

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت شناسی

بر اساس درس گفتارهای
آیت الله علامه شیخ محمد رضا جعفری

تحقیق و تنظیم:
محمود توکلی



انتشارات نبأ

سرشناسه	: جعفری، محمدرضا، ۱۳۱۰-۱۳۸۹.
عنوان و نام پدیدآور	: معرفت‌شناسی: براساس درس گفتارهای آیت‌الله علامه شیخ محمدرضا جعفری / تحقیق و تنظیم: محمود توکل؛
مشخصات نشر	: با نظارت: عبدالحسین طالعی.
مشخصات ظاهری	: تهران: موسسه فرهنگی نیا، ۱۴۰۲.
شابک	: ۲۹۸ص. : ۱۴/۵ × ۲۷/۵ س م.
وضعیت فهرست نویسی	: ۳-۱۸۲-۱۸۲-۲۶۴-۶۰۰-۹۷۸-۰۰۰/۲۰۰۰ ریال
یادداشت	: فیبا
موضوع	: جعفری، محمدرضا، ۱۳۱۰-۱۳۸۹. -- وعظ
موضوع	: شناخت (فلسفه اسلامی)
موضوع	: Knowledge, Theory of (Islam)
شناسه افزوده	: توکلی، محمود، ۱۳۳۹-
شناسه افزوده	: طالعی، عبدالحسین، ۱۳۴۰-
رده بندی کنگره	: BP ۱۰/۵
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۰۸
شماره کتابشناسی ملی	: ۹۴۴۰۱۵۹
اطلاعات رکورد کتابشناسی	: فیبا



انتشارات نیا

معرفت شناسی

براساس درس گفتارهای آیت‌الله علامه شیخ محمدرضا جعفری

تحقیق و تنظیم: محمود توکل

با نظارت: دکتر عبدالحسین طالعی (عضو هیئت علمی دانشگاه قم)

ناشر: انتشارات نیا

نوبت چاپ: ۱۴۰۲، شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۲/۰۰۰/۰۰۰ ریال، چاپ: تقویم

صحافی: تقویم، صفحه‌آرایی: نادری برقی

تهران: خیابان شریعتی، بالاتراز خیابان بهار شیراز، کوچه مقدم،

نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶، طبقه سوم

تلفن: ۰۴۶۸۳۰۷۷۵، نشانی وب: www.nabacultural.org



9 786002 641823

فهرست مطالب

مقدمه ۹

بخش اول: کلیات / ۱۳

نیم نگاهی به تاریخچه فلسفه ۱۵
نفوذ فلسفه در اصول مسیحیت ۱۵
راه حل پیشنهادی فلاسفه غرب ۱۹
ریشه‌ها و اساس شکل‌گیری تفکر اگزیستانسیالیسم ۲۵
حس و عقل در تاریخ فکر فلسفی ۴۱
اساس تقابل حس و عقل ۴۴

بخش دوم: سه راه در شناخت دین / ۴۹

سه راه در شناخت دین ۵۱
معرفت دینی و ارتباط آن با اصول فلسفه و عرفان ۶۵
اشکالات کلی و اجمالی وارد بر فلاسفه ۶۸
تعبد و تدبیر و عقل‌مداری ۷۰
آیا عقیده دینی استدلال‌پذیر است؟ ۷۳

۷۶	اقسام دلیل
۸۱	ظاهر لفظ، تنها راه انتقال اندیشه
۸۳	معیار در تشخیص صحت و سقم معانی الفاظ
۸۶	درک عقلی
۸۸	دلیل عقلی
۹۱	دلیل لفظی
۹۳	دلیل اقناعی و واقعی
۹۳	جایگاه دلیل عقلی در احکام
۹۵	انتزاعی بودن خلفیات در احکام
۱۰۱	دلیل قلبی و ارتباط آن با احکام شرع
۱۰۵	سوء استفاده از عاطفه انسانی در قلب حقایق
۱۰۹	الهام
۱۱۱	عوامل مثبت الهام
۱۱۹	موانع تأثیر الهام
۱۱۹	ازاغة
۱۱۹	عُلف (طَبَع)
۱۲۰	ختم

بخش سوم: فلسفه و کلام اسلامی/۱۲۱

۱۲۳	تاریخچه کلام اسلامی
۱۲۵	شیعه در نگاه مستشرقان
۱۲۷	نقش ائمه <small>علیهم السلام</small> در پرورش و صیانت از فکر و اندیشه شیعی
۱۳۱	نمونه دیگر
۱۳۵	تلاش علمای شیعه در ارشاد مردم و صیانت از تشیع
۱۳۷	تمرین اخلاق در جامعه شیعی

- ۱۴۰..... راه فلسفه و وظیفه و تکلیف ما
- ۱۴۵..... کدامین راه؟
- ۱۴۷..... پذیرش راه نقل، و توجیه نکردن روایات و ردّ علم به خدا و رسول
- ۱۴۸..... معنی جمود بر ظاهر
- ۱۵۴..... اتهام جعل به مرحوم علامه مجلسی
- ۱۵۹..... نظری به آثار مؤسسان مکتب تفکیک
- ۱۶۲..... جمود بر ظاهر، اساس نقص در فلسفه

بخش چهارم: عرفان اسلامی/۱۶۹

- ۱۷۱..... ریشه تعابیر عرفانی در عرفان اسلامی
- ۱۷۴..... تأثیر مراحل عرفان از مسیحیت در عرفان اسلامی
- ۱۸۰..... راه سوم، اساس و ریشه همه مشکلات است
- ۱۸۳..... تصحیح فکریا واقعیت خارجی
- ۱۸۷..... مبانی فناء در عرفان و نقد آنها
- ۱۹۶..... اقسام فناء
- ۲۰۵..... سؤال و پاسخی چند از مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی
- ۲۱۰..... نقد این دیدگاهها

بخش پنجم: چند مبحث اعتقادی/۲۲۳

- ۲۲۵..... علم خداوند
- ۲۲۸..... تبیین فلاسفه و متکلمان از علم خدا
- ۲۲۹..... راه حل ما در فهم مسأله
- ۲۳۷..... علم حضوری
- ۲۳۸..... مسائل مربوط به علم خدای متعال
- ۲۴۵..... مسأله دوم، وحدت و تعدّد ضابطه مند

۲۵۶	بداء
۲۵۷	اعتقاد یهود در خصوص شریعت و نبوت
۲۶۲	اشکالات مربوط به علم الهی و پاسخ آنها با تمسک به قرآن مجید
۲۸۶	عدل الهی در سلسله علتها
۲۸۸	قانون علیّت و منشأ آن
۲۹۲	استفاده نابجا از عقل در علیّت
۲۹۳	حتمیّت در قانون علیّت
۲۹۶	مشکلات بین فلسفه حسی و فلسفه عقلی
۲۹۹	فهرست منابع

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

بحثی که پیش رو دارید، یکی دیگر از ابعاد دریای عمیق شخصیت علمی اندیشمند گرانمایه، مرحوم آیت الله شیخ محمد رضا جعفری رضوان الله علیه و نور الله مرقدہ می باشد که همچون دیگر مجاری معارف دینی، حاکی از عمق اندیشه و گستره سطح تسلط مشارالیه در عرضه معارف ناب اهل البیت علیهم السلام و توانمندی عجیب ایشان در حوزه دفاع از کتاب و سنت و قدرت پردازش داده هائی است که محصول سالها رنج و مرارت در سالهای حوزه نجف و ارتباط تنگاتنگ با علمای عامل و صاحبان اندیشه در آن حوزه و نیز هموار نمودن رنج سفر و انجام تحقیقات کتابخانه ای در کتابخانه های غنی اقصی نقاط عالم اسلام بوده است.

الحق والانصاف در هر وادی که قدم می نهاد، باستانی پربازمی گشت و اذهان تشنگان از شیعیان و پیروان آل الله را سیراب می نمود. تا جائیکه اهل مطالعه و تحقیق با دیدن نتایج پربار ایشان، خود را به ندرت، نیازمند کنکاش بیشتر در مباحث مطروحه می دانستند. معظم له، در نتیجه تحقیقات گسترده و مطالعات عمیق خویش، نسبت به عمق تفکرات مکاتب و نحله های بشری و غیر الهی و حضور و تأثیرات مخرب آنان در حوزه معرفت دینی، کاملاً اشرف

داشت. با مسیحیت و یهودیت محرف کاملاً آشنا بود. از مبانی فلسفه و عرفان و نفوذ و تأثیراتشان در این آئینهای الهی و به انحراف کشیدن آنها، اطلاع کامل داشت. او همچنین، فلسفه غرب و تئورسینهای آن را به خوبی می شناخت و از تأثیرگذاریشان در فرهنگ دینی مردم مشرق زمین و خصوصاً نسل امروز و ایجاد انحراف در مغز و فکری پروان پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و راههای مقابله با آنها، آگاهی کامل داشت.

معظم له، در این سلسله درس گفتارهایی که اینک تقدیم حضورتان می گردد، تحلیلی بسیط و اجمالی از تأثیرات اندیشه های بشری از ناحیه فلاسفه و عرفا، در اندیشه های مکاتب و حیانی و تلاش برای به انحراف کشیدن آنها در طول تاریخ پرده برداشته و در هر بخش، پاسخی درخور جهت افناعت ذهن مخاطب همراه می نماید.

از آنجا که آن مرحوم، آن طور که خودش فرموده بود، در نظر داشته تا این مباحث را در سطحی بسیار گسترده تر از آنچه اکنون پیش رو دارید، برای مخاطبان شفاهی آن روز خویش که بعداً، مخاطبین قلمی ایشان هم بدان افزوده خواهند شد، ارائه نماید، لذا، بنا داشت تا فهرستی تفصیلی از مباحث خویش را تهیه نماید و در اختیار گذارد. اما عمر آن مرحوم کفاف نداده و دست اجل موجب شد تا فعلاً به همین مختصر بسنده نماید و این دوره از مباحث را با پاسخ به این سه سؤال پی گیرد:

۱. الدین (العقائد)

۲. اعمال مساوی احکام است

۳. آیا معرفت دینی از مدرکات است؟

بدان امید که صاحب‌نظران و ارباب تحقیق این مهم را ادامه دهند و نقائص احتمالی چنین بحثی را برطرف نمایند.

من نیز به سهم خودم، امیدوارم توانسته باشم بخشی از اندیشه‌ها و ماحصل مطالعات و تحقیقات آن مرحوم را که حاصل ۲۵ جلسه درسی در جمع تعدادی از دانشجویان و محصلان علوم دینی بوده و با تلاش و همت پیگیرانتشارات محترم «نبأ»، با ادبیاتی نوشتاری به بخشی از میراث مکتوب آن استاد فقید، تبدیل نمایم و اکنون تقدیم خوانندگان و محققین این مجالات نمایم. به خاطر این توفیق الهی، خداوند را بسیار شاکرم و امیدوارم که نعمت وجود امام عصر علیه السلام را با اصلاح امر فرجش بر ما کامل گرداند و همچنان دستمان را در مسیر خطیر اشاعه فرهنگ غنی اهل البیت علیهم السلام بگیرد و آنی و کمتر از آنی ما را به خودمان وا نگذارد. آمین یا رب العالمین!

محمود توکلی

۲۴ صفر ۱۴۴۴ قمری برابر با

۱۹ شهریور ۱۴۰۲ شمسی



بخش اول
کلیات

نیم‌نگاهی به تاریخچه فلسفه

فلسفه از آغاز، مسیری طولانی را پیموده است. پس از تکون آن در یونان، به رم و تمدن و افکار رومی سپرده شد. آنگاه به دست متولیان کلیسای مسیحیان افتاد و برای اینکه افکارش را منظم کند، از شرق و غرب کمک گرفت. زمانی که وارد جامعه اسلامی شد، تفکر منظمی بود. البته این بدان معنی نیست که قابل انتقاد نبود؛ بلکه منظور از افکار منظم، افکاری بود که پشتوانه دفاع منظم داشت. مهمترین وجه این تنظیم، از جنبه هموار کردن مصطلحات بود، به طوری که اصطلاحات آن از هم مجزا شده و با هم آمیخته نمی‌شود. در نتیجه آموختن آن، دفاع از آن و بیان آن خیلی راحت بود.

مترجمان مسیحی در رم - که غالباً کشیش‌های نسطوری از فرق مسیحی بودند - علیه فلسفه به شدت موضع گرفتند، ولی در مقابل، ایران آنها را در دامن خود گرفت. اهواز در جنوب ایران، از جاهایی بود که همین‌ها دانشگاه جندی شاپور را تأسیس کردند.

نفوذ فلسفه در اصول مسیحیت

در اروپا، مناقشات فلسفه در مسیحیت، از یک مشکل اجتماعی سیاسی آغاز شد و به همه جا سرایت کرد. زمانی که اروپا چشم باز کرد، متوجه شد

که آنچه مسیحیت دارد، همه را از فلسفه یونانی، یعنی فلسفه «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» و بعد از آن فلسفه «فلوطين» که خودش مسیحی ترواز متفکران «مدرسه اسکندریه مصر» بود، گرفته است. وی بخش زیادی از عقاید عرفانی و «آگنوستیسیم»^۱ مسیحی را پایه گذاری کرد. «فلوطين» مسیحی بود که فلسفه خواند و بیش از دیگران به فلسفه رنگ مسیحیت داد. قبل از او فلسفه جدای از مسیحیت بود و کشیش‌ها در بازگو کردن آن، بدان رنگ مسیحیت زده بودند ولی «فلوطين» از همان ابتدا، فلسفه مسیحی با خصوصیات خاص خودش را طرح کرد. این فلسفه به «عصر کلاسیک»^۲ و مرحله «قرون وسطی»^۳ - که از سقوط امپراتوری روم غربی تا شروع قرن شانزدهم میلادی ادامه داشت - مربوط بود.

شرایط موصوف، در اروپا، به ترتیب در سه نقطه سیاست، اقتصاد (برخلاف مارکس)، و تفکر و اندیشه تضاد ایجاد کرد و در نهایت منجر به آن شد تا فلسفه به مسیحیت کشیده شود. حرف مسیحیت هم این بود که اساساً ایمان مسیحی ما فوق درک عقل است. یعنی شخص باید آمادگی روحی داشته

۱. «آگنوستیسیم» نوعی ادراک پریشی است. یک مشکل عصبی است که باعث می‌شود فرد همه چیز را درک کند ولی نمی‌تواند هوشیارانه آنها را تشخیص داده و معنی آنها را درک و تفسیر کند. به نظر می‌رسد علامه جعفری از تفکرات و عقاید موهوم «فلوطين» تعبیر به «آگنوستیسیم» مسیحی کردند.

۲. اروپا در دوران قدیم یعنی قبل از قرون وسطی به «عصر کلاسیک» یا عصر باستان معروف است که در آن زمان تمدن «یونان» و «روم» بر اروپا حاکم بود.

۳. در اروپا حد واسط زمان سقوط امپراتوری روم غربی تا قرن شانزدهم میلادی معروف به قرون وسطی است. در این زمان کلیساها بر اروپا تسلط داشتند و اروپا از نظر سیاسی علمی اقتصادی و عقیدتی در دست آنها بود. (ویراستار)

باشد تا بتواند به دنیای مسیح که دنیای نجات بشریت از گناه اولی است، وارد شود.

قدسیان کردند بهر او سجود	جدّ تو آدم بهشتش جای بود
مذنبی مذنب، برو بیرون خرام	یک گنه چون کرد گفتندش تمام
داخل جنت شوی ای روسیاه ^۱	تو طمع داری که با چندین گناه

این تصویر موعظه‌ای و عرفانی گناه اولی در فرهنگ و ادبیات دینی مسیحیت است که دامن همه بشر را گرفت و کتابهای کلام مسیحی مربوط به عصر حاضر، یعنی تا سال ۱۹۸۰ و ۱۹۸۵ و حتی ۱۹۹۰ هم خلاصه تصویرشان که منطبق کلیسا شد، این شد که گناه اولی دامن نسل بشر را گرفت. خدا هم از یک طرف رحمتش اقتضا می‌کند تا بشر را از آتش نجات دهد و از طرف دیگر عدالتش اقتضا می‌کند که گناه بشریت بدون عقوبت نماند، لذا برای اینکه بشر را عذاب نکند، یگانه فرزند خود، مسیح را به زمین فرستاد و از او به ازای گناه دیگر انسانها انتقام گرفت. لذا نام او در مسیحیت «الفادی بنفسه»^۲ است. خدا گفت هر کس به او ایمان بیاورد، وارد در عالم مسیحیت شده است. لذا در دنیای مسیحی که عقوبت گناه آدم را کشیده است، منتهای مغفرت، پاکی و اعتراف به گناه وجود دارد و در دیدگاه مسؤولین دنیای مسیحیت که همان کشیشان باشند، این عقاید جزو ایمان است نه جزو علم و تعقل، پس هیچ‌گونه اشکال منطقی یا فلسفی بر این باورها وارد نیست!!^۳

۱. کشکول، شیخ بهائی، دفتر اول، قسمت اول

۲. فدا کننده خودش

۳. بر این مبنا، تبلیث مافوق عقول است. از اینرو، هر چه شما براستحاله وحدت اضداد

بر اساس این منطق، مسیحیت گفت: ما به عامل ایمان نه به عامل تعقل، مسیحیت را در مردم تثبیت می‌کنیم. لذا کسانی هم که تعقل را به هر دلیلی تقدیس می‌کردند، مجبور شدند تا به مسیحیت حمله کنند و مسیحیت نیز متقابلاً مجبور شد تا به آنها هجوم برد. کم کم اصول فلسفی مکتب دوره کلاسیک که دوره همکاری و همیاری و همگامی فلسفه یونان با فکر مسیحی و لاهوت مسیحی بود، وارد اروپا شد.^۱ وقتی اروپاییها مستقیماً با فلسفه یونانی تماس گرفتند، کم کم به این نتیجه رسیدند که افتادن مسیحیان به فلاکت، نتیجه دو عامل بود: یکی اینکه خردگرایی نداشتند،

در عین تعدد و استحاله اجتماع سه ضد که از هم منحاز وجودی هستند و در عین تعدد، واحد حقیقی باشند و نه واحد بالعنوان استدلال کنی، مقبول نمی‌افتد. زیرا گاهی در وحدت تعدد بالعنوان است. مثل فرق شیعه، که تمام افراد شیعیان دوازده امامی در یک چیز یعنی تشیع، وحدت دارند، اما به لحاظ وجودی، به عدد افراد شیعه وجود خارجی دارند. وحدت بالعنوان منافاتی با تعدد در مصداق و اشخاص ندارد. ممکن است میلیونها نفر باشند که عنوان تشیع را داشته باشند. وحدت حقیقی با تعدد حقیقی منافات دارد. مثل اینکه من و برادرم و پدرم که سه شخص حقیقی هستیم و نمی‌توانیم واحد باشیم. در عین وجود تعدد حقیقی بین «اب» در آسمان و بین «ابن فادی بنفسه» در زمین و «روح القدس» که رابط بین این دو است، اما این سه، واحدند. یعنی یکی حقیقی هستند آنهم نه بالعنوان.

۱. یکی از موضوعاتی که در فلسفه بسیار مورد بحث است، معرفت شناسی یا همان شناخت شناسی (اپیستمولوژی) است. فلاسفه به این موضوع بسیار پرداخته‌اند و نظریات متفاوتی در باب معرفت و شناخت انسان داده‌اند که می‌توان این نظریات را به دو دسته کلی تقسیم کرد. فلاسفه‌ای همچون سقراط، ارسطو، افلاطون و فلاسفه اسلامی که معرفت یا شناخت را امری ممکن و تردید ناپذیر می‌دانستند و دسته دوم، سوفسطائیان، شک‌گرایان، لا ادری‌گرایان، نسبت‌گرایان و دیگر فلاسفه‌ای که امکان معرفت را مورد تردید و انکار قرار می‌دادند. در این بخش، علامه جعفری به توضیح در مورد بعضی نظریات معرفت شناسی فلاسفه اروپایی پرداخته‌اند. (ویراستار)

دوم اینکه در دام تعصب مطلق از منطق و فلسفه یونان واقع شدند. لذا کم کم شروع به مناقشه در اصول فلسفه یونان کردند و از اینجا شروع کردند که اساساً منطق یونانی، همان منطق ارسطو است؛ در مقدمه فصل متافیزیک آن اشکال کردند. و به قضایای حملیه و شرطیه و منشأ اقسام قیاسات و اشکال آن حمله بردند.

راه حل پیشنهادی فلاسفه غرب

«رنه دکارت»، ریاضی دان و فیلسوف فرانسوی (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م)، بر اساس عواملی که ریشه از قبل داشت، گفت: «راه حل قضیه این است که ما باید ابتداء در همه چیز شک کنیم».

با این جمله، او بنیانی نهاد که سرمایه بقیه شد. بدنبال او، حس گرایان انگلیسی یا همان تجربه گرایان گفتند: «ما فقط به آنچه از راه حواس وارد به ذهن می شود اطمینان و ایمان داریم»

آنان از فلسفه «دکارت» به فلسفه عقلی تعبیر کردند. زیرا او می گفت:

«من از اینجا شروع می کنم: اگر بخواهم در هر چه شک کنم، چون نمی توانم در اینکه خودم هستم شک کنم، پس من هستم». و نیز می گفت: «اگرچه در مورد خودم در شک هستم، اما در قضایای اولی که خدایی هست شک ندارم. زیرا به او ایمان دارم. نه اینکه چون نمی شود بدون خالق باشم پس خدایی هست».

او قضایایی از این قبیل را بیان کرد که بدان «فلسفه عقلی» گفته شد.

«کانت» نیز یک نوع مزجی بین فلسفه «دکارت» و فلاسفه «حسین» به

وجود آورد که خلاصه اش چنین است:

حس چیزهای پراکنده می آورد و عقل هم با قالبهایی پیش ساخته ای که

دارد، این پراکنده‌ها را تبدیل به مقولات می‌کند. به طوری که اگر بخواهیم تشبیه کنیم، می‌گوییم: ابتدای این قند از کارخانه‌ای نیست که مثلاً از نیشکر یا خرما یا چیزی دیگر آن را به صورت شیمیایی استخراج می‌کنند، بلکه آنچه را که ما می‌بینیم، مرحله دوم است که در کارخانه و در قالب قند کله یا حبه ریخته می‌شود و این صورتی که شما می‌بینید به وجود می‌آید. به تعبیر دیگر:

انسان، گاو یا هر موجود و شیء دیگری، فقط در ذهن شما است و وجود خارجی ندارد. اینها همه صور محسوسه‌ای هستند که عقل آنها را در یک قالب می‌سازد و نامش را انسان می‌گذارد و در قالب دیگر، نامش را گاو می‌گذارد. این صور ذهنی نیز هیچ ارتباطی با هم ندارند. این ایده نسبت «کانت» یا همان «نظریه نسبی گرایی» در معرفت شناسی که همه چیز را خلط ذهن می‌داند، منشأ خیلی حرفها شد.

بعد از گسترش این نظریه، به آغاز مشکلات حاد مقدمات انقلاب فرانسه می‌رسیم که طی آن، متفکران اروپا فهمیدند که ریشه بدبختی اروپا و مشکلات اساسی آن - در عصری که کم کم و همزمان با تحولات صنعتی نویی مثل اختراع ماشین ریسندگی و ماشین بخار و مسائلی از این قبیل، دارد مطالب نوی را می‌فهمد و به تعالیم جدیدی دست می‌یابد - مربوط به نظام سیاسی حاکم بر اروپا است. از این زمان بود که رگه‌های مخالفت و معارضة با نظام سیاسی حاکم بر اروپا آغاز شد.

به تدریج «روسو» (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م) و سایر متفکران انقلاب فرانسه پیدا شدند، که اساس فکری آنها چنین بود: انسان احترامی دارد که نظام سیاسی باید این احترام به فرد را رعایت کند، ولی در شرایط سیاسی موجود این امر محال است، لذا باید نظام سیاسی را تغییر داد.

در مقابل؛ عده‌ای دیگر آمدند و گفتند: نظام سیاسی از وضعیت اقتصادی قابل تفکیک نیست. بنابراین، همیشه نه فقط سیاست، بلکه اقتصاد هم در سعادت و شقاوت ملت‌ها، سهیم بوده است.

پس از نقدهایی که بر نظریات موجود وارد شد، به این نتیجه رسیدند که سعادت انسانها به تفاوت‌های نظام‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاکم بر آنها بستگی دارد. بدین ترتیب باید سه چیز شناخته شود. شناخت تفاوت‌های نظام‌های سیاسی با هم، شناخت تفاوت‌های نظام‌های اقتصادی با هم و جامعه‌شناسی. سه بحث جداگانه‌ای که در فکر آن روز اروپا، از مطلع قرن هیجدهم، تمامی قرن نوزدهم و تا اواخر قرن بیستم تحت عنوان شناخت سیاسی، شناخت اقتصادی و شناخت اجتماعی یعنی همان معرفت نسبت به عامل حرکت و پویایی جامعه شکل گرفت.

این شکل‌گیری، سه اوج داشت. یک اوج فکر سیاسی، که «فردریک هایک»^۱ و «کارل پوپر»^۲ و اتباعش در این بخش اعتقادشان چنین بود: اوج نظام

۱. «فریدریش آوگوست فون هایک» اتریشی (۱۸۹۹-۱۹۹۲م) به عنوان یکی از بزرگ‌ترین اقتصاددانان و فیلسوفان سیاسی قرن بیستم شناخته می‌شود که در سال ۱۹۷۴ موفق به دریافت جایزه نوبل اقتصاد شد. او معتقد به لیبرالیسم اقتصادی (اقتصاد بازار آزاد) و مخالف سوسیالیسم بود.

۲. کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴م) فیلسوف، عالم منطق، ریاضی‌دان و اندیشمند اتریشی-انگلیسی و استاد مدرسه اقتصاد لندن بود. او یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان علم در قرن بیستم به حساب می‌آید و آثار زیادی در فلسفه سیاسی و اجتماعی از خود باقی گذاشته است. پوپر به دلیل کوشش‌هایش در در روش علمی طرفداران کلاسیک مشاهده/استنباط (اثبات‌گرایان) از طریق پیشبرد روش ابطال‌پذیری تجربی، مخالفتش با دانش برآمده از قیاس و استدلال کلاسیک (ارسطویی-افلاطونی) و دفاع از خردگرایی انتقادی، بنیادگذاری نخستین فلسفه انتقادی غیرتوجه‌گراانه در تاریخ فلسفه و دفاع نیرومندش

سیاسی حاکم یعنی بهترین گونه نظام سیاسی حاکم این است که هر کس، هر آن گونه که هست باشد. یعنی هیچ چهارچوب و الزامی جز آنچه شخص خودش می خواهد باشد، نباید به او وارد شود.

بدین ترتیب، «اصالت فرد» در منتهای آن پیش رفت؛ به طوری که اگر شخصی در هر جایی با هر پوششی حتی بدون هیچ پوششی، تا زمانی که مزاحم فرد دیگری نشود، هر کاری را که دلش می خواهد می تواند انجام دهد و هیچ کس هم حق اعتراض به او را ندارد. این آزادی فردی می گوید: یکی از بدبختیهای جامعه وجود پدیده «دگردینی» است. یعنی من دین دیگری را انتخاب کنم، که نه تنها امری غلط، بلکه خلاف طبیعت انسان است. لذا هر کس باید دین خود را داشته باشد. از این روست که نه اقتصاد کلان و نه نظام سیاسی کلان کارایی ندارد، بلکه نظام اقتصادی باید جزء جزء باشد. لذا مثلاً طرح های اقتصادی پنج ساله غلط محض است. بلکه طرح های اقتصادی و نظام سیاسی باید جزئی مثلاً چهار ماهه باشد. اگر بعد از چهار ماه دیدیم که طرحمان با آزادی فردی کسی تزامم پیدا نکرد، ادامه می دهیم. این مسیری بود که در اروپا و بر مبنای اصالت فرد ایجاد شد.

در اوج دوم، اعتقاد بر این بود که جامعه موجودی مستقل است که اجزای آن همان افراد جامعه هستند. به طوری که مثلاً شخصی به نام احمد، دستش در مقابل او وجود مستقلی ندارد. پای او هم در مقابل وی وجود مستقلی ندارد. به همین ترتیب، هیچ کدام از اجزای او هم جدای از او وجود مستقلی ندارند، بلکه او خودش یک واحد مستقل از حسن آقا است. این بینش که «افراد اجزای

از لیبرال دموکراسی و اصول انتقادی اجتماعی که به نظر او امکان ظهور جامعه باز را فراهم کردند، شهرت دارد.

جامعه هستند»، اوج فلسفه اجتماعی مارکسیسم است. براین مبنا، البته به دروغ و براساس خیالبافی محض، ادعا می‌کنند که پایگاه حلّ مشکلات اقتصادی و کشف تضاد در نظام‌های اقتصادی همین است، خود نظام اقتصادی واحد مارکسیسم منشأ تضاد درونی در جامعه و بین اجزای جامعه است و همین است که به جامعه شکل سیاسی و اقتصادی و دینی و شکل‌های دیگری می‌دهد.

مبنای اوج سوم، یعنی جامعه‌شناسی مستقل، نظریه آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷ م) فرانسوی بود. او براین باور بود که جامعه مثل فرد است. فرد در مراحل رشد فکری خود سه مرحله دارد که شامل مرحله خرافات و تقید دینی، فلسفه یا کشف روابط طبیعی اشیاء، و در نهایت شکوفایی علمی است. یعنی زندگی فرد در ابتدا از خرافات شروع می‌شود، به طوری که کودک در ابتدا چون برای هر چیزی در ذهن خود توان درک واقعی ندارد و در مورد هر

۱. آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) فیلسوف فرانسوی بود که به عنوان واضع نام جامعه‌شناسی (Sociology) و بنیان‌گذار جامعه‌شناسی نوین و دکترین «پوزیتیویسم» شناخته شده است. تابلوی علوم، سیر تکامل ذهنی بشر و توجه به جنبه‌های پویا و ایستای جامعه از اندیشه‌های برجسته اوست. کنت با اعتقادِ راسخ به فلسفه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) (positivism) معتقد بود برای علوم انسانی نیز حیثیتی مشابه علوم تجربی قائل شد، به این معنی که علوم انسانی نیز باید از ابزار پژوهش تجربی استفاده کنند. کنت براین باور بود که جوامع انسانی از سه مرحله الهی، فلسفی، و علمی عبور کرده‌اند (بعضاً مرحله اساطیری را نیز می‌افزایند). در جوامع اساطیری، کاهنان رهبران جامعه به شمار می‌روند، در جوامع الهی که تبلور تاریخی آن قرون وسطی است، پیامبران و در عصر رنسانس و پس از آن فیلسوفان. اما در دوره کنونی (عصر علمی) دانشمندان و جامعه‌شناسان رهبران جامعه خواهند بود. البته ممکن است در هر جامعه‌ای بازمانده‌های فکری اعصار گذشته رسوب کرده باشد.

چیزی و چرایی و ایجاد آن می پرسد و ما هم به او می گوییم که آن را خدا آفریده است. او از این مرحله به «دین» یا خرافه تعبیر می کند. بعد که بزرگتر شده و توان ذهنی اش بیشتر می شود، می تواند روابط طبیعی اشیاء و موجودات و علت آن ها را بفهمد [مرحله فلسفه] و در نتیجه خرافاتش را می زداید. وقتی باز هم بزرگتر شد، می تواند تحقیق کند و روابط اشیاء و علت پدید آمدن هر چیزی را کشف کند که از آن به آغاز مرحله علم تعبیر می کند. جامعه نیز به سان فرد، همین سه مرحله را طی می کند. جوامع اولیه جوامع دینی و خرافه پرست بودند. سپس در مرحله دوم جوامع فلسفی پیدا شدند و در مرحله سوم جوامع علمی پدید آمدند.

سپس مرحله چهارمی پیدا شد که در این مرحله باید موانعی که به هر دلیلی برخلاف نهاد انسانی است، از میان برداشته شود. روزگاری در ایام تزارها، متفکران روسی به این نتیجه رسیدند که بدبختی و مشکلات بشر نتیجه وجود حکومت هاست و لذا باید حاکم را ترور کرد. تعبیر اروپایی و فرانسوی این تفکر «آناشیزم»^۱ و تعبیر روسی آن «نیهیلیزم» است. لذا ترور شروع شد و جز آشوب نتیجه دیگری نداشت.

۱. قتل‌اندازی (سروری ستیزی یا آناشیزم) (به فرانسوی: Anarchism در زبان سیاسی به معنای نظام اجتماعی و سیاسی بدون دولت، یا به طور کلی جامعه‌ای فاقد هرگونه ساختار طبقاتی یا حکومتی است. آناشیزم، خواهان «هرج و مرج» یا جامعه بدون نظم نیست، بلکه همکاری داوطلبانه را درست می داند که بهترین شکل آن، ایجاد گروه‌های خودمختار است. طبق این عقیده، نظام اقتصادی نیز در جامعه‌ای آزاد و بدون اجبار یک قدرت سازمان یافته بهتر خواهد شد و گروه‌های داوطلب می توانند بهتر از دولت‌های کنونی از پس وظایف آن برآیند. آناشیزم‌ها به طور کلی با حاکمیت هرگونه دولت مخالفند و دموکراسی را نیز استبداد اکثریت می دانند.

پس از آن «مارکس» آن یهودی کذایی با استفاده از فکر آنارشیزم و ایجاد تغییراتی در آن، همان را آخرین مرحله کمونیسم دانسته و با نام علمی «سوسیالیسم» پایه گذاری کرد. خلاصه عقیده اش این است که:

افراد باید در ضمن جامعه به صورت ناخود آگاه طوری ذوب شوند که دیگر نیازی به قانون و دولت نداشته و حق و حقوق برایشان اهمیت نداشته باشد. یعنی افراد مثل اجزاء یک کارخانه وقتی با هم کار می کنند، ارتباطشان با یکدیگر کاملاً دینامیکی و همچون دو چرخ دنده بزرگ و کوچک می ماند که از این که در کنار هم باشند، ابراز ناراحتی و اعتراضی نمی کنند. هر کس به اندازه توانی که دارد کار می کند و کاری ندارد که دیگری کار می کند یا نه و هر کس هر چه می خواهد برمی دارد. لذا است که در این جامعه، هم دولت و هم فرد در یک نظام واحد دینامیکی ذوب می شوند.

این تفکر که «نهیلیزم» نام گرفت، مظاهر خطرناکی داشت. مظاهر این تفکر در شاخه و نظام اجتماعی تبدیل به تفکر و مکتبی به نام «آگزیستانسیالیسم» یا وجود گرایی شد. بدین معنا که یکی دوست داشت در جامعه به صورت عریان ظاهر شود و یکی دیگر، موی سرش را مثل تاج خروس درست کند. زیرا بر مبنای این تفکر، هر کسی خود را دارای وجودی مستقل از دیگران می داند و چون می خواهد آزاد و مستقل باشد، بر اساس اقتضای وجودی خویش عمل می کند.

ریشه ها و اساس شکل گیری تفکر آگزیستانسیالیسم

در عصر حاضر فکر اسلامی با دو مشکل مواجه است: يك مشکل اختصاصی، که غالباً بحث تاریخی است و طبق برداشت ها یا اصول اولیه ای است که آن اصول اولیه يك اصل مسلم و پذیرفته شده ای نیست. مشکل دیگر شرایط محلی،

سابقه ملت عرب و مسائلی از این قبیل است که آخرینش «هاگاریسم» است.^۱ نویسندگان کتاب پرسو صدای «هاگاریسم» در این کتاب می‌گویند: «اسلام محصول يك انتصار و پیروزی از نسل هاجر علیه نسل ساره است».

در آن روزگاری که «ساره» همسر شناخته شده حضرت ابراهیم علیه السلام و هاجر کنیز یا محلله ایشان بود، خداوند فرزندی به نام اسماعیل به هاجر داد. ساره با توجه به نازایی که داشت، نمی‌توانست این بانورا با فرزندی که دارد، تحمل کند، لذا حضرت ابراهیم هاجر و پسرش را با خودش به سرزمین مکه برد، که قرآن کریم چند بار داستانش را، البته به اشاره بیان کرده است. سپس خدا به ساره در سن خیلی بالا فرزندی به نام «اسحاق» داد. بنابراین، براساس بیان قرآن مجید، حضرت اسماعیل فرزند بزرگ حضرت ابراهیم است. فرزند کوچک ایشان حضرت اسحاق پدر همه انبیاء بنی اسرائیل است. زیرا فرزند اسحاق، همان یعقوب است که لقبش «اسرائیل» به معنی عبدالله است. نویسندگان این کتاب، این ماجرا را یکی از مصادیق این دین انتصاری می‌دانند.

البته بعضی از قسمت‌های این داستان، شاید با آنچه در تورات آمده مطابقت نداشته باشد. مثلاً تورات سن ساره را هنگام ولادت اسحاق خیلی کمتر

۱. تحلیل جدیدی از تاریخ اولیه اسلام که توسط مورخ و محقق بریتانیایی تاریخ اسلام، «مایکل آلن کوک» (۱۹۴۰) سردبیر کل تاریخ اسلام کمبریج جدید و همکارش «پاتریسیا کرون» که از اساتید کمبریج بود، در کتابی به همین نام ارائه شد. آنها اساساً تاریخی بودن روایات اسلامی درباره آغاز اسلام را زیر سؤال بردند. بنابراین سعی کردند تصویری از آغاز اسلام را تنها از غیر عربی تهیه کنند. آنها با مطالعه تنها گزارش‌های بازمانده معاصر از ظهور اسلام که به زبان‌های ارمنی، یونانی، آرامی و سریانی توسط شاهدان نوشته شده بود، داستان متفاوتی از آغاز اسلام را در مقایسه با داستانی که از روایات اسلامی می‌دانیم، بازسازی کردند. (ویراستار)

از آنچه در قرآن ذکر شده است می‌داند^۱ و خصوصیات توحیدی هم که در قرآن آمده، با عهدین در تعارض است. آنها هم که عهد جدید را ادامه عهد قدیم می‌دانند، این هردو مصداق را نمونه‌ای از شیوه برداشت فرزندان اسحاق از نسب آنها می‌دانند. هرچند نقل این قول از نظر بنده هیچگونه مدلولی ندارد، ولی چون اول و آخر آن مربوط به تاریخ و برداشتهای از آن است، این موضوع چندان مهم نیست. زیرا شرایط زمانی و مکانی این احساس را در آنها ایجاد کرده که از تیره غالبی هستند که بدان افتخار می‌کنند. در قرآن نیز بدین موضوع اشاره شده که اساساً یهودیان معتقد بودند که خداوند از غیر بنی اسرائیل پیغمبری نمی‌فرستد. با این حال این جنبه از مسأله به لحاظ اصل مشکل اهمیتی ندارد. مشکل اصلی، فکر دینی یا اندیشه دینی است.

این معارضه مراحل را گذراند و طی این مراحل به این نتیجه رسیدند که در ضمن شناخت ابزاری که ما داریم، حواس ما و دریافت‌های حسی ما شامل چیزهایی می‌شود که قابلیت تعلق احساس، دیدن، شنیدن، لمس کردن و سایر تماسهای حسی را دارد و همه چیز به نوع تماس حسی وابسته است. طبعاً این حواس، با آنچه از دایره آنها بیرون است بیگانه‌اند. در نتیجه، فکر دینی را فکر و اندیشه نمی‌نامیدند، بلکه آن را بُعدی از ابعاد وجودی انسان، تحت عنوان بعد دینی به حساب می‌آوردند و آن را از مقوله نیازهای انسان همچون ارتباطات عاطفی دانستند. به طوری که مثلاً به نوعی، هر انسانی دلش می‌خواهد فرد دیگری موجود باشد تا به او علاقه داشته باشد و او نیز به دیگری علاقه داشته باشد.

در حال حاضر، در نظر برخی افراد، کمال عرفان به این دانسته می‌شود

که همه به او علاقه داشته باشند ولی او به احدی اعتنا نکرده و ارزشی قائل نباشد. نیاز انسان به بعدی دیگر به نام دین، از همین دست شمرده شد. لذا این موضوع در نوشته‌ها زیاد به چشم می‌خورد که گفته اند: دین یا همان بعد انسانی مورد نیاز آدمی گول زنده است. این دین آن گونه که ما پذیرفتیم نبوده و برپایه دین ما استوار نیست.

بدین ترتیب، کم کم از همین جا بود که مسیرهای پیدایش نظریاتی تحت عناوین انسان شناسی و جامعه شناسی که از اساس هم سیاسی بود شروع شد. این دیدگاهها هم دودسته اند. یک دسته انسان را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که جنبه فردی در او تابع جنبه جمعی او است و شامل همه مسلک‌هایی است که انسان را موجودی معرفی می‌کند که جنبه فردی او متشکل از وجود او در ضمن جامعه است. نمونه کاملش مارکسیسم است که می‌گوید: «آنچه اصالت دارد، یعنی در خارج هست، جامعه است. فرد هم بخشی از جامعه محسوب شده و محکوم به جامعه است». دسته دیگر، انسان را موجودی فردی می‌داند و می‌گوید: «هر موجودی به جز انسان در عالم، نوع دارد. تنها انسان است که نوع ندارد. هر انسانی خودش خودش است».

آقای سارتر در نوشته هایش، خصوصاً در کتاب معروف «وجود و عدم» (هستی و نیستی) - که «دکتر عبدالرحمن بدوی» که خودش فیلسوفی وجود گرا بود، به عربی ترجمه کرده - می‌گوید: اساس هستی این است که هر چیزی ماهیتی دارد، جز انسان که ماهیتش وجودش است.

یعنی انسان نوع نیست. یعنی فرض کنید حیواناتی مانند مورچه و بز و

گاو و سایر موجودات زنده و یا حتی نباتات، دارای صفات مشترکی هستند که با این صفات مشترک، شناخت کلی نسبت به کلیت این موجودات پیدا می‌کنیم. به لحاظ این خصوصیات و صفات مشترک، از آنها تعبیر به «انواع» می‌کنیم و می‌گوییم انواع حیوانات، یا انواع نباتات. سارتر می‌گوید: جز انسان که هر کسی خودش خودش است، هیچ فردی از افراد انسان، مشترک ذاتی با دیگری ندارد تا بگوییم انسان نوعی است که افراد دارد. البته نسبت نوع به افراد، نسبت والدین است به فرزندان و نه نسبت پدر به فرزندان.

به یاد دارم روزی با مرحوم «سید محمد باقر صدر» کنار شط کوفه نشسته بودیم. ایشان از من پرسید: کتاب «وجود و عدم» چه می‌خواهد بگوید؟ گفتم: در واقع قاطی کرده است. از نظر من، می‌خواسته یک مشکل روانشناسی انسانی را حل کند، ولی سخنش به یک یاوه فلسفی کشیده شده است. پرسید: منظور چیست؟ گفتم: بعد از جنگ جهانی اول یک نوع حالت سرخوردگی و به تعبیر خود او قلق، نگرانی از آینده، نوسیدی از حکومت‌های موجود، نوسیدی از این که آینده بشری از آن نوع کشتارها دور شود، در مردم پیدا شده بود. نتیجه‌اش این شد که هیچ اصل حاکم بر جامعه را نمی‌پذیرفتند. محصول این اندیشه، پیدایش نسل بعد از جنگ جهانی اول بود. البته کاری هم به این نداشتند که عامل این پدیده چیست، و لذا بدنبال تعقیب آن نبودند. از این رو این

۱. از الطاف جلیه الهی این بود که ما دور از جوجنگ جهانی اول و دوم بودیم. فرانسه و آلمان دو سال سنگرگیر هم بودند. کسی که جنگ جهانی اول را مطالعه کرده باشد می‌داند که طرفین میلیونها نفر کشته دادند. نه آلمانها می‌توانستند برسنگر آنها غالب بشوند که بیایند پاریس را بگیرند تا دولت فرانسه ساقط شود، و نه اینها می‌توانستند آنها را از سنگرشان بیرون آورند و دور کنند. تا این که آلمان در جای دیگر شکست خورد و مجبور شد از سنگرهای خود که ظاهراً ۴۰ کیلومتری پاریس بود عقب نشینی کند

نسل، به این بحث پرداختند که هر انسانی خودش خودش است، لذا انسان ماهیت مشترکی ندارد تا هر کدام از افرادش این ماهیت را داشته باشند. بنابراین این، نمی‌توان هیچ انسانی را با انسان دیگر مقایسه کرد.

مشکلی که در پی تفکر فوق ایجاد شد، این بود که معتقد شدند قوانینی که از بیرون و به صورت جبری برای انسان وضع می‌کنند، از جمله قوانین دین، اصول اخلاقی و آنچه به قول اروپایی‌ها «اتیکت رفتاری» نام گرفته است^۱، همگی بر روح انسان فشار می‌آورد. لذا آزادی انسان به این است که هر انسانی همان‌گونه باشد که خود می‌خواهد. این راهی است تا بتواند اضطراب را از خودش دور کند. زیرا انسان همچون حیوانی، زندانی کلیات است و به حبس عادت نکرده است. البته دین، اخلاق، و اتیکتها هر کدام ادعا می‌کنند که قواعد کلی مخصوص به خودشان را دارند و در این میان «مارکس» هم برای خودش از درجه اقتصاد وارد شد.

راه حلی که برای این مشکل ارائه دادند، این بود که اگر انسان هر قیدی را از خودش دور کند، اضطراب روانی و دلهره‌اش با باز یافتن خودش بر طرف می‌شود.^۲ در اروپا و مخصوصاً فرانسه که یکی از مراکز آگزیستانسیالیسم بود، ژان پل سارتر^۳ و «سیمون دو بوار»، تئوری پردازان اصلی این تفکر بودند و بر اساس

۱. معنی اتیکت در ابتدا به «آداب و رسوم» که در همراهی با دیگران باید مورد توجه قرار بگیرند» محدود بوده است. به همین علت هنوز هم معمولاً از اصطلاح آداب معاشرت برای ترجمه اتیکت در فارسی استفاده می‌شود. اما امروزه معنای اتیکت عمومی‌تر و گسترده‌تر از معاشرت و همراهی فیزیکی با دیگران است و موضوعات بسیار متنوعی از جمله اتیکت در فضای اینترنت (نتیکت)، اتیکت در نامه‌نگاری، اتیکت در برخورد با افراد ناشناس نیز زیرمجموعه اتیکت محسوب می‌شوند.

۲. این باز یافتن هم اصطلاح آنهاست.

داستانی که پرداخته بودند، دانشجویی که گرفتار مشکلات روانی فراوانی شده بود، و اضطراب و دلهره او را به شدت تحت فشار قرار داده بود، از وقتی که زیر همه چیز زده، راحت شده و از تمامی مشکلاتش خلاصی یافته است.

بر اساس این راه حل ارائه شده، هر چند به غلط و به بهانه، می‌گویند: هر کسی می‌تواند از هر نوع لباسی که خوشش می‌آید بپوشد و هر نوع که می‌خواهد زندگانی کند. لذا گاهی می‌بینید شخصی سر خود را با یک کلاه پوستی می‌پوشاند، در حالی که بقیه بدنش لخت مادر زاد است. به این ترتیب هر کسی هر نوعی که می‌خواهد عمل کرد و این بهانه شد برای آنها که هر گونه دلشان می‌خواهد باشند.

گروه وینی‌ها (اگزیستانسیالیسم وینی) که برجسته‌ترین آنها آقای کی‌یر کگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵)^۱ در وین بود، این فلسفه وجودی را حلال مشکل تعلق فرد به مسیح می‌نامند. تعلق فرد به مسیح، نه استدلالی، نه منطقی و نه نوع است. طبق این عقیده، هر کسی می‌تواند خودش یک نوع تعلق خاصی به مسیح پیدا کند که به تعبیر آنها مسیح در او تجلی کند. سپس «هایدگر» که خودش اصلاً اتریشی است و «پوپر» که در اصل یک یهودی زاده اتریشی

۱. گزیستانسیالیسم از واژه اگزیستانس (به انگلیسی: Existence) به معنای وجود گرفته شده است. وجود گراها چند دسته هستند که یک دسته از آنها گروه وینی‌ها یا اگزیستانسیالیسم مسیحی نامیده می‌شوند از میان شناخته شده‌ترین اگزیستانسیالیست‌های مسیحی می‌توان از «سورن کی‌یرکگور»، یا «کگارد» نام برد. او فیلسوف مسیحی دانمارکی، و کسی است که با وجود، انتخاب، و تعهد یا سرسپردگی فرد سروکار داشت و اساساً بر الهیات جدید و فلسفه، به خصوص فلسفه وجودی اگزیستانسیالیسم تأثیر گذاشت. از وی بعنوان پدر اگزیستانسیالیسم یاد می‌شود. پس از جنگ جهانی دوم جریان تازه‌ای به راه افتاد که می‌توان آن را اگزیستانسیالیسم ادبی نام نهاد. از نمایندگان این جریان تازه می‌توان سیمون دوبوار، ژان پل سارتر، آلبر کامو و یوریس ویان را نام برد. (ویراستار)

است، دنبال این اندیشه را گرفتند و گفتند: آزادی درون فطرت انسان است. این فلسفه می‌گوید هر کسی خودش خودش است. نقطه مشترک با دیگری ندارد تا چیزی از دیگری بر او حاکم باشد. حتی انسان به لحاظ دین باید خود دین باشد. دگردینی برخلاف فطرت انسان است.

در این زمان بود که وارد مرحله افراطی گری شدند و معتقد شدند که نمی‌توان هیچ قاعده کلی را عنوان کرد. حتی گفتند قانون جاذبه غلط است. جعل هر قانونی که در جوامع بر انسان حکومت کند برخلاف آزادی فردی انسان و غلط است. این آزادی فردی هم دل بخواهی نیست، بلکه ذات انسان بالطبع آزاد است. این تفکر مبنای حرکتی شد که از اصل و ابتدا با دین مبین اسلام با خشونت تعارض دارد. زیرا این افکار، در جوّ جامعه‌ای که عنوان مسیحی را داشته پیدا شده است، لذا گاهی هم در آنها یک نوع همسان سازی با مسیحیت پیش بینی شده است. از همین رو، تعابیر نسبتاً ملایمی با مسیحیت دارد. همان گونه که فکر فلسفی که در جوّ اسلام ساخته شد، به ناچار، نوعی از همخوانی با اسلام پیدا کرد. تفاوتی هم نمی‌کند که عاملش همان مصحح بقاء در این جوّ باشد یا وجود عاطفه اسلامی در مبدع آن اثرگذار بوده باشد. به هر حال؛ در جامعه مسیحی که دچار تفکر وجود گرایی شد، این وضعیت به وجود آمد، که ناگزیر، وقتی به اسلام می‌رسند، این مخالفت حادث می‌شود. یعنی خشونت زمانی ظاهر می‌شود که بخواهند نسبت به اسلام قضاوت کنند و این هم طبیعی است.

دکتر جورج حنّا فیلسوف مسیحی لبنانی الاصل، آثار کمونیستی زیادی دارد. او در کتاب خویش به نام «ضجّة في صف الفلسفة» که در دفاع از مارکسیسم سرو صدایی در جامعه به راه انداخت، جمله عجیبی دارد. او می‌گوید: حتی مارکسیسم فطری قبل از مارکس وجود داشته است. مسیح

یکی از کسانی است که بالفطره سوسیالیست بوده است. لذا مسیحیت با سوسیالیسم در تضاد نیست.

اخیراً دیدم آقای «دکتر یعقوب ضیاء الدین» که خود را دبیر کل حزب کمونیست اردن می‌نامید و مدتی هم زندان بوده و آزاد شده بود، در اعترافاتش می‌گفت: من يك چوپان زاده عرب مسیحی بودم و در میان جمعیت‌های تبشیری مسیحی هم بزرگ شدم. زمانی هم که کمونیست شدم عاطفه مذهبی خود را از دست ندادم.^۱

خود مارکس نسبت به دین و مسیحیت تعابیر تنیدی داشته است و دین را ایفون ملت‌ها می‌داند. البته ظاهراً مقصودش مسیحیت حاکم آن روز است که خودش یکی از مراکز تجمع ثروت بود، مخصوصاً ثروت زمینها در مقابل طبقه محروم که کشاورزان باشند. اما واقعیت مارکسیسم يك جنبش اقتصادی است و تعبیرش این است اگر کسی حالات مسیح را مطالعه کند، می‌داند که مسیح بالفطره یا حتی به تبشیر و تبلیغ، آن سوسیالیسمی را تبلیغ می‌کرد که جوامع انسانی به آن نیاز دارند. او بسیار از این تز دفاع می‌کرد. حتی می‌گفت: بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، مارکسیسم از این فحشی که مربوط به تحت فشار قرار دادن عاطفه دینی، مبارزه کردن با تجمعات دینی و مصادره کردن مراکز دینی، کلیساها، املاک و اوقاف کلیسا بود، نجات پیدا کرد.

لذا این راه هم از قول رئیس فعلی حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی سابق نقل می‌کند که ما با مسیحیت پاک معارضه نداریم. بلکه در صفوف ما مسیحیان معتقد هم هستند. مسیحیت در همین رابطه دو مرحله را گذراند: یک مرحله آن در زمان مارکس بود که در این مرحله، جوّبه گونه‌ای بود که

۱. البته یقیناً دروغ می‌گوید چرا که به ما با شدت حمله می‌کنند.

مسیحیت یکی از ابزار سرکوب ملت‌ها بود و این دوره، دوره تثبیت فتودالیسم و سپس تا حدودی سرمایه داری بود. مرحله دیگر، فضای خاص حاکم در اتحاد جماهیر شوروی سابق در زمان استالین بود. ولی اکنون اعلام می‌کنیم که عقیده ما این است که مسیحیت پاک با مارکسیسم همسان و همخوان است، نه این که در تضاد باشد.

در اوایل سالهای ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰ زمانی که تفکر سوسیالیستی تقریباً در مصر حاکم بود، مسلکی به نام «حرکت اليسار في الاسلام» یا «گروه چپ در اسلام» پیدا شد که قائل به وجود دو مسیر چپ و راست در صدر اسلام بود. آنگاه مسیر چپ را مدافع روح فقر و احساس همدردی با آن و درمان آن می‌دانست و پیامبر ﷺ را از این معدن دانسته و بعد از ایشان علی عليه السلام را در رأس آن معرفی می‌کرد. اما این مسیر، بعد از پیامبر ﷺ خلیفه ساز و حاکم بر جامعه بود که اساساً بین برده داری و سرمایه داری خام تلفیق کردند. در این میان خلیفه دوم از آنهایی بود که گاهی راست گرا بود تا فشار چپ را کم کند و گاهی به آن سو می‌رفت تا فشار راستی‌ها را کم کند. ولی اواخر حیاتش جانب چپ را گرفت و آن جمله معروف از او نقل شده است که گفت: اگر آغاز کار خلافتم بود، زیادی اموال اغنیاء را که مصرف نمی‌کنند از آنها می‌گرفتم و به فقرا می‌دادم.^۱

البته این مسلک، از حرکت خلیفه دوم به نام چپ در اسلام - نه به نام مارکسیسم و حتی نه به نام سوسیالیسم - به نحو جامعه‌ش هم تعبیر نکردند. اما دیدیم که کمونیست‌ها به عنوان کمونیست اسلامی وارد میدان شدند. و سازمان مجاهدین خلق که می‌پنداشتند انقلاب بدون ایدئولوژی ممکن

۱. تاریخ الأمم والملوک، طبری، ج ۵ ص ۳۳

نیست، ایدئولوژیی غیراز مارکسیسم برای مبارزه قائل نبودند.

این همه نتیجه آن است که این مسالک ابتدائاً دین را یک نیاز عقلی انسانی نمی‌دانند. یعنی اصولاً جزء تعلقاتی نمی‌دانند که انسان همانند هر چیزی که از راه تعقل، فکر و اندیشه به آن می‌رسد، با عقل و اندیشه و فکرنیز به آن برسند و لذا خود را موظف به دفاع از آن بدانند و برایش ادله‌ای تدوین کنند و پذیرش خود را نسبت بدان - علی‌رغم زیان‌هایی که با پذیرفتن آن متوجه او می‌شود - تصحیح کنند.

بنابراین، نکته اول این است که اگر ما بخواهیم این جریان را بر مبنای تاریخچه‌اش در مقابل دین تعقیب کنیم، باید از ریشه تاریخی آن آغاز کنیم. نکته بعد اینکه ما خود را مدافع اسلام می‌دانیم، و اگر در مواردی غیر از آن باشد، صرفاً به لحاظ مشترکات است. اصولاً و العیاذ بالله، ما هیچ‌گاه در مقام دفاع از عقاید باطل و تعابیری ادبانه‌ای نیستیم که در مورد حضرت مسیح گفته شده و آن حضرت را موجود متعصب خشکی معرفی کرده‌اند که اساساً تحریک عاطفی و میل جنسی نداشته است.^۱ وقتی که اصالت نبوت ایشان به مقداری که قرآن مجید می‌فرماید معلوم شد، بقیه حرفها دیگر شوخی می‌شود. لذا ما هیچ داعی در خصوص دفاع از اناجیل نداریم. اصولاً دأب ما دفاع از مسیح به عنوان انسانی متعارف است که قرآن به ما معرفی فرموده است:

«مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ...»^۲.

۱. البته پس از تحقیق، در خصوص چنین انتسابی به آن حضرت که مرحوم استاد از آن به «هلوسه‌المسیح» تعبیر نموده‌اند، به چیزی دست نیافتیم. (ویراستار)

مسیح پسر مریم، فقط یک پیامبر بود که پیش از او [نیز] پیامبرانی آمده بودند و مادرش نیز زنی بسیار راستگو بود. هر دو غذا می‌خوردند...

برگردیم به اصل مطلب؛

«سارتر» آثار زیادی در زمینه تفکرات خویش از خود به جای گذاشته، ولی اوج تفکر خویش را در زمانی به نام «تهوع» خلاصه کرده است. به نظر او انسان یک واحد زنده است. در جامعه، هر کس خودش، خودش است و همانطور که معده انسان کار می‌کند، فکر انسان نیز باید کار کند. او چنین تعبیر می‌کند، و می‌گوید اگر جسم غریبی وارد معده شود، و معده نتواند آن را هضم کند، دچار استفراغ شده و از سنگینی آن راحت می‌شود. فکر آدمی نیز باید همین‌طور باشد. هر چیزی انسان را اذیت می‌کند و آزادی او را محدود می‌کند، خواه [از نظر او] دین باشد یا اخلاق یا اتیکت اجتماعی یا هر چیز دیگر که «ایگو»^۲ را محدود می‌کند و مانع آزادی و راحتی او می‌شود، باید بیرون ریخته شود تا فرد، هر جور که خودش می‌پسندد زندگی کند. کلمه «اگزا» به معنی «وجودیت» از همین جا پیدا شد.

در اثر این قضیه، اروپا دچار آسیب زیادی شد و آسیب پذیرترین گروه در آن جامعه، نوجوانان و جوانان بودند که دارای عاطفه و احساسات شدید،

۱. ژان پل سارتر، از متفکران «اگزیستانسیالیست» یا اصالت انسان بوده است. یکی از رمانهای او به نام «تهوع» ماجرای مردی سی و پنج ساله به نام «آنتوان روکانتن»، مورخ افسرده و گوشه‌گیری است که به این باور می‌رسد که اشیاء بی‌جان و موقعیت‌های مختلف، بر تعریف او از خود و آزادی لطمه می‌زنند و این وضعیت، او را دچار تهوع می‌کند. رمان تهوع یکی از محوری‌ترین آثار مکتب اگزیستانسیالیسم است. سازتر در سال ۱۹۶۴ به خاطر این رمان برنده جایزه نوبل ادبیات شد، اما از پذیرش جایزه سرباز زد.

۲. اصطلاحی فلسفی و به معنای «من» است.

نیرو و انرژی زیادی هستند. اینان از کودکی به منظور دویدن و جهیدن که لازمه رشد و نمو او بوده و با خود همراه آورده‌اند و باید آن را مصرف کنند. از طرفی هم هنوز به مرحله‌ای نرسیده که عادت به این کند تا نیرویش را باید در یک مسیر خاص مصرف کند و چون ذهن و فکر او از مرحله کودکی وارد مرحله جدید شده، لذا برای مصرف این نیروی اضافی، دنبال انگیزه می‌گردد. بنابراین، از نظر واقعی، آسیب پذیرترین مرحله سن یک فرد همین دوران است. از سوی دیگر، حیات عاطفی فرد در دوره نوجوانی، میدان وسیعتری برای عمل دارد. از این رو، احساسات، بخش اصلی شخصیت و حیات روحی نوجوان را تشکیل می‌دهد و بیداری غریزه جنسی در این دوران، شرایط را برای آسیب پذیری این قشر بدتر کرد.^۱

این وضعیتی بود که متفکران اروپا در باب معرفت شناسی یا شناخت شناسی برای جامعه آن روز غرب به وجود آوردند.

حال ما باید در فرهنگ قرآن بررسی کنیم و ببینیم که آیا اولاً: خداوند به هر فردی راهی برای معرفت دینی که اساسش (شناخت) خالق باشد، عطا فرموده یا نه؟ ثانیاً: آیا خداوند به انسان راهی براساس شناخت این دینش و برای تعیین منش خود عطا فرموده یا نه؟

البته در جهان معاصر، افکار سیاسی و فلسفی، هم اولی را و هم دومی را انکار می‌کنند. آنها معتقدند که چیزی به نام اخلاق به عنوان پایه فکری مشترک بین افراد بشر وجود ندارد. بلکه آنچه هست، نتیجه یک همسانی در بین جامعه است که فرد، خودش را در این همسانی تا اندازه‌ای مجبور

۱. برداشت از «کتاب دنیای نوجوان» نوشته دکتر شرفی

می‌بینند. در این هنگام راه فرار از این تنگنا را در این می‌بیند که منش جامعه عوض شود. چنان که روزگاری در اروپا زن حق نداشت بیش از میچ دست یا میچ پای خود را نمایان کند. اگر عکسهای مربوط به ملکه و ویکتوریا را دیده باشید، در آن دوران، آستین‌های بلند و گشاد و کلاه‌های بزرگ برای زنان مرسوم بود. ولی از آن پوشش، کار به آنجا کشیده که امروزه در فصل زمستان، گروهی از مردان و زنان در هر سنی با لباس شنا در پارک می‌دوند. تابستان که دیگر هیچ! زیرا معتقدند ما جزء جامعه هستیم و اساس استقلال شخصی ما حکم می‌کند که لزومی ندارد تابع منش جامعه باشیم. حتی عده‌ای هم خواستند عریان باشند، لذا جزیره‌ای را به آنها اختصاص دادند تا کسی به آنها اعتراضی نکند!

چگونه می‌توان این مشکل را حل کرد؟

ما باید به عامل این فرایند پی ببریم و آن را بفهمیم، تا نگذاریم که چنین رفتاری ناخودآگاه به جامعه ما نیز سرایت کند. ما باید بفهمیم که چه عامل یا عواملی باید در جامعه تقویت شود تا این بلا به سر جامعه نیاید، و زور و اجبار هم بی‌فایده است.

آیا به لحاظ فهم، ما می‌توانیم ادعا کنیم که خدای تعالی به انسان چیزی عطا فرموده که از لحاظ درک معرفت نظری بین افراد مشترک است؟ آیا به لحاظ منش و رفتار، خدا چیزی به انسان داده تا در منش او راهنمایش باشد؟ اگر داده است - که قطعاً داده است همان است که از آن تعبیر به «حسن و قبح عقلی» می‌کنیم.

در اینجا، این نکته را هم متذکر شوم که این مسیر، ما را به آزادی سیاسی نمی‌رساند. زیرا ما زمانی می‌توانیم مشکل خویش را حل کنیم که بفهمیم مقام

امامت الهی با آن آزادی که یک انسان باید داشته باشد، منافات ندارد. مدعا این است که آزادی برای انسان بدین معنا است که چیزی را که وی به هر دلیلی انجام دادن آن را ناقص می‌داند و نمی‌خواهد آن را بپذیرد و اعتقادی را که هنوز نتوانسته باور کند، به او تحمیل نکنند. زیرا مقوله آزادی برای حیوان با آزادی انسان متفاوت است.

مثلاً آزادی ما در امر واکسیناسیون به این است که هیچ کس، حتی خود آقای «هایدگر» یا «پوپر» حق ندارد اعتراض کند که همه باید واکسینه شوند تا عامل بیماری در افراد ایجاد نشود. امروزه جامعه فلان واکسیناسیون یا دستورات بهداشتی و پیشگیری‌های آن را می‌پذیرد، زیرا یک عده متخصص مورد اعتماد آن را توصیه می‌کنند، بدون اینکه اجباری در کار باشد. به واقع همه به اختیار، خود را واکسینه می‌کنند، چون اطمینان دارند کار درستی است. در دین ما یعنی مذهب شیعه دوازده امامی، هیچ نقطه‌ای وجود ندارد که در آن نقطه را مجبور کند تا به چیزی معتقد بشوم که عامل پذیرش خودی ندارد. این که گفته می‌شود باید اصول دین را با دلیل قبول کرد، بدان معنی است که در جامعه‌ای که اعتماد به تخصص باشد، بهترین دلیل وجود تخصصی است که مورد اعتماد است. زمانی بود که شیعه اعتنایی به ده‌ها مناقشه اهل سنت نمی‌کرد. زیرا تا شبهه‌ای وارد می‌شد می‌گفت شیخ امینی هست و پاسخ آن را می‌دهد، برو و با او بحث کن! اهل سنت هم قبول داشتند که هر کس با علامه امینی بحث کند مغلوب می‌شود.

از لحاظ اخلاقی نیز توضیح خواهیم داد که حسن و قبح عقلی باید تثبیت شود و اصول اخلاقی اسلام آن گونه است که ائمه بیان کردند. با کمال تأسف ما شیعه‌ها هم یاد نگرفتیم که این اصول در ما انس منشی می‌آورد،

نه استبداد منشی. از مرحوم نائینی نقل کردند که می فرمود: در اسلام دو نوع حق داریم: یکی حق اولی و واجب است که به منظور رفع نیاز فقرا وضع شده و شامل خمس و زکات و... است. حق دومی نیز داریم که شامل هر آن چیزی می شود که انسان فارغ از مالکیت بدان احتیاج ندارد و باید در راه خدا انفاق شود و هیچ اجباری هم در کار نیست، بلکه با میل و رغبت است. به عنوان مثال، کسی که در جهت یک زندگی راحت خودش و نسل های بعدش، زندگی اش در هر شرایطی تضمین شده است و ده خانه دیگرش به کارش نمی آید، باید آنها و یا منافعش را در اختیار فقرا بگذارد. در اسلام، امیرالمؤمنین علیه السلام خصوصاً در زمان حکومت خود، با اینکه ثروتش بیش از همه بود، ما بفهمیم یا نفهمیم، نشان داد، با همه عظمتی که از لحاظ چشم دنیا از زمان ولادت داشت، در حالی که سرور جامعه بود، لباس غلامش از لباس خودش بهتر و گران قیمت تر بود. کجای عالم می توان چنین نمونه ای یافت که مقام خریدار، یک ریال از قیمت فروشنده کم نکند! وقتی ما چنین امامی داریم، دیگر نباید برویم ببینیم کارل هایک^۱ و دیگران چه می گویند. بله؛ کسانی که نه شناختی از امیرالمؤمنین علیه السلام و حکومت او دارند و نه امیدی به آینده ای چون حکومت امام عصر عجل الله تعالی فرجه دارند، بروند هر چه می خواهند بگویند و عمل کنند. ما تعهد می کنیم که هر آنچه را که به آن رسیدند و به نفع بشریت بود، به نوعی بپذیریم. ولی این حرف را قبول نداریم که هر چه از اسلام رسیده برای ما کافی است. این اسلامی که به ما رسیده،

۱. فردریش فون هایک، فیلسوف و اقتصاددان معروف اتریشی در سال ۱۸۹۹ در وین متولد شد. هایک یکی از ثنوریستین های مهم قرن بیستم است که در حوزه اقتصادی، سیاسی، فلسفه علم و حتی روانشناسی نظریات مهمی را ابراز کرده است

متأسفانه به اندازه یک قرص آسپیرین هم دردی از ما دوا نمی‌کند. برای حل مشکل، یا باید به اسلام امیرالمؤمنین علیه السلام رجوع کنیم که حقایق نشان داده یا گفته، ولی راه هایش را نگفته و راه هایش را نیز باید برویم از دیگران بیاموزیم، یا باید بمیریم و دوباره در عصر امام زمان عجل الله فرجه زنده شویم. راه دوم که محال است. لذا فقط راه اول را داریم. بدین روی، از امام زمان علیه السلام می‌خواهیم که به یاری و هدایت اش خودش مشکلات ما را حل کند. در راه حل مشکلات جامعه که قابل اغماض هم نیستند. روزی تمام فکر و ذکر من جنگ با مارکسیسم بود، اما امروزه مشکلات چندین برابر و قوی تر هم شده و مارکسیسم هم از بین نرفته و خطرش هنوز ما را تهدید می‌کند.

حس و عقل در تاریخ فکر فلسفی

با نگاهی به تاریخ و در سیر عقلی متفکران قرن پانزدهم، به طور طبیعی درمی یابیم که آغاز و منشأ پیدایش هر اندیشه ای، وجود یک انتقاد و اختلاف است. مکاتب به همین ترتیب متولد می‌شوند. این متفکران از همان ابتدا قائل به وجود دو مکتب عقلی بودند؛ یکی با خاستگاه فلسفه یونانی و در مقابل آن مکتب حسی که اساس درک انسانی را عامل حواس می‌دانستند.

