۹. از آیه‌ی «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» در مورد پیام پیامبران چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟
۱۰. همگان خالق خود را «الله» می‌دانند. اما برخی به زبان و عمل، سخن از معبود دیگر می‌دارند. در مورد این دوگانگی چه می‌گویید؟
۱۱. آیه‌ی «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» در وجدان خداوند چه جایگاهی دارد؟
۱۲. دو آیه بیان و تبیین کنید که نشان دهد خداوند، نزدیک‌تر از هر نزدیک به ما است.
۱۳. آیا مردم در کسب معرفت نقش و جایگاهی دارند؟ خاستگاه معرفت آن‌ها نسبت به خدا چیست؟
۱۴. امام صادق (علیه السلام) بر مبنای دو آیه‌ی «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً أَلَا وَسْعَهَا» و «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً أَلَا مَا آتَاهَا» در باب معرفت خدا و وظیفه‌ی ما در برابر آن، چه پیام مهمی برای ما دارد؟

۱۵. عبارت «لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ» که در حدیث آمده، با معرفت الهی چه نسبتی دارد؟
۱۶. اگر معرفت موهبت خداست، پس چرا و چگونه انسان پاداش معنوی در مورد آن دارد؟
۱۷. بر مبنای دو آیه «کُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ» و «حُبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانُ» و کلام امام صادق (ع) در مورد این آیات، درباره‌ی معرفت خداوند توضیح دهید.
۱۸. چگونه پیامبر را به خدا بشناسیم؟ بیان حضرت امیر (ع) خطاب به جاثلیق در این مورد چیست؟
۱۹. دعای «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ...» را توضیح دهید.
۲۰. جملات «بِكَ عَرَفْتُكَ...» از آغاز دعای ابو حمزه را تبیین کنید.
۲۱. وجدان عجز از معرفت خدا، چه جایگاهی در معرفت دارد؟
۲۲. وقتی خداوند، معرفت را به کسی الهام کند، چه وظیفه‌ای بر عهده‌ی او می‌گذارد؟
۲۳. بیان امام باقر (ع) در مورد معرفت خدا در عالم ذر چیست؟
۲۴. درباره‌ی رابطه‌ی حنیفیت و فطرت توضیح دهید.
۲۵. اگر کسی خدا را به خود خدا نشناسد، معرفت او چگونه است؟
۲۶. عبارت «لَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يَمَسُّ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ» را که در حدیث امام صادق (ع) آمده، تبیین کنید.

درس شانزدهم

کلیدهای معرفت



در این درس می‌آموزیم:

۱. تسبیحات اربعه، چهار اقیانوس معرفت است که رسول خدا برای مردم بیان فرموده است.
۲. «سبحان الله» یعنی تنزیه خدا از هر فکر بشری، نه این که مانند عرفا، او را مجموع دو شطر (دو قسمت) تنزیه و تشبیه بدانیم.
۳. دعای تسبیح که در کتاب مهج الدعوات آمده، نشان می‌دهد که حتی وقتی خدا را تنزیه می‌کنیم، فوق تنزیه ما است.
۴. طبق آیهی «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» حتی اسم خداوند را که پیامبر است، باید منزّه بدانیم.
۵. عبارت «الحمد لله» در تسبیحات اربعه، حمد خدا است برای این که قیوم خود را یافته‌ایم.
۶. از «لا اله الا الله» نتیجه می‌گیریم که وله و حیرت ما، در مورد خداوند، با وله و حیرت ما در مورد رسول خدا و علی مرتضی تفاوت دارد.
۷. امر به تکبیر در شمار نخستین اوامر خداوند به پیامبر در سوره‌ی مدثر بود (وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ). پیامبر بر مبنای فرهنگ بشری در مورد خداوند سخن نگفت، لذا از همان آغاز سخن از «خلع الانداد» به میان آورد.
۸. هرگونه تعین برای خداوند قائل شدن، نوعی «ند» است. حتی اگر در ضیق کلام، او را «شیء» خواندیم، بلافاصله می‌گوییم: «لا کالاشیاء»، تا روشن شود که هستی او هم مانند هستی مخلوقات نیست.
۹. حضرت امیر علیه السلام در خطبة الوسيلة - که یکی از مهم‌ترین خطبه‌های آن گرامی است - ضمن مباحث توحیدی مهم خود فرمود: «هر کس درباره‌ی ذات خدا بیندیشد، به الحاد می‌افتد».
۱۰. ائمه علیهم السلام مکرراً به ما گفته‌اند که درباره‌ی خدا با پندار احاطه بر او سخن نگوئید. این کلامی است که فطرت نیز تأیید می‌کند. وقتی معصومان صفت «واجب الوجود» را برای خدا به کار نبرده‌اند، ما نیز نباید چنین اطلاق کنیم.
۱۱. لقاء و تجلی که در آیات و روایات برای خداوند به کار رفته، فلاسفه و عرفا تفسیرهای غلط از آن ارائه کرده‌اند.
۱۲. فلاسفه لقاء الله را به لقاء عقلی تفسیر می‌کنند، چون خدا را کلی می‌دانند نه جزئی. لذا برای او صورت عقلی قائلند. عرفا به سه معنا برای لقاء الله قائلند: لقاء حسی، لقاء خیالی، لقاء عقلی.

- چون برای خدا سه صورت قائلند: صورت معقول، صورت خیالی، صورت حسّی.
۱۳. در فرهنگ و حیانی، لقاء خدا یعنی این که انسان فقر و عجز و جهل خود را وجدان کند و در آینه‌ی آن‌ها، غنا و قدرت و علم خدا را بیابد، بدون تعین. آیه‌ی «اَنَّهُمْ مَلَأُوا رُبَّهُمْ» همین معنا را می‌رساند. این معنا با توجّه وجودی یافته می‌شود نه درس طولانی فلسفه یا کشف و شهود دشوار عرفانی.
۱۴. تجلّی خدا صورت عقلی و تخیلی و فکری ندارد و از سنخ تجلّی ممکنات نیست. آیه‌ی «یرجوا لقاء ربّه» در پرتو عمل به اوامر الهی عملی می‌شود. پیامبر با تمام عظمتش، از خود سخن نمی‌گوید، بلکه کلام خداوند را بازگو می‌کند. لذا کلامش خضوع و خشوع می‌آورد که همان خوف و خشیت از خداوند است.
۱۵. باید مراقب بود که شیطان بسیار زیرک و مکار است و به خوبی می‌داند که هر کسی را چگونه فریب دهد. مثلاً عرفا را با برداشت غلط از آیه‌ی «حَتّٰی یَأْتِیکَ الْیَقِیْنُ» گمراه می‌کند. یقین در این آیه یعنی مرگ، ولی آن‌ها یقین را به معنای ضدّ شک می‌گیرند و پس از رسیدن به یقین - به اصطلاح خودشان - سالک را آزاد از قیود شرع می‌دانند.
۱۶. با خواندن دعای علوی مصری - که مورد تأکید میرزای اصفهانی بود - درجه‌ی انسان در وجدان تجلّی خدا بالا می‌رود.
۱۷. یک راه رسیدن به لافکری، استغراق در عبودیت ما و عظمت خدا است که «تجلّی خدا در عین احتجاب» را در پی دارد و دو جنبه‌ی خوف و رجاء را - به طور همزمان - به انسان نشان می‌دهد.
۱۸. اسماء حسنی الهی درجات و مراتب دارند. تکرار کلمات در اسماء الله، تأثیرات تشریعی و تکوینی متفاوت دارند.
۱۹. درجه‌ی شدید لقاء الله در هنگام مرگ در انسان پیش می‌آید که از تمام متعلقات خود کنده و جدا می‌شود. درجه‌ی شدیدتر در آخرت روی می‌دهد که زمان اظهار سلطنت مطلقه‌ی الهیه است. لذا در روایات، لقاء الله به مرگ و قیامت تفسیر شده است.

پیامبر اکرم ﷺ چهار کلمه بیان فرموده که چهار اقیانوس معرفت است:
سُبْحَانَ اللَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، اللَّهُ أَكْبَرُ.

۱. اقیانوس‌های معرفت

۱ - ۱. سبحان الله

انبیاء و رسل ﷺ به خدای سُبُّوح و قُدُّوس قائل شده‌اند که از هر عیب و نقصی بری است؛ به خدایی که صمد است، پُر است و روزنه ندارد، نه تنها روزنه‌ی جسمی ندارد، بلکه روزنه‌ی عقلی هم ندارد؛ روزنه‌ای که از آن روزنه، عقل بتواند اظهار نظر کند هم ندارد. ولی نتیجه‌ی حرف فلاسفه این است که خدا مشبک است. از روزنه‌ی علمش وارد می‌شوند و در مورد علم او نظر می‌دهند؛ از روزنه‌ی اراده و وجود، وارد می‌شوند. عرفا هم هر آلودگی را به خدای سُبُّوح قُدُّوس نسبت می‌دهند و وصف اکملیت را در این می‌دانند که خدا، هم خالق باشد و هم مخلوق؛ هم منزّه باشد و هم مُجَسَّم. وصف اکملیت در نظر عرفا این است که خدا مجموع دو شطر تنزیه و تشبیه باشد. هم حکما و هم عرفا با قُدُّوسیت و سُبُّوحیت و صمدیت خدا مخالفت کرده‌اند.