چیزی که مهم و قطعی است و ما باید بدان ایمان داشته باشیم، این است که انسان موجودی است که بیانی از آغاز درک خودش ندارد. او بر اساس قیاس، آن هم در وقتی که توجه به درک کرده است، مُدرکاتی پیدا کرده است. مثلاً هیچ بشری اولین سردردی را که بدان مبتلا شده است، به یاد ندارد؛ هر چند از قدرت ضبط عصبی بالایی نسبت به حالاتی که با آن مواجه بوده برخوردار باشد، به دلیل آنکه در روزهای ابتدائی تولدش بوده است. لذا همیشه، یا سردرد فعلی را با سردرد گذشته اش قیاس می‌کند و یا اینکه این

نشانه‌ها و واکنش‌هایی را در موجودی که به لحاظ انعکاسات درکی نمی‌تواند مخاطب واقع شود، در خودش می‌بیند؛ آنگاه می‌فهمد که در او سردرد پیدا شده یا نه. ما وقتی در سطح خودمان سخن می‌گوییم، هیچ وقت آن درک اولیه خودمان را فراموش نمی‌کنیم. ولی چیزی که هست، این است که بالفطره چیزی در یک انسان وجود دارد. منظور از بالفطره یک نوع آگاهی است که قبل از این که هر نوع آگاهی مربوط به شیئی در کسی پیدا شود، در او وجود دارد. یعنی بدون شک معنای دریافت در موجود انسانی این است که یک چیزی جدای از خودش هست که نشانه‌هایی مبنی بر هستی و بودن را دارد و جایی که این نشانه‌ها نیست، آنچه را که او تعقیب می‌کند، در آنجا هم نیست. لذا خداوند نوعی از درک را به او داده تا به وسیله آن بفهمد که چه چیزی [شامل خودش و غیر خودش] هست و چه چیزی نیست و اینکه آن چه هست نمی‌شود نباشد و آن چه نیست نمی‌شود باشد.

به عنوان مثال؛ آنجا که طفل در جسم مادر به نوک پستان می‌رسد توقف می‌کند. با لمس آن به لب‌ها، می‌فهمد که این محل ارتزاق او است و تردیدش برطرف می‌شود و تفحص او هم تمام می‌شود. مقصود ما از قضایای فطری همین است. به عبارت دیگر، خداوند به انسان آمادگی این درک را داده است. منبع این آمادگی این است که بودن و نبودن با هم قابل اجتماع نیستند. هر چند او اصلاً این الفاظ را هم نمی‌داند. حتی بودن را نیز، به معنای فعلی که در ذهن وجود داشته باشد، نمی‌فهمد؛ ولی به این جهت که خدا آمادگی برای درک را در او قرار داده، به این درک اولی و ابتدایی می‌رسد و بدون آن محال است که به درک چه بودن و چه نبودن هر چیز برسد، مگر اینکه عاملی سبب شود که نتواند همین را هم درک کند.

اگر بخواهیم تعبیر گویاتری داشته باشیم، این نوعی از انواع ملازماتی است که خداوند به لحاظ تعقل به انسان داده است. همین مطلب اساس درک انسانی است که هر چه ای و نیز عامی‌ترین فرد انسانی از آن برخوردارند. این را از آن روی، نوعی از ملازمات نامیدیم که اگر شخص آن مراحل اولیه درکش را به اعجاز به یاد بیاورد، می‌بیند که قبل از این که بداند چه هست و چه نیست، (منظور همان تصور و تصدیق است که ما به منظور فهم ساده‌تر اصطلاحاتش را به کار نمی‌بریم) می‌داند که اگر چیزی هست نمی‌تواند نباشد و اگر هم چیزی نیست نمی‌تواند باشد. به طوری که اگر قبل از اولین جرقه درک تصدیقش به بودن چیزی و نبودن چیز دیگر، از او می‌پرسیدند، درک می‌کرده که وقتی چیزی در این جا هست، در جای دیگر وجود ندارد و چنین درکی، درک ملازمه‌ای - و به تعبیری، قضیه نفس الامری - است. غیر از این هم نیست؛ یعنی هر آنچه در خارج و جدای از خودم هست، هست و نمی‌شود که نباشد و اگر چیزی در خارج از ذهن نباشد، نمی‌شود که باشد. یعنی اگر نسبت به چیزی عالم باشم، جهل نسبت بدان معنی ندارد و بالعکس، جهلم هم نسبت بدان با علمم و در حقیقت دو واقعیت عدم و وجود با هم قابل جمع نیست. البته کودک واقعیت تصور را دارد، اما لفظش را نمی‌داند و با همه عارفانه بودن، عدم و وجود را بلد نیست. ولی شناخت نسبت به وجود و عدم را یافته است.

نتیجتاً ما تصورات فطری نداریم تا برخی بگویند این مثبتی ندارد و برخی دیگر بگویند اینها صورتهایی است که خداوند در نفس انسان پدید آورده است. لذا در مُدَرَکات (فضایا)، همه چیز مربوط به حس نیست، بلکه درک اولی که درک ملازمه‌ای است، اساس هر درکی است.

اساس تقابل حسّ و عقل

اساس ساده علیت این است که:

۱. نمی شود وجود و عدم در یک جا صادق باشند.
۲. نمی شود که اگر چیزی دیروز نبود و امروز هست، یعنی مسبوق به عدم بود، عامل وجودش خودش باشد، یا اگر عامل وجودش خودش باشد، بین نبودنش در دیروز و بودنش در امروز باید تفاوتی باشد.
۳. لذا عامل وجودش چیزی جدای از او است که آن عامل، یا دیروز نبوده؛ یا اگر بوده، فعال نبوده است و امروز فعال شده است.

قانون علیت از این جا نشأت می گیرد.

قضایایی از قبیل: «الجزء أصغر من الكلّ و الكلُّ أكبر من الجزء» (جزء کوچکتر از کل است و کل بزرگتر از جزء است)، یا «الواحد نصف الإثنين» (یک نصف دو است) ... و امثال این ها، اساس همگی آنها این قضیه است که هر چیزی که هر نوع فرض وجودی برایش شده باشد، مخالف آن فرض در آن چیز در یک زمان محال است. یا اگر برای چیزی فرض عدم شود، فرض مخالف آن در یک زمان محال است. و این دو با هم قابل اجتماع نیستند.

مدعا این است که خدای متعال، به انسان علاوه بر حواس - از قبیل چشم و گوش و ... - توان اندیشیدن نیز داده است، تا فعالیت این حواس بشرو نتیجه دادنش به وسیله آن اندیشیدن باشد. قرآن می فرماید:

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»^۱

و خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ چیز نمی دانستید.

البته بنابر نتایج آزمایش‌هایی که در خصوص جنین شده است، حس جنین در شکم مادر دریافته‌ای دارد. مثلاً صداهایی از قبیل موسیقی یا قرآن و حتی روضه حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) را که گوش جنین در شکم مادر دریافت می‌کند، بعد از تولد نسبت به همان صداها - به دلیل آشنایی که از قبل پیدا کرده - واکنش نشان می‌دهد. ولی این ادراک، ادراک مبهمی است و مربوط به حافظه فعال نیست که ضبط شده باشد و برای او قابل بازسازی است. لذا به دنبالش فرموده است:

«وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^۱

و برایتان گوش و چشمها و قلبها را قرار داد تا شاید شکر گزارید

یعنی توان اندیشیدن در آدمی وجود دارد؛ زیرا اگر نباشد، سمع و بصر نمی‌تواند کاری بکند. لذا نه این گونه است که افکار پیش ساخته به صورت تصورات وجود داشته باشد، و نه اینکه می‌توانیم بگوییم جدا از حس، قضایایی در ذهن انسان هست. یعنی بدون آنکه حسی داشته باشد، دارای تصدیقات و یا باورهایی است. بلکه می‌گوییم اساس مُدرکات فرد، خارج از او است. یعنی غیر از خود خودش که آن هم یک احساس درونی است، درمی‌یابد که کسی به نام من وجود دارد که اگر هیچ حسی نداشته باشد، دریافتی هم ندارد.

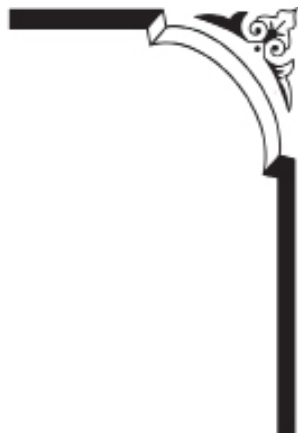
بشر از دو توانمندی برخوردار است: یکی اینکه از صورت‌هایی که دریافته است، صورت‌هایی را می‌سازد که دریافت نکرده است. دوم اینکه از چیزهایی که پذیرفته است که هست یا نیست، به چیزهای دیگری که حس آنها را منتقل نکرده است که آیا هست یا نیست، منتهی می‌شود.

ذهن ما مانند آلات تصویری نیست. هر اثرفیزیکی در ذهن ما حالت ثبات دارد و تابع آن عامل فیزیکی خود است و اگر بخواهد تبدیل شود و دگرگونی را بپذیرد، به یک عامل فیزیکی نیاز دارد. مثلاً در ذهن انسان صندلی هست، شمش طلا هم هست. وقتی به ذهن او می‌رسد که یک صندلی از جنس طلا درست کند، در حقیقت شکل شمش را از طلا جدا می‌کند و آن را در ذهن با شکل و صورت صندلی ترکیب می‌کند و سایر شؤن دیگر مثل تراشیدن چوب، و تمامی ابداعات انسانی یعنی چیزهایی که قبلاً نبوده و بعد موجود شده است، تماماً توسط ذهن انجام می‌شود. ابداعات انسانی به همین ترتیب ایجاد می‌شود. ذهن این توانمندی را دارد که صورتی را که از خارج دریافت کرده، تجزیه کند، و سپس آن خصوصیتی را که با آن شیء بوده، از آن جدا کند. آنگاه در جایی آنها را با هم ترکیب کند و در جای دیگر تعمیم دهد. یعنی فرض کنید کسی تا به حال صندلی ندیده و شما به او یک صندلی نشان می‌دهید. اگر پرسد که آیا می‌شود صندلی به غیر از این شکل باشد، می‌گویید: خیر! می‌گوید: چرا نمی‌شود؟ به او می‌فهمانید که صندلی یک نوع نیاز انسانی است و هر جا انسان این نیاز را احساس کند، آن را می‌سازد. در همه موارد معانی کلیه و صور کلیه هست. در حال حاضر، تنها نیاز امروز در نظر گرفته می‌شود، نه نیاز صد سال بعد یا قبل. حال، وقتی خصوصیات زمانی و مکانی و ماده خاص صندلی را از آن حذف می‌کنیم، می‌شود تجرید. از این تجرید، صورتی را که قابل انطباق برده‌ها شیء مشابه آن باشد مثل شکل‌های دسته دار یابی دسته، صندلی راحتی را به دست می‌آورد. بدین ترتیب، شکل اولیه را تعمیم می‌دهد و در نتیجه ترکیب هم، صورت‌های جدیدی در ذهنش خلق می‌شود.^۱

۱. منظور از تجرید، جدا کردن چیزهایی از صورت و منظور از تعمیم، قابلیت انطباق بیشتر در صورت ذهنی است که با مثال توضیح داده شد.

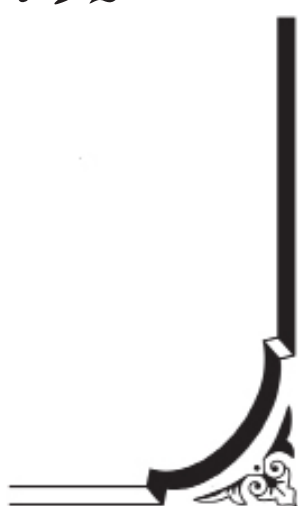
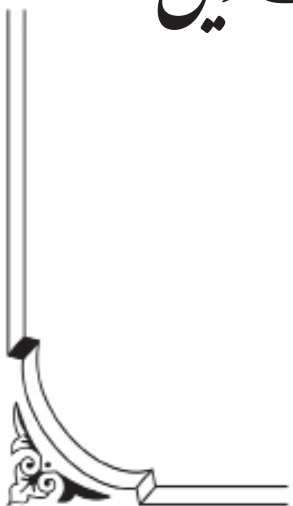
لذا در طول تاریخ، مکتب عقلی و مکتب حسی در مقابل یکدیگر ایستادند. اشتباهی که در مکتب عقلی شد، این بود که تصور شد اصل فطری منهای حس کاربرد دارد. اشتباهی هم که مکتب حسی دچارش شد، این بود که می‌پنداشت حس منهای آن اصل عقلی کاربرد دارد. توضیح اینکه: مکتب عقلی معتقد است که عقل یا اصل فطری بدون حواس و درک آنها برای شناخت و دریافت معرفت کاربرد دارد. مکتب حسی هم معرفت و شناخت را تنها با حواس قابل دستیابی می‌داند بدون اینکه نیازی به درک عقلی باشد.

دانستن منهای عقل و شناخت منهای معنای حسی نیز محال است. این دو مکتب منهای همدیگر، کاربردی ندارند. معرفت هست و وجود دارد؛ ولی زمانی که طفل به سراغ پستان مادر می‌رود، این معرفت فعال می‌شود. ابتدای فعالیت ذهن کودک، ارتباط طبیعی است بدون اینکه بتواند تعبیری از آن بکند. تنها به این درک می‌رسد که آنچه هست نمی‌شود نباشد و آنچه نیست نمی‌شود باشد. لذا دنبال می‌کند و وقتی که آن را پیدا کرد متوقف می‌شود. حواس پایه معرفت است؛ بشر از این راه، بشر شده و از راه ارتباط با خلق به درک خالق می‌رسد. معرفت فطری خالق آغاز شناخت خودش است. خلق شده ذهن به معنی مخلوق ذهن نیست؛ بلکه منظور آن چیزی است که در افق ذهن خلق شده است. ذهن خودش خلق نمی‌کند، بلکه توانمندی دارد تا از صور اولیه بسازد و قضایای بدیهی مثل بزرگتر بودن کل از جزء و تمام ریاضیات ساده قضایایی است که با ارتباط مستقیم درک می‌شود، یعنی احتیاج به دلیل ندارد.



بخش دوم

سه راه در شناخت دین



سه راه در شناخت دین

ممکن است این سؤال خیلی احمقانه و جاهلانه و ساده لوحانه به نظر رسد. اغلب افرادی که پذیرش دین را در جامعه با استدلال پذیرفته‌اند و مخصوصاً اولیای دین، این را نیز پذیرفته‌اند که دین از دایره ادراک خارج است. البته قاطبه مسلمانها هم که بحمدالله و المته به «اساس التقدیس» نوشته «فخرالدین محمد بن عمر رازی» قناعت کرده‌اند. حال باید دید، اگر دین از مُدرکات است، اولاً آیا باید از راه سمع شناخته شود یا از راه ادله عقلیه و یا از طریق قلب یا همان کشف و شهود؟

راه سوم که توسط عرفا عنوان شده، و از آن به کشف و شهود تعبیر شده است، این سؤال را ایجاد می‌کند که آیا قلب جایگاه و موجد ادراک است یا حالتی وجدانی همچون محبت و دشمنی را محقق می‌سازد؟ توضیح آنکه؛ ما در خودمان حالاتی داریم که از آن تعبیر به حالات وجدانی می‌کنیم. به طوری که هرکسی در درون خودش آنها را می‌یابد. البته به تعبیر قرآن و تعبیر عمومی جایگاه این حالات قلب است، و قطعاً منظور ما بیولوژی قلب نیست. بلکه منظور حالات قلب یا نفس مثل دوست داشتن، نفرت، ادراک و... است. آیا این قلبی که اساس پذیرش دین است، بدان معنی است که دین هم یکی از حالات قلب است؟

کلیت محبت از حالات قلب است. اما ممکن است کسی وضع نشوونمایش اینگونه باشد، که محبت قلبی یا نفرت شخصی نداشته باشد. اما محبت و نفرت را درک می‌کند. من خودم به بعضی از آقایان برخورد کرده‌ام که می‌گویند اصلا در قلب ما نفرت یا بغضی نسبت کسی نیست. من این افراد را خطرناک‌ترین افراد دیده‌ام. اینان به کمترین حالتی حاضرند سر ببرند.

دین از همان دسته حالات وجدانی و قلبی است که از چنان جایگاهی در انسان برخوردار می‌شود که وقتی از برخی از اینان پرسید چرا دین داری، خواهد گفت این مثل آن است که بگویی تو چرا محبت به فرزندت داری؟ شعار آقایان عرفا و فلاسفه این است که عشق مجازی پلی برای وصول به عشق الهی است! آنها می‌گویند: «تا عاشق نشوی عارف نخواهی شد».

به آقایان باید گفت: اگر قلب خودش راه درک است، پس چگونه است که خود را وامدار عشق می‌دانید و عشق باید به او کمک کند؟ این بدان می‌ماند که به کسی بگوییم، نمی‌توانی طبیب دام بشوی مگر اینکه حتما عاشق درخت گردو بشوی! عشق درخت گردو ربطی به دامپزشکی ندارد. البته ممکن است این مغلظه ایجاد شود که خود علاقه، انسان را وادار می‌کند تا درک کند که چه سود یا زیانی متوجه دام است.

همان طوری که عشق پایه درک واقع می‌شود، گاهی نیز نفرت هم پایه درک می‌گردد. گاهی انسان، برای اینکه دشمنی دشمنی‌اش را از خود دور سازد، شوق و علاقه‌اش به شناخت دشمن بیشتر از شوق و علاقه او به شناخت دوست است. چون ممکن است دوست را با یک دعوت به شام بشناسیم ولی دشمن را با یک مهمانی نمی‌توان شناخت. این که عشق اساس عرفان

است، معنایش فقط این می‌تواند باشد که: عرفان از سنخ عشقی است که تکامل یافته است. یعنی نمی‌توان آن را با عشق مصطلح مقایسه کرد و آن را به عنوان مبنای عرفان تلقی کرد. چنین تلقی به مانند آن است که بگوییم اساس معرفت خدا، لذت ازگلابی است. و اصولاً عشق مجازی و معرفت الله سنخشان با هم فرق می‌کند. زیرا هرگز اینگونه نیست که اگر فرضاً من به گلابی علاقه پیدا کردم، حال اگر خدا را بشناسم و ۱۵۰ رکعت در شبانه روز نماز بخوانم، بعد از مرگ چقدر گلابی به من می‌دهند.

برای دقت بیشتر در این مطلب بنگرید به این جمله منقول از امام المتقین امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود:

«مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ تَارِكٍ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ، بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ
فَعَبَدْتُكَ»^۱

من تورا از ترس آتشت و به طمع بهشتت عبادت نکردم. بلکه اساس عبادت من این است که تورا شایسته پرستش یافتم.

اساس عبادت من خضوع و تسلیم من به نسبت توست که در نتیجه هر آنچه تو بفرمایی همان را انجام می‌دهم خواه امر به انجام عمل کنی خواه مرا نهی کنی!

معرفتی را که امیرالمؤمنین علیه السلام از خدای متعال دارد، نمی‌توان عشق نامید. تازه آن هم عشقی که در قاموس عرفا از جنس مخالف شروع شده و در ابتدا نسبت به دلبری چنین و چنان است و بعد هم به کجاها که نمی‌رسد. لذا است که محبتی که مبنایش معرفت است، در بیان امام چنین می‌آید.

تا جائیکه می فرماید، تورا اینگونه یافتیم. نه اینکه تورا به گونه ای دانستم که اگر محسوس بودی، شناخت من با آن زمان هم تفاوتی نداشت. از این رو می فرماید، به دنبال این معرفت آن گونه که شایسته و سزاوار توسل خاضع و تسلیم تو شدم.

لذا ارزش عبادت افراد به مقدار شناخت هر کس نسبت به خدای متعال بستگی دارد. و صد البته که این سخن هیچ ربطی به سخن عرفا ندارد. چرا که باید به آنان گفت کار خوبان را قیاس از خود مگیر! و رأس همه خوبان امیر المؤمنین علیه السلام است که می فرماید عبادت من کار دل نیست، بلکه کار علم و معرفت من است. اوج معرفت دینی هم این است که ما باید در برابر کسی که چنین معرفتی دارد تسلیم باشیم. نه اینکه تصور شود این حد از معرفت در ما پیدا می شود. اینگونه فرمایش مخصوص مقام معصوم است که خطایی در شناخت خدای متعال ندارد. البته هر کسی غیر از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین بیانی را بگوید، یا مست بوده و یا با هشیاری و با علم و عقل دروغ قطعی گفته است.

تسلیم شدن ما در برابر صاحب چنین معرفتی، مثل آن است که پایان و اوج دانش پزشکی در حد اعلا به اینجا منتهی شود که باعث شود تا من تسلیم یکچنین پزشکی باشم. منتهای معرفت ما نسبت به اولیای الهی که تنها چهارده تن هستند و بقیه درجات نازلۀ اینها هستند، در حدی است که تسلیم شدن در برابرشان به حساب پاداش نیست. بلکه تسلیم شدن به حساب شناخت این است که او شایستگی آن را دارد که هر چه بگوید اطاعت شود و باید بدون مناقشه از آنها تبعیت نمود. و البته این بدان معنی نیست که معنی و علت حرفشان را نباید بفهمیم و در مورد آن مجاز به تحقیق

نیستیم. بلکه این تنها مثل این است که نادان نسبت به کسی که سرآمد یک علم است باید از او در زمینه آن علم تبعیت کند.

آیا قلب راهی برای ادراک است؟ اگر بناست که قلب راهی برای ادراک باشد، پس چرا آن چیزی که در قلب پیدا می شود، عشق نامیده شده است؟ و چرا آغازش یک حالت بیولوژیک است؟ یعنی خواسته و نیازی در بدن در یک موجود خاص وجود دارد که برای او و در او یک سلسله اعمال و گرایش های کرداری و رفتاری مخصوص نسبت به جنس مخالف ایجاد می کند که علتش فقط وجود آن نیاز است و هرگز از باب علم و ادراک و یا حتی جهل نمی باشد!^۱

اگر کشف و شهود یک راه شناخت قلبی است، یعنی اگر همانطور که انسان با چشم چیزهایی را می بیند و بدون آنکه اشتباه کند، آنها را می شناسد، قلب هم یک چیزهایی را کشف می کند و هیچ اشتباهی هم نمی کند که گاهی هم از آن به «حس باطن» تعبیر می کنند. این چه ربطی به عشق و سایر حالات وجدانی دارد که «هاتف اصفهانی» می گوید:

چشم دل باز کن که جان بینی و آنچه نادیدنی است آن بینی
گر به اقلیم عشق روی آری همه آفاق گلستان بینی

این دو، با هم تناقض دارد. یعنی گاهی چیزی را که به آن علاقه داری، نمی توانی با چشم ظاهر ببینی و حتی در خواب هم نمی توانی ببینی! زیرا خواب کشف کامل نیست. اگر مثلاً وردی، ذکری، چله نشینی و ریاضتی یا هر

۱. البته منهای فروید که معتقد است که اولین چیزی که کودک درک می کند همین حالت لذت است و در سال اول زندگی معطوف به لذت از مکیدن سینه مادر و نوازش و محبت اوست. این درک در آینده معطوف به لذت از جنس مقابل و میل جنسی می شود.

چه که می خواهید نامش را بگذارید، باعث شود تا روح با چیزی بدون دخالت جسم ارتباط مستقیم پیدا کرده و متوجه چیزی شود که آن را در حالت عادی آن را درک نمی کند. در حقیقت چیزهائی را در عالم خواب ببیند، که وقتی همان چیزها را در عالم بیداری دیده متوجهش نبوده و با دیدن در خواب تازه متوجه می شود که چه دیده است. و فهمیده است که دیدن آگاهانه همان بوده که در خواب دیده است.

اگر طبق فرمایش عرفا این کار قلب است، ارتباطش با عشق چگونه می شود؟ بیت اول چیزی متفاوت با بیت بعدی است. بیت اول صحبت از درکی فراتر از ادراک عادی می کند. بیت بعدی از عشق و گلستان و گیاهان صحبت می کند و می گوید آخرش جز معشوق چیزی را نمی بینی. در دیار عاشقی هر جا بروی و در چاله هم که بیافتی تصور می کنی در دامان معشوق هستی!

کار قلب، عشق یا کشف، اکنون باید معلوم شود که کار قلب عشق است یا کشف که این دو به هم ربطی ندارند. بلکه می گویند عشق در واقع چشم عقل را هم کور می کند. یعنی همان درک معمولی را نیز سلب می کند تا چه رسد به کشف و شهود. همه عرفا این موضوع را اعتراف می کنند و در شعر فارسی نظامی و مولوی و شعرائی چون «کُنْتِیرَ عَزَّةَ» و «قیس بنی عامر» در شعر عربی در این مورد بسیار داستان سرایی کرده اند.^۱ ما باید همه اینها را بدون

۱. «کُنْتِیرَ عَزَّةَ» از شاعران معروف عصر اموی بوده و اینکه شیعه دوازده امامی بوده است یا کیسانی خیلی مهم نیست. ولی نقل شده است که امام باقر علیه السلام در تشییع جنازه او تشریف داشتند. اکثر غزلهایش در مورد معشوقش «عَزَّة» بوده است. روزی «عَزَّة» در مجلس «عبد الملک بن مروان» حاضر می شود و «عبد الملک» از او می پرسد: تو همان کسی نیستی که «کُنْتِیر» برایش شعر گفته است؟ «عَزَّة» در جواب می گوید: تو

تعصب بررسی کنیم تا بفهمیم این قلبی که آقایان می‌گویند قلبی است که چشم دارد و بهتر از چشم سر می‌بیند یا قلبی است که فانی در معشوق شده است. زیرا اوج آن هم فناست، که گفت:

بس که در جان فگار و چشم بیدارم تویی

هر که پیدا می‌شود از دور پندارم تویی^۱

آنوقت، زندی با طعنه به او گفت: «اگر خریدی چطور؟» گفت: «باز هم پندارم تویی!» و یکی از آنها در نامه‌ای به «شیخ محمد حسین اصفهانی» نوشته بود که من واحد العین هستم یعنی خدا به من یک چشم داده و با آن جز خداوند چیزی نمی‌بینم و هیچ سخنی هم در گوشم فرو نمی‌رود. و ایشان هم در جواب به او فرموده بودند گوش خربفروش دیگر گوش خر.^۲

بالاخره باید معلوم شود. ذوق شعری هم حساب دارد. فرق طاووس و مجسمه برنجی در خطوط هندسی اش نیست. آن جاذبه و تناسب خاصی که طاووس با من درک کننده دارد و باعث می‌شود تا از آن خوشم بیاید و از سوسک بدم بیاید در حالی که به لحاظ خطوط هندسی، کشیدن یک پشه یا طاووس بسیار مشکل‌تر از یک طاووس است. لذا مربوط به دیدن چشم سر نیست.

از این رو، باید معلوم شود که دل چشم دارد یا عشق دارد. این دو با هم تفاوت دارند. چشم یعنی کشف و به دنبال آن شهود است و اینکه می‌گویند

اگر چشم «کُنْتِیر» (منظورش همان حس باطن است) را داشتی می‌فهمیدی که من همانم که «کُنْتِیر» وصف کرده است و نیازی به پرسش نداشتی!

۱. دیوان اشعار جامی

۲. کین سخن را در نیابد گوش خر گوش خربفروش دیگر گوش خر

(مثنوی / دفتر اول)

شهود، از آن روست که می‌گویند در آن تحیر نیست. معشوق فی نفسه در دل عاشق حاضر است. با این تفاوت که آنچه یقیناً در دل تو حاضر است، همان است. و شاید افرادی، با وجود آن همه خون در بدنشان، به عمرشان ندانند خون چیست که اگر خون را ببینند، حالت بیهوشی به آنها دست می‌دهد. چرا که خون جزء محسوساتشان نیست و از راه مدرکات حسی وارد مغز مبارکشان نشده است. لذا هیچ انعکاس طبیعی بیولوژیکی هم در آنها پیدا نمی‌شود. البته طرح این مطالب از آن جهت است تا زبان شعرا از زبان علم و تحقیق جدا کرده باشیم. که آیا کار دل در وجود آدمی، کاری علمی است؟ که اگر اینطور باشد، چرا این بیچاره خونی را که در دل خودش هست کشف و شهود نمی‌کند.

مطلب دیگر این است که این عشقی که از آن سخن می‌گویند، چه فرقی با محبت خدا و ولی خدا که اساس گرایش دینی و منطق قرآن مجید است دارد؟

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ»^۱

به مردم بگو اگر واقعاً خدا را دوست دارید از من (رسول اکرم ﷺ) تبعیت کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد و خطاهای شما را ببخشد.

این حب، قطعاً با عشقی که آقایان می‌گویند تفاوت دارد.

دین در تفسیر مسیحی اش. آیا در میان مخالفان و موافقان، دین بر معنی دوم دلیل عقل استوار است یا معنای اول آن؟ آخرین تفسیری که کلیسا پذیرفته این است که باید «خود دین» بود و دین هر کسی متعلق به خودش است.

دلیل سمعی، یکی دیگر از مباحث آینده دلیل سمعی است که آقایان معتقدند چندان نتیجه‌ای در بر ندارد. که جهت فهم دلیل سمعی لازم است بدانیم:

اولاً؛ دلیل سمعی یعنی یکی از همین این آقایان، صدآیه از قرآن را بایک بیت از اشعار مولوی همطراز نمی‌داند و می‌گوید: «دین من دینی است که از عرفا گرفته شده است»

ثانیاً؛ مگر جز الفاظ چیز دیگری بین ما و مولوی به عنوان واسطه وجود دارد. طبعاً واسطه بین ما و خدا هم الفاظ است. پس در این میان سمع مال کجاست که شامل رابطه مولوی و عطار و سنائی با همه شعرهایشان و ما نمی‌شود، تا برسد به غزلیاتی که بالاخره برای اثبات مقام باید آن غزلیات باشد. مگر آن غزلیات از جنس الفاظ نیستند. اگر دلیل سمعی عبارت از الفاظی است که این الفاظ در هرزبانی یک معانی مشخصی دارد و دلخواهی هم نبوده و واسطه بین مخاطب و متکلم است، قرآن هم که از جنس الفاظ است، برای رسیدن مخاطب به آنچه که ما فکر می‌کنیم، حالت خاصی را در شنونده ایجاد می‌کند که قابل اعتماد است. اما چطور است که قرآن برای برخی از همین آقایان عرفا قابل اعتماد نیست، ولی مولوی او را به اوج می‌برد و همه منافذ بدنش را باز می‌کند و معنایی را که قصد داشته به ما القا می‌کند.

این هم که می‌گویند اشکال دلیل سمعی جمود بر ظاهر است، باید دانست که جمود بر ظاهر دو گونه است: یکی، جمود بر لفظ و دیگری جمود در احساس.

جمود بر لفظ، یعنی در هرزبانی، هر لفظی نسبت به متکلمین به آن زبان فقط یک معنا داشته باشد و آنهم معنایی که بشود گفت گوینده از این لغت

همین معنا را اراده کرده است، که البته چنین چیزی کمتر وجود دارد. مثلا: کمیت بن زید اسدی رضوان الله تعالی علیه چنین سروده است:

فَقُلْ لِبَنِي أُمَّيَّةٍ حَيْثُ حَلُّوا وَإِنْ خِفْتَ الْمُهْتَدَ وَالْقَطِيعَ
أَجَاعَ اللَّهُ مَنْ أَشْبَعْتُمُوهُ وَأَشْبَعَ مَنْ بَجُورِكُمْ أُجَيْعًا

اگرچه تواز شمشیربرنده و محکم بنی امیه بیم شدید داری، ولی هر کجا باشند به آنان بگو که، خدا گرسنه گرداند کسانی را که شما سیرشان کردید و خدا سیر گرداند کسانی را که شما به ستم گرسنه نگه داشتید.

با اینکه از مجاز خیلی کم استفاده کرده است، یعنی از لغاتی استفاده نموده که در ظاهر معنایی دارد که منظور شاعر آن معنا نبوده است، ولی شعر مولوی با آن همه مجاز و کنایه اش از نظر شما ارزش فوق العاده ای دارد. چطور شده که مولوی با اینکه در جهاتی شعر گفته که نمونه واقعی شهبانی است، شعرش جمود بر ظاهر نیست، ولی شعر کمیت جمود بر ظاهر است؟!!

شعر مولوی از الفاظ، کنایات و استعاراتی استفاده کرده است که همان را هم آقایان به الفاظ فراوان دیگری در قالب شرح و تفسیر مثنوی تبدیل می کنند. آیا این جمود بر ظاهر نیست؟

البته با توجه به اینکه جمود، ظاهر و غالب بر الفاظ است، اگر جمود بر ظاهر نداشته باشیم چه کنیم؟ آیا به باطن رجوع کنیم یا به تأویل رو کنیم؟ تأویل چه ضابطه ای دارد؟ باطن لفظ چه ضابطه ای دارد؟ اینها همه باید روشن شود.

از این خطرناکتر و دقیقتر این است که منظور خیلی از زندان آگاه از ظاهر چیزی است که در زبان انگلیسی بدان «surface» یا «common» گفته

می شود. یعنی ظاهربینی در دیدن و چیزی که به چشم می آید و یک باطن دارد که از آن تعبیر به عمق یا «depth» یعنی دید سطحی نداشتن و عمیق نگریستن می شود.^۱

«صامت بروجردی» می گوید:

ناکسی گراز کسی بالا نشیند عیب نیست

روی دریا کف نشیند، قعر دریا گوهر است

دود اگر بالا نشیند کسر شأن شعله نیست

جای چشم ابرو نشیند گرچه او بالاتر است

آقایان پارا از ظاهربینی هم فراتر گذاشته و به تخیل در ظاهر رسیدند. وای کاش ظاهر را دیده بودند. اینان، مثلشان مثل همان کسی است که محبوبش را در همه چیز، حتی چارپایان می دید و به هر چهارپایی خیره می شد، خیال می کرد معشوق خودش را دیده است. وقتی انسان به چیزی نگاه می کند، اشعه ای از آن جسم به چشم او منعکس می شود، حال وقتی اشعه از چهارپایی منعکس شود، طبعاً تصویر چهارپا منعکس می شود. ولی چگونه است می گوید که معشوق را دیده؟!

این باید معلوم شود؛ جمود بر ظاهری که اهل دین و علمای دین دارند

۱. کسانیکه با دائرة المعارف بریتانیا آشنایی دارند میدانند این کتاب سی جلد است که ده جلد آن knowledge common یعنی معلومات در سطح عمومی را تشکیل می دهد و نوزده جلد آن knowledge depth معلومات یا علم عمیق و یک جلد آن هم index های مختلف دارد. این دائرة المعارف چهار هزار نویسنده دارد که هزار چند گاهی چاپ می شود که سالهاست هزینه چاپ آن را آمریکایی ها به عهده دارند و سود آن را انگلیسی ها می برند.

یعنی چه؟ آیا جمود بر ظاهر الفاظ دارند یا جمودشان بر ظاهر اشیاء است. باید محل مناقشه معلوم باشد تا دروغ و کذب از هم جدا شود و معلوم گردد که مثلاً جناب هشام بن حکم در مقابل فلانی و فلانی چشم تیزبین نداشته یا جمود بر ظاهر اشیا داشته است؟ یا به اصطلاح، فهمش ژرف بین نبوده است؟

قصدم از این بیان، شعر شناسی و ورود به اوزان شعر و عروض نیست. من می‌خواهم بگویم:

آن بانو که دل از اهل شهر ر بوده و قیمتش فوق قیمت همه آنها است و این بیچاره‌ها به آنها خود فروش و تن فروش می‌گویند. ولی کسی به آن بانوی زیبایی که چشم دل اینها را ر بوده، خود فروش و تن فروش نمی‌گوید و به یک نظر فلان مقدار می‌گیرد، اسم چنین چیزی نه عرفان است و نه نامش کشف و شهود است. و اگر چنین باشد، این بدترین نوع جمود بر ظاهر است.

اگر بناست جمود بر ظاهر الفاظ نداشته باشیم، یعنی الفاظ ما باید صریح باشد و جای تأویل و مجاز و استعاره نباشد. بنابراین هنرشما این است. لذا به غزل روی می‌آورید و به کتاب دعا هم کاری ندارید. اما برای معنای دوم جمود بر ظاهر به یکی از متفکرین بعثی‌ها به نام دکتر «عبدالله عبد الدائم» اشاره می‌کنم که کتابی در رد حکومت دینی نیز دارد. او معتقد است که «حکومت دینی حکومت بر لفظ و متون شرعی است، نه بر باطن و عمق و فقها هم به خاطر داشتن چنین جمودی بر لفظ، همگی برای بشریت ایجاد گرفتاری کردند».

در ادامه می‌گوید:

«جز در مورد خلیفه عمر بن خطاب که همه فقها از اینکه روزی همچون او باشند، می‌ترسند، زیرا او کاری به لفظ نداشت و روح قضیه را نگاه می‌کرد.

وقتی دید پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید: می خواهم چیزی برای شما بنویسم تا هرگز گمراه نشوید و همه هم خوشحال شدند که چه تحفه ای خدا به ما داده که تا کنون به کسی نداده است. او که باطن قضیه را می دید، گفت: این مرد را رها کنید که هذیان می گوید».

این هم نمونه از جمود بر ظاهر است که می گویند و می بینید. نتیجه آن شد که جمود گاهی شامل لفظی است که تنها یک دلالت دارد و وصف نمی گردد و گاهی شامل دیدگاهی می شود که بدون تعمق و توجه به باطن قضایا است.

نگاه و اندیشه عامیانه در مقابل خواص، موضوع دیگری که عرفا به آن معتقدند، که البته باید دید عوام و خواص کیانند.

خواص، کسی است که می گوید: «اگر می خوردی و مست نگشتی توارزش می ندانستی». اگر خواص این است، دیگر چه عرض کنم.

دلیل عقلی؛ که اشکال مشترک عقل محوران، قلب مداران و دین باوران است، این است که اینان جمود بر ظاهر، خواه ظاهر الفاظ یا ظاهر اشیاء دارند که باید دید آیا واقعا چنین انتقادی متوجه متدینین است، یا طرح این مسأله به منظور راه فرار از دین به نحوی است که توده مردم متوجه نشوند و اگر اشخاصی مثل علامه مجلسی و سایر بزرگان ما متوجه شوند، آنقدر عوام را تحریک می کنند و به آنها فحش می دهند، تا مجبور شوند خفه شوند.

آقایان می گویند دلیل عقلی این قابلیت را دارد که نه تبدیل به شک شود و نه منهدم گردد. و شعارشان هم شعر معروف است که: «پای استدلالیان چوبین بود».

مفهوم دین در چهارچوب دیدگاه غربی، آن شرقی که در تکنیک و سایر چیزها با غرب همگام است و تکنیک غرب، دیدگاه غرب و موضع دین را در دیدگاهش تفسیر می‌کند. یک سویش «ژاپن» است با عقاید خاصش و البته «کره» که دیگر چه عرض کنم و سوی دیگرش «آلمان» که هر دو شکست خورده جنگ جهانی دومند و هر دو هم به آسانی قدرت صنعتی شان را بر دنیا قبولاندند، غلبه دادند و تحمیل کردند.

جمله‌هایی که مربوط به متافیزیک است.

اینکه متافیزیک چیست و محدودده‌اش چیست. گاهی می‌گویند چیزی است که نمی‌توان آن را حس کرده و از این راه آزمود. و در تقابل با آنان، علما می‌فرمایند قضایای علمی قضایایی است که همیشه وقتی آنها را بیان می‌کنی، در ذهن همه می‌آید که باطنی هم در داخلش هست. و از خصوصیات آن ابطال پذیری و پارادوکس آن است.

بحث دین و مکاتب جامعه شناسی و مدارس النفس و الدراسات السیاسیه آنجا که خلاف طرحهای سیاسی است و آنها می‌خواهند از آن دفاع کنند.

مخالفت دین با آزادی و دموکراسی، اینکه دین مخالف آزادی و دموکراسی است. به حساب مکاتبی که تفاسیر مختلف دارند. تفسیر اینکه عقل برای اجتماع است و فرد جزء و آلتی است که ضمن جامعه قرار دارد. یا مکاتبی که فرد را اصیل می‌دانند و جامعه از خواسته‌های افراد تشکیل می‌شود که در نتیجه مصلحت مجموع را در برابر مصلحت فردی و در مقابل قرار دادهای اجتماعی ژان ژاک روسو مطرح کردند.

دین در تفسیر آگوست کنت و مکاتب علم اجتماع و تفاسیرشان از دین.

معرفت دینی و ارتباط آن با اصول فلسفه و عرفان

یکی از مباحث مرتبط با توحید و امامت و مشکلات فعلی عصر حاضر این است که آیا معرفت دینی امکان پذیر است یا نه و اگر امکان پذیر است، معرفت که عبارت از یک حالت روحی است که شخص در خودش می‌یابد و از سنخ علم و شناخت نیست، از این رو، نه دلیل لازم دارد و نه قابل انتقال به غیر است. و اگر اینگونه نیست، اصل راه معرفت دینی چیست؟

از دیرباز معرفت دینی از یک سو با یک سنخ از اصول فلسفه و از سویی دیگر با اصول عرفان در سروشاخ بوده‌اند. مرحوم علامه طباطبائی در کتاب «شیعه در اسلام» به صراحت می‌گوید:

«عقیده شیعه این است که راه رسیدن به حقایق برای همگان سه راه است. راه وحی که باید شخص آیات الهی را ببیند، راه عقل و استدلال و راه کشف و شهود که راه کشف و شهود از راه عقل و استدلال مطمئن‌تر است»^۱.

یکی از واقعیاتی که نتیجه ارتباط ملت‌ها با یکدیگر است، «تهاجم فرهنگی» است. آنچه که هست این است که فکر باید قوی باشد تا بتواند

۱. شیعه در اسلام، علامه طباطبائی / ۳۲-۴۱

اندیشه‌های خصم را هضم کند و پاسخی درخور به آن بدهد. زمانی، رادیوی خبیث بی بی سی جریان کتاب سلمان رشدی را با آب و تاب نقل می‌کرد. یکی از مسلمانهای انگلیسی‌الأصل که مسلمان شده بود، نامه عجیبی نوشته بود و در بخشی از آن گفته بود:

«من یک انگلیسی هستم. این هیاهویی که شما راه انداختید، فقط برای این است که مسلمان‌ها را در یک دلهره و ناراحتی دائم قرار دهید. زیرا اگر این کتاب شبهه‌ای هم در اسلام ایجاد کند، قوی‌تر از شبهه‌هایی که در طول تاریخ وارد شده نیست. مسلمانان، بعد از اینکه با مسیحیان یا یهودیان ارتباط پیدا کردند، شبهاتی پدید آمد. از زمانی که فلسفه وارد دنیای اسلام شد، به دلیل تضادهایی که با اعتقاد دینی داشت، نیز شبهاتی ایجاد کرد. آنگاه، ادیان دیگری از قبیل: زنادقه، هندوئیسم وارد دنیای اسلام شدند و با خود شبهاتی به همراه آوردند. متکلمین مسلمان همه این‌ها را هضم کرده و پاسخ دادند و نتیجتاً کلام اسلامی تکامل یافت. این طور نبود که متکلمین مسلمان دست بسته تسلیم شبهه شوند. آنها به میزانی که آگاهی پیدا کردند، به شبهات پاسخ می‌دادند. آنها حتی کتابهای مستشرقین را هم جواب دادند و لذا در اصل دین انحراف و مشکلی پیدا نشد. لذا اینطور نیست که شبهه‌های این کتاب قویترین شبهه‌ای باشد که در تمام طول تاریخ ارتباط مسلمانان با افکار دیگر وارد شده است.»

واقعیت مطلب هم همین است. این «فلسفه» هم که در حال حاضر، ما اسلامی‌اش کرده‌ایم، چیزی است که خودش از خارج آمده است. حال؛ بماند که ما چه به سرش آوردیم و تغییرش داده و دستکاری‌اش کردیم و بالاخره اسلامیش کردیم.

عقاید فلسفی صرف نظراً از صحت یا فساد آن، از یک نظر مثل عقاید فقهی است. گاهی افراد در آن باهم اختلاف در استنباط دارند و یکی از آنها متوجه بطلان سخن خویش نیست و نمی‌داند که باید نظر خودش را تصحیح کند. لذا فکر می‌کند دیگری اشتباه می‌کند. البته فلسفه به جاهایی می‌رسد که اگر فرد دیدگاه انتقادی داشته باشد، می‌فهمد که اجتماع نقیضین است. بدین روی می‌رسد به اینکه نمی‌تواند بگوید من هم مسلمان هستم و هم به فلسفه عقیده دارم. وگرنه اینها افکاری است که باطنا باهم تضاد دارند ولی شخص متوجه تضاد آنها نیست، و هر دو را صحیح می‌پندارد و نسبت به هر دو خود را ملتزم می‌داند.

لذا سروکله یک سری از مشکلاتی که برای دین و اعتقاد دینی ایجاد شد، از مسیر فکری اروپا و از اوایل قرن هفدهم به بعد پیدا شد. از آنجا که نمی‌توانیم مانع ورود این افکار شویم و مرزهای افکار مملکت را برای ورود این افکار و عقاید ببندیم، باید به هرنحوی شده، این تضادها را حل کنیم.

این موضوع هم قابل ذکر است که در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام از مرزهای کوفه و در زمان امام صادق علیه السلام و هریک از امامان دیگر علیهم السلام از مرزهای حکومت اسلامی، عقایدی وارد می‌شدند و آنها نیز نمی‌توانستند مانع از ورود آنها شوند. اما بیکار هم نمی‌نشستند و جواب شبهات را می‌دادند و مانع از الحاد مردم می‌شدند و از همان اوان، پاسخ به شبهات و رفع شرک و الحاد، دغدغه جامعه اسلامی بوده است. به عنوان مثال، هشام بن حکم رحمة الله علیه، شاگرد مکتب امام جعفر صادق علیه السلام، یگانه کسی بود که در عصر خویش کتابهایی در رد شبهات نوشته و در افکار یونانی مناقشه کلامی کرد.

نمونه‌اش کتاب «الرد علی ارسطاطالیس فی التوحید»^۱ است که در آن توحید «ارسطو» را رد کرد.

اشکالات کلی و اجمالی وارد بر فلاسفه

در مسیر راه حل این مشکلاتی که جامعه انسانی با آن مواجه است، یک گروه از مدعیان، فلاسفه‌اند که به نوبه خود اشکالات فراوانی نیز بدانان وارد می‌شود. برای نمونه به چند اشکال اشاره می‌کنیم:

اشکال اول:

هیچ مسأله فلسفی نیست که آقایان فلاسفه در محدوده جامعه اسلامی بر سر آن با هم اختلاف نداشته باشند. آنها هیچ جا با هم اتفاق نظر ندارند، در حالی که قرآن می‌فرماید:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۲

آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند که اگر از جانب کسی غیر از خدای متعال بود در آن اختلافات بسیاری پیدا می‌شد.

اگر بنا بود آنچه از راه دین به دست ما رسیده است، یا از کسی صادر شده باشد که نمی‌داند یا آن گونه که می‌داند نگوید، خدای تعالی می‌فرماید چنین چیزی مربوط به ما نیست؛ بلکه در آنچه مربوط به ما است، اختلافی وجود ندارد. در حالی که آنچه مربوط به دیگران است، اینگونه است. اختلافات موجود در فلسفه، از گذشته قابل حل نبوده و اکنون هم قابل حل نیست. این اختلافات خود مانعی بر سر راه معرفت است.

۱. این کتاب از بین رفته است.

۲. سوره مبارکه نساء: ۸۲

اشکال دوم:

آنها می‌گویند:

ضابطه دلیل سمعی این است که گوینده به این دلیل که یا خودش عامی است یا شنونده‌اش عامی است، به زبان عوام سخن می‌گوید؛ ولی ما مغز فلسفی داریم و به زبان خواص سخن می‌گوییم. در پاسخ باید گفت: مگر غیر از این است که ریاضیات، استدلال عقلی است؟ عامی‌ترین فرد، پایه‌های ساده در ریاضیات، یعنی چهار عمل اصلی را فرا می‌گیرد و در آنچه آموخته و می‌داند با میلیاردها فرد عامی و دانشمندی که تمام مسائل پیچیده ریاضی را حل می‌کند، کوچکترین اختلافی نداشتند. یعنی هرانسانی از بچه‌های دبستانی تا اساتید دانشگاه و مردم عوام که کمترین سطح حساب و ریاضی را بلدند، می‌فهمند که $2+2$ می‌شود ۴ و هیچ کس نیست که بگوید من نشستم، فکر کردم و دیدم که این استدلال غلط است. اگر مبنای فلسفه استدلال عقلی است، چرا در بین فلاسفه این همه اختلاف وجود دارد؟ عده‌ای از فلاسفه - و شاید بشود گفت که بهترینشان - می‌گویند که در فلسفه سخن از عامیانه بودن گوینده یا شنونده نیست، بلکه اینجا سخن از محققانه بودن و عقلانی بودن است. با همین عنوان و با بستن پیرایه تحقیق و تعقل به خود، عده زیادی را جذب کرده‌اند.

اشکال سوم:

فلاسفه می‌گویند: دلیل سمعی هر چیزی نیست که در آن «عن» باشد. مثلاً اهل سنت بگویند: «مرفوعاً عن ابی هریره». چنین نیست که باید هر چیزی را که «عن» داشته باشد، پذیرفت. صحت انتساب حدیث به نحو یقین، صحت دلالت به نحو یقین، صحت این که برخلاف او چه قرائنی

باشد و چه قرائنی نباشد (شرایط صحت حدیث)، ملاک پذیرش است، نه هر چیزی که «عن» داشته باشد. ما مدافع هر آنچه «عن» داشته باشد نیستیم. میزان ما این نیست.

تعبد و تدین و عقل مداری

بر اساس اعتماد به کتاب و سنت، صریحاً می‌توان گفت که این دو با هم بسیار تفاوت دارد. محدوده تعبد در چیزی است که من به آن راه ندارم و چون نمی‌دانم و نمی‌فهمم، لذا از کسی که می‌داند تبعیت می‌کنم. در حالی که دایره تدین مربوط به آن چیزی است که مطلوب خداوند خالق از من است، یعنی آنچه من باید نسبت به آن عالم شوم و یقین کنم. در دایره تعبد، چون خدا امر فرموده، باید بگوییم چشم! مثلاً کسی که به اصول پزشکی جاهل است، برای درمان قطعی خود باید به نسخه یک پزشک آگاه نسبت به بیماری و طرق درمان عمل کند. به این ترتیب، و در این حالت، چه بداند که نسخه پزشک در او چه اثری دارد و چه نداند، برایش تفاوتی نمی‌کند. زیرا دارو برای کسی که می‌داند علت نوشتن دارو چیست و کسی که نمی‌داند، یکسان عمل می‌کند و هر دوی آنها یکسان سود می‌برند.

در این میان عقل یعنی قوه دزاکه، چیزی است که جمادات از آن بهره‌ای ندارند. اگر دیوار را رنگ کنم، او این عمل من را درک نمی‌کند. ولی اگر به بدن شما رنگ بزنم، آن را درک می‌کنید. در مورد هر موجودی که می‌گوییم عقل دارد، یعنی درک دارد. یعنی بر اساس دانسته‌های خویش این نتیجه را گرفته که باید این کار را بکند یا نباید بکند. این را نمی‌توان «دلیل عقلی» نام نهاد.

در اینجا نکته مهم و قابل توجه این است که گوش کردن به سخن متخصص دلیل بر تعبد است نه عقل. زیرا اگر از من پرسند چرا فلان دارو را خوردی، فقط می‌گویم چون این پزشک گفت. فیلسوف و غیر فیلسوف هم این را می‌دانند که اسم این کار دلیل عقلی نیست. وقتی می‌گوییم دلیل عقلی، یعنی جدا از اینکه فلانی به من گفته، حالتی مشابه آن حالت و درکی که در او ایجاد شده و باعث شده تا او این نتیجه را بگیرد، در من نیز ایجاد شود. مثلاً اگر بخواهیم تطبیق بر پزشکی کنیم، پزشک وقتی برای من نسخه می‌نویسد، یک دوره طب را برای من بگوید. سپس یک دوره صحت تشخیص خودش را بگوید. سپس یک دوره ارتباط این دارو را با صحت تشخیص بگوید. و من همه اینها را بفهمم و درک کنم. سپس برای من نسخه بنویسد و من عمل کنم. در این صورت می‌شود دلیل عقلی. در اینجا دلیل طبی یعنی همان دلیل عقلی، در حالی که من در نسخه گرفتن از این پزشک، به هیچ وجه دلیل طبی لازم ندارم.

در حقیقت، تعبد یک گونه از تدین است. تدین منحصر در تعبد نیست. تدین همان است که فلاسفه می‌گویند: «کَلَّمَا بِالْعَرَضِ لِأَبَدٍ وَ أَنْ يَنْتَهَى إِلَى مَا بِالذَّاتِ»؛ یعنی باید هر ما بالعرضی (مثل شوری برای آب) حتماً به یک ما بالذات (مثل شوری برای نمک) ختم شود. تقید متدین به مجهولش، با یک معلوم قطعی - مثل همان نسخه‌ای که پزشک به شخصی که نسبت به علوم پزشکی جاهل است می‌دهد - پیوند قطعی دارد. او هم در حالی که جاهل است و علمی نسبت به نافع بودنش ندارد، به آن نسخه پزشک عمل می‌کند. این از آن رو نیست که چون جاهل است، عمل می‌کند. بلکه از آن رو است که جهل او هنگام عمل، به علم پزشک دانا در امور پزشکی

و بیماری و روش درمان منتهی می‌گردد. در اینجا است که عمل به ظن یا عمل همراه با شک باید منتهی به علم باشد. لذا ما هم وقتی عمل به شک یا ظن می‌کنیم، چون خدا فرموده یقین داریم که درست است. مثل جایی که شک دارم چیزی پاک است یا نه، ولی چون خدا فرموده است در جایی که علم نداری عمل به ظن کن! یقین می‌کنم که پاک است: «كُلُّ شَيْءٍ تَطْيِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ» همه چیز پاک است مگر اینکه بدانیم که نجس است. لذا در موارد شک، طبق فرموده خداوند، یقین به وظیفه، به معنی عمل طبق وظیفه است.

در امور دینی، مدعای ما این است که تدین یعنی عمل به علم یا عمل به چیزی که منتهی به علم می‌شود. ولی فلاسفه این اشکال را در اینجا وارد می‌کنند که: شما به ظواهر الفاظ کار دارید. در پاسخ می‌گوییم: این مشترک است. آنها می‌گویند: کسانی که این الفاظ از آنها صادر شده، یا عامی بوده‌اند یا با عامی سخن می‌گفته‌اند. شما در دین به لحاظ تدین، به چیزی عمل می‌کنید که نسبت به آن نادانید، ولی ما در فلسفه هرکاری می‌خواهیم می‌کنیم چون داناییم. ما در انجام احکام دین نادان نیستیم بلکه داناییم.

در پاسخ می‌گوییم:

دانایی دو نوع است. گاهی دانایی نسبت به خود عملی است که انجام می‌شود، و گاهی نسبت به آن شخص دانایی است که این را به من گفته و من به دانایی او یقین دارم. حال؛ او دانایی خود را به دو گونه می‌تواند به من منتقل کند. یکی اصل دانایی و دیگری نتیجه دانایی خود را، که در

این خصوص در مثال پزشک توضیح کامل بیان شد. خدای متعال نیز همه دانایی را به همه مخلوقات منتقل نکرده است؛ بلکه آن را فقط به رسولش و اولیائش عطا فرموده است. اما نتیجه دانایی را که احکام و دستورات شرع مقدس باشد، به همه عطا فرموده است.

دلیل عقلی با توجه به توضیحاتی که داده شد، ربطی به فلسفه ندارد. آنها صغری و کبری و قضیه و شکل اول و شکل دوم و شکل سوم ... می فهمند.^۱ عقل فلسفی با عقل ریاضی هم فرق می کند. با توجه بدانچه گفته شد، در فلسفه اصلاً سخن از تعقل نیست. چون همانطور که عرض شد، اختلافاتی دارند که قابل حل شدن نیست. اگر در فلسفه عقل و استدلال بود، مثل ریاضیات اصول قطعی داشت. آنها عقل و درک را با هم آمیخته اند. اگر روش آنها عشق است، ما با عاشق بحثی نداریم، زیرا هر کسی برای خود معشوقی انتخاب می کند. اگر هم استدلالی داشته باشند، استدلال جلال الدین بلخی است.

آیا عقیده دینی استدلال پذیر است؟

اصولاً تمامی معتقدان بر آن اند تا از راه دلیل، از عقایدشان دفاع کنند. اما در سه قرن اخیر مشکلات فکری در مراکز صنعتی یا جاهایی که به لحاظ

۱. استدلالهای عقلی یا دلیل عقلی که در آیات و روایات بر آنها تاکید شده است استدلالهایی هستند که مخاطب آنها عقل سلیم و فطری است؛ عقلی که همه انسانهای متعارف از آن بهره مند هستند نه عقل ریاضی و منطقی و [و نه] فلسفی ... به دیگر سخن اینجا عقلی که ملاک تکلیف است و انسانها به طور عادی در سن بلوغ یا کمی زودتر از آن برخوردار می شوند و در نتیجه مورد خطاب و فرمان الهی قرار می گیرند مورد توجه است. کتاب کلام و عقاید (توحید و عدل) دکتر پرنجگار صفحه ۲۶-۲۷ (ویراستار)

نظم اجتماعی از مراکز پیشرفته دنیا به شمار می‌روند، پدید آمد. در نتیجه اعتقاد دینی در این مراکز دچار پیرایش و به یک معنی اثرگذاری و به یک معنی صادر کردن، و حتی به یک معنی وارد کردن از خارج شد. البته این مشکلات دو طرفه است. از سویی معتقدان در آن جامعه می‌گویند: اعتقاد دینی کار قلب است نه کار عقل؛ زیرا هر چیزی که قلبی است، به جزئیات وجود آن، حالتش در قلب و شواهدش در ظاهر، از مسیر استدلال خارج است. توضیح آنکه:

فرض کنید کسی ادعا می‌کند که «من می‌دانم فلان کس انسان خوبی است». وقتی می‌داند، باید دلیل بیاورد و پاسخگوی مناقشات هم باشد. اما وقتی بگوید «من فلان کس را دوست دارم»، دوست داشتن حالت قلبی است و استدلال پذیر نیست. آن قدر افراد بشر در متناقضات تقسیم دوستی کرده‌اند که کسی نمی‌تواند نسبت به دیگری در دوستی‌های طبیعی مثل دوستی پدر و مادر نسبت به اولاد خویش ایرادی بگیرد. البته در عصر حاضر، «پوپر» همین را هم نابجا می‌داند. او می‌گوید: معنی ندارد که ما دوستی را مختص یک فرد یا موارد خاصی بدانیم. لذا اساساً این کار را غیرانسانی می‌داند که من خرج تحصیل فرزندم را بدهم و آن را به بیگانه ندهم. بله! دوستی استدلال پذیر نیست. البته اگر کسی ادعای دوستی کرد و شواهدی بر آن اقامه نکرد، باید به او گفت: سخن از چیزی گفתי که خود ندانی. در چنین محیطی، تدبیر اینگونه تفسیر شد.

مسیر فلسفی حاکم و محکوم در غرب این گونه موضع گرفت که برخی اعتقاد دینی را کار قلب و برخی آن را کار نظام حاکم می‌دانند. شاید شما کم و بیش از اختلاف فکری شرق و غرب در جهان آگاهی داشته باشید.

در جهان غرب، پیامد تفکر سرمایه داری آن است که روبنایش یعنی دین، فلسفه و اخلاق متناسب با تضاد درونی است. بنابراین اگر نظام سرمایه داری به نظام بعدی تبدیل شود - که پایه اش ماتریالیسم، علتش اصول دیالکتیک و زیربنایش تضاد است - نهایتاً به سوسیالیسم علمی و مقدمه جهان کمونیسم تبدیل می شود که اساساً دین و اخلاق در آن معنا ندارد.

مطلب بعدی این است: در هدم نظام سرمایه داری، باید از اصولی که نظام سرمایه داری بر آن اصول استوار شده، بهترین استفاده را کرد. لذا از نفوذی بودن یک مارکسیست در هر تجمع دینی برای هدم آن تجمع، نباید تعجب کرد؛ زیرا اگر جاسوسی در دنیا باشد که برای خیانت تقرب کند، بدون شک، متعلق به نظام مارکسیسم است.

از سوی دیگر؛ در درون جامعه دینی خود مشکلاتی داریم. پایه آنها این است که عده ای از فلاسفه، راه درک دین را منحصر در «وحی»، «عقل» و «قلب» می دانند. در بینش اینان، عملاً اثر وحی بسیار ضعیف است. البته به لحاظ شرایط محیط و موقعیت شرع، عقل در نهایت به مقامی برسد که نسبت به جوهری که از راه سمع، آنهم نه سمع یقینی به توسط آنها بهره فراوانی می برد، تظاهر کند. اگرچه به سازگاری این حرف با این تظاهر توجهی نکند، لیکن واقعیتش این است که از نظر آنها وحی اثر بسیار محدودی دارد.

در خصوص راه دوم یعنی راه عقل نیز، سخنگویشان، جلال الدین بلخی می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود^۱

۱. آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در جلد اول کتاب خویش، «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» این مطلب را به صورت منظم آورده است.

از نظر اینان، راه سوم یعنی قلب یا «کشف و شهود»، ثابت، مستقر و هدایت کننده است. لذا اگر عقل با وحی معارض باشد، باید طردش کرد. و اگر وحی با کشف و شهود معارض بود، باید دست از او برداشت، وگرنه شخص متهم به جمود بر ظاهر می شود.

اقسام دلیل

تا قبل از ملاصدرا، دلیل و راه های شناخت، تنها بر دو قسم بود: دلیل سمعی و دلیل عقلی. بعد از فرضیه جمع الجمعی ملاصدرا - که بنا بر نقل، پس از چهارده سال ریاضت کشیدن در کوه های کهک، به آن دست یافت - بنا شد تا اقسام دلیل، سه قسم باشد: سمعی، عقلی و کشف و شهود، که بعدها نام آن به دلیل قلبی تغییر یافت. اهمیت دستاویز اینان در این نکته است که می گویند: این ظاهرینان، در مقام جواب و نسبت به انتقاد علما و فقها چنین می گویند:

علما و فقها ظاهرین و ظاهر جوهستند و اساساً قلب ندارند. لذا ارزش هنر، اعم از هنر قدیم یعنی شعر، و هنر جدید یعنی درام و حتی هنر هفتم را نمی فهمند. پس سخن گفتن با آنان درباره این موضوعات غلط محض است، چون فقط الفاظ در گوش آنها فرو می رود، موسیقی که هیچ گاهی هم داستانی را که ملا جلال الدین رومی در مثنوی آورده است، شاهد مثال می آورند. مضمون کلی داستان چنین است:

شخصی گذرش به بازار عطر فروشان افتاده بود و از بوی عطر زیاد بیهوش شد. صاحب دلی از آنجا می گذشت. پرسید: شغل این مرد چیست؟ همراه او گفت: شغلش دباغی است. صاحب دل گفت: مقداری سرگین بیاورید و

نزدیک بینی او بگیریید. آنها چنین کردند و مرد دباغ به هوش آمد.^۱

هر چه را که ما با آن برخورد کنیم، دو نوع ارزش دارد: ارزش غائی و به تعبیر قدیمیها ارزش استقلال و دیگری، ارزش عالی. مثلاً نگاه کردن به گل و لذت بردن از آن به لحاظ زیبایی خود گل است. یک زمان هم ارزش شیئی که با آن برخورد داریم، به لحاظ ارزشی است که خود ما برای آن قائل هستیم. مثلاً از دید یک جانور شناس، فرقی بین سوسک و پروانه و مار و موریا نه در ارزشهای وجودی شان نیست. آنها تحقیقات خویش را بر اساس ذائقه شخصی نسبت به جانور خاصی انجام نمی دهند، بلکه قصد آنها تنها شناخت خود جانور است و آنها نمی خواهند تا از آن به هدف دیگری برسند. اما بعضی چیزها افزون بر آن، ارزش دلالتی دارند. مثلاً زبان شناس برای شناخت خود زبان، دنبال زبان شناسی نمی رود. بلکه دانش زبان شناسی به لحاظ اینکه نوعی از ارتباط درکی انسانی را می رساند، برای زبان شناس ارزش دارد. لذا هیچ کس برای خودش یک زبان اختراع نکرده که با جعل واژه‌ها آن را غنی سازد. بلکه چنین کاری، تنها به لحاظ استفاده اش در جامعه انسانی است.^۲

۱. این معلوم باشد که این بحث هیچ ربطی به هنر و ارزش و پذیرش آن و لذت بردن از آن ندارد. من می پذیرم که هر کسی از هنر هنری که می خواهد لذت می برد و هیچ مناقشه‌ای در این مورد ندارم و این که به شخص من نسبت بدهند که درکی از هنر ندارم، باز هم برای من قابل پذیرش است و محتاج دفاع از خود در برابر این که درکی از هنر دارم یا نه؛ نیستم. چرا که بحث در جای دیگری است.
۲. مثل زبان اسپرانتو که در فاصله بین جنگ جهانی اول و دوم اصرار زیادی بر آن بود. حتی به جایی رسید که در محیط نجف هم برخی علاقه نشان می دادند که زبان اسپرانتو را یاد بگیرند. حتی قرآن هم به زبان اسپرانتو ترجمه و چاپ شد. و کم کم مُرد. زیرا زبان زمانی ارزش دارد که وسیله تبادل فکرات انسانی شود. زبان در مرحله

نخست، عبارت از مجموعه‌ای از صداهای خاص با ترکیب خاص است که مورد استعمال جوامع انسانی بوده یا هست، ولذا اساسش هم صدا و آوا است. در مرحله دوم تکامل زبان، صدا و آوا تبدیل به نشانه‌های نقشی می‌گردد که از آن تعبیر به خط می‌شود. (در دنیا زبانهایی وجود دارد که به لحاظ آوایی و صدا مورد استفاده هستند ولی علائم و نقش یعنی خط ندارند. مثل زبان «تاتی» در شهر قزوین، که چنین زبانی را زبان ادبی نمی‌نامند. چون در زبان ادبی باید آواها و نشانه‌ها تثبیت شده باشند.) در این مرحله است که زبان، یک زبان ادبی می‌شود. مثل زبان فارسی که دارای نشانه‌های آوایی هست که فارسی زبان در مقام تکلم از آن استفاده می‌کند. در این مقوله هدف آواشناسی نیست، بلکه هدف شناخت آواها به صورتی است که برای انتقال مفاهیم مورد استفاده قرار بگیرد. بنابراین کسی زبان نمی‌سازد یا آن را تکمیل نمی‌کند. زیرا همان طور که گفته شد، زبان وسیله تفکر نیست. بلکه وسیله انتقال فکراست. از سوئی نیز در حال حاضر، به وسیله ضبط صوت زبان را به صورت آوا ضبط می‌کنند. لذاست که زبان فقط وسیله حفظ نشانه‌های آوایی است و در گذشته هم زبان در صورت داشتن نشانه‌های آوایی حفظ می‌شد. البته بشر دو نوع خط را که مرحله پیشرفته‌تر زبان است، اختراع کرده است. یکی خطی مثل خط چینی که برای هر چیزی شکلی خاص طراحی شده بود، ولذا خود خط دارای شکل بود و آثاری از این خط از اقوامی که زبانشان نشانه‌های آوایی داشته باقی مانده است. یکی از امتیازات بشر در همین نشانه هاست. خواه آوایی باشد، خواه نقش (خط)، که اگر خدای متعال این نعمت را به بشر ارزانی نمی‌داشت که بتواند از وسایل بدنش صدا ساز بسازد و این را نشانه مشترک بین خودش و دیگری قرار دهد تا از طریق آن فکر را منتقل یا دریافت کند، در اینصورت شاید بشر خیلی عقب‌تر از خیلی از موجودات روی کره زمین بود. اما اساس تکامل بشر انتقال مستقیم بدون نشانه‌ها است. حتی اگر اشارات چشم یا ابرو و انگشت یا لب یا دست را حذف کنیم، نرم افزارها نشانه‌های تکامل یافته آن چیزی است که بشر قبلا داشته است. که البته در مورد همین اشارات شاعر می‌گوید: آواهای صوتی ملت‌های دنیا به حساب روحیه‌هایی که دارند، با هم متفاوت هستند. مثلاً معروف است که می‌گویند زبان ایتالیایی بیشترین تناسب آوایی و موسیقی را نسبت به دیگر مللی که زبان لاتین

در هر صورت، آنچه برای بشر قطعیت دارد، نشانه هاست؛ خواه این نشانه‌ها نشانه‌های صوتی باشند یا نشانه‌های نقشی که جانشین صوت شده است. حتی خط بریل که برای نابینایان است، همه نشانه‌هایی است که جایگزین صدا شده است.

نشانه‌ها همیشه سه حالت دارند: صدا، آوا و جایگزین این دو، که این جایگزین، گاهی مثل نقشهای نوشتنی لفظ است و گاهی شکل خیلی ساده آن مثل علائم راهنمایی و رانندگی است، که نهایت مقام ولایت مأموران اداره راهنمایی بر افراد یک جامعه است و خود به جای یک جمله عمل می‌کند. حتی گاهی این علائم را به جای نشانه می‌نویسند که در این صورت، به هر زبانی باشد، تنها برای اهل آن زبان مورد استفاده قرار می‌گیرند. اما وقتی در قالب نشانه درآید، شکل بین‌المللی به خود می‌گیرد.

این نشانه‌ها از نظر دلالت، یعنی رساندن معنا به مخاطب، سه حالت دارند: حالت اول؛ قطعیت در راهنمایی که اصطلاحاً بدان «نص» می‌گوییم و تنها یک معنا از آن فهمیده می‌شود. مثل نشانه‌های راهنمایی و رانندگی یا نشانه‌های رایانه‌ای، که فقط یک معنا از آن فهمیده می‌شود، و همان یک معنی هم مورد اتفاق همه است و تردید و احتمال خلاف در آن نیست. ولی چنین چیزی در الفاظ، چه گفتاری و چه نوشتاری بسیار نادر است؛ زیرا بشر در ابتدا فقط سرمایه اولیه‌ای برای برقراری ارتباط و بیان افکار و احساس خود داشته که آن هم اصوات بوده است.

دارند، دارا می‌باشد. به خلاف زبان آلمانی که اساساً حالت رزمی و چکشی دارد و خود لفظ به جای گرز به سروگوش شنونده می‌خورد.

در حال حاضر هیچ لفظی در هیچ زبانی نیست - به جز زبانی که آوانگاری آن جدید باشد - که فقط نشانه یک مطلب باشد؛ زیرا در الفاظ، مجاز، استعاره، کنایه یا اشتراک در وضع، وجود داشته و دارد. مثلاً ساده‌ترین کلمه در هر زبانی آب است. به هر فرهنگ لغتی رجوع کنید، هر قدر هم که کم اعتبار و مختصر باشد، چند معنی برای کلمه آب می‌تواند وجود داشته باشد. حال، این معانی یا مشترک است یا حقیقی، یا واژه‌هایی از قبیل آبرو، آب دادن فلزات، آبیاری و امثال این کلمات، که شکل مجاز به خود گرفته است و معادلهای آن در عربی و ترکی و انگلیسی همین گونه است.

حالت دوم، همان چیزی است که ما ابتداءً از این کلمه می‌فهمیم و اصطلاحاً به آن «ظهور» می‌گویند. در این حالت، وقتی لفظی از کلام گوینده‌ای شنیده شود یا نقشی از قلم نویسنده‌ای صادر شده و خوانده شود، تنها یک معنی از آن نمایان می‌شود و اگر معانی دیگر آن منظور باشد، نشانه‌هایی اضافی به همراه دارد. مثل آبرو و آبدیده که قطعاً آن معنی آب آشامیدنی در این ترکیبهای اضافی مورد نظر نیست.

حالت سوم، لفظ و صدا است به گونه‌ای که ابهام دارد. یعنی هر چه شنونده یا خواننده فکر می‌کند، متوجه معنی و مفهوم آن نمی‌شود. شخصی به فرزندش که در آن اتاق نشسته، می‌گوید: آب! این را نمی‌توان فهمید که آیا از او می‌خواهد تا برایش آب بیاورد و در حقیقت چیزی در ذهن شنونده‌اش ایجاد کند، یا می‌خواهد کیفیت نطق به این کلمه را به او یاد دهد، که یکی از دو معنی در فهم ترجیح دارد.

فرق ابهام و ظهور که بدان اشاره شد، در احتمال خلاف است. اگر احتمال خلاف بریک معنی و معنای دیگر بین ده درصد و نود درصد باشد، برای آن

نود درصد، حالت «ظهور» است که در مقابل آن توهم قرار دارد. اما اگر احتمال خلاف برای یک معنا پنجاه درصد و معنای دیگر نیز پنجاه درصد باشد، حالت «ابهام» نام دارد. و اگر هم هیچ احتمال خلافی نباشد، حالت «قطعیت» یا «نص» نام دارد.

ظاهر لفظ، تنها راه انتقال اندیشه

اکنون باید دید که کدام اندیشه انسانی است که بتوان آن را از طریق غیر ظاهر لفظ منتقل کرد؟ اگر مقصود از دلیل لفظی یا دلیل سمعی این باشد، همان است که شخصی صدایش را از دهانش خارج می‌کند و دیگری از راه گوش آن را دریافت می‌کند. تمام علوم بشری از همین نوع است. محققانه‌ترین دانش انسانی که دانشمندان مغرب زمین آنها را ابداع و در اختیار دیگران قرار دادند، همین گونه است.

اگر قرآن مجید که واسطه بین ما و خالق عالم است، لفظ است، بفرمائید مگر اشعار مولوی چوب نیمسوز است؟ آن هم که لفظ است. اسفار اربعه هم همین طور است. ما نمی‌توانیم بگوییم که با دو نوع آگاهی دینی سروکار داریم؛ یکی آگاهی که از راه لفظ به ما منتقل می‌شود و یکی هم آگاهی که از راه غیر لفظ منتقل می‌گردد. فصوص الحکم و کتاب شریف امالی شیخ صدوق و غیبت شیخ طوسی، همه از راه لفظ منتقل می‌شود. اگر لفظ هم نباشد، نشانه دیگری به جای آن لفظ می‌آید که آن هم همین حالت را دارد. بنا بر این دلیل سمعی یا همان دلیل لفظی منحصر به معارف و علوم دینی نیست. به همان ضابطه‌ای که شما با خواندن یا شنیدن الفاظ یا اصوات جناب محمد بن ابراهیم شیرازی معانی را می‌فهمید، به همان

ترتیب، از شنیدن و خواندن الفاظ قرآن معانی درک می‌شوند. وسعت این بحث به قدری است که مخالفش را نداریم. و غیر از این هم آنقدر محدود است که ارزشی ندارد.

پس اساساً این بحث غلط است که ما دو گونه دلیل یا راهنما داریم، یکی عقل و دیگری سمع و لفظ. زیرا تنها راه انتقال عقل از یک اندیشمند و یا حتی از یک کودک، لفظ است. معنی ندارد کسی بگوید قرآن مجید یک سری الفاظ عربی را به کار گرفته و این الفاظ، واسطه بین ما و آن چیزی است که خدا می‌خواهد به من بفهماند و این واسطه خیلی هم مورد اطمینان نیست؛ اما اشعار مثنوی و دیوان شمس تبریزی با آن همه حجم، اسفار اربعه و شفای بوعلی سینا و اشاراتش چنین و چنان است. این حرفها همه شوخی است.

چگونه است که قرآن و امالی شیخ صدوق چون حاوی الفاظ است، دلیل سمعی محسوب می‌گردد، ولی اشعار مولوی و اسفار ملاصدرا دلیل سمعی به حساب نمی‌آید؟ مگر چه تفاوتی بین این‌ها است!!؟ در تمامی اینها گوینده، خواه به ایجاد اصوات و خواه به ایجاد نقوش، می‌خواهد مطلبی را به مخاطب منتقل کند. وضعیت کیفیت این انتقال - که همان لفظ یا جانشین لفظ و حتی نت‌های موسیقی و عکس شیء می‌تواند باشد - کاملاً مشخص است و هرگز موجب تقسیم نمی‌شود.

تقسیم تنها مربوط به قصد و نیت در کلام گوینده است. گاهی قصد او از لفظی که می‌گوید، فقط به حاضر شدن معنا در ذهن شنونده می‌انجامد. و گاهی قصدش این است که آنچه را که باعث شده تا گوینده به معنی منتقل

شود، در مخاطب ایجاد کند. مثلاً اینکه بگوییم: «دیشب در رختخواب خودم که بودم، شیری دیدم» یا بگوییم: «دیشب در باغ وحش به شیری برخورد کردم». در این دو عبارت، تفاوت در دلالت لفظ نیست، بلکه تفاوت در این است که در مثال اول، می‌خواهم حالتی را که در من ایجاد شده، به وسیله لفظ به شنونده‌ای انتقال دهم بدون اینکه انتقال آن پایه‌ای یقینی برای مخاطب ایجاد کند. اما در مثال دوم، راه تصدیق کلام متکلم فقط اطمینان به صحت کلام متکلم است. مثلاً زمانی بود که مارکسیستها می‌گفتند اصول دیالکتیک، حاکم بر منطق ریاضی است. بعدها که دیدند خیلی افترض است، گفتند دیالکتیک، حالتی حاکم بر واقعیتها است.

معیار در تشخیص صحت و سقم معانی الفاظ

گاهی اوقات انسان فکری را منتقل می‌کند، آنگاه فارغ از اینکه چه کسی آن را انتقال داده باشد، مخاطبش راهی برای تشخیص صحت و سقم آن فکر دارد. در محاسبات ریاضی یا جملات خبری وضعیت همین گونه است. وقتی فراگیر راه حل را یاد بگیرد، خودش صحت و سقم آن را بدون توجه به اعتبار استاد می‌فهمد. در چنین جملاتی گوینده چیزی را بدون توجه به خودش عنوان می‌کند. اما در جمله انشایی که فقط حالت گوینده را نشان می‌دهد، مخاطب قادر به درک و کشف صحت و سقم آن تفکر نیست. بیانات فلاسفه که غالباً می‌گویند ارسطو چنین گفت و ارسطو چنین گفت، از این نوع است.

همان طور که گفتیم، در نوع اول شنونده یا خواننده راهی برای کشف صحت و سقم مطلب دارد؛ ولی در گونه دوم فقط اعتماد به گوینده و صدق

گفتار او است که مطلب را قابل پذیرش می‌کند. البته شرط یقین من به صدق گفتار گوینده، فقط این نیست که از راه اعتماد یا صدق تجربه باشد.

به طور کلی، یا صدق گفتار گوینده را گاه خود شنونده یا خواننده، برحسب آنچه دایره تعقل برایش مقدور است یا براساس تطبیقی که در توان حواس اوست کشف می‌کند، و گاه قدرت کشف آن را ندارد و لذا از راه اعتماد به صداقت مخبر، آن را می‌پذیرد. مثلاً شخصی به شما خبر می‌دهد که کسی پشت درِ خانه است و می‌خواهد با شما ملاقات کند. شما می‌توانید پشت درِ خانه بروید و از صدق گفتار او اطمینان حاصل کنید. گاهی هم به گوینده خبر اطمینان دارید. لذا همین که خبر را داد، اطمینان پیدا می‌کنید که راست می‌گوید و کسی پشت در منتظر شما است. مواردی هم هست که شما قادر به تحقیق در مورد صدق خبر نیستید، ولی به مخبر اطمینان دارید و لذا در کلام او شک نمی‌کنید. آنجا که خودم بتوانم صدق و کذب کلام متکلم را کشف کنم، کاری به اعتماد ندارم و این گونه نیست که در هر حالت، جدا از متکلم به جستجوی واقعیت بروم؛ خصوصاً در تخصصها، که صرف تخصص موجب اطمینان به واقعیت می‌شود. گاهی هم در جایی که تحقیق ممکن نیست، به مجرد شنیدن کلام متکلم می‌فهمم که واقعیت دارد و راهی به جز اعتماد به سخن گوینده نیست. مثلاً مسلمان به خبر قطعی قرآن مجید نسبت به فرارسیدن روز قیامت یا شنیدن روایات متواتر ظهور آخرین حجت خدا در آخرالزمان که از شیعه و اهل سنت نقل شده است، اعتماد دارد. شیعیان دوازده امامی اطمینان دارند به این که وجود مقدس ایشان حیات دارند و در این عالم، در حفاظت الهی زندگی می‌کنند تا از جانب خداوند، امر به ظهور ایشان صورت پذیرد.

حال می‌گوییم: مثنوی و اسفار با کتاب شریف کافی یا توحید شیخ صدوق در استفاده از واسطه‌ای به نام لفظ مشترک‌اند، فقط تفاوت در حکایاتی است که راه تماس مستقیم با واقعیت‌ها در آنها برای همگان بسته است. اینجا است که قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ». ^۱ کسانی هستند که خارج از دید و حواس فعلی انسانها در این دنیا است، ایمان دارند. ولی در روز قیامت، به کسی که کافر است و ایمان ندارد، می‌فرماید: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ» ^۲، آنچه را نمی‌دید، اکنون برایت واضح و روشن ساختیم.

نتیجه آنکه؛

استخدام الفاظ یعنی نشانه‌های صدا یا نقشه‌هایی که حکایت از نشانه‌های صوتی می‌کند و آنچه مربوط به ظاهری بیرون شخص است با آنچه مربوط به تعقل است، در این نکته تفاوت دارند که یا خودم می‌توانم تطبیق کنم و صحت و سقمش را بفهمم یا به گوینده اعتماد کنم.

البته اعتماد به مخبر سبب پذیرفتن خبر است، ولی در روش و دین خدای متعال، استدلال عقلی هم سبب تحکیم خبر می‌شود. افرادی در مورد قیامت و زنده شدن مردگان شک داشته و گفته‌اند، چه کسی می‌تواند این استخوانهای پوسیده و پودر شده را زنده کند؟ قرآن کریم در جواب می‌فرماید:

«أَلَمْ يُحْيِهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» ^۳

به او بگو: کسی که نخستین بار آنها را رویاند، این بار هم آنها را زنده می‌کند.

۱. بقرة: ۳.

۲. ق: ۲۲.

۳. یس: ۷۹.

«أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۱

مگر از آفرینش نخستین عاجز و درمانده شدیم؟ بلکه آنها از خلقت جدید در تردیدند.

قرآن برای کلام خود این گونه استدلال می‌کند و هیچ استبعاد عقلی در کلام خدا و معصومین وارد نیست. در استدلال عقلی هم هیچ فرقی بین استدلال عقلی استاد ریاضی با استدلال عقلی امام معصوم وجود ندارد. اگر در مکتب عقلی چیزی باشد که شخص بدون در نظر گرفتن صداقت گوینده و اعتبار او، فقط با راهنمایی عقل صحت آن را بپذیرد، این استدلال مخصوص کلام ملاصدرا و مولوی نیست. استدلال قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام هم از همین سنخ است. پس چرا فلاسفه استدلال قرآن را سمع ولی استدلال ملاصدرا را عقل می‌نامند؟ تنها تفاوت در این است که آنها معتقدند استدلال عقلی آن است که هر جزء آن استدلال عقلی جداگانه‌ای داشته باشد؛ مانند اینکه عالم وجود باید یک مبدأ داشته باشد.

درک عقلی

درک کننده در وجود آدمی عقل است. شاهد مدعا این است که اختلال عقلی جنون نامیده می‌شود و مجنون به کسی می‌گویند که درک ندارد و اگر هم داشته باشد، در محدوده‌های خاصی است. افرادی که خواب هستند یا به اغما فرورفته یا دچار مستی شده‌اند، نیز درک ندارند. لذا وقتی از اغماء یا مستی یا خواب خارج می‌شوند، اتفاقاتی را که در آن مدت افتاده، به یاد نمی‌آورند. لذا درک، کار عقل است و در حقیقت، عقل قوه دژاکه است.

درک عبارت است از دیدن یا شنیدن چیزی و منتقل شدن معنایی قابل تعبیر به ذهن، که البته گاهی نیز نمی‌تواند تعبیری از آن داشته باشد. مثلاً وقتی انسان دود می‌بیند، حتی اگر کر و لال باشد، به ذهنش خطور می‌کند که در جایی آتشی ایجاد شده است، یعنی این واقعیت را درک می‌کند که بین دود و آتش رابطه‌ای وجود دارد؛ زیرا دود دلیل وجود آتش است. اگر هم از او پرسند، می‌گوید: رابطه‌ی اثر و مؤثر است. با توجه به چنین تعریفی از کارکرد عقل، می‌توان گفت درک معانی الفاظ نیز کار عقل است. قرآن مجید می‌فرماید:

«أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۱

آیا درک نمی‌کنید؟ نمی‌فهمید؟

«أَفَلَا يَعْقِلُونَ»^۲

آیا درک نمی‌کنند، نمی‌فهمند؟

«ذِكْرِي لِأُولِي الْأَلْبَابِ»^۳

تذکری برای خردمندان

«أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»^۴

آیا می‌پنداری که آنها می‌شنوند یا درک می‌کنند؟ اینها دربی عقلی مانند چهارپایان اند، بلکه گمراه‌تر.

۱. صفات: ۱۳۸.

۲. یس: ۶۸.

۳. غافر: ۵۴.

۴. اعراف: ۱۷۹.

در این آیه، خداوند می‌خواهد پیغمبرش را دل‌داری دهد. لذا دشمنان آن حضرت را همچون چهارپایان می‌داند که آنها هم در محدودهٔ درکی که به آنان داده شده، درک می‌کنند.

هیچ وقت خدا از باب ذخیرهٔ آخرتش عقل را تعطیل نمی‌کند، بلکه همگان، از همان درک محدودی که خدا به آنها عطا فرموده بهره می‌برند. منظور از نشنیدن که در آیه آمده، این نیست که صدا به گوش آنها نمی‌رسد، بلکه منظور این است که انتقال معنا نمی‌کنند. به تعبیر دیگر، از نور عقل کمک نمی‌گیرند و درک نمی‌کنند. لذا درک، کار عقل است؛ با این توضیح که حس در این زمینه ارتباط فیزیولوژیک با اشیاء دارد و صورت اشیاء را به مخ یا مخچه یا هر جای دیگری منتقل می‌کند. ولی کار به عقل می‌رسد و از آن به معنایی تعبیری می‌شود که ممکن است دوباره به لفظ بازگوشود، یا به نوشتن در آید، و این کار عقل است.

دلیل عقلی

دلیل عقلی غیر از عقل است. دلیل عقلی یعنی اینکه خود عقل به لحاظ درک خودش، جدا از اینکه یک منبعی دیگر دارد، تمهیداتی نیز می‌کند. مثلاً جمله: «حضرت ابوذر نماز می‌خواند» و جمله «هر کس نمازی را که موجب قرب الهی می‌شود بخواند، خداوند در روز قیامت به او پاداش بهشت می‌دهد» هر دو، دلیل سمعی است. لیکن استفاده و نتیجه‌گیری این عبارت که «جناب ابوذر به بهشت می‌رود»^۱ کار عقل است.

۱. در این نوع استدلال و نتیجه‌گیری که در علم منطق استقراء نامیده می‌شود و در واقع قویترین استدلال منطقی است. عقل با داشتن دو گزاره صحیح گزاره صحیح دیگری

جمله دوم از ادراکات عقلی نیست، بلکه دلیلی سمعی و وعده الهی است، لیکن این شکل از نتیجه‌گیری را که در مثال می‌بینید، دلیل عقلی می‌نامند. عقل ابتدا از قرآن می‌شنود که هر کس نماز بخواند، پاداش بهشت را دریافت می‌کند. سپس می‌بیند یا درک می‌کند که ابوذر نماز می‌خواند. و خدا به نمازخوان وعده ثواب داده و تخلف خدا از وعده خویش قبیح است. لذا ابوذر به ثوابی که بدان وعده داده شده، می‌رسد. عقل از این مجموعه نتیجه‌گیری می‌کند که جناب ابوذر به بهشت خواهد رفت. وقتی بدین ترتیب قضیه از مستقالات عقلیه می‌شود، این دیگر به قرآن و روایت نیاز ندارد.

در اینجا می‌گویند:

هر دلیلی مرکب از دو جزء است: جزء عقلی و جزء غیر عقلی. جزء عقلی را کبری و جزء غیر عقلی را صغرای دلیل می‌نامند. گاهی هم صغرا و کبرای دلیل، هر دو مستقل عقلی است. مثلاً: «غذا دادن به فقیر نیکی کردن است» (کبری). «هر نیکی کردنی عدل است» (صغری). «پس اطعام فقیر، عدل است». یعنی اگر شرعی هم نیامده باشد، خداوند با توجه به عقلی که به ما داده است، دو مطلب را درک می‌کنیم: یکی اینکه «هر کاری نیاز جامعه است که اگر نباشد وضع جامعه مختل می‌شود، عدل است». دیگر اینکه درک می‌کند که «غذا دادن به فقیر، نیکی به او است».

معنای دلیل عقلی این نیست که آن را ما درک می‌کنیم یا نه! بلکه معنایش این است که آنچه را که عقل مقدمه نتیجه‌گیری خود قرار می‌دهد، مثل آیه، حدیث، قوانین، اصول راهنمایی و رانندگی، قوانین بین‌المللی

را نتیجه‌گیری می‌کند. در علم منطق گزاره اول «کبری» و گزاره دوم «صغری» نام دارد.

و... از مُدرکات او یا از دریافتهای خارج از مُدرکات اوست (که در مثال قبل آوردیم). لذا درک کار عقل است، ولی نه به این معنی که هر درکی نیازمند دلیل عقلی باشد.

نتیجه‌گیری و درکی که عقل با دیدن دود از خود نشان می‌دهد، در اثر حس یا علم یا تجربه برایش حاصل شده است؛ به طوری که اگر کسی تا به حال آتش ندیده باشد، با دیدن دود، ادراکی برایش حاصل نمی‌شود. دلایلی که بر اساس دریافت‌های حسی یعنی شنیدن، دیدن، لمس کردن، بوییدن و چشیدن ارائه می‌شود، با هم متفاوت است، لذا دلیل عقلی نیست. زیرا دلیل عقلی جدا از مُدرکات حسی است.

فلسفه، جدا از استفاده از آیات و روایات یا همان دلیل سمعی، بر پایه مُدرکات عقلی به نتایج عقلی در امر (اثبات وجود) خدا و طبیعت می‌رسد، که این در واقع، بحث عقلی است. لذا برای موضوع معاد می‌گوید مربوط به آینده است و آینده قابل پیش بینی نیست، پس من دلیل عقلی ندارم. البته بنا بر قول فلاسفه، «در اصل من نیازی به دلیل عقلی ندارم».

در چیدن صغری و کبری، شرط صحّت در این است که کبری و صغری هر دو عقلی باشد، یا یکی از این دو - ولو صغرایش - نقلی باشد؛ مثل جمله‌ای که به عنوان مثال برای ابوذر گفتیم. اما اگر دلیل سمعی هم باشد، می‌توان آن

۱. داستانی در کتاب کليلة و دمنه هست به این مضمون که: زنی از همسر تاجر خود پرسید: «دزدها چگونه می‌آیند که ما نمی‌فهمیم؟» همسرش پاسخ داد: «طوری که هیچ صدایی ایجاد نشود». یک شب که تاجر در خواب عمیقی بود، زن او را بیدار کرد و گفت: «بیدار شو دزد آمده است». تاجر بیدار شد و پرسید: «از کجا می‌دانی که دزد آمده؟» زن گفت: «آخر هر چه گوش کردم هیچ صدایی نشنیدم. لذا فهمیدم که دزد آمده!»

را دلیل مرکب از عقل و سمع دانست. بنابراین، گاهی دلیل یا درک، عقلی محض، گاهی سمعی محض و گاهی مرگب از سمع و عقل است.

فلاسفه دلیل عقلی را در تقابل و در تضاد با دلیل سمعی یا جمود بر ظاهر یا اعتماد به ظاهر نهادند. حال؛ اگر مقصود این است که واسطه انتقال معانی و مفاهیم از ذهنی به ذهن دیگر لفظ است، اساس تعلیم و تعلم نیز همین الفاظ اند و نام این را دلیل نقلی می‌گذاریم. ولی اگر این واسطه تعقل باشد، نامش را دلیل عقلی می‌گذاریم. فلسفه، علوم طبیعی و دین، همه به لحاظ منابع لفظی شان، فقط لفظند ادبیات، اشعار و نمایشنامه‌ها همگی همین گونه‌اند. دلیل عقلی جایی مطرح می‌شود که شخص، آنچه را که می‌خواهد به طرف دیگر منتقل شود، ایجادش کند؛ مثل استادی که مطلبی را با لفظ به دانش آموز منتقل می‌کند، سپس همان را در آزمایشگاه به او نشان می‌دهد. لذا آن را سمعی (به وسیله الفاظ) یا بصری (به وسیله دیدن و تماس حسی مستقیم مخاطب) نامیدیم. اگر بشر مجموعه الفاظ را نداشت، ممکن نبود که دو انسان با هم رابطه فکری داشته باشند.

دلیل لفظی

دلیل لفظی و ظاهر، آن است که موجب یقین به مراد نمی‌شود؛ در مقابل نص که موجب یقین به مراد می‌شود. گاهی انتقال از کلام به مقصود متکلم، موجب این یقین می‌شود که مقصود متکلم از کلام چیست. به لحاظ تشبیه معقول به محسوس، نود درصد این را می‌خواهد بگوید و ده درصد ممکن است معنای دیگری را اراده کرده باشد، لذا در دلیل سمعی انتقال قطعی نیست. یعنی در دلیل سمعی، به خلاف فلسفه، از شنیدن کلام متکلم به

طور صد در صد به مراد متکلم پی نخواهیم برد. در این جهت، تفاوتی بین الفاظ قرآن، روایات، فلسفه، ادبیات، اشعار و غیره نیست، مگر در موارد نادر که شما ادعا کنید مقصود ما از این الفاظ، چیز دیگری است، نه آنچه شما می شنوید و خیال می کنید که معنای غیر اخلاقی مقصود ما است. اگر انتقال قطعی باشد همین جا است.

مثلاً تو، به عنوان یک انسان، اساساً فطرت خدا شناس و پاک داری. از همین روی، اگر می گفتی «پس از آنکه خمیر جدت آدم را سرشتند، و به پیمانانه زدند، آنگاه خدا گفت که من روح را در او دمیدم و با آب زمزم خمیر کردم»، خیلی نزدیکتر بود به این معنا که گفته ام «ملائک در میخانه زدند و خمیر جدت آدم را با شراب سرشتند». اگر بناست شخصی به طور قطعی از مقصود متکلم مطلع شود، می توانست بگوید خمیره تو، ای انسان! با شراب سرو کار دارد؛ زیرا عقلانی نیست که بگوییم چون نگفته با آب زمزم این خمیر را سرشتند، می خواسته بگوید خمیره ات اهل نماز است.

دلالت الفاظ در دلیل سمعی (یعنی قرآن و روایت) بر مقصود متکلم، به خلاف الفاظ در فلسفه و اوجش در عرفان، ظهور است نه قطعیت. لذا می بینیم که شما در اینجا می گوید تا تأویل نکنیم به مراد عارف نمی رسیم و بدون تأویل در مراد عارف گمراه می شوی، تأویل کن تا معنا را بفهمی. یعنی آنچه را تو با آن بالطبع از این لفظ به معنا منتقل می شوی، رها کن! در حالی که اگر مقصود از شعر حافظ، معنویت و عبادت مخلوط با سرشت انسان بود، آن قدر قدرت شعر سرایی داشته است که به جای می و میخانه کلمه ای متناسب با عبودیت بیان کند یا بگوید در کعبه را زدند؛ نه آنکه کلامی بگوید که ذهن مخاطب را دچار انحراف کند.

دلیل اقناعی و واقعی

علاوه بر آنچه تا کنون بیان شد، فلاسفه قائل اند به این که الفاظی که در متون دینی آمده، نقصی دارد که چنین نقصی در الفاظی که در متون عارفان و فلاسفه آمده، وجود ندارد. البته می‌خواهند بگویند که گویندگان متون دینی عوام‌اند، ولی خیلی جرأت گفتن چنین مطلبی را ندارند. لذا می‌گویند که شنوندگان متون دینی عوام‌اند، به خلاف گویندگان و شنوندگان متون فلسفی و عرفانی که خواصّ اند! یعنی دلیل دینی یا گوینده آن فقط در حد آنچه توده مردم می‌دانند؛ می‌داند یا چون شنونده توده مردم هستند. لذا دلیل دینی، دلیلی اقناعی است نه واقعی.

دلیل واقعی دلیلی است که شخص - چه بپذیرد و چه نپذیرد - گوینده واقعیت را گفته است. ولی دلیل اقناعی دلیلی است که گوینده در حدّ پذیرش شخص عنوان کند یا دلیل را در حدّ پذیرش شنونده پایین آورد. این دلیل برای قانع کردن و پذیرفتن کسی است که قدرت درک واقعیت‌ها را آن گونه که هستند، ندارد. در این مورد، دلیل تبدیل می‌شود به نوعی که شنونده نسبت به آن قانع شود.

جایگاه دلیل عقلی در احکام

تکالیف دینی - خواه مربوط به اعتقادات باشد یا اعمال - چند وجه دارد:

۱. راه شرع که از آن به «دلیل لفظی»، «تمسک به ظاهر»، «اعتماد به ظاهر» و گاهی نیز «جمود بر لفظ» تعبیر می‌کنند.

۲. دلیل عقلی که خواه از باب عقیده بوده باشد، یا ارضای متشرعان یا از باب سقوط مرتبه در متشرعان، در هر صورت، اصل این حرفها مربوط به

زمانی بود که تشریح بر جامعه حاکم بود. اما در حال حاضر که درجاتی از نفاق بر جامعه حاکم است، عده‌ای دلیل عقلی را مربوط به اعتقادات می‌دانند که ربطی به احکام شرعی ندارد.

البته از ظاهر برخی از کلمات چنین برمی‌آید که فرقی نمی‌کند، اما این نکته در پنجاه سال اخیر در میان مسلمانان خصوصاً جوانان زیاد دیده می‌شود و در پیران به دلیل مانع پیری کمتر به چشم می‌آید که: عقل در احکام فرعی هم راه دارد! و در واقع برای عقل در احکام فرعی مدخلیت قائلند. البته بیشتر کسانی که چنین می‌گویند، از باب این است که عقل را حاکم بر شرع می‌دانند. چون چنین می‌پندارند، بسیار دیده می‌شود که می‌گویند: «به عقلم نمی‌رسد»، «عقل من قد نمی‌دهد»، یا «عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد» که نماز بخوانم؛ اما می‌پذیرد که چهار ساعت بازی فوتبال تماشا کند. در اینجا، دیگر عقل او هیچ کاری با وی ندارد و اعتراضی نمی‌کند!

در واقع، بشر عقل را بهانه‌ای برای پرداختن به تفریحات خود قرار داده است. خوشی باید وجود داشته باشد، اما نه اینکه آدمی به بهانه عقل، خودش را فریب دهد. گاهی هم چیز دیگری را به نام دلیل قلب، اصل و فصل الخطاب می‌دانند و گاهی از آن تعبیر به «عشق» و گاهی «کشف و شهود» می‌کنند.

فعلاً به این کار نداریم که این واقعیت، حق است یا باطل. اما تمام مسلمانان به عنوان اصل ثابت پذیرفته‌اند که شریعت و دینشان، از اموری است که مطابق خارجی دارد؛ مثل پزشکی که دو جنبه دارد: یکی جنبه

معلومات پزشکی است که در دستور دادن به مریض، آنهم پس از معاینه و عکس و آزمایش خلاصه می‌شود. قطعاً نسخهٔ پزشک و دستوری نتیجهٔ معلومات پزشکی او بوده که در دوران تحصیل و طبابت خود بدان دست یافته است. اگر کسی بخواهد صحت و سقم تشخیص و روش مداوای پزشک را بفهمد، یا باید از پزشک دیگری بپرسد، یا خودش مسیر طولانی تحصیلات پزشکی و تجارب طبابت یک پزشک را بپیماید. در این مثال، پشتوانهٔ نسخه و دستور پزشک، تجارب و معلومات او است که براساس آن می‌فهمد که مثلاً بدن بیمار در کجا دچار انحراف و مشکل شده است، مثلاً ویروسی وارد بدن او شده یا نه! نشانهٔ آن وجود ویروس است، و اینکه ویروس در چه مرحله از فعالیت است و عکس العمل بدن و مقاومتش در مقابل ویروس در چه حد است. در واقع، فارغ از اوامر و نواهی پزشک، همه اینها قضایای اخباری است. یعنی در همهٔ این مراحل، تشخیص پزشک می‌تواند از صحت یا سقم برخوردار باشد، یعنی تنها پزشکان دیگر می‌توانند این صحت و سقم را بررسی کنند. لذا هیچ پزشکی در جریان طبابت خود، تمام دانسته‌های خود را برای بیمار توضیح نمی‌دهد. از این رو، فهم یا تشخیص پزشک در هر یک از مراحل، برای پزشکان دیگر قابل تخطئه و تهدید است. همهٔ اینها اخباری هستند که می‌توان آن را رد یا قبول کرد. جنبهٔ دیگر قضیه، امری و انشائی است که شامل اوامرو نواهی پزشک، مبتنی بر پشتوانه‌ای قطعی به نام قضایای اخباری است.

انتزاعی بودن خلفیات در احکام

یقیناً و به ضرورت، اندیشهٔ هر مسلمان نزد هر یک از فرق مسلمین، به گونه‌ای است که قاطعیت دلالت قرآن و به دنبال آن کلام پیامبر ﷺ پشتوانه‌ات

است. به طوری که، لازم نیست شیعیان به اقوال ائمه شان تمسک کنند. زیرا اگر هم به اقوال ائمه خود هم تمسک نکنند، آن مقدار که از اقوال پیامبرین آنان و بین دیگران هست، برایشان کافی است و این دین پس این دستورات، یک پردهٔ پسین و کاملاً واقعی دارد که صحبت خیالبافی در آنها نیست. این واقعیت می‌تواند در حدّ انتزاعی یعنی مصلحت و مفسدهٔ منتزع از واقعیات، و هم به صورت متحصّل و عینی باشد. مثلاً در حکم دبه برای قاتل، اگر فقط منظور از آن تنبیه قاتل باشد، او را وادار کنند تا به جای دادن صد شتر به اولیای دم، مثلاً صد کامیون سنگ برای شهرداری جا به جا کند. هر چند هردوی اینها برای قاتل عقوبت است، ولی پرداخت صد شتر به ولی دم، به دست آوردن رضایت اولیاء مقتول را نیز به دنبال خود دارد. یعنی این طور نیست که همهٔ خلفیات و پشت پرده‌های احکام دین متأصل باشد. خیر! گاهی نیز امور انتزاعی مربوط به کیفیت امور افراد بشر است. این مطلب، در امور اعتقادی از ذهنیات است که وقتی فریضهٔ دینی را می‌یابند، آن را به عنوان واقعیتی که باید بپذیرند، می‌یابند. به عنوان نمونه به چند مورد از آیات قرآنی در این خصوص اشاره می‌کنیم:

۱- «قُلْ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»^۱

اگر در آسمان‌ها و زمین خدایانی جز الله می‌بود، قطعاً هردو تباه می‌شدند. لذا خداوند که پروردگار عرش است، از آن چیزی که توصیف می‌کنند، منزّه است.

این یک واقعیت است. لذا این گونه نیست که خداوند بخواهد بفرماید

«من دلم می خواهد تک باشم!»! بلکه چنین است که اگر خدای دیگری بود، قطعاً فساد ایجاد می شد.

۲- «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»^۲

او کسی است که رسولش را جهت هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین ها غالب گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید.

۳- «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»^۳

قطعاً قیامت فرا می رسد و شکی در آن نیست و قطعاً خداوند مردگان را مبعوث خواهد کرد.

اینها همه اعتقادات است.

۴- در حدیث یوم الإنذار که راوی آن امیرالمؤمنین علیه السلام و عباس بن عبدالمطلب می باشند، امیرالمؤمنین علیه السلام در گزارش خود از آن روز می فرماید:

پیامبر اکرم سه سال پس از بعثت به من امر فرمودند که چهل نفر از مشایخ قوم را دعوت کنم.^۴ من هم دعوت کردم و تعدادشان چهل و یک نفر شدند. آنگاه به

۱. نقل می کنند، آقازاده ای را که نمی گویم پدرش چکاره بود در مسجد سهله، در حال سجده دعا می کرد و با گریه می گفت: «اللهم اجعله منحصراً» یعنی از خدا می خواست که او یگانه مرجع باشد و همه چیز یک جا برای او بیاید! ولی لاله الا الله از نظر خدای تعالی اینگونه نیست.

۲. توبه: ۳۳.

۳. حج: ۷.

۴. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آن زمان چهل و سه ساله بودند و مشایخ قوم یعنی افراد حاضر بالای چهل و پنج سال سن داشتند.

من دستور فرمودند تا غذایی درست کنم. من هم بزغاله‌ای را با آب پختم و یک قدح بزرگ شیر هم آماده کردم. به خدا سوگند! اگر هر کدام از مهمانها به تنهایی غذا و شیر را می‌خوردند تمام می‌شد و سیر هم نمی‌شدند. ولی همه از آن خوردند و سیر شدند. ابتدا پیامبر اکرم مقداری از آن غذا برداشتند، نام خدا را به زبان آوردند و میل کردند و از شیر هم نوشیدند و به مهمانها فرمودند: «بفرمایید». آنگاه همه خوردند و سیر شدند و غذا هم دست نخورده باقی ماند. تا پیامبر خواست شروع به سخن کند، ابولهب عموی پیامبر به جمعیت گفت: «خیلی وقت است که محمد [صلی الله علیه و آله] شما را افسون کرده است». بعد از این سخن او، پیامبر اکرم ﷺ چیزی فرمودند و مجلس پایان یافت. هفته بعد پیامبر دوباره از من خواستند تا همان مهمانها را دعوت کنم و غذا به همان نحو جلسه قبل آماده شد. بعد از این که مهمانها غذا را خوردند، پیامبر فرمودند:

«يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَعْلَمُ شَأْبًا فِي الْعَرَبِ جَاءَ قَوْمَهُ
بِأَفْضَلٍ مِّمَّا جِئْتُمْ بِهِ؛ إِنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِخَيْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَقَدْ أَمَرَنِي
اللَّهُ تَعَالَى أَنْ أَدْعُوَكُمْ إِلَيْهِ. فَأَيُّكُمْ يُوَاظِرُنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ عَلَى أَنْ يَكُونَ
أَخِي وَخَلِيفَتِي فَيَكُم؟»^۱

ای بنی عبدالمطلب! من در میان عرب جوانی^۲ را نمی‌شناسم که

۱. الکامل فی التاریخ، ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۷۸؛ السیرة الحلبیه، حلبی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ مسند، احمد حنبل، ج ۱، ص ۱۵۹؛ البدایه والنهایه، اسماعیل بن کثیر شامی، ج ۳، ص ۴۰؛ بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۱ و ۲۱۴؛ مجمع البیان، طبرسی، ج ۷، ص ۲۰۶؛ الارشاد، شیخ مفید، ص ۲۹ و الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف، علی بن طاووس، ج ۱، ص ۲۰.

۲. کلمه شاب را نیز حضرت بکار بردند زیرا ایشان سن مبارکشان از کسانی که در آن مجلس حضور داشتند کمتر بود.

بهبتر و والاتر و برتر از چیزی را که من برای قوم خود آوردم، آورده باشد. من خیر دنیا و آخرت را برای شما آوردم. خداوند متعال به من دستور داده است تا شما را به سویش دعوت کنم. کدامین از شما بر این کار مرا کمک می‌کند تا برادر و جانشین من در میان شما باشد؟

یعنی دین او پشتوانهٔ مصلحتی دارد. نه اینکه دلش خواسته باشد بگوید نماز بخوانید و اگر دلش می‌خواست به جای نماز، نعوذ بالله می‌فرمود، آب بازی کنید! نه! بلکه فرمود: دینی که بهترین‌ها را در دنیا و آخرت برای مردم به همراه دارد برایتان آورده‌ام.

۵- اصل عدالت در قرآن؛ خداوند، آن قدر عدالت را تعقیب می‌کند که آن را به عهدهٔ خود مردم مسلمان می‌گذارد. یعنی برای مسلمانان قدرت تشخیص عدالت قرار داده است. لذا می‌فرماید:

«وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً»^۱

و هنگامی که بین مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید. قطعاً خداوند شما را به نیکی سفارش می‌کند که خداوند، شنوا و بینا است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ. وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا. إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۲

ای کسانی که ایمان آورده‌اید همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت گواهی دهید. دشمنی با افرادی باعث نشود که شما به بی

۱. نساء: ۵۸.

۲. مائده: ۸.

عدالتی و گناه کشیده شوید. عدالت داشته باشید که به تقوا نزدیکتر است. و تقوا داشته باشید. قطعاً خداوند از آنچه انجام می‌دهید با خیر است.

یعنی حتی نسبت به مشرکانی که به شما ظلم کردند نیز، نباید دور از عدالت عمل کنید.

توجه به این آیات نشان می‌دهد که چون خدای متعال، برای مسلمانان رشد فکری قائل شده، تشخیص عدالت را به عهده خود آنان گذاشته است. این اصل بسیار مهمی است که با کمال تأسف عامه فرق مسلمین و حتی پاره‌ای از دانشمندان مسلمان، این معنی را از این آیه خوب درک نکردند که حتی پشتوانه احکام، عدالت است. در همین خصوص در جایی دیگر می‌فرماید:

«فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاتَ وَرُبَاعَ فَإِنِ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعْدِلُوا»^۱

از دیگر زنان که مورد پسند شمایند، دو تا یا سه تا یا چهار تا به همسری گیرید، و اگر بیم دارید که نتوانید میان چند همسر به عدالت رفتار کنید، تنها یک زن را به ازدواج خویش درآورید یا به کنیزانی که مالک آنانید بسنده کنید. این برای ستم نکردن به آنان و رعایت حقوقشان نزدیک‌ترین راه است.

در جای دیگر می‌فرماید:

«لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ»^۲

شما هرگز نمی‌توانید میان زنان به عدالت رفتار کنید

۱. نساء: ۳.

۲. نساء: ۱۲۹.

البته هر سه دلیل، جدا از آنچه من می‌پندارم، راه آگاهی از خارج است و یک سلسله از واقعیات را قرآن برای شما بیان می‌کند. عقل هم بخشی دیگر از واقعیات را برای شما بیان می‌کند.

دلیل قلبی و ارتباط آن با احکام شرع

کشف، نوعی ارتباط با خارج از نفس و انکشاف خارج لدی النفس است. برای توضیح معنای کشف و شهود که دلیل سوم محسوب می‌شود، مثال می‌زنم:

فرض کنید در یک اتاق بسته است و ما خارج از آن هستیم. اگر بخواهیم از داخل اتاق و افراد و اشیاء که در آن هستند و رویدادهایی که در آن اتفاق می‌افتد، آگاهی یابیم، سه راه داریم: یا باید در باز شود و کسی از آن بیرون بیاید و به ما خبر دهد و ما را از مطالب مورد نظر در اتاق با خبر کند. این همان راه سمعی است. راه دوم این است که روزنه‌ای به درون اتاق باز باشد و ما از طریق گوش دادن صداهایی که از اتاق به گوش می‌رسد، بفهمیم که چند نفر در اتاق هستند و در اتاق چه خبر است. نام این راه را که راه عقل است، «روش انتقال از معلول به علت» می‌گذاریم و مناقشه‌ای هم در آن نیست. راه سوم این است که با چشم مسلح و مثلاً اشعه لیزر یا اشعه ایکس یا اشعه مادون قرمز، از پشت در یا دیوار، از آنچه در داخل اتاق می‌گذرد با خبر شویم. این راه سوم که در حقیقت راه چشم مسلح است، مثالی برای کشف و شهود است. فلاسفه و عرفا معتقدند که کشف و شهود، این گونه است و می‌توانیم به وسیله آن، تمام ابعاد همه آن چیزی را که می‌خواهیم، بیابیم و درک کنیم. از آنجا که محتوای این راه، خبر معین است، لذا نقص

راه خبر (دلیل سمعی) و نقص آن راه عقلی را ندارد. اما در راه سوم، آدمی همه جهات را، آن هم نه با چشم عادی می بیند.

گاهی نیز می گویند: اساساً این راه، از سنخ ادراک نیست، بلکه از سنخ تعلقات نفس است. تعلقات نفس یعنی اینکه نفس، علاوه بر قدرتش که همان ادراکات نفس باشد، شوون و حالاتی مانند محبت و نفرت هم دارد که نفس به آنها وابسته است. شاید بتوان گفت که همین حبّ نفس، منشأ خیلی از تعلقات شدید نفس باشد، بنابراین چرائی خاصی هم ندارد. مثلاً اساس و راز اینکه می گویند فلانی عاشق شد، این است که انسان به برخی از مطالب در درون خود علاقمند است. لذا وقتی ملائمت با چیزی پیدا کند، نسبت بدان علاقه مند می شود. مثلاً نوع پوشش و لباس را هر کس به دلیل همین ملائمت به گونه ای برای خویش تأیید می کند و افراد در این زمینه مختلف هستند. بارها هم پیش آمده که من از خانه ای خوشم می آید و دیگری واقعاً از آن خوشش نیامده است. لذا جز اینکه خوشم می آید، هیچ دلیل دیگری ندارد. در کتاب الاغانی در باره «کُثیر» - از شاعران معروف عصر اموی که شیعه دوازده امامی بوده و بیشتر غزلهایش در مورد معشوقش «عزّه» بوده است - نقل می کند:

روزی «عزّه» در مجلس «عبد الملک بن مروان» حاضر می شود و «عبد الملک» به او می گوید: تو همان کسی نیستی که «کُثیر» برایش شعر گفته است؟ «عزّه» در جواب می گوید: تو اگر چشم «کُثیر» (یعنی همان حسن باطن) را می داشتی تو هم عاشق من می شدی و می فهمیدی که من همانم که «کُثیر» وصف کرده است و نیازی به پرسش نداشتی! یعنی از نوعی ملائمت بین خودش و او خبر می دهد.

این درجات محبت می‌تواند به حدّ افراط برسد، به طوری که آدمی جز وجود این ارتباط عاطفی و تقویتش، راه دیگری برای خویش نمی‌بیند؛ و این توجه و التفات به محبوب را تعبیر به عشق و محبت می‌کند.^۱

این روزها فراوان گفته می‌شود که فلان عارف گفته است: «اگر عاشق نباشی خدا پرست نیستی!». محبت، براساس امر و نهی شرع، خواه امور اعتقادی و خواه امور شرعی، بالاترین کمک بر التزام تعهد و عدم تخلف عقل است. مثلاً امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«لَوْ صَرَبْتُ حَيْشُومَ الْمُؤْمِنِ هَذَا عَلَى أَنْ يُبَغِّضَنِي مَا أَبْغَضَنِي وَلَوْ
صَبَبْتُ الدُّنْيَا بِجَمَائِمِهَا عَلَى الْمُنَافِقِ عَلَى أَنْ يُحِبَّنِي مَا أَحَبَّنِي وَذَلِكَ أَنَّهُ
قَضَى فَاثْتَقَضَى عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَا عَلِيُّ لَا يُبَغِّضُكَ
مُؤْمِنٌ وَلَا يُحِبُّكَ مُنَافِقٌ»^۲

اگر با شمشیرم بر بینی مؤمن بزنم که دشمن من شود، با من دشمنی نخواهد کرد. و اگر تمام دنیا را به منافق ببخشم تا مرا دوست بدارد، دوست من نخواهد شد. این بدان جهت است که قضای الهی جاری شد، و بر زبان پیامبر امی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گذشت که فرمود: «ای علی مؤمن تورا دشمن نگیرد، و منافق تورا دوست نخواهد داشت».

از الطاف جلیّه الهی این است که حضرت حق محبت ما به خودش را در اولیای خود؛ رسول خدا و امیرالمؤمنین و حضرت صدیقه و امام مجتبی و سیدالشهدا و دیگر ائمه هدی علیهم السلام متمرکز کرده است و از آنجا به همه جا

۱. البته در عربی این را هیام به معنای شیفتگی و شیدایی می‌گویند. و گاهی به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر قابل کسر و انکسار نباشد. رجل هیمان یعنی عاشق بیقرار

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۵

سرایت می‌کند. اگر این باشد، واقعا سخت‌ترین تکلیف الهی با قلب آسان می‌شود، و اگر نباشد دستور شرع این است که به اصل واجب اکتفا کنیم. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ لِلْقُلُوبِ إِقْبَالَاً وَإِدْبَاراً. فَإِذَا أُقْبِلَتْ فَاحْمِلُوهَا عَلَى التَّوْفَلِ، وَإِذَا أُذْبِرَتْ فَاقْتَصِرُوا بِهَا عَلَى الْفَرَائِضِ»^۱

دل‌ها اقبال و ادبار و نشاط و سستی دارند. هنگامی که اقبال کنند و پرنشاط باشند، حقایق را به خوبی می‌بینند و می‌فهمند. و هنگامی که ادبار کنند، ناتوان و ملول می‌گردند. لذا در چنین حالتی آنها را در مسیر نوافل به کار گیرید و هنگام ادبارشان به فرائض بسنده کنید!

یعنی اگر چنین باشد، منتهای سعادت شخص در توجه به احکام و تقید به اعتقادات است. در این میان، این محبت حکم را اثبات می‌کند، زیرا از راه شرع نیز ثابت شده که: «مَنْ أَحَبَّ الْحَسَنَ وَالْحَسِينَ فَقَدْ أَحَبَّنِي»^۲ یا: «مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ أَحَبَّنِي»^۳. اگر این محبت تا آخرین لحظه حیات همراه ما باشد، سعادت‌مند می‌گردیم. البته این محبت برای کمک در پذیرش است، نه دلیل بر اثبات آن. بعد از آن هم به مرگ که رسیدیم، دیگر کسی نمی‌تواند محبت ما را برباید. ولی توجه داشته باشید که دلیل قلبی و کشف و شهود، با محبتی که بدان اشاره شد، اشتباه نشود.

۱. نهج البلاغة، حکمت ۳۰۴

۲. شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، ج ۳، ص ۹۷

۳. کنز العمال، ج ۱۱، ص ۶۲۲

سوء استفاده از عاطفه انسانی در قلب حقایق

اساساً بدون محبت و تعلق قلبی هیچ باوری دوام ندارد. بعلاوه اساساً انسان موجودی عاطفی است و تا چیزی با عاطفه او تماس نیابد و محبت و علاقه او را به خود جلب نکند، برایش ارزشی قائل نیست. باید دانست که مارکسیست‌ها برای عواطف و ارزش‌های انسانی ذره‌ای ارزش و اثر قائل نیستند، ولی بر اساس منش ماکیاولیستی خویش همواره در موقعیتهای پیش آمده، از همین عواطف قلبی انسانها در جهت مطامع و اهداف خویش بهترین بهره‌برداری را کرده‌اند. به عنوان نمونه؛

در احزاب مارکسیستی سه ویژگی به شکل بارزی به چشم می‌خورد؛ اولاً در میان آنان حس نفرت نسبت به مخالفان بسیار قوی است. ثانیاً حس مدیون بودن نسبت به سران حزب مارکسیستی بسیار چشمگیر و قابل توجه است. ثالثاً و از همه مهمتر، سوء استفاده از عواطف قلبی انسانها در جهت شهید سازی از کشته‌های مارکسیست به نحو بارزی وجود دارد. چه مرثیه‌ها که برای آنها نخوانده و چه گریه‌ها که بر کشته‌های آنها نکرده‌اند. در ایران، من خودم خانواده‌ی موجه، معنوی و ثروتمندی را از اهالی رشت می‌شناختم که مادر بزرگ آنها تحت تأثیر مطالب نوه‌های مارکسیست خود قرار گرفته بود و معتقد بود که استالین یک سید و شیعه‌ی دوازده امامی است که نیمه شب مجلس وزرا را تعطیل می‌کند و تا طلوع آفتاب به عبادت می‌پردازد! در همین ارتباط، در بهمن ماه سال ۱۳۳۱ هجری شمسی، وزارتی‌های اتحاد جماهیر شوروی اعلام کردند که سرور رنجبران و گرسنگان و مفلوکان جهان! «ژوزف استالین» سخته کرده است. اینان با تبلیغات فراوان گوش فلک را کر کردند و از همه مردم عالم خواستند که به معبدها بروند؛ مسیحی‌ها به

کلیسا، یهودیان به کنیسه و مسلمانان به مسجد، تا برای پدر رنجبران جهان! دعا کنند. بعد از سه روز هم رادیوها اعلام کردند که «استالین مُرد» و مرگ وی ضربهٔ سختی برای مارکسیست‌ها بود.

باز در همین رابطه، به چشم خود دیدم که اول خیابان پامنار تهران که ادارهٔ بازرگانی اتحاد جماهیر شوروی واقع شده بود، مردم آمده بودند و سربه دیوار آنجا گذاشته و زار زار برای مرگ استالین گریه می‌کردند. برای هفتمین روز مرگ استالین، آقایان هم از حکومت ملی دکتر مصدق اجازه گرفته بودند و در میدان فوزیه آن زمان (میدان امام حسین فعلی) «دمونستراسیون»^۱ تشکیل داده بودند. در بیمارستان بوعلی که مخصوص مسئولین بود، با یکی از آشنایان که در آنجا مسؤول بودند و من هم گاهی قربة الی الله می‌رفتم و با آنها گپ و گفتی داشتم، دیدم که بیش از حدود سی هزار نفر که عدهٔ زیادی از آنها هم کارگران زن کارخانهٔ چیت سازی تهران بودند، چادر نمازها را به کمر بسته بودند و پرچم‌های عزای امام حسین علیه السلام را به دست داشتند و برای استالین، رأس الحاد و آدم کش کثیف، در میدان فوزیه جمع شده بودند و به سینه می‌کوبیدند. این چیزی جز همان سوء استفاده از ساختار عاطفی بشر نبود.

ما به عنوان انسان، چیزی را باور کرده یا بدان معتقد می‌شویم که با عاطفهٔ ما سازگار باشد و در غیر اینصورت اعتنایی به آن نمی‌کنیم. انسان رایانه نیست، بلکه موجودی عاطفی است که روابطش با دیگران یا حتی

۱. حرکت دسته‌ها و احزاب سیاسی در خیابان‌ها یا اجتماع آن‌ها در محلی برای اظهار عقیده دربارهٔ امری؛ تظاهرات. (فرهنگ فارسی عمید)

با خودش براساس عاطفه است. هیچ گاه یک رایانه به خاطر اشتباهش خودش را سرزنش نمی‌کند، ولی انسان بعد از ارتکاب به خطا خود را سرزنش می‌کند. لذا دین الهی و عقیده صحیح باید چنان کند که عقیده باطل با انسان می‌کند و چنین جنبشی درونی در او ایجاد می‌کند. از این رو، دین الهی که انسان را از نظر عقلی اقناع می‌کند، باید به لحاظ عاطفی نیز او را بخرد و مالک عاطفه او باشد.^۱ سزاینکه خدای متعال اصرار دارد تا محبتی و ملائمتی را به اولیای خودش ببخشد که در دیگران نیست، همین است. قرآن می‌فرماید:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»^۲

به سبب رحمتی که خدا به تو ارزانی داشته، با آنها به نرمی رفتار کرده‌ای. و اگر خشن و سنگدل بودی، از دور تو پراکنده می‌شدند.

در جای دیگر می‌فرماید:

«إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»^۳

تو دارای اخلاق بزرگی هستی

یعنی اثر محبت این است که کار پذیرش حق را سهل و آسان می‌کند، نه اینکه آن را دلیلی بر اثبات حکم بدانیم. لذا هرگز نباید محبت را با آن راه سوم - که دلیل قلبی یا کشف و شهود یا عشق نامیده‌اند - اشتباه کنیم. توجه به این نکته نیز ضروری است که بدون محبت، آن عامل درونی تقید به دین، چه در بُعد اعتقادی و چه عملی در شخص ایجاد نمی‌شود. البته

۱. هر چند خریدن تعبیر نازیبائی است.

۲. آل عمران: ۱۵۹.

۳. قلم: ۴.

راه تشخیص این که این محبت همان چیزی است که مورد رضایت خداوند است یا نه، تقیید به شرع است. هر جا محبت، انسان را در مسیر مخالفت با شرع قرار داد، نشان می دهد که خلاف امر خداست و آن محبتی نیست که خداوند خواسته تا پشتوانه شرعش باشد.

در حقیقت، راه قلب باید به کمک عقل بیاید تا موجب ثباتی برای عقل باشد، وگرنه عقل بسترپذیرش مطالب علمی است و راه قلب هرگز نمی تواند وسیله دفاع از مطالب علمی قرار گیرد. در حالات پاستور خواندم، زمانی که وی اکتشاف خود را اثبات کرد، غالب دانشمندان برجسته آن زمان و چه بسا همه آنها نمی توانستند به خاطر صحبت های یک دانشمند جوان، بر تمام علمی که تا آن زمان پذیرفته و قائل به آن بودند، خط بطلان بکشند و شخصیت و موقعیت خود را زیر سؤال ببرند؛ لذا با او مخالفت می کردند، و در طول تاریخ انسانی وضع به همین منوال بوده است. خداوند در قرآن این مشکل را با این آیه مطرح کرده و جای عقده را بیان داشته است:

«وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ؛ فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلَيْسَ الْيُوهَادُ»^۱

اگر به او گفته شود از ارتکاب به گناه دست بردار، عزت خویش را مانع از عدم ارتکاب گناه می پندارد. چنین کسی جهنم برایش کافی است و چه بد جایگاهی است.

در حقیقت شخصیت و عزتش، یعنی احساس غلبه ناپذیری و چیره نشدن افراد بر خودش را در سطحی فرض کرده که احساس می کند با تخطی از دستور خداوندی، کسی بر او چیره نخواهد شد. به تعبیر دیگر، با اینکه

عقلاً می‌داند که اشتباه کرده است، می‌پندارد اگر اشتباه و خطای خود را قبول کند، شخصیت و مقام خود را زیر سؤال برده است؛ لذا گناه کردن را ترجیح می‌دهد. بدین روی قلب زمینۀ پذیرش راه اول، یعنی همان دلیل سمعی یا وحی است و راه دوم که دلیل عقلی است، حافظ این دوراه است، نه اینکه خودش راه سوم یا دلیلی مجزا باشد.

الهام

گاهی از قلب مانند هر امر صحیحی سوء استفاده می‌کنند؛ زیرا هدایت به دست حضرت حق است و البته به یک معنا (خذلان و عدم توفیق)، ضلالت هم دست حضرت حق جل و علا است، لذا تعبیر به الهام می‌شود.

الهام به آن دسته از خطورات قلبی گفته می‌شود که از درون خود انسان، نه به عنوان مستند یک شخص یا عاملی معین، در قلب انسان وارد می‌شود. نخستین بار که من به کلمه الهام برخورد کردم، در کتاب نامستطاب مطول^۱ بود. در ابتدای کتاب، سعد الدین تفتازانی مشکلی را مطرح می‌کند که در آن، ظاهراً چند نفر بر سر مسأله‌ای اختلاف داشته‌اند که هر کدام نظری داده بودند. تفتازانی می‌گوید: «و مِمَّا أَلْهَمْتُ بَيْنَ النَّوْمِ وَالْيَقِظَةِ» یعنی در میان خواب و بیداری به من الهام شد.

فرض کنید ناگهان در ذهن کسی خطور می‌کند که دوستش بیمار شده است. لذا نزد او می‌رود و اتفاقاً می‌بیند که او مریض است. چنین چیزی -

۱. کتاب المطول (نوشته سعد الدین تفتازانی متوفی ۷۹۲ ق) شرحی است در زمینه بلاغت در زبان عربی که تفتازانی بر «تلخیص المفتاح» خطیب قزوینی (متوفی ۷۳۹ ق) نگاشته است.

برخلاف وحی که القاء در قلب و از غیر راه طبیعی به فرد می‌رسد - الهام نام دارد. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاذًا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيَهُ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ»^۱

ما به مادر موسی وحی نمودیم که فرزندت را شیربده و اگر برای او می‌ترسی [که به دست فرعونیان بیفتد] او را در نیل رها کن و اندوهگین و هراسناک مباش که ما او را به تو برمی‌گردانیم و از رسولان خود قرار می‌دهیم.

مادر حضرت موسی متوجه بود که این وحی و پیامی از جانب حضرت حق است.

الهام یکی از عواملی است که می‌تواند سعادت انسان را تضمین کند، زیرا گاهی خداوند از طریق آن، حق و خیر را به انسان می‌رساند. در دعای ابوحمزه ثمالی داریم: «اللَّهُمَّ... وَ اَلْهَمْنِي الْخَيْرَ...». این به معنای آن است که خداوند غیر از حالت وحی، عقاید حق و امور خیر را به شخص الهام می‌کند، به گونه‌ای که شخص نمی‌داند این عقیده از کجا آمده و از کیست، ولی مطمئن است و به صحت آن یقین دارد. مثلاً به شخص الهام می‌شود و او یقین پیدا می‌کند که امیرالمؤمنین خلیفه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و دیگران غاصب‌اند. الهام یک واقعیت عجیب است که می‌تواند خیر یا شر باشد. در قرآن فرمود: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^۲.

۱. قصص: ۷.

۲. شمس: ۸.

عوامل مُثَبِّتِ الهام

۱- سکینه

یکی از عوامل مُثَبِّتِ و کمک کننده الهام الهی و مهمترین عاملی که خداوند به انسان القاء می‌کند، «سکینه» است. خداوند می‌فرماید:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ»^۱.

او کسی است که آرامش را بر دل‌های مؤمنان فرو فرستاد تا با همه ایمانی که داشتند، ایمانشان فزون گردد.

در جای دیگر نیز می‌فرماید:

«لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»^۲.

خداوند از مؤمنان، آنگاه که در زیر آن درخت با توبیعت می‌کردند، پذیرفت و پسندید و بدنبال آن آرامش را بر قلوب آنان فرو فرستاد و [به عنوان پاداش] هم یک پیروزی نزدیک به آنها عطا فرمود.

آیاتی دیگری نیز وجود دارد که انزال سکینه بر شخص پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را

عنوان می‌کنند:

«ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا...»^۳.

آنگاه خدا آرامش خود را بر فرستاده خود و بر مؤمنان فرود آورد، و سپاه‌یانی فرو فرستاد که آنها را نمی‌دیدند.

۱. فتح: ۴.

۲. فتح: ۱۸.

۳. توبه: ۲۶.

و یا آیه غار:

«... فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا»^۱.

خداوند آرامش را بر او (پیامبر اکرم) فرو فرستاد و او را با سپاه‌هایی که آنها را نمی‌دیدید یاری کرد.

۲- اطمینان

عامل بعدی، اطمینان قلبی است که در قرآن هم ذکر شده، و شباهت به سکینه دارد، و خود یکی دیگر از جنبه‌های الهام است:

«الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۲

کسانی که ایمان آوردند و دل‌هایشان با یاد خدا مطمئن می‌شود. آگاه باشید که دلها با یاد خدا اطمینان می‌یابد.

یعنی با ایمان‌شان این ویژگی را هم داشتند که به لحاظ الهی شدن، دل‌هایشان مطمئن شده و دچار تزلزل نمی‌شود. معادل فارسی برای واژه اطمینان نداریم، ولی در توضیح معنی آن می‌توان گفت: فرض کنید انسان به چیزی تکیه دهد و آن تکیه گاه سست باشد و مدام حرکت کند و به عقب برود. شخصی که تکیه داده هم مجبور است عقب برود. لذا با آرامش تکیه نمی‌دهد. زیرا هر لحظه احتمال لغزش تکیه گاهش می‌رود؛ ولی اگر به جای محکمی تکیه دهد که اصلاً حرکت نمی‌کند، دل هم راحت می‌شود که می‌تواند با خیال راحت و بدون هیچ نگرانی تکیه دهد. در داستان حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام نیز خداوند به خوبی تفاوت تجربه حسی را با علم و اینکه چگونه تجربه حسی

۱. توبه: ۴۰.

۲. رعد: ۲۸.

موجب اطمینان می‌گردد، به ما یاد آور می‌سازد:

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي...»^۱

و به یاد آر زمانی را که ابراهیم گفت: پروردگارا، به من نشان ده؛ چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: چرا، ولی تا دلم آرامش یابد.

در واقع الهام در جنبه خیر باعث می‌شود تا اطمینانی که خداوند در دل قرار می‌دهد، مانع تزلزل در اعتقاد و عمل بشود.

۳- تثبیت

خداوند در قرآن می‌فرماید:

«يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ
الضَّالِّينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»^۲

خداوند آنان را که ایمان آوردند در دنیا و آخرت با سخن ثابت تثبیت می‌کند و ستمگران را گمراه می‌کند و هرکاری را که بخواهد می‌کند.

یعنی آنها را در مرحله‌ای قرار می‌دهد که تزلزل ندارند، لذا به عقب باز نمی‌گردند. منظور از سخن ثابت آن است که یک عمر، یک عقیده صحیح را در دل نگه می‌دارند و در باره آن کاستی نمی‌یابند و در آن کم و کاستی صورت نمی‌دهند. در آیه دیگری در پاسخ مشرکانی که به پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌گفتند این آیات چه فایده‌ای دارد، می‌فرماید:

۱. بقره: ۲۶۰.

۲. ابراهیم: ۲۷.

«قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى
لِلْمُسْلِمِينَ»^۱.

به اینها بگوروح القدس آن را از جانب پروردگارت نازل کرد تا کسانی را که ایمان آوردند تثبیت کند و هدایت و بشارتی برای مسلمانان باشد.

اصل مطلب این است که انسان به صورت عادی در نتیجه عوامل درونی اش، دچار تزلزل و نگرانی نسبت به باورهای بعضاً اعتقادی خویش می شود و معمولاً هم از صحت برخوردار نیست. مثلاً مادری که برای فرزند به سفر رفته اش دل نگران است، با اینکه افرادی که با او بودند، شهادت می دهند که او به سلامت در راه بازگشت است، ولی مادر تا خودش فرزندش را نبیند یقین نمی کند و شک دارد. البته این نگرانی ها نسبت به امور محسوس در ما پیدا می شود و تا این را نفهمیم، نمی توانیم این نگرانیها را در امور معنوی بفهمیم. نتیجه نگرانی ها و تزلزل هایی که در مادر نسبت به فرزند یا دیگران نسبت به هر مطلب دیگری به وجود می آید، علم است. بعلاوه این نگرانی ها به مراتب در باورهای عقلی بیشتر، نتیجه عواملی فزون تر و ناراحت کننده تر است؛ به طوری که بعد از پذیرفتن علمی، آنهم با دلیل عقلی، تشکیک می کند که شاید چنین باشد و چنان نباشد. اما دوستان اران مولوی سخن او را که می گوید «پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی تمکین

۱. نحل: ۱۰۲.

۲. روح القدس در روایات، به معنای فرشته ای اعظم از جبرئیل است و هرگز روح القدس مد نظر عرفا نیست. روح القدس عرفا همان الهامات زیر خرقه درویش ها است. آنها وقتی می خواهند بگویند کسی به مقام والایی از ارشاد رسیده، می گویند زیر خرقه رفته است. زیر خرقه در واقع همان جنبه غیر عرفانی و زیر لحاف است که دیگران می گویند. لذا این اصطلاح خرقه در درویش جای طنز فراوانی دارد. (مرحوم استاد جعفری).

بود»، به استدلالات قرآن و حدیث برمی گردانند، در حالی که هیچ ربطی به اینجا ندارد، بلکه منظور او تنها استدلالات عقلی است. او در این جا می‌گوید: عقل را رها کن و زیر خرقه برو تا آفتاب عشق شمس تبریزی در دلت طلوع کند و عارف شوی!

مراتب تشکیک در یافته‌ها از آنجا متفاوت می‌گردد که اصولاً دو گروه خیلی زود ملتهب می‌شوند: یکی نابغه و دیگری کودن. انسان کودن و ساده لوح، تا چیزی را می‌فهمد، آن را وحی مُنزل می‌داند و بدون آنکه در آن مناقشه کند، حتی اگر صد نفر دیگر پیدا شوند و مناقشه کنند، باز هم حرف استاد را بدون دلیل می‌پذیرد. لذا خیال می‌کند به حق و حقیقت رسیده است. در حالی که افراد در زمینه علوم انسانی و علمی که بر پایه آموزش و تجربه است، یکسان نیستند. واکنش اشخاص هوشمند و نابغه هم نسبت به هر چیزی که بشنوند، همراه با التهاب درونی است. آنها به آسانی قانع نمی‌شوند، بلکه بررسی و تحقیق می‌کنند. اصولاً تکامل علمی و اکتشافات در اصول علمی، اعم از شیمی و فیزیک و غیره، نتیجه تشکیک دانشمندان در یافته‌های قبلی و در حقیقت نتیجه تلاش افراد هوشمندی است که نسبت به داشته‌های خویش اکتفا نکردند. اینجاست که انسان باید در تثبیت اعتقاد خود، از خدا و اولیاء خدا خصوصاً امام زمان علیه السلام مدد بگیرد. در پرتگاه تشکیک، آنها که معتقد به امامتش بوده‌اند، برمی گردند و طبعاً آنها که به چیزی از این دست اعتقاد نداشته‌اند، معلوم نیست که از چه می‌خواهند برگردند.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «سَتُصِيبُكُمْ شُبُهَةٌ فَتَبْقُونَ بِلَا عِلْمٍ يُرَى وَلَا إِمَامٍ هُدَى وَلَا يُنْجُو مِنْهَا إِلَّا مَنْ دَعَا بِدُعَاءِ الْعَرِيقِ. قُلْتُ: كَيْفَ دُعَاءُ الْعَرِيقِ؟ قَالَ: تَقُولُ: يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانَ يَا رَحِيمَ

يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّثْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. فَقُلْتُ: يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ
يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ ثَبِّثْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ. قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ
مُقَلِّبُ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ لَكَ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّثْ
قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»^۱

عبدالله بن سنان از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: به زودی شبیه‌ای
به شما می‌رسد که در آن نه نشانه آشکار دارید و نه پیشوای هدایت.
و کسی از آن شبیه نجات نمی‌یابد مگر آن‌که مانند فردی که در شرف
غرق شدن است، دست به دعا بردارد! گفتم: دعای غریق چگونه
است؟ فرمود: می‌گویی: «یا الله یا رحمان یا رحیم یا مقلب القلوب
ثبّت قلبی علی دینک». من گفتم: «یا الله یا رحمان یا رحیم یا مقلب
القلوب والابصار ثبّت قلبی علی دینک»، امام فرمود: خدای تعالی
مقلب القلوب والابصار است، ولیکن همچنان که من گفتم بگو:
«یا مقلب القلوب ثبّت قلبی علی دینک».

چرا راوی نفهمید که نباید در این جا کلمه «ابصار» را بگوید؛ زیرا متوجه
نبود که آنچه با دل انسان و ایمانش ارتباط دارد، مقلب القلوب است. در
روایتی از محدثان اهل سنت آمده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند:

«إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعِي الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ»^۲

دلها در میان دو انگشت پروردگار رحمن است؛ هرگونه بخواهد
آنها را دگرگون می‌کند.

۱. کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق ج ۲ ص ۳۵۱-۳۵۲.