ولی از نظر انبیاء و رسل ﷺ خدا منزّه است از آن که ما بتوانیم برای او در دنیا شبیه و ندّه و مثلی قائل بشویم. او سُبُّوح است و در سبوحیت‌اش، قُدُّوس است. او از هر چه من فکر کنم، منزّه است؛ حتّی از همین تنزیهی هم که من می‌کنم، نیز منزّه است. او فوق

تقدیس من است. مرحوم سیدبن طاووس در کتاب مهج الدعوات دعایی را نقل فرموده که بسیار عجیب است و تمامش تسبیح و تنزیه حق متعال است:

«وَهُوَ هَذَا الدُّعَاءُ الْمَوْصُوفُ هُوَ الدُّعَاءُ الثَّانِي فِي هَذَا الْكِتَابِ:
سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ (تقول ثلاث مرّات)، سُبْحَانَهُ مِنْ إِلَهٍ مَا
أَقْدَرُهُ وَ سُبْحَانَهُ مِنْ قَدِيرٍ مَا أَعْظَمُهُ ...»^۱.

خاتم الانبیاء ﷺ که صادر اوّل و حجاب اعظم خداست و بزرگ‌ترین نشانه‌ی او و صفت اعظم و اسم اعظم خداست او نیز منزّه و سُبوح است. در قرآن می‌خوانیم: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾.^۲ اسم خدا را تسبیح کن. طبق روایات، حضرت رسول ﷺ اسم اعظم اعظم اعظم خداوند و امیرالمؤمنین ﷺ اسم اعظم اعظم او و سایر ائمه علیهم السلام اسم اعظم خداوند [۱]. هم‌چنین در روایات داریم: «نَحْنُ أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى» [۲]. در سوره‌ی الرَّحْمَنِ می‌خوانیم: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾.^۳ در این آیه، ﴿ذُو الْجَلَالِ﴾ صفت «وجه» است، نه صفت «رب»، زیرا اگر صفت «رب» می‌بود، باید مجرور می‌شد. بنابراین، «وجه خدا» که باقی و ماندنی است، صاحب جلال و اکرام است. منظور از «وجه الله» نیز در این آیه، پیامبر و ائمه علیهم السلام هستند که به تعبیرات دیگر مثل صفة الله، اسم الله، و آیه الله هم ذکر می‌شوند و آن‌ها همه غیر خداوند «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةِ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ».^۴

ما پیامبر را هم تسبیح می‌کنیم، اما خدا «سُبُّوحٌ سُبُّوحٌ» و «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ» است. سُبُّوحیت خدا، سنخ سُبُّوحیت پیامبر هم نیست.

۱. مهج الدعوات: ۸۲ - ۸۴.

۲. الأعلى (۸۷): ۱.

۳. الرحمن (۵۵): ۲۷ - ۲۶.

۴. نهج البلاغة، خطبه یکم.

۲ - ۱. الحمد لله

پیامبر فرمود: حالا که قیومت را یافتی، بگو سبحان الله، زیرا تو نمی‌توانی او را معین کنی. آن‌گاه به شکرانه‌ی این نعمتی که خود را به تو نمایانده و شناسانده و توبه این پایه از معرفت رسیده‌ای، بگو: الحمد لله.. ستایش خدای را است که قیوم خودمان و قیوم سماوات و ارض را یافتیم.

۳ - ۱. لا اله الا الله

ما در هیچ چیزی این طور متوّل و حیران نیستیم. در پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام متوّل هستیم، چون کُنه آن‌ها را نمی‌یابیم؛ ولی می‌دانیم از سنخ ممکنات هستند. «تشکیک در وجود» را که آقایان مطرح می‌کنند، برای پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام بیاورید. این‌ها «الله» نیستند و غیر از آن خدای قیومی که مرانگه داشته، خدای دیگری نیست، و لو این‌که ما در مورد حضرت پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام حیران باشیم، زیرا سنخ حیرت ما در خدا، غیر از سنخ حیرت ما در پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام است.

۴ - ۱. الله اکبر

این عبارت بسیار شامخی است و یک اقیانوس مطلب دارد [۳]. قربان خاک پایت ای پیامبر! در اولین آیاتی که بر او نازل شد، به او خطاب شد:

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾^۱

بعد از همین امر بود که فرمود: «اللهُ أَكْبَرُ»؛ آن خدایی که خودش را به من نمایانده و مرا به وله انداخته و آن خدایی که وقتی به فطرت مراجعه می‌کنم، او را می‌یابم، بزرگ‌تر از آن است که شما بخواهید توصیفش کنید و بگویید چگونه است و یا چه کسی است. «اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ».^۲

۱. المدثر (۷۴): ۱ - ۳.

۲. الکافی ۱: ۱۱۷ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ».

اگر پیامبر ﷺ بشر بود و می‌خواست طبق نبوغ فکری خودش حرف بزند، مطالبش سنخ دیگری بود و از سنخ ابوعلی سینا و ابونصر فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی مطلب می‌گفت و یا یک مرتبه بالاتر، از سنخ محیی‌الدین و صدرالدین و علاءالدوله سمنانی و فنّاری حرف می‌زد. اما از کلام آن حضرت پیدا است که نه پیرو فلاسفه است و نه پیرو صوفیه. او در همان ابتدای دعوت فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ أَدْعُوكُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ خَلَعَ الْأَنْدَادِ»^۱. ما از همین حرفِ اوّل می‌فهمیم که او فیلسوف و نابغه نیست، بلکه پیامبر است. او وقتی آمد از مردم خواست به معروف فطری که آویخته به او و بین دو دست اویند و به وسیله‌ی او زیر و رو می‌شوند، شهادت دهند که او همان است و غیر او نیست. آن‌گاه بلافاصله «خلع انداد» را آورد تا برای خدا مثل و شبیه و صورت درست نکنند و به فکر خودشان، چیزی درست نکنند؛ زیرا هرچه بسازند، آن چیز «نَدّ» خدا است.

لذا نباید برای او تعینی قائل شویم. ما حتی حق نداریم برای اسم بیاوریم. اسم را هم باید خود او معین کند [۴]. اصولاً وقتی انسان می‌تواند برای شیء، اسم به کار ببرد که با قوه‌ی عقلیه‌اش به مُسمّی پی برده باشد؛ اما در این جا شما با قوه‌ی عقل‌تان به او پی نمی‌برید. او به هیچ وجه از سنخ شما نیست، پس اسم هم نمی‌توانید بیاورید؛ که اگر چنین کردید، برای او «نَدّ» ساخته‌اید. اگر بر خدا لفظ «شیء» هم اطلاق می‌شود، از تنگی عبارت است، لذا امام بلافاصله می‌فرمایند: «لَا كَلَامَ شَيْءٍ» [۵].

حتّی «هستی» خدا از سنخ این «هستی»ها نیست؛ «هست» به آن معنایی که من از آن «هست» تعقل می‌کنم، هم نیست. [فقط می‌توان گفت: «نیست، نیست». او ما سوای آن چیزی است که در فکر بشر بیاید و حتّی این غیریت هم، از سنخ غیریت ممکنات با یکدیگر نیست. وقتی می‌گوییم «سَبَّوحٌ قُدُّوسٌ» همین منظور را بیان می‌کنیم.

در همین جا جواب این سؤال کودکانه معلوم می‌شود که می‌گوید: «همه را خدا خلق کرده، پس خدا را که خلق کرده است؟» آن کسی که چنین سؤال در ذهن دارد، خیال کرده که خدا هم از سنخ سایر موجودات است، در حالی که او ما سوای آن چیزی

است که در فکر بشر بیاید.

روز هفتمی بود که حضرت رسول ﷺ از دنیا رفته بودند و آن وقایع در سقیفه‌ی بنی ساعده پیش آمد و بالأخره با دوز و کلک، جناب آقای ابوبکر را معین کردند. امیرالمؤمنین علیه السلام در آن لحظات، سرگرم غسل و تجهیز پیامبر خدا ﷺ بودند و واشک می ریختند. یک هیئت چهارده نفری که روز غدیر بایکدیگر متحد شده بودند، رئیس را برگزیدند. حضرت علی علیه السلام در نهایت اضطراب و انقلاب بود، زیرا می دید که حقش را گرفته اند تا اسلام را وارونه جلوه دهند و معارف اسلام را از بین ببرند. او می دید که نعلچی گرها آمده اند و جای ساعت ساز نشسته اند و پالان دوزها جای پالتو دوز را گرفته اند. حضرت بسیار متقلب بود؛ به مسجد آمد و خطبه ای خواند که از نظر مباحث توحیدی بسیار اهمیت دارد [۶]: «مَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ»^۱ «هرکس در ذات خدا بیندیشد، قطعاً کافر می شود».

قرآن هم می فرماید: ﴿وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾^۲ و در روایت ذیل این آیه از امام صادق علیه السلام آمده است: «فَإِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا»^۳ [۷]. فطرت مان هم می گوید درباره‌ی خدا حرف نزنیم. ما چیزی از خدا نمی فهمیم، جز این که حرف زدنمان هم به اذن و دستور او باشد. ما به درگاه او گداییم، حتی در حرف زدن با او. در دعاها می خوانیم:

● «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ * جَلَّ ثَنَاؤُكَ * لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ * أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» [۸]

«خدایا تو را تنزیه می کنم و شکر می گزارم از این که مرا به این معرفت، عارف کردی؛ خدایا من نمی توانم تو را ثنا و مدح گویم؛ تو آن گونه ای که خودت گفته ای».

۱. کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در خُطْبَةُ الْوَسِيلَةِ در الکافی ۸: ۲۲ به این عبارت آمده است: «مَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزَنَّدَقَ». به جای «مَنْ أَفْكَرَ» در تحف العقول: ۹۵ «مَنْ فَكَّرَ» و در غررالحکم: ۸۲ حدیث ۱۲۸۵ «مَنْ تَفَكَّرَ» آمده، که با وجود این اختلاف جزئی، یک مطلب را می رساند.

۲. النجم (۵۳): ۴۲.

۳. التوحید: ۴۵۶.