۲. الذريعة الى حافظ الشريعة (شرح اصول کافی)، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن
جیلانی، ج ۱، ص ۲۶۶.

لذا از خدا بخواهید قلبتان را بر اعتقاد به حق ثابت گرداند. البته محدثان اهل سنت این روایت را بر اساس معنای ظاهری اش برداشت کرده‌اند.^۱ ولی این به معنای انگشت ظاهری پروردگار جَلّ و علانیست؛ بلکه در این جا، انگشتان خدای متعال، کنایه از این است که اگر لطف الهی و عنایت امام زمان علیه السلام نباشد، ثبات و یقین در اعتقاد حاصل نمی‌شود؛ زیرا در آدمی، تشکیک در حق از آنجا ایجاد می‌شود که چون گاهی شک در صحت استدلال وجود دارد، پس یقین من نابجا است و این شکی است که هر چه انسان بخواهد تعقیب کند، عمیق‌تر می‌شود:

«لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِدَّ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ»^۲

و اگر نعمتی از ناحیه پروردگارش او را در نمی‌یافت، قطعاً با حالتی نکوهیده در بیابان بی سقف می افتاد.

لذا وقتی عنایت و لطف الهی موجب تثبیت قلب مؤمن شود، از آن به الهام الهی یا عنایت امام زمان علیه السلام تعبیر می‌شود که هر چه و هرگونه که می‌خواهد باشد، ربطی به کشف و شهود حضرات ندارد، زیرا ضابطه صحت این است که متعلق به عقایدی باشد که در قرآن و سنت آمده است. از این رو خداوند هیچ وقت سکینه را بر قلب کسی در خصوص مطالب ملاصدرا و اسفار نازل نمی‌کند. اگر خدا بخواهد این لطف را نسبت به کسی بکند،

۱. مسلم در صحیح خود این روایت را این گونه آورده است. «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِضْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» «دل‌های همه فرزندان آدم مثل یک قلب واحد در میان دو انگشت از انگشتان پروردگار رحمان است که هرگونه بخواهد،

آن را دگرگون می‌کند». صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۰۴۵

۲. قلم: ۴۹

نسبت به آنچه خودش در قرآن مجید نازل فرموده و یانبی و ولیّش در احادیث از بنده اش خواسته اند، روا می دارد.

در حقیقت، وقتی می گوئیم این اطمینان الهی و عنایت و الهام الهی است که بر قلبم نازل شد نه خطرات شیطانی القاء شده بر قلب آدمی^۱، ضامن صحت این مدعا آن است که متعلقش مطالبی باشد که قرآن مجید و احادیث صحیح بر آن تأکید کرده، و با محک کتاب و سنت باشد، وگرنه کسی توهم این را نمی کند که خدا در قرآن مجید چیزی از من بخواهد ولی بعداً در مورد مطالبی که صد در صد برخلاف آن است، در من ایجاد اطمینان کند. لذا اگر عالم باشم و دویست حدیث را ببینم و بگویم اینها قائل به حرکت جوهری است، آنها را به دیوار می زدم. هرکاری هم که می کنیم و هر نوع شعری هم که می گوئیم نیز باید این گونه باشد و در غیر این صورت، خبری از الهام الهی در آنها نیست.

خودم در همین زمینه کشف و شهود جناب صدر المتألهین شنیدم که شخصی ادعا می کرد: «نه تنها صدر المتألهین است، بلکه صدر المفسرین و صدر المحدثین نیز هست». ما هم نه قاضی محکمه هستیم نه مدعی العموم، بلکه «قَالَ اللَّهُ يَخُكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»^۲. خداوند، روز قیامت بین آنان در مورد آنچه اختلاف می کنند حکم می کند. ولی کشف

۱. قرآن در باره مطالبی که شیاطین به انسان القاء می کنند می فرماید: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» شیاطین به دوستان خود وحی می کنند. وحی در اینجا به معنی هر نوع رساندن مطلب از شخصی به شخص دیگر به صورت مخفیانه و بدون آگاه شدن دیگران می باشد.

و شهودی معتبر است که گاهی به هدایت الهی و گاهی به توفیق الهی یا تسدید الهی و همان الفاظی که قرآن مجید آورده است، ضامن صحت این راه باشد و به کمک تطبیق آنچه کتاب و سنت به صراحت و قاطعیت بیان کند، باشد. البته جنبه‌های منفی هم کمک می‌کند که چه کار کنیم و چه کار نکنیم.

موانع تأثیر الهام

در مقابل عوامل مثبت الهام، سه عامل به عنوان عوامل مانع از تأثیر الهام وجود دارد که همچون سدّی مانع هدایت فرد می‌شود:

ازاغة

قرآن می‌فرماید:

«... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ...»^۱

چون از حق روی گردان شدند، خداوند هم قلب‌های آنها را از هدایت دور کرد.

غُلْف (طَبَع)

«... وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا»^۲

می‌گفتند بر قلبهای ما حجاب است. آری، خداوند به علت کفرشان، بردلهای آنها مهرزده و جز عده اندکی ایمان نمی‌آورند.

طبع به معنای قفل کردن چیزی است، به طوری که دیگر قابل باز شدن

۱. صف: ۵

۲. نساء: ۱۵۵

نباشد. حالت تردد و تشکیکی که به شخص وارد می شود، در دو جنبه است: یکی آنکه فرد نسبت به آنچه معتقد است مشکوک می شود. این حالت بیشتر در افرادی ایجاد می شود که نسبت به امور مذهبی بی تفاوت نیستند. جنبه دیگر این حالت در خصوص عمل به احکام است که بر آدمی وارد می شود، به طوری که گاهی به نوعی از وسواس منتهی می گردد که چه بسا جنون از آن بهتر است؛ زیرا جنون رافع تکلیف است، ولی این وسواس که بر فرد مستولی می گردد، واقعاً عذاب الیم است.

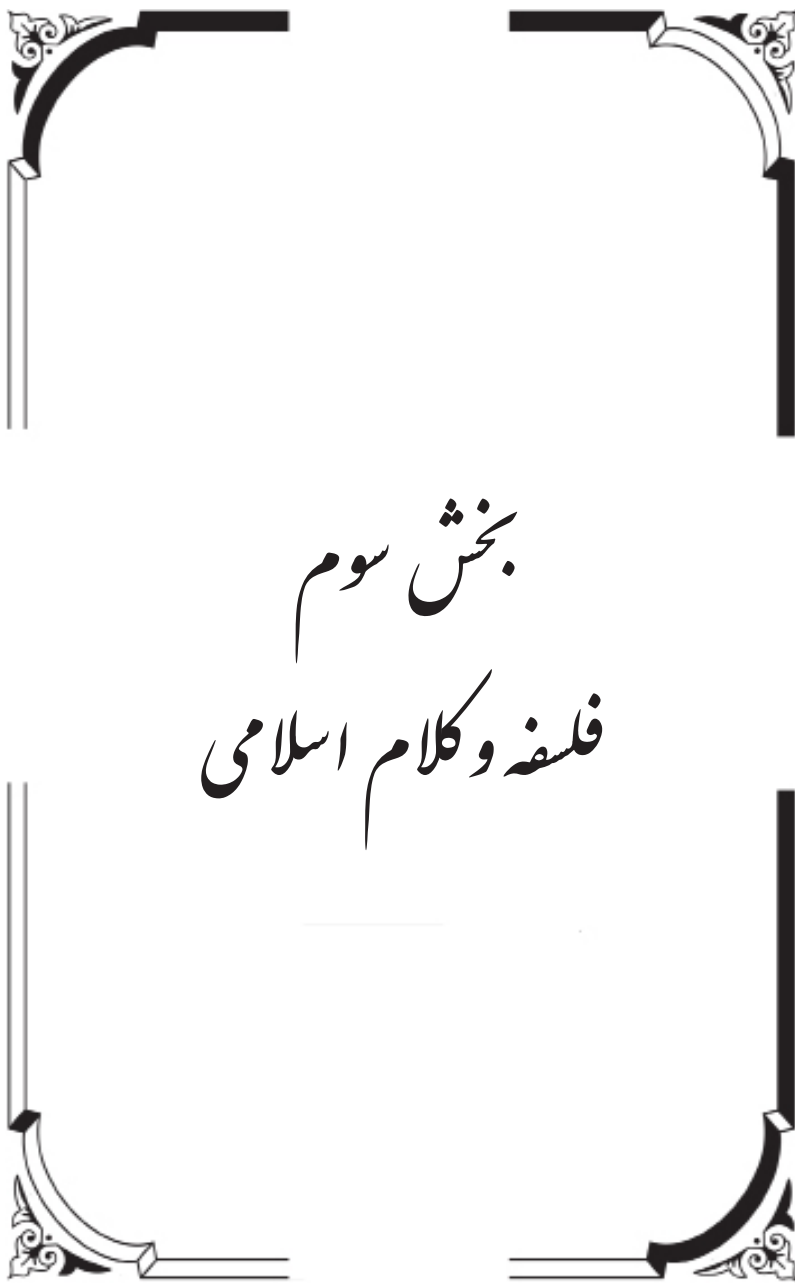
ختم

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^۱

خدا بر دلها و گوشهای ایشان مهر زد، و بر چشمهای ایشان پرده انداخت، و ایشان را عذابی سخت خواهد بود.

ختم و طبع که در آیات مذکور به کار رفته است و بر قلب زده می شوند، لفظاً و مفهوماً با هم فرق دارند، ولی در مصداق یکی هستند.

یکی از نعمت های الهی نسبت به برخی افراد این است که از سویی، شخص به گونه ای اطمینان می یابد که هرگز تزلزلی در او ایجاد نمی شود. از سوی دیگر، عامل رد کردن و نپذیرفتن عوامل هدایت در او پیدا نمی شود. من شخصی را دیدم که وقتی از او پرسیدم چرا از فلانی تقلید می کنی؟ گفت: والله با اینکه از او بدم می آید، به اجتهاد و عدالتش یقین دارم. لذا لطف الهی گاهی به هدایت و ازاله ریب در فرد است.



بخش سوم
فلسفه و کلام اسلامی

تاریخچه کلام اسلامی

به طور کلی می‌توان گفت کلام اسلامی نیازی مثل فقه اسلامی بود که در جوّ جامعه اسلامی پیدا شد و در نتیجه، به تدریج عقاید همه گروه‌های سیاسی را به عنوان پشتوانه خویش به دست آورد. اگر کلام اسلامی مثل فقه می‌شد و بر اساس روابط شکل نمی‌گرفت، رشد و نمو داشت. در فقه، نماز و روزه و وضو گرفتن و احکام دیگر، از جای دیگری گرفته نشد تا از آنجا مایه بگیرد. در مسیر پیدایش فقه و حدیث و اصول فقه در درون جامعه اسلامی جوی‌ها و چه بسا نهرهای قویی از خارج نبود که وارد آن شود و با آن تلاقی کند و در نتیجه فعل و انفعالی در آن ایجاد شود. فقه روی پای خودش ایستاده بود و همین باعث شد تا متون اسلامی مربوط به آن تکامل پیدا کند و به جایی رسد که اگر کسی امروز بخواهد مناقشه کند، شاید منجر بدان شود که در اصل آن مناقشه کند.

اما این یک واقعیت است که کلام در درون جامعه اسلامی ایجاد شد. «ویلیام مونتگومری وات» اسلام‌شناس انگلیسی و نویسنده کتاب «فلسفه و کلام اسلامی» (۱۹۰۹-۲۰۰۶ م) در این کتاب اشاره می‌کند که اساساً اشکالی که به متکلمین بزرگ اسلامی از قبیل هشام بن حکم می‌گیرند، متوجه

نیستند که او و امثال او می‌خواستند یک دانشنامه فلسفی در درون جامعه اسلامی وضع کنند. مثلاً هشام بن حکم را متهم می‌کنند به اینکه خدا را «موجود لا کالموجودات یا جوهر لا کالجواهر» می‌داند. این بیان نه از این باب است که او خدا را جوهر به معنای فلسفی اش می‌داند، بلکه از این باب است که در کلام اسلامی، می‌گفتند همه اشیا در عالم، یا جوهرند یا اعراض جوهر، بنابراین خدا جوهر فیزیکی نیست. جوهر فلسفی هم به آن معنایی که معروض اعراض باشد، نیست. پس بنابراین یا باید بگویند: «جوهر لا کالجواهر» یا اینکه بگویند: «وجود لا کسائر الموجودات»؛ اما او این جمله را هم گفت: «شیء لا کالأشیاء». گفتند این قبول است، و اشکال به اینکه او خدا را جسم، ولی نه همچون دیگر اجسام می‌داند، غلط محض است. او خدا را نه جسم فیزیکی و نه جسم فلسفی می‌داند، زیرا می‌گوید: «الأشیاء کلّها إمّا جسم او اعراض الجسم»، بنابراین نمی‌شود خدا جسم یا عرض باشد. لذا باید بگوییم: «جسم لا کسائر الاجسام»

به هر حال، چون کلام همچون فقه از یک منبع قوی تر ریشه نمی‌گرفت، مُرد. اگر خودش پایه می‌گرفت و در درون احتیاجات جامعه اسلامی به حل مشکلات می‌پرداخت، و با قوت و قدرت با فکر مخالف مواجه می‌شد، توان مقابله را داشت. لذا در ابتدا و به هنگام مواجهه با مسیحیت و یهودیت، هیچ‌گاه عاجز نماند. در مقام مواجهه با مشکلات فلسفی، فلسفه به لحاظ سابقه، رشد و نم‌بیشتری داشت و فلسفه در مقام قیاس مانند موجودی بود که به لحاظ سنی به مرحله بلوغ و رشد و حتی به مراحل بعد از بلوغ و رشد رسیده بود و آن زمان کلام هنوز مراحل طفولیت را سپری می‌کرد. یقیناً کسی که به مرحله بلوغ و رشد رسیده، این طفل را از مسیر معارضه خارج

می‌کند، توفیقات چندانی نیافت. لذا به عنوان نمونه، هشام بن حکم در آثارش از جمله «الردّ علی ارسطاطالیس فی التوحید»، با افکار فلسفی برخورد کرده و به آنها پاسخ داده است. اگر این آثار به ما می‌رسید، می‌فهمیدیم او چه چیزی را با برداشت اعتقادی خود که از منبع اهل بیت علیهم‌السلام اتخاذ شده بود، مخالف می‌دید و چگونه بدانها پاسخهایی می‌داد که خمیرمایه پاسخ بعدی می‌شد.

خلاصه اینکه: اکنون کلام اسلامی نه به شیوه قرن سوم و چهارم و با حتی اول و دوم، بلکه به آن شیوه و اصولی که من به قول خودم و با ذهن طلبگی ناقص خودم یافته و تنظیم کرده‌ام، متناسب با احتیاجات روز - که نمونه‌اش همین مسأله علم الهی بود و آن را مطرح کردیم - وجود دارد. ولی به ذهن کسانی که با فلسفه سروکار دارند، چنین القاء کرده‌اند که غیر از راه فلسفی هیچ راهی برای فهم منظم علم الهی، آن گونه که مطابق کتاب و سنت باشد وجود ندارد. البته بعد معلوم شد که این گونه نیست و راه دیگری هم هست.

شیعه در نگاه مستشرقان

تحلیل اسلام شناسان غربی از شیعه و تاریخچه آن، این است که آن را در حدّ یک اپوزیسیون می‌دانند که به عنوان یک حرکت در مقابل مسیر سیاسی حاکم تشکیل شده است. می‌گویند نتیجه فعل و انفعالی است که بین گروه‌ها در سطح جامعه و در نتیجه ادامه حرکت سیاسی گروه‌های معارض با وضع سیاسی موجود حاکم در جامعه، برقرار شد؛ زیرا این گروهها در مقام مبارزه سیاسی با یکدیگر هم فکری می‌کنند. نتیجه این هم فکری

چنین است که ابتدا اصطلاحات سیاسی را از یکدیگر عاریه می‌گیرند.^۱ در نهایت، همان گونه که در علم شیمی اجزای مختلف در نتیجه یک سلسله فعل و انفعالات تبدیل به جسم واحدی می‌شوند، این گروهها نیز به یک گروه واحد تبدیل می‌شوند. بالاخره فکر بازار لازم دارد و در جایی که فعالیت مشترک دائم بین گروهها نباشد، تا حدودی در فعالیتهای مشترک مرحله‌ای نیز این اتفاق رخ می‌دهد.

زمانی که بنده متجدد مرتجع بودم و در دانشکده رسمی تدریس می‌کردم، همکاری به نام «دکتر عبدالجبار عماری» داشتم که تحصیل کرده انگلستان بود، دکترای خود را از دانشگاه کمبریج گرفته بود و روانشناسی اجتماعی و جامعه شناسی تدریس می‌کرد. روزی سرکلاس گفته بود که تشیع یک نوع تبلور فکری و نتیجه مبارزه گروه‌های معارض با قدرت استبدادی عصر بنی‌امیه تا اوائل عصر عباسی است. گروه‌های معارضی که بعضاً مسلمان و بعضاً، مسیحی و یهودی و نحله‌های دیگر را، ولو به نحو خیلی سزّی و ضعیف بودند و افکاری شامل فکر فلسفی یونانی، مانویت، مزدکیت، سنتوئیزم و بودیزم که به صورت فکریا مذهب بودند، در برمی‌گرفتند. مثلاً مذهب بودا در بخارا حاکم بود و پدر یحیی بن خالد برمکی مسؤول معبد بودایی‌ها در بخارا بود. اینها نتیجه ارتباط فکری در مقاومت و معارضه و جنگ با قدرت حاکم بودند و در این بین با هم داد و ستد و ارتباط فکری داشتند و نتیجه این داد و ستد، منجر به ایجاد تشیع شد. لذا هر جزء آن از

۱. اگر کسی نوشته‌ها یا افکار سیاسی بیان شده و نوشته شده در درون جامعه اسلامی از جانب متفکران اسلامی را ملاحظه کند، به وضوح می‌بیند که مقداری از اصطلاحاتشان را از مارکسیسم، مقداری را از غربی‌ها و نیز از جاهای دیگر گرفته‌اند.

یکی از این افکار فلسفی یا دینی گرفته شده است»^۱.

نقش ائمه علیهم السلام در پرورش و صیانت از فکر و اندیشه شیعی

با ملاحظه عنایات خاصّ الهی و اراده غیبی حضرت حق در جریانات

۱. دانشجویها بعد از کلاس آمدند و گفتند استاد سر کلاس این طور گفته است. یک اصلی هم در دانشگاه‌ها هست که هر چه قدر هم رابطه استاد و شاگرد خوب باشد، ولی دو صنف هستند که باید هر کدام از منافع صنفی خودشان دفاع کنند. لذا همیشه استادها پشتیبان هم هستند و در مقابل، دانشجویها هم همیشه در مقابل استادها پشتیبان هم هستند. بیچاره دکتر عبدالجبار، وقتی ساعت بعد از کلاس درس بیرون آمد؛ دید دانشجویها چیزی برایش باقی نگذاشتند. البته من در آن زمان دفاع کردم و گفتم «خوبی تشیع این است که منبع ثابت دارد که کتاب خدا و روایات اهل بیت علیهم السلام است و تدوین احادیث و ارتباطشان به گونه ایست که هیچ یک از ائمه‌اش با هیچ یک از این افکاری که می‌گویید نه در زمانش و نه در مکانش نبوده است». این بیچاره آمد و به من گفت: «من و همسرم که او هم از اساتید دانشگاه بود، مقلد آقای خوئی هستیم. از آقای خوئی سؤال کردم فهمیدم دکتر عبد الجبار وقتی سر ماه خودش و همسرش، حقوق می‌گیرند خمسشان را یک جا می‌دهند و حوصله حساب و کتاب ندارند. مشککش را خودش اینطور بیان کرد که ایشان با وجود اینکه یک شیعه بوده ولی منعی برای آشنایی با مذهب تشیع نداشته است. زیرا از ابتدا در مدارس عراق تحصیل کرده که به جز آموزش آیات قرآن، آنهم بدون بیان معنا که به دلیل عرب بودن نیازی به معنا کردن نمی‌دیدند و آیات را حفظ می‌کردند، در مورد مذهب و دین هیچ حرفی گفته نمی‌شده و کتاب مستقل دینی و مذهبی نیز نداشتند. در ضمن کتاب ادبیات عربی آنها هم به خاطر ترس از اختلاف شیعه و سنی فقط شامل آیات قرآن بوده و هیچ حدیث و روایتی در آن نبوده است. یعنی قبل از دانشگاه اطلاعات دینی و مذهبی در حد از برداشتن مقداری از آیات قرآن بوده است. برای لیسانس در دانشگاه قاهره مشغول به تحصیل بوده است که صحبتی از دین نبوده است. برای فوق لیسانس و دکترا هم در کمبریج بوده که محیط بی دینی بوده و در آنجا هم چیزهایی را یاد گرفته بود که داشت تدریس می‌کرد. واقعا دلم برایش سوخت و با هم خیلی رفیق شدیم.

اجتماعی تاریخ شیعه، آشکار می شود که ائمه علیهم السلام تمامی تلاششان بر این بود تا به منظور جلوگیری از اضمحلال شیعه در خلال این جریانات، شیعه را از نظر اندیشه و فکر، پشتیبانی و ارشاد نمایند. به عنوان نمونه و در همین راستا، محمد بن اشعث خُزاعی از خواص منصور دوانیقی بود که در اثر معجزه‌ای که از امام صادق صلوات الله علیه دید، شیعه شد. خود او این گونه ماجرا را نقل می‌کند:

ابوجعفر منصور به من گفت: ای محمد! يك فرد صاحب عقل و درایت برای من پیدا کن تا مأموریتی را از طرف من انجام دهد. من به او گفتم: من برای این امر مهم برای تو این مهاجر را که دایی خود من باشد، پیدا کرده‌ام! منصور گفت: وی را بیاور! من دایی خودم را نزد وی بردم. منصور به او گفت: ای پسر مهاجر! این پول را بگیر و به مدینه نزد عبدالله بن حسن بن حسن و عده‌ای از اهل بیت او که جعفر بن محمد نیز در میانشان بود، برو و به ایشان بگو: من مردی غریب از اهل خراسان هستم و در آنجا جماعتی از شیعیان شما هستند که این پول را برای شما فرستاده‌اند! آنگاه به هر يك از آنان که پول را می‌دهی، بگو: به فلان شرط و فلان شرط، و وقتی که پول را گرفتند، به آنان بگو: من پيك و قاصدم، و دوست دارم دست خطی از شما بگیرم مبنی بر اینکه این پول را از من گرفته اید. پول را گرفتم و رهسپار مدینه شدم و آن را به همه کسانی که گفته بود، دادم و از آنها دستخط گرفتم، به جز جعفر بن محمد. وقتی به نزد ایشان رفتم، در مسجد الرسول صلی الله علیه و آله مشغول خواندن نماز بود. من پشت سر او نشستم و با خود گفتم: صبر می‌کنم تا نمازش تمام شود، آنگاه مطلبی را که به اصحابش گفته‌ام به او می‌گویم. ایشان با شتاب نماز را خاتمه داد و پس از آن روی به من کرد و گفت: ای مرد! از خدا بترس! بپرهیز

واهل بیت محمد را که می‌دانی فقیر و محتاج‌اند، گول‌مزن! زیرا که ایشان قریب العهد به دولت بنی‌مروان بوده‌اند، و همه آنان محتاج می‌باشند. عرض کردم: خداوند کارت را به صلاح آورد! قضیه چیست؟ ایشان سرش را نزدیک من آورده و همه آنچه را میان من و تورو می‌داده بود، به من خبر داد؛ به طوری که گویا او نفر سومی ما بوده و در اینجا حضور داشته است.

محمد بن اشعث در ادامه می‌گوید:

به امام صادق عرض کردم چه کنم؟ حضرت فرمودند: «پول را برگردان!» گفتم: اینها نمی‌توانند بدهند. فرمود: «ای کاش می‌توانستند برگردانند و این درک را داشتند. عرض کردم: من که نتوانستم آنها را قانع کنم و این هم در نتیجه فقر و احتیاجشان بود.» سپس حضرت فرمودند: «برگرد و بیش از این اولاد فاطمه را به بلا و گرفتاری دچار مکن!»^۱

پس‌او، جعفر بن محمد اشعث خُزاعی از خواص هارون بود که سرپرستی محمد امین به او سپرده شده بود. محمد امین بچه‌ای باهوش ولی نازپرورده بود.^۲ عامل غفلت امین این بود که فضل بن یحیی برمکی می‌خواست او را در دامن خویش بگیرد و عهده دار تربیتش شود، و طوری پرورش دهد که به کسی باج ندهد و آینده‌ او را به لحاظ قدرت در دست داشته باشد، لذا شکایتش را پیش هارون برد و به او گفت: «جعفر بن محمد اشعث^۳ با موسی بن جعفر

۱. الخرائج والجرائح، ج ۱ ص ۲۴۴؛ بحار الأنوار ج ۴۷ ص ۱۷۲

۲. در حالی که در سریالی که در ایران درباره امام رضا علیه السلام ساخته شد امین را فرد بسیار کم عقلی معرفی کرد که مادرش برای کنترل او مشکل داشت، ولی اینطوری نبود.

۳. من در این باره جزوه‌ای به نام «بنو الأشعث الخزاعیون» نوشته‌ام و در آن هر چه مدارک را که در مورد این خانواده بود، جمع‌آوری کردم. جدشان صحابی بوده است. خودشان

ارتباط دارد و به او وجوهات می دهد». هارون هم تحقیق کرد و درستی مطلب را فهمید و سرپرستی امین را از جعفر بن محمد گرفت و به فضل بن یحیی سپرد.^۱ البته فضل که شعر هم می گفت، امین را فردی عاشق پیشه و شاعر و شراب خوار بار آورد. باید دانست هارون برامکه را، با اینکه به او خدمت کرده بودند، از بین برد؛ از آن رو که احساس کرد برامکه تحت تأثیر فکرامامیه واقع شده اند و در نتیجه اجازه می دهند تا امامیه وارد جنگ فکری واقع شود، در حالی که اطمینان داشت که در این مبارزه قطعاً پیروزی از آن فکر امامیه خواهد بود. لذا روزی که در سال ۱۹۳ محمد امین به خلافت رسید، زمانی بود که شش سال از نابودی خانواده برمکی می گذشت.

شواهد این سخن، مناظراتی است که من آنها را گرد آورده ام. از جمله، مجلسی هفتگی بود که هر یکشنبه برگزار می کرد و بحث آزاد کلامی در آن انجام می شد و فقط متکلمان در آن مجلس شرکت می کردند. در یکی از این روزها هارون خواست تا در مجلس حاضر شود و اصرار داشت مناظرات را ببیند و بشنود. یحیی بن خالد برمکی به او گفت: اگر متکلمان تو را ببینند و یا

از امام رضا و حضرت جواد علیهما السلام حدیث نقل کردند و از محدثین بزرگ شیعه هستند که مورد اعتماد دربار خلفای زمان خود بودند و در دربار خلفا رفت و آمد داشتند و نه فقط شیعه بودند که پستهای سیاسی هم داشتند. البته کارهای خیلی اساسی را به آنان نمی دادند.

۱. در این میان، محمد بن اسماعیل برادر زاده حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام را هم تحریک کردند. او هم پیش هارون آمده شهادت داد که موسی بن جعفر تظاهر به زهد و تقوا و بی اعتنائی به دنیا می کند ولی پنهانی اموال جمع می کند و با این پولها علیه توطئه می کند. هارون هم در نیمه رجب سال ۱۷۹ به طرف مکه حرکت کرد و در راه بازگشت به مدینه رفت و حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام را تا سال ۱۸۳ که حضرت در زندان شهید شد، زندانی کرد.

بدانند تو حضور داری، می ترسند و بحث نمی کنند. ولی هارون اصرار کرد. در نهایت قرار شد در جایی پشت پرده و مخفیانه بنشینند و بشنود. نقل می کنند در آن مجلس، حضرت هشام بن حکم یک طرف بود و تمام مخالفان از فرق مختلف، از موبدان گرفته تا مخالفان نبوت و امامت و... طرف دیگر بودند. هشام بر تمام آنها در استدلال بر ضرورت امامت غلبه کرد. یحیی نقل می کند: وقتی به پشت پرده رفتم تا سری به هارون بزنم، دیدم حالت جنون دارد. گفتم: چه شده؟ گفت: والله زبان این مرد بزآن تر از صد هزار شمشیر است. بنابراین، یحیی به هشام اشاره کرد تا به سرعت فرار کند. او هم به بهانه ای از مجلس بیرون رفت و به سمت کوفه گریخت و در کوفه مخفی شد و مخفیانه زندگی کرد، تا در آنجا وفات یافت.^۱

این نمونه هایی از فشار و سخت گیری حکومت نسبت به شیعه و تفکر آن است و نشان می دهد که تشیع به ارشاد ائمه فقط از راه فکر پیشرفت کرده است. چیزی که قلب شما را تسخیر می کند، بحث فکری است وگرنه تسلط هر نوع فشار و زور بر من و شما تنها تا دم مرگ است.

نمونه دیگر

محمود غزنوی (۳۶۱-۴۲۱ ق) که در سال ۴۲۰ ری را فتح کرد، علمای شیعه و معتزله را می آورد و ابتدا آنها را به تبری از تشیع مجبور می کرد، سپس می گفت من قانع نشدم و آنان را با آتش می سوزاند.^۲ یقیناً هیچ کدام از آنها

۱. کمال الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۳۶۲-۳۶۸؛ جامع الرواة، محمد بن

علی اردبیلی، ج ۲، ص ۳۱۳

۲. البداية و النهاية، ابن کثیر، ج ۱۲، ص ۲۶

– گرچه به آن مذهبی که آن آقا می خواست صدها ناسزا می گفتند - ولی از اعتقاد خود برنگشتند. زیرا آنچه اساس امتیاز انسان در مقایسه با سایر حیوانات است، نیروی فکر اوست، وگرنه نیروی بدنی مشترک است. بلکه از لحاظ نیروی جسمی بسیاری از حیوانات، از انسان قوی ترند.

راز اینکه از زمان موسی بن جعفر علیه السلام به بعد، راه مبارزه با شیعه ریشه زدن آن بود و نه قناعت به تقیه، همین ارشادات فکری امام علیه السلام بود. تا زمان امام صادق علیه السلام، ایشان از باب تقیه می فرمودند: «من علم غیب ندارم» و مطالبی از این قبیل را می فرمود. اما از زمان موسی بن جعفر علیه السلام، دیگر همه می دیدند که حضرت توان این را دارد تا ثابت کند که من غیب می دانم. دیدند که همه چیز را می داند و می گوید. خود مأمون و هارون و بنی العباس نیز می دانستند که حضرات معصومین علیهم السلام علم غیب دارند. این بنی امیه بود که به دلیل ناپختگی، از این فضا به دور بود؛ ولی بنی العباس با این جو آشنا بودند. لذا محمد بن اشعث خزاعی قسم می خورد و خطاب به خلیفه می گوید: ای امیرالمؤمنین! به خدا قسم جعفر بن محمد آنچه را که بین ما گذشته بود، برایم تعریف کرد، گویی که او سومین نفر از ما بود. لذا راه محومکتب اهل بیت علیهم السلام را در این می دیدند که رابطه بین ائمه و مردم قطع شود، تا نتوانند کاری کنند وگرنه بین افسرها و شخصیت های نظامی برجسته شیعه هایی داشتند که نمی شد چاره ای برای آنها اندیشید.

راز اینکه حضرت هادی و حضرت عسکری علیهم السلام را به سامرا آوردند، نیز این بود تا بتوانند فعالیت های آنها را کنترل کنند و شیعه با ایشان ارتباط نداشته باشد و نتوانند در درون مرکز نظامی (به تعبیر آنها) توطئه کنند و قیامی علیه خلیفه تدارک ببینند.

ائمہ علیہم السلام با ارشاداتشان و امتیازاتی که در شیعه ایجاد کردند، فکر و اندیشه آنان را پرورش دادند و با فکر به جنگ فکر رفتند. امام صادق علیه السلام وقتی با آزادی جو سیاسی در اواخر حکومت بنی امیه مواجه شدند، خود و اصحابش مناظراتی را آغاز کردند که تا زمان شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی ادامه یافت. لذا اگر ما این واقعیت را درک کنیم، می فهمیم سلاح مناظره را که در اختیار داشته ایم، میراث ائمه سلام الله علیهم اجمعین به ما بوده است. همین باعث شد تا از آن چهارتا شیعه ای که زمان تشکیل سقیفه وجود داشتند، تا به امروز شاید بتوان گفت تعداد شیعیان به حدود ۲۵۰ میلیون یا بیشتر رسیده است.^۱

خلاصه اینکه شیعه، با اینکه نه یک حزب سیاسی بود و نه ائمه بدانان سندی دادند، این گونه باقی ماند و گسترش یافت. خلفا و حاکمانشان نیز می دانستند که ائمه در مقام تأسیس حزب مخفی و رسیدن به قدرت نبودند. زیرا سران حاکم، ائمه را امتحان می کردند.^۲

نمونه دیگر از تدبیر امام صادق علیه السلام در حفظ کیان شیعه که همه جا ثبت شده است، ماجرای «ابوسلمة خلال» است که از ناحیه خود بنی العباس، ملقب به «وزیر آل محمد» شد. او قبل از اینکه با ابوالعباس سفاح بیعت کند، نامه ای برای امام جعفر صادق علیه السلام فرستاد. آن حضرت بدون اینکه نامه

۱. احتمالاً در پاکستان مجموعاً بیست میلیون شیعه به صورت متفرق وجود داشته باشد، که یک پنجم مردم پاکستان را به خود اختصاص می دهد. شاید تعداد شیعیان هند هم بیشتر از این باشد.

۲. نمونه آن فرستادن محمد بن اشعث توسط منصور به نزد امام صادق علیه السلام و اهدای پول به ایشان بود.

را بخواند، فرمود: «اینها شیعه ما نیستند و اکنون زمان خلافت ما نیست».^۱ وی پس از آن نامه‌ای برای محمد بن عبدالله بن حسن فرستاد که حضرت صادق علیه السلام به محمد بن عبدالله فرمودند: مبادا فریب او را بخوری! محمد گفت: «تو حسادت می‌کنی و نمی‌خواهی که ما به قدرت برسیم». حضرت در جواب فرمودند: «به خدا قسم! او شما را یاری نمی‌کند و می‌خواهد امتحان کند». محمد بن عبدالله در جواب گفت: «توبه من سوء ظن داری».^۲ ولی بعدها معلوم شد که می‌خواست امتحان کند که کدام یک از آنها خلیفه‌ای خواهد بود که تحت قدرت او باشد. لذا نخستین کار ابوالعباس سفاح این بود که در همان ماههای اولیه خلافتش ابوسلمه خلال را به خاطر تمایلش به علویان و قدرت و نفوذی که پیدا کرده بود، به صورت علنی در کوفه گردن زد. بدین ترتیب ابوسلمه به عنوان نخستین مقتول به دست بنی‌العباس، نمونه‌ای شد تا نشان دهند قدرت نه به سابقه، نه رفاقت و نه خدمت، به هیچ چیزی پایبند نیست.

نمونه از این واقعیت‌ها را خطیب بغدادی و ابوالفرج بن جوزی در حالات سید مرتضی‌اعلی‌الله مقامه آورده‌اند. مضمون گزارش قاضی ابن برهان^۳ چنین است:

زمانی که شریف مرتضی در حال جان دادن بود، بر او وارد شدم. دیدم

۱. توضیح الملل، عبدالکریم بن احمد شهرستانی، ج ۱، ص ۲۰۱

۲. مقاتل الطالبیین، ابوالفرج اصفهانی، ص ۲۰۵

۳. وی یکی از حنابله خبیثی بود که با حفظ خبائث مذهب حنبلی، شافعی شد. زیرا شافعی‌ها در بغداد قوی‌تر بودند و حنبلی‌ها اجازه نداشتند پست قضاوت داشته باشند و این پست اختصاص به شافعی‌ها داشت.

رویش را به دیوار و پشت به جمعیت کرده و می‌گوید: گفته‌اند ابوبکر و عمر به قدرت رسیدند و عدالت کردند، و برای آنها طلب رحمت شد و رحم کردند. لیکن من می‌گویم: آنها بعد از اسلامشان مرتد شدند. هنوز پام را از پاشنه در، بیرون نگذاشته بودم که صدای شیون زنها را شنیدم که می‌گفتند: سید مرتضی فوت کرد.^۱

سید مرتضی در طول حیاتش هیچگاه به طور علنی از ارتداد اولی و دومی سخن نگفت، بلکه حقیقت را در لحظات آخر گفت و دیگر تقیه نکرد. اما در لحظات آخر عمر خویش با عبارت «ارتدا بعد ما أسلما» حقیقت را گفت و دیگر تقیه نکرد.

البته جامعه شیعه به کسانی مبتلا شد که گفتند بکشید و بسوزانید، چنانکه کتب شیخ طوسی را سه مرتبه هر بار چندین هزار کتاب در میدان «الأشنان»^۲ و در حضور همه آتش زدند. اگر آن کتابها موجود بود و آن آثار به ما می‌رسید، خمیرمایه علمی عجیبی می‌شد.

تلاش علمای شیعه در ارشاد مردم و صیانت از تشیع

نکته دیگری که باید بدان تذکر داده شود، این است که ما در چند نکته با عرفان و تصوف با اینکه مسیر واحدی نیستند، کلنجار رفتیم. آنچه طرف نقد ما بود، یک شاخه از عرفان به نام عرفان نظری است، که اساس آن افکار محی الدین ابن عربی بود و سوابق و دنباله‌اش به اینجا رسیده است. در

۱. المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ابن الجوزی، ج ۱۵، ص ۳۰۰

۲. یکی از بزرگترین میادین بغداد و در مقابل بیت شیخ مفید واقع بود که در همان میدان، حدود ده هزار نفر نماز شیخ مفید را خواندند.

همین ارتباط، یکی از خدماتی که به عنوان تصوف و تشیع شده، در زمانی که تنظیم و تفکیک امور کارچندان ساده‌ای نبود، این بود که علمای شیعه با هدف ارشاد و به صورت مرشد و راهنما، از راه حلقه‌های تصوفی و عرفانی، تفکر تشیع را انتشار می‌دادند. به عنوان نمونه مرحوم احمد گلچین معانی در کتاب کاروان هند^۱ نمونه‌ای از آن را از اواخر قرن نهم، آورده است.^۲

اساساً تا در مردم ارتباط تعهدی نباشد، وادار به انجام کاری نمی‌شوند. ای کاش علمای شیعه ارشاد را به صورت تعهدی رها نمی‌کردند، تا این مهم به دیگران واگذار نشود. لذا اخلاق و تهذیب نفس که اساس آن از دین است، به سرنوشت بدتری دچار شد و بزرگان ما فقط به تحصیل و آموزش فقه قناعت کردند و همین سرمایه مهم باعث انحرافات اعتقادی تحت عنوان تهذیب نفس و اخلاق شد.

«طاهرانکوانی» معروف به «شاه طاهر دکنی» از سادات حسینی و از سلسله سادات خُندی قزوین است. این سلسله از زمان سلطان محمد اولجایتو خدابنده، از قزوین به سلطانیه زنجان منتقل شدند و در آنجا بساط ارشاد را پهن کردند. شاه اسماعیل صفوی (۸۹۲-۹۳۰ ق) در سال ۹۲۶ قزلباشها را - با وجود اینکه اجدادش آنها را تأسیس کرده بودند - به دلیل آنکه نیرویی هستند

۱. این کتاب تذکره شعرای فارسی‌زبانی است که در دیار هندوستان زیسته‌اند (ویراستار)
 ۲. وی آخرین فرد از خانواده خویش بود که از ایران به هند هجرت کرد و اصل پایه مراکز مهم شیعی در هند را بنا نهاد. و پس از او هم بسیاری از علمای شیعه مثل «محمدبن علی عاملی» معروف به «ابن خاتون» و دیگران، بعضاً از ایران و بعضاً از جبل عامل که افراد تحصیلکرده‌ای نیز بودند، راهی آن دیار شدند، و پایه تشیع را در لکنهو گذاشتند. اکنون لکنهویکی از پایگاه‌های مهم تشیع است که شاه طاهر پایه ریزی کرده است.

که در مقابل خواسته هایش می ایستند، کنار زد. افرادی هم سلطان را علیه شاه طاهر تحریک کردند که وی در سلطانیه، به قصد عرض قدرت در مقابل قدرت شاه، مردم را دعوت به مذهب اسماعیلیه می کند. شاه طاهر در میان اطرافیان شاه مریدانی داشت، که او را از این موضوع با خبر کردند. لذا او هم در سال ۹۲۶ که هنوز ۲۱ سال بیشتر از انقلاب و تشکیل دولت صفویه نگذشته بود، همراه خانواده اش حرکت کردند و به شهر لکنه در هند رفتند و در آنجا تعداد زیادی از مردم، علما و شاهان را شیعه کرد و بساط شیعه گری را در قالب ارشاد ریخت که شرح حالش مفصل است. بعد از آن تمامی تذکره نویسان گفتند: خود شاه اسماعیل فهمید این قضیه تنها حسادتی نسبت به شاه طاهر بوده، در حالی که او ناشر مذهب امامی و اثنا عشری است!^۱

تمرین اخلاق در جامعه شیعی

زمانی من به آقای خوئی رحمت الله علیه، شبیه بچه ای که به پدرش تعبیر تندی کند، گفتم: «آقا! اگر اخلاق طبق ضوابط استنباط نشود و شما فقها آموزگار آن نباشید، نتیجه همان چیزی می شود که اساساً عرفان به نام تهذیب نفس و باطن، دارد از آن سوء استفاده می کند». خدا شاهد است که خودم از آنها شنیدم که می گویند آیا می شود شیطان باطن را به احکام فقهی، از درون وجود خود بیرون کرد؟ آیا می شود شیطان باطن را با احکام فقهی باب طهارات و نجاسات، از درون جان خود بیرون کرد؟! آخرین کاری که تومی کنی، ادرار را از خود جدا می کنی، نه شیطان درون را!!

بی توجهی به این مهم، وسیله ای برای انحرافات اعتقادی است. ای

۱. کتاب کاروان هند، ج ۱ ص ۷۹۱ به بعد

کاش علمای شیعه مخصوصاً خطبا و گویندگان مجالس ارشاد، بیشتر احساس وظیفه می‌کردند. یعنی مثلاً به شاگردان خود یاد می‌دادند که به تدریج تمرین کنند و آنها را وادار کنند که اصلاً دروغ نگویند و آنها را تمرین دهند تا چیزی را که احتیاجی بدان ندارند و دلشان می‌خواهد داشته باشند، به نفع دیگری دست از آن بردارند. اینها تمرین لازم دارد. حساب منبر رفتن و گفتن نیست. همان چیزی که در اصل گفتند سلوک، مرشد لازم دارد؛ اما نه سلوکی که عرفان در عالم تخیل دنبال می‌کند و به نظر عارف همان خالق اوست که تن دارد و به زیباترین شکل و شمایل است؛ همان که در نهایت، بهترین چیزی که به آن می‌رسد، دفع فضولات شهوی در خواب است. آن سلوک و مراقبتی در دین مورد نظر است که در چارچوب شرع باشد؛ آن هم نه به نحو عادت بدنی، بلکه به نحو حضور قلب؛ آن گونه که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام فرموده است:

«لَيْسَ مِثْلًا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ»^۱

اگر این دستورات عملی می‌شد، این همه بدبختی از جاهای دیگر بر سر ما نمی‌آمد و این همه ابزار به دست دیگران نمی‌افتاد تا از آنها علیه خودمان استفاده کنند و نتیجه اش فقه و جمود بر ظاهر، یا سلوک منعزل از اعتقادات و اخلاق شود.

این نحوه سخن گفتن من و شما و منبر ما و شما، آن گونه که انتظار می‌رود، تربیت کننده نیست. تربیت کردن باید با مراقبت و گام به گام باشد؛ به گونه‌ای که شخص بعد از یک سال با جلسه اول فرق کند و بعد از پنج

سال با سال اول فرق کند. هیچ کدام از ما چنین حالتی را از منبر یکدیگر پیدا نمی‌کنیم. همین طور که جلسات برای حفظ قرآن و احادیث داریم، جلسات مراقبت اخلاقی هم باید برگزار کنیم.

اما تهذیب نفس این چنین نیست. باید عادت کنیم که دروغ نگوئیم و کم کم شجاعت پیدا کنیم که راست بگوئیم یا حداقل وقتی که نمی‌خواهیم و مصلحت نمی‌بینیم که حقیقت را بگوئیم، جوری بگوئیم که دروغ منعکس نشود تا موجب استفاده دشمن از آن شود.

باید عادت کنیم که غیبت نکنیم. والله حرمت غیبت از حرمت زنا و لواط اگر بیشتر نباشد، کمتر نیست. محال است عامهٔ مسلمین زنا و لواط کنند. کاری به یک عدهٔ خاص ندارم. اما کدام یک از ما توجه دارد که در مجالس غیبت نکند؟ در حالی که همه حرمت غیبت را قبول داریم و آیه‌اش را می‌خوانیم. اما عادت نکردیم که غیبت را ترک کنیم. تازه وقتی غیبت می‌کنیم، قسم می‌خوریم که حرف راست است. و تأکید می‌کنیم که این صفت فلان شخص است و این غیبتش نیست! در حالی که اگر راست بگویی غیبت است، وگرنه اگر دروغ باشد، افترا است. بعد هم می‌گوییم به خودش هم می‌گویم!

ما برای این امور تربیت نشدیم که مثلاً بفهمیم حسد و حلم چگونه است و تا کجا باید حلیم باشیم که بی‌غیرتی نباشد و تا کجا شجاع باشیم که به تهوّر نینجامد. این تربیت می‌خواهد و به مجالس ارشاد نیاز دارد. مجالس ارشاد مجالسی است که در گذشته بود، ولی با کمال تأسف آنها را از دست دادیم.

اساس عرفان براین بود که می‌گفت: «ما درون را بنگریم و حال را / نی برون را بنگریم و قال را». سازش با محیط، اساس قدرت عرفان بوده است. لذا همین عارف، در میان هندوها مانند آنها زندگی می‌کند، با شیعه‌ها همزیستی دارد، در میان سنی‌ها به رنگ خودشان در می‌آید و در جبل صهیون و کوه دماوند خانقاه می‌سازد؛ در حالی که مسیر زهد واقعی راه دیگری است که تقوا و تقید به نوافل و فهم ادعیه و امثال اینها را شامل می‌شود.

راه فلسفه و وظیفه و تکلیف ما

اگر نتیجه بحث فلسفی همان نتیجه دلالت کتاب و سنت باشد، صحیح است که بگوییم که از دوراه به یک هدف می‌رسیم. مثل اینکه برای رفتن به شهری غالباً می‌توانیم از دو یا چند راه، طی مسیر کنیم. اما اگر طی دو مسیر ما را به دو مقصد برساند، دیگر این را اختلاف در طریق نمی‌نامیم، بلکه تفاوت در هدف، مقصد و نتیجه می‌نامیم. یعنی اگر نتیجه مسائل مطروحه در فلسفه با نتایج مباحث کتاب و سنت متفاوت شد، به معنای این نیست که برای یک مطلب دوراه داریم، بلکه بدان معنی است که دو مطلب و دو هدف داریم که از هم جدایند. لذا آن چه خدا می‌خواهد و کتاب و سنت بر آن دلالت دارد، به وضوح با آن چه مثلاً مجموعه‌ی نه جلدی اسفار با همه شروح و حواشی اش بر آن دلالت می‌کند، متفاوت است. از این رو، اگر بخواهم از راه عمل و عقیده در دنیا، به نجات در آخرت نائل شوم، باید به آنچه که حضرت حق جل و علا برای نجات من در قیامت، از طریق کتاب و سنت از من خواسته است، عمل کنم و توحیدم را از امیرالمؤمنین علیه السلام بگیرم، نه از اسفار! البته اگر بخواهم به حساب هنرفن و مقام علمی، عنوان پرطمطراق فیلسوفانه‌ای را داشته باشم، بحث دیگری است.

حال؛ وقتی بنا شد که دین دریافتی باشد، هر فکری که حالت دریافتی ندارد، نمی‌تواند راه دین باشد. عشق و محبت، تکلم فی الاحوال، احوال و حالات (یعنی حالاتی که سالک به لحاظ عشق و تعلقش دارد)، عاشقنامه عشقی که مثلاً مجنون به لیلی داشته، همگی مولود فکراست. برخی افراد می‌گویند: حالات سالک چیزی شبیه به عشق مجنون به لیلی و فرهاد به شیرین است و ضمن آن جنبه عارفانه‌ای به این قبیل داستانها می‌دهند، اما راه اینان هرگز راه نجات نیست. عاشقنامه‌هایی از این دست، هر کدام به گونه‌ای است. اصلاً تفاوت بین غزل حافظ و سعدی در این است که غزل سعدی عشق انسانی در دید انسانی است و حتی مشخصه نصایح سعدی هم نصایح انسانی از دید انسانی است، اما حافظ غزلش را به نظام تکوین گره می‌زند و می‌گوید:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند

گل آدم بسرشتند و به پیمان زدند.

نتیجه بحث آن شد که اگر بنا باشد راه سومی داشته باشیم، این راه سوم باید دریچه‌ای به خارج داشته باشد. زیرا دینی که باید داشته باشیم و از آن سخن می‌گوییم، از خارج بر ما وارد شده است. و خارج یعنی خارج از افق نفس و صورش، خواه وحی الهی باشد که ما می‌گوییم یا فکر انسانی که ملحدان می‌گویند. آن هم که می‌گوید پیامبر تمرین نبوت کرد تا سید بشر شد، چنین دینی هم ساخته ذهن من نیست.

اگر بناست این راه سوم، واقعاً راه سوم باشد، خطی است که نه خود و نه دیگران، به قول شمس، نخواند می. اگر بنا باشد این راه سوم راهی باشد که

نتایجش وارداتی باشد، باید با خارج قابل مقایسه باشد، و ببینیم که به همان نتیجه که ما می‌گوییم، می‌رسیم یا نه. این راه نباید مثل علاقه هر شخصی و از سنخ همان چیزهایی باشد که هر انسانی دارد و مخصوص به خودش است. در یک نسخه خطی از جوامع الحکایات محمد عوفی دیدم که در باب قبایح رابطه نوشته بود که به رافضی گفتند که آیا تو عایشه را دوست داری؟ خیلی زیبا از مطلب فرار کرد. جواب داد: عایشه حرم پیغمبر است، آیا تو را خوش آید که مردی بیگانه حرمت را دوست داشته باشد؟ حالا من هم توقع ندارم دیگران بخواهند زن کسی را دوست داشته باشند.

نتیجه اینکه اگر دین مربوط به من و برداشت من است، دیگر اسمش دین نیست. مثال واضح این موضوع، علاقه من به همسر است. علاقه‌ای که دلم می‌خواهد دیگری نداشته باشد، نه اینکه دلم می‌خواهد دیگری هم مشابهش را داشته باشد. تمام حالات عارفانه و عاشقانه و سیرو سلوک، مطالبی از قبیل عشق مجازی است که در هر کس مخصوص به خودش است. بنا نیست من عاشق هر زنی شوم و یا او عاشق من شود، گوا اینکه برخی به طور کلی عاشق همه‌اند. اگر این راه سوم از همین قبیل باشد، دیگر راه دین نیست، بلکه چیزی است از قبیل همان حالاتی که در هر انسان پیدا می‌شود و به قول فلاسفه جنبه objective دارد، یعنی ساخت خود انسان و متناسب با حالات خود انسان است.

لذا این‌های و هوایی که به راه انداخته‌اند، برای این است که ما ننشینیم و فکر کنیم؛ در حالی که اگر انسان به فکر نجات آخرت باشد، باید دنبال کتاب و سنت برود و اگر می‌خواهد دین را دریافت کند باید از کتاب و سنت بگیرد. پس اگر فلسفه نتیجه دیگری غیر از کتاب و سنت در برداشت، نمی‌شود گفت راه دیگری است که ما را به مقصد کتاب و سنت می‌رساند.

یعنی معادی که فلسفه می‌گوید، با معادی که کتاب و سنت می‌گوید، دو تا است. این را نمی‌توان گفت دوره که به یک مقصد می‌رسد، بلکه دوره است به دو مقصد که در نهایت، تنها یکی از آن دو می‌تواند درست باشد. با توجه به یقینی که من به نجات در اعتماد به کتاب و سنت دارم، فیلسوف باید به من ثابت کند که اگر کسی تابع او شدی فرد پیرو را به هر آنچه که کتاب و سنت گفته می‌رساند. او باید به پیرو ثابت کند که اگر اسفار هم همان نتیجه را بدهد که طهارت تا دیات بر مبنای کتاب و سنت می‌دهد، فرد پیرو می‌تواند بپذیرد که می‌شود این دو راه به یک هدف ختم گردد.

حتی در بحث توحید هم مبدأ اعلائی اسفار با خدای قرآن دو تا است و هیچ کس هم آنها را یکی نمی‌داند؛ با این تفاوت که اسفار می‌گوید: قرآن عامیانه سخن می‌گوید، و توحیدش، توحید عوام است؛ ولی من علمی سخن می‌گویم و توحید من، توحید خواص است.

من هم در پاسخ به اسفار می‌گویم: اعتماد من به سخن عامیانه خدا بیشتر از سخن علمی جنابعالی است. من می‌خواهم در آخرت مرا به بهشت برساند؛ و خدا به توحید خودش وعده بهشت داده است. نه به توحید اسفار! اگر کسی ادعا کند که معاد اسفار همان معاد کتاب و سنت است، دروغ می‌گوید، زیرا قرآن می‌فرماید:

«يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ لَا نَفْسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ»^۱

روزی که [آن گنجینه‌ها] در آتش دوزخ گذاخته شود و پیشانی

و پشت و پهلویشان آنها به آن داغ کرده شود و [به آنها بگویند: این است نتیجه آنچه برای خود اندوختید. اکنون بچشید آنچه را که اندوختید.

آیا منظور خداوند از جسم جهنمیان در این آیه، همان جلد جسم مثالی انسان است که ملاصدرا می‌گوید؟! و بعد هم ادعا می‌کند که «این تفسیر عامیانه از یک حقیقت عارفانه فیلسوفانه است که خدا نتوانسته یا نخواسته به زبان عامیانه با مردم در میان گذارد و بگوید»، سپس فلاسفه آمدند و گفتند و با مردم در میان گذاشتند! نتیجه این که؛ فلسفه راهی در کنار راه کتاب و سنت نیست. لذا کسی که اسلام را قبول دارد، دیگر نمی‌تواند فلسفه را ملاک قرار دهد. اما اگر اسلام را قبول ندارد، من دیگر با او حرفی ندارم. لذا در اینجا سخن بر سر این نیست که اسلام و وحی درست است یا نه! زیرا به کسی که وحی و اسلام و قرآن را قبول دارد، نمی‌شود گفت دو راه داریم. این راه فلسفه موضوعی است که ارتباطی به اسلام و غیر آن ندارد. این راه را یک غیرمسلمان هم می‌فهمد؛ مثل اینکه نتیجه کار پزشک که انسان را معالجه می‌کند، با کار مهندس ساختمان که خانه می‌سازد مقایسه کنیم. کارکرد هیچ کدام را هم ما نمی‌فهمیم. آنچه باعث شده تا فلاسفه در این امر خودشان به جهلشان اعتراف نکردند، سخنی است که قرآن بدان اشاره فرموده است:

۱. در نظام فکری ملا صدرا هرنسانی از آغاز حیات دنیوی به بعد در کل دارای چهار جسم است. جسم اول: همان جسم ظاهری و مادی است. جسم دوم: جسم لطیف و رقیقی به نام روح بخاری است. جسم سوم: جسم برزخی است که از مجرد مثالی برخوردار است. (جسم مثالی) جسم چهارم: جسمی است که انسان در نشئه اخروی با آن همراه است. البته ملا صدرا در برخی از آثار خود می‌گوید جسم محشور در آخرت همان جسم مثالی است یعنی جسم سوم.

«وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمِهَادُ»^۱

و چون به او گفته شود: «از خدا پروا کن»، سرسختی و تعصب وی رابه گناه کشاند. لذا جهنم برای او بس است، و چه بد بستری است.

وای بر ما اگر شخصیتمان بر راه غلط و نتایج غلط شکل بگیرد! چرا که دست برداشتن از نتایج برای انسان مشکل است. زیرا چون شخصیت او زیر سؤال رود، تا جایی که می تواند، از خود دفاع می کند. لذا انسان از ابتدا باید بر این اساس تربیت شود که تسلیم خداوند باشد و اگر چیزی را هم بیاموزد، آنچه که باور دارد، همان باشد که خدا از او می خواهد.

نقشه راه فارغ از صحت و سُقمش، اگر قابل انطباق نبوده و افکار ما از دین عملی نباشد، وجود خارجی ندارد و عملی نیست. معنای یقین همین قابل انطباق بودن است؛ لذا اگر جایی قابل انطباق نبود، نقص در نقشه است. آنچه گفتیم تنها کبرای کلی است، تا بدانیم ضابطه در صحت چیست.

این سخنها برای آن است که بدانید و بدانند که چه می گوییم، نه اینکه گفته باشیم که ما حقیق و آنها برباطل، و نه اینکه ما را به دشمنی با فلسفه و ظاهرینی متهم سازند.

کدامین راه؟

در گذشته هم عرض شد که آقای دکتر نصر در ترجمه انگلیسی کتاب «شیعه در اسلام» هر سه طریق نقل، طریق عقل و طریق کشف و شهود را آورده است. البته از مرحوم علامه طباطبایی نقل کرده اند و حدسم آن است

که در متن فارسی اش راه سوم آورده نشده، بلکه در متن انگلیسی اضافه شده است. البته ایشان منکر صحّت طریق سوم نبود، لیکن منکر ورودش در کتاب بود.

همچنین عرض شد که آنقدر الفاظ مختلف است که باید آنها را دو دسته کرد. یک عده، آنها که به طریق سوم، جنبه حکایت یا اخذ از خارج می دهند، خواه اساساً علم آن منقولٌ عنه را بپذیریم یا نپذیریم، طریق اول یعنی نقل، حکایت از برخی واقعیتهای می کند. البته سخن برسر پذیرفتن یا نپذیرفتن است، وگرنه هیچ موخّدی منکر علم خدا نیست. راه دوم یعنی راه عقل را بپذیریم یا نپذیریم، بسیاری نیز، الفاظ راه سوم را از سخن همان راه اول و دوم می دانند.

همان گونه که در این دنیا محکوم به ضوابط این نشئه هستیم، در نشئه دیگر نیز باید ضوابط آن نشئه را بپذیریم. این دنیا ویژگیها و ضوابطی دارد که جز با آن ضوابط نمی توانیم زندگی کنیم؛ زیرا در غیر این صورت یا دچار اختلال می شویم یا حیات را از دست می دهیم. لذا چاره ای جز آن نداریم که خود را سازگار کنیم. دنیای علم می گوید همه موجودات - حتی ماهیها در عمق دریا - عقل و شعور و آینده نگری دارند و باید خود را با درک آینده، نظم آینده و عقل آینده سازگار کنند. این فقط خداوند است که خود را سازگار نمی کند.

ما چاره ای جز این نداریم که راه قطعی انتخابی ما راه اول باشد؛ زیرا برای کمتر کسی یقین به ماوراء حاصل می شود، مگر اینکه متعبد به راه دوم یا سوم باشد، یعنی نتیجه راه دوم و سوم را قطعی بداند. لذا کسانی که نسبت به راه دوم یا راه سوم تعبد دارند و آن را قطعی می دانند، نتیجه ای برای راه

اول قائل نیستند و اگر هم باشند تأویلش می‌کنند. اینان نشئه آخرت را نیز تأویل کرده و گفتند: خدا آن را برای انسانهایی گفته که بنده شکم‌اند، وگرنه بهشت، جای انار و هندوانه و خربزه نیست. ولی از آنجا که انسان در دنیا عقده محرومیت داشت، برای این که او را گول بزنند و وسوسه اش کنند، به او گفتند که اگر برای به دست آوردن هندوانه پنج کیلویی که در دنیا کیلویی صد تومن بود حسرت کشیدی و نتوانستی بخری، در بهشت به تو هندوانه پانصد کیلویی رایگان می‌دهند!

پذیرش راه نقل، و توجیه نکردن روایات و ردّ علم به خدا و رسول

در هر حال؛ ما چاره‌ای جز راه اول نداریم. اگر بخواهیم از راه دوم یعنی ادله عقلی استفاده کنیم، راه صحیح این است که اگر به نتیجه‌ای رسیدیم و مقصود آن را نفهمیدیم، بگوییم نفهمیدیم و «ردّ علم الی الله و رسوله» کنیم. در روایات ما نیز آمده است که فرموده اند: اگر حدیثی از ما شنیدید و معنای آن را درک نکردید، آن را از پیش خودتان معنی نکنید و صبر کنید تا اینکه امام خود را ببینید! البته این روایت مربوط به زمانی بوده است که مردم دسترسی به امام ظاهر و حاضر داشتند. در حال حاضر که امام ظاهر نیست، وظیفه آن است که از جانب خودمان معنایی برای حدیث نسازیم و منکر حدیث هم نشویم؛ بلکه قطعیات را بگیریم و معترف باشیم که معنای حدیث

۱. از عمر بن حنظله روایت شده است که از امام صادق علیه السلام در خصوص تکلیف به هنگام اختلاف دو قاضی در حکم که منشأ اختلافشان وجود دو روایت مختلف است پرسیدم. فرمود: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات» یعنی «عمل را به تأخیر بیاورد تا امام خود را ببینی! زیرا توقف به هنگام شبهه، از افتادن در مهلکه بهتر است». اصول کافی، ج ۱ ص ۶۷ و ۶۸

رانمی دانیم. نه مثل آثار اسماعیلیه که در ذیل و شرح حدیث اظله و اشباح^۱ به خیالبافی‌های مفصلی دست زدند و این خیالبافی‌ها از طریق آنها به عرفان منتقل شدند.

معنی جمود بر ظاهر

در خصوص مفهوم این تعبیر باید گفت: بشر در انتقال فکر خود به دیگران و فهم افکار دیگران، راهی غیر از الفاظ و اشارات ندارد. البته الفاظ نیز خود به نوعی اشاره‌اند. در دنیای رایانه هم مطلب همین گونه است. بدین ترتیب، الفاظ به عنوان ابزار اشاره معانی را منتقل می‌کنند و مخاطب هر چقدر بیشتر آگاه به اشارات باشد، معانی را بهتر درک می‌کند. در نهایت اشارات تبدیل به چیزی می‌شود که به طرف منتقل می‌گردد و بشر غیر از این راهی ندارد. یعنی القای فکر، از انسانی به انسان دیگر، اگر هم از راه روحی ممکن باشد، موارد مشخص، معین، خاص و خیلی محدود است. لذا تا کنون غیر از خالق بشر در ارتباط با خلقش، کسی نتوانسته در بشری مانند یک دانشمند فیزیک، مثلاً به او بیاموزد که چگونه تمامی معلومات فیزیکی‌اش را در سطح دبیرستان به کسی که اصلاً مدرسه نرفته منتقل کند.

این نکته نیز قابل ذکر است که جمود بر ظواهر دو معنا دارد. گاهی منظور از آن ظواهر لفظی است و گاهی آن چیزی است که در مقابل باطن قرار دارد. ولی غالباً این دو را هم با هم می‌آمیزند تا شخص شنونده یا خواننده نفهمد که چه می‌خواهند بگویند. می‌گویند هر چه از راه وحی به ما رسیده، ظاهر را به

۱. مضمون این روایت این است که در هستی، عالمی به نام سایه‌ها و عالمی دیگر به نام شب‌ها و عالم سومی که نه سایه است و نه شب، وجود دارد.

ما گفته و شنونده باید از این ظاهری به باطن برسد. منظور از باطن نیز باطن لفظ نیست، بلکه باطن دستور است، مثل نماز و روزه که هر کدام باطنی دارد. اگر فتوحات مکیه را دیده باشید، از اول فقه مالکی تا آخرش ظاهر و باطن بیان شده است. این هم که گاهی می‌شنوید طریقت برای رسیدن به حقیقت است، یعنی طریقت برای آن است که باطن شخص برای او نمایان شود و کشف و شهود رخ دهد.

مجله‌ای به نام «اندیشه» در مشهد چاپ می‌شد که انتشار دهندگان آن، سال پنجم شماره سوم به تاریخ آذر و دی ۱۳۷۸ را اختصاص به انتقاد از «مکتب تفکیک»^۱ داده‌اند. این نشریه مصاحبه‌ای با «سید جلال الدین آشتیانی»^۲ در انتقاد از مکتب تفکیک انجام داده است. گزیده‌ای از این مصاحبه را در ردّ مکتب تفکیک که در صفحه ۱۰۶ مجله مذکور،^۳ با عنوان «پیرامون تفکر عقلی و فلسفی در اسلام» آمده است، با هم مرور می‌کنیم.

۱. «مکتب تفکیک» یا مکتب معارفی خراسان اندیشه‌ای مبتنی بر خالص سازی معارف دینی و تفکیک و جدایی آن از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی است که آغاز گر این مکتب «آیه الله میرزا مهدی اصفهانی» است. البته به نظر می‌رسد که استاد مرحوم «محمد رضا حکیمی» تبرعاً این نام را برای این مکتب انتخاب کرده و بعداً این نام برای آن تفکر تثبیت شده باشد. تلاش این تفکر بر آن بوده تا فلسفه و عرفان را به عنوان بدعتی که وارد دین شده است و جزئی از آن نیست، از دین خارج نماید. (ویراستار)

۲. سید جلال الدین آشتیانی، زاده ۱۳۰۴ خورشیدی، آشتیان، متوفای ۳ فروردین ۱۳۸۴، مشهد، فیلسوف اصالت وجودی بود که دارای آثاری در فلسفه و عرفان اسلامی است. البته در این مجله، طی چند مقاله از جمله «مقدمه‌ای بر نقد تهافت غزالی» به طور اجمال به نقد کتاب «ابواب الهدی» از میرزا مهدی اصفهانی پرداخته و بعد از آن گزیده‌ای از مصاحبه‌ها و مقالات سید جلال الدین آشتیانی را آورده است.

او در این مصاحبه می‌گوید:

«محمد بن ابراهیم شیرازی (معروف به ملاصدرا) اولین کسی است که مبدأ و معاد را بریک اصل خلل ناپذیر بنا نهاد و اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی کرد.^۱ و خلل‌های شیخ الرئیس را در علم الهی روشن کرد و شریعت مطهره و حکمت الهیه را با هم ائتلاف داد.^۲ اگر حرکت جوهری که او می‌گوید را درست فرض کنیم؛ تجرد همیشه آخرین مرحله وجود مادی است. وجود مادی ممکن است منتهی به مراحل بعدی نشود، ولی مجردات همیشه سابقه وجود مادی دارند.^۳ پس بنابر نظر ملاصدرا معاد جسمانی محال است، چون معنایش این است که موجود مجرد به مراحل قبلی خود باز گشته است. شیخ الرئیس که این حرفها را ندارد، در این زمینه می‌گوید شرط، دلیل سمعی است.»

۱. علامه محمد تقی جعفری در کتاب «شرح مثنوی» قید می‌کند: آنچه صدرالمتألهین فرمودند اصلاً برهان نبوده و فقط ادعا است.

۲. در اینجا علامه محمد رضا جعفری فرمودند: این دقیقاً برخلاف تصریح قطعی خود ملاصدرا در تمام کتب او است. بله! ملاصدرا فقط یک چیز را از نظر خودش برهانی کرد که ظاهراً همین حرکت جوهری است و خدا لطف کند که من بفهمم که چی می‌گوید. و اینکه همیشه تجرد آخرین مرحله وجود مادی است. ولی اشاره دقیق نفرمودند چون حرکت جوهری را بعد از آن توضیح دادند به نظر می‌رسد منظور از موضوع برهانی شده توسط ملاصدرا همین باشد. (ویراستار)

۳. از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملانک بال و پر
بار دیگر از ملک پیران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم

مثنوی معنوی دفتر سوم

او در ادامه می‌گوید:

«قرآن چیزی نیست که هر کس عربی دانسته باشد، بتواند بفهمد. قرآن، تا فلسفه و عرفان نباشد، ممکن نیست فهمیده شود و لذا متکلمان ممکن نیست قرآن را بفهمند. فارابی و امثال او از فلاسفه، آن را می‌فهمند و...».

در صفحه ۱۰۸ می‌گوید:

«فلاسفه متأثر از اسلامند، چون قرآن چیزی نیست که کسی بتواند در مقابلش عرض اندام کند.^۱ خود فارابی جا به جا به قرآن استناد می‌کند. «فصوص الحکم» را ببینید! تحت تأثیر قرآن است».^۲

آقای آشتیانی به این سؤال که فلاسفه چه می‌گویند؟ این گونه پاسخ می‌دهد: «این همه فلاسفه اسلامی راجع به ماوراء الطبیعه، ذات حق، صفات حق، ملائکه، عوالم برزخ و دیگر چیزها بحث کردند. اما در مسأله معاد، پنج یا شش صفحه بیشتر ندارند.... چون عقل آدمی در این مطالب استقلال ندارد و بعد از مرگ را نمی‌تواند درک کند. عقل در اولیات مربوط به امور آخرت و نشأت بعد از مرگ، مستقل نیست. لذا در قرآن و احادیث، این همه راجع به امور آخرت، صراط، میزان، برزخ و آخرت بحث شده است.^۳ اما شیخ الرئیس و دیگر فلاسفه که به مستقلات عقلی استدلال می‌کردند، در آثار خود در «شفاء» و «نجات» پنج، شش صفحه در معاد بیشتر ندارد. مسأله‌ای به این بزرگی، اما اینگونه مختصر. ملاصدرا چون با قرآن و کلمات

۱. البته آن مدعا با دلیل یعنی چه؛ این را من که نفهمیدم. (مرحوم استاد جعفری)

۲. حالا چطور تحت تأثیر است بماند! (مرحوم استاد جعفری)

۳. برزخ جزء این طرفی‌ها شد عمده هدف من این است که ایشان خیلی دقیق و فیلسوفانه

سخن گفته اند!! (مرحوم استاد جعفری)

ائمه مأنوس بوده صرفاً کتاب اسفار او را اگر با کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا مقایسه کنید، می بینید بسیار مجمل است [یعنی ایشان از ابوعلی سینا هم کمتر سخن گفته] یعنی توجهش به مسائل روانی بیشتر است تا براهین عقلی صرف. منظور این که هیچ گونه معارضه ای بین عقل و شرع نیست... با قرآن نمی شود استدلال کرد. چرا که همه فرق چه مشبهه چه مجسمه چه معتزله چه اشاعره، چه کسانی که تکفیر اهل قبله می کنند، چه آنهایی که همه اهل قبله را اصحاب نجات می دانند، همه به قرآن استدلال می کنند. احادیث هم که مشکل دارد. اصولاً در خود قرآن و اخبار ائمه علیهم السلام جمع بین تشبیه و تنزیه شده است. یعنی هم تشبیه در آن هست، هم تنزیه در آن هست. یعنی گاهی می گوید خدا دست دارد و گاهی می گوید نمی شود خدا دست داشته باشد و...».

وی در پاسخ به اینکه طریق فلسفه کدام است؟ می گوید:

«حقیقت را بخواهید اسلام در فلسفه تأثیر گذاشته است. خود بوعلی سینا و فارابی چنین می گویند که انبیاء آمدند از برای ارشاد خلق، و طریق انبیاء هم طریق اهل ظاهر نیست. استدلال را طریق اهل ظاهر می دانند. می گویند دنبال این طریقه، طریق اهل باطن رفتن کار مشکلی است. لذا شرع اساس معرفت را بر علم و عمل قرار می دهد. یعنی انسانی که اهل برهان است، اگر اهل تقوا نباشد روحش آلوده می شود. آلوده که شد، علم هم که حق تعالی افاضه می کند و محیط علم اوست. لذا کدورت نفس در ادراکاتش تأثیر می گذارد و انحراف در وی پدید می آید. آنها (فلاسفه) اصلاً از اول می گویند انبیاء خصوصاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردم را کاملاً به طریق باطن می خوانند، زیرا می خواهند مردم چشم قلب خود را باز کنند. آنگاه به آیات هم استدلال می کنند [یعنی اول

قلب، بعدا توافق استدلال آیات با قلب] منتهی چون همه مردم استعداد این کار را بر طریق اهل باطن ندارند، بلکه کثیری از محققان چنین هستند و از صد تایی آنها ده نفر می‌توانند تا آخر راه را ببینند. از این رو ما مبانی عقلی یعنی روش اهل ظاهر [یعنی فلاسفه] را پیش گرفتیم».

این ظاهر نه ظاهر لفظ مقابل معنای ظاهر است. این ظاهر یعنی ظاهر آنچه شما می‌بینید، خواه از راه استدلال خواه از راه حس در مقابل باطن. لذا به قطعیات قرآن هم ظاهر می‌گویند. حتی مبانی عقلی پیش آقایان راه ظاهر است و باطن کار قلب است.

او در ادامه می‌گوید:

«فرق ما با متکلمان این است که آنها [یعنی اهل باطن نه فلاسفه] به قضایای مشهوره و غیر قطعی استدلال می‌کنند و ما به ادله قطعی استدلال می‌کنیم و آنها یعنی فلاسفه اقرار می‌کنند که قرآن و پیامبر مردم را به غیر طریقی که ارسطو ارائه می‌داده است، مأمور می‌کنند. فلسفه و کلام هر دو به اصطلاح، سلوک اهل ظاهر است. یعنی ما با فلسفه عالم می‌شویم به این که مبدأ از برای وجود است. «وفی انفسکم أفلا تبصرون». اما ائمه علیهم السلام کلماتی دارند که «استتَرَ بغيرِ سترٍ مستورٍ و احتجَبَ بغيرِ حجابٍ محبوبٍ»؛^۲ یا در قرآن آمده است: «مَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۳.

۱. ظاهرا از همین جا بود که زلف فلاسفه و عرفا با هم گره خورد و عرفا خاطرات مکاشفات خود را برهانی کردند و فلاسفه هم ادعاهای خود را سوغات عالم کشف و شهود نامیدند. (ویراستار)

۲. توحید، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۷۸

۳. ق: ۱۶

اتهام جعل به مرحوم علامه مجلسی

آقای آشتیانی در پاسخ به اینکه تفکر فلسفی در فهم احادیث چه اثری دارد؟ می‌گوید:

«بدون تفکر فلسفی فهم بسیاری از روایات و احادیث مشکل می‌شود. مسأله دیگر، تشخیص درست و نادرست بودن این احادیث و روایات است. خداوند آقای بروجردی را رحمت کند که یک وقتی می‌فرمودند: «اصل اولیه در اغلب اخبار و روایاتی که در مدح و ذم بلدان، خواص میوه جات و فضائل افراد وجود دارد، عدم حجیت است». چرا؟ برای اینکه طرفین شیعه و سنی آنها را به نفع خود ساختند.^۱ خدا آقای طباطبائی را رحمت کند. ما درباره امامت در احادیث جستجو می‌کردیم. دیدیم در بحار الأنوار ۲۵ حدیث از صحاح معتبر عامه نقل شده است که ما نه در کتب چاپی پیدا کردیم و نه در کتب خطی. حتی در کتابی مربوط به ۸۰۰ سال قبل پیدا نکردیم. دیدیم یکی از این ۲۵ حدیث در آنها یافت نمی‌شود».

این سخن آقای آشتیانی، یعنی، بدین ترتیب این آقا، به مرحوم علامه مجلسی تهمت جعل حدیث زده است، در حالی که هیچ خدشه‌ای به مقام مرحوم مجلسی اعلی الله مقامه وارد نیست. مقام او بالاتر از این هاست که من بخواهم از او دفاع کنم. مرحوم مجلسی و علامه حلی، حقی به گردن ما دارند که فیض کاشانی یکصدمش را ندارد. مسأله این است که اگر کسی

۱. این افترای قطعی به آقای بروجردی و همه محدثین شیعه است. چون روایات مآکل و مشارب که یک جلد از کتاب وسائل است، سندش با سند روایات توحید کافی هیچ فرقی نمی‌کند و محال است آقای بروجردی چنین صحبتی داشته باشد. (مرحوم استاد جعفری)

آشنایی با کتاب کافی داشته باشد، می‌داند که مرحوم کلینی برای احادیثی که در کتاب شریف کافی آورده، منبع ذکر نفرموده و روایت را به طور کامل ذکر کرده. تحدّی می‌کنم! ولی مرحوم مجلسی در بحار الأنوار هر حدیثی را که نقل می‌کند منابع و کتبی را که احادیث را از آنها نقل کرده، به صورت رمز ذکر فرموده است. در این ۱۱۰ جلد بحار الأنوار که بدون مبالغه بیش از صد هزار حدیث و شاید هم بیشتر در آن آورده شده است، یک حدیث بدون رمز وجود ندارد. البته از الطاف خفیه الهی نسبت به مرحوم مجلسی بوده که وی در جلد اولش می‌گوید که من دیدم کتابهای حدیثی متفرق است و من خواستم آنها را جمع کرده باشم، تا احادیث از بین نروند.

همچنین، مرحوم مجلسی، جز در موارد خاص، از کتب اربعه حدیثی نیاورده تا مردم را از کتب اربعه بی‌نیاز نکرده باشد. لیکن روایات فراوانی را از سایر کتب شیخ طوسی و شیخ صدوق آورده و رمزگذاری کرده است. هر چه مرحوم مجلسی در کتاب خود آورده، همین نسخه به ما رسیده است. یعنی جای این ادعا نیست که چیزی در عصر مجلسی در دست او بوده باشد که به ما نرسیده باشد.

البته در این خصوص چند جا استثنا هست. در بعضی موارد علامه مجلسی کتابی را که در دست داشته، نشناخته و از آن حدیث نقل می‌کند و می‌گوید در یک کتاب عتیق (قدیمی) دیدم. مثل کتاب مقتل الحسین علیه السلام نوشته خوارزمی که بعد از عصر مجلسی چاپ شده است و متن آن دقیقاً مثل متن کتاب خوارزمی است. دیگری نامه عمر بن خطاب به معاویه است.^۱

۱. مرحوم مجلسی این نامه را از جلد دوم «دلائل الإمامة» طبری (نسخه‌ای که مرحوم

البته؛ با همه حقی که مرحوم مجلسی اعلی الله مقامه به گردن ما دارد، غیر معصوم است و امکان اشتباه در او هست. ایشان گاهی در یک عقیده برخلاف بعضی ها که اظهار بی تفاوتی می کنند، به تندی از عقیده خود دفاع می کرد. ولی افراد بی غیرتی هستند که این خصوصیت او را نمی پذیرند و معتقدند سر سفره ای بنشین که بهترین غذا در آن است، و لو این که سفره حجاج بن یوسف ثقفی باشد. آقای آشتیانی، اما به یقین، این سخن را در مورد بحار الأنوار مجلسی جعل کرده است. چون با توجه به توضیحاتی که بیان شد، «بحار الأنوار» از عمده ترین و گسترده ترین جوامع حدیثی شیعه است که روایات کتب حدیث را با تبویب و نظم نسبتاً کاملی گرد آورده است. علامه مجلسی در تفسیر و شرح روایات، از منابع مختلف لغت، فقه، تفسیر، کلام، تاریخ، اخلاق و... استفاده کرده است.

علامه برای جمع آوری مطالب این کتاب به جهت امکانات فراوانی که در اختیار داشته، بهترین و معتبرترین نسخه های موجود از هر کتاب را بدست آورده است. در این کتاب مکررات نیز حذف شده و تنها آدرس موارد مشابه ذکر گردیده است. لذا در نقل مطالب بسیار دقیق عمل کرده و تقطیع و حذف بخشی از روایت در این کتاب جایگاهی ندارد. همچنین امانت در نقل و شیوه نقل مطالب دقیقاً رعایت شده است.

مجلسی در مکه دیده بود است) نقل می کند. که یافت نشد. ولی مشابه این نامه با معلومات دقیق تر و فوائد بیشتر و سند منظم در کتاب نزهة و بستان العوام مربوط به قرن ششم (که توسط آقای محمد شیروانی از مسئولین سابق کتابخانه دانشگاه تهران) که در آن سالی که من هم مکه بودم، بایک گروهی به مکه آمدند و تحقیق کردند و این کتاب را که مربوط به سه قرن قبل از علامه مجلسی است. در دو جلد چاپ کردند و موجود است. (توضیح ویراستار)

در مجموع، بحار الأنوار کتابخانه ای جامع از کتب و تألیفات معتبر شیعی است که مطالب آن با نظم منطقی در کنار هم چیده شده است. مجلسی پس از آموختن کتب روایی مشهور به دنبال کتب و مراجع دور افتاده رفت. این اصول به خاطر بی اعتنایی به آن‌ها و توجه زیاد بزرگان به کتب مشهور از قبیل کتب اربعه و... مهجور مانده بودند و سال‌ها کسی سراغ آن‌ها را نمی‌گرفت. علامه که اوضاع را چنین دید، عده ای را برای یافتن این کتب به شهرها و کشورهای مختلف اسلامی گسیل داشت و با همت و پشتکار او مقدار زیادی از این کتب پیدا شد. علامه مجلسی پس از مطالعه این منابع مهم و پی بردن به ارزش آنها، نهایت سعی خویش را برای نسخه برداری و تکثیر این کتب نمود. به همین جهت است که هم اکنون نسخه های خطی فراوانی از کتب مختلف اسلامی از قرن ۱۱ و ۱۲ هجری در دست است. علامه مجلسی با دقت و وسواس بسیار به اعتبار و عدم اعتبار منابع خویش می‌نگریست. او در فصل دوم از مقدمه بحار بحثی مفصل در اعتبار منابع و نسخه های کتب آورده است. از جمله این که: بسیاری از این کتب، انتسابشان به مؤلفین بسیار مشهور است، به طوری که علامه نیازی به بحث پیرامون اعتبار آن‌ها ندیده است. برخی کتب چون «احتجاج» و «غرر الحکم» که اسناد روایات را حذف کرده‌اند، چون روایاتشان مطابق دیگر کتب بوده، معتبر دانسته شده‌اند.

از کتبی مانند «عوالی اللالی» و «تنبیه الخواطر» که روایات شیعه و سنی را مخلوط کرده‌اند بسیار کم استفاده شده است. روایات برخی کتب همچون «ریاض الجنان» نوشته «فضل الله بن محمود فارسی» چون عیناً در منابع مشهورتر آمده از منابع اصلی نقل شده است.

از کتاب های «مصباح الشریعه» و «دیوان امام علی علیه السلام»، به دلیل نداشتن سند، و شباهت کمی که به کلام معصوم علیه السلام دارند، بسیار کم نقل شده است.

همان طور که عرض شد، علامه صحیح ترین و معتبرترین نسخه ها را در حد امکان به دست آورده است، بنابراین، به صحت و اعتبار مصادر مورد استفاده اش در بحار شهادت داده است. البته این به معنی قبول تمام روایات آن کتب نیست، چنان که علامه نیز گاهی در «بیان» های خویش، با دقت و ریزینی احادیث و منابع آنها را آورده و به ضعف برخی روایات اشاره دارد.

آقای آشتیانی در ادامه می گوید:

«حالا منظور این است که در توحید یا در سائر مسائل اعتقادی، به هر کدام از این احادیث و روایات که بخواهیم تمسک کنیم، یا ظهور دارد یا نصّ است و اگر هم نصّ باشد متواتر نیست. برای اینکه میزانی داشته باشید، مثلا: از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام دو، سه روایت است. در توحید یکی می گفت اگر شمر هم نقل کند، باز هم می دانم که روایت از امام است. چرا؟ چون بدون مبالغه، از مجموع ده هزار صفحه دعاهای امام، فقط مناجات شعبانیه، آن هم یک بخش خاص که سه سطر است (مورد توجه آنها قرار گرفته است). اصلا لسانش، لسان امام است نه یک فیلسوف می تواند چنین بگوید نه یک عالم [چون معتقد است سخن قلب است، کشف است و به نظرشان کشف اساسا خطا ندارد] بلکه نه همه ساختمان لغات خود معرف حدیث است. شما به آن حدیث «عمران صابی» که از حضرت رضا علیه السلام نقل شده است نگاه کنید. بسیاری از مسائل مهم را بیان کرده

است، ولی با یک زبان خاص؛ ولی از همان روایت می‌توان ده روایت بیرون آورد [قانون تولد ذاتی]^۱

نظری به آثار مؤسسان مکتب تفکیک

آقای آشتیانی در اینجا حرفهای مرحوم امیرزا مهدی اصفهانی را بدون اینکه بفهمد، می‌آورد و در آخر می‌گوید:

«مؤلف ابواب الهدی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و مرحوم مجلسی چون در ذهن خود، از فلسفه و حکمت متعالیه و عرفان، امری مخالف مطلق با شریعت اسلام و افکار ائمه ترسیم کرده‌اند، سبب شده است که اصول مسلم‌های از شریعت و مذهب امامیه را انکار نمایند و در ضمن؛ احکام عقلیه در مسائلی را که همه ارباب عقول از فقها و اصولیون و محققان و متکلمان در آن اتفاق دارند، انکار نمایند و روایات زیادی را در مجرد نفس و آیات قرآنیه دال بر آن که نفس انسانی از سنخ ابدان و مادیات نیست، تأویل و توجیه سست می‌کند. روایت صحیح مطابق با عقل را کأن لم یکن فرض نموده و به روایات نادری که مخالف روایات کثیره و مخالف حکم عقل هستند استدلال می‌کند»

۱. آقای طباطبائی در کتاب شیعه در اسلام راه‌های معرفت دینی را دو مورد عقل و سمع معرفی کردند. ولی دکتر نصر در ترجمه انگلیسی کتاب، راه سوم یعنی قلب یا همان کشف و شهود را هم اضافه کردند که به نظر می‌رسد دکتر نصر این راه سوم را از نامه‌هایی که علامه طباطبائی با هانری گربن (فیلسوف، ایران‌شناس، اسلام‌شناس، و شیعه‌شناس فرانسوی) رد و بدل کرده بودند، برداشت کرده است که آقای طباطبائی در جواب این تناقض گفته بودند: «به کتاب شیعه در اسلام رجوع کنید!»

آقای آشتیانی، تجرد در روایات را با تجرد در فلسفه درآمیخته است. اگر قرآن دارای ۶۲۵ آیه باشد و آن را برای ملائکه صعود و نزول و مانند آن مباحث، ضرب در دو بکنید، به همین مقدار آیه دارد و این با آن تجردی که ایشان می‌فرماید، بسیار متفاوت است. تجرد در روایات با تجرد فلسفی متفاوت است. تجرد در روایات یعنی موجود مستقلی که از سنخ و جنس ماده لطیف و ماده‌ای که قابل انعکاس اشعه نباشد؛ در حالی که مجرد از نظر فلسفه، یعنی موجود غیرمادی و لا مکان. روایات می‌گوید: خدا نفس را قبل از بدن خلق کرده است. سپس آن را در بدن آورده است. حال؛ شما هم اگر روزی دستت به خدا رسید و او را از عرشش پائین آوردی و به محاکمه کشاندی، آن وقت از خدا سؤال کن که چطور این مجرد بی شعور و نه لا مکان را خلق کردی! وی غافل از این است که جبرئیل صعود و نزول دارد. غافل از این است که در شب قدر ملائکه به کجا می‌آیند و می‌روند. ضمن اینکه آن ابن سینایی را که با همه کبکبه و دبدبه‌اش به یدک می‌کشد، در قصیده عینیه‌اش که خیلی‌ها هم آن را دیده‌اید، تصویری از معشوقه‌اش را می‌کشد که تماماً با خصوصیات مادی است و یدک کش همه اینها حرکت جوهریه و نظریه تجرد بعد از تلبس به ماده است.

اگر اینطور باشد که فلاسفه می‌گویند، صعود و نزول جبرئیل منتفی است. آنگاه، معلوم نیست که شب قدر و نزول و صعود ملائکه که در آیات بسیاری از قرآن مطرح شده، «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»^۱ یا «نَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ»^۲ چطور می‌تواند تعریف شود؟!

۱. شعراء: ۱۹۳ و ۱۹۴

۲. قدر: ۴

یک اختلاف دیگر در مورد مجردات بین فلسفه و روایات، این است که روایات می‌گویند: نفس (مجرد) قبل از بدن خلق شده و بعد به بدن تعلق گرفته است. ولی فلاسفه معتقدند که اول باید موجود مادی باشد تا موجود مجرد به آن تعلق بگیرد؛^۱ یعنی به حیات نفس قبل از حیات مادی اعتقاد ندارند. و این هم به خاطر تثبیت فرضیه حرکت جوهری است که تنها از نوآوری‌های «ملاصدرا» در فلسفه، و نه همه فلاسفه و در مخالفت با روایات و خلقت خدای متعال بود.

«امام الحرمین» معتقد است که روح جسم لطیف است و مجرد ندارد. آقایان هم همین را می‌گویند. در حالی که با توجه به نقل صاحب کافی، صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و دیگر اعظام فقهای امامیه، بنا بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، روح مجرد از ماده است و بعد از فنای بدن باقی است.

آقای آشتیانی می‌گوید، «اراده صفت فعل است».

به قول مرحوم آیت‌الله بروجردی «مانمی دانیم اراده صفت فعل حضرت حق است یعنی چه؟» صفت فعل، حدوث است و امکان؛ و چه معنا دارد که اراده حق صفت فعل باشد؟!^۲

در ستون دوم صفحه ۱۱۶ مجله مذکور تحت عنوان «نگاهی به مقدمه توحید قرآن» به تعبیر خودش «نظریات غیرعلمی مخالفان فلسفه» را آورده است:

۱. ابن سینا با آن همه دبدبه و کبکبه اش در قصیده عینیه خویش می‌گوید:

هبطت الیک من المحل الارتفاع	ورقاء ذات تعزز و تمتع
محبوبة عن کل مقلة عارف	وهی التی سفرت ولم تتبرقع

«قال الاستاد الأكبر فی العلوم العقلیة والنقلیة ووحید الدهرفی المعارف الذوقیة....»
 بدان که بین محدثان و محققان اختلاف است در تجسم ملائکه، کافه حکما و محققین و بسیاری از فقهاء مجتهدین، قائل به تجرد آنها و نفس ناطقه شده‌اند و بر آن برهان‌های متین اقامه نمودند، و از بسیاری از روایات آیات شریفه نیز استفاده تجرد می‌شود. چنانچه محقق محدث مولانا محمد تقی مجلسی پدر بزرگوار مرحوم مجلسی در شرح فقیه در ذیل بعضی از روایات فرمودند: «این دلالت می‌کند بر تجرد نفس ناطقه»، و بعضی از محدثین قائل به عدم تجرد شدند و غایت آنچه دلیل آوردند، این است که قول به تجرد منافی شریعت است و تصریح نمودند به این که مجردی جز ذات مقدس حضرت حق نیست و این کلام بسیار ضعیف است. زیرا عمده نظر آنها شاید دو امر باشد. یکی قضیه حدوث زمانی عالم، که توهم شده مجرد بودن موجودی جز حق تعالی با آن منافی است، و دیگر فاعل مختار بودن حق تعالی که گمان نموده‌اند با تجرد عالم، عقل و ملائکه الله مخالف است. و این هر دو مسأله از مسائل مُعنونه در علوم عالیه است و عدم تنافی این قبیل مسائل با موجود مجرد به وضوح پیوسته است. بلکه قول به عدم تجرد نفوس ناطقه و عالم عقل و ملائکه الله با بسیاری از مسائل الهیه و کثیری از قواعد عقلیه و قواعد حقه منافی است که اکنون مجال بیان آن‌ها نیست».

جمود بر ظاهر، اساس نقص در فلسفه

فلاسفه اسلامی می‌گویند: برای یافتن معرفت، دو نوع دلیل وجود دارد: «دلیل سمعی» و «دلیل عقلی». البته بعضی از آنها به دلیل سومی هم معتقدند که اگر بخواهیم تعبیر واقعی از آن داشته باشیم می‌شود آن را «دلیل عشقی»

نام نهاد، که خودشان از آن تعبیر به «کشف و شهود» می‌کنند.

نقص و ایراد دلیل سمعی که بدان «دلیل لفظی» نیز گفته می‌شود، به این است که جمود بر ظاهر دارد. ولی دلیل عقلی این نقص را ندارد. کسانی که معتقد به وجود دلیل سوم (کشف و شهود) هستند، می‌گویند: دلیل عقلی دست و پاگیر، و پای بست انسان است.

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

دو ایرادی که بر دلیل سمعی وارد می‌شود، این است که: اولاً جمود بر ظاهر الفاظ و ثانیاً، جمود بر بینش ظاهری دارد.

اساس تفسیر اول که همان جمود بر ظاهر باشد، لفظ است. و در این مبنا، دلالت لفظ بر معنا به دو گونه است و البته در مقابل آن یک گونه سومی هم وجود دارد که نمی‌توان از آن تعبیر به دلالت کرد.

گاهی دلالت لفظ بر معنا به گونه‌ای است که از این لفظ، یقین نسبت به مراد متکلم حاصل می‌شود و از آن اصطلاحاً تعبیر به «نص» می‌کنند. در این حالت، لفظ به گونه‌ای است که شنونده از شنیدن آن و فهمیدن معانی تصویری او^۱ بعد از علم به مفردات جمله و ترکیب آن و مدلول ترکیبی آن، نسبت به مراد متکلم یقین پیدا می‌کند. و گاهی نیز، شنونده نسبت به مراد متکلم یقین ندارد. اما اگر بخواهیم به تعبیر امروزی مفهوم معنوی را تبدیل به مادی کنیم و یا کیف را تبدیل به کم کنیم؛ می‌گوییم هشتاد یا نود درصد یک معنا را احتمال می‌دهد. ده درصد هم احتمال می‌دهد که متکلم یک معنای

۱. معانی تصویری یعنی یک لفظ در یک زبان و نزد گوینده‌اش معنایش این است. مثل یک لفظ فارسی برای فارسی زبان یا لفظ عربی نزد عرب زبان و قس علی هذا!

دیگری را اراده کرده است.^۱ در مقابل، جایی که لفظ دلالت بر مراد متکلم ندارد، از آن تعبیر به «ابهام» یا «اجمال» می‌شود.

یقین به مراد متکلم دو عامل دارد: یکی این که این کلمه در این زبان جزاین معنا، معنای دیگری ندارد. در نتیجه، اگر متکلم هذیان گو نبوده و اراده جدی به سخن خود داشته باشد، لفظ او جز یک معنا، معنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد.^۲ حال که لفظ جز یک معنی دیگر ندارد، پس قطعاً مقصود متکلم از این لفظ، احضار این معنا در ذهن مخاطب بوده است.^۳

۱. تعبیر تبدیل کمیت به کیفیت و لوبه اصطلاح در حساب ارزش تبادلی که این اصل زیاد مورد توجه مارکس بوده است. البته هر چه دارد از دیگران دزدیده است به این گونه که کیفیت را تبدیل به کمیت می‌کند و در نتیجه کمیت را هم تبدیل به ساعت و دقیقه می‌کند به مقداری که دقیقه یا ساعت بر چیزی صرف شده است، ارزش تبادلی پیدا می‌کند. مثلاً یک گیوه‌ای که نیم ساعته دوخته شده با یک گیوه‌ای که یک ساعته تولید شده ارزش متفاوت دارد.

۲. البته در جاهائی، خصوصاً آنجا که آقایان شعرا و عرفا می‌خواهند بهره برادری کنند و فقط به مقاصد خاص خویش می‌اندیشند، گرفتن تنها یک معنی از لفظ، عملاً محال است. چون هیچ لفظی در عربی یا فارسی یا هر زبان دیگری این طور نیست که لفظ فقط یک معنا داشته باشد. و لذا هر چه لفظ عمومی تر باشد معنای بیشتری دارد. مثلاً آب در فرهنگ لغت‌های گوناگون فارسی مانند فرهنگ معین یا فرهنگ لغت دهخدا یا هر فرهنگ دیگری گاهی پنجاه معنا دارد و برای هر کدام هم یک شاهد استعمالی دارد. و در زبان عربی هم همینطور است.

۳. مخاطب را به جای شنونده به کار بردم چون ممکن است افرادی بگویند اساساً متکلم در مقامی است که مخاطبش از سخنش چیزی بفهمد نه شنونده که البته ما وارد این چنین مباحث دقیق اصولی نمی‌شویم که به نظر شوخی هم می‌آید. چرا که در سخنانی که کسی به صورت عمومی بیان می‌دارد، فرقی بین مخاطب و غیرمخاطب یعنی کسانی که در مجلس حضور ندارند و کسی که در آینده سخن به گوش آنها یا به

عامل دوم در دستیابی به یقین نسبت به مراد متکلم، خصوصیات مقالی^۱ یا خصوصیات حالی^۲ متکلم است که سبب می شود مخاطب نسبت به مقصود متکلم از کلام، یقین پیدا کند.

آنچه که واسطه بین مخاطب و متکلم می شود، خواه مخاطب آشنا باشد، یا نا آشنا، این لفظ در قرآن باشد یا در حدیث، در کتاب مثنوی یا هر کتاب دیگری، صدر المتألهین یا امام المشککین باشد، در هر حال، همان لفظی است که در کتب وی مکتوب است. تمامی شطحیات^۳ کتاب «عبر العاشقین»^۴ همه الفاظ است. یعنی ما بدون الفاظ، واسطه ای در نقل معنایی که در ذهن انسانی نهفته است، خواه آن معنا فلسفی باشد یا اعتقادی و... نداریم. این مشترک بین همه موارد است.

فلاسفه بسیار به این معنا توجه دارند که بعضی افراد دارای مغز فلسفی هستند، ولی شاید شجاعت گفتن اصل موضوع را ندارند. واقعیت این است که آنها معتقدند انسانها دو دسته اند: یک عده خواص اند و یک عده دیگر

نظر آنها می رسد، وجود ندارد. صلوات خدا بر امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید: اوصیکما و جمیع ولدی و من بلغه کتابی هذا من شیعتی «وصیت می کنم شما و همه فرزندانم و هر که از شیعیانم که این نوشته به دست او برسد» که تصریح امیر المؤمنین در اینجا خطاب به مخاطبانش است و نه همه شنوندگان.

۱. آنچه که متکلم قبل و بعد سخن خویش گفته است.

۲. شرایط زمانی یا مکانی که متکلم در آن قرار داشته است.

۳. کلمات کفرآمیز که صوفیان در حال بیخودی بر زبان رانند. (یادداشت مؤلف). عباراتی که صوفیان در حال وجد و غلبه شهود حق بر زبان رانند بطوری که جز خدای در آن هنگام چیزی نبینند، مانند انا الحق و لیس فی جبتی غیر!! (لغت نامه دهخدا)

۴. کتابی است در شطحیات اثر روزبهان بقلی شیرازی

عوام. کسانی که جمود بر ظواهر الفاظ دارند، به این دلیل که مخاطبشان عوام‌اند، الفاظشان الفاظی عامی است. ولی ما فلاسفه خواص هستیم و لذا خواص نباید اعتنایی به سخن عوام داشته باشند.

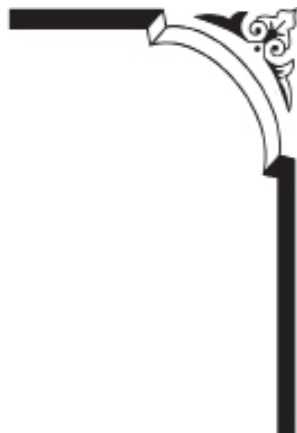
در مقام تطبیق، باید به کلام خدای متعال اشاره کنیم که می‌فرماید: «هدیٰ للنّاس» و قرآن راه‌دایتی برای همه می‌داند و «هدیٰ للمتّقین» که قرآن را هدایتی برای اهل تقوی می‌داند. البته از نظر آنان، شاید بتوان گفت که متقی منفورترین مُصاحب است، زیرا فرد متقی با خیلی از اعمال آنها موافق نیست. مثلاً اگر آهنگ و آوازی سردهند، آن را حرام می‌داند. آنها معتقدند کسی که مغزش فلسفی است، قول و فعلش دائر مدار حلال و حرام نیست؛ زیرا درس انبساط فکری طلبد. و انبساط فکریه روی خوش، خوی خوش، آوای خوش و... خوش دیگری است.

اینان همچنین می‌گویند: یا گوینده ادله لفظی در راستای رسیدن به شناخت عامی است و اساساً سخن ما را نمی‌فهمد تا این گونه سخن بگوید، یا شنونده آن ادله عامی است. گوینده آن هم اگر چیزی از حرفهای ما بلد باشد، نمی‌تواند آن گونه سخن بگوید تا مقصود را به شنونده برساند. لذا می‌گویند دلیل لفظی یعنی تعهد. بر این اساس چه متوجه موضوع بشوی و چه متوجه نشوی، حتی اگر مغز فلسفی تو صد اشکال بر آن داشته باشد، باید بپذیری و تصدیق کنی که این حرف درست است. در این جهت چنین مثال می‌زنند:

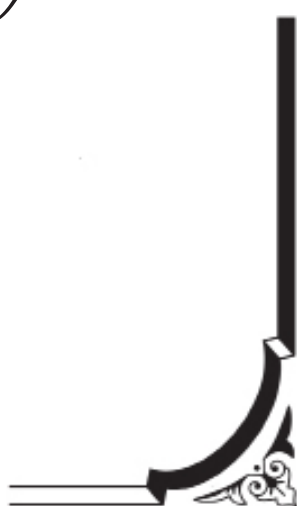
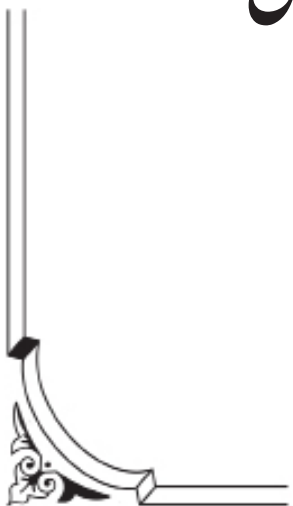
اساساً رابطه علت و معلول رابطه ضروری و قهری است؛ به طوری که تحقق وجود «الف» برای تحقق وجود «ب» کافی است، که ریاضی دانها هم از همین اصطلاح استفاده می‌کنند. بنابراین محال است که وجود «ب»

منفک از وجود «الف» باشد. لذا هر زمانی که وجودی برای «الف» فرض شود، چون رابطه شان رابطه قهری و اضطراری و ضروری عقل است، باید لزوماً برای «ب» نیز فرض وجود شود. بر همین اساس، خدا علت است.. در علت هم اختیار تصور نمی شود، زیرا علت حکم عقل و علیت استقرار خارجی است!! آنگاه چند علت را که همه اش شوخی کردن است در نظر می گیرند، و وجود خدا را برای وجود معلول کافی می دانند. بر این مبنا، صادر اول که حضرت حق باشد، قدیم به قدم ذات بوده و باید وجود داشته باشد. در نتیجه حتی اگر صد میلیون آیه از قرآن و همه احادیثی که می گویند: «کان الله ولم یکن معه شیء»^۱ برخلاف این ایده باشد، باید همه آنها را تأویل کرد و باید منظور آیات و روایات را در مرتبه ذات و نه در مرتبه وجود به حساب آورد، زیرا معتقدند محال است خدا باشد و صادری از او نباشد.

۱. علامه مجلسی این روایت را بدون سند و در ضمن توضیحات خود ذکر فرموده است ولی شبیه مضمون این روایت در کتب معتبر شیعه و سنی یافت می شود.



بخش چهارم
عرفان اسلامی



ریشه تعابیر عرفانی در عرفان اسلامی

تعابیر دیگر عرفا در خصوص کشف و شهود، «الهام»، «واردات قلبیه» و «اشراق» است. البته اشراق نام یک مسلک است، لذا از این واژه به معنای عمومی آن کمتر استفاده می‌شود. گاهی نیز تعبیر «رؤیای صادق» را به کار می‌برند و در نهایت، رأس و سرآمد همه اینها را «عشق» می‌دانند. مولوی در دیباچه دفتر اول مثنوی می‌گوید:

شاد باش ای عشق پرسودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای توافلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق برافلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
در دفتر اول از بخش ششم مثنوی نیز می‌گوید:

علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق اسطرلاب^۱ اسرار خداست

وقتی به لاهوت مسیحی مراجعه می‌کنیم، در کمال تعجب می‌بینیم تمام این تعابیر عرفانی که از ناحیه عرفا بیان می‌شود، در آنجا نیز دیده می‌شود و مسامحتاً از آن به «علم کلام مسیح» تعبیر می‌کنند. در واقع مسیحیت بر همین

۱. اسطرلاب وسیله‌ای در نجوم رصدی بوده از این ابزار برای سنجش ارتفاع، سمت، بعد و میل خورشید و ستارگان، تعیین وقت در ساعات روز و شب، قبله و زمان طلوع و غروب آفتاب استفاده می‌شده. و درحقیقت ابزاری در مبحث تاریخ ابزارهای زمان بوده‌است که حالات کواکب با آن کشف می‌شده است.

حرف‌ها یعنی الهام و وحی، آن هم نه وحی فردی، بلکه وحی جمعی استوار است و آنچه مسیحیت را برپا نگه داشته، همین حرفها است. توضیح آنکه؛ از مسلماتی که کشیش‌ها به آن تأکید دارند، «عید پاک» یا همان «عشاء ربّانی» است. این مراسم سنت مشترک بین همه فرق مسیحی است، ولی بعضی از فرقه‌های مسیحی در هر ماه یک عید پاک را لازم می‌دانند. در این شب دور هم جمع می‌شوند و مطالبی می‌خوانند. ریشه این مراسم به دوازده تن از مؤمنان به حضرت عیسی علیه السلام باز می‌گردد که از آنها تعبیر به «حواریون»^۱ می‌شود.

مسیحیان معتقدند در آن شبی که حضرت عیسی علیه السلام آماده می‌شد تا فدایش بر سردار رود، حواریون خویش را که دوازده نفر بودند، دور خویش جمع کرد و به آنها شام خدایی، «عشاء ربّانی» داد. آنها معتقدند در غذای این شام گوشتی وجود نداشت و آن حضرت فقط خمیر نپخته‌ای را با معجزه تبدیل به گوشت کرد و به آنها داد و فرمود: ای شاگردان من! بخورید! این گوشت من است و آبی را که در آنجا نیز وجود داشت، تبدیل به شراب کرد و فرمود: بخورید! که این خون من است. بعد از آن گوشت شما تبدیل به گوشت من شده و خون شما هم تبدیل به خون من می‌شود.^۲

هیچ یک از این حواریون در وقت به دارکشیدن حضرت حضور نداشتند، بلکه با ناراحتی رفته و مخفی شده بودند. حتی وقتی اعوان آن حاکم رومی که پادشاه فلسطین بود، آمدند و حمله کردند تا آن حضرت را بگیرند، برخی از

۱. جمع «حواری» و واژه‌ای عبری، به معنای کسی است که پیوسته همراه و ملازم دیگری است.

۲. انجیل متی، فصل ۲۶، آیات ۲۶-۲۸.

ایشان اظهار تبری هم کردند. بعد به ناگهان دیدند که روح القدس در این‌ها حلول کرد و هر کدام از اینها از جایی برخاستند. وقتی هم که روح حضرت عیسی علیه السلام به آسمان رفت، خطاب به آنان گفت:

«قُولُوا لِيَتْلَامِيذِي فَلْيَكْرِزُوا فِي الْأَرْضِ بِاسْمِ الرَّبِّ»

به شاگردانم بگویند که در زمین بگردند و به اسم خدا (دعوت کنند).

هیچ کدام از اناجیل هم نام این دوازده تن را هم ننوشته‌اند، در حالی که تاریخشان از سال ۵۰ میلادی یعنی بیست سال بعد از ارتقاء حضرت مسیح علیه السلام^۲ به آسمان یا همان صلیب کشیده شدن از نظر مسیحیان ثبت شده است و عقلاً باید این واقعه مهم در تاریخ می‌آمد. ولی با اینکه گوینده انجیل، کسانی دیگر و از انسانهای عادی بودند، مسیحیان آن را قبول دارند و می‌گویند همه وحی و الهام است و آن را به عنوان کلام الهی قبول دارند.^۳ لذا

۱. کلمه «کرز» از واژه‌های دخیل است که در غیر مسیحیت استعمال نمی‌شود. معنای آن، گردش در روی زمین و دعوت به اسم خدا است. لذا هر مسیحی تبلیغش را عملی الهی می‌داند و بر این باور است که خدا به من اختیار داده تا از لسان حضرت عیسی و کلیسا که از نظر آنها در حکم مملکت عیسی است، این طرف و آن طرف بگردم و خاکساری نمایم. آنها به پرسه زدن بسیار مقید هستند و می‌گویند هر کسی باید پرسه زده، گدایی کند و کشکول داشته باشد.

۲. مسیحیان معتقدند که حضرت عیسی علیه السلام در سن سی سالگی به صلیب کشیده شد. ولی خدای متعال در قرآن می‌فرماید: امر برایشان مشتبه شد. بلکه خداوند آن حضرت را به سوی خویش بالا برد. (نساء: ۱۵۷ و ۱۵۸).

۳. مسیحیان معتقدند که حضرت عیسی علیه السلام در سن سی سالگی به صلیب کشیده شد. ولی خدای متعال در قرآن می‌فرماید: امر برایشان مشتبه شد. بلکه خداوند آن حضرت را به سوی خویش بالا برد. (نساء: ۱۵۷ و ۱۵۸).

۴. این کار مسیحیان مثل این است که ما بگوییم سیره ابن اسحق، به نام «السیرو

تاریخ این ماجرا تنها بر اساس نقل قول است وگرنه تحقیقاً اگر قرآن مجید نام حضرت عیسی علیه السلام را جزء انبیاء الهی نمی آورد، هیچ سندی تاریخی که به صورت قطعی دلالت بر این کند که کسی به نام عیسی وجود خارجی داشته است، وجود نمی داشت. از همین روی، بسیاری از محققان غربی در اصل وجود حضرت عیسی علیه السلام تشکیک کرده اند.^۱

تأثر مراحل عرفان از مسیحیت در عرفان اسلامی

زهد و توجه به عبادت

اصل مطلب این است که هر چیزی که عرفان می گوید، اساس آن در مسیحیت موجود است. عرفان شاخه ای اعتقادی در مسیحیت است و از شاخه های دین اسلام که منشأ اسلامی داشته باشد، نیست. عرفان مسیحیت، ابتدا از مرحله زهد یا تزهد و اتصال به آخرت و توجه به عبادت و روی گرداندن از دنیا شروع شد. البته ترک دنیا برای دنیا، در خطبه فدکیه صغیره صدیقه کبری سلام الله علیها که به هنگام عبادت زنان انصار از ایشان ایراد فرمود، به وضوح به چشم می خورد.^۲

المغازی» قدیمی ترین شرح حال و سیره رسول خدا، کلام الهی است. کتاب مذکور توسط «محمد بن اسحاق مطلبی» تدوین شده و نام اصلی و نسخه کامل آن «کتاب المبتدء والمبعث والمغازی» بوده است. آنچه امروز در دست است، بخش هایی از آن کتاب است که درباره سیره و مغازی رسول خداست.

۱. البته این مسأله در مورد حضرت موسی علیه السلام قویتر است. چون ایشان ۱۲۵۰ سال قبل از حضرت عیسی علیه السلام بودند. با توجه به اینکه ولادت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله در سال ۵۷۰ میلادی بوده است. لذا فاصله زمانی حضرت عیسی با ما بیش از دو هزار سال است و همه این قصه ها در هیچ تاریخ رسمی یا غیر رسمی ثبت نشده است.

۲. آن حضرت در این خطبه فرمود: اگر علی علیه السلام را انتخاب می کردند، روشن می شد که

حالات

بعد از مرحله زهد و ترک دنیا، کم کم مرحله «حالات» یا احوال شروع شد. داستانهایی که در متون کهن در باره اشخاصی چون «ابراهیم ادهم» که افسانه بوده و وجود خارجی ندارد، یا «معروف کرخی»، «سری سقطی» و امثال اینان نقل شده است، با هدف بیان حالات درونی است که سالک یا عارف تجربه کرده است.

تکلم در احوال

منظور از این مرحله، سخن گفتن عارف یا سالک، از آن حالات درونی خویش است که ربطی به کشف و شهود خارجی نداشت. بلکه تنها حالات درونی خود فرد بوده است که امروزه به آن «بیوگرافی» یا «اتوبیوگرافی»^۱ می‌گویند و در خلال آن، گاهی هم یاهو سرایی کرده و می‌گویند: این را جز خدا کسی درک نمی‌کند. شخص این حالات را گاهی به شعر و گاهی نیز به نثر می‌گوید. در ضمن بیان این حالات، به شرح حالات باطنی همچون، حالات حس، حالات وجد، احساس دوری از معشوق، حالات امید به ملاقات معشوق، حالات یأس از عنایت معشوق پرداخته‌اند و به امور فیزیکی نمی‌پردازند؛ در حالی

چه کسی راست می‌گوید و چه کس دروغ می‌گوید. چه کسی زاهد در دنیا است و چه کسی راغب به دنیا است. متظاهربه زهد راغب دنیا است. اگر از بند ریسمانی که پیامبر به او سپرده بود دوری نمی‌کردند، آنان را به نرمی می‌راند [یعنی حکومتی ملایم می‌داشت]، چنانچه بینی شتر حکومت مجروح نمی‌شد و سوارش به شدت تکان نمی‌خورد. [یعنی در همه حال در راحتی بودند.] و آنان را به آبخوری گوارا وارد می‌کرد که آب از دو سوی آن سرازیر بود، درهای برکات زمین و آسمان بر آنان باز می‌شد.

۱. خود زندگینامه

که بیان این حالات که در کلماتشان آمده، گویای حالات و تخیلات درونی فرد است، نه واقعیت‌هایی که بتوان وجود خارجی آنها را در فرد یافت.

شطحیات

کم کم تکلم در احوال تبدیل به چیزی شد که الآن هست. لذا در اوج حالات که در نظر آنها ارزش ذاتی داشت، به «شطحیات» رسیدند. آنان کتابهایی مشتمل بر این شطحیات نوشتند و خودشان هم اصرار دارند که این شطحیات مربوط به حالت «شکر» یعنی حالتی است که فرد فهم و درک نداشته است و اصطلاحاً در خود فرورفته است. لذا در حالت «صحو» و هشیاری از مستی نبوده است. در این حالت است که فرد نسبت به عالم خارج هشیار می‌شود که من کیستم و خدا کیست و عالم چیست؟ بعد از گذشت مدتی، این حالات تبدیل به واقعیت‌هایی شد که هر عارف، آن گونه که در می‌یابد، سخن می‌گوید.

تقریر حالات درونی در اسفار اربعه

در همین رابطه، نکته‌ای در مورد «اسفار اربعه» ملاصدرا قابل ذکر است. سفرهای چهارگانه‌ای که ملاصدرا در این کتاب مدعی آن است و آن را از عرفای قبلی نقل می‌کند، عبارتند از: «مَنْ الخَلْقِ الى الخَلْقِ»، «بالْحَقِّ في الخَلْقِ»، «مِن الخَلْقِ الى الخَلْقِ بِالْحَقِّ» و «في الخَلْقِ بِالْحَقِّ».

نکته مهم و قابل ذکر این است که این سفرهایی که بیان می‌کند، مبتنی بر هیچ برهانی نیست که حاکی از بیان حالتی خارج از ذات سالک و عارف باشد و آن را درک کند. بلکه اقتضای چنین سفرهایی بیانگر آن است که این اسفار، بیان حالات درونی خود سالک است که همچون نقشه خطوط اتوبوس رانی،

گویای یک حرکت خارجی است، به طوری که هر انسانی که بخواهد یک حرکت خارجی را از مبدئی به منتهایی تعقیب کند، می‌تواند بر مبنای این حالات بیرونی حرکت کند و غیر از خود آن سالک هیچ کس نمی‌تواند سیر این چهار سفر را ببیند. بنابراین، اگر شاهدهی بر این ماجرا وجود داشته باشد، خود سالک است که باید در ابراز درک درونی خویش صادق باشد. یعنی واقعا چهار مرحله داشته باشد، که هر چهار مرحله از هم ممتاز باشد. لذا می‌گوییم این اسفار، هیچ برهانی جز ادعای شخص ندارد. حتی به مانند هیپنوتیزم و خواب مصنوعی نیست، فارغ از این که واقعیت داشته باشد یا نه، و مراحل آن هم زمان بندی ندارد.^۱ لذا سلوکی که عرفا بدان اشاره می‌کنند، زمان بندی خاصی ندارد و از هیچ ضابطه‌ای برخوردار نیست. از این رو، معتقدند که سنّ خاصی هم ندارد و گاه طفل یک روزه، راهی را که یک فرد صد ساله رفته، طی می‌کند.

بنابراین سخن گفتن از این سفرها، چگونگی آن، تعدادش و صحت و سقم آن تا زمانی که اثربیرونی نداشته باشد و نتوان از اثربیرونی آن به وجودش پی برد، کاملاً بی معنی است؛ مگر آن کراماتی که ادعا می‌کنند که تازه اگر مورد قبول واقع شود یا نشود، بحث جداگانه‌ای دارد و لذا از بحث ما خارج است. البته آنچه بعضی از مستشرقان به ایشان نسبت داده‌اند که منظورش سفر به آسیا، آمریکای جنوبی، آفریقا و اقیانوسیه بوده است، به این مقدار هم قابل قبول نیست و ادعایی بیش نمی‌تواند باشد.

منطق قرآن به عنوان کلام الهی و به تبع و موازات آن دین، عبارت از

۱. خواب مصنوعی در دندانپزشکی روز، بسیار کاربرد دارد. یک زمان بندی خاص و حداقل و حداکثری دارد که طی آن، پزشک مقدار زمان خاصی را برای عمل در نظر می‌گیرد تا آن عمل انجام شود. و لذا مدت زمان آن قابل تخمین و پیش بینی است.

یک سلسله واقعیت‌هایی است که حامل خبر و مبلّغ آن خاتم انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. شریعتی که در سنت نبوی منعکس شده است، به معنای اعم آن، خواه حدیث توحیدی باشد، یا کیفیت و ضورابیان کند، همه اش وحی الهی است که باید به قول یا به فعل یا به پذیرش خاتم انبیاء در آمده باشد. لذا پدیده و محمولی است که وجودش چیزی جدا از خود پیامبر اکرم است. از این رو می‌فرماید:

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»^۱

تذکرده که توتنها تذکر دهنده‌ای و بر آنان تسلط نداری.

لذا رابطه قرآن با پیامبر، مثل رابطه شعر متنبی نسبت به خود متنبی نیست. بنابراین کشف شریعت با مراجعه به مطالبی است که گویا و حاکی از آن شریعت است. قرآن الفاظی است که از جانب حضرت حق ایجاد شده و معنایی است که مقصود حضرت حق از آن الفاظ، آن معنا بوده است.

سنت هم غیر از حدیث قدسی نیست که یک اصطلاح باشد. اگر از من راجع به حدیث قدسی قطعی با سند معتبر یا چندین سند معتبر پرسید، می‌گویم چنین چیزی نداریم و پیامبر در این میان صرفاً راوی است. روایاتش هم طوری است که پیامبر از حضرت حق جلّ و علا حکایت می‌کند. در مجموع صد هزار حدیث، تعداد حدیث قدسی که هم حاکی و هم محکی لفظ حضرت حق باشد، خیلی کم است. نتیجه آنکه دین چیزی جدای از حالات متدین است. یعنی اگر متدین عقد قلب دارد، قبل از آن باید یک حالت کشف از خارج نفس خود داشته باشد که عقد قلب به او متعلق شود.

اساس ایمان و یقین به یک مطلب، عقاید و اعمال و عقد قلب (اعتقاد قلبی) است. بنا بر آن است که من نسبت به چیزی که آن را به صورت قطعی درک کرده‌ام، ملتزم و متعهد باشم. ایمان جدا از حالاتی است که عرفا و صوفیه می‌گویند، زیرا آن حالات (مکاشفات) امری درونی است و در ایمان نیست. یعنی به اصطلاح آقایان امروزی، ایمان، فقط جنبه «objective» (یعنی عینی و واقعی) دارد و هیچ جنبه «subjective» (شخصی و خصوصی) ندارد؛ چرا که خارج از نفس شخصی که آن حالات را بیان کرده، چیزی یافت نمی‌شود.

با توجه به ضوابطی که در بعضی باید بر تطابق درک با مُدرک و نیز تطابق حکایت با محکی حاکم باشد، اگر ایمان واقعیتی جدا از نفس مؤمن دارد، صحت ایمان مؤمن، وابسته به تطابق مُدرکات وی با آن واقعیتی است که جدا از نفس او به عنوان یک واقعیت وجود دارد. مثلاً صحت ایمان به تطابق اعتقاد یا یقین و درک مؤمن است با آنچه به صورت قطعی در قرآن آمده است. اگر جایی تطابق نداشته باشد، ایمان به معنای لغوی است، ولی به معنای الهی آن نیست؛ زیرا در این صورت، آن چیزی را که خدا به عنوان یک واقعیت بر من واجب کرده است تا بدانم و بپذیرم، ندارم. این به خلاف حالات شعر حتی در ادبیات امروزی است، که این هم نوعی واگویی حالات درونی است.

دانستن و پذیرفتن، کار قلب است^۱ که این با آنچه اسلام به صورت ایمان

۱. البته شاعر در اشعاری که وصف طبیعت است به تخیلات خود کاری ندارد. او صرفاً طبیعت را وصف می‌کند و جدای از حکایت علمی است. زیرا چنین کسی شاعر طبیعت است و نه تخیلات خویش.

و شریعت آورده، فرق دارد. در این زمینه، صحت کشف و شهود هم مبتنی بر تطابق بین حکایت و محکی است. مکاشفه‌ای هم که در مسیحیت مطرح می‌شود، از سنخ خواب و رؤیا است. لازمه صحت عمل، تطابق بین حکایت و محکی است و اگر اختلاف بین حکایت و محکی پیش آید، این صحت آسیب می‌بیند. این اصل باید در اینجا نیز حاکم باشد؛ ولی می‌بینیم با هر حالتی از حالات درونی که از سنخ خوابی است که اگر کسی به او اعتماد کند، نهایت حسن ظنّ به او این است که آن را رؤیای صادقانه بداند. از عجایب بحث همین است که بیشتر جاهایی که در تاریخ، رؤیای صادقانه گفته‌اند، منظورشان همان رؤیای کاذبه و تخیل بوده و اصلاً خواب ندیده است، در حالی که اصلاً همه‌اش تخیلات است و صحت ندارد، ولی متأسفانه با آن معامله کشف و شهود می‌شود!

راه سوم، اساس و ریشه همه مشکلات است

در اینجا دو بحث مقدماتی وجود دارد. یکی اینکه اساساً هر آنچه در ذهن انسان هست، یا به تعبیر عرفا در افق نفس است، در مسیر تصورات به تصدیقات قرار دارد.^۱ راه و ابزاری که به وسیله آن تصورات و صورتها یا حکایتی از خارج به ذهن منتقل شود، ادوات حسی است. لذا اساس ترکیب صور، احساس است. یعنی اگر کسی ادوات حسی را نداشته باشد، هیچ گونه صورتی در ذهنش نیست. در این خصوص نیز مثالی می‌توان زد، و آن اینکه؛

۱. «آدرک» یعنی: رسید. مثلاً کسی می‌گوید: «به دنبال او رفتم، (فأدرکته) پس به او رسیدم». ولی «ادراک نفسی»، یعنی تصویری از خارج به او منتقل شد. در اینجا کلمه «ادراک» را به کار نمی‌بریم. زیرا در معنای خود ادراک، یک جنبه انفعالی پنهان است. لذا باید از تعابیر دقیق استفاده کنیم.

زمانی که خواستند معنای رنگ سفید را به کوری بفهمانند، سفید را به مواردی تشبیه کردند تا بفهمد. و همین طور ادامه دادند، تا رسیدند به اینکه در نهایت گفتند: «سفید مثل غاز». کور گفت: «غاز چیست؟» گفتند: «یک گردن درازی بر سری که کج شده است، قرار دارد. بدنش را هم که نمی‌توانیم نشان دهیم. لذا، دست خود را به شکل گردن غاز خم کرده و دست کور را بر روی آن گذاشتند و گفتند: «بیا دست بکش!» او هم دست کشید و گفت: «فهمیدم سفید چیست!». می‌گوییم: مثل آنچه در تشبیهات عارفان - بلکه آنچه در متن کتاب مقدس آقایان یعنی «اسفار» با آن لفاظی‌های خاصش آمده است، و بحث در افق کتاب اسفار - به مانند همان فهماندن مفهوم سفید به نابینا است.

ذهن آدمی نسبت به صوری که به ذهن می‌آید، حالت انفعالی دارد. وسیع‌ترین دایره حسی ما بینایی است. کاری هم به نظریات افراد که بیشتر شبیه به شوخی است، ندارم.

قدر مسلم؛ همه ما آزموده ایم که یکی از خصوصیات همه صوری که از خارج به نفس منتقل می‌شود، داشتن قابلیت انطباق با خارج است. مثلاً: کسی که تا به حال پرتقال ندیده باشد، پس از نخستین مواجهه با مژه تلخ پوستش و مژه شیرین میوه اش، دیگر پرتقال برایش قابل تشخیص است. لذا از واضحات بحث این است که علامت صحت انتقال هر چیزی از خارج به ذهن، قابلیت انطباق مجدد با آن خارج است. باورها و حکایات که در منطق به آن تصدیق می‌گویند، نیز این چنین بوده و قابلیت انطباق با خارج دارد. یعنی آنچه حکایت شده، در خارج هم همان گونه یافت می‌شود. لذا محتمل بر صدق و کذب است. اما صورتها که به مجموع آنچه

از راه حواس پنج گانه منتقل می شود، اطلاق می گردد، این گونه نیست و قابلیت صدق و کذب ندارد. البته آنچه از راه حواس درک می شود یک مسیر فیزیولوژی بین اعضای حسی [چشم، گوش، بینی، لامسه، ذائقه] و سلسله اعصاب و مغز دارد.

بحث دیگر این است که نفس در مقابل صورتهای منتقله از خارج، دو نوع فعالیت دارد. یکی تجزیه صورتهای با هدف حذف خصوصیات و تعمیم آن؛ دیگری ترکیب صور و تبدیل آن به یک صورت جدید. مثلاً: همان فردی که پرتقال ندیده بود و سابقه مواجهه با آن را نداشت، پس از نخستین مواجهه با آن بر روی چرخ پرتقال فروش در مکان و زمان مشخص، از آن زمان به بعد خصوصیاتی از قبیل چرخ پرتقال فروش، زمان، مکان، قیمت و غیره را حذف می کند، ولی خود پرتقال را ولو اینکه لفظش را نداند، به عنوان یک کلیت نگه می دارد. سپس در هر جای دیگر، در گیلان و برسر درخت، در هر ظرفی و به هر قیمتی ببیند، می فهمد این همان است که آن را قبلاً دیده است. این حذف جزئیات و خصوصیات و کلی کردن، امری است که بشر تمام کلیات را از همین راه تصور می کند؛ وگرنه کلی پرتقال قابل احساس نیست. آنچه قابل احساس است، این پرتقال، آن پرتقال، پرتقال روی چرخ، پرتقال پنجاه سال پیش، پرتقال الان و یا پنجاه سال بعد است که حس شده یا می شود.

فعالیت دیگر نفس، ترکیب است که در تمامی ابداعات، اساس توان بشر در ابداع، استفاده از قدرت بر ترکیب صور در نفس است. مثلاً برای ساختن یک صندلی چرخدار برای کمک به حرکت معلولان، ترکیب صورت صندلی که چرخ داشته باشد و بتواند در حال حمل معلول حرکت کند، و چرخ و غیره با هم، همه اینها کار ذهن است که در نهایت، نقشه

یک صندلی چرخ دار را می‌سازد. این یک حالت ابداعی است که هنوز هم وجود خارجی نیافته و فقط در ذهن نقش بسته است. نقشه‌های ساختمان یا هرگونه فعالیت دیگر، حتی اساس برنامه روزانه انسان، قدرت نفس بر ترکیب صوری است که دریافت کرده و صور جدید را بر مبنای آن ایجاد می‌کند، که من از آن به «صور ابداعیه نفس» تعبیر می‌کنم.^۱ [این مطالب را عنوان می‌کنم تا برسم به اشراقات عرفانی که اگر دریافتی بود، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا پذیرفته شود]. در همه اینها ضابطه صحت در قسم دوم یعنی ترکیب، قابلیت انطباق بر خارج یا قابلیت ایجاد یا عملی شدن در خارج شرط است.

تصحیح فکری یا واقعیت خارجی

یکی از اشکالات عمده کار در این است که گاهی ما به جای تصحیح فکر، می‌خواهیم واقعیت را تصحیح کنیم. در حالی که اگر فکری انطباق با خارج نداشت، باید فکر را تصحیح کنیم، نه اینکه واقعیت را به هم بزیم. بر فرض مثال، ممکن است روی نقشه ایران، شهری را به فاصله ۳۰۰ کیلومتری از شمال تهران به نام قم بینیم. ولی در عمل می‌رویم و می‌بینیم که نه قم

۱. در فلسفه، به چنین چیزی «تخیل» یا «خیال» می‌گویند. ولی ما از این اصطلاحات چون چکش کاری نشده، استفاده نمی‌کنیم. زیرا هموار کردن آهن چکش نخورده دشوار است. هرکسی یک جایش را چکش کاری می‌کند. و باعث می‌شود که در دست اندازهای عمیقی بیافتیم. لذا این اصطلاحات، چیزی نیست که متفق علیه همگان باشد. هرکسی برای خودش یک معنایی از آن برداشت کرده و براساس آن لفاظی‌هایی می‌کند. ولی اصطلاحات چکش خورده مثل اصطلاحات فقهی و یا اصولی، چیزهایی است که حداقل هشت یا ده قرن است آن را به کار می‌برند. لذا ما به جای «تخیلات» از «ابداعات نفس» استفاده می‌کنیم تا برای همه قابل درک باشد.

در شمال تهران است و نه فاصله اش ۳۰۰ کیلومتری است. حال؛ آیا صحیح است که برویم شهر قم را خراب کنیم و ببریم و در فاصله سیصد کیلومتری در شمال تهران بسازیم، تا مبادا نقشه دست بخورد! یا اینکه باید نقشه را تصحیح کنیم؟ لذا، این فکر است که باید تصحیح گردد. بر این اساس می‌گوییم: مشکل ما از آنجاست که شعرو خیال محض را با واقعیت اشتباه می‌گیریم. همه عقلامی گویند: آنچه در ذهن است، حکایت از خارج است، پس باید با خارج انطباق داشته باشد، نه اینکه خارج با آن منطبق شود. یعنی نمی‌توان واقعیت خارجی را بر اساس خیالات تغییر داد. اغلب بدبختی‌های بشر در تبعیت از دیکتاتورها در اینجاست که دیکتاتورها معتقدند که فکرشان صحت مطلق دارد، لذا جهان خارج باید آن گونه باشد که آنها می‌پندارند. به عنوان نمونه‌ای از چنین دیکتاتوری، قرآن در باره فرعون می‌فرماید:

«وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَيَّ

الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أُطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ»^۱

فرعون گفت: ای اشراف! من هیچ کس را غیر خودم خدای شما نمی‌دانم [وبه وزیرش گفت]: ای هامان! برای من بر گل آتش بیفروز [تا آجر محکم و قوی به دست آید] آنگاه برایم قصری بسیار بلند بساز، تا من بر معبود موسی اطلاع یابم. و البته من او را از دروغگویان می‌دانم.

نوعی از فکر، خیالات محض است؛ یعنی گوینده چیزی را تخیل می‌کند و برای اینکه حالتی را در شنونده ایجاد کند، می‌گوید که وجود خارجی ندارد. مثلاً خداوند بیرون آمدن شکوفه نخستین خرما را از نخل خرما به مجسمه‌ای

تشبیه کرده که سر شیطان بر او ترکیب شده^۱ و می‌فرماید: آنگاه که شما «طلع» را می‌بینید، خوشحال نمی‌شوید، چون شبیه به سر شیاطین است. منظور، سر تنها است، نه سری که بر مجسمه‌ای سوار شده باشد و به اقسام و اشکال مختلف و با لباسهای مختلف دیده می‌شود. در اینجا کسی ذهنش به این نمی‌رود که ما شیطانی در خارج نداریم. اگر هم داشته باشیم و سری داشته باشد، ما نه شیطان و نه سرش را ندیده‌ایم. آنچه را هم که دیده‌ایم، شکل خودمان و گاهی هم از ما زیباتر بوده و بر سر ما کلاه گذاشته است. لذا نمی‌توان آن را در عالم یافت.

دین امری خارج از ذهن من انسان است که وارد بر ذهن من می‌شود. البته این سخن را به قصد دفاع از کلیت دین نمی‌گویم، بلکه تنها از صور دینی حرف می‌زنم و منظورم دین اسلام است. اگر بخواهم دقیق‌تر گفته باشم، منظورم آن اسلامی است که امیرالمؤمنین و حضرت صدیقه طاهره سلام الله علیهما به ما معرفی فرموده‌اند و حضرت ولی عصر علیه السلام، تقید به آن را از ما انتظار دارند. وگرنه قرآن در باره اسلامی که فایده‌ای به حال آخرت ندارد، می‌فرماید:

«وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا»^۲

مردان و زنان منافق و مردان و زنان مشرک را که به خدا گمان بد می‌برند، مجازات می‌کند؛ حوادث ناگوار تنها بر خودشان نازل می‌شود! خداوند

۱. «طَلَعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» / صافات: ۶۵.

۲. فتح: ۶.

بر آنان غضب کرده و از رحمت خود دورشان ساخته و جهنم را برای آنان آماده کرده؛ و چه بد سرانجامی است.

البته شرط منافق بودن این نیست که شخصی اسلام را در باطن قبول نداشته باشد، بلکه اساس نفاق این است که اسلام صحیح را قبول نداشته باشد؛ و لو اینکه احتمال دهد آنچه به عنوان اسلام دریافته است، درست نباشد و بدون تحقیق پذیرفته باشد. چنین کسی حالش در دنیا حال نفاق و در آخرت حال کفر است. من از این دین اسلام سخن می‌گویم. این اسلام همان چیزی است که بر مسلمان وارد شده است. لذا اگر حکمی را به عنوان اسلام بدانیم، خواه بدان عمل کنیم یا نکنیم، از خارج دریافت کرده ایم و وارد بر ما شده است.^۱ یعنی اگر ما باید یک سلسله مطالب را بپذیریم، این گونه نیست که من به عنوان یک مسلمان انتخاب کنم و بپذیرم، بلکه چیزی است که من به عنوان یک مسلمان، نمی‌توانم منکر این واقعیت شوم که مجموعه اسلام چیزی است که بر من فرض شده و باید بپذیرم و در حقیقت جدا از حاکمی است که از دید من خالق عالم است و احکامی را بر من واجب کرده است که بپذیرم و به آن عمل کنم.

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...﴾^۲

خدا شرع و آیینی را که برای شما مسلمانان قرار داد، حقایق و احکامی است که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز همان را وحی کردیم.

۱. البته «پوپر» یهودی به تبع سلف ناصالحش از «مارکس» تا «فروید» که از همان نژاد سامی و یهودی بودند و خود را شرقی‌تر از عربها می‌دانند گفته است: «انسان باید آزاد باشد و لذا هر شخص آزادی باید «خود دین» باشد و «دیگر دین بودن» خلاف آزادی انسان است. آنچه را که شخص از دیگران به عنوان دین بیاموزد و دریافت کند، دین نیست. دین آنچیزی است که خود شخص برای خودش می‌پسندد».

یعنی: راه شرع و کتاب و سنت، آن است که خداوند توسط خاتم انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرستاده و توسط او از ما بندگان خواسته خویش را بیان فرموده است و آن حضرت به ما معرفی می‌کند. البته این بدان معنی نیست که هر کس هر آنچه از هر آیه فهمید، درست فهمیده است و نه اینکه هر چیزی را به عنوان سنت بپذیریم. باور کنید این گونه نیست، بلکه مقصود این است که سنت، ضابطه دارد.

مبانی فناء در عرفان و نقد آنها

۱- بسیط الحقیقة کل الأشياء

عرفا می‌گویند:

وجود، حقیقت واحده است و وجود واجب، آن وجود بسیطی است که به یک معنا، بی هیچ نوع تمایزی، تفاوتی با هیچ وجودی ندارد، و به یک معنا قابل حمل است.

بیان مطلب اینکه؛ اگر مثلاً شما بخواهید از هر چیزی دو تا فرض کنید، مثل دو مرد، دو درخت، دو سنگ ریزه، هر چه که باشد، دوئیت به «مابه الأشتراك» آنها و «مابه الامتیاز» آنها است. مثلاً دوئیت دو مرد، از آنجا معلوم می‌شود که دارای دو مصداق و دو تحقق خارجی باشند، خواه در عالم واقع مرد باشند یا از مردیت فقط شکل مرد را داشته باشند.^۱ یا مثلاً در دوئیت

۱. در اصطلاح طلبگی هر وقت شخصی چیزی می‌گفت که نه خودش متوجه می‌شد که چه می‌گوید و نه شنونده، نامش را عرفان می‌گذاشتند. گاهی هم مرحوم آقای خوبی به شاگردانش می‌فرمود: این که تو گفתי عرفان بود، یعنی نه توفهمیدی چه گفתי نه من فهمیدم چه گفתי.

انسان و اسبی که مرکوبش است، مابه الأشتراك آنها جنس حیوان است که هر دو حیوان اند و مابه الامتیاز آنها ناطقیت و غیر ناطقیت است. اما اگر چیزی مابه الاشتراکش عین مابه الامتیازش باشد، در این صورت ما آن را یکی می‌دانیم. یعنی مثلاً تنها یک مرد، مورد نظر است. زیرا هر چه دارد به لحاظ مصداق، مخصوص خودش است. حال؛ در بحث خودمان می‌گوییم:

عرفا می‌گویند اگر بخواهیم ذات واجب را از هر موجودی جدا کنیم، به این معناست که واجب با او در یک چیزی اشتراک دارد که آن هم وجود است،^۱ و یک چیزی هم هر کدام را از دیگری جدا می‌کند. به این معنا که واجب مرکب از یک مابه الاشتراک و مابه الامتیاز می‌شود و این عین ترکیب است. مثلاً: مصداق انسان، احمد، حسن، زینب یا رقیه است. اینها در مصداقیت با هم برابرند، زیرا انسانیت در همه آنها به یک اندازه است. اما، مابه الاشتراک انسان با غیرش به لحاظ منطق، حیوانیت است و مابه الامتیاز انسان از غیرش، ناطقیت است. پس حسن همان انسان بدون اضافه خصوصیات فردی، نه به اضافه شیئی و نه به نقص شیئی است. پس اساس دوئیت، وجود یک مابه الاشتراک و یک مابه الامتیاز است. آنها می‌گویند: واجب نسبت به هر موجودی در عالم جدا نیست، به طوری که حتی در ذهنتان هم شما نمی‌توانید آن را جدا کنید و بگویید واجب یک مابه الامتیاز از دیگری دارد که نتیجه دو تا شدن است. و از آنجا که گفتیم؛ اگر شیئی مابه الاشتراکش عین مابه الامتیازش باشد، دوئیتی وجود ندارد، لذا واجب با تمامی وجوداتی که شما احراز وجودش کردید و آن چیزی را هم که احراز نکردید، اگر موجود

۱. البته آنها نامش را ممکن نمی‌گذارند ما ممکن می‌گوییم.