فطرت ما می‌گوید کلام که به خدا رسید، دهانمان را ببندیم و حرف ننزیم. این جا، جای حرف زدن نیست؛ ببین خودش چه می‌گوید، همان را بگو. اگر می‌گوید: «یا الله»، ما هم می‌گوییم: «یا الله». اگر «یا رحمن» را اجازه می‌دهد، ما هم می‌گوییم. ولی نمی‌گوید: «یا وجود» و «یا حقیقة الوجود» و «یا واجب الوجود» و کلمات دیگری که فلاسفه گفته‌اند. پس ما طبق فطرت مان، کلماتی را در مورد خدا به کار می‌بریم که خودش دستور داده است. ما «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» را به وجدان مان می‌یابیم. به وجدان مان می‌یابیم که او «أَرَأَيْتَ مِنْ كُلِّ رُؤُوفٍ» است؛ او «أَقْرَبُ مِنْ كُلِّ قَرِيبٍ» است؛ می‌یابیم که او سلطان مهیمن بر ما است؛ می‌یابیم که او رفیق و شفیق است. و به همین ترتیب، درستی هر چهار جمله‌ای را که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده است (سُبْحَانَ اللَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، اللَّهُ أَكْبَرُ)، در می‌یابیم.

۲. لقاء، ظهور، تجلی

لقاء، ظهور و تجلی، از الفاظی است که در آیات و روایات زیاده به کار رفته است و فلاسفه و عرفا هر یک مطابق مشرب خود، آن را معنا کرده‌اند.

فلاسفه، لقاء را عقلی گرفته‌اند؛ زیرا از مسلمات نزد فلاسفه این است که لقاء حسی غلط است و خدا صورت حسی ندارد. از نظر فلاسفه، خدا صورت وهمی و خیالی هم ندارد، زیرا خیال و وهم، مرتبه‌ی جزئیت دارد و خدا دارای مرتبه‌ی کلیت و مقام سعه‌ی وجودی است [۹]. لذا ایشان در مورد خدا بحث کلی می‌کنند: «کلی عقلی»، نه «کلی منطقی». آن‌ها برای خدا «صورت عقلی» قائل‌اند، زیرا در مورد خدا بحث عقلی می‌کنند و هر چیزی که در آن بحث عقلی بشود، حتما صورت معقوله خواهد داشت، وگرنه بحث عقلی غلط است. آن‌ها مثل غَوَاصِها در اقیانوس احدیّت، غوص می‌کنند؛ در علمش، در قدرتش، در اراده‌اش و در وجودش. به همین ترتیب، برای ظهور و تجلی او هم، صورت معقوله می‌سازند.

عرفا، هم به لقاء حسی قائل‌اند، هم به لقاء خیالی و هم به لقاء عقلی؛ چرا که در نظر ایشان برای خدا، هم صورت معقوله هست و هم صورت خیالی و هم صورت حسی.

ظهور و تجلی هم در نظر ایشان، همین‌گونه است [۱۰].

اما در فرهنگ و حیانی، ملاقات خدا عبارت از این است که خودت و عجز و جهل و فقر و ناداریات را وجدان کنی؛ که به عین این وجدان، وجدان قیوم شده است. به آینده‌ی فقر خود، غنای قیومت را می‌یابی؛ به آینده‌ی جهلت، علم قیومت را می‌یابی؛ به آینده‌های مختلف در ناداری خودت، دارایی قیومت را می‌یابی. این، حال وجدانی ما و شهود حق متعال است.^۱

لقاء و شهود و دیدن حق متعال، همین است. خدا صورت ندارد؛ حتی صورت عقلی «واجب الوجود بالذات» که فلاسفه گفته‌اند خدا نیست. حتی «موجود بسیطی که به بساطت‌اش کل اشیاء است».^۲ این مفاهیم، و لو مفاهیم معقوله‌اش، خدا نیست. عین همین مفاهیم به صورت شهود عرفانی هم خدا نیست. خدا به هیچ وجه صورت ندارد. [۱۱]

شهود خدا، شهود عقلی نیست؛ اما فلاسفه بالاتر از عقل، هیچ چیز ندارند. لذا این‌ها خدا را نمی‌شناسند. این‌ها خودشان صور معقوله‌ای را درست کرده‌اند و اسمش را خدا گذاشته‌اند. نهایت حرفشان این است که: «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است» که این هم یک مفهوم عقلی است. خودشان هم می‌گویند این وجه خدا است. می‌گویند: معرفت وجه خدا، معرفت خداست بوجه.^۳ باید به آن فیلسوف گفت: از کجا فهمیدید که این، وجه خداست؟ وجه مجهول که معنی ندارد؛ وجه مجهول من جمیع الجهات، که مفتاح علم به آن مجهول نمی‌شود. چیزی که لقاءش نشده، چطور برای او وجه معین می‌کنید تا بگویید معرفت وجه شیء، معرفت خود شیء است بوجه؟ وقتی شما می‌گویید:

۱. به تعبیر دیگر، «یافتن خدا بعد از رها شدن از تعلقات طبیعی و پاک شدن از علایق مادی و خیالی»،

عین لقاء خدا است و برای لقاء خدا، معنی نزدیک‌تر از این نیست. (ویراستار)

۲. اشاره است به قاعده‌ی فلسفی مشهور: «بسیطُ الحقیقة کلُّ الأشیاء و لیس بشیءٍ منها». مفاد این

قاعده در مباحث اسماء و صفات حق، مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت. (ویراستار)

۳. برای بررسی جامع‌تر نظر فلاسفه در چگونگی علم باری تعالی، بنگرید به: الأسفار [صدرالمتألهین

۳: ۴۰۳ - ۳۸۷] و ج ۱: ۱۱۳ - ۱۱۹.

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَكُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱
یعنی عقلتان به خدا راه نمی‌برد. به علاوه، این وجودی که مفهوم‌اش را می‌گویید، خدا غیر این است.

«كُنْهَهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ»^۲

کنه او جدایی میان او است و خلق او.

پس لقاء به هر نحوی که عقل، تعقل کند، معنا ندارد. پس شهود خدا چیست؟ دیدن خدا، وجدان کردن من است قوام ذات خودم را بالغیر؛ چه در این نشئه، چه نشئه‌ی بالا، چه نشئه‌ی بعد. لقاء خدا همین است. آیه‌ی شریفه:

«إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»^۳

به راستی ایشان پروردگارشان را دیدار می‌کنند.

بیانگر همین نکته است و این لقاء، برای مؤمن و کافر در هنگام مرگ وجود دارد؛ زیرا در آن هنگام، افکار و صور حسی و خیالی و عقلی، همه می‌روند و فرد، پاک می‌شود. همین که کسی مُرد، فقر و عجز و جهل ذاتی خودش را وجدان می‌کند؛ می‌یابد که کلیه‌ی کمالات، از غیر به او رسیده بود. حالا به او می‌گویند: برو! تو اجاره‌نشین بودی و این جام‌لک خودت نبود. به همین وجدان فقر ذاتی، قیوم غیر محدود را وجدان می‌کند، چه مؤمن و چه کافر. [۱۲]

«قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۴

بگو: ای یهودیان! اگر می‌پندارید که از میان همه‌ی مردم، فقط شما دوستان خدا هستید، اگر راست می‌گویید، آرزوی مرگ کنید.
اگر خدا را دوست دارید، خواهش مرگ کنید؛ چون دوست، دلش می‌خواهد

۱. شرح المنظومه [حاج ملاهادی سبزواری ۲: ۵۹].

۲. التوحید: ۲۶.

۳. هود (۱۱): ۲۹.

۴. الجمعة (۶۲): ۷.

دوست را ببیند. این طور نیست؟ هرچه انسان، عاشق و محب باشد، دلش می‌خواهد محبوب و معشوق‌اش را ببیند. شما اگر خودتان را دوست خدا می‌دانید، تمنای مرگ کنید؛ چون در مرگ، لقاء محبوب است.

﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا﴾^۱

و هرگز آن آرزو را نمی‌کنند.

خیر! یهودی‌ها دروغ می‌گویند. حالا هم دروغ می‌گویند.

به هر حال، لقاء این است؛ معرفت این است. این مطلبی است که نه درس و بحث می‌خواهد، نه منطق و فلسفه. همین که تذکر داده می‌شود، او به خودش مراجعه می‌کند و وجدانش روشن می‌شود و می‌یابد. با وجدانش، حقیقت واقع را می‌یابد؛ واقع واقع را، نه مفاهیم را. شما هم در الفاظ مطالب ما ننماید، بلکه به وجدانتان مراجعه کنید. آن‌گاه به وجدانتان قیومیت غیری را می‌یابید که نمی‌توانید آن را معین کنید و در او متحیر مانده‌اید. اگر این مطالب را می‌یابید، دنباله‌ی حرف‌ها را می‌توانید وجدان کنید، و آلا فلا.

از نظر معارف کتاب و سنت، تجلی او از سنخ تجلی ممکنات نیست. آیاتی مانند ﴿إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^۲ و یا ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^۳ اصلاً طور ندارد. منظور از لقاء، یافتن فقر ذاتی است. لقاء خدا همان‌کنه فقر جوهری را وجدان کردن است. برگشت لقاء، جلوه و ظهور، همه به وجدان انسان است فقر ذاتی خودش را، و قیام و قوامش را به قیومش؛ قیومی که محجوب است، قیومی که از عقل در برده است. چطور قیوم من است؟ طور ندارد! چطور من قائم به آن قیومم؟ طور ندارد! پس لقاء خدا و ظهور خدا و تجلی خدا، برگشت به این طرف می‌کند؛ این که من فقر ذاتی خودم را بیابم و این «یافتن من، فقر ذاتی خودم را» عین لقاء من است خدا را. قرآن می‌فرماید:

۱. الجمعة (۶۲): ۸.

۲. هود (۱۱): ۲۹.

۳. الانشقاق (۸۴): ۶.

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ
أَحَدًا﴾^۱

برو نماز بخوان، روزه بگیر، دروغ نگو. آن چه را که فقه اسلام گفته مواظب باش که -بالله- راه، منحصر به همین است. راه، منحصر به همین فقهی است که گفته اند، از اول طهارات تا آخر دیات، آن چه را که اسلام در اخلاقیات و واجبات و مستحبات گفته، عمل کردن و آن چه را که نهی کرده اند، ترک کردن. این عمل صالح است. اگر در این وادی بیفتی، لقاء برایت حاصل می شود و برای کسی که لقاء حاصل شود، دو حال پیدا می شود؛ یکی: حال خضوع و خشوع؛ دیگر: حال محبت. یک وقت می بینی عبادت و بندگی، شدت پیدا می کند و در آن حال، خدای متعال تفضل می کند و وجدان تو پاک می شود و ترکیب می شود، و فقر ذاتی خودت را و غنای قیومت را می یابی.

به یک نکته توجه داشته باشید. به هیچ وجه جائر نیست که پیامبر در این لقاء، از خودش حرف بزند و بگوید من که هستم؛ به هیچ وجه! این جا گفته ها فقط و فقط منحصر به بزرگداشت او است و خواری همه و همه، در هر لباسی که هستند. پیامبر حق ندارد اصلاً از خودش یک کلمه بگوید؛ اصلاً خلاف هدف است. لذا پیامبر در قرآن نفرمود: انا فلان، انا فلان. این نگفتن پیامبر، نشانه ای این نیست که او، چیزی نباشد. او بزرگ است، ولی نباید بگوید که من بزرگم. این جا جای پیامبر نیست؛ همه، جای او است، او، او.

از طرف دیگر، چون معرفة الله وجدانی است و خدای واقعی، واحد است، دیگر احتیاج به اثبات وحدت ندارد. به همان وجدان خدا در عین احتجاب، تمام آن چه را که در اسماء و صفات گفته اند -از احدیتش، واحدیتش، فردیتش، مهمیئتش، عزتتش، کبریائیتش، عظمتش، قدوسیتش، رحمتش، رأفتش، قربش، بُعدش، فصلش، وصلش، و...- همه را می یابد.

وقتی یافت، در مقابل آن عظمت و قدوسیت، خضوع و خشوع جوهری پیدا می کند. این خضوع و خشوع جوهری، همان خوف از خداست؛ این، همان خشیت از

حق تعالی است؛ این، کُنه بندگی است که در درجه‌ی اوّل عرفان، پیدا می‌شود. این حالت وجدانی خشوع جوهری در مقابل قدوسیت و عظمت غیر متناهی غیر معقول، معرفت خدا است، لقاء خدا است، تجلّی خدا است. هرچه این وجدان بیشتر شود، لقاء خدا شدیدتر شده و درجات معرفت توحیدی، بالاتر رفته است. بر این اساس، هر مقداری که شما فقر خودتان را وجدان کنید، به همان مقدار خدای قیوم را بدون طور، وجدان می‌کنید.

شیطان، بسیار زیرک و مکار است و می‌داند هر کسی را چگونه باید فریب بدهد و آن‌ها را از چه راهی گمراه کند. از جمله در مورد بچه درویش‌ها راه معینی را می‌رود. داستانی را عرض کنم.

شیخ روضه خوانی بود که با من رفیق بود. یک وقت دیدم که موهای پشت لبش را ول کرده؛ فهمیدم که به سلسله‌ی شاه نعمت‌اللّهی طاووسی (همین گنابادی‌ها) وارد شده است. او آرام آرام برای من اسرار می‌گفت. متوجّه شده بود که من هم سر و سَرّی از درویشی دارم. بعد از چند هفته آمد و اظهار داشت که از قیودات رها شده و به یقین رسیده است. نماز و روزه را کنار گذاشته و به مصداق آیه‌ی ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ به خیال خودش راحت شده بود، چون از نظر حضرات دراویش، شریعت مثل نردبان است و وقتی به پشت بام رسیدی دیگر احتیاجی به نردبان نیست. گفتم: چگونه راحت شده‌ای؟ گفت: دیشب به خدا رسیدم! گفتم: چطور؟ گفت: همین طوری که مشغول ذکر و تفکر و حالت خلسه بودم، یک مرتبه صدایی بلند شد که: «بنده جان!» گفتم: چه می‌گویی «خدا جان؟» گفت: «بس است، دیگر به ما رسیدی!» این جمله را که شنیدم، فهمیدم که به مقام وصل رسیدم و با خدا حرف زدم و الحمدلله از قیودات آزاد شدم. اگر من به او نمی‌رسیدم، از دست رفته بود. بنده خیلی با او صحبت کردم که خوشبختانه از این مطلب دست برداشت، ولی انحرافی که در مغز او پدید آمده بود، تا آخر عمرش باقی ماند.

تجلّی خدا، سنخ تجلّیاتی که در ذهن بشر می‌آید نیست؛ آن‌چه را هم که صوفی مسلک‌ها می‌گویند، تماشا تلقینات است. تجلّی خدا نور نیست که یک مرتبه اتاق را

روشن کند. تجلّی خدا حقیقت دیگری است که صورت معقوله و متخیله و فکری ندارد. اگر یک نوبت خدا را بیابید، خواهید فهمید که لقاء خدا از سنخ آن چه به عقل و فکر بشر می آید، نیست.

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی اعلی الله مقامه - که این مباحث، جرقه ای از شعله ای آن بزرگوار است و بنده هم به قدر یک سر سوزن از شطّ معارف او را اشاره کرده ام و بیشترش را بویی نبرده ام - در ماه مبارک رمضان، معارف می گفتند که باعث نورانیت ما می شد؛ چون در شنیدن معارف، روح آدم شاد و نورانی می شود و شما خودتان هم این مطلب را - إن شاء الله - وجدان می کنید. معارف، انسان را به خدائز دیک تر می کند و شنیدن معارف، خود، عبادت است و علم واقعی همین است و هیچ یک از علوم دیگر مانند فلسفه و عرفان، شما را این گونه به خدائز دیک نمی کند. ایشان در موقع درس معارف به ما می فرمودند که دعای «علوی مصری» را بخوانیم. این دعا از ناحیه ای امام عصر - ارواحنا فداه - برای یک سید علوی مصری که گرفتاری داشته، رسیده است. این دعایی است که انبیاء علیهم السلام در مواقع شدائد می خوانده اند و خداوند به برکت این دعا، آن ها را از شدائد خلاص می کرده است.

در آن ایام که روح من، قدری روشن تر و صاف تر از حالا بود، به خواندن این دعا پرداختم. خدا هم - که ذوالفضل العظیم است و به هزار درجه از پدر و مادر، مهربان تر است و هیچ گاه بنده ی خود را طرد نمی کند - می خواست در آن شب، یک قدری از جهات جلال و جمالش (هر دو) را به من معرفی کند. در اثنای خواندن دعا بودم که از تمام افکار، خارج شدم. دیدم بنده ی سر تا پا معصیت در مقابل خدایم. پرده ی عظمت خدا بالا رفت، عظمتی که سنخ عظمت های ظاهری نیست، از قبیل عظمت سلاطین و علما و رؤسای ادارات نیست.

عظمت او گونه ی دیگری است که باید آن را وجدان کنید و تا در راهش نیافتید، وجدان نمی کنید. هر چه وجدان تان بیشتر شود، درجات معارف تان بالاتر می رود و عظمت خدا را بیشتر وجدان می کنید. می یابید که او کسی است که انبیاء در مقابلش خاضع بوده اند. او کسی است که تمام آسمان ها و زمین را آفریده است، آن هم بایک

اشاره‌که «اگر نازی‌کنند از هم فرو ریزند قالب‌ها». اگر یک کلمه‌ی «کُن» وجودی‌اش را بر دارد، همه نیست می‌شوند و به دیار عدم می‌روند. خلاصه، این حقایق کم‌کم پرده‌ی عظمت خدا را جلوی چشم من آورد؛ نه جلوی عقلم یا فکر و خیالم، بلکه اصلاً فکر منحلّ شده بود. یک نکته بگویم و آن این‌که یکی از راه‌های لافکری، استغراق در بندگی خدا است؛ استغراق در عظمت حق تعالی است. این استغراق، فکر را می‌برد و آدم در لافکری می‌افتد. لذا در روایات و آیات بر این مسأله تأکید شده که خدا را عبادت کنید، زیرا بندگی خدا لافکری می‌آورد و لافکری وجدان را روشن می‌کند. وجدان که روشن شد، آن «تجلی خدا در عین احتجاج» اش بیشتر می‌شود، و این است نحوه‌ی بالارفتن درجات معارف.

به هر حالت، خدا پرده از عظمت خود برداشت، آن عظمتی که انسان در مقابلش آب می‌شود، پیامبر ﷺ در برابرش می‌لرزد و علی بن ابی طالب علیه السلام به حال غش می‌افتد. دیدم که من در برابر چنین بزرگی، چه غلط کاری‌هایی کرده‌ام؛ درست مثل این‌که آدم در برابر استادش به او چاقو بکشد و یا ضربه‌ای به دل او بزند یا به او ناسزا بگوید. خدا پیوسته دامنه‌ی عظمت خود را بیشتر می‌کرد و شعاع آن را توسعه می‌داد. عظمت خدا از یک طرف و گناهکاری‌های من از طرف دیگر، مرتب جلوی چشم من می‌آمد. عجب! من چقدر بی‌حیا بوده‌ام و چقدر وقیح که چنین اعمال زشتی را انجام می‌داده‌ام. من یافتم که مستحق عذاب ابد هستم و دریافتم که اگر الی الأبد به مار و عقرب و پتک آهن و زنجیرهای آتشین و هزار و یک رقم عذاب‌هایی که هست - عذاب‌هایی غیرمتناهی، چه از نظر عدد و چه از حیث کیفیت - مبتلا شوم، شایسته‌ام. این‌ها «وجدان» بود، نه فکر و تعقل و اندیشه‌ی علمی. در یک آن، به کنه وجدانم از خدا خواستم که مرا «نیست» کند. نه این‌که از دنیا ببرد، نه این‌که فکر مرا بگیرد، که اصلاً در آن لحظه فکر نداشتم. من مُردن را نمی‌طلبیدم، بلکه نیست شدن برایم گوارتر بود از این شرمندگی که در مقابل خدا داشتم.