باشد، همین حالت را دارد. زیرا نمی‌شود واجب وجودی جدا از موجودات داشته باشد، زیرا نمی‌توانید واجب را، ولو در ذهن خویش، از وجودات دیگر جدا کنید. اگر بتوانید ترگب در واجب لازم می‌آید. لذا واجب، بسیط الحقیقه است، یعنی حقیقتی است که نه جنس دارد، نه فصل دارد، نه مابه الأشترک دارد و نه مابه الامتیاز دارد.

بنابراین با توجه به آنچه گفته شد، واجب یعنی آن وجود ساری در جمیع اشیاء، منهای حدود عدمی آن. مثلاً در تعریف انسانیت، به هر چیزی که باشد، احمد و حسن هر کدام انسان‌اند و دو تا هم هستند، اما در انسانیت با هم تفاوتی ندارند. تفاوت این دو نفر در اندازه‌های عدمی حسن و احمد است. یعنی وقتی این دو، در چیزی مثل انسانیت مشترک باشند، تفاوت هر کدام در چیزی می‌شود که دیگری ندارد. در نتیجه به نداشتن یکی چیزی را و نداشتن دیگری چیز دیگری را، این‌ها دو تا می‌شوند. لذا عرفا بیان می‌کنند که وجود واجب عین وجودات متکثره است. براین مبنا می‌گویند: حدّ عدمی هر چیزی را برید تا دوئیت برایتان مشخص شود. برای آن چنین مثال می‌زنند: آب دریا، تا وقتی درون دریاست، یک آب است. زمانی چند تا آب می‌شود که فرض کنید پنج استکان را از آب دریا پر کنید. این پنج تا بودن، نه به لحاظ این است که این آب با آن آب فرق دارد؛ بلکه به لحاظ این که این آب يك حدّ عدمی دارد. یعنی چیزی به نام استکان محدودش کرده که از جنس خودش نیست. در غیر این صورت، زمانی که آب به آب وصل شود و مرزهای عدمی (استکان) که از جنس آب نیست برداشته شود، و همه يك آب شود، این هم جنس بودن، تعدد نمی‌آورد.

با این بیان، فنا معنا ندارد. معنای فنا این است که دو چیز به گونه‌ای

با هم متحد شوند که از یکی از آن دو چیزی باقی نماند. دو چیز به نام‌های «الف» و «ب» هستند که یا «الف» فانی در «ب» می‌شود و از «الف» چیزی باقی نمی‌ماند، یا این که «ب» فانی در «الف» می‌گردد و از آن چیزی نمی‌ماند. ولی در مثال آب استکان و دریا شما وجودی دارید که حدّ عدمی به آن خورده است، پس فنایی صورت نمی‌گیرد. زیرا وقتی از آب دریا در استکان را خالی کنید، چیزی جدا از آب نیست که آب در او فانی باشد. آب، آب است؛ گرچه صاحب فتوحات از این «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» اینگونه تعبیر کند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا»^۱. تازه همین تعابیر «أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ» و «خَلَقَ الْأَشْيَاءَ» را هم که گفته، از باب تقیه در برابر دیگران بوده تا (به تعبیر او) جهالی که در این سطح از ادراک نیستند، عریبه نکشند. وگرنه فنا معنا ندارد.

در اینجا اگر کسی از فنا سخن بگوید، شوخی کرده است. وقتی دو چیز نیستند تا یکی در دیگری فانی شود، دیگر فنا چه معنایی پیدا می‌کند! البته این را که در یک مرحله تعدد هست، و در مرحله‌ای تکثرو مرحله دیگری وحدت باشد، نمی‌توان فنا نامید. در فنای عرفی، هم مثل آن است که یک کاسه آب از دریا بردارید، سپس دوباره در دریا بریزید. مادامی که در کاسه است، با دریا دوتا است. وقتی در دریا ریختید، عرفاً می‌گویند فانی شد. اگر یک سنجش دقیق وزنی صورت گیرد که وزن آب دریا را کنترل کند، یقیناً آنگاه که یک کاسه آب از آن برمی‌دارید، چند گرم از آب دریا کم می‌شود. زمانی که آن آب را به دریا باز می‌گردانید، به همان مقدار که کم شده اضافه می‌شود.

۱. الفتوحات المکیة، ابن العربی، ج ۴، ص ۱۵۹

ما این را مسامحتاً فنا می‌نامیم. در حالی که واقعاً در اینجا فنایی رخ نداده است. وجودی است در ضمن وجودات ساری در کل وجودات؛ و آن وجود ساری به لحاظ عدمیاتش تعدد پیدا می‌کند، وگرنه به لحاظ اصل وجود، یکی است. یک وجود جدای از این‌ها نیست که هر کدام از این‌ها گاهی فانی در او باشند و گاهی از مرحله فنا بیرون بیایند.

۲- وجود ظلّی

وجود ظلّی یعنی وجود چیزی که وابسته به وجود دیگری باشد، به طوری که اگر او هست این هم هست و اگر او نیست این هم نباشد. ولی در عین حال، ما خیال می‌کنیم دو تا هستند. آن زمان که دومی هست، وجود او عین وجود اولی است. برای توضیح این مفهوم، مثال به «سایه» می‌زنند. البته این مثال هم از باب مسامحه و با هدف ساکت کردن اهل فهم و تحقیق زده می‌شود، زیرا زمانی سایه تولید می‌شود که اجسام مانع از عبور نور می‌شوند. طبعاً جایی که مانع از عبور نور نیستند، سایه‌ای تولید نمی‌شود. سایه مبحثی زائد بر اصل وجود اشیاء است. چرا که معنای سایه این است که دوشیء داشته باشیم که یکی منبع نور است که اگر آن نباشد تصور سایه غلط محض است؛ و دیگری، همان است که ما به آن جسم می‌گوییم و نور بر آن می‌تابد. حال در اشیائی مانند شیشه که به گونه‌ای هستند که نور از آنها عبور می‌کند، هرگز نمی‌توان از آنها به عنوان مثال سایه استفاده کرد. لذا در اینجا گاهی هم رجز خوانی می‌کنند و می‌گویند:

رو، ز سایه آفتابی را بیاب دامن شه شمس تبریزی بتاب^۱

که منظور آنها حضرت حق جلّ و علا است.

خلاصه اینکه سایه پدیده‌ای مانند سایر آثاری است که از اشیاء و با شرایطی خاص ظاهر می‌شود. با این توضیح که گاهی آثار اشیاء مثل داروها، به گونه‌ای است که ما ظهور آن اثر را می‌بینیم؛ که در این مثال، دارو علت تامه شفا نیست. انسان دارو را می‌خورد و فعل و انفعالاتی که مقداری از آن وابسته به دارو است، در انسان رخ می‌دهد. اما مقداری دیگر از آن وابسته به استعداد انسان است و مقداری هم وابسته به شرایط دیگری است که باید در دارو باشد. مجموع این شرایط باعث اثرگذاری دارو می‌شود. اما در نوعی دیگر، انسان بلاواسطه موثر واحد را منشأ اثر می‌داند.

ما خیال می‌کنیم منشأ سایه فقط ذوظلّ است، یعنی فرض کنید وقتی هنگام طلوع آفتاب در آفتاب می‌ایستیم، سایه ممتدی به سمت مغرب داریم و در وقت غروب آفتاب سایه ممتدی به سمت مشرق داریم که طولانی‌تر از قد خودمان است. این سایه‌ها از هنگام طلوع خورشید به تدریج کم می‌شود، تا اینکه در جاهایی از منطقه نصف النهار، سایه از بین می‌رود. بعضی از جاها مثل مسجد الحرام، دوز سایه از بین می‌رود و بعضی جاها نیز یک یا چند روز پشت سرهم سایه از بین می‌رود. در بعضی مناطق هم از بین نمی‌رود، بلکه کوتاه می‌شود و دوباره کشیده می‌شود. این پدیده مربوط به موقعیت‌های جغرافیایی زمین و موقعیت آفتاب نسبت به اشیائی است که روی زمین هستند.

پس سایه به نظر ما فقط یک منشأ دارد و آن مانع شدن جسمی است که نور از یک سویش تابیده و این جسم باعث شده تا به سوی دیگرش نفوذ نکند و سایه پیدا شود. وابستگی ما به خدا، از این سایه و آن چه موجد سایه باشد، قوی‌تر است.

در اینجا مطلبی را به متکلمان نسبت می دهند که بعضی از متکلمان، مخصوصاً اشاعره با کمال ساده لوحی این را گفته اند که ما تنها علت محدثه لازم داریم. یعنی وجود معلول ملازم با وجود علت نیست. به عبارتی، نه اینکه علت مُبقیه لازم نداشته باشیم، بلکه علت مَبقیه چیز دیگری است. در این خصوص، مثال به ساختمان و بنا، پدر و فرزند و آتش زدن و ادامه سوختن می زنند. وقتی یک کبریت روشن را به هیزم نزدیک می کنید، هیزم آتش می گیرد. کبریت هم یا خاموش می شود یا تا آخر می سوزد و تمام می شود، ولی آتش همچنان باقی است. یا در مثال بناء و بنا که بعد از اتمام ساختمان، وجود بنا شرط وجود بناء نیست.

این مثال هایی که می زنند، از مغالطات عامیانه است. گاهی علل اشیاء مختلف است، به طوری که شیء یک سلسله علل خاصّ طبیعی دارد که این علل، وجودش را ادامه می دهند، نه این که شیء در بقایش محتاج به علت نباشد. رابطه ممکنات و حضرت حق جلّ و علا این گونه نیست. حضرت حق علت وجود، علت دوام، علت بقا، علت تغییر و علت زوال است. فلذا هیچ وقت هیچ ممکنی در هیچ مرحله از وجود خود، به هیچ گونه ای از وجودش چه نقص چه کمال، چه عمر کوتاه چه عمر دراز، در هیچ آن و لحظه ای مستغنی از افاضه وجود از ناحیه حضرت حق جلّ و علا نیست و این جهت تقوّم ممکن به واجب است.

مرحوم آقای حائری یزدی می فرماید: تمسک آقایان به روایت و آیات، از باب تبرک و تیمن و استیناس است، وگرنه اصل دلیل، دلیل عقلی است و ربطی به آیه و حدیث ندارد. حال؛ آقایان هر اسمی که می خواهند بر وابستگی وجود به حضرت حق، در اراده و ایجاد و تغییر و تغییر و ادامه بگذارند. این

ربطی به فنا ندارد. نمی‌توان گفت وجود معلول فانی در وجود علت است. اگر فانی به این معنی است که وجودش از وجود علت است، درست است، در حالی که فنا چیزی علاوه بر وجود است. یعنی وجود دو شیء که جدا از هم هستند، در یک مرحله از وجودشان، مصداق وجود واحد بشوند، طوری که گفته شود یک چیز شد. خودشان هم مثال می‌زنند که وقتی آهن در میان آتش گذاشته شود تبدیل به آتش می‌شود.^۱

۳- اشتراک در وجود به شکل تشکیکی

نسبت اشیاء در عالم با یکدیگر، به لحاظ صدق وجود بر آنها، گاهی مشترک معنوی و گاهی مشترک لفظی است. مشترک لفظی یعنی دو یا چند حقیقت که معنا و مفهومی جدا از هم دارند، ولی دارای لفظ واحدی هستند. مثلاً کلمه شیر، چند معنای جدا از هم را نشان می‌دهد. گاهی به شیردرنده در جنگل، و گاهی به محلّ خروج مایعاتی مانند آب و نفت اطلاق می‌شود. اصل به کارگیری این واژه، از باب تشبیه بوده است. اما بعداً این تشبیه سبب یک حقیقت ثانوی شده و در نتیجه مشترک لفظی شده است. در مقابل این، مشترک معنوی قرار دارد که این سنخ نیست، یعنی یک معنا و حقیقت واحد، دارای مصداق متعدد باشد. برای توضیح آن، کلمه وجود را مثال می‌زنند. کلمه «وجود» از همین مشترکات معنوی است که مفهوم آن در «الله موجود» با معنای آن در «زیّد موجود» و «الشجر موجود» تفاوت دارد. برای توضیح مطلب، آن را به نور تشبیه می‌کنند که دارای حقیقت واحدی است. نور یک شمع و چند شمع و هزار شمع، یک حقیقت است. تفاوت آن در شدّت و ضعف

۱. با بخشی از نقطه نظرات آن مرحوم در مباحث آینده آشنا خواهیم شد.

است. آنها وجود را از همین مقوله می‌دانند و می‌گویند: صدق وجود بر حضرت حق جلّ و علا، همچون صدق وجود بر ممکنات و یکسان است. اما همانند نور که در هزار شمع به شدت و در یک شمع با ضعف است، صدق وجود در حضرت حق با شدت، و در ممکنات با ضعف است. لذا نور یک شمع در کنار لامپ هزار واتی از شدت ضعف اصلاً به چشم نمی‌آید و دیده نمی‌شود و در آن فانی می‌گردد؛ در حالی که این معنا با مبنای فنا منافات دارد. زیرا اساس این مبنا تعدد است، چرا که نور ضعیف یک شمع با همه ضعفش در برابر لامپ هزار شمعی، یک مصداق جداگانه از نور است که در کنار نور قوی دیده نمی‌شود، نه اینکه نور شمع در لامپ هزار شمعی فانی شده باشد. در طلوع آفتاب، نوری از افقی که آفتاب در آن افق است می‌زند و تفاوتی در صفحه افقی که در آن آفتاب نیست و ما هستیم، ایجاد می‌شود. خط سفیدی در ضمن صحنه سیاه پیدا می‌شود. این پدیده‌ای همیشگی است که در واقع در اثر حرکت زمین به سمت خورشید، کم کم در افق پدیدار می‌شود و تعبیر عوامانه آن همان طلوع آفتاب است؛ در حالی که آفتاب ثابت است و زمین در حال حرکت است. شب هنگام نیز بخشی از ستارگان از یک افق بیرون می‌شوند و بخش دیگر مثلاً محو می‌شوند. ولی بر اساس تعبیر عامیانه، طلوع آفتاب و غروب آفتاب گفته می‌شود. شبهایی هم که مهتابی است، با شبهای غیر مهتابی به لحاظ طلوع فجر یکسان است. فقط در اولی به چشم نمی‌آید و در دومی دیده می‌شود. این را نمی‌توان فنا نامید. تعبیر فنا در مثالهای یاد شده، صرفاً یک مسامحه است.

عرض شد فناء به معنای واقعی اش، زوال وجود بعد از وجود است و در مقابل بقاء قرار دارد. کسانی که حاشیه ملاعبده الله را خوانده‌اند، در آنجا از «کان

تأمه»، «کان ناقصه»، «لیس تأمه» و «لیس ناقصه» سخن رفته است. توضیح مطلب آنکه؛

گاهی ما به وجود شیء که چیزی هست یقین داریم. مثل: کان الله ولم یکن معه شیء. خدا بود و هیچ چیزی با او نبود. نه در سطح ذات، بلکه چیزی که اگر محقق می شد، زمان محقق می شد. یا در عبارت: «کان احمد عالماً»، گاهی سخن از چیزی است که هست، و گاهی سخن از صفتی است که برای کسی هست و وجود دارد. حال؛ وقتی گفته می شود احمد فانی شد، یعنی سلب وجود از او شد. اما وقتی گفته می شود علم احمد فانی شد، یعنی خودش هست، ولی علمش از او گرفته شد. لذا فنای حقیقی به معنی سلب وجود از شیء، بعد از وجود است. اگر سلب، سلب تأمه باشد، «نیست» در مقابل «هست» است. اما اگر سلب ناقص باشد، به شکل احمد عالم نیست، در مقابل احمدی است که تا دیروز عالم بود.

اقسام فناء

۱- فناء حقیقی

یعنی آنکه یکی در دیگری به گونه ای فانی شود که دیگر از او چیزی باقی نماند، که طبعاً امری محال است. زیرا فنا به معنای حقیقی آن غیر معقول است؛ چرا که هر کدام از این افرادی که قطب الاقطاب هستند، در آن حالت فناء یا انجذاب یا استغراق فی ذات الله و یا هر چه که خودشان می گویند، یک وجود منحاز دارند که حداقل به لحاظ شکل مادی قبل و بعد آن هیچ تفاوتی نکرده است. لذا در هر کدام از طرفین فانی و مفنی فیه، نشانه تعدد و موجود، همچنان محفوظ است.

۲- فنای عرفی

فنا‌ی عرفی که در بعضی از جاها موضوع آثار شرعی است، به معنی آن است که چیزی به نظر عرف، بعد از بودنش، اکنون نیست شود. مثالش در کتب فقهی استحاله است، که خود یکی از مطهرات به شمار می‌آید. رضوان خدا بر مرحوم آقای خویی که اگر چنین اساتیدی نبودند تا استعداد شاگردان را به فعلیت برسانند، شاگردان، با وجود فهم هم، قدرت استفاده از آن فهم را نداشتند. نقل یک خاطره برای فهم این اصطلاح فقهی خالی از لطف نیست:

من همیشه اول پاییز مبتلا به سرما خوردگی می‌شدم و دو یا سه ماه بعد از آن، از سرفه رنج می‌بردم تا خوب شوم. اول بهار هم باز سرما می‌خوردم و دو سه ماه مبتلا بودم. بهترین درمان آن شربت‌تی بود که ساخت شرکت داروسازی سویسی زُش بود. یکبار روی شیشه آن را نگاه کردم، دیدم نوشته: هشت درصد این شربت از «شری» که شراب معروفی است، تشکیل شده است. لذا از آن پس از این دارو استفاده نکردم، تا اینکه بعد از مدتی که مجدداً مبتلا به آن سرفه‌ها شدم، آقای خویی به من داروی مذکور را توصیه فرمود. عرض کردم: من نمی‌خورم. ایشان که گمان کرده بود تهیه آن برایم سخت است، پیشکار خود را فرستادند و او برایم یکی آورد. وقتی ایشان بر خوردن آن اصرار فرمود: گفتم: این شربت دارای هشت درصد شری است و من ضرورتی نمی‌بینم که دارویی بخورم که در آن شری وجود دارد. مدتی بعد در مکه دیدم یک نفر از اعیان قطیف، استفتائی از ایشان آورده بود که برای آنچه عرفاً استحاله به شمار می‌آید، همان شربت مذکور را مثال زده بودند و فرموده بودند: در چنین مواردی به اصطلاح عرف، آن مقدار هشت درصد شری از

بین رفته است، هرچند به لحاظ دقت و تجزیه شیمیایی از بین نرفته باشد. لذا خوردن آن را جایز دانسته بودند.

استحاله خون در حوض آب کرهم این چنین است. یعنی فرض کنید يك مقدار خون در حوض وارد شده و رنگ آب مثل رنگ خونابه شده باشد. وقتی يك شلنگ درون آن بگذاریم و هم بزنیم تا رنگ خونابه در آن از بین برود، آب حوض پاك می شود. هرچند واقعاً خون از بین نرفته است، ولی مقدارش نسبت به آب، آن قدر کم شده که اثررنگ آن به چشم دیده نمی شود. این استحاله «فناى عرفى» نام دارد.

درست است که فناى عرفى در نظر عرف، فنا محسوب می شود، ولی به حساب واقع هر دو موجودند؛ با این توضیح که یکی به لحاظ غلبه دیگرى دیده نمی شود.

۳- فناى مجازى

فناى مجازى، یعنی كسى در اراده و خواستن، تابع دیگرى باشد. یعنی مثلاً در اصطلاح طلبگى، شاگرد به گونه‌ای باشد که حرکات و افکار و خواسته‌های استاد را بدون چون و چرا بپذیرد. مثلاً مولوى در شعری می گوید:

من کی ام؟ لیلی و لیلی کیست؟
من ما یکی روحیم اندر دو بدن^۱
حلاج هم می گوید:

أنا من أهوى و من أهوى أنا
نحنُ روحانٍ حللنا بدنًا

مگر می شود من خدا را که جدای از آقای شیخ العارفین می دیدم، یک

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم

مرتبه ببینم که این دو یکی شدند؟ لذا این هم شوخی است. چیزی که هست تخیل است. مرحوم شهریار منظومه‌ای به نام «افسانه شب» دارد. بنا بر نقلی که شده می‌گویند: به هنگام سرودن این منظومه وی چنان دچار تخیل شده بوده است که خود را در شب تاریک وسط دریا دیده و بی‌هوش شده است، تا اینکه او را به بیمارستان می‌رسانند. پرواضح است که یقیناً اتاق او دریا نشده بوده است. این تخیل بد است، خصوصاً اینکه ادامه تخیل گاهی به مرحله‌ای می‌رسد که در شخص، اختلال عصبی پیدا می‌شود.

در فیلم عرفانی و خیلی سطح بالای «گاو» مثنوی حسن، صاحب گاو بعد از کشته شدن گاو خودش، فکرمی‌کرد تبدیل به گاو شده است. راز نفرت من و امثال من از عرفا این است که خود را نمونه کامل فناء فی الله دانسته و احساس می‌کنند خدا شده‌اند. معلوم است این که خدا تشبیه به فلان مخلوق شود و من تبدیل به او بشوم، چیزی جز تخیل نیست. این حالت به فرض وقوع، هیچ تفسیر معقولی جز تخیل ندارد. البته تخیل را به معنی تسلط خیال بر انسان قبول داریم، ولی ممکن است به لحاظ پزشکی الفاظ خاصی هم داشته باشد که من در بیان آن، از الفاظ عمومی استفاده کردم، اما واقعیت ندارد.

در مناجات شعبانیه داریم:

«وَأَنْزَبْ أَرْقُلُونَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى نَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ»^۱

دیدگان دل‌های ما را به نور نگاهشان به تو، روشن گردان، تا دیدگان

دلها، پرده های نور را بدرزند و به معدن عظمت و بزرگی بپیوندند
 نیز در حدیث قدسی معروف به «حدیث قرب نوافل»، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:
 «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصًا لِي حَتَّى
 أُحِبَّهُ. فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ
 الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا. إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيتُهُ وَإِنْ اسْتَعَاذَنِي أَعَدْتُهُ»^۱.

خداوند متعال می فرماید: بنده من با نوافل، مخلصانه به من تقرب می جوید
 تا این که به مقامی می رسد که محبوب من می شود. آنگاه که محبوب من شود،
 من گوش او می شوم که با آن گوش می شنود. و من چشم او می شوم که با آن
 چشم می بیند. و دست او می شوم تا به وسیله من کار را انجام دهد. اگر از من
 بخواهد به او می دهم و اگر به من پناه آورد، پناهش می دهم.
 یعنی بنده من به گونه ای می شود که جز آنچه را که من دوست دارم نمی شنود.
 این منتهای لطف حضرت حق است. این فنا نیست. نه به معنای حقیقی
 اش، نه به معنای عرفی اش و نه به معنای مجازی آن.

اکنون سؤال این است که آیا این فنایی که شما عرفا می گوئید، فنای حقیقی
 است که مصداق واقعی فنا باشد و طی آن، یکی دیده بشود و دیگری به
 چشم نیاید که عقلاً محال است؟ یا فنای عرفی است یا فنای مجازی؟
 فنای عرفی هم که گفتیم، مربوط به این است که ما هر کدام از فانی یا مغنی
 فیه را تجزیه کنیم، ببینیم که آیا هنوز چیزی هست ولی دیده نمی شود؟
 خصوصاً زمانی که یکی از طرفین خدا باشد، که پرواضح است حاصل کار
 چه مهملی از کار در می آید. لذا این هم غیر معقول است. فنای مجازی هم

۱. إرشاد القلوب إلى الصواب، حسن بن محمد دیلمی، ج ۱، ص ۹۱

که تکلیفش مشخص است و به قول آقایان لغت، ادبیات و ذوق و شعرو خیال است.

نتیجه سخن آنکه؛

تفاوت عرفانی که اوجش فناء است، با فلسفه، این است که اساس فلسفه مبتنی بر حفظ حقایق اشیاء است، آن گونه که هستند. لذا هر چیزی خودش خودش است و نمی شود دیگری باشد. هر دیگری هم خودش خودش است و نمی شود دیگری باشد. این تفاوتی است به لحاظ تعقل ما و نه دیگران، واقعیتی که تنها جنبه تخیلی دارد. حال؛ اگر این تخیل ارزشی داشته باشد، تجربه خیال است و نه تجربه وصول به حق. در کتاب مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی که بخشی از آن خواهد آمد، نوشته است:

«عرفان چیزی است کاملاً تجربی و عینی. این مسأله در فلسفه غرب، به خصوص در دپارتمان های آمریکا و کانادا مطرح است که عرفان را چگونه باید تعریف کرد. از طرفی بدون تردید، عرفان یک روش تجربی است. آنها هم از علوم تجربی بحث می کنند. پس باید تصمیم قاطعی در مورد آن اخذ کنند»^۱.

این تجربه، تجربه تسلط خیال است، نه تجربه وصول به شیئی جدای از من که ابتدائاً بین من و او فصل است و بعداً وصل صورت می گیرد. عمداً اصطلاح عرفانی «فصل» را بکار بردم تا معلوم شود که این اصطلاح به خاطر وزن و قافیه اش هم جنبه شعری و مجازی دارد نه جنبه فلسفی، چرا که فصل یعنی جدا شدن دوشیء از هم؛ و اساس چنین چیزی هم لامحاله تعدد است.

۱. آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام، دکتر مهدی حائری یزدی، ص ۵۰

و وصل، ارتباط دوشیء با هم به گونه ای است که يك شىء واحد بشوند. البته شىء واحد حقیقی که چه عرض کنم، حتی شىء واحد عرفی هم نیست و مثالش رازدم. حال؛ تصور کنید اگر فرد بخواهد در خدا فانی شود، معنایش این است که همچون آن آب حوضی که در اثر خون به رنگ خونابه درآمده و باریختن آب در آن، تا حدی که رنگ خون از بین برود و دیگر جز آب دیده نشود، جز خدا دیده نشود.

این فنائی که می گویند این گونه هم نیست، یعنی عرفی هم نیست. آقا سر جای خودش نشسته - مخصوصاً اگر در خانقاه و در برابر اصحاب باشد که جذبه ها هم غالباً در خانقاه رخ می دهد - و هیچ اتفاقی هم نیفتاده است. اگر بخواهیم قضاوت کلی داشته باشیم، جز يك لغت شعری نیست و واقعیت مطلب همان است که حدیث می گوید و حبّ و بغض جز در راه خدا و به خاطر خدا صورت نمی گیرد. لذا دین یعنی خضوع برای خدا، دین یعنی اینکه محبت انسان در خود خدا متمرکز باشد و از خدا به هر جایی که خدا بخواهد سرایت کند. تا آنجا که بگوید خدایا من فقط تورا می خواهم. هر کس را که تو به من گفستی، او را دوست بدارم، من هم همان را دوست دارم. خدایا کراهت من و نفرت من در اختیار توست. منهای تو، نسبت به کسی و چیزی نفرت ندارم. آنگاه که تو چیزی را نمی خواهی، من هم نسبت به او نفرت دارم. فلذا می گویند: در آن سطح از قرب به خدا، بنده دیگر از لذت های مادی که برخلاف نهی شرعی است، احساس لذت نمی کند. ما بدون تعارف احساس لذت می کنیم. من خودم حقیرتر از آن هستم که گفتم. مثلاً این طور نیست که از دیدن يك نامحرم احساس لذت نکنم. ان شاء الله لطف خدا مانع می شود که فعل حرام انجام دهم. ولی گاهی در این قرب، بنده

به جایی می‌رسد که با اینکه توان لذت دارد، اما در دیدن نامحرم احساس لذت نمی‌کند. چه بسا نیازی هم به حدیث قرب نوافل نداشته باشد. قرب بنده به خدا به مرحله‌ای می‌رسد که جز اراده خدا، اراده‌ای از او متنشئی نمی‌شود؛ نه این که اراده او اراده خداست. بنده واقعا از نماز لذت ببرد، چون خدا فرموده: «اقیموا الصلاة». واقعا از عطش روزه احساس سختی نکند. از گرسنگی اش احساس الم نکند. البته گفته باشم که این زبان حال من نیست. من فقط دارم حدیث را معنا می‌کنم. تعارف هم ندارم. این معنا، معنایی است که در حساب اخلاق اسلامی به آن، تهذیب و تزکیه نفس می‌گویند. در من، یقیناً این نیست. اینجا هم جای تواضع نیست. منتهای سعادت من این است که خدا به من توفیق دهد تا واجباتش را تعبداً انجام بدهم و محرماتش را تعبداً ترک کنم. یعنی چون خدا امر کرده انجام بدهم و چون او نهی کرده انجام ندهم.

بر فرض اینکه به حساب عرفان، اگر هدف عارف از فناء فی الله فناء مجازی باشد، مانعی ندارد. ولی باید بیان کنیم مقصود ما از مجاز چیست. زمانی که اراده بنده تابع اراده خدا می‌شود، واقعا از نماز لذت می‌برد، واقعا از شراب نفرت پیدا می‌کند. حتی اگر قبلاً شراب خوار بوده و از شراب لذت می‌برده است، حال که توبه کرده، به جایی می‌رسد که دیگر از آن عمل نفرت دارد. فرض کنید کسی بوده که به لحاظ شهوات، مقید به راه مشروعش نبوده است، سپس توبه کرده و غالباً در غیر اولیاء خدا افراد عادی که سابقه عمل نامشروع را داشتند و در توبه صادق هستند، این حالت آسانتر پیدا می‌شود. واقعا آن عاملی که قبلاً تحریکشان می‌کرد، اگر حرام باشد، دیگر تحریکشان نمی‌کند.

قرآن از زبان حضرت یوسف علیه السلام می فرماید:

«وَمَا أُبْرِيُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي..»^۱

آنجایی که پروردگارم رحمتش را بر من ارزانی می دارد، آنجا دیگر نفس اماره بالسوء نیست. نه این که نفس نیست، بلکه اماره نیست. از این بالاتر جمله ای است که منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام است. ایشان می فرماید:

«إلهي! ما عبدتك خوفاً من نارِكَ وَلَا طَمَعاً في جَنَّتِكَ، بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا

لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ»

یعنی من خودم منهای اوامرونهاهی الهی کشف کنم که خدا چنین می خواهد. لذا آنچه را او که می خواهد انجام دهم و اطاعت کنم. هرکسی غیر از امیرالمؤمنین علیه السلام و کسانی که از همان ماده پاک هستند چنین بگویند، لفاظی کرده است. بدون تعارف در پهنه گیتی، در حال حاضر، فقط وجود مقدس حضرت ولی عصر علیه السلام هستند که این گونه می توانند بگویند و عبادت کنند. عبادات اولیای حق در مرحله دیگری و جایگاه دیگری است. لذا تعبیری از این دست شوخی است که بگویند «من رفتم و رفتم و رفتم تا به لوح محفوظ رسیدم، به لوح محو و اثبات رسیدم. در آنجا دیدم این احکامی که شما دارید، چگونه در لوح محفوظ ثبت شده است. من سخن از لوح محفوظ می گویم. در لوح محفوظ حکم فلان مطلب چنین است»

یا اینکه آن آقا درباره جدش بنویسد: «ایشان احکام را بر حسب حال سالک تغییر می داد، و اساسش این است که می گوید ما رفتیم و در لوح محفوظ دیدیم که درستش همین است. در لوح محو و اثبات چنین است». این ها

دیگر شوخی‌هایی است که خود آن گوینده ان شاء الله اگر به گناه نکشد، آنقدر چرس میل فرموده که به این مرحله رسیده است و مرید هم آن قدر چرس السلوک میل فرموده که تصدیق می‌کند. چون یکی از چیزهایی که در مراحل سلوک هست، مرحله چرس و بنگ است که حالات عارفانه در اشخاص ایجاد می‌کند.

سؤال و پاسخی چند از مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی

خداوند، آقای دکتر مهدی حائری یزدی را رحمت کند.^۱ مجموعه مصاحبه‌های ایشان در کتابی به نام «آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام» چاپ شده است. ابتدا بخشی از متن کتاب را به منظور نقد نقطه نظرات ایشان عیناً می‌آورم.

سؤال اول: رابطه عرفان و فلسفه چه رابطه‌ای است؟^۲

جواب: من باید در این مورد یک کتاب مفصل بنویسم یا در کنفرانسی پاسخ این پرسش را مطرح کنم. متأسفانه این رابطه خوب شناخته نشده است. حتی نزد جدیدی‌ها و مورخان که به کلی از مسئله پرت افتاده‌اند. فلسفه سهروردی ترکیبی است از عرفان و فلسفه. ترکیب یعنی چه؟ ترکیب منطقی است؟ ترکیبی که رابطه منطقی نداشته باشد، از قضایای اتفاقیه است. مثال می‌زنند که اگر انسان ناطق است، پس حمار ناهق است. هر دو قضیه هم صادق

۱. ایشان ۱۰ یا ۱۵ یا ۲۰ سالی در فلسفه قدیم درس خوانده است و در فلسفه جدید هم فقط در مقطع لیسانس ۴ سال، فوق لیسانس ۳ سال و دکترا ۷ سال زحمت کشیده است و خودش را صاحب نظر در فلسفه می‌داند و مشکلاتی را هم در فلسفه حل کرده است.

۲. صفحه ۴۹ از کتاب مذکور

است. اما رابطه‌ای میان آن‌ها نیست. اول باید فهمید فلسفه چیست تا بتوان گفت فلسفه اشراقی ترکیبی از این دو می‌باشد. اگر این گونه باشد پس فلسفه اشراق نه فلسفه است نه عرفان. یکی از برتری‌های فلسفه غرب همین است (به خصوص فلسفه آنالیتیک).^۱ این مفاهیم بدون یک گذر منطقی از یک تئوری به تئوری دیگر منتقل نمی‌شوند.... ذوق چه ربطی به تفکر دارد؟ فلسفه از مفاهیم بحث می‌کند. منطق وسیله‌ای است برای تفکیک صحیح حقایق هستی و حقایق را در مفاهیم جستجو می‌کند. عرفان هم نه ارتباط با ذوق دارد نه ارتباط با مفاهیم. عرفان شهود است و اصلاً در جستجوی مفاهیم نیست و از نوع ذوق و جذبه هم نیست. شهود اضافه اتحاد فنائی است و اضافه اتحاد فنائی نوعی تحقق به حقیقت عینی است.^۲ عرفان اصلاً فکر نیست و عشق و ذوق هم نیست. هر چند عشق و ذوق وسیله خوبی برای فنای وجودی است. عرفان چیزی است که کاملاً تجربی و عینی است. این مسأله در فلسفه غرب بخصوص در دپارتمان‌های فلسفه آمریکا و کانادا مطرح است که عرفان را چگونه باید تعریف کرد. از طرفی بدون تردید، عرفان یک روش تجربی است. آن‌ها هم از علوم تجربی بحث می‌کنند، پس باید تصمیم قاطعی در مورد آن اخذ کنند یا بگویند عرفان یک مرض روانی است و از گروه روانپزشکی است و فرد چیزهایی را پیش خود معجم می‌کند که جز تجسم خیال نیست. و می‌گویند در این صورت عرفان اصلاً از رده علوم خارج است. یا این که به

۱. البته ایشان معتقد است فلسفه آمریکایی‌ها که در آمریکا و کانادا حاکم است فلسفه آنالیتیک است و به فلسفه اروپایی‌ها به چشم حقارت می‌نگرند و اگر کسی سخن بگوید طردش می‌کنند و می‌گویند اینها لفاظی است و هیچ واقعیتی ندارد.

۲. اینها را بعداً توضیح خواهم داد. البته ایشان با توضیح دادن خود حق توضیح دادن را به کسی نمی‌دهند. و توضیحاتشان هیچ ارتباطی با مفاهیم ندارد.

دلایلی مجبورند آن را در رده علوم تجربی فرضش کنند که باید بر پایه‌ای اساسی آن را استوار سازند، و در این صورت باید پایه اساسی آن را پیدا کنند. آنچه عارفان بسیار پیشین در مشاهده حضوری خود گفته‌اند، درست چیزی است که عارفان متأخر گفته‌اند و به همین جهت نمی‌توان گفت عرفان توهم است؛ چون در این مرض، تجسم‌ها در هر آن و در هر مریض تغییر می‌کند. در صورتی که در عرفان، مشاهدات و تجربیات عرفانی در نظر ابن عربی یا اکهارت و غیره یکسان است. حتی کتاب ویلیام جیمز تحت عنوان دین و روان را که درباره عرفان نوشته بخوانید. می‌بینید که در جستجوی یک پایگاه اساسی و منطقی برای عرفان است. من در کتابی که نوشته‌ام، به نظر خودم این پایگاه را پیدا کردم و آن علم حضوری فنائی است که پایگاه منطقی عرفان است.^۱

سؤال دوم: بر اساس تحلیل جنابعالی عرفان ابن عربی و پیروانش کجا قرار

می‌گیرد؟

جواب: من به سه قسم عرفان قائل شدم. عرفان عملی که همین مشاهده حضوری فنائی است که در مرتبه فناء و فناء الفناء به دست می‌آید. این عرفان حقیقی است که اصلاً قابل تفاهم و قابل صحبت نیست. کسی که صحبت از آن می‌کند، از عالم فنا به این عالم کثرت بازگشته و به خود می‌آید که می‌تواند صحبت کند. عرفان حقیقی این است. ابن سینا می‌گوید: «من طلب العرفان للعرفان فقد قال بالثانی...». یعنی: هر کس که عرفان را برای خود علم عرفان طلب کند، این خودش شرک است، زیرا کثرت عالم معلوم به کار رفته است. ولی کسی که عرفان را بخواهد بالمعرف به واصل

۱. آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام، ص ۴۹ و ۵۰.

۲. حالا کاری ندارم تفسیر ابن سینا چیست.

گردد، «فقد وصل بقية الكمال». ولذا او مانند منصور حلاج و جنید می گوید: «سبحانی سبحانی» یا می گوید: «لیس فی جُبتی الا الله». پس این عرفان حقیقی است. عرفان علمی پس از آمدن از مقام فنا به عالم صحویعنی از محوبه صحواست. وقتی به حالت عادی آمد، به وسیله مفاهیم می خواهد هر آنچه در هنگام محوشهود کرده با دیگران تفاهم کند و این عرفان علمی است. از این نظر، عرفان هم مثل علوم تجربی است و در کارگاه یک دانشمند تجربی، تجربه یافته خودش را پس از تکرار آزمایش به یک قاعده کلی تبدیل می کند. همین که به صورت یک مفهوم کلی درآمد، این آموزش از حال تجربه خارج شده و در جایگاه علم قرار می گیرد. و در کتاب ها به صورت قاعده علمی مورد مطالعه قرار می گیرد. این همان عرفان علمی است که ابن عربی و پیروانش در این مرحله سخن می گویند. عرفان سوم، فلسفه عرفان است که نامش در اصطلاح همان meta-mysticism است.^۱

سؤال سوم: پس وجود و وحدت آن، مراتب عالم، انسان کامل و غیره چگونه می تواند از سنخ علوم تجربی باشد؟

پاسخ: وحدت وجودی که آنها بحث می کنند، نتیجه تجربیاتشان است. همان اتحاد و وحدت فنائی را که با علم حضوری فنائی آزمایش کرده اند در قالب مفاهیم واریز می کنند.^۲

یکی از مطالب مسلم این است که وجود به غیر از فهم این که قابل کثرت است، تکثر به شدت و مدت و مدت و... است. مثل نور. این راهم فلاسفه

۱. آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام، ص ۵۱.

۲. آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام، ص ۵۲.

اسلامی از ایرانیان آموختند که نور و ظلمت می‌گفتند. شناخت عارفان نیز از راه بیان به اطلاع ما رسیده است.

سؤال چهارم: نظر شما در باب اثبات برخی از این قواعد فلسفی و حتی نظریه تشکیک در وجود در مکاشفات عرفانی چیست؟ مثلاً وحدت وجود که بیشتر عرفا روی آن نظر داشته و به طرح آن می‌پرداخته‌اند؟

جواب: ما اهتمام به استدلال منطقی و اتکا به برهان فلسفی داریم. یعنی از قواعد منطقی معمولی آغاز کرده ایم و گرنه به زبان مکاشفه و از عرفان در این عرصه بسیار تاخته شده است. به نظر من وحدت وجود عرفانی که در زبان عرفای بزرگی همچون محی الدین مطرح شده، با هیچ گونه کثرتی سازگار نیست و اساساً با زبان رایج و متداول، قابل فهم نیست. آن‌ها زبان و برهان متکی به منطق را حجاب اکبر و سد راه وصول به فنای مطلق در آفاق وحدت می‌دانند.

سؤال پنجم: شناخت عارفان نیز از راه بیان به ما رسیده است. چه تفاوتی در این طریق با تئوری‌ها و سیستم‌های فلسفی برای درک حقیقت وجود دارد؟

جواب: وحدت عرفانی کثرت را نمی‌پذیرد؛ حال آن که فلسفه و دانش بر پایه کثرت و تفاوت میان عالم و معلوم استوار است و پیوسته فاصله‌ای را میان قشرشناسنده و پدیده مورد شناخت یا عالم و معلوم ایجاد می‌کند. و به همین جهت عرفا می‌گویند که زبان علوم منطقی، حجاب اکبر و سد راه وصول به حقیقت است. در فلسفه و دانش‌های متکی به خرد انسانی، اندیشمند خود را در موضع و وضعی خاص قرار می‌دهد و موضوع مطلوبی را که از آن پیروی می‌کند، در وضع و موضع مخصوص دیگری قرار می‌دهد و با

نیروی اندیشه می خواهد هرچه بیشتر از مشخصات موضوع پژوهندگی خود، اخبار و آگاهی‌هایی به دست آورد. و در این ارتباط هیچ گاه ممکن نیست وضع و موضع منطقی شیء درک شده، به وضع و موضع منطقی شخص درک کننده یا بالعکس تغییرپذیرد.

سؤال ششم: آیا در هنگام شناخت، این فاصله از بین نمی‌رود؟ لااقل در ذهن او این اتحاد با آن وجه از شیء که به معرفت در آمده متحقق نمی‌شود؟
 جواب: خیر! یک فاصله تضایفی میان عالم و معلوم وجود دارد که فیلسوفان هم بدان اذعان دارند. براساس همین کثرت تضایفی میان عقل و عاقل و معقول است که دانش و کاوش‌های عقل نظری خود بخود به مانعی بزرگ در راه وصول فنای در وحدت مطلقه وجود بدل می‌شود. به همین جهت فیلسوف قادر به مشاهده حضوریه این چنین وحدت کثرت ناپذیر نیست و فلسفه به دلیل ماهیت خود، باید از دست یابی به این وحدت وجود عرفانی دست شوید»^۱.

اکنون می‌دانم که آن چه من آورده‌ام برایم، هندی بود و آنچه شما خواندید، گردی بود.^۲

نقد این دیدگاهها

خلاصه سخن ایشان این است که اساس علم انسانی این است که عالم جدا از خود، چیزی را در نظر می‌گیرد و می‌خواهد جدا از خودش او را بشناسد. چنین شناختی اساس علم انسان است، حتی خودش را هم که می‌خواهد

۱. آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام، ص ۸۱ و ۸۲

۲. کنایه از عجیب و دور از ذهن بودن مطالب است.

بشناسد، و مثلاً وقتی می‌خواهد دست خودش را ببیند، چستی آن را جدا از خویش فرض می‌کند، سپس آن را می‌شناسد. و این شناخت، آغاز این تجربه است و تکرار تجربه کم کم تبدیل به قاعده کلی می‌شود.

در اینجا، چیز دیگری نیز وجود دارد که نه از نوع علم، بلکه از نوع وجود است. یعنی فرض کنید وجودی با یک وجود دیگر با هم یکی شوند و وجود اولی درک داشته باشد. مثلاً فرض کنید من یک بار این اتاق را از خارج می‌خواهم بررسی کنم و بشناسم که چیست، و یک بار می‌خواهم وارد آن بشوم و بشناسم. در مورد اول، از همان خارج از اتاق، احساس می‌کنم در اتاق هستم که این همان فناست. فنای شخص در چیزی دیگر نیز، از همین سنخ است که او را همان اتاق احساس می‌کنم که در داخل آن هستم. یعنی کم کم و واقعاً احساسم این است که خودم را اتاق می‌یابم، و این همان حالت محو است. آقایان عرفا این را نتیجه یک سنخ از ریاضت‌ها می‌دانند. حال؛ هر چه هست، من کاری ندارم. اما در این حال، شخص احساس می‌کند با خدا یکی شده است. کم کم که به مرحله فناء فی الفناء می‌رسد، یعنی احساس می‌کند خودش خداست. البته این احساس هم غلط است، زیرا این حالت علم حصولی نیست. یعنی واقعاً اگر بخواهیم چنین چیزی را فرض کنیم که بشود جسمی در جسم دیگر باشد، و سپس تبدیل به همان جسم بشود [بحث احساس نیست]. من برایش هیچ مثال خارجی جز همان مثالی که آقایان در عرفان مدعی آن هستند، سراغ ندارم. مثال آقایان این است که شخص ابتداً احساس می‌کند با وجود مطلق یکی شده است. و سپس کم کم احساس می‌کند خودش وجود مطلق است.^۱ باید این را نیز متذکر شد

۱. البته من دارم این احساس را با الفاظ بیان می‌کنم که ممکن است چندان گویا نباشد.

که طبق مدعای عرفا، این احساس مربوط به زمانی است که آن حالت از او جدا می‌شود و به خود می‌آید. آن وقت است که می‌فهمد قبلاً چه بوده است و شروع به بیان آن می‌کند.

بر اساس توضیحات آقای حائری یزدی، عرفان عملی به معنای همین مشاهده‌ی حضوری فنائی است. به عبارتی، مشاهده یعنی واقعیت حضوری فنائی که در مرتبه فنا و فناء الفناء به دست می‌آید، و چنین چیزی عرفان حقیقی است که اصلاً قابل تفاهم و قابل گفتگو نیست. کسی که از آن سخن می‌گوید، از عالم فنا به این عالم کثرت بازگشته است. وقتی که از آن سخن می‌گوید و تعریف می‌کند که چه یافتیم، شما می‌خواهید ببینید واقعاً چه یافته است، در حالی است که تازه از او جدا شده و به خودش آمده است و یافته‌های خودش را جدا از خودش برای شما بیان می‌کند.

ایشان بالاترین تصور معقولی را که این مرتجع بالذات و نادان بالذات و بالعرض می‌تواند با این جملات معنا کند، عرفان علمی نامیدند. لذا می‌توان گفت: عرفان علمی یعنی به زبان شعر و نثر گفتن وهای و هوی کردن، آن هم پس از بازگشت از مقام فنا یا محوبه عالم صحو (هشیاری بعد از محو)، حال؛ وقتی به حالت عادی آمده، می‌خواهد به وسیله مفاهیم، هرآنچه را که در هنگام محو شهود کرده، با دیگران تفاهم کند.

در اینجا لازم به توضیح است که مفاهیم، اولاً شامل آن است که خود در ذهن انسان واقع شود. ثانیاً وجود الفاظی است که بر آن مفاهیم دلالت دارد. یعنی فرض کنید شما در ذهن خود گلابی را تصور می‌کنید. حال چون در فارسی لفظی برای آن در ذهن می‌شناسید و سراغ دارید، اسم گلابی را بر آن می‌گذارید. مفهوم در اینجا، همان صداها یا الفاظی از آن صور ذهنیه است

که اگر شنونده بشنود یا بخواند، به این صورت ذهنی منتقل می‌شود و به آنچه در ذهن گوینده است واقف می‌شود. اما هر صورتی معلوم نیست و نمی‌تواند مفهوم باشد، چون لفظی برای آن جعل نشده است تا شما به وسیله آن لفظ، این صورت را منتقل کنید. بنابراین اوصافی را برایش می‌گویید تا آن مفهوم را منتقل کنید. از این رو، اگر مفاهیم بعد از صحو باشند؛ که نه تنها مفاهیم، بلکه هر چه در ذهن انسان آمده بعد از صحو است، شخص در حال محو خودش نیست تا چیزی در ذهنش بیاید. زیرا نه ذهنی در کار است و نه من هستم. بله! اگر بخواهد درست باشد، فرض کنید براساس گفته‌های خودشان - العیاذ بالله، العیاذ بالله - اگر کسی محودر جبرئیل شده و یکی شود، یعنی در مرحله فناء فی الفناء این محولحظه زمانی دارد. در اینجا سخنگو جبرئیل است نه من! یعنی من جبرئیل هستم. آن هم جبرئیلی که اگر هر چه هست، مال جبرئیل است نه برای من است. فلذا براساس آنچه خودشان می‌گویند، آنچه خدا انجام می‌دهد، منم که می‌کنم و متوجه نیستم. پس مرحله فناء نه مرحله تصور، نه مرحله معانی و نه مرحله مفاهیم است. مرحله‌ای بعد از حالت صحو و هشیاری است که گزارش از حالت محو می‌دهد.

نقد پاسخ اول

این چگونه است که بعد از حالت صحو، متوجه می‌شود که در آن حالت اصلاً توجهی به آن نداشته است، این معانی در ذهنش بوده است. مثلاً شما اگر در حال خواب ادراکات تخیلی نداشته باشید، وقتی از خواب بیدار شدید، آیا صحیح است که کسی به شما بگوید در خواب چه دیدی؟ چه فکرمی‌کردی؟ این غلط محض است. فلذا انسان، اگر هشت ساعت هم

بخواهد، وقتی بیدار می شود چیزی نمی داند. در خواب یک سنخ از تخیلات در ذهن او می آید که گاهی به محض بیدار شدن محومی شود. گاهی هم در بیداری به یاد دارد که چه خوابی دیده است. در این صورت تعریف می کند چه خوابی دیده است. پس باید چیزی در حال خواب وارد ذهن شود؛ که اگر بیدار شدم و آن حالت بود، وقتی از من سؤال می شود که در خواب چه دیدی، آن را بگویم. اما می گویم خوابی دیدم و بیدار که شدم یادم رفت. اما معنا ندارد از کسی که در خواب هیچ حالت انفعالی ندارد، پرسیم چه دیدی؟ می گوید خواب عمیق بودم و اصلاً چیزی ندیدم.

نتیجه آنکه؛ نخستین سؤالی که در اینجا مطرح می شود، این است که این آقای در حالت صحو، چگونه و از کجا در یادش هست که در حال محو چه دیده است؟ آنجا که محواست و سخن از ادراکات نیست. اگر هم بگویم ادراکات است، پس لزوماً محو نبوده، بلکه صحو بوده است.

فناء هم همین گونه است. در این حالت ذهن چون جدا از عینیت است، کار نمی کند. لذا وقتی در حال صحو می گوید چه دیده و چه شنیده است، به این معنا است که ذهن او حاضر و فعال بوده است، در حالی که در حالت فناء او با خدا یکی شده بود، یعنی عین خدا شده بود، لذا نمی توانسته ذهنی جدا از خدا داشته باشد تا بعد از آن حالت شروع به یادآوری و گزارش دادن کند. پس او در حال فناء نبوده است، بلکه تخیل کرده است که از عین خدا بودن و فناء فی الله حرف می زند. از این رو، در حالت محو درکی وجود نداشته، و آنچه درک نبوده، تبدیل به درک شده است، پس معلوم می شود که در حالت صحو، علم حصولی داشته و این علم حصولی از راه عواملی برایش پیدا شده است.

در اینجا این فرد به عنوان انسانی مورد نظر است که به درکش اعتماد دارد و الفاظ وسیله انتقال آن درک به دیگران است. بله، اگر در آن حال خدا به من گفت که در چه حالی بودی، بحثی دیگر است. اما اگر من در حال صحو بعد از محویبایم و از آن حالت حرفی بزنم، معنایش این است که من از آن حالت جدا هستم. بنابراین معنی ندارد که در حالت صحو، از آنچه محو است و درکی در آن حال وجود ندارد و صحنیست، حرفی زده شود. لذا آنچه در این حالت بر زبان جاری می‌شود، تخیلات است.

نقد پاسخ دوم

اشکالی که بر این مسلک گرفته می‌شود، این است که این حالات در نتیجه تلقین به نفس ایجاد می‌شود [خود من هم برخی از رفقا را دیده‌ام که چله نشسته بودند و من هم برای اینکه امتحان کنم انجام دادم. چیزهایی برای انسان در یک لحظه مجسم می‌شود و در یک لحظه از بین می‌رود]. البته این را به صورت علمی و مؤدبانه «تجلی ملکات نفسانیه یا تجسم خیال» می‌گویند. ولی پزشکان آن را «اختلال در مراکز عصبی» می‌دانند و از نظر آنها، این مطلب واقعیتی است.^۱ بدتر از این اختلال، نوعی جنون مالیخولیایی در انواع اختلالات عصبی است.^۲ آمیرزا جواد آقا تهرانی در

۱. زمانی من این موضوع را تعقیب می‌کردم. من هم این مطلب را از پزشکانی که در استرالیا درس خوانده و به عراق آمده بودند یاد گرفتم و خودم هیچ ادعائی در این باره ندارم.
 ۲. به نظر می‌رسد اختلالی که علامه جعفری از آن یاد کردند اختلال دگرسان بینی خود و دگرسان بینی محیط یا مسخ شخصیت و مسخ واقعیت (/ Depersonalization / Derealization Disorder) باشد که دارای چنین علائمی است. یعنی شخص دچار ادراک تغییر یافته از خود یا محیط به طور مکرر و مستمر می‌شود که این

کتابی که به نام «بحثی در فلسفه بشری و اسلامی» در ردّ مارکسیسم نوشته است، از قول مادیین می‌گوید:

«از تجربه‌های علمی چنین به دست می‌آید که آثار روحی خاصیت جهاز عصبی است. پس موجود آخر مستقلی به نام روح و منشأ دیگری برای ادراک مثلاً به نام عقل وجود ندارد. بلکه تنها جهاز عصبی و مجموعه‌ای از خواص ماده است و همین مجموعه خواص ماده به نام روح یا عقل و امثال آن خوانده می‌شود».^۱ مارکسیست‌ها منکر وجود روح هستند. آنها می‌گویند روح یک سری فعل و انفعالات فیزیولوژی در انسان است.^۲

سپس می‌گوید: «روزی خود من روح در مقابل چشمم به صورت یک شیء بسیار نورانی برای لحظه‌هایی مجسم شد».^۳

این حرف از نظر فلسفی غیر معقول است، زیرا اگر روح از جسم خارج شده باشد، جسم مادی جدا از روح، هیچ درکی ندارد تا تجسمی بتواند در مقابلش صورت گیرد یا نگیرد. لذا دیدنی نیز صورت نمی‌گیرد.

نقد پاسخ سوم

ایشان (دکتر حائری یزدی) به این مطلب استدلال می‌کند که: «آنچه

حالات معمولاً با یک فشار روانی شروع می‌شود. (کتاب آسیب شناسی روانی دکتر غلامحسین جوانمرد)

۱. بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، از انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی، میرزا جواد

تهرانی، ص ۲۹

۲. البته ایشان از روی احتیاط این الفاظ را شاید چون الفاظ کفر است، خیلی استعمال نکرده است.

۳. البته من خودم سند این حرف را نیافتم. (ویراستار)

عارفان بسیار پیشین در مشاهده حضور خود گفته‌اند، درست چیزی است که عارفان متأخر گفته‌اند و به همین جهت نمی‌توان گفت عرفان توهم است. چون در این مرض، تجسم‌ها در هر آن و در هر مریض تغییر می‌کند. در صورتی که در عرفان، مشاهدات و تجربیات عرفانی در نظر ابن عربی یا اکهارت و غیره یکسان است^۱، مشابه یابی است.

اگر مشاهدات عرفانی از نوع جنون یا اختلال عصبی باشد، هر موجودی باید اختلالات مخصوص خودش را داشته باشد و مشابه یابی بین دو مورد وجود نداشته باشد، چه رسد به اینکه بینشان قاعده کلی پیدا کنیم. اینجا من مثال به صرع یا به اختلالات در بینایی زدم. حتی به یک معنا خطای دید، خودش از نوع اختلالات بصری است که چگونه انسان دچار خطای دید می‌شود. توضیح اینکه:

ما دو گونه اختلالات انسانی داریم: اختلالات منظم که من از آن تعبیر به سیستماتیک می‌کنم و اساس علم طب همین است. لذا از تجربیاتی که پژوهشگران بر روی افراد مصروع در انگلستان یا آمریکا یا کانادا ثبت کرده‌اند که دارای اختلال جسمی و روانی هستند، می‌شود علائمی را که پزشکان یا روانپزشکان برای تشخیص هر بیماری به آن رجوع می‌کنند، پیدا کرد.^۲

۱. آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام، ص ۵۰

۲. در پزشکی و روانپزشکی درمان وابسته به تشخیص درست بیماری است. برای رسیدن به این هدف مثلاً برای تشخیص درست جهت درمان بیماریها و اختلالات روانی علائم تشخیصی و دسته بندی آنها بسیار مهم است. «تشخیص و طبقه بندی اختلال‌های روانی شاید به قدمت درک وجود این اختلال‌ها و نابهنجاری در رفتار انسان می‌باشد و شاید اولین طبقه بندی و تشخیص اختلال‌های روانی که درست است توسط بقراط ثبت شده است و هم اکنون نظام تشخیصی

ایشان عرفان را به معنی رسیدن به واقعیت آن شیء نادیدنی از راه ارتباط عینی نه ارتباط ذهنی می‌داند، بدین معنا که پی بردن ما به اشیاء از راه ارتباط با ذهن است. یعنی ما یک قدرت درک داریم و به وسیله عوامل درک با اشیاء ارتباط پیدا می‌کنیم؛ از راه این ارتباط، درک ذهنی داریم. یکی از آرزوهای عرفا این است که این ارتباط عینی باشد. توضیح آنکه؛

شعرای عاشق پیشه، نوعاً یک معشوق تخیلی داشتند که البته ان شاء الله در مسیر انحراف نبوده اند! هرچند اساس کار شعرای شریک که من به اشاره نامش را انحراف می‌گذارم، عشق به مذکور بوده است. به هر حال، آنها اول مجسم می‌کنند و می‌گویند معشوق من این گونه است و چنین و چنان است. ای کاش چنان می‌شد. یعنی انتهای شوقش این است که آن عاشق همان خودش باشد و دومی نداشته باشد. این موضوع در زبان شعر زیاد است. مشکل از آنجا است که اگر سطح عشق و شوقشان در این حد باشد که بگویند: «اللهم ارفی الاشیاء كما هي» معنا دارد. اما متأسفانه می‌گویند: «اللهم اجعلنی الاشیاء كما هي» که نهایت یاوه‌گویی است. همان طور که «اللهم عرفنی نفسک» واقعیتی است که ائمه ما به ما یاد دادند، اما «اللهم اجعلنی نفسک» از سنخ همان یاوه است.

DSM مهم‌ترین نظام مورد استفاده در حوزه‌های روانشناسی و روانپزشکی به شمار می‌رود که اولین بار در سال ۱۹۵۲ میلادی توسط انجمن روانپزشکی آمریکا منتشر شد (کتاب آسیب‌شناسی روانی دکتر غلامحسین جوانمرد) یعنی از زمان بقرات شباهت علائم اختلالات روانی توسط او درک و ثبت شده است و تا کنون توجه به شباهتهایی که علائم اختلالات در بیماران به وجود آورده برای تشخیص واجب است و این نشان دهنده شباهت ویژگیهای اختلالات روانی در افراد است. (ویراستار)

در خصوص استدلال براین که عرفان راه تجربی است، یعنی ما می بینیم و ارتباطمان عینی نیست، و استناد به نتیجه تجربه ای که ابن عربی و اکهارت و دیگران داشتند، باید گفت:

اولاً یقیناً مجموع آنچه اکهارت و ابن عربی در این راه گفته اند، اگر هزار جمله باشد، توافق و نقاط اشتراک آنها در ده مورد است.

ثانیاً مگر همه آنچه که توهم می شود - مانند توهم اختیاری در افراد در حال احتضار که از سلسله عصب باطلشان استفاده می کنند و اسمش را تخیل می گذاریم، یا افرادی که در نتیجه عاملی دچار بیماری شده و انحراف از حسشان دارند - آیا باید در تمامی شئون تخیل از هم جدا باشد! چه بسا من دیده ام دو نفری را که مثل هم موجودی را تخیل می کنند. مثلاً همسر من خیال می کند که در حمام منزل ما جنّ وجود دارد. لذا شبها تا من خانه نباشم، حمام نمی رود. زمانی، من خودم در اثر بی درکی و حالت ارتجاعی داشتن این گونه بودم. خدا رحمت کند پدر خانم بنده را، ایشان در گیلان حمام عمومی داشت که خودش مالکش بود. تصور و توهم همه این بود که آنجا جن دارد. من می رفتم، کلید را می گرفتم، از ساعت ۱۲ تا ۴ صبح آنجا می خوابیدم و اصلاً توهم این قضیه را هم نمی کردم و به ذهنم نمی آمد که چیزی به نام جن در اینجا وجود داشته باشد و بیاید یا لباسهایم را بدزدد یا سر وقت من بیاید.

ثالثاً اینکه بگوییم هر یک از مصادیق جنون یک مورد مخصوص به خود دارد که هیچ مشترکاتی با دیگر موارد ندارد، حرف غلطی است. مثالهای علمی خلاف آن را که در علوم پزشکی مطرح است، زدم.

در نتیجه؛ برای گوینده این سخنان احترام خاصی قائل هستم. ایشان از افرادی بودند که واقعا در آن رشته که علاقه داشت زحمت می کشیدند و از صفات انسانی برجسته ای برخوردار بودند. اما با همه احترامی که به ایشان دارم، از نظر من، سخنان ایشان دفاعی مورد پذیرش نیست. لذا مطرح کردم تا متهم به تعصب نشوم و نگویند اگر سخن از بزرگی دیدند، چون نمی توانند مناقشه کنند، نادیده می گیرند.

خلاصه آنکه؛

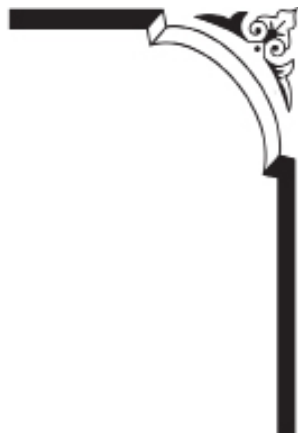
اگر عرفان به شهود و به حالت فناء في الفناء باشد، طبعاً محال است که شخص بتواند آن را بازگو کند، مگر اینکه این حرفها را شخص فانی شده در باره خدا بگوید که برای ما از حالت محبوب خواهد گزارش دهد. اگر در آن حالت اتاق یعنی در حال محو، قدرت ذهنی عارف از او سلب شده است که در واقع معنی فناء في الفناء همین است. بعد از آن حالت، یعنی در حالتی که صحو پیش می آید، تازه مفاهیم و اتفاقاتی که برای او افتاده است به ذهن او متبادر می شود، و می گوید تا شما گوش بدهید و ببینید که او چه می گوید. پس اصل مطلب دروغ است و فناء في الفناء نیست.

بعد از صحونوبت به شطحیات می رسد. حالتی که آن را شطحیات می نامند. در حالی که شطح نیست و توخیال می کنی شطح است. این همان جایی است که می گوید من خدایم من خدایم من خدا!! آسمانها را آفریدم. این دیگر خدا است و نه او که در حال سخن گفتن است. عارف نیست. بعد از آنکه به خودش آمد، دیگر مثل دیوانه ای است که به خودش آمده باشد. وقتی از او می پرسند که آن حرفها چه بود که می زدی؟ می گوید: والله در آن حال من متوجه نبودم. منتهی این نمی گوید من متوجه نبودم. باید بگوید: «خدا

اینها را می‌گفت». آنگاه باید از او پرسید: «پس چطور است که توبه یاد داری؟ و اکنون داری از آن حرف می‌زنی!! زیرا این الفاظ را در حالت صحو گفته‌ای. اکنون که حال صحو نیستی و خدا هم نیستی که بگویی: سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی... لیس فی جبتی سوی الله»

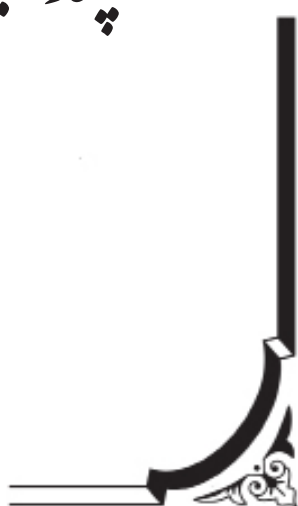
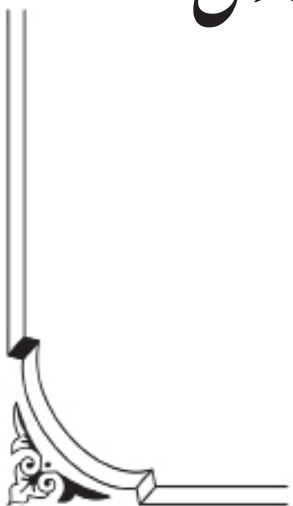
خدا شاهد است بدون هیچ تعصبی این پاسخها را عرض کردم. این آخرین دفاعی بوده که در سال ۱۳۷۹ صورت گرفته است، آن هم از فردی که برایم قابل احترام بود و هنوز هم هست. او کسی نبود که بازیگر باشد. مجموع عمرش استقامت و ثبات بود و نظر خود را گفته است و من برای خودش و نظرش ارزش قائل هستم من نمی‌خواستم از مقامش بکاهم. خود ایشان می‌گفتند که باید در همه موارد اجتهاد کرد و من مجتهدم؛ یعنی طبق ضوابط فقهی در فلسفه هم باید اجتهاد کرد. بنده مدعی اجتهاد نیستم، اما از خود ایشان آموختم که چگونه در این زمینه اجتهاد کنم.

امیدوارم ان شاء الله تا اینجا پاسخ این کتاب (آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام) را داده باشم؛ هرچند نمی‌توان نسبت به فکر و اندیشه مؤلفش با حفظ احترامی که نسبت به دکتر مهدی حائری یزدی رحمت الله علیه دارم. البته، نسبت به بقیه آقایان چنین عاطفه و رابطه‌ای برقرار نیست و با هم خیلی تفاوت دارند.



بخش پنجم

پند مبحث اعتقادی



علم خداوند

یکی از مشکلات اعتقادی مرتبط با این سه مسلک عقل، نقل و کشف و شهود، مسأله علم خداوند است. علم خداوند منشأ مسائل فراوانی، از قبیل کیفیت علم حضرت حق به موجودات و رابطه علم خدا با موجودات، یعنی بحث محال بودن تخلف معلوم از علم در علم الهی و تبدیل نشدن آن به جهل است و جهات دیگری که فعلاً محل بحث ما نیست.

صریح روایات قطعی حضرت خاتم الأنبياء و ائمه معصومین و حضرت صدیقه صلوات الله علیهم اجمعین، بلکه صریح ادیان، گویای این حقیقت است که خدای متعال، هر چیزی را همان گونه که هست، می داند. قرآن می فرماید:

«وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۱

هیچ چیز حتی به وزن ذره‌ای در همه زمین و آسمان، از خدای تو پنهان نیست. و کوچکتر از ذره و بزرگتر از آن هم هر چه هست، همه در کتاب مبین مسطور است.

در مقابل این تصریح، مبنای فلسفه این است که خداوند متعال به علم

۱. سبأ: ۳

کَلِّی، به اشیاء عالم است نه به علم جزئی؛ یعنی این که خداوند می داند که انسانی هست، لذا قسم می خورد که انسان هست، یا مثلاً می داند که دیویا دایناسور هست، اما چيستی آنها را نمی داند. او عالم به کلیات است و فقط کتاب در مقابل او است. پس از آن در میان خودشان يك شوخی کردند که پیش خودشان وحی مُنَزَل شد، و آن اینکه: «علم بردو قسم است: علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری به معنی حضور نفس معلوم در نزد عالم است و علم حصولی همان حاصل شدن صورت شیء برای عالم است». تفاوتش این است که علم حضوری با غفلت و جهل منافاتی ندارد؛ مثلاً بنده محبت به مال را همیشه در قلب خود احساس می کنم، ولی ممکن است به دلایلی مثلاً تهدید مالیاتی، حس غفلت از مال ایجاد شود. آنچه فعالیت من را تحریک می کند و به اصطلاح فلاسفه در سلسله مبادی اراده من است، علم حصولی است، به معنی حضور صورت شیء نزد عالم که با غفلت و فراموشی و جهل و... منافات دارد. اما علم حضوری علم نفس به نفسانیات است که در حقیقت، حضور نفسانیات در نزد نفس بدون واسطه و بدون صورت است. بله! چنین است، اما این، آن علمی نیست که در باره اش بحث می شود.

چنین تقسیم بندی علمی، به نوعی شوخی و بازی با الفاظ است. مثل آن است که بگوییم ماست، دو نوع است: يك نوع ماست که با شیر درست می شود، دیگری ماستی که با آهک درست می شود و به درد لای جرز دیوار می خورد!

عطار نیشابوری در منطق الطیر می‌گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عز خود مستغرق است

او به سرناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

او می‌خواهد بگوید: او که همان «هو» است، همان حق است. از هیچ کجا و هیچ چیزی جز خودش خبر ندارد. چون در خودش مستغرق شده و توجه به غیر ندارد، از خودش بیرون نمی‌آید تا از غیر خودش خبر داشته باشد. لذا علم، بدان معنی که معلوم بنفسه یا بصورتی حاضرپیش او باشد، در خدا نیست.

فلاسفه همچنین می‌گویند که خداوند علم حصولی ندارد. علم حضوری هم - که حضور معلوم لدی العالم نسبت به وجود باشد - در خداوند به وجود اقتضایی است نه وجود فعلی خارجی که همان صادر اول باشد. در نتیجه خدا به غیر از صادر اول به چیزی آگاه نیست. بر این مبنا، علم حصولی در خدا نیست. البته اینها نتیجه حرفهایی است که می‌زنند، ولی نمی‌توانند مستقیماً و به صراحت چنین چیزی بگویند. اینکه این یعنی چه؟

من یقین دارم که این آقا فضولات خود را نیز عین ذات خود می‌دانسته، چون در زمرهٔ تکثرات اوست! همین‌گونه همه چیز را حق می‌دیده است. البته اساساً راه حلی که عرفان برای حل مسأله علم خداوند ارائه می‌دهد و حرفهای ملاصدرا و ملاعلی نوری و ملاهادی سبزواری و... نیز به همین جا برمی‌گردد، این است که اصلاً غیری به جز خدا نیست تا بگوئیم علم خدا به غیر چگونه است؛ در حالی که ائمه علیهم‌السلام در روایات فرموده اند:

عالمٌ اِذْ لا مَعْلُومٌ...»^۱.

خداوند عالم است، آنگاه که هیچ معلومی وجود نداشت.

تبیین فلاسفه و متکلمان از علم خدا

فلاسفه می‌گویند^۱ که رابطه عالم و معلوم رابطه تضایفی است. یعنی این که رابطه، معنایی دو طرفه دارد و نسبت شأنیت و فعلیت در هر دو یکسان است و مثل نسبت آکل و مأکول می‌ماند. رابطه خوردن بین کسی که می‌خورد و چیزی که خورده می‌شود، زمانی محقق می‌شود که خورنده و خورده شده، هر دو وجود داشته باشند؛ به طوری که بدون وجود یکی از طرفین فاعل و مفعول، خوردنی محقق نمی‌شود. یعنی محال است که گاوی عمل خوردن را انجام دهد، ولی گاه یا یونجه‌ای وجود نداشته باشد تا بخورد. فعلیت در یک طرف مساوق با ضرورت عقلی فعلیت در طرف دیگر است. اگر در یک طرف گاه است و الآن هم سالم است و شأنیت خورده شدن دارد، بدان معنی است که در یک طرف دیگر هم گاو است و شأنیت خوردن دارد. رابطه عالم معلوم و معلوم هم از همین قسم است. بدون معلوم، عالمی و بدون عالم معلومی وجود ندارد. لذا بدون وجود معلوم، عالم بودن خدا مخدوش می‌گردد. از این رو برای حفظ شأن عالمیت خدا که علمش ذاتی اوست، باید همواره معلومی وجود داشته باشد.

فلاسفه روایت «عالمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ...». را نفهمیده‌اند. لذا رابطه علم خدا با معلوم را، از نوع رابطه تضایفی و از سنخ این دانسته‌اند که بگوییم: «آکل اذ لا مأکول»؛ لذا خودشان را فریب می‌دهند و تصور کرده‌اند که چون نفی معلوم ضرورتاً به نفی عالم یعنی خدا می‌انجامد و چنین چیزی محال است، پس رابطه عالم و معلوم رابطه‌ای دو طرفه است.

۱. من الفاظ پیچیده آنها را با زبان ساده عنوان می‌کنم،

برخی از متکلمان بزرگ ما که خواسته‌اند این مشکل را به گونه‌ای حل کنند، گفته‌اند:

ما چاره‌ای نداریم که بگوییم علم خدا به حادثات، خودش نیز حادث است. آنها می‌گویند فرض کنید که ما در اول عالم خلقت، علم حضرت حق به موجودات را مفروض داشته باشیم. حال، اگر موجودات را براساس زمان، به میلیون‌ها یا میلیاردها گونه طبقه بندی کنیم، علم خدا نسبت به هر طبقه‌ای از موجودات، حادث است؛ لذا علم خدا نسبت به موجودات فعلی عالم، قبل از حدوثشان وجود نداشته است و بعد از حدوثشان پدید آمده است؛ زیرا با توجه به رابطه تضاییفی که توضیح داده شد، علمهای حادث تابع معلوم است، تا معلوم حادث نگردد، علم حادث نمی‌شود.

ائمہ علیہم السلام هم فرمودند که چنین مطلبی غلط است، زیرا علم خدا متغیر نیست. علم خدا به موجودی که یک میلیارد سال دیگر ایجاد می‌شود، از الآن تا یک میلیارد سال بعدش هست، قبلاً هم بوده و بعد از ایجاد او نیز خواهد بود، زیرا علم نقطه مقابل جهل است. لذا در حضرت حق جلّ و علا، علم مُتَعَلِّقٌ به معلوم است، نه تابع وجود معلوم. اما خود فلاسفه از جمله صدرالمتألهین در تبیین علم گفته‌اند: «انکشاف المعلوم لَدی العالمِ کَمَا هُوَ»، یعنی کشف شدن معلوم نزد عالم آن چنان که هست.

راه حل ما در فهم مسأله

ما برای حل این مشکل می‌گوییم:

علم انسان وسیله دارد و وسیع‌ترین وسیله اش، دیدن است. در این

تمثیل، علم را به بصیرتشبیه می‌کنیم. آنچه در دایره دید انسان است، این قابلیت را دارد که انسان از آن آگاه شود. به خاطر هر آنچه که در دایره بصری آدمی در اختیار او قرار می‌گیرد و قابلیت دیدن دارد، از انسان به مبصر تعبیر می‌شود. به عبارتی، هر آنچه در دایره دید آدمی واقع می‌شود، منهای غفلت که باید دید در کجای علم اثر دارد، قابلیت آن را دارد که شما بشناسیدش و انسان می‌تواند نسبت به این دایره بصری آگاهی و علم پیدا کند. از آنجا که دایره دید محدودیت مکانی دارد، لذا بدون شك دایره دید افراد بشر با هم متفاوت است.

خدایی که خودش را به ما معرفی کرده است، می‌فرماید:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»

هیچ گزند و آسیبی در زمین و نیز در وجود خودتان روی نمی‌دهد، مگر اینکه پیش از آنکه آن را به وجود آوریم در کتابی ثبت است، بی تردید این [تقدیر حوادث و فرمان قطعی به پدید آمدنش] برخدا آسان است. در این رابطه جریان عجیبی را عنوان می‌کنم که اگر خودم آن را ندیده بودم باور نمی‌کردم. این ماجرا در بازار مسگرهای نجف رخ داده است؛ بازاری قدیمی که کسبه آن مردم شریف و اغلب ایرانی الاصل بودند و آقایان روحانیون هم در آن منطقه تردد چندانی نداشتند. مرحوم آقا سید احمد اشکوری^۲

۱. حدید: ۲۲

۲. فرزند آقا سید حسن اشکوری و به یک معنا داماد آقا سید ابوالحسن بود یعنی نوه آقا سید ابوالحسن، همسر سید احمد اشکوری بود و من با خانواده ایشان رفت و آمد داشتم. او مدرس بود و فرزندی نداشت. وی در اثر بیماری سرطان درگذشت.

از خوبان روزگار و از مدرسان نجف بود که در مسجد سقاها^۱ نماز می خواند و عصرها هم همان جا درس مکاسب می داد. روزی سید احمد اشکوری قصه عجیبی را تعریف کرد. حاج محمد علی شیرازی و میرزا احمد شیرازی هم که از مقدسین بازار بودند و اغلب افراد در نجف شهادت به عدالت آنها می دادند، رفتند و جریان را از نزدیک مشاهده کردند و امتحان کردند و دیدند واقعیت دارد. لذا حرف او را تأیید کردند. جریان از این قرار بود:

شخصی بدوی^۲ که برای فروش محصولاتش به بازار آمده بود، ادعا کرده

۱. چون سقاها دهه اول محرم، در آن مسجد مجلس عزاداری برگزار می کردند به مسجد سقاها معروف بود.

۲. بدوی یا «بدو» در اصطلاح، قبائل عربی هستند که خانه به دوش و رخاله هستند و مکان معینی ندارند. شغل آنها نگهداری از گوسفند و شتر و بز است. چون آب ثابت ندارند، نمی توانند از بز و گاو میش و گاو نگهداری کنند. لذا همیشه در یک دایره وسیعی بین سرزمین های حجاز، نجد، کویت، سوریه، اردن و عراق در حال جستجوی آب هستند. از این رو، جواز ورود به این مناطق را دارند و همواره به دنبال بارانند و باران هم در این مناطق به صورت بی ضابطه می بارد. گاهی در عراق، گاهی سوریه و یا مکانهای دیگر و خلاصه هر سال، فراوانی آب در یک جاست. اکثریت این قبایل را دو تیره «شَمَر» و «عَنْبِزَة» که از اهل سنت هستند، تشکیل می دهند و اقلیتی از قبیله «خُزَاعَة» که شیعه هستند، نیز در میانشان وجود دارد. آل سعود شاخه ای از تیره «بنی عُنْبِزَة» هستند که حمله می کنند و می کشند و غارت می کنند. رئیس آنها هم «ابن حداد» که دارالاماره اش در حدود پانزده فرسخی کربلا بود، ضعیف داشت. این شیعیانی که تعدادشان کمتر و از قبیله خُزَاعَة بودند، انسانهای ساده لوح، نادان ولی پاکدلی هستند و می گویند عهدی را که با پیامبر در صلح حدیبیه، در جهت همراهی با ایشان و مخالفت با قریش بستیم هرگز نشکستیم و نخواهیم شکست. در این معاهده که با پیامبر بسته شد، قبیله دیگری هم به نام «احاویش» وجود داشتند که اینان با مشرکین قریش همراه شدند و لذا جریان فتح مکه از اینجا آغاز شد که

بود که تا شعاع صد و بیست کیلومتری اطراف خود را می‌تواند مانند یک کیلومتری ببیند. مردم هم رفتند ماشین فرستادند و دیدند درست می‌گویند. من خودم رفتم و از صحت ماجرا اطمینان پیدا کردم. وقتی از او سؤال شد که چگونه چنین قدرت دیدی را پیدا کردی؟ گفت:

ما دائم در حال کوچیم. آن سال که بارش در منطقه شام و اردن زیاد بود و چاه‌ها نیز پر آب بود، ما هم به آنجا کوچ کردیم و بادیه را تقسیم کردیم تا بینمان نزاع نشود. چادر زدیم و دام‌ها هم در دشت مشغول چرا بودند. روزی در چادر بودیم که ناگهان دیدیم دامها از یک سوی دشت فرار می‌کنند. پیرمردها گفتند که حتماً حیوانی وحشی این اطراف پیدا شده که اینها فرار می‌کنند. بررسی کردیم. دیدیم ماری به طول ده متر حمله کرده و بره‌ای را گرفته و در حال بلعیدن است. ما هم برایش طعمه‌ای گذاشتیم و کمین کردیم و او را با تیر زدیم و شکار کردیم و کشتیم. پیرمردها گفتند این باید جفتی داشته باشد. ما جفت او را نیز کشتیم تا آسوده شویم. ولی بعد از مدتی درویشی که ایرانی بود، آن اطراف پیدا شد و به سختی به ما فهماند که در جستجوی ماری است، با اوصاف ماری که ما کشتیم. ما هم به او فهمانیدیم که دو مار ما به این اوصاف شکار کردیم. درویش ادعا کرد که مار سومی هم هست و از ما

مشرکین عهد خود را شکستند و به قبیله خزاعه حمله کرده و آنها را غارت کردند و کشتند. اینها ادعا می‌کنند که بعد از آن نیز از سقیفه تا به امروز، با هیچ کدام از اوصیاء پیامبر نقض عهد نکردند. خصوصیات بدویت را هم دارند به اصطلاح جنگجو هستند و شاید نماز هم بلد نباشند. ولی از نظر عقیده اینگونه‌اند. محل استقرار یکی از قبائل خزاعه در منطقه نجف و سماوه تا نزدیک کویت است. و اگر هم به جای دیگری کوچ کنند برمی‌گردند تا محصولات خود را که فقط پشم، کرک، روغن و کشک است، بفروشند.

خواست که یک نفر از ما به مدت چهل روز استخدام او شود و همکاری کند و به ازای هر روز به او یک لیره دستمزد می دهد. من از میان قبیله استخدام او شدم. او به بالای تپه ای رفت و خطی دور خود کشید. مرا نیز روی یک تپه دیگر گماشت تا مراقبش باشم تا چهل روز گذشت. روز چهارم به من گفت: امروز روز موعود است و مار خواهد آمد. اگر مار طوری به من نزدیک شد که سرش را روی این دایره ای که کشیدم گذاشت، کاری با او نداشته باش! ولی اگر از روی این خط گذشت، او را با تیر بزن؛ اگر نه، مرا هلاک خواهد کرد. در آن روز مار آمد و درویش او را گرفت و سرش را برید. بعد دیگ و سه پایه ای از توبره اش درآورد و گذاشت. من هم هیزم جمع کردم و آتشی درست کردیم. درویش گوشت مار را تکه تکه می کرد و در دیگ می ریخت، تا دیگ پر شد و شروع به جوشیدن کرد. بعد از مدتی دو سوم دیگ گوشت بود و یک سوم آن روغن شد. آتش را خاموش کرد و دیگ را کنار گذاشت و به من تعارف کرد تا بخورم، ولی من امتناع کردم.^۱ خودش شروع به خوردن کرد تا اینکه مقدار کمی از آن ماند. باز به من گفت بخور! من هم کمی چشیدم و دیدم خوشمزه است و به اندازه چهار پنج انگشت هم من خوردم تا تمام شد. بعد از این ماجرا درویش به من چهل لیره و یک مشت لیره هم اضافه داد و رفت. ناگهان متوجه شدم بینایی ام عوض شده و تا مسافت های دوری را می توانم بینم. خلاصه اینکه شعاع دیدش حدود صد و بیست کیلومتر بود.

بر فرض اینکه این ماجرا افسانه باشد، سخن بر سر این است:

بودن و وجود داشتن در نظر کسی که شعاع دید او صد و بیست کیلومتر

۱. البته بدوی های اهل سنت مار و افعی و عقرب و سوسمار را می خورند و با جاهلیت هیچ فرقی ندارند.

است، چه تفاوتی دارد با وجود داشتن در نظر کسی که شعاع دیدش يك كيلومتر است؟ به طور قطع، خارج از این شعاع دیدی که هرکسی دارد، هیچ علمی برایش وجود ندارد و نمی داند چه هست و چه اتفاقی در حال وقوع است. حال؛ فرض کنید کسی شعاع دیدش به گونه ای است که بر همه زمین، مانند احاطه ای که من و شما بر این اتاق داریم احاطه دارد. با این وصف، دایره علم او چقدر می تواند باشد؟ طبعاً چنین کسی نسبت به تمامی جهان عالم است. امام صادق علیه السلام می فرماید:

«إِنَّ الْإِمَامَ مَتَا إِذَا وُلِدَ رُفِعَ لَهُ عَمُودٌ مِّنْ نُّورٍ، يَرِي بِهِ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ»^۱

هنگامی که امامی از ما متولد می شود، ستونی از نور برای او بالا می رود که به وسیله آن، آنچه را که در مشرق و مغرب است، می بیند.

حال، این ستون چیست؟ من نمی دانم و هرکس هم که تعبیری از آن کرده، اشتباه کرده است. اما قدر مسلم، چیزهایی که وجود داشته، ولی بشر تازه بدانها رسیده، تا پنجاه سال قبل، اگر کسی چیزی از آن می گفت، کسی قبول نمی کرد. این را از آن جهت می گویم تا بدانیم آنچه منسوب به لسان وحی است، آن را سرخود، خرافات ندانیم. این حرفها ضابطه دارد. بنابراین خداوندی که مُشْرِف بر عالم فعلی وجود است، دایره علم او کُلّ عالم وجود است. حال؛ فرض کنید من که بینایی ام در حالت طبیعی و معمولی است و اهل یقین هم هستم، در کنار انسانی که دایره دیدش صد و بیست کیلومتر است بایستم. برای اینکه بتوانم تا صد و بیست کیلومتر دورتر را ببینم، باید این مسافت

۱. بصائر الدرجات، ج ۱ ص ۴۳۴.

را طی کنم. هر چه پیش می‌روم، آنچه را ندیده‌ام، بیشتر می‌بینم و بدین ترتیب جهل من تبدیل به علم می‌شود. در حقیقت هر چند متری که پیش می‌روم، با حدوث دید من، علم من نیز حادث می‌شود. اما نمی‌توانم بگویم که علم آن بدوی هم که از اول تا صد و بیست کیلومتر را می‌دیده، حادث می‌شود. زیرا او از اول همه این محدوده را می‌دیده است و قبل از اینکه من این مسافت را طی کنم و علم من حادث شود، هر چه بوده برای او بالفعل معلوم بوده است و در این دایره دید، مجهولی برایش وجود نداشته است تا به ندرت و تدریجاً برایش معلوم شود. برایش چیزی غیر مرئی نبوده تا بعداً برایش مرئی شود. همه چیز را از اول می‌دیده است. این به لحاظ مکان است. این توضیحات تا حدی نشان می‌دهد که خداوند، عالم بلا معلوم است.

با توجه به مثالی که آوردم، زمان هم مثل مکان است. خدایی که احاطه به زمان دارد، از آغاز آفرینش تا انجام آن، علمش نسبت به هر چیزی در زمان و مکان خاص وجودش لایتغیر و ثابت است. این من بیچاره هستم که از مابعد خودم ناآگاهم؛ و خدا چنین نیست.

زمان، حدّ زمانیات است؛ یعنی من که در زمان واقع شده‌ام، وجودم یک زمان معین دارد. هر معنایی از وجود را که برای من تصور کنید، خدا قبل آن بوده است. قرآن می‌فرماید:

«وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ»^۱

و چون امر [پیامبری] را به موسی واگذاشتیم، تو در جانب غربی [طورا] نبودى و از گواهان [نیز] نبودى.

اما چنین چیزی را در مورد خدای متعال نمی‌توانیم بگوییم. اوست که می‌تواند به ما بگوید تو در سمت غربی نبودی! زیرا:

«ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ.»^۱

این از اخبار غیب است که به تو وحی می‌کنیم.

نه مکان، علم خدا را محدود می‌کند و نه زمان. علم خدا نسبت به هر معلومی در هر ظرفی از زمان و مکان، واحد ثابت و ازلی است. لذا برای خداوند، غیبی وجود ندارد. حدوث، برای خدا تبدل در علم نمی‌آورد؛ در حالی که در ما - به دلیل آنکه قبلش علم نبوده است - تبدل در علم پدید می‌آورد. لذا در علم او تغییری ایجاد نمی‌کند. این مثل آن است که کسی به بالای برجی بلند برود. در این صورت دایره دیدش گسترش می‌یابد و چیزهایی می‌بیند که ما نمی‌بینیم. حال؛ اگر به بالای برج و مناره زمان برود، همه چیز در سلسله زمان برای او حاضر است.

نتیجتاً واضح شد که علم خداوند، تخلف و تبدل نمی‌پذیرد. تبدل در علم ما به دلیل محدودیت‌مان در چارچوب زمان و مکان است. این محدودیت باعث می‌شود تا هر چه تغییر در مکان بدهیم و جلوتر برویم، چیزهایی را بینیم و بدانیم که قبلاً نمی‌دانستیم و نمی‌دیدیم. محدودیت در زمان نیز همین‌گونه است. اگر کسی صد سال عمر کند، حادثات زمانی‌اش با کسی که بیست سال عمر کند، خیلی تفاوت دارد. طبعاً آنچه شخص در طول صد سال می‌بیند و می‌فهمد و برایش روشن می‌شود، با آنچه در طول بیست سال می‌فهمد، متفاوت است.

حال؛ با توجه به آنچه گفتیم، اگر خداوند علمش را به برخی از آفریدگانش منتقل کند، علم آنها نیز همین گونه می شود. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصف متقین می فرماید:

«فَهُمُ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ مُنْعَمُونَ، وَهُمْ وَالتَّارِكُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا وَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ»^۱

آنها مثل کسانی اند که بهشت را با چشم خود دیده و در آن متنعم اند و همچون کسانی اند که آتش دوزخ را دیده و در آن معذب اند.

علم حضوری

با توجه به آنچه گفته شد، نه به آن علم حضوری نیاز داریم که نه خودمان معنایش را می فهمیم و نه آنها می فهمند، و نه احتیاج به این داریم که بگویم هر چیزی در درون خداست و هیچ چیز از خدا خارج نیست تا خدا نسبت بدان عالم باشد و مستغرق در ذات خود است و از این رو، نمی تواند متوجه بیرون باشد!! (اعتقاد وحدت وجود)

اصلاً علم حضوری مبنا ندارد. اگر علم حضوری به معنی حضور نفسیات پیش نفس من باشد، چه اثری می تواند در تحریک من داشته باشد. خدا که خودش را به ما معرفی کرده، می فرماید:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»^۲

هر رنج و مصیبتی که در زمین یا در نفس خویش به شما رسد، همه

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳ (خطبه همام)، در وصف متقین

۲. حدید: ۲۲

در کتابی پیش از آنکه آن را ایجاد کنیم، ثبت است و البته این کار بر خدا آسان است.

درجه بسیار پایین این علم، همان است که بابا می بیند که بچه اش به او پیوسته می گوید: چرا برایم پفک نمکی نمی خری؟ و پدر، از روی تدبیر به حرفش گوش نمی دهد. علم حضوری فرار کردن از مطلب است. این علم یعنی علم در حضور نفس حاصل می شود، و به معنای آگاهی و اطلاع داشتن نیست. قبلاً هم گفته ام که در خدا آگاهی هست و محال است که کیفیتش را بدانیم. مثال هم زدم که ما وجدانیات را از آثارش درک می کنیم. در خدا هم از آثار علمش کشف علم می کنیم و از آثار قدرتش کشف قدرت می کنیم.

مسائل مربوط به علم خدای متعال

مسأله اول، صفات حضرت حق متعال

از زمانی که مسأله صفات حضرت حق بیان شد، مشکل بزرگی دامنگیر مسلمانان شد و جنگ و کشتار و تعدی و مظالم بسیار دیگری بین آنان درگرفت. اساس مشکل چنین بود:

حضرت حق جلّ و علا یگانه موجودی است که صفت قدیم و ازلی و ابدی بر او صادق است، اما برخی غیر حضرت حق را نیز قدیم دانسته و صادر اول را به سبب قدم علت اولی نیز قدیم می شمارند. پرواضح است که این مشکل مربوط به اشکال در معنای قانون علیت است. لذا در اینجا لازم می آید که مفهوم قانون علیت دانسته شود، که اگر این مفهوم درست بیان شده و حل شود، آن مشکل هم حل می شود.

قدر مسلم؛ حضرت حق جل و علا قدیم، ازلی و ابدی است. بنابراین، لامحاله در نظر عمومی مسلمانان صفات خداوند نیز باید قدیم باشد. البته این که قدیم به قدم ذات یا قدیم به عین ذات باشد، موضوعی است که در میان مباحث کلامی بحث بسیار واضحی است. ولی برای خوانندگان محترم، اندکی به دقت بیشتر نیاز دارد تا دانسته شود که آیا ذات مقدس و حیات ذات مقدس خدای متعال و علمش، حقیقتاً سه قدیم پیوسته به هم است یا یک قدیم؟

اشاعره^۱ و صفات حضرت حق

اشاعره عقیده دارند که صفات حضرت حق به سبب قدم ذات قدیم هستند، نه اینکه به عین وجود ذات موجود باشند. از همین جا بود که به ایشان، به خاطر این اعتقادشان خرده گرفتند. به آنها گفتند که شما هم قائل به مضمونی همچون تثلیث در مسیحیت شده اید؛ چرا که آنها طبق این عقیده، در باره خدا به سه موجود قدیم معتقدند که در عین سه تا بودن، یکی هستند.^۲ اکنون شما هم به جای سه قدیم، معتقد به هشت قدیم شده اید و قائل به تثمین هستید! زیرا ذات حضرت حق و هفت صفت او را قدیم می دانید. لذا به هشت قدیم پیوسته عقیده دارید. اگر تثلیث خلاف توحید است، پس یقیناً تثمین یعنی هشت تا کردن هم توحید نیست.

۱. اشاعره از گروه های کلامی اهل سنت است که به ملاحظات اکثریت مسلمانان غیر امامیه معتقد به عقیده آنها هستند.

۲. البته اخیراً دیدیم که در مورد این هم بازی در می آورند و برای توجیه اعتقادی که خودشان هم نمی فهمند چه می گویند، به مجاز و کنایه و استعاره و عرفان و شعرو نشر پناه می برند.

مشکل دیگری که از اعتقاد اشعریه ناشی شد، این بود که با استناد به کلام قرآن در باره حضرت حق متعال، قائل به قدیم بودن صفات حضرت حق شدند. مثلاً خداوند در قرآن می فرماید:

«وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»^۱!

خداوند با حضرت موسی قطعاً سخن گفت.

یعنی کلام خداوند منشأ صفتی است که بنا برآن، خدا را «متکلم» می دانیم. در جای دیگر خداوند می فرماید:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا»^۲.

براین اساس، خداوند را «خالق» هم می دانیم و خلقت باید قدیم باشد.

نیز فرمود:

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^۳.

پس خداوند «رازق» هم هست. در نتیجه چون خداوند قدیم است، صفات متکلم، خالق و رازق باید قدیم باشد. قرآن هم کلام الله است، و تکلم از صفات حضرت حق است که براساس عقیده اشاعره قدیم است، بالطبع قرآن هم قدیم می باشد. همین بحث، از زمان بنی امیه تا عصر عباسی باعث نزاعی مزممن شد. روزی قائلین به قدم قرآن یعنی مخلوق نبودن قرآن، و روزی دیگر از عصر مأمون تا معتصم عباسی قائلین به حدوث قرآن، هر کدام دیگری را تکفیر می کردند و چه بلاها که به سرهم آوردند و چه مظالمی که در این حق یکدیگر روا می داشتند. یکی از ظرایف این قضیه این است که در این

۱. نساء: ۱۶۴

۲. سجده: ۴

۳. یونس: ۳۱

ماجرها، یکی از بی دین ترین این افراد و متعصب ترین آنها «خالد بن عبدالله قسری» امیر عراق از طرف هشام بن عبدالملک تا زمان ولید بن عبدالملک، از نمونه افرادی بود که به هیچ چیز اعتقاد نداشت، بعلاوه آشکارا نیز اظهار بی اعتقادی می کرد. در تاریخش آورده اند؛ کلیسایی برای مادر نصرانی اش که نمی توانست به کلیسا برود، در دارالامارة بنا کرده بود تا در آن به اعمال عبادی خود بپردازد.^۱ معاصرانش انواع تهمت های زندقه را به او می زنند، تا جایی که درباره او نقل می کنند:

او در روز عید قربان بعد از ادای نماز عید بر منبر رفت. در نماز عید قربان خطبه پس از نماز خوانده می شود و مستحب است کسی که نماز عید می خواند، بعد از نماز عید قربانی کند. او هم بعد از نماز عیدش در آخر خطبه خود گفت: هر مؤمن مسلمانی امروز يك قربانی می دهد و من «جعده بن درهم» را، قربة الی الله قربانی می کنم. آنگاه دستور داد «جعده بن درهم» را به عنوان قربانی روز عید قربان سر برینند.^۲

«جعده بن درهم» از متکلمانی بود که سخنانش بر خلاف سیاست های قطعی بنی امیه بود. به عنوان نمونه، وی اعتقاد به اختیار انسان داشت، که خلاف باور شایع بنی امیه به جبر بود. تاریخچه این اعتقاد به عرب زمان جاهلیت برمی گردد و نتیجه نادانی آنان بود. عجیب است که آنها حتی در مقابل پیامبر نیز، استدلال جبری داشتند و قرآن از زبان آنان می فرماید:

۱. انساب الاشراف، بلاذری، ج ۷، ۴۵۷ و ۳۹۱ و ۴۱۰ و تاریخ طبری، ج ۷، ص ۱۴۹.
 ۲. التاريخ الكبير، محمد اسماعیل بخاری، ج ۳، جزء ۲، قسم ۱، ص ۱۵۸ و الكامل فی التاريخ، ج ۵، ص ۲۶۳.

«وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ...»^۱

گفتند که اگر خدا نمی خواست ما مشرک نمی شدیم و غیر از او را عبادت نمی کردیم.

یعنی همه کارها دست خداست و آنچه در این عالم به وقوع می پیوندد خواست خداست، پس شرک ما هم دست خدا و خواسته اوست. لذا شما به چه مناسبت از ما می خواهید تا دست از شرک برداریم؟ قرآن هم در پاسخ می فرماید:

«... كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ...»^۲

به همین صورت پیشینیان هم این چنین می گفتند. اینها دلهایشان شبیه هم است.

چون از روی اندیشه سخن نمی گفتند، شباهتی در اندیشه هایشان با هم وجود نداشته است. بلکه دلشان می خواست تا هر کاری را انجام دهند و بعد مسؤولیت کار خود را به گردن دیگران بیندازند و کسی هم حق اعتراض بدانها نداشته باشد.

در تاریخ اسلام، خلیفه اول و دوم که وابسته به بنی امیه بودند و حتی سومی هم که از خود بنی امیه بود، هر سه جبری مسلک بودند. بنی امیه هم تماماً اصرار زیادی به ترویج اعتقاد به جبر داشتند. لذا خطرناکترین باوری که در سطح جامعه اسلامی پیدا شد و حکومت اموی را به طور جدی تهدید می کرد، اصل اختیار بود؛ زیرا این اصل به انسان می آموزد که در خصوص آنچه برایش رخ می دهد و وضعی که برایش پیش می آید، یا می تواند خودش

۱. نحل: ۳۵

۲. بقره: ۱۱۸

عامل آن باشد یا قدرت بر بازدارندگی داشته، اما اقدامی نکرده است. گسترش اعتقاد به اصل اختیار در جامعه، باعث قیام مردم و تزلزل پایه‌های حکومت اموی می‌شد.

البته گسترش اعتقادات «جعد بن درهم» باعث قیامی علیه «ولید بن عبدالمک بن مروان» و کشته شدن او و برهم خوردن حکومت بنی امیه در سال ۱۲۶ هجری شد؛ تا اینکه در نهایت شش سال بعد، در جمادی الاولی سال ۱۳۲ هجری، بنی عباس بر آنان چیره شدند.

اعتقاد دیگری که «جعد بن درهم» داشت، مخلوق بودن قرآن مجید بود. همان طور که بیان شد، تا زمان مأمون، اعتقاد به مخلوق بودن قرآن جرم بود و هر کس این عقیده را اظهار می‌کرد، کافر خوانده شده و مجازات می‌شد. تا اینکه معتزله بر مأمون چیره شدند و مأمون اعلان قول به خلق قرآن کرد و اعلام شد که اگر کسی چنین نگوید کافر است. او فقهای سنی را بر این عقیده امتحان کرد. از زمان متوکل عباسی دوباره اعتقاد به جبر و رواج پیدا کرد. البته اصل مطلب همان است که ائمه علیهم‌السلام فرمودند و دیگران، از جمله معتزله هم، از امامان اهل بیت علیهم‌السلام آموختند و سپس آن را رواج دادند.

در کتاب شریف کافی، «کتاب التوحید»، بابی با عنوان «باب القول فی صفات الفعل و صفات الذات» با روایات زیادی در این خصوص وجود دارد. شیخ صدوق نیز در «کتاب التوحید» روایات زیادی در این باب آورده که خلاصه سخن این روایات چنین است:

خداوند متعال دو نوع صفت دارد. یکی صفتی که صفت ذات است و دیگری، صفتی که نتیجه‌اش فعلی است که خدا انجام می‌دهد. صفت

ذات مثل «حی» است:

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»^۱

گفتند که «قیوم» صفت فعل، ولی «حی» صفت ذات است. خداوند «عالم» است. علم صفت ذات است. خداوند «رازق» است. این صفت فعل است. خدا «خالق» است. این صفت فعل است. خدا «متکلم» است. اینها همه، صفت فعل هستند.

تفاوت صفت ذات با صفت فعل

تفاوت این دو با هم در چیست؟ براساس بیان ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ صفت ذات، موجود به عین وجود ذات است و چون ذات قدیم است، پس صفت ذات، ازلی است. یعنی نمی شود خداوند باشد ولی حیات و علم و قدرتش نباشد. ولی می شود زمانی باشد و خداوند فعل خلق و مخلوق و مرزوقی نداشته باشد که بخواهد رازق آن مخلوق باشد. کسی را نیافریده تا او وابسته به خدا باشد و خدا «قیوم» وی باشد. بنابراین صفات فعل از زمان فعل الهی مربوط به این صفت، حمل بر ذات حق می شوند. یعنی فرض کنید خداوند خالق کل شیء است. چه زمانی خداوند خالق حضرت آدم شد؟ زمانی که حضرت آدم خلق شد. چه زمانی خالق عالم شد؟ زمانی که قبل از خلقت آدم، خدا عالم را آفرید، آنگاه متصف به صفت خالقیت شد. و قبل از آن که مخلوقات را بیافریند، نه برایش مخلوقی بود و نه مخلوقی وجود داشت که احتیاجی به رزق و روزی داشته باشد و خدا بخواهد رازق باشد.

لذا، صفات فعل، حادث اند. گذشته از «دلیل تضايف»، معقول نیست و

نمی‌توانیم بگوییم «کان الله خالقا ولم یکن له مخلوق». بقیه صفات فعل نیز همین گونه‌اند. اما علم از این سنخ نیست. لذا در روایت می‌فرماید:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ»^۱

همیشه خدای عزوجل پروردگار ما بوده است و زمانی که هیچ معلومی نبوده، علم ذات او بوده است.

منشأ صفات فعل، صفات ذات است. یعنی خداوندی که خالق و رازق و قیوم است، از آن روست که قادر و حی و علیم است. زیرا اگر قادر نبود نه خالق بود و نه رازق بود. اگر علیم نبود، خبیر به عباد هم نبود. روزی متناسب نمی‌داد، هادی انسان نبود، مرسل انبیاء نبود، شارع شرائع نبود. اینکه صفات فعل به صفات ذات برمی‌گردد، بدان معنی نیست که دو صفت با هم هستند.

نتیجه این می‌شود که صفات فعل چون حادث‌اند، باید از حضرت حق جدا باشند، ولی علم و قدرت و حیات حضرت حق، چون از صفات ذاتی اوست باقی است، که از این مسأله در آینده استفاده خواهیم کرد.

مسأله دوم، وحدت و تعدد ضابطه مند

وحدت و تعدد، یعنی یکی بودن و چندتا بودن، دلخواهی نیست و ضابطه‌ای دارد. مثلاً در خصوص علم، برای اینکه راه را دور نکرده باشم، عرض می‌کنم:

علم، از جمله مقولاتی است که یقیناً دو طرف دارد. یک طرف آن عالم و طرف دیگر، معلوم است. وحدت علم گاهی به لحاظ وحدت عالم است. مثل روستایی که در آن تنها یک عالم وجود داشته باشد. بنابراین در این

۱. الکافی، کتاب التوحید، ج ۱، ص ۱۰۷

روستا هم تنها يك علم هست. اما گاهی که دو عالم وجود دارد، بالطبع، دو تا علم هم می‌تواند وجود داشته باشد. در چنین صورتی، زوال یکی از این دو، موجب زوال دیگری نیست. اگر یکی از آنها از بین برود دیگری هست. گاهی هم وحدت یا تعدد علم به لحاظ وحدت یا تعدد معلوم است. مثلاً کسی که يك مسأله را یاد بگیرد، يك علم دارد و وقتی دو مسأله را یاد بگیرد، دو علم دارد و همین طور با یادگیری علوم متعدد، معلومات او بیشتر و علمش هم زیاد می‌شود. لذا می‌توان گفت: وحدت علم گاهی به سبب وحدت عالم، گاهی به لحاظ وحدت معلوم و گاهی نیز به لحاظ وحدت هر دو است. مثلاً علم توحید به لحاظ اینکه معلوم يك مسأله معین است، علم واحدی است. یا اینکه ریاضیات يك علم است، و وحدت در اینجا به لحاظ وحدت معلوم است. همین علم ریاضیات در کنار علم فیزیک و شیمی محض که پیوندی با ریاضیات ندارد تعددشان به لحاظ تعدد معلوم است، نه عالم. اگر بخواهم اینجا تطبیق مختصری کرده باشم، می‌گویم:

ما نسبت به آنچه می‌دانیم، خواه علممان یکی شود یا متعدد باشد، در هر حال سه وجه دارد: یکی وحدت و تعدد به لحاظ عالم، دوم وحدت و تعدد به لحاظ معلوم، سوم وحدت و تعدد به لحاظ منشأ علم، که این وجه سوم در مورد حضرت حقّ جل و علا صادق نیست. برای تقریب به ذهن، فرض کنید که غرّشی به گوش شما برسد. در ابتدا به صورت مبهم است و منشأ آن را نمی‌فهمید. کم کم از ادامه صدای غرش می‌فهمید که هواپیما یا بالگرد یا چیز دیگری است. سپس هم آن را می‌بینید. این تفاوت در تشخیص، از اول تا انتها معلول تفاوت در معلوم یا شخص شما که عالم باشید، نیست، بلکه به لحاظ منشأ علم است؛ زیرا منشأ اول یعنی منشأ سمع ابتدا مبهم

بوده و کم صدای واضح می‌شود. آنگاه به دنبال آن با دیدن منشأ علم یعنی هواپیما، در حقیقت در هر مرحله، علم جدیدی برای شما حاصل می‌شود که قبلاً نبوده است. این چند مرحله بودن که در هر مرحله علم جدیدی پیدا شده که قبلاً نبوده، به این معنا نیست که شما شخص دیگری شدید! بلکه شما همان فرد هستید. همچنین به این معنا نیست که آنچه برایتان معلوم شده و دانستید، یک چیز دیگری شده باشد! خیر! این گونه هم نبوده که چیز دیگری را دانسته باشید. بلکه به لحاظ منشأ علم، عامل علم و سبب آن علم عوض شده است. لذا گفته می‌شود:

اگر شخصی بگوید: می‌دانم که فردا فلانی فلان سخن را خواهد گفت، تا فردا که موقع گفتن آن سخن فرا برسد، علم شما نسبت به آینده است. وقتی فردا فرارسد و زمانی که وی در حال سخن گفتن است، می‌گوید: امروز و اکنون می‌دانم که فلان کس در حال گفتن فلان سخن است. این علم، علم به نسبت حال است. پس فردا و روز بعد از گفته شدن سخن، می‌گوید: دیروز دانستم که فلان شخص فلان سخن را گفت. اساس این سه علم، این است که علم شما عامل دارد. علم به گذشته و آینده و حال، به لحاظ عامل علم تفاوت می‌کند. لذا شما می‌گویید علم من به سخن گفتن فلان کس در حال است، زیرا پس فردا علم من به علم گذشته تبدیل می‌شود، زیرا زمان به لحاظ منشأیت علم و اثر عامل علم در حصول علم تفاوت ایجاد می‌کند. نسبت به گذشته به يك عامل علم پیدا می‌کنیم و اکنون آنچه را در سطح تماس حسی ما هست، مثل شنیدن یا دیدن، به یک عامل می‌دانیم؛ و آینده را به يك عامل دیگر می‌دانیم. از این رو می‌گوییم کیفیت علم به آینده، حال و گذشته سه نوع کیفیت است. لذا است که می‌گوییم: سه نوع علم داریم: یکی علم به حال که

اساسش و بهترین راهش دیدن است؛ دیگری، علم به گذشته که دیدن در مورد آن معنی ندارد و عامل آن، شنیدن، آن هم نه به معنای سماع صوت، بلکه نقل از او است؛ سومی علم به آینده که یک عامل سوم دارد. اما این حرف‌ها در مورد حضرت حق جل و علاصلاً جایگاهی ندارد و یاوه است. اینکه علم خداوند را به آینده و حال و گذشته با علم خود قیاس کنیم، ساده لوحی و یاوه گویی مطلق است.

خلاصه اینکه می‌گوییم: علم ما به حال نتیجه تماس حسی ما است. علم ما به گذشته، هیچ‌گونه تماس حسی ندارد و نسبت به آینده حتی آینده نزدیک، عاملی دیگر جدا از عامل علم ما به حال و گذشته وجود دارد. این سه وجه، هرگز معنایی در حضرت حق ندارد. بنابراین قیاس کردن علم خدا به علم ما، از اساس یاوه است. لذا اساس استدلال بزرگانی که می‌گفتند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ الْجَزَائِرَ إِلَّا عِنْدَ حُدُوثِهَا»^۱ «مقداری کم لطفی کرده‌اند؛ زیرا هر چه هم شخص بزرگ باشد، و نیز عظمت بزرگانی که مؤسس علمی بوده‌اند که قبل از آنها مطرح نبوده، با پذیرش نقصشان - به خاطر اشتباهاتی که در یک مسأله داشته‌اند، و گاهی سخنشان از دقت کافی برخوردار نبوده و استدلال لازم را ندارد - به مسائل درست و بزرگی بوده که مطرح کرده‌اند. نتیجتاً یک گونه و نوع جدید از معارف انسانی را بیان کرده‌اند که سودمند به حال بشریت است. البته این، با عظمتی که داشته‌اند نیز هیچ منافاتی ندارد. قطعاً

۱. این عبارت به نقل از «هشام بن الحکم» در کتبی مانند «مفاتیح الغیب»، فخر رازی، ج ۱۵، ص ۵۱۴ و ج ۱۲، ص ۵۴۴ و نیز التمهید لقواعد التوحید، ابوالثناء حنفی ماتریدی، ص ۲۲۷ و به استناد آیه شریفه: «وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ»، انعام: ۵۳ و آیه: «إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا...»، انفال: ۷۰ آورده شده است.

عظمت بزرگانی مثل «هشام بن الحکم» و «محمد بن مسلم» به این است که کلامی را که به عنوان اسلام برای ما اساس استدلال بوده است، طرح کرده‌اند و معتزله هم از اینها یاد گرفته‌اند.

مسأله سوم؛ علم حضرت حق احاطی است

مقدمه اول

گاهی يك پدیده نسبت به دو نفر، در یکی يك پدیده است و در دیگری چند پدیده است. مثلاً؛ دو نفر در دو سوی جاده ایستاده‌اند. یکی سمت مقابلش مشجر است و دیگری که در مقابل او ایستاده، سمت مقابلش درختی ندارد. در افق واحد، وقتی یک وسیله نقلیه از انتهای افق ظاهر می‌شود و تا انتهای افق هم مخفی می‌شود، شکل دیدن ماشین توسط شخصی که در مسیر جاده‌ی مشجر ایستاده است، با دیدن شخصی که در داخل جاده‌ی بدون درخت ایستاده است متفاوت است. شخصی که در جاده‌ی بدون درخت ایستاده، حرکت ماشین را بدون وقفه می‌بیند؛ ولی کسی که در مسیر جاده‌ی مشجر (دارای درخت) ایستاده است، وقتی ماشین از پشت درختان می‌گذرد، دیدش ولو به مدت کسری از ثانیه، قطع می‌شود. یعنی با قطع و وصل شدن رؤیت ماشین، او نباید فکر کند که شخص دیگر هم حرکت ماشین را همین طور می‌بیند و رؤیت او هم قطع و وصل می‌شود. این پدیده به دلیل نقص در بینایی و درك بینایی نیست، بلکه نقص در عامل رؤیت و موانع موجود برای رؤیت است.

مقدمه دوم

علم حضرت حق جلّ و علا به موجودات و احوال آنها، عین علم او به تمشّی

اراده او نسبت به هر موجودی در ظرف وجودی آن است، آن گونه که هست. در مقام توضیح می‌گوییم:

مثلاً: يك بخش كوچك از علم ما مربوط به خودمان و اعمال خودمان است. بقیه آن اگر هم مربوط به ماست، یا مربوط به حالاتی است که ربطی به اراده ما ندارد، یا مربوط به سائراشیائی است که در ظرف زمانی و مکانی ما، با ما اشتراك دارند. اما در حضرت حق جلّ و علا، شرط آن ظرف زمان و مکان نیست. یعنی فرض کنید من می‌گویم: «من می‌دانم که سخن می‌گویم و می‌دانم که شما گوش می‌دهید». بخشی از آن مربوط به این می‌شود که من خودم که می‌خواهم سخن بگویم، بنابراین می‌دانم که سخن می‌گویم. اما بخش دیگر این است که من می‌دانم شما گوش می‌دهید. و این، یا مربوط به آن است که من می‌خواهم گوش بدهید، یا مربوط به آن است که شما می‌خواهید گوش بدهید. اراده من بین فعل شما و من، دخیل نیست.

مثال دیگر

فرض کنید من می‌دانم اینجا اتاق است و چند تا از چراغهایش خاموش است و چند تای دیگر آن روشن است. وقتی ما اراده می‌کنیم تا چند تا از آنها را خاموش بگذاریم و چند تای دیگر را روشن کنیم، هیچ کدام از اینها علمی نیست که معلوم در وجود یا کیفیت وجودش محتاج به اراده عالم باشد. علم خداوند نیز همین گونه است. هر آنچه را که خداوند می‌داند موجود است؛ یعنی خدا خودش می‌داند که اراده اش چگونه در ظرف وجودی آن متمسّی می‌شود، زیرا منشأ اراده علم ذاتی و قدرت ذاتی حضرت حق است.

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۱

امرو این گونه است که زمانی که چیزی را اراده می کند، به او می گوید باش! پس می شود.

آقای مطهری که خدا رحمتش کند، ایمانش خوب بود. ولی همه مشکلش این بود که نسبت به فلسفه و عرفان عقیده خاصی داشت. همین باعث می شد تا دقائقی و بلکه بیشتر را متوجه نشود. ایشان در بحث جبر و اختیار کلامی به این مضمون می گوید:

همه جهان، از آغاز تا انجام، با یک اراده الهی به وجود می آید، یعنی بی نهایت چیز پدید می آید و همه با اراده خدا به وجود می آید، ولی نه با اراده های جدا جدا، بلکه فقط با یک اراده، آن هم یک اراده بسیط، چنانکه قرآن کریم می فرماید:

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»^۲

ما هر چیزی را به اندازه آفریده ایم و فرمان ما جز یک بار نیست، [آن هم] چون چشم به هم زدنی.

ایشان از این آیه چنین برداشت کرده که خدا یک اراده دارد و آن اراده هم در ازل بوده است. مراد از این کلام آن است که مقصود، همان اراده ازلی است که قدیم است به قدم ذات، و حادث است بالذات نه به زمان، و متمسکی شده به همان صادر اول. البته ایشان در کتاب خود، «عدل الهی» - بیانی دارد که از آن بیان بر می آید که خداوند هیچ کاری جز آنچه در ازل کرده است،

۱. یس: ۸۲.

۲. عدل الهی (مجموعه آثار شهید مطهری)، ج ۱، ص ۱۲۷

نمی تواند انجام دهد و چون صدور آن قهری بوده است، لذا بعد از آن دیگر نمی تواند برگردد و دیگر، کاری از او ساخته نیست.

کلمه «واحدۀ» در آیه مذکور صفت است و موصوف آن باید مؤنث باشد.^۲ خدا که می خواهد بگوید امر ما يك امر است، چرا «واحد» را به صورت مؤنث به کار نبرده است؟ خدا رحمت کند مرحوم آقای طباطبایی را، در این آیه گیر کرده بود و بالا و پایین کرده بود. آخرش هم تویش مانده بود. موصوف «واحدة»، «لحظة» است، یعنی امر ما لحظه ای است. خدا در این آیه می فرماید: آنچه ما می خواهیم، به تکان دادن چشم، عملی خواهد شد.

علم حضرت حق جلّ و علا به هر چیزی که در عالم هست، به اراده و قدرت بالغه خود حضرت حق است که چگونه خواهد بود. حتی سخن گفتن من و شما نیز به اراده او است. خداوند مصلحت دید تا موجوداتی خلق کند که اختیار داشته باشند، لذا عوامل مؤثر بر انتخاب را در آنان متضاد آفرید. در این عوامل مؤثر، عقلشان از يك سو وسیله ای برای ذخیره آخرتشان است و امیال و شهواتشان از سوی دیگر، آنها را در انتخاب تحت تأثیر قرار می دهند. البته باز هم خدای متعال می داند که چگونه از آن استعداد و آمادگی انجام فعل و ترك آن که در او ایجاد کرده است، استفاده خواهد کرد. مثلاً من سخن می گویم، چون خدا می خواهد که من به اختیار خودم سخن بگویم. شما هم گوش می دهید، چون خدا می خواهد که شما به اختیار خود گوش بدهید.

ما مثل مفوضه ساده لوح بغداد نمی اندیشیم. آنان در اوائل جنگ جبرو

۱. قمر: ۵۰

۲. عجیب است که ملاهادی سبزواری بین مذکور و مؤنث فرقی قائل نشده است.

اختیار در جامعه اسلامی که طی آن سود حاکمان جبری، در تثبیت جبر بود، می‌گفتند: «خداوند بر مقدر انسان و جنس مقدر او قادر نیست»^۱.

براین اساس، معتقد به رفع ید کامل خداوند و عجز او نسبت به افعال انسان بودند. یعنی با وجود استطاعت انسان، خداوند به هیچ صورت نمی‌تواند مانع انسان شود، چه نسبت به اصل مقدر و چه جنس مقدر.

اگر نگوییم در چنین سخنی خبائثتی معادل همان خبائث اشاعره وجود داشت، لیکن با قطعیت می‌توان گفت که این سخنان نشانه دور شدن نشان ازائمه طاهریین علیهم‌السلام است. صلوات خدا برائمه علیهم‌السلام باد که فرمودند: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین». سپس وقتی از امام علیه‌السلام سؤال شد: آن چیزی که مابین جبر و تفویض است خیلی تنگ و باریک است. فرمودند: فاصله بین جبر و تفویض، وسیعتر از فاصله بین آسمان و زمین است.^۲

پس به طور خلاصه می‌گوییم:

کیفیت علم خداوند متعال مثل کیفیت ذات او به گونه‌ای است که محال است غیر از خودش کسی از آن آگاه شود. تعلق علمش به همه اشیاء دلیل سمعی دارد. اما این که ما بدانیم خداوند چگونه می‌داند و بخواهیم کیفیت علم او را از راه عقل بفهمیم، چیزی است که مربوط به خدای ساخته ذهن ماست، نه خدایی که خالق ماست. در اینکه علم خدای متعال نسبت به همه موجودات، احاطی است و در ظرف وجودی اش و به هر کیفیتی، کان تا مه و یا ناقصه و لیس تا مه و یا ناقصه، و خدای موجد عالم و محیط بر عالم، هر

۱. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، اشعری، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ انوار الملکوت فی شرح

الیاقوت، علامه حلّی، ص ۸۸ و ۹۱

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۱

گونه که باشد، جز خودش، کسی کیفیت علمش را نمی داند. لذا تنها چیزی که می توانیم بگوییم، این است که:

«... لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ...»^۱.

به اندازه ذره ای نه در آسمانها و نه در زمین از او پوشیده نیست.

علم خدا تبدیل هم نمی شود. مثال ساده ای زدیم در مورد علم خدای متعال درباره دو نفر که در دو سوی جاده ای می روند که یک طرفش درختان مشجر وجود دارد. این مثال، همین مطلب را بیان می کند و به فهم قضیه کمک می کند. بنابراین، علم حضرت حق نسبت به هر موجودی از ازل، در ظرف وجودی اش همان گونه هست که او در ظرف وجودی اش قرار گرفته است. به علاوه اینکه؛ علم او به کیفیت اراده خود اوست نه به فعل دیگری، زیرا لازمه علم نسبت به فعل دیگری احاطه بر او است. و چون احاطه ای از طرف ما وجود ندارد، لذا هر آنچه ما بخواهیم، تا خدا نخواهد انجام نخواهد شد:

«وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۲

و شما چیزی را نمی خواهید مگر آنکه خدا بخواهد.

«وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...»^۳.

و هرگز در مورد چیزی نگو که من فردا آن را انجام خواهم داد مگر اینکه بگویی اگر خدا بخواهد.

از این رو، آنچه ما باید تثبیت کنیم، قرآن و روایات ائمه علیهم السلام است و هیچ مشکل غیر قابل حلی هم در آنها نسبت به این مسأله وجود ندارد. تنها چیزی

۱. سبأ: ۳

۲. تکویر: ۲۹

۳. کهف: ۲۳

که در این خصوص باید بدان توجه کنیم، این است که نمی‌توانیم فضولی کنیم و مثلاً بگوییم: خدایا! من می‌دانم که چگونه تومی‌دانی!! زیرا از کیفیت علم خدا چیزی نمی‌دانیم. فقط می‌توانیم بگوییم: خدایا! من می‌دانم که تو می‌دانی، زیرا توبه من خبر قطعی دادی که می‌دانی و من این را از طریق ادله سمعی دانستم. رسیدن به این قطعیت گاهی از راه توجه در نظم عالم، گاهی از راه مطالعه در نفس خود انسان، گاهی مطالعه در خارج از افق نفس است و مهم‌تر از همه اعتماد به متون شرعی قطعی غیر قابل تأویل در نحوه سعه علم الهی است.

فشرده سخن این شد که:

خداوند به هر انسانی تواناییهایی در سطح قدرتش عطا فرموده است؛ یعنی این که آدمی خارج از قدرتش مکلف نیست و خدا از ازل آگاه است که او از این تواناییها چگونه استفاده می‌کند. البته باز هم اصل حل این مشکل

۱. به عنوان نمونه، عجیب آن است که در روایات، عبارات مهمی مربوط به خوابیدن قبل از دخول در وقت صلاة و نه بعد از آن آمده است و این عبارات، مربوط به حالانی است که در خاتم انبیاء صلوات الله علیه و آله پیدا شده است. از جمله، نقل شده است: در یکی از سفرها پیامبر ﷺ، مجبور بودند شبانه حرکت کنند و در روز استراحت نمایند تا دشمن ایشان را نبینند. آن حضرت، نزدیکیهای طلوع فجر به خاطر خستگی فرمودند: می‌خوابیم! دو نفر از صحابه را مأمور کردند تا بیدار باشند و بقیه را برای نماز بیدار کنند. وقتی بیدار شدند که دیگر آفتاب بالا آمده بود و در اثر گرمای آن همه بیدار شدند. از آن دو نفر که مأمور بیدار کردن بقیه بودند، سؤال کردند که چه شد؟ عرض کردند یا رسول الله! خواب بر ما مستولی شد. در این هنگام جبرئیل نازل شد و گفت: خداوند می‌فرماید: من خواب را بر شما غلبه دادم تا کسی از امت توبه دیگری نگوید که دیدی من بیدار شدم و نماز صبح خواندم ولی تو خوابیدی [البته منظور خوابیدن عمدی نیست] و لذا در روایات داریم که می‌فرماید: «خداوند رحیم‌تر

به برکت ائمه علیهم صلوات الله است. گروه‌های دیگر که از ایشان فاصله داشتند، در این باب دو دسته شدند: جبریون و اختیار یون، که هر دو دچار انحراف از اعتقادات حقه شدند و تنها مطلبی که حقیقت دارد، مبتنی بر ارشاد ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است.

بداء

مشکل دیگری که در ارتباط با علم الهی باید بدان اشاره شود، بداء است.

قرآن کریم می‌فرماید:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعْنُوا لِمَا قَالُوا لَبِ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...»^۱

یهودیان گفتند دست خدا بسته است. دست خود آنها بسته باد و لعنت بر آنان بخاطر آنچه که گفتند. بلکه دستهای خدا باز است و هرگونه که بخواهد می‌بخشد.

یکی از مطالبی که جزء اصول اعتقادی و تبلیغی یهودیان بود و آن را وسیله تمسخر و استهزاء دیگران قرار می‌دادند، این بود که اراده خداوند را در دو بخش تکوین و تشریح ازلی می‌دانستند که قابل تغییر نیست.

یعنی اگر خدا کسی را به هر صورتی آفرید، دیگر قابل تغییر نیست. کسی که توانگر است، خدا خواسته او توانگر باشد و کسی که فقیر است، نیز خواسته خدا است. آن کس که جسمش توانمند است، خدا خواسته و آن کس که به لحاظ

و کریم تراز آن است که خودش خواب را بر انسان چیره سازد و او را بازخواست کند.

(الکافی، ج ۷، ص ۴۱۳)

۱. مائده: ۶۴

جسمی نقص دارد، چه به لحاظ بیماری و مشکلات والدین، چه به لحاظ نقص ژنتیک یا هر علت و عامل دیگر که باشد، خدا خواسته است! تالی فاسد این اعتقاد آن است که دعا و فضیلت شب قدر و شب و روز جمعه و فواید صدقه دادن و غیره، هیچ کدام نمی‌تواند تغییری در تقدیر الهی ایجاد کند!

اعتقاد یهود در خصوص شریعت و نبوت

این اعتقاد در موضوع شریعت و نبوت هم جاری است. در خصوص اعتقادشان راجع به نبوت و شریعت عقیده داشتند زمانی که خداوند حضرت موسی علیه السلام را فرستاد، شریعت ایشان ابدی بود. اگر قرار بود موقتی باشد و خودش دین حضرت موسی را نقض کند و شریعت دیگری به جای آن قرار دهد، به ایشان اطلاع می‌داد و از کسی واهمه‌ای نداشت. مثلاً به ایشان می‌فرمود پیامبری توفیق هزار سال است. حال که نگفته و این موضوع عنوان نشده است، پیدا است که نبوت ایشان ابدی بوده است. لذا از نظر آنها به جز حضرت عیسی علیه السلام که ادعای نبوت داشت، العیاذ بالله حضرت خاتم الأنبیاء صلوات الله علیه و آله و آئمه بعد از ایشان همه کاذب‌اند.

در پاسخ این موضوع به طور خلاصه می‌گوییم:

اولاً؛ آنچه را که خدای متعال به طور رسمی عنوان می‌کند، اراده آن را فرموده و قابل تغییر نیست، یعنی در علم خدای متعال تغییری پیدا نمی‌شود. ولی در اظهار و سکوت خدا تغییر وجود دارد. یعنی آن روزی که خداوند حضرت موسی را فرستاد، می‌دانست که نبوت او با ارسال پیامبر بعدی، خواه پیامبر تابع او و خواه پیامبر ناسخ او، چه تغییری خواهد کرد. لذا در خصوص مواردی از قبیل بشارت آمدن پیامبری به نام احمد به حضرت عیسی، برایش زمان تعیین نشد. چرا که انسان، در جایی که می‌داند شریعت تغییر پذیر نیست،

چندان اعتنایی نسبت به عاقبت خود نمی‌کند که جهنم باشد یا بهشت، چه رسد به اینکه بداند زمان شریعتش را هم تا چه موقع تعیین کرده‌اند. در چنین شرایطی می‌گوید صبر می‌کنیم تا شریعت بعدی؛ و وقتی در روز قیامت محشور شدیم، می‌گوییم ما هفتصد سال بعد تکلیف مان همان چیزی بود که مربوط به شریعت پیامبر بعدی است!

شما فکر نکنید این بهانه جویی پدیده غریبی است. نمونه‌های مشابه زیادی در سابقه بشر وجود دارد. وقتی نوبت پیامبر بعدی و اثبات نبوت او بر همگان می‌رسد، حتی اگر خداوند هم پایان رسیدن شریعت قبلی را خبر ندهد، پیامبر بعدی اثبات می‌کند که دین قبلی تمام شده است. این اثبات حجیت برای ائمه علیهم‌السلام نیز پس از انقضای دوران امامت هرامامی، توسط امام بعدی صورت می‌گرفت و او خودش را بر امتش اثبات می‌کرد. این همان بحثی است که در مجلس مأمون در مناظره وجود مقدس امام هشتم علیه‌السلام با علمای یهود مطرح شد.^۱ اساسش این بود که از زمان امام هفتم به بعد، موقعیت ائمه پیش همه شناخته شده بود. برای همگان به نوعی مشخص می‌شد که اینها خودشان را امام می‌دانند، علمشان را از خدا می‌گیرند، خودشان را اعلم می‌دانند، علمشان از راه تعلم از بشر نیست و یکساله شان و نود ساله شان در علم و حکمت و قدرت و معجزه یکسان‌اند. لذا ابتدا و قبل از خودشان در مقام انتشار بیشتر این حقایق، افرادی را جهت برپایی مجالس مباحثه و مناظره به این طرف و آن طرف فرستادند.^۲

۱. مرحوم شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام به طور مفصل این مناظرات را آورده است.

۲. البته آن زمان مثل مناظره‌های کنونی ما نبوده که سؤالها از قبل بیان شده و کنترل شود و پاسخ‌ها نوشته شود.

در یکی از این مناظرات، ابتدا عالم یهودی گفت: «ما در يك مطلب اتفاق داریم». حضرت فرمودند: «چه موضوعی؟» گفت: «اینکه موسی پیامبر است. لذا با اطاعت از نبوت او، باید انبیاء بعدی را منکر شوید». حضرت فرمودند: «من به نبوت آن موسایی ایمان دارم که بشارت به بعثت خاتم انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داده است. در غیر این صورت او را قبول ندارم»

لذا ما حضرت عیسایی را به پیامبری قبول داریم که پیامبر خداست، نه عیسایی که مسیحیت با اعتقاد به تثلیث قبول دارد. قرآن می فرماید:

«... وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ...»^۱

حضرت عیسی بشارت می دهد که بعد از من رسولی می آید که نامش احمد است.

بیان خداوند در اینجا در مقام اظهار «بداء» به معنای «ابداء» است. همان طور که در روایات آمده است، خداوند در «بداء» به بشر نشان می دهد که خیال می کرده می داند، در حالی که نمی داند. فرض کنید خدا خبر می دهد که به درخواست پیامبرش بر قوم یونس عذاب فرو می فرستد. پیامبر هم یقین می کند که این وعده ی الهی است، لذا از شهر خارج می شود. سپس مردم می ترسند و شروع به تضرع و توبه به درگاه الهی می کنند. آنگاه خداوند عذاب را برطرف می کند و می فرماید:

«فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَسَفْنَا عَنْهُمْ
عَذَابَ الْحُزْنِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ»^۲

۱. صف: ۶

۲. یونس: ۹۸

چرا هیچ شهری نبود که [اهل آن] ایمان بیاورد و ایمانش به حال آن سود بخشد، مگر قوم یونس که وقتی [در آخرین لحظه] ایمان آوردند عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تا چندی آنان را برخوردار ساختیم.

خداوند می دانست که اینها توبه می کنند و عذاب برطرف می شود، بدین روی به آنها اطلاع نداد تا آنها خودشان به مرحله پشیمانی برسند و به خدا پناه ببرند و بازگردند و با تضرع و پشیمانی به درگاه خدا دعا کنند.

این نمونه ای از بداء الهی است. خدای متعال، خبرهایی را به وسیله پیامبران که مخبران الهی هستند، داده است. مثلاً از گناه و آثار گناه خبر داده است. در کنار این اخبار، در روایات آمده است که هیچ گاه دعا را فراموش نکنید و از آثار آن غافل نشوید.^۱ در همین خصوص فرموده است:

«وَلَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِعَ مِنْهُ»^۲

یعنی نگو که دیگر کار از کار گذشته است.

زیرا:

«إِنَّ الدُّعَاءَ لَيُرَدُّ الْبَلَاءَ وَقَدْ أُبْرِمَ إِبْرَامًا»^۳

دعا بلا را - حتی بعد از اینکه از آسمان نازل و مبرم شده باشد - دفع می کند و برمی گرداند.

ولی پشیمانی و دعا بعد از عملی شدن بلا و حین نزول بلا دیگر فایده ای

۱. البته نباید خواندن دعا به نیت تبلیغات و احقاق حق و ابطال باطل باشد.

۲. تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۲۰

۳. الکافی (ط - اسلامیة)، ج ۲، ص ۴۶۹

ندارد. قرآن کریم در داستان حضرت موسی و فرعون، در بیان نجات حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل و غرق شدن فرعونیان می فرماید:

«...حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ
وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ فَالْيَوْمَ
نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً...»^۱

... تا وقتی که در شرف غرق شدن قرار گرفت، گفت: «ایمان آوردم که هیچ معبودی نیست جز آن کسی که بنی اسرائیل به او گرویده اند، و من از تسلیم شدگانم. (به او پاسخ داده شد: آیا اکنون باید ایمان بیاوری؟ در صورتی که از این پیش عمری نافرمانی کردی و از مفسدان بودی! پس ما امروز تو را هلاک می کنیم و بدنت را برای عبرت آیندگان به ساحل نجات می رسانیم...»

بنابراین اگر بخواهیم خدای متعال را بر اساس قطعیات قرآن و سنت اهل بیت علیهم السلام بشناسیم، به قول عوام يك خدای شسته رفته ای می یابیم که همه چیزش متناسب با هم است و هیچ جایی به بن بست نمی خوریم.

در نهایت، اگر آخرش هم راز و رمز مشکلات را در نیابیم، اما خیالمان راحت است که سرسوزنی از آنها به خدا بر نمی گردد و هر چه هست، به یقین، از ناحیه خدا به من ستمی نمی شود. باز قرآن می فرماید:

«وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۲

و ما بر آنان ستم نکردیم، بلکه آنها به خود ستم می کردند.

۱. یونس: ۹۰-۹۲.

۲. نحل: ۱۱۸.

این کاملاً به خلاف آن راهی است که دیگران از بیراهه می پیمایند که در هر گامش، اگر سنگلاخ هم نباشد، اما به مقدار یک سرسوزن انحراف در آن باعث فرسنگ ها انحراف از مقصد است. قرآن می فرماید:

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ...»!

این است راه راست من؛ اینک از آن پیروی کنید. و از راه های دیگر که شما را از راه او پراکنده می سازد پیروی مکنید!

راه معرفت یک راه مستقیم است، ولی گام برداشتن در راه های انسانی مختلف است. البته گاهی عذر جهالت پذیرفته می شود، اما به شرط آنکه واقعاً عذر، تنها جهالت باشد. لذا در این راه ممکن است نادانی هم صورت گرفته باشد، اما در آن خطری وجود ندارد.

اشکالات مربوط به علم الهی و پاسخ آنها با تمسک به قرآن مجید و

روایات اهل بیت علیهم السلام

اشکال اول:

خلاصه این اشکال آن است که بگوییم علم از کیفیات نفسانیه است.

پاسخ:

چگونه می توان علم خداوند را که منفک از ذات مقدسش نیست، و کیفی نفسانی در ذات اوست، تصور کرد؟ در گذشته هم عرض کردم: حیات و قدرت حضرت حق عین ذات است، برخلاف حیات ما که از راه های فیزیکی، فیزیولوژی و بیولوژی مشخص می شود و قدرت ما هم سلسله عصبی اش مشخص است؛ لذا قابل تصور نیست. چون اینگونه است، ادراکش از

طریق آثار است. به همین ترتیب ادراک علم خداوند قابل تصور نیست و از طریق آثار آن مشخص می‌گردد.

نیز عرض شد که کیفیات نفسانی در هر یک از ما انسانها نسبت به خودش، از امور وجدانی، یعنی یافتنی است و توسط دیگری قابل درک نیست؛ لذا هر کس خودش می‌یابد و لازم نیست دیگری او را نسبت به وجدانیات شخصی‌اش آگاه کند. ولی دیگران صرفاً از راه آثار این وجدانیات نسبت به وجودشان متوجه و از آن با خبر می‌شوند. به عنوان نمونه، محبت افراد نسبت به خودمان قابل تماس حسی نیست، اما از طریق آثار آن قابل درک است. علم و دیگر موارد وجدانی نیز به همین منوال است. مثلاً دو نفر با هم در مسیری در حال حرکت‌اند، و یکی از آن دو، حیوان درنده‌ای را می‌بیند و نمی‌داند که آیا دوستش هم آن را دیده و ترسیده است یا نه، وقتی می‌بیند که او ایستاد و وحشت کرد و عقب عقب رفت، می‌فهمد که او هم آن حیوان را دیده و از وجودش آگاه شده است. بدین ترتیب آگاه شدن دوستش تنها از راه آثار آن برای او قابل درک است. در حضرت حق جلّ و علانیز از طریق صفات فعلی‌اش می‌شود پی به صفات ذات برد. از این رو خداوند متعال می‌فرماید:

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...»^۱.

بگور در زمین بگردید و ببینید چگونه آفرینش را آغاز فرموده است...

نیز می‌فرماید:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...»^۲.

ما آثار خود را در آفاق و درونشان به آنان نشان خواهیم داد...

۱. عنکبوت: ۲۰.

۲. فصلت: ۵۳.

نتیجه آنکه همان گونه که نمی‌توانیم در قدرت و حیات حضرت حق تفسیر فیزیولوژیک و بیولوژیک داشته باشیم، و بالطبع از آثار و مخلوقات او پی به وجودش می‌بریم، علم حضرت حق را هم نمی‌توانیم تفسیر کنیم؛ بلکه از آثار آن بدان پی می‌بریم.

یکی از مشکلاتی که در این راه برای بشر وجود دارد، این است که وقتی بشر چیزی را شناخت، دیگر برایش عادی می‌شود و توجهش را جلب نمی‌کند. زمانی فکرمی‌کردم که اگر ساعت بیگ بن هم توسط موجودی قبل از بشر اختراع شده بود، افراد بشر می‌گفتند خود به خود به وجود آمده است و سازنده‌ای ندارد؛ چون از وقتی بوده‌اند و یادشان هست، این ساعت را هم دیده‌اند که بوده است. مولوی این مفهوم را در یک بیت به زیبایی بیان کرده است:

پشه کی داند که این باغ از کی است

کاو بهاران زاد و مرگش در دی است

پشه‌ای که در بهار به دنیا می‌آید و در دی ماه می‌میرد، چه می‌داند که این باغ را چه کسی ساخته است. فکرمی‌کند تا بوده چنین بوده است. لذا این پدیده، نقص در هوشمندی بشر است، نه هوش دریافتی بشر. در آیه فوق خداوند می‌خواهد بفرماید می‌دانیم که این چیزها برای بشر جلب توجه نمی‌کند. لذا آنقدر دگرگونی در عالم و در نفس انسان به او نشان خواهیم داد تا بفهمد که این دگرگونی دگرگون کننده‌ای دارد. از این رو، تعبیر «وَفِي أَنفُسِهِمْ»، یعنی زمانی من این دگرگونی را می‌فهمم که مریض شوم. زیرا اگر بیماری نباشد، انسان خیال می‌کند صحت و سلامتی امری طبیعی است،

که گویی نیازی نیست تا از خدا بخواهد که سلامتی اش را حفظ کند. لذا قرآن هم او را به این نکته تذکر می دهد:

«وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ»^۱

زمانی که مریض شوم، خدا مرا شفا می دهد.