به آن خدایی که می‌پرستید، راست می‌گویم که ناگاه گریه‌ام آمد؛ ولی من در آن

لحظات، متوجه اشک آمدن نبودم؛ به حدی که وقتی به حال آمدم، پیراهنم، تشکی که رویش نشسته بودم و کتاب دعایی که می خواندم، همه پر از اشک شده بود. روی بعضی از جاهای کتاب دعا که خطی بود، اشک ریخته بود و اثر اشک، بر روی آن مانده است. من خطوطی را که اشک روی آن ها ریخته، به عنوان شاهد حفظ کرده ام تا در روز قیامت بگویم: «خدا یا به لطف خود تو، من یک دقیقه از تو ترسیده ام».

این حالت در من چنان پیش رفت که وقتی به خودم آمدم، دیدم اگر یک دقیقه بیشتر ادامه می یافت، قالب تهی می کردم و مسلماً از بدن کنده می شدم و می مُردم. در این لحظه بود که من حالت همّام را در پای منبر امیرالمؤمنین (علیه السلام) دریافتم و فهمیدم که وقتی حضرت از صفات متقین، سخن گفته اند، چه شده که همّام جان داده است. حضرت به او فرمودند که تو نمی توانی این مطالب را بشنوی و در عین حال به اصرار او بیان کردند. امّا همّام صیحه ای زد و مُرد. به قول عرفا وقتی از محو به صحو آمدم، من این مطلب را متوجه شدم.

در این میان، یک مرتبه پرده عوض شد! به قول دراویش، جنبه ی خضر کنار رفت و جنبه ی الیاس جلو آمد. از خودم پرسیدم: «چه می گویی؟ او خدا است! خدای مهربان! آفریدگار تو! همان کسی که با تمام گناهکاری هایت باز به تو روزی داده، به تو علم داده، به تو عزت داده، تو را آبرو دارنگه داشته است. او همواره تو را مورد لطف خودش قرار داده است. خدا از راه تفضلش، از راه رأفتش، از راه عفوش و از راه غفرانش، نعمت های خود را بر من ارزانی داشته است. او جمیل است، محسن است، جواد است، ...». مرتباً در این حال، اسماء جمال خدا خود را بیشتر نشان می داد و هشدار که «چه می گویی؟ شیطان با تمام کفرش و کارهایی که انجام داده، امیدوار به لطف خدا است. فرعون هم به لطف خدا تکیه دارد». من یافتم که درست است که خدا عظمت و عدالت دارد، ولی در عین حال، ذو الفضل العظیم است و در عین جباریت و قهاریت، محسن و مُجمل و مُنعم و مُفضل است. آرام آرام به حال آمدم و مهربانی و لطف خدا را بیشتر وجدان کردم و آن جا بود که دریافتم باید دلم به خدا قوی باشد که خدا بخشنده است. به جان شما، آن قدر دلم باز شد که حد نداشت. در این حالت بود که

خوشحال شدم و به فضل خدا امیدوار.

به هر حال، اگر در معارف، بحث از معرفت و تجلّی می‌شود، از این سنخ‌ها است. این را می‌گویند شناسایی خدا. پرده‌ی جلالش که تجلّی می‌کند، معنایش این است که آدم خودش را مستوجب و مستحق عذاب ابد می‌یابد و از شرمندگی پیش خدا می‌خواهد آب بشود. پرده‌ی جمالش که تجلّی می‌کند، آدم به قدری جری می‌شود که با اتکاء به فضل خدا می‌خواهد دست به هر معصیتی بزند. این را می‌گویند «معرفی ترکیبی» خدا معرفت خودش را به جنبه‌ی جلالش و یا به جنبه‌ی جمالش؛ که هر چه این دو بیشتر بشود، درجه‌ی عرفان هم بالاتر می‌رود.

خدایا به اسم اعظم در قرآن مجید و به روح مطهر حضرت خاتم النبیین ﷺ و به ولای امیرالمؤمنین (علیه السلام) و به سرّ سینه‌ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) که یکی از مراتب اسم اعظم خداست، خدایا به عظمت و مقام و عزتی که به امام عصر (علیه السلام) داده‌ای، همه‌ی این جمع را به معرفت واقعی خودت، عارف بفرما و همه‌ی این‌ها را به جمال و جلال خودت آشنای وجدانی بفرما.

و صَلَّی اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا

پی‌نوشت‌ها

[۱] در روایات ما تعبیری وجود دارد که نشان می‌دهد اسماء الله دارای مراتب گوناگون هستند، به گونه‌ای که در کنار تعبیر «الاسم الأعظم» که به فراوانی در منابع روایی آمده است، موارد زیر نیز نقل شده است. با مراجعه به متن روایات و ادعیه، مشخص می‌شود که تکرار این کلمات، نشانگر اسمی دیگر، در مرتبه‌ای دیگر و دارای تأثیرات تشریعی و تکوینی متفاوتی است، همان‌گونه که انوار اهل بیت جلیل وحی علیهم‌السلام که اسماء حسنیای پروردگار محسوب می‌شوند، خود دارای مراتب مختلفی می‌باشند:

«وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ» [من لا يحضره الفقيه ۲: ۵۳۲، ۵۴۲، ۵۶۹]

«وَبِالْأَسْمِ الْأَكْبَرِ الْأَكْبَرِ الْأَكْبَرِ وَبِالْأَسْمِ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ» [مصباح المتهجد ۲: ۵۶۷]

«أَتَشْدُكَ بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الْعَظِيمِ» [مصباح المتهجد ۲: ۵۷۳]

«وَبِالْأَسْمِ الْأَكْبَرِ الْأَكْبَرِ الْأَكْبَرِ وَبِالْأَسْمِ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ» [اقبال الأعمال ۱: ۳۳۹]

«وَهُوَ اسْمُكَ الْأَعْظَمُ الْأَعْظَمُ الْأَجَلُّ الْأَجَلُّ» [الكافی ۲: ۵۸۳]

«وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ» [الكافی ۴: ۴۵۲]

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ الْأَجَلُّ الْأَكْرَمِ» [الكافی ۲: ۵۸۲] (ویراستار)

[۲] الكافی ۱: ۱۴۳

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» قَالَ: نَحْنُ - وَاللَّهُ - الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا؛

امام صادق علیه‌السلام ذیل آیه‌ی «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» فرمود: به خدا سوگند، ما ایم آن اسماء حسنی که خداوند هیچ عملی از بندگان نمی‌پذیرد مگر به سبب معرفت ما

(اعتراف به حق ما).

[۳] برای بررسی بیشتر، بنگرید به: الکافی ۱: ۱۱۷ - ۱۱۸؛ وسائل الشیعة ۷: ۱۹۱ «بَابُ كَرَاهَةِ أَنْ يَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بَلْ يَقَالُ مِنْ أَنْ يوصَفَ»؛ مستدرک الوسائل ۵: ۳۲۸ «بَابُ كَرَاهَةِ أَنْ يَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بَلْ يَقَالُ مِنْ أَنْ يوصَفَ»؛ بحار الأنوار ۹۰: ۲۱۸ «بَابُ ۹ - التَّكْبِيرُ وَ فَضْلُهُ وَمَعْنَاهُ»؛ التوحید: ۳۱۲ «بَابُ مَعْنَى اللَّهِ أَكْبَرُ»؛ معانی الأخبار: ۱۱ «بَابُ مَعْنَى اللَّهِ أَكْبَرُ»

[۴] الإحتجاج ۱: ۱۹۸

«إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ: لَيْسَ بِإِلَهِ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ، هُوَ الدَّلَالُ بِالِدَلِيلِ عَلَيْهِ وَالْمُؤَدَّى بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ»؛

امیرالمؤمنین (ع) فرمود: آن که ذات و حقیقتش شناخته می شود خدا نیست، بلکه خداوند از راه دلیل و برهان شناخته شده و توسط معرفت به آثار او پی به وجود او می بریم.

[۵] التوحید: ۱۰۷

«عَنْ الْيَقُطِينِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ (ع): مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَشَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا شَيْءٌ هُوَ؟ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ أَتَيْتُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئًا حَيْثُ يَقُولُ: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ»، فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ، إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَ نَفْيُهُ. قَالَ لِي: صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ.

ثُمَّ قَالَ الرَّضَا (ع): لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبَ: نَفْيٌ وَ تَشْبِيهٌُ وَ اثْبَاتٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهٍِ؛ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ، وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشَبَّهُ شَيْءٌ؛ وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ، اثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهٍِ.

محمد بن عیسی بن عبید (یقطینی) گفت: امام رضا (ع) به من فرمود: چه می گویی وقتی کسی به تو بگوید که مرا خبر ده درباره‌ی خدای عزوجل که آیا آن جناب شیء است یا شیء نیست؟ به آن حضرت عرض کردم: خدای عزوجل خودش را به عنوان شیء نامیده، در آن جا که می فرماید: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» (بگو چه چیز بزرگ تر است از روی گواهی؟ بگو: خدا گواه است در میان من و میان شما). من می گویم که خداوند، شیء است، اما نه چون دیگر اشیاء، زیرا که در نفی شئییت از او، ابطال و نفی او است. حضرت به من فرمود: راست گفתי و درست یافتی.

بعد از آن امام رضا (ع) فرمود: مردم را در توحید، سه آیین است: یکی نفی، دیگری تشبیه، سوم: اثبات بدون تشبیه. عقیده به نفی روا نیست. عقیده به تشبیه نیز روا نباشد، زیرا چیزی به خدای تبارک و تعالی شباهت ندارد. اما راه درست در طریقه سوم یعنی اثبات

بدون تشبیه است.

[۶] الکافی ۸: ۱۸ (خطبه الوسيلة)

«خُطْبَةُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَهِيَ خُطْبَةُ الْوَسِيلَةِ ... عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! قَدْ أَرَمَضَنِي اخْتِلَافُ الشَّيْعَةِ فِي مَذَاهِبِهَا. فَقَالَ: يَا جَابِرُ! أَلَمْ أَفُكِّكَ عَلَى مَعْنَى اخْتِلَافِهِمْ مِنْ أَيْنَ اخْتَلَفُوا وَمِنْ أَى جِهَةٍ تَفَرَّقُوا؟ قُلْتُ: بَلَى يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: فَلَا تَخْتَلِفْ إِذَا اخْتَلَفُوا. يَا جَابِرُ! إِنَّ الْجَاهِدَ لِصَاحِبِ الزَّمَانِ كَالْجَاهِدِ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي أَيَّامِهِ. يَا جَابِرُ! اسْمَعْ وَع. قُلْتُ إِذَا شِئْتُ.

قَالَ: اسْمَعْ وَع وَبَلِّغْ حَيْثُ انْتَهَتْ بِكَ رَاحِلَتُكَ. إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) خَطَبَ النَّاسَ بِالْمَدِينَةِ بَعْدَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، وَذَلِكَ حِينَ فَرَعَ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ وَتَأْلِيفِهِ. فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَعَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ، وَحَبَّبَ الْعُقُولَ أَنْ تَتَخِيلَ ذَاتَهُ، لِامْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبهِ وَالتَّشَاكُلِ...».

جابر بن یزید (جعفی) می گوید: بر ابو جعفر (امام باقر) (ع) وارد شدم و عرض کردم: ای فرزند پیامبر! اختلاف شیعه در مذاهب گوناگون مرا گداخته است. حضرتش فرمود: ای جابر! آیا تو را به مفهوم اختلاف آنها و خاستگاه این اختلاف و جهت پراکندگی مسلمانان آگاه نسازم؟

عرض کردم: آری، ای فرزند پیامبر. فرمود: ای جابر! اگر آنها به راه جدایی و اختلاف رفتند، تو راه اختلاف میوی. ای جابر! منکر امام زمان (ع) همچون منکر پیامبر است در زمان حیاتش. ای جابر! گوش کن و در یاد نگهدار. عرض کردم: اگر بخواهید چنین کنم. فرمود: گوش دار و در یاد نگهدار، و تا آن جا که مرکبت می رود آن را به دیگران برسان. امیرالمؤمنین (ع) هفت روز پس از رحلت پیامبر، پس از فراغت از گردآوری قرآن برای مردم مدینه چنین خطبه خواند: سپاس خدای را که اوهام را در بند کرد که به هر چیزی رسند مگر وجود او، و همه ی خردها را در پرده نگاه داشت از این که ذات او را در خیال آورد، زیرا او از تشابه و هم شکلی به دور است...

[۷] هم چنین بنگرید به: الکافی ۱: ۹۲ «بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْكَلَامِ فِي الْكَيْفِيَّةِ»؛ التوحيد: ۴۵۴ - ۴۶۱

«بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْكَلَامِ وَالْجِدَالِ وَالْمِرَاءِ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»؛ تفسیر البرهان ۷: ۳۶۲ ذیل آیه ی ۴۲ سوره ی شریفه النجم.

[۸] بنگرید به: پی نوشت های درس سیزدهم

[۹] مقصود از لقاء الله در فلسفه در متون زیر آمده است: (ویراستار)

التعليقات على الشواهد الربوبية [ملاهادی سبزواری: ۷۴۶]

«ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه» محبة العبد لقاء الله طلب الوجود السعي التجردی و التخلق و التحقق به، و محبة الله تبعيته و تمكينه اياه، و كراهة العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الإطلاقي. ولو طلب رجع كليلاً حسيراً.

ملاصدرا می نویسد: «کسی که لقاء خدا را دوست بدارد، خداوند نیز لقاء او را دوست می دارد». سبزواری ذیل این جمله می نویسد: این که بنده لقاء خدا را دوست بدارد، بدان معنا است که وجود سعی تجردی و تخلق و تحقق به آن را طلب کند. این که خداوند لقاء بنده را دوست بدارد، بدان معنا است که او را به این محبت بر انگیزد و امکان دهد. این که بنده ای لقاء خدا را خوش ندارد، بدان معنا است که او را به وجود محدود تحقق دهد و وجود اطلاق را طلب نکند. و اگر طلب کند نیز دست خالی و با حسرت برگردد.

و كراهة الله ترفع وجوده وصفاته عن مجالة الضيق، وأيضا فأنها مظهره، وأيضا محبة العبد لقاء الله طلبه الصور التي هي غايات أعماله بنحو التحول إليها، سواء كانت مظهرة للطف أو مظهرة للقهر»

این که خداوند لقاء بنده اش را خوش ندارد، بدان معنا است که وجود و صفات او را از جلوه های تنگ ترفع دهد. این ها مظاهر آن است. نیز محبت بنده به لقاء خدا بدان معنا است که صورت هایی را که غایت های اعمال اوست به نحو تحول به سوی او طلب کند، خواه نمایشگر لطف یا نمایشگر قهر او باشد.

العرشية [صدر المتألهين: ۲۸۷]

«فعليك بتجريد تام للقلب و تطهير بالغ للسر و انقطاع شديد عن الخلق و مناجات كثيرة مع الحق في الخلوات و اعراض عن الشهوات و الرياسات و سائر اغراض الحيوانات بالنية الصافية و الدين الخالص؛

اینک بر تو باد به تجرید تام برای قلب، و تطهیر رسا برای درون. باید از خلائق گسستن جدی داشته باشی، در خلوت ها بسیار با خدا مناجات کنی، از شهوت ها و ریاست ها و دیگر اهداف حیوانی روی گردانی و این به نیت صاف و دین خالص به دست می آید.

و ليكن نفس عملك نفس جزائك و عين علمك عين وصولك الى مبتغاك؛ حتى اذا كشف الغطاء و رفع الحجاب كنت كما كنت في الباب محضراً عند رب الأرباب، فانك لا تلحق غداً الا بما علمته و لا تحشر يوم القيامة الا الى ما أحببت، حتى انه لو أحب أحد حجراً لحشر معه، كما ورد في الحديث.

عمل تو، خود همان کیفر کردار توست، و عین عملت همان وصول توست به مقصدت. تا آن جا که پرده برداشته شود و حجاب از میان برخیزد، همان می شوی که بودی، در آستانه‌ی درگاه نزد خدای بزرگ. زیرا تو فردا ملحق نمی شوی جز به آن چه عمل کرده‌ای. و روز جزا محشور نمی شوی جز به آن چه دوست می داشتی. تا آن جا که اگر کسی سنگی را دوست بدارد، با آن محشور می شود، چنان که در حدیث آمده است.

فَإِنَّكَ أَنْ تُحِبَّ لِمَا لَا وُصُولَ لَكَ إِلَيْهِ أَوْ تَعْلَمَ لِمَا لَا تَحَقُّقَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ، فَتَهْلِكَ مُحْتَرِقًا بِنَارِ الْحَرِيقِ أَوْ تَهْوِيَ إِلَى مَكَانٍ سَحِيقٍ... وَهَذَا الْوُصُولُ إِلَى كَعْبَةِ الْمَقْصُودِ وَلِقَاءِ الْمَعْبُودِ. وَلَا يُمَكِّنُ إِلَّا بِالسَّبْرِ الْحَثِيثِ الْعِلْمِيِّ بِقَدَمِ الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ، لَا بِمَجَرَّدِ حَرَكَاتِ الْبَدَنِ الَّتِي لَا حَاصِلَ لَهَا إِلَّا مَتَاعِبُ السَّفَرِ دُونَ تَحْصِيلِ الزَّادِ وَأَخْذِ الْمَتَاعِ لِلْمَعَادِ.

پس مبدا چیزی را دوست بداری که نمی توانی بدان برسی یا علمی فراگیری برای آن چه در آخرت تحقق نمی یابد. در آن صورت به آتش می سوزی یا به مکانی دور افکنده می شوی... این است دستیابی به کعبه‌ی مقصود و لقای معبود. و این امکان ندارد جز با سیر علمی جدی با پای اندیشه و نظر.

ولهذا قَالَ ﷺ: «تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً»، وَقَالَ لِخَيْرِ أُمَّتِهِ وَبَابِ مَدِينَةِ عِلْمِهِ: «يَا عَلِيُّ! إِذَا تَقَرَّبَ النَّاسُ إِلَى خَالِقِهِمْ بِأَنْوَاعِ الْبِرِّ تَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ الْعَقْلِ، حَتَّى تَسْبِقَهُمْ كُلُّهُمْ».

بدین روی، رسول خدا ﷺ فرمود: «یک زمان اندیشه بهتر از عبادت هفتاد سال است». و به برترین فرد اُمت و باب مدینه‌ی علم خود (حضرت امیر (ع)) فرمود: «یا علی! وقتی مردم به سوی خالق خود به انواع نیکی تقرب می جویند، با انواع عقل به سوی او تقرب جوی تا از همه آن ها سبقت بگیری.