زیرا در حال صحّت، فرد عادی بشر به داشته های خودش متوجه نمی شود و با این تذکرات، متوجه و متذکر می شود به آنچه هست، آنچه خواهد شد، آنچه بوده و الآن نیست و همه به اراده موجودی است که همه عالم در اراده اوست. لذا تنها تازه ها در او جلب توجه می کند.

اشکال دوم:

علم حضرت حق جلّ و علا قدیم است. قدمت علم حضرت حق بنابر قول صحیح است، یعنی قول اهل بیت علیهم السلام و همه آنهایی که اعتقادشان برطبق کلام اهل بیت است. این مستلزم آن است که علم حضرت حق عین ذات حضرت حق باشد. هر آنچه صفت ذاتی است، خودش قدیم است به قیام به ذات، لذا علم حضرت حق هم قدیم است به قدم ذات. و از آنجا که قیام به ذات تعدد می آورد، بنابراین، لازمه قائم به ذات بودن تعدد قدماء است. از طرفی وقتی می گویند علم حضرت حق قائم به ذات است، لازم می آید تا از دایره ذات خارج نشود. براین اساس، عطار و عرفا و همه - حتی آنهایی که تا به امروز عرفان را در فلسفه جای داده اند - می گویند خدا اصلاً توجهی به غیر خود ندارد، بلکه او خودش نسبت به خودش آگاه است و سایر موجودات وجود ظلّی دارند!

پاسخ ما:

اولاً؛ اگر بنا باشد علم خدایی که عالم به حوادث است قدیم باشد، چند مشکل پیدا می‌شود. یکی اینکه وقتی علم حضرت حق در عین قدیم بودن متعلق به حوادث شود، لازم می‌آید تا علم را تابع معلوم بدانید؛ لذا حدوث معلوم مستلزم حدوث علم می‌گردد. یعنی علم نسبت به حدوث معلومی که دیروز نبوده و امروز پیدا شده حادث گردد. و این با قدیم بودن منافات دارد.

از سوی دیگر، این سخن مستلزم آن است که زمانی که علم نسبت به معلوم پس از حدوث آن پدید می‌آید، هر دو دارای علت واحدی باشند. البته علتی که از شعور و اختیار برخوردار است، به معلولات خود عالم است، اما علمش نسبت به معلولاتش مستلزم آن نیست که زمان حدوثشان یکی باشد. توضیح مطلب چنین است:

اصل مطلب بدان برمی‌گردد که آنچه حادث است، علت دارد. من و شما الآن هستیم و صد سال قبل نبودیم، و به اقتضای عمر طبیعی صد سال بعد هم نیستیم، از آن رو که علت وجودی ما صد سال قبل نبوده و صد سال بعد هم نیست، ولی الآن هست. پس سزاینکه همه حوادث عالم حادث اند، بر مبنای معنای حدوث است که فرض وجود شیء در همهٔ زمان‌ها ممکن نیست. بلکه چون هر کدام از حوادث در زمان معین و مکان معین حادث می‌شود، باید علت وجودیشان در زمان معینی صورت پذیرد. و تا علت وجودی آنها در زمان و مکان معین با شرایط معین کامل نشود، حادث نمی‌گردند.

یکی از مغلطه‌هایی که در این اشکال می‌شود، آن است که تمام استنتاجات

آقایان بر این مبنا صورت می‌پذیرد که می‌گویند: «علت معلوم همان علت علم است». یعنی بدین ترتیب برای معلوم و علم قائل به یک علت هستند؛ در حالی که علت علم غیر از علت معلوم است. برای تقریب این معنا به ذهن، مثالی می‌زنیم:

فرض کنید که من، از دور در حال نگاه کردن یک واقعه آتش سوزی یا در حال دیدن فیلمی هستم و می‌بینم که در این فیلم شخصی کبریتی را در یک انبار گاه انداخت و به دنبال آن همه انبار گاه آتش گرفت و سوخت. حال؛ اگر کسی به من بگوید: «چون تو دانستی که کبریت در انبار گاه افتاد، پس علت سوختن انبار گاه تویی!»، قطعاً هیچ کس این مغلطه را قبول نمی‌کند؛ چون می‌داند که آتش گرفتن انبار گاه و دانستن من هر کدام علت خودش را دارد. این از واضحات است که دانستن و دیدن من ارتباطی با آتش سوزی ندارد. علت دانستن من آن است که من ابزاری به نام چشم دارم که یک سنخ از مطالب را در نتیجه انعکاس اشعه، به بخشی از مغز منتقل می‌کند و ادراک صورت می‌گیرد و علم نسبت به آن ایجاد می‌شود. لذا علم علت خودش و معلول نیز علت خودش را دارد و ایجاد هر کدام مستلزم ایجاد شرایط خودش است. لذا تصور اینکه علت معلوم، همان علت علم باشد، غلط محض است. حال، اگر علت علم قدیم باشد، هیچ ربطی به ما ندارد که خودمان حادثیم و علممان هم حادث است. هیچ یک از ما قبل از خلق شدنش نمی‌دانسته که چگونه بوده است. ما که جای خود داریم، حتی ابلیس نیز چیزی از آنچه قبل از خلقتش رخ داده، نمی‌دانسته است. قرآن این حقیقت را این گونه بیان می‌فرماید:

«...أَفْتَنَّا دُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بَسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا

مَا أَشْهَدَهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُونَ
الْمُضِلِّينَ عَضُدًا^۱

آیا او و نسلش را به جای من دوستان خود می‌گیرید، و حال آنکه آنها دشمن شما نیستند؟ چه بد جانشینانی برای ستمگران اند. من ابلیس و نسلش را در آفرینش آسمانها و زمین و در آفرینش خودشان شاهد و گواه نگرفتم و من گمراه کنندگان را یار و مددکار خود نگرفته‌ام.

قرآن در عین سادگی مطالب عمیقی بیان می‌کند. از جمله اینکه می‌فرماید: اگر ابلیس بخواهد شما را فریب دهد و بگوید: شما که گوش به حرف خدا که عالم مطلق است می‌دهید، گوش به حرف من هم بدهید که عالم مطلق هستم و از من هم اطاعت کنید و ولایت مرا بپذیرید. اما مبادا گول شیطان را بخورید که می‌گوید علم من از او بیشتر است. زیرا زمانی که آسمانها و زمین را آفریدم، شیاطین را گواه بر آفرینش نگرفتم تا از آفرینش آگاه شوند و ادعا کنند که همچون من، از آفرینش عالم و خودشان با خبرند. حتی علمی که خودشان پیدا کردند، بعد از آفریده شدنشان بود. سپس خداوند می‌فرماید: اینها گمراه‌اند و من در اداره امور عالم، از گمراهان کمک نمی‌گیرم. البته اگر شیاطین موجوداتی بودند که از توانمندیشان در امر هدایت استفاده می‌کردند، من کاری می‌کردم که آنها در عامل هدایت یا اداره عالم موثر باشند. خدای متعال، با این جملات ساده به انسان توصیه می‌کند که نباید گول آگاهی شیطان و توانمندیش را بخوری و ولایت او را بپذیری، که چون نیت خیر ندارد در اداره عالم کاربردی ندارد.

نتیجه آنکه علم خودش علتی دارد و حدوث علم به سبب حدوث علت آن است. قدم علم نیز به سبب قدم علت آن است، کما اینکه وجود نیز علت دارد و حدوث و قدم وجود هم به حدوث و قدم علت آن بستگی دارد. البته معنای وجود قدیم، جز در نظر کسانی که بر مبانی فلسفه، صادر اول را به علت قدیم بودن علتش قدیم می‌دانند، این نیست که علتش قدیم است.

کلیت قضیه این است که حادث یا قدیم بودن چیزی به تعیین ما نیست. همین که چیزی علت داشته باشد حادث است. و حدوث معلول به این است که علتش حادث است و اگر علتش قدیم باشد، لامحاله باید بپذیریم که این معلول هم قدیم است. بر این اساس، علم نیز به مانند وجود است؛ چون خود علم پدیده‌ای همچون دیگر پدیده‌های این عالم است، که گاهی این پدیده‌ها جدا از ما و گاهی نیز در درون ماست.

هر کدام از شما، زمانی که به آگاهی‌های خود رجوع کنید، می‌بینید که تقریباً مقداری از این آگاهی‌ها تاریخ پیدایش دارد. این از واضحات است که آگاهی‌های علمی مربوط به دوره دبستان، قبل از دوره دبیرستان، و دوره دبیرستان، قبل از دوره دانشگاه است. دانشگاه هم مراحل دارد. وجود هم به همین گونه است. مثلاً؛ وجودی که علتش در روز شنبه، مثلاً ۱۸ جمادی الثانیه سال ۱۴۲۱ باشد، اگر علت علم به این پدیده هم الآن باشد، علم به آن نیز الآن پیدا می‌شود. و اگر یک سال قبل بوده باشد، علم به آن نیز یک سال قبل ایجاد می‌شود. اکنون؛ آیا معقول است که بگوییم چون این پدیده در این تاریخ موجود شده، علم نسبت بدان نیز الآن موجود شده است؟ قطعاً حرف معقولی نیست.

بله؛ چون علم هم از پدیده‌های حادث در غیر از حضرت حق جلّ و علا است، لامحاله علت آن هرتاریخی داشته باشد، خود آن هم در آن تاریخ حادث شده است. اما بنا نیست که علم آن هم در همان تاریخ حادث شده باشد. مثلاً حضرت آدم در زمان خودش از حوادث کربلا آگاه بوده است، زیرا علت علمش در آن تاریخ ایجاد شده است، در حالی که علت حادثه کربلا در تاریخ دهم محرم سال ۶۱ هجری ایجاد شده است. لذا این غلط محض است که بگوییم چیزی در زمان و مکان معینی پیدا شد، لذا حادث شده است، و چون حادث شده است، پس علمش هم همان زمان حادث شده است. زیرا همان طوری که گفتیم، علت معلوم از علت علم جداست. علم به حدوث، علتش حادث بوده و حدوث معلوم نیز علت خودش را دارد.

چقدر پدیده‌های علمی هست که کسی از آن آگاه نبوده است. حال، اگر در جایی منشأ علم خود ذات باشد، باید این طور تعبیر کنیم: زمانی که هم علت و هم منشأ همه موجودات، ذات مقدس حضرت حق باشد، و علم هیچ تفسیری غیر از ذات ندارد، لامحاله علم به همه موجودات، با همه تفاوتی که در حدوث آنها هست، قدیم خواهد بود. در مقابل، علم در غیر حضرت حق، به دلیل اینکه خودش حادث است، طبعاً حادث خواهد بود. خواه نور معصومین باشد که خداوند به موجب روایات، آنها را قبل از خلقت موجودات آفرید و قبل از آفریدن آنها، نه وجود داشتند و نه عالم به شیء بودند، و خواه ما که عالم و حادث هستیم. لذا در حضرت حق جلّ و علا نیز باید بگوییم:

از آنجا که علم، مستند به ذات حضرت حق جلّ و علا است و همه موجودات مستند به ذات حضرت حق جلّ و علا هستند، لامحاله علم حضرت

حق به همه موجودات، با وجود همه تفاوت در حدوثی که در همه موجودات عالم هست، قدیم است.

اشکال سوم:

مجمعل اشکال سوم آن است که: «وجود علم، فرع وجود معلوم است». این تعبیر در زبان بسیاری جاری است. اگر شما به کتب فلاسفه رجوع کنید، آن را زیاد می‌گویید و برایش‌های و هوی زیادی می‌کنند و آن را همچون گریز در دستان خویش گرفته‌اند که گرز افراسیاب و رستم پیش آن ناچیز است. طلبه هم به محض برخورد با این الفاظ قلمبه، نه تنها سپرمی اندازد، بلکه اصلاً به حالت اغما و غش می‌افتد و به اصطلاح کشتی گیرهای سابق، لنگ می‌اندازد.

پاسخ ما:

کلمه فرع واژه‌ای گول زنده است. فرع یعنی چیزی که به گونه‌ای به چیز دیگر وابسته است که اگر آن نباشد این هم نیست. در طبیعیات، فرع به معنای شاخه و در مقابل تنه در درخت به کار می‌رود. حدیث عجیبی است از خاتم انبیا صلی الله علیه و آله که در خصوص شجره طیبه می‌فرماید:

«أَنَا أَصْلُهَا وَ عَلِيٌّ فَرْعُهَا وَ الْأُمَّتُ أَغْصَانُهَا وَ عَلِمْنَا مَمَرُهَا وَ شِيعَتُنَا وَرَقُّهَا»^۱

من اصل و ریشه آن هستم، علی شاخه اصلی آن (تنه) آن است، ائمه علیهم السلام

شاخه‌های آن و علم ما میوه آن و شیعه ما برگهای آن هستند.^۲

۱. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۳۸، کتاب الامامة، باب ۴۴، حدیث ۳.

۲. اینکه چرا شیعه برگ معرفی شده است، از آن رو است که برگ وظیفه رساندن ماده حیاتی به درخت را به عهده دارد. پیغمبر می‌فرماید اگر شیعیان ما نباشند ما ادامه

فرع، شاخه فرعی را گویند که از شاخه اصلی می‌روید. اگر تنه نباشد، شاخه اصلی نمی‌تواند وجود داشته باشد و از شاخه اصلی هم شاخه‌های کوچک و از آن شاخه‌های کوچک، برگ می‌روید. این یک معنای فرع است. عرض شد که علت وجود علم، ربطی به علت وجود معلوم ندارد و علت وجودشان از هم جدا است. بنابراین با این الفاظ قلمبه، منشأ و ریشه علم و معلوم را یکی می‌گیرند. اما همان طور که گفتیم، با اندکی دقت می‌فهمید که هر کدام همانند آن آتش و علم نسبت بدان، هر کدام علت وجودی خودشان را دارند و یکی منشأ دیگری نیست. آتش را کسی افروخت، ولی عامل آگاهی من چیزی دیگر و دیدن من است که اگر کور بودم نمی‌دیدم. صد آتش دیگر هم اگر بود، باز هم نمی‌دیدم؛ مگر آنکه به حس دیگری از قبیل استشمام بو و هُرم آتش، به وجود آن عالمِ گردم.

اشکال چهارم

تقدّم و تأخررتبی بین معلول و علت آن

شکی در این نیست که همه ما در زندگانی شخصی و در معلومات شخصی، هرچند ساده و اندک، چیزهایی درک کرده ایم که منشأ چیزهای دیگری هستند. از روزی که بشر آتش را کشف کرد، این را کشف کرد که آتش منشأ حرارت است. در این مثال، از آتش و حرارت به عنوان ساده‌ترین و ابتدائی‌ترین رابطه علی و معلولی می‌توان نام برد، لذا در اینجا از علت و

وجودی نداریم. اگرده هزار سال هم هر کدام از ما عمر بکنند، ولی شیعه نداشته باشد؛ نمی‌تواند اثری در جامعه داشته باشد. شما شیعیان نسبت به خاتم انبیا برگی هستید که ادامه حیات تنه به شماست و این مقام، مقام بسیار بزرگی است

معلول سخن می‌گوییم. زیرا چون دو چیز هستند و دو وجود دارند، وجود یکی منشأ وجود دیگری است. اینها همچون اجزاء و کل نیستند که وقتی می‌خواهیم شربت بسازیم، آب جدا و شکر جداگانه‌ای داریم. ولی آتش و پختن، دو وجودی‌اند که بینشان رابطه‌ی علی و معلولی برقرار است. ضابطه‌ای که این رابطه دارد، بر اساس احساس خارجی است، نه تصور ذهنی. در احساس خارجی آتش بی حرارت نمی‌شود، هرچند عکس آن ممکن است. اما در فرض و تصوّر ذهنی هر دو شکل قضیه امکان پذیر است. در احساس خارجی، آتش و حرارت نسبت به هم فاصله‌ی زمانی ندارند، اما آتش نسبت به حرارت تقدم رتبی دارد. حال، همین رابطه و تقدم رتبی و نه زمانی بین وجود معلوم، نسبت به علم هم برقرار است و در حقیقت وجود علم نسبت به وجود معلوم، تأخر رتبی دارد و تقدم رتبی آن امکان پذیر نیست. فشرده‌اش این است که تقدم و تأخر رتبی دلخواهی نیست. اساس تقدم و تأخر رتبی این است که اساس استحاله‌ی دور و تسلسل، بر مبنای استحاله‌ی تقدم آن چیزی است که تأخر رتبی دارد و عکس آن یعنی استحاله‌ی تأخر آن چیزی که تقدم رتبی دارد، هم صادق است. به عبارت دیگر؛ اگر فرض وجود «ب» متوقف بر فرض وجود «الف» باشد، بدان معنی است که بین اینها تقدم و تأخر رتبی وجود دارد نه زمانی، زیرا ممکن است وجود «الف» و «ب» مثل علت و معلول در زمان واحد باشد و بینشان تقدم و تأخر زمانی نباشد، لیکن رتبی هست. یعنی اگر گفتم «ب» هست، باید بپذیری که «الف» هم هست. اما اگر گفتم «الف» هست، نمی‌توانی آن را متوقف بر وجود «ب» کنی.

پاسخ ما

البته این در جایی است که رابطه آنها علی و معلولی باشد. اما جایی

که رابطه علی و معلولی نیست، مثل اینکه دانستن من فرع وجود من است، اما دانستن شیخ انصاری فرع وجود من نیست، بلکه فرع وجود خودش است. بنابراین، اینکه علم شیخ انصاری مقدم بر وجود من باشد، آسمان زمین نمی آید. باید علم من متأخر از شیخ انصاری باشد.

رابطه اصل و فرع و بحث «تقدم شیء بر شیء»

این بحث با این پیش فرض انجام می شود که منظور از اصل و فرع در یک معنای کلی، این است که اگر اصل نباشد، فرع هم نمی تواند باشد. بر فرض مثال؛ این از واضحات است که وقتی آب و شکر با هم ترکیب شوند، شربت ایجاد می شود. حال؛ نمی توانیم شربت را که مرکب از آب و شربت است، دو چیز بدانیم. دوئیتی در شربت وجود ندارد. حتی اگر جدا از هم باشند، شربتی وجود ندارد. زمانی شربت وجود دارد که این دو با هم ترکیب شوند.

این مثال در خصوص همه ترکیبات شیمیائی عالم، چه ترکیبات طبیعی و چه ترکیبات ساخت بشر، صادق است. در این مثال نمی توانیم بگوییم: «وجود شکر و آب حتماً باید مقدم بر وجود شربت باشد». در چنین حالت و حالات مشابه، اصطلاحاً می گویند: «وجود کل، متأخر از وجود اجزاء است». به عبارت دیگر، «وجود کل، فرع وجود اجزاء است». منظور از «کل»، ترکیبی است که ممکن است از دو یا حتی هزاران شیء ایجاد شده باشد. در اینجا نمی توان رابطه اجزاء را با کل، رابطه علی و معلولی دانست؛ زیرا علت و معلول در هر کدام از جزء و کل، وجودی جدا از هم هستند. چنین ترکیباتی - همچون ترکیبات شیمیائی که کل را ایجاد می کنند - ترکیبات حقیقیه اند. یعنی چیزی

هستند که در خارج تحقق دارند. لذا تمامی آنها، هر مقدار هم که پیچیده باشد، بالاخره به اصلشان و عناصر بسیط تشکیل دهنده شان برمی گردند.

در مقابل؛ یک سلسله ترکیبات اعتباریه هم داریم که لازمه شان وجود سابق نیست، بلکه وجود پیوسته برای ایجادشان کفایت می کند. مثل نماز که اجزائی دارد، هم از مقوله «کیف مسموع» یعنی الفاظی که باید خوانده شود و هم اجزائی از مقوله «وضع» یعنی وضعیتی مانند ایستادن و خم شدن و نحوه خم شدن که انسان در بدن خویش ایجاد می کند. این اجزاء همگی در کنار هم، از ترکیبات اعتباری است که آغازش با تکبیر و پایانش با سلام، موجب تحقق نماز می شود. یعنی شارع مقدس چیزهایی را با هم پیوند داده و ترتیب آن را هم فرموده است و من با نفس اینها چنین ترکیبی را ایجاد می کنم. این گونه نیست که قبلاً یک «الله اکبر» بگویم، بعد یک رکوع و بعد یک سجده را جدای از هم به جا آورم، سپس همه را توی دیگ بریزم و با هم قاطی کنم و نماز محقق شود. اصل تحقق امر مرکب اعتباری به خود اجزاء با شرایط آن است. بنابراین نمی توانیم بگوییم: «وجود نماز متأخر از الله اکبر است»؛ بلکه به تکبیر، نماز را شروع می کنیم و به سلام هم از نماز خارج می شویم. فقط اصل و فرع و کل و جزء نماز، اجزائی دارد که هرکس این اجزاء را بیاورد، در واقع نماز را آورده است.

با این توضیحات که در بحث جزء و کل بیان شد، این جمله که گفته می شود «وجود علم، فرع وجود معلوم است و تا معلوم نباشد، علم به آن حاصل نمی شود»، یک مغالطه است. زیرا علم در وجود خودش، متفرع بر وجود معلوم نیست. یعنی این گونه نیست که بتوان گفت اگر معلوم وجود پیدا نکند، علم نیز وجود پیدا نمی کند. این دو، نسبت به هم جزء و کل

نیستند، لذا هیچ ربطی به هم ندارد. زیرا هرکدام عامل خودش را داشته و چیزی جدا از دیگری است.

رابطه فعل و متعلق آن

این فقط فعل و متعلق آن است که نسبت به یکدیگر فرع و اصل اند. گاهی افعال ما مثل پوشانیدن، خوردن یا سیر کردن و امثال این افعال، به گونه‌ای است که تا زمانی که متعلقشان موجود نباشد، نمی‌تواند از کسی صادر شود. به عنوان نمونه فعل اطعام مستلزم وجود آکل است که اطعام می‌شود. همان طور که زدن فعلی است که تا مضروب نباشد، محقق نمی‌شود و وجود ضرب و مضروب متلازم یکدیگرند. در تحقق افعالی از این دست، نوع عمل به گونه‌ای است که طرُقش همان وجود خارجی است. یعنی باید یک وجود خارجی باشد تا آن فعل صورت بگیرد. به عبارتی تحقق فعل در گرو وجود خارجی است تا عمل در مفعول اثر بگذارد. اما برخی دیگر از افعال مانند مدح و دشنام و لعن با آن دسته از افعال بسیار تفاوت دارد و این گونه نیستند. مثلاً در فعل مدح، شما می‌توانید کسی را که الآن هست و کسی را که صد سال بعد به دنیا می‌آید و کسی را که پانصد سال پیش می‌زیسته، مدح کنید یا دشنام دهید. اما نمی‌توانید چیزی را به او بخورانید، مگر اینکه حاضر بوده و در اختیار شما باشد و شما توان ایقاع فعل بر او را داشته باشید. این تفاوت بین این دو دسته از افعال، مربوط به خصوصیات آنها است که اقتضا می‌کند تا گاهی طرف مقابل فعل، تحقق خارجی داشته باشد و گاهی نداشته باشد.

با توجه به توضیحات فوق، علم از چیزهایی است که شرط وجودش تحقق معلوم کما علم است و مشروط به وجود فعلی یا بالفعل معلوم نیست. یعنی از

آنجا که علم انکشاف خارج است، باید آن را همان گونه دانست که در خارج واقع شده یا واقع می‌شود یا واقع خواهد شد. لذا متعلّق علم مثل مدح، ثنا و بغض و امثال این افعال، مقید به زمان نیست. مثل بُغْضی که ما در حال حاضر نسبت به دشمنان حضرت صدیقه علیها السلام داریم که متجاوز از ۱۴۰۰ سال با ما فاصله زمانی دارند، ولی بغض مقداد و سلمان و ابوذر نسبت به آن دشمنان در زمان خودشان بود. علم هم از همین سنخ است و متعلّق آن مقید به زمان خاصی نیست. لذا نمی‌توان گفت که آنچه ما می‌دانیم یعنی معلوم علم ما، باید الآن موجود باشد. اینها همه از آن روست که افعال از یک سنخ نیستند.

بر اساس توضیحات فوق، این سخن درست است که فرعیت به معنای آن است که تا چیزی در ظرف انکشاف نباشد، انکشاف حاصل نمی‌شود و منکشف بر طبق انکشاف محقق می‌شود. ولی اگر بخواهیم آن را بدین معنا بگیریم که زمان وجود انکشاف با زمان وجود منکشف یکی باشد، غلط است؛ همان طور که زمان تحقق خوراندن با زمان تحقق آکل و مأکول باید یکی باشد، ولی اینکه زمان مدح با زمان وجود ممدوح یکی باشد، غلط محض است.

گاهی سؤال می‌شود: علمی که به گذشتگان تعلق می‌گیرد، دور از ذهن نیست، اما علم نسبت به معلومی که در آینده قرار است موجود شود، چگونه می‌تواند باشد؟ در پاسخ عرض می‌کنم: انسان راهی به آینده ندارد تا آن را ببیند، اما خدا که چشم دارد. خودش می‌فرماید:

«هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ»^۱

این کنایه از احاطه کامل است. علم او محدودیتی ندارد. باز در آیه دیگری

می فرماید:

«... وَ هُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرِضُونَ مِنَ الْقَوْلِ وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا»^۱

و او شبانگاه که به چاره اندیشی می پردازند و سخنانی می گویند که وی [بدان] خشنود نیست، با آنان است. و خدا به آنچه انجام می دهند همواره احاطه دارد.

البته گاهی در روایت، از باب رضایت داریم که امام عَلَيْهِ السَّلَام درباره گروهی که می فرماید: دامن اینها آلوده به خون ما است. منظور آن است که اینها به قتلی که در گذشته و به وسیله دیگران روی داده، رضایت دارند، بلکه از آن دفاع هم می کنند.

پس اصطلاح «وجود علم، فرع وجود معلوم است» یعنی این که اصل، وجود معلوم است و فرعی وجود علم است.

تفاوت تقدم و تأخر تبتی با تقدم و تأخر زمانی

یکی از مفاهیمی که روی آن بازی عقلی بسیاری می شود و از نظر فلاسفه جزء استدلالات قوی عقلی به شمار می آید، قضیه تقدم و تأخر تبتی است.

در تقدم و تأخر زمانی، شیئی به لحاظ حدوث، مقدم بر شیء دیگر است. فرض کنید شیئی در شب یکشنبه حادث می شود که حدوث آن به لحاظ زمانی، مقدم بر روز یکشنبه است. زیرا در وقت تقسیم زمان و نام گذاری آغاز ۲۴ ساعت را از شب شروع کردند، لذا شب را سابق بر روز

گرفته‌اند.^۱ اما تقدم و تأخر تبتی مثل رابطه پدر و پسر است، که وجود پدر مقدم بر وجود پسر، و وجود جدّ مقدم بر وجود نوه است. در تقدم و تأخر تبتی ممکن است دو مطلب با هم حادث شوند و وجود هیچ کدام از نظر زمانی بر وجود دیگری سبقت نداشته باشد، لیکن به لحاظ عقلی فرض وجود یکی از آنها بدون وجود دیگری امکان پذیر نیست، مثل حرکت انگشتان دست و حرکت کلید. با اینکه این دو کار همزمان صورت می‌گیرند، اما رابطه شان به گونه‌ای است که نمی‌توان حرکت کلید را فرض کرد، مگر اینکه حرکت دستی وجود داشته باشد. یعنی در همان حال که دست شما حرکت می‌کند، کلید هم حرکت می‌کند. لذا اگر کسی بگوید حرکت کلید را دیدم، یقیناً دستی هم حرکت کرده است. اما اگر کسی بگوید دستی را دیدم که حرکت کرد، لازمه‌اش این نیست که کلیدی هم حرکت کرده باشد. در این مثال بین دست و کلید، تقدم و تأخر تبتی برقرار است؛ زیرا حرکت دست، رتبتاً و نه زماناً مقدم بر حرکت کلید است. این تقدم و تأخر هم دلبخواهی نیست، بلکه ضابطه عقلی دارد و آن این است که باید بین این دو، رابطه‌ای باشد که گاهی از آن تعبیر به علیت و گاهی تعبیر به اجزاء علت تاّمه می‌کنیم و البته بین این دو تفاوتی نیست. زیرا اگر رابطه علیت باشد، بدان معنی است که یکی از آن دو منشأ دیگری است. منظور از منشأ چیزی است که تا نباشد، اثری که قرار است از این منشأ نشأت بگیرد نیز، نخواهد بود. بنابراین؛ اگر بین دو شیء رابطه علیت نباشد، حتی در متلازمین در وجود، معنا ندارد که بین آنها تقدم و تأخر تبتی برقرار شود و این کاشف از آن است که علت

۱. البته قرآن مجید هم این تقسیمات را به یک معنا قبول ندارد و می‌فرماید «...وَلَا اللَّيْلُ

سَابِقُ النَّهَارِ...» (یس: ۴۰)

این دو شیء یکی است. نتیجه اینکه هر جا بخواهیم تقدم و تأخر رتبی را بین دو امر بیان کنیم، اساسش این است که مبنای استحاله دور و استحاله تسلسل، استحاله تقدم آن چیزی است که رتبتاً متأخر و نیز استحاله تأخر آن چیزی است که رتبتاً مقدم است. وگرنه بر اساس مبانی خود فلاسفه، به دلیل «استحاله انفکاک معلول از علت تامه اش»، باید بین علت تامه و معلول، تعاصر در زمان باشد. بنابراین، در ابتدا باید سبقت سابق در رتبه نه در زمان را ثابت کنیم، وگرنه خود فلاسفه هم قبول دارند که باید بین علت تامه و معلول، تعاصر در زمان باشد که از آن به «استحاله انفکاک معلول از علت تامه اش» تعبیر می‌کنند.

تقریری از برهان صدیقین و پاسخ ما

در فصلنامه‌ای که آقای سبحانی حفظه الله بعنوان «کلام اسلامی»^۱ منتشر می‌کند، شخصی که در این مجله قلم می‌زند، در شماره ۳۴ آن، هشت تقریر از برهان صدیقین را آورده است. نخستین تقریر را بیان می‌کنم تا وضعیت بقیه معلوم شود.

«وجود اگر واجب نباشد، باید مسبوق به وجود دیگری باشد که علت آن باشد و محال است وجود مسبوق به غیر باشد».

مبنای این بیان آن است که غیر وجود را عدم می‌دانند. آنگاه می‌گویند: اگر وجود واجب نباشد، باید مسبوق به وجودی به غیر از خودش باشد که امکان ندارد؛ لذا باید واجب باشد. و اگر بگوییم وجودش ذاتی نیست، لازمه اش تقدم آن چیزی است که رتبتاً متأخر بوده و تأخر آنچه رتبتاً مقدم

۱. کلام اسلامی یعنی حکمت

بوده نیز لازم می‌آید. در نتیجه وجود واجب است. و اگر وجود ممکن را فرض کنیم وجود ظلّی است.

پاسخ ما

این بیان، از آن مغلطه‌های عجیب است. زیرا مفهوم و مصداق در آن، قاطی شده است. وجود که ماهیت ندارد یک مفهوم دارد. در حالی که در فرض فلاسفه، ماهیت در تقابل با وجود است.

لازمه تصور مفهوم وجود، تصور وجود نیست. اینکه مصداق وجود واجب است یا نه، فرض بر این است که ما امتناع به غیر و چیزهای دیگر نداشته باشیم. به عبارت واضح‌تر به طور ساده چنین عرض می‌کنم:

ما مفهوم وجود، یا هستی را تصور می‌کنیم و هیچ وقت هم نمی‌گوییم علت هستی یا وجود، غیر از خودش است که نیستی باشد. زیرا محال است هستی از منشأیی که وجود ندارد و نیست، صادر شود. اشکال کار در مصداق است. فرض کنید وجود من و شما که نزد خودمان نه آنها، مصداق وجود هستیم، مسبوق به غیر یعنی عدم باشد، یا مسبوق به مصداق دیگری از وجود که وجود علت ما باشد. در حالی که وجود، به حساب معنا مسبوق به هیچ چیزی نیست. خودش هست و خودش. تنها یک نقیض دارد که اسمش نیستی است. گاهی می‌توان مفهوم وجود را به لحاظ فهم نقیضش تصور کرد. فرض کنید بچه‌ای می‌پرسد: «هستی چیست؟» در جوابش می‌گویند: این شکلات را ببین! اگر این شکلات باشد، هستی است و اگر نباشد، نیستی است. این مثال ساده‌ای است که اصل این معانی انتزاعیه‌ای که به یک معنا خودش هم از بدیهیات است؛ از همین جا انتزاع می‌شود. شاید نخستین چیزی که کودک،

حتی وقتی هیچ لفظی را بلد نیست بفهمد، تصور هستی و نیستی است. دست به سینه مادرش می‌زند، آن را لمس می‌کند و هستی آن را درک می‌کند و با وجدان نبودنش به گریه می‌افتد، و شاید این اولین درک انسان باشد.

فلاسفه در اینجا چنین استدلال می‌کنند که بین وجود علم و وجود معلوم، تقدم و تأخر رتبی برقرار است. یعنی نمی‌شود علم را فرض کنیم مگر اینکه باید معلوم را فرض کنیم. اما چنین نیست؛ می‌شود بدون اینکه علم را فرض کنیم، معلوم را فرض کنیم. سپس، از این استدلال نتیجه گرفتند که معلوم رتبتاً بر علم مقدم است. برای توضیح این بخش عرض می‌کنم:

وقتی می‌گوییم: من می‌دانم و آگاهم که شما آقایان اینجا هستید، یا وقتی شما آگاهید که من سخن می‌گویم، این آگاهی به دلیل سخن گفتن من و وجود شما در اینجا است. اما می‌شود فرض کنیم وجود شما اینجا باشد و آگاهی من نباشد، یا سخن گفتن من باشد و آگاهی شما نباشد. این آگاهی، از راه شنیدن یا دیدن یا از طریق سایر حواسی کسب می‌شود که از عوامل ادراک و ناقل معلومات است. بنابراین اصل استدلال آنها این است که اگر علم حضرت حق بخواهد از سخن علم ما باشد، باید به لحاظ رتبه، متأخر از معلوماتی باشد که به علم حضرت حق معلوم است. این هم از مغلطه‌های عجیب و غریب است؛ زیرا همچنان که بیان شد، علم علت خود را دارد. معلوم به لحاظ علم یک حساب دارد و به حساب وجودش و تحققش منهای علم، حساب دیگری دارد. فرض کنید کسی در جیب شما پولی گذاشته است و شما آگاهی ندارید. علت وجود پول، گذاشتن پول توسط آن شخص است. هیچ گاه وجود شیء منشأ علم به آن نیست. علم یکی از پدیده‌های نفسانی و

از حالات نفسی است که علت خودش را دارد. دیدن و شنیدن و لمس کردن و دیگر منشأهای علم، علت وجود علم نیست. همان طور که علت وجود پول، مخصوص به خودش است و دانستن من به وجود پول، علت مخصوص به خودش را دارد. البته علم مثل سایر حالات، از حالات «ذات اضافه» است؛ یعنی اگر محقق شد، باید یک طرف به نام عالم و یک طرف دیگر به نام معلوم وجود داشته باشد. این به مانند آکل و مأکول می ماند، که یکی بدون دیگری نمی تواند باشد، ولی هر کدام منشأ خاص خودش را دارد. آکل، عامل است و علت خوردن نیست.

حال؛ علم که از حالات ذات اضافه است، منشأش هرچه باشد، ربطی به وجود معلوم ندارد. لذا اگر بگوییم علم رتبتاً متأخر از وجود معلوم است، غلط محض است. زیرا بین وجود علم و وجود معلوم، هیچ رابطه علی و معلولی نیست، تا یکی متأخر و دیگری متقدم باشد. معلوم و علم، هر کدام علت خودش را دارد.

گاهی تحقق علم به شیء در زمان سابق بر وجود معلوم بذاته و نه بما هو معلوم را می توان فرض کرد. یعنی فرض کنید شما به دلیلی یقین کردید که در زمان معین و مکان معین، حادثه ای واقع می شود. علم شما منشأ خودش را دارد. اگر آن حادثه بما هو معلوم، در همین حال حاضر باشد، یعنی اگر درست علم شما را به دیدن تبدیل کنیم، دیدن فیزیکی شما هم به لحاظ اینکه انعکاس اشعه در همین حال حاضر خواهد بود، و بحثی در آن نیست. اما در مورد علم که منشأهای مختلف دارد، الآن عالم هست و معلوم به صفت معلوم در افق عالم هم محقق است. اما افق علم، ذهن است. افق علم خارجی نیست. در افق ذهن همچنانکه علم هست، عالم هم که همان

نفس باشد، هست. و آن صورت نفسیه‌ای که به یک معنا مخلوق نفس است و از سنخ نفس و در افاق نفس است، معلوم هم هست و به یک معنا کاشف از واقعیت خارجی و مطابق با وجود خارجی است. لذا در عین اینکه علم همین الآن وجود دارد و لذا بالفعل و در حقیقت فعلی هم هست و عالم هم بالفعل هست و معلوم بما هو معلوم هست، اما معلوم بذاته نیست. زیرا زمان تکامل علت تامه معلوم، فردا و فلان ساعت و فلان دقیقه و فلان لحظه و فلان جا و به وسیله فلان کس یا فلان شیء است. اساساً این مغلطه است که ما معلوم بذاته و معلوم با وصف معلومیت را یکی در نظر بگیریم و این حرفها را بزنیم.

نه وجود معلوم منشأ علم ماست، نه وجود علم کشف از وجود معلوم در زمان تحقق علم می‌کند، زیرا این دو با هم تلازم ندارند. البته چون علم ما ابزاری است، لذا تا بعضی از اقسام ابزاران، مانند چشم و دیدن که یکی از منشأهای علم است نباشد، آن امور فیزیکی مثل دیدن محقق نمی‌شود؛ در عین حال که منشأ و عامل دیدن، وجود دیده شده نیست. لذا گاهی میلیاردها سال از وجود شیئی می‌گذرد که هست ولی دیده نشده است. عامل دیدن وجود ابزاری است که بتواند اشعه‌ای را از آن منعکس کند و به جایی که منشأ ادراک است، برساند. پس وجود معلوم منشأ علم نیست. البته علت خوردن من همان عواملی است که مرا برای خوردن تحریک می‌کند.

با توضیحات فوق، مشخص شد که تقدم معلوم بر علم، تقدم رتبی و تأخر علم از معلوم نیز تأخر رتبی است. و اینکه بگوییم وجود علم سابق بر وجود معلوم، مغلطه‌ای بیش نیست.

اشکال پنجم

می‌گویند: علم از امور متضایفه است و امور متضایفه در اقتضاء و فعلیت همسان‌اند. متضایفان در اصطلاح فلسفه دو امر وجودی‌اند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری امکان پذیر نیست. مثالی که بسیار تکرار کرده‌ام، همان فعل خوردن است. اگر بخواهیم فعل خوردن محقق شود، باید هم خورنده‌ای باشد که بخورد و هم چیزی که خورده شود. در اینجا خوردن بالاقضاء است، یعنی کسی هست که توان خوردن دارد و چیزی هم هست که شایستگی و لیاقت خورده شدن را دارد. در امور متضایفه فقط قابلیت شرط است. یعنی اگر گفتیم: «می‌شود در اینجا چیزی خورد» یعنی باید اینجا از یک سو شخصی باشد که توان خوردن داشته باشد و از سوی دیگر چیزی که بشود آن را خورد. فلاسفه علم را از امور متضایفه بین عالم و معلوم می‌دانند. یعنی اگر وجود معلوم فعلی است وجود عالم هم باید باشد و نباید علم و عالم را جز به اقتضاء فرض کنیم، چون اینها متضایف‌اند و امور متضایفه در فعلیت و اقتضا با هم ارتباط تنگاتنگ دارند. لذا علم و عالم را مثل خوردن، امری فعلی می‌دانند که تعقل یکی بدون دیگری امکان پذیر نیست و در این صورت است که نسبت شیء متضایف به طرفین آن یکسان می‌شود. بر این اساس می‌گویند که نمی‌توانیم بگوییم الآن علم هست و عالم هم هست ولی معلوم وجود ندارد، بلکه بعد از صد سال محقق می‌شود.

پاسخ ما

این هم مغلطه دیگری از جانب فلاسفه است، زیرا بالذات تضایف بین عالم و علم وجود ندارد. آنچه این امر را متضایف می‌کند، به لحاظ تعلق ذاتی

علم به معلوم و قیام علم به آن نیست، بلکه به لحاظ اتصافش به معلومیت است. یعنی اگر من عالمی را که اکنون وجود دارد فرض کنم، به این معنا است که این عالم باید الآن معلومی هم داشته باشد، نه اینکه معلوم این عالم در حال حاضر باید وجود داشته باشد. لذا چه بسا، معلومش صد سال بعد موجود باشد. در حقیقت، «تضایف» رابطه‌ای است بین علم به لحاظ طرفین آن، و قیامش به شیء یا به شخصی که اسم او را عالم می‌گذارید و تعلق آن به آنچه اسمش را معلوم می‌گذارید.

عدل الهی در سلسله علتها

یکی از اینان که خدا رحمتش کند، عدل الهی را به این صورت حل کرده که مضمون بیان او چنین است:

نظام عالم، نظام عددی است. اعداد به هر جا - تا بینهایت هم که برسد - از «یک» شروع می‌شود. در این ترتیب و توالی محال است که جای دو عدد با هم عوض شود. این اعداد تا بینهایت نظم خود را حفظ می‌کند. سلسله وجود هم تا بینهایت، نظمی همچون نظم عددی دارد. برای فهم بهتر مطلب عرض می‌کنم: کسی برای کچلی سر خود از خدا شفا می‌خواهد، به پزشک می‌گوید سر کچل بنده را موی بکار! به موجب این رابطه قهری در سلسله علل، نمی‌شود گفت طبیب می‌تواند درمان کند، دارو می‌تواند درمان کند، شامپوفلان می‌تواند درمان کند، ولی خدا نمی‌تواند! زیرا از صادر اول تا سر کچل بنده، آن قدر عدد فاصله هست که هیچ کدام قابل تغییر نیست. این بحث بسیار جدی است. در نتیجه، به دلیل وجود سلسله علت‌های زیادی که باعث کچلی شده و محال است که بتوان هر کدام از آنها را حذف یا جابجا

کرد و به صورت قهری به خدا منتهی می شود، کاری جز درمان از دست خدا بر نمی آید. در نتیجه خدا نمی تواند کاری کند، ولی دکتر و دارو و شامپو... می توانند. پس روایت «کان الله و لم یکن معه شیء» را چگونه توجیه کنیم؟ در جواب می گویند: این روایت و روایتی مانند «اول ما خلق الله نوری»^۱ یا «اول ما خلق الله العقل»^۲ اشاره به «صادر اول» یا «عقل اول» و نخستین مخلوق خدای تعالی دارد که در بسیاری از روایات آمده است.

ای عقل نخست و حق ثانی ذات تو حقیقة المثانی^۳

البته به لحاظ زیبایی شعر، آن را بردیده می نهم؛ ولی از باب مدح کسی که شعر برای او سروده شده، باید گفت: چون دیدند حقیقت ره افسانه زدند. لذا این آقایان می گویند: هیچ کدام از نصوصی که از ناحیه دین صادر شده، یعنی هیچ یک از این همه آیات و روایات، در مقابل این یک استدلال عقلی نمی تواند مقاومت کند. فلاسفه بر این موضوع، پافشاری و جمود دارند.

اگر بخواهیم پاسخ دهیم، باید گفت: اساساً درک دو نوع است: در مقام مقایسه، کسی که نسبت به واقعیات، آن گونه که هستند، یا چیزی نمی داند یا نمی گوید. نسبت به کسی که واقعیات را هم می داند و هم می گوید، لازمه قطعی عقلی از نظر گروه دوم، این است که در گروه اول، اختلاف در تعابیر الفاظ و بیان زیاد باشد؛ زیرا علم مقید به واقع است، ولی جهل مقید به واقع

۱. بحار الانوار / ۱ / ۹۷

۲. بحار الانوار، کتاب العقل و الجهل / ۵۷؛ باب القلم و اللوح المحفوظ و الكتاب المبين ۳۷۴/

۳. یک بیت از ترکیب بند «لولاک لما خلقت الافلاک» در مدح رسول خدا ﷺ، سروده علامه غروی اصفهانی

نیست. مثلاً کسی که رنگ سبزا بشناسد، همیشه رنگ سبزا به درستی نشان می‌دهد. ولی کسی که رنگ سبزا نشناسد، هر رنگی را ممکن است به عنوان رنگ سبز معرفی کند. بنابراین کسی که واقعیت را نداند یا نتواند بگوید، قطعاً سخنش پراز اختلاف می‌شود؛ ولی کسی که واقعیت را می‌داند و همان گونه که می‌داند می‌گوید، در آن اختلافی نیست.

برمی‌گردیم به اصل مطلب:

یکی از مباحثی که مقدمه‌ای برای درک فضای قرن ۱۷ به بعد است، بحث قانون علیت است که واقعیت و کمّ و کیف آن را باید دانست. دیگری، بحث اساس تقسیم قضایا به قضایای بدیهی و قضایای نظری است که قضایای بدیهی منشأ قضایای نظری است.

قانون علیت و منشأ آن

قانون علیت یا درک علیت، خود دو تفسیر دارد. تفسیر اول آن بر پایه تقسیم قضایا به قضایای نظری و قضایای بدیهی، و این که قانون علیت از مُدرکات بدیهیهٔ ذهن انسانی است. تفسیر دیگر، بحث احساس به عنوان منشأ تمامی قضایا است. توضیح آنکه؛

ما تا حواس نداشته باشیم، هیچ درکی نداریم. حواس درونی یعنی حواسی که قضایای درونی را به ما منتقل می‌کند و حواس بیرونی حواسی است که مُدرکات بیرونی را به ما انتقال می‌دهد. از آنجا که بدون احساس هیچ درکی نداریم، درک قانون علیت هم از روی احساس است؛ یعنی ما، در پدیده‌هایی که مشاهده می‌کنیم، گاهی می‌بینیم دو پدیده با هم متزامن‌اند.^۱ گاهی نیز

۱. البته استفاده از لفظ هم عصر در اینجا، تعبیر دقیقی نیست.

می بینید که اولی هست ولی دومی نیست. اگر این واقعیت داشته باشد، کاشف از آن است که بین این دو، همچون حرکت دست و حرکت کلید، نوعی تلازم برقرار است؛ به طوری که اگر اولی باشد، دومی پیامد اولی است. از آنجا که ما در خیلی از امور که رابطه علی و معلولی دارند، تزامن را هم می بینیم، به دنبال آن تحقق فعل را هم مشاهده می کنیم. لذا در فلسفه جدید خصوصاً فلسفه های قرن بیستم، علیت را به معنای «همزمانی دو پدیده» گرفته اند، با اینکه اساساً ممکن است ارتباط ذاتی بین آنها نباشد.

طبق مسلکی که علیت را همزمانی نمی داند، علیت نوعی ارتباط بین دو پدیده است، به گونه ای که عقلاً محال است پدیده دوم، بدون اینکه پدیده اول باشد، وجود داشته باشد؛ مگر این که گاهی پدیده اول باشد و مانعی باعث شود تا پدیده دوم نباشد. این ارتباط ذاتی و ضروری است که گاهی از آن تعبیر به «ارتباط ماهوی» می کنند.

با توجه به آنچه بیان شد، علیت از مُدرکات اولیه است. البته اینکه صحیح است مدرکات اولیه گفته شود یا مدرکات بدیهیه، صحیح آن است که بگوییم، علیت از مدرکات بدیهیه عقل انسانی است نه اولیه آن. برای این اساس، عقل می گوید هر چه را دیدی هست، درباره علتش جستجو کن! در مقابل نیز، از شدن بدون علت، یا شدن از هر چیزی که هست باید بررسی. چنین چیزی نفی تصادف است، که در آینده راجع به معنی تصادف سخن خواهد رفت.

در این جا اساس حرف این است که اگر علیت از مدرکات بدیهیه عقلیه باشد، عقل بدون جهت نمی گوید که هر چیزی علت لازم دارد. به عبارتی می توان گفت:

اولاً چیزی که هستی، ضروری آن نیست، یعنی می شود باشد و می شود نباشد، چنین وجودی محتاج به علت است. بنابراین اگر کسی معنای علیت را دقیق متوجه شود - نه این که فقط الفاظش را بکار ببرد - می داند که در ذات مقدس الهی اصلاً سؤال از این نیست که علتش چیست؛ چون در مورد ذات مقدس حق، آن کسی که فرض کرده، چنین فرض کرده که در وجود ذات، استحاله انفکاک وجود از او مانع است، یعنی او را از علت موجهه بی نیاز می کند؛ همان طوری که استحاله تعلق وجود به او نیز، او را از علت استحاله بی نیاز می کند.

درباره سؤال از علت اینکه چرا مستحیل است، نیز سخنی نمی گوئیم، زیرا مستحیل بالذات، مثل امکان اجتماع نقیضین استحاله اش ذاتی اش است.^۱ بله! در خصوص مستحیل بالعرض، از علت نبودنش سؤال می شود. یعنی اگر چیزی می شود باشد و می شود نباشد، اگر هست جای این سؤال از عقل هست که چرا هست؟ و باید پاسخش این باشد که علتش تحقق دارد. اما اگر گفتند نیست، این سؤال جا دارد که چرا نیست؟ می گویند: چون علتش نیست یا عاملی مانع از تأثیر علت شده که تازه رفع المانع خودش جزء علت تأمه است.

ثانیاً جهت دوم بحث که اهمیت دارد، این است که من تا امروز به یاد ندارم کسانی که فلسفه اسلامی یا کلام اسلامی یا هر دو را تعقیب کرده اند، به این نکته رسیده باشند که آنچه را عقل درک می کند، کبرای علیت است، ولی صغرای آن، قابل درک عقلی نیست. بلکه آنچه درک می شود، اشیاء

۱. تفسیر این اصطلاحات خواهد آمد.

است، آن هم به نحوه‌ای که قابل درک باشند. مثلاً؛ انار، آتش، یک بیماری خاص و دزد را در نظر بگیرید! عقل می‌گوید: «هر چیزی که می‌شود نباشد، اگر بود؛ همچنین هر چیزی که می‌شود باشد، اگر نبود، دنبال عامل یا علتش بگرد!» فرض کنید در حال گذشتن از کنار باغ می‌بینید درختی میوه انار داده و درخت دیگری میوه دیگری داده است. جاهایی هم هست که اساساً در آنها درختی وجود ندارد. در این جا عقل تعیین علت نمی‌کند. یعنی آنچه شما از دیدن این مناظر می‌فهمید، این است که در دنیا موجودی است به نام درخت انار و میوه‌ای دارد به نام انار، و موجودی نیز به نام درخت سیب و میوه‌ای دارد به نام سیب، و جاهایی نیز اساساً خشک است.

مثال دیگر: در این خانه پدیده‌ای به وقوع پیوسته که از آن تعبیر به دزدی می‌کنیم. همه اینها را از راه حواس و استعمال آنها می‌فهمیم.

تصدیق متوقف بر همان بدیهیات اولیه است که یکی از آنها همین قانون «استحالة (محال بودن) اجتماع نقیضین» است. قانون علیت که می‌گوید: این باید علتی داشته باشد، علت آن را عقل برای شما تعیین نمی‌کند، بلکه علتش را احساس، آن هم به استقراء تعیین می‌کند. صحت انتقال اشیاء از راه حس، اصول استقرائی دارد و یک بخش از اصول استقرائی، تجربه است. تجربه هم دو گونه است: یک گونه تکرار مشاهدات به وسیله ابزار مشاهده، از قبیل میکروسکوپ و تلسکوپ است که خود نمونه کاملی از مشاهده علمی دقیق است. در تکرار مشاهدات، انسان به وجود رابطه بین پدیده‌ها مطمئن می‌شود و دنبال علت آنها هم می‌گردد. گاهی هم گونه‌ای از تجربه، ایجاد مماثل است؛ یعنی ایجاد محیطی در آزمایشگاه، برای نباتات و کشت آنها و اصلاح ژن؛ یا افساد آن، مثل آنچه در طبیعت وجود دارد.

استفاده نابجا از عقل درعلیت

یکی از خطاهایی که در استفاده از علیت شده، این است که می‌گویند درک کلی علیت، کار عقل است. در حالی که اساساً مصادیق علت و معلول کار عقل نیست، تا این که علیت را به معنای «استحاله انفکاک عند العقل» بدانیم. بنابراین، اختیار و اراده و فاصله زمانی و... هیچ کدام، نمی‌شود بین علت و معلول باشد.

اشتباه بزرگی که در مسأله علیت صورت گرفته، این است که با اینکه برای شما قطعی است که هر چیزی علت دارد، اما به لحاظ تعیین مصداق در خارج، به عقل رجوع نمی‌کنید؛ بلکه به حواس مراجعه می‌کنید. کار عقل در این میان این می‌شود که آنچه را حواس از این مصادیق و علل آنها به عقل می‌رساند، درک می‌کند. لذا عقل در تشخیص آتش سوزی حاصل از صاعقه، از راه آتش سوزی ای که عامل انسانی دارد، ورود می‌کند. این ورود عقل موقوف به زمان خاصی نیست. صد سال قبل، بلکه هزار سال قبل نیز این چنین بوده است. یقیناً اگر عمر بشر چند هزار سال باشد، باز هم همین است.

پس از اینکه آتش سوزی و آتارش را از راه حس، دقت، آزمایش و هرایزار دیگری فهمیدیم، اگر درک کردیم که عاملش صاعقه بوده، در این جا آنچه به فکر می‌افتیم، فقط پیشگیری‌های اختیاری بین علت و معلول است با هدف تکرار نشدن ارتباط صاعقه با چنین جایی، که هیچ وقت به ذهن بشر نمی‌رسد. هیچ وقت هیچ انسانی، حتی ساده لوح‌ترین انسان‌ها، به این فکر نمی‌افتند که موانع اختیاری درکی در راه صاعقه ایجاد کند؛ بلکه تنها کاری

که از دستش برمی آید، ایجاد موانع طبیعی برای جلوگیری یا خنثی کردن آتش به هنگام تکرار چنین رخدادی است. اما اگر بفهمیم عامل آتش سوزی انسانی بوده؛ چون در عامل انسانی، فاکتور مهمی به نام اختیار وجود دارد، برایش مانعی ایجاد می‌کنیم تا مثلاً عامل انسانی نتواند به آن مکان نزدیک شود و ایجاد آتش سوزی کند.

حتمیت در قانون علیت

ضرورت ارتباط بین علت و معلول و حتمیت در قانون علیت، بدان معنی است که عقلاً وجود علت تامه مساوی با وجود معلول است. البته این بدان معنی نیست که علت‌ها همه یکسان باشد، بلکه ما علت و معلول‌ها را از راه حس و به استقراء کشف کرده و فهمیده ایم که علت و معلول‌ها چند نوع‌اند. یک نوع آن مانند علل طبیعی غیر حیوانی است که اختیاری در آن نیست، اما می‌توان در علل حیوانی موانعی ارادی مثل مترسک قرار داد. بدین روی، این اصل که «اگر عالم علت دارد، ارتباط نخستین معلول با نخستین علت که علت اولی باشد، ارتباطی ضروری است»، بدان معنی است که فقط وجود علت در صدور معلول کافی است و هیچ‌گونه اراده و اختیار در آن تصور نمی‌شود.

البته این از اشتباهات مترتب بر برد فهمیدن قانون علیت است. زیرا طبق اصول فلسفی و عقلی، قانون علیت می‌گوید: هر چیزی علت دارد و هر چیزی را که شما آن را به عنوان علت تامه فرض کردید، اگر محقق شود، معلول از آن تخلف پیدا نمی‌کند. این در حالی است که علت تامه در مواردی مثل علل حوادث طبیعی از قبیل صاعقه و ایجاد آتش سوزی بعد

از آن وجود دارد که اراده و اختیار در آنها مدخلیت ندارد. البته برخی اعمال انسانی، از قبیل رام نمودن و اهلی کردن حیوانات، از اموری هستند که تا حدی اراده در آنها دخیل است. در انسان هم که وضعیت معلوم است. بنابراین، علت به دو نوع تقسیم می‌شود: علت شاعره یعنی علتی که درک و شعور و اختیار دارد و نتیجتاً تأثیرش در معلول به دخالت عقل و شعور و اختیار است، و علت غیر شاعره.

البته فلسفه عقلی این تقسیم را باور ندارد، زیرا علیت از نظر فلسفه عقلی یک ضرورت عقلی مبتنی بر «استحاله انفکاک بین علت و معلول» است، به طوری که نمی‌شود این باشد و آن نباشد؛ چرا که علت، از هر نوعی که باشد، لاجرم باید در آن، استحاله انفکاک معلول از علت وجود داشته باشد. البته اینکه می‌گوییم از هر نوعی، مبنایش عقلی نیست، بلکه استقرائی است.

هر جا که ما به علل رجوع کنیم، می‌بینیم که خود این‌ها بالطبع بین پدیده‌ها به حساب استقراء تفاوت قائل می‌شوند. تمام جوامع بشری و همه افرادی که در این جوامع زندگی می‌کنند، به این مطلب شهادت می‌دهند؛ چه افراد ساکن در جوامعی که فلسفه عقلی در آن حاکم است، مثل جوامع دینی اسلامی و مسیحی، یا افرادی که در جوامعی هستند که اساساً این‌طور تفکر در آن حاکم نیست، یا حتی جوامعی که گروه‌های صنفی انسانی در آن هستند و نوعی از آموزه‌های خاص علمی یا اعتقادی در آنها حاکم است، مثل گروه‌هایی که تابع فلسفه حسی یا گروه‌هایی که تابع مکتب وین یا پوپر هستند.

در فعل انسانی نوعی علت و نه علت خاص وجود دارد؛ زیرا علیت، خاص نیست. علت خصوصیتی دارد که باعث می‌شود تا صدور معلول از این علت، با تحریک ارادی و بعث و شوق یا زجر و منع که مانع از تأثیر علت بشود، با این خصوصیت پدید آید. اما در برخی موارد این گونه نیست. نه بعث و شوق اثر دارد، نه موضوع آن، بعث و شوق است. مثلاً فرض کنید صاعقه یا سیل را هیچ وقت با تابلوی راهنمایی سرچهارراه متوقف نمی‌کنند، در حالی که همه این عوامل در مسیر فعالیت انسانی مؤثر است؛ زیرا در انسان یا موجودات دیگر، عامل اختیار و مقدمات آن جزء آمادگی آنها برای صدور معلول یعنی اعمالشان است، اما در عوامل طبیعی این جهت نیست.

بسیاری از مشکلاتی که بر اساس آن فلسفه خیال کرده که باید متون را تأویل کند، از اینجا نشأت می‌گیرد که اعتقاد دارد خدا یک اراده داشته، و این اراده در ازل بوده است. به نظر آنها صدور تحقق اراده با تمامیت علت قطعی است و اراده هم منوط به صدور معلول است نه اختیار صدور آن؛ لذا چون علت هم قدم زمانی دارد، پس معلول هم قدم زمانی دارد و تنها از حدوث ذاتی برخوردار است، که در این صورت این حرفها همه شعر می‌شود.

البته گاهی هم از عالم دیگری سخن می‌رود و ما آن را عالم موجوداتی می‌دانیم که از راهی غیر از حس باور می‌کنیم؛ مثل جنّ و ملائکه و نفوس روحانی، بلکه ارواح ملکوتی، که اینها هیچ کدام ربطی به انسان و درک مستقیمش از عالم وجود ندارد. اینها همه مربوط به باورهای آدمی راه غیب است، که اگر این باورها بر پایه درست باشد، به وجود جنّ ایمان دارد. مثلاً چون قرآن مجید فرموده است، پس به وجود ملائکه ایمان داریم. ولی چیزی

به نام «عقول عشره» نداریم، چون در قرآن نیامده است. به ارواح ملکوتی ایمان نداریم، چون در قرآن مجید نیامده است. به این که فلک روح دارد و نفس دارد، و نفس که همان روح است، نیز ایمان نداریم؛ چون در قرآن مجید نیامده است.

نتیجه آنکه:

قانون کلی علیت مبتنی بر درک بدیهیات عقل است، اما تعیین علت و معلول ربطی به عقل ندارد. عقل می‌گوید: من راجع به اینکه چه چیزی هست و چه چیزی نیست، حرفی نمی‌زنم. عقل می‌گوید آن چه هست، اگر به گونه‌ای است که می‌شود نباشد، پس باید دنبال چیزی بگردیم که سبب وجودش یا علت وجودش شده است. عقل این را می‌فهمد. من می‌گردم و در عللی که می‌یابم، می‌بینم که می‌توانم برخی از علل همچون صاعقه را مشاهده کنم که من در آنها شعور و ادراکی نمی‌یابم؛ هرچند ممکن است دین بگوید همین صاعقه هم درک دارد و در حدّ خود مأمور به امر الهی است. من با اینکه خودم این را درک نکرده‌ام، چون دین به من می‌گوید منکر نیستم، لذا به حسب درک من برای صاعقه و اثر آن، موانع طبیعی ایجاد می‌کنم. صاعقه را مثال می‌زنم، چون مثال واضحی است؛ وگرنه همه اشیاء غیر از انسان و اعمال آنها و حیوانات و اعمال آنها، از همین مقوله است. البته باز هم بین انسان و حیوانات و اعمال آنها به حسب درک انسان، تفاوت وجود دارد و این گروه بندی صرفاً از روی استقراء است.

مشکلات بین فلسفه حسی و فلسفه عقلی

البته هرچند ما با خیلی از مشکلات مواجه نمی‌شویم، ولی این دو خط

فکری با هم مشکلات زیادی به وجود آورده‌اند. نخستین مشکل این است که فلسفه عقلی، نظام عالم را از راه خیال تعیین کرده است. شاهد آن این است که منظومه ملاحادی که در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ نوشته شده، چیزهایی راجع به فلکیات و نفوس ناطقیه فلکیه که غیرانسانی است، می‌گوید که در آن روزها هم به لحاظ علمی بطلانش واضح بود. همان زمان هم فلسفه حسی به فلسفه عقلی اشکال کرد که این‌ها دیدنی است، نه خیال بافی. البته ما هم همین را می‌گوییم. ما هم می‌گوییم نمی‌شود چیزی از راه خیال فهمید، ولی از راه نگاه می‌شود فهمید. دانشمندان اسلامی مثل ابوریحان بیرونی، ابن سینا و محمد بن زکریا رازی و امثال این‌ها، از راه تجربه و حس و با اعتماد بر حس به خیلی از نتایج رسیدند. آن نتایج را امروزه علوم انسانی پایه مدرکات خود نمی‌داند، ولی از مراحل پیشرفت مدرکات خود می‌داند. هر چند این دانشمندان منحصر به بخش خاصی از جهان و متعلق به مشرق زمین یا منطقه نمّو فرهنگ مسلمانان - و نه فرهنگ اسلامی - بوده‌اند.

با بیان فوق، اشکال فلسفه عقلی به ما هم، از اساس دفع می‌شود. زیرا فهم مسائل، دیدنی است نه بافتنی. چون دیدنی است، باید طبق این دیدن ضوابط خودش و با دقت هر چه بیشتر به شیوه آزمایش، تجربه، ملاحظه، مشاهده و... صورت گیرد. البته این بیان نیز از آن رو است که پنبه بسیاری از دفاعهای بیجا از فلسفه عقلی و نحوه استفاده از آن را توسط آقایان زده باشم؛ البته این بدان معنی نیست که چیزی به نام فلسفه حسی در مقابل فلسفه عقلی داشته باشیم.

خدا مرحوم علامه طباطبائی را رحمت کند. او در بحث قانون علیت در تفسیر المیزان می‌گوید خدا در هر حادثه‌ای تنها یک اراده دارد که آن هم در

ازل بوده است.^۱ فلسفه همین را می‌گوید. خدا رحمتش کند که آدم منصفی بود. هم مفهوم ادیان را می‌گفت و هم مفهوم فلسفه را. اما آقای مطهری، از بس که عاشق فلسفه بود، بحث را به آنچه فلسفه می‌گوید، می‌کشاند.

فرق اولی و بدیهی این است که اولی یعنی اینکه انسان هیچ درکی جز آن ندارد. اما بعضی از درکها که نیازی به استدلال ندارد، بدیهی محسوب می‌شود. مثلاً «استحالة اجتماع نقیضین» از همین قبیل است.

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص ۱۰۰ نقل به مضمون

فهرست منابع

- ارشاد القلوب الى الصواب؛ ديلمی؛ حسن بن محمد؛ م ۸۴۱ق؛ ۲ جلد؛ مترجم؛ سيد عبدالحسين رضائي؛ تهران؛ كتابفروشی اسلاميه؛ ۱۳۷۷ش.
- الارشاد في معرفة حجج الله على العباد؛ شيخ مفيد؛ محمد بن محمد؛ ۳۳۶-۴۱۳ق؛ تحقيق؛ مؤسسسه آل البيت عليه السلام؛ ناشر؛ كنگره شيخ مفيد؛ ۱۴۱۳ق.
- آفاق فلسفه از عقل ناب تا حكمت احكام؛ حائري يزدي؛ مهدي؛ ۱۳۰۲-۱۳۷۸ش؛ ناشر؛ تهران؛ فرزاد روز؛ ۱۳۷۹ش.
- اقبال الاعمال (الاقبال بالاعمال الحسنه فيما يعمل مئة في السنة)؛ سيد بن طاووس؛ رضی الدين على بن موسى بن طاووس؛ ۵۸۹-۶۶۴ق؛ تحقيق؛ جواد قیومی؛ قم؛ بوستان كتاب؛ ۱۳۷۳ش.
- انجيل متی
- انوارالملکوت في شرح الياقوت؛ علامه حلّی؛ حسن بن يوسف؛ م ۷۲۶؛ قم؛ الشريف الرضي؛ ۱۳۶۳ش.
- بحار الانوار (ط - بيروت)؛ مجلسی؛ علامه محمد باقر بن محمد تقی؛ تحقيق؛ جمعی از محققان؛ ۱۱۰ جلد؛ تحقيق؛ جمعی از محققان؛ دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ ۱۴۰۳ق.
- بحثی در فلسفه بشری و اسلامی؛ تهرانی؛ میرزا جواد آقا؛ ۱۲۸۳-۱۳۶۸ش؛ تهران؛ بازار سلطانی؛ دارالکتب؛ محمد آخوندی؛ چاپ دوم؛ ۱۳۳۲ش.
- البداية و النهاية؛ ابن كثير دمشقي؛ ابوالفداء؛ اسماعيل بن عمر؛ ۷۰۱-۷۷۴ق؛ بيروت؛ دارالفکر؛ ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م.
- بصائرالدرجات في فضائل آل محمد؛ صفار؛ محمد بن حسن؛ متوفای ۲۹۰ق؛ تحقيق؛

- كوجه باغی؛ محسن بن عباسعلی؛ قم؛ مكتبة آية الله مرعشي النجفي؛ ١٤٠٤ق.
- تاریخ الطبری (تاریخ الامم والملوك)؛ طبری؛ ابوجعفر محمد بن جریر؛ تحقیق؛ محمد ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت، دارالتراث؛ چاپ دوم؛ ١٣٨٧ق/ ١٩٦٧م.
- التاریخ الكبير؛ بخاری؛ محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغيرة بخاری؛ م ٢٥٦ق؛ ٨ جلد؛ حیدرآباد دکن؛ دائرة المعارف العثمانية؛ تحقیق؛ هاشم الندوی و دیگران.
- تفسیر عیاشی؛ محمد بن مسعود، عیاش السلمی السمرقندی معروف به عیاشی؛ متوفای ٣٢٥ق؛ ایران؛ قم؛ مؤسسه البعثة؛ ١٤٢١ق.
- تفسیر مفاتیح الغیب؛ فخررازی؛ محمد بن عمر؛ ٥٤٤-٦٠٦ق؛ ٣٢ جلد؛ تهران؛ انتشارات اساطیر؛ ١٤١٢ق/ ١٣٧١ش.
- التمهید لقواعد التوحید؛ حنفی ماتریدی؛ ابوالنشاء؛ زنده در ٥٣٩ق؛ محقق؛ عبدالمجید ترکی؛ لبنان؛ بیروت؛ دارالغرب الاسلامی؛ ١٩٩٥م.
- تنبیه الخواطر (مجموعه وزام)؛ وزام بن ابی فراس؛ م ٦٥٥ق؛ ایران؛ قم؛ مكتبة الفقيه؛ ١٤١٥ق.
- توحید صدوق؛ ابن بابویه؛ محمد بن علی بن الحسین قمی؛ ٣٥٦-٣٨١ق؛ تهران؛ انتشارات ارمغان طوبی؛ ١٣٨٤ش.
- توضیح الملل (ترجمه الملل والمحل)؛ شهرستانی؛ محمد بن عبدالکریم؛ م ٥٤٨ق؛ مترجم؛ سید محمد رضا جلالی نائینی؛ ٢ جلد؛ ١٣٦٢ش.
- جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد؛ اردبیلی غروی؛ محمد بن علی؛ م ١١٠١ق، ٢ جلد؛ بیروت، دارالاضواء