فَتَحْدُسُ مِنْ هَذَا أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْأَوْضَاعِ الدِّينِيَّةِ كَالْقِيَامِ وَالصَّيَامِ وَغَيْرِهِمَا إِنَّمَا هُوَ بِتَصْفِيَةِ الْقَلْبِ وَتَهْذِيبِ السَّرِّ بِالنِّيَّةِ الْخَالِصَةِ فِيهَا وَالْفِكْرِ الْبَاطِنِ، مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَعْبُدُ لِلْمَعْبُودِ الْحَقِّ وَقُرْبَانٌ لِلَّهِ الْمُطْلَقِ، لَا حَرَكَةَ الْأَرْكَانِ وَقَلْقَلَةَ اللِّسَانِ».

از این مطلب می توان حدس زد که مقصود از عبادات بدنی و اوضاع دینی مانند نماز و روزه و غیر آن ها تصفیه‌ی دل و پاکسازی درون با نیت خالص در این مورد و اندیشه‌ی باطنی است، از آن جهت که این کار، تعبّد در برابر معبود به حق و نزدیک شدن به اله مطلق است، نه حرکت اعضا و چرخاندن زبان.

آراء عرفا و صوفیه در این موضوع بسیار متنوع و پراکنده است و بستگی به نگرش های [۱۰]

علمی و عملی سلسله‌ها و فرقه‌های ایشان دارد. لذا توصیه می‌شود اهل تحقیق، به نگاشته‌ها و نقل قول‌های هر گروه، به طور جداگانه رجوع کنند. (ویراستار)

[۱۱] الکافی ۱: ۹۷

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: حَضَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام، فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ! أَيُّ شَيْءٍ تَعْبُدُ؟ قَالَ: اللَّهُ تَعَالَى. قَالَ: رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: «بَلْ لَمْ تَرَهُ الْعَيْنُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ؛ لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَاسِ وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُشَبَّهُ بِالنَّاسِ؛ مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ؛ لَا يَجُوزُ فِي حُكْمِهِ ذَلِكَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. قَالَ: فَخَرَجَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ».

شخصی از خوارج خدمت امام باقر عليه السلام رسید و عرض کرد: ای اباجعفر، چه چیز را می‌پرستی؟ فرمود: خدای تعالی را. گفت او را دیده‌ای؟ فرمود: دیدگان او را به بینایی چشم نبینند، ولی دل‌ها او را به حقیقت ایمان دیده‌اند. او با سنجش شناخته نشود و با حواس درک نشود و مانند مردم نیست. با آیاتش توصیف شده و با علامات شناخته شده. در داوری خود ستم نکند. اوست خدا که سزاوار پرستشی جز او نیست. مرد خارجی بیرون رفت در حالی که می‌گفت: خدا داناتر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد.

نیز بنگرید به: التوحید: ۱۰۷ - ۱۲۲

[۱۲] درجه‌ی شدید لقاء در این عالم، در هنگام مرگ است که به واسطه‌ی آن، جمیع تعلقات مادی و طبیعی، حتی تعلقات وهمی و خیالی قطع می‌گردد؛ زیرا فقر و عجز انسان به واسطه‌ی متحول شدن از عالمی به عالمی، زودتر و بیش‌تر و بهتر آشکار می‌گردد. درجه‌ی شدیدتر از این لقاء، در آخرت و قیامت کبری رخ می‌دهد؛ زیرا خداوند متعال در آن روز برای اظهار سلطنت مطلقه و مالکیت تامه‌ی کامله‌اش، هرگونه مالکیتی را از بشر سلب می‌کند، آن‌گاه همه‌ی خلق از جمیع جهات، خودشان و شؤون خودشان را ملک طلق خدا می‌یابند و چون فریاد ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ بلند می‌شود، احدی را به جز آن‌هایی که استثنا شده‌اند - یعنی انبیاء و مرسلین و حجج رب العالمین علیهم السلام - قدرت جواب‌گویی نیست.

در آن حال، مالکیت خلق نسبت به زبان و سایر جوارح‌شان، از آن‌ها سلب شده و تسلط بر تکلم ندارند، لذا باذن الله تعالی جواب از ضقع ارواح انبیاء و رسل و حجج الاهی علیهم السلام داده

درس شانزدهم: کلیدهای معرفت □ ۳۶۱

می‌شود و آن‌ها عرض می‌کنند ﴿لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (بنگرید به: التوحید: ۲۳۴). پس روز قیامت، روز بُروز و ظهور کُلّی فقر و نیازمندی بی‌پایان اهل عالم است که ایشان کمال عجز و ضعف و فقر خود را از جمیع جهات به حدّ اعلای وجدان در می‌یابند. لذا شهود و لقاء آن‌ها قادر قَیومِ قَهَّار را، بیش‌تر و شدیدتر از همه‌ی شهودها و لقاءهای گذشته، یعنی لقاء در دنیا و در هنگام مرگ و در عالم برزخ خواهد بود. شاید به همین جهت است که در آیات قرآنی و احادیث وارده از حضرت رسول اکرم ﷺ و ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام از مرگ، بعث، قیامت و ... هم تعبیر به لقاء الله شده است.

خودآزمایی

۱. درباره‌ی معنای «سبحان الله» توضیح دهید.
۲. عرفا «سبحان الله» را چگونه معنا می‌کنند؟ نقل و نقد کنید.
۳. گزارشی مختصر از دعای تسبیح که ابن طاووس در کتاب مهج الدعوات آورده، ارائه کنید.
۴. از آیه‌ی «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» چه نکته‌ای در باب عظمت رسول خدا فرامی‌گیریم؟
۵. از آیه‌ی «وَبِيقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» چه نکته‌ای در باب عظمت رسول خدا فرا می‌گیریم؟
۶. تنزیه خداوند با تنزیه پیامبر و امام چه رابطه‌ای دارد؟
۷. آموزه‌ی فلسفی «تشکیک در وجود» را نقل و نقد کنید.
۸. پیامبر در آغاز بعثت به تکبیر خداوند امر شد. آیه‌ی مربوطه را بیاورید و توضیح دهید.
۹. «خلع الأنداد» را که در کلام پیامبر آمده، با توجه به انواع انداد (فکری و ...) تبیین کنید.
۱۰. با توجه به نفی تعین از خداوند، عبارت «شیء لا کالاًشیاء» را توضیح دهید. (از حدیث امام رضا علیه السلام کمک بگیرید).
۱۱. در پاسخ به این پرسش که «خدا را چه کسی آفریده؟» بر مبنای عبارت «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ» چه می‌توان گفت؟
۱۲. گزارشی مختصر از خطبة الوسيلة بیاورید.
۱۳. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبة الوسيلة درباره‌ی «نهی از تفکر در ذات خداوند» چه بیانی دارد؟
۱۴. آیه‌ی «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمَتَّهِی» را براساس کلام امام صادق علیه السلام تبیین کنید.
۱۵. عبارت زیر را در فضای تنزیه توضیح دهید: «لَا أَحْصَى ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ».

۱۶. کاربرد توصیفاتی برای خداوند مانند عبارت «واجب الوجود» را بر مبنای آموزه‌های فطری نقد کنید.
۱۷. تبیین عقلی تسبیحات اربعه (سبحان الله، الحمد لله، لا اله الا الله، الله اکبر) را ارائه کنید.
۱۸. لقاء الله از نظر فلاسفه چه معنایی دارد؟
۱۹. لقاء الله از نظر عرفا چه معنایی دارد؟
۲۰. لقاء الله در فرهنگ و حیانی چه معنایی دارد؟
۲۱. فلسفه، معرفت واقعی خدا را ممکن نمی‌داند. این مدعا را با مبانی آن توضیح دهید. در نقد آن چه می‌توان گفت؟
۲۲. جمله‌ی حضرت رضا (ع) (کنهه تفریق بینه و بین خلقه) را بر مبنای تنزیه خدا تبیین کنید.
۲۳. «لقاء الله در هنگام مرگ و در قیامت پیش می‌آید». علت دقیق آن را بیان کنید.
۲۴. آیا وجدان لقاء الله به درس فلسفی و ریاضت عرفانی نیاز دارد؟ دلیل بیاورید.
۲۵. سه آیه درباره‌ی لقاء الله بیان و تبیین کنید.
۲۶. راه رسیدن به لقاء الله را که در آیه‌ی ۱۱۰ سوره کهف آمده، توضیح دهید و با راه‌های بشری سلوک مقایسه کنید.
۲۷. آیا پیامبر در باب توحید سخنی از خودش بیان می‌کند؟ این ویژگی پیامبر را با مدعیان عرفان بشری مقایسه کنید.
۲۸. معنای آیه‌ی «واعبد ربَّك حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» را در فرهنگ و حیانی با فرهنگ عرفانی مقایسه کنید.
۲۹. درباره‌ی دعای علوی مصری توضیح دهید. از ناحیه‌ی کدام امام و در کدام قضیه صادر شده؟ و مضامین آن چیست؟
۳۰. لافکری با استغراق در عظمت خدای تعالی چه ارتباطی دارد؟
۳۱. رابطه‌ی خوف و رجاء در پیشگاه الهی با وجدان خدا را توضیح دهید.
۳۲. درجه‌بندی اسماء حسنا‌ی الهی را با توجه به عباراتی مانند اسم اعظم، اسم اعظم اعظم و ... مستند کنید.
۳۳. عناوینی را که محدثانی مانند مرحوم کلینی و شیخ حرّ عاملی در مورد عبارت «الله اکبر» برگزیده‌اند، نقل و تحلیل کنید.
۳۴. امام رضا (ع) تمام دیدگاه‌ها در باب توحید را سه گونه می‌داند. (الناس فی التوحید علی ثلاثة مذاهب...) این بیان رضوی را تبیین کنید.
۳۵. گزارشی از گفتگوی امام باقر (ع) با فردی از خوارج در باب توحید بیان کنید.

۳۶۴ □ در سنامه‌ی معرفت توحیدی

۳۶. وجدان خداوند در قیامت را با توجّه به آیه‌ی «لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» تبیین کنید.

۳۷. در روایت تفسیری، لقاء الله هم به مرگ و هم به قیامت تفسیر شده است. آیا با هم تضاد دارد یا قابل جمع است؟ توضیح دهید.

منابع و مصادر

١. قرآن كريم
٢. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، كشي، محمد بن عمر، مشهد، ١٤٠٩ ق.
٣. اصطلاحات الصوفية، عبدالرزاق كاشاني، عبدالرزاق بن جلال الدين، ترجمه محمد خواجهوي، تهران، ١٣٧٨ ش.
٤. الاحتجاج على أهل اللجاج، طبرسي، احمد بن علي، مشهد، ١٤٠٣ ق.
٥. احياء علوم الدين، غزالي، محمد بن محمد، بي جا، بي تا
٦. الاختصاص، مفيد، محمد بن محمد، قم، ١٤١٣ ق.
٧. أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، محمد بن منور، تهران، ١٣٦٦ ش.
٨. الإشارات و التنبيهات، ابن سينا، حسين بن عبدالله، قم، ١٣٧٥ ش.
٩. الإقبال بالأعمال الحسنة، ابن طاووس، علي بن موسى، قم، ١٣٧٦ ش.
١٠. الأمالي، طوسي، محمد بن الحسن، قم، ١٤١٤ ق.
١١. الإنسان الكامل، عزيز الدين نسفي، عبدالعزيز بن محمد تقى النسفى النخشبى، تهران، ١٣٦٢ ش.
١٢. بحار الأنوار لدُرر أخبار الأئمة الأطهار، مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بيروت، ١٤٠٣ ق.
١٣. البرهان فى تفسير القرآن، بحراني، سيد هاشم بن سليمان، قم، ١٣٧٤ ش.
١٤. بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد عليه السلام، صفار، محمد بن حسن، قم، ١٤٠٤ ق.
١٥. البلد الأمين و الدرع الحصين، كفعمي، ابراهيم بن علي عاملي، بيروت، ١٤١٨ ق.
١٦. پندنامه و بى سرنامه، عطار نيشابورى، فريدالدين ابو حامد محمد، تهران، ١٣٦٥ ش.
١٧. تحف العقول، ابن شعبه حراني، حسن بن علي، قم، ١٤٠٤ ق.

۱۸. تذکرة الفقهاء، علامه حلی، حسن بن یوسف، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. التعليقات، ابن سینا، حسین بن عبدالله، قم، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. تفسیر القمی، قمی، علی بن ابراهیم، قم، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. التوحید، ابن بابویه، محمد بن علی، قم، ۱۳۹۸ ق.
۲۲. التوحید و العدل، التولایی الحلبي، محمود، تهران، بی‌جا، بی‌تا
۲۳. جامع الأخبار، شعیری، محمد بن محمد، نجف، بی‌تا
۲۴. الجواهر السنية فی الأحادیث القدسیة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، قم، ۱۳۶۳ ش.
۲۶. الحدود، ابن سینا، حسین بن عبدالله، القاهرة، ۱۹۸۹ م.
۲۷. حکمة الإشراق، شهاب الدین سهروردی، یحیی بن حبش، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. الحکمة العرشية (العرشیة)، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی‌جا، ۱۳۴۱ ش.
۲۹. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة (الأسفار)، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بیروت ۱۹۸۱ م.
۳۰. الخزائن، نراقی، مولی احمد بن مهدی، تهران، ۱۳۸۰ ق.
۳۱. دارالسلام فی ما یتعلق بالرؤیا و المنام، محدث نوری، حسین بن محمدتقی، بیروت، ۱۴۲۷ ق.
۳۲. دعائم الإسلام، ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، قم، ۱۳۸۵ ق.
۳۳. الدعوات (سلوة الحزین)، قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، قم، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. دیوان الإمام علی علیه السلام (دیوان منسوب به)، بیروت، بی‌تا
۳۵. دیوان میرزا حبیب خراسانی، حبیب الله بن محمد هاشم، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۳۶. رسائل الشهيد الثاني، الشهيد الثاني، زین الدین بن علی العاملی، قم، ۱۴۲۱ ق.
۳۷. روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، فتال نیشابوری، محمد بن احمد، قم، ۱۳۷۵ ش.
۳۸. زبدة الحقایق، عزیز الدین نسفی، عبدالعزیز بن محمدتقی النسفی النخشبی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۳۹. سیف الأمة و برهان الملة، نراقی، مولی احمد بن مهدی، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. شرح اصول الکافی، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تصحیح محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۱. شرح الإشارات و التنبیها، نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، قم، ۱۳۷۵ ش.
۴۲. شرح حکمة الإشراق، شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۴۳. شرح حکمة الإشراق، قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، تهران، ۱۳۸۴ ش.

۴۴. شرح فصوص الحكم، القيصرى، داود بن محمود، (چاپ سنگى)، قم، ۱۳۶۳ ش.
۴۵. شرح فصوص الحكم، كمال خوارزمى، حسين بن حسن، قم، ۱۳۷۹ ش.
۴۶. شرح مصطلحات فلسفى بداية الحكمة و نهاية الحكمة، شيروانى، على، قم، ۱۳۹۱ ش.
۴۷. شرح المنظومة، سبزوارى، هادى بن مهدى، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۴۸. الشفاء، ابن سينا، حسين بن عبدالله، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴۹. الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۵۰. الصحيفة السجادية، قم، ۱۳۷۶ ش.
۵۱. الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، عاملى نباطى، على من محمد بن على بن محمد بن يونس، نجف، ۱۳۸۴ ق.
۵۲. علل الشرائع، ابن بابويه، محمد بن على، قم، ۱۳۸۵ ش.
۵۳. عوارف المعارف، شهاب الدين سهروردى شافعى، ابو حفص عمر بن محمد، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانى، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵۴. عوالى اللئالى العزيزية فى الأحاديث الدينية، ابن أبى جمهور، محمد بن زين الدين، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵۵. غرر الحكم و درر الكلم، تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، قم، ۱۴۱۰ ق.
۵۶. الفتوحات المكية فى معرفة أسرار المالكية و الملكية (أربع مجلدات)، محيى الدين بن عربى، محمد بن على، بيروت، بى تا.
۵۷. فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملأصدرا، سجادى، سيد جعفر، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵۸. فصوص الحكم، محيى الدين ابن عربى، محمد بن على، تعليقات ابو العلا عفيفى، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۵۹. فلسفه عرفان، يثربى، سيد يحيى، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۶۰. قرب الإسناد، حميرى، عبد الله بن جعفر، قم، ۱۴۱۳ ق.
۶۱. كليات (ديوان) شمس تبريزى، جلال الدين مولوى، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۶۲. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، بيروت، ۱۴۱۴ ق.
۶۳. لغتنامه دهخدا، دهخدا، على اكبر، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۶۴. اللغات المشرقية فى الفنون المنطقية، صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۶۵. لوامع الأسرار فى شرح مطالع الأنوار، قطب الدين رازى، محمد بن محمد، بى جا، ۱۳۰۳ ق.

۶۶. المبدأ و المعاد، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، قم، ۱۳۸۰ ش.
۶۷. المبدأ و المعاد، ابن سینا، حسین بن عبدالله، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۶۸. مبدأ و معاد، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ترجمه احمدبن محمد الحسینی اردکانی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۶۹. متشابه القرآن و مختلفه، ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، قم، ۱۳۶۹ ق.
۷۰. مثنوی گلشن راز، شیخ محمود شبستری، سعد الدین محمودبن عبدالکریم، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۷۱. مرصاد العباد، نجم الدین رازی، عبدالله بن محمد، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۷۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، نوری، حسین بن محمد تقی، قم، ۱۴۰۸ ق.
۷۳. المصباح (جنة الأمان الواقية)، کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، قم، ۱۴۰۵ ق.
۷۴. مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۷۵. مصباح المتجهّد و سلاح المتعبّد، طوسی، محمدبن الحسن، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۷۶. معارف القرآن، الإصفهانی، میرزا مهدی، قم، ۱۳۹۶ ش.
۷۷. معانی الأخبار، ابن بابویه، محمدبن علی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۷۸. معجم مقاییس اللغة، ابن فارس، أحمدبن فارس، قم، ۱۴۰۴ ق.
۷۹. المکاسب، انصاری، مرتضی بن محمد امین، بی جا، ۱۴۱۵ ق.
۸۰. مناقب آل أبی طالب علیهم السلام، ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، قم، ۱۳۷۹ ق.
۸۱. منتخب بصائر الدرجات (مختصر البصائر)، حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، قم، ۱۴۲۱ ق.
۸۲. منطق الطیر، عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحامد محمد، تصحیح عزیزالله علیزاده، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۸۳. منطق المشرقیین، المقدمة، ابن سینا، حسین بن عبدالله، قاهره، ۱۹۱۰ م.
۸۴. نامه دانشوران ناصری، جمعی از نویسندگان، قم، ۱۳۳۸ ش.
۸۵. النجاة، ابن سینا، حسین بن عبدالله، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۸۶. نشریه دانشگاه انقلاب، شماره ۹۸ - ۹۹، پاییز ۱۳۷۱ ش.
۸۷. نص النصوص در شرح فصوص الحکم، بها الدین سید حیدربن علی، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۸۸. نفحات الأنس، جامی، عبدالرحمن بن أحمد، تصحیح ویلیام ناسولیس، کلکته، بی تا.
۸۹. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۹۰. نهج البلاغة، شریف الرضی، محمدبن حسین، تحقیق الصبحی صالح، قم، ۱۴۱۴ ق.
۹۱. یادها و یادگارها، تاجدینی، علی، تهران، ۱۳۷۵ ش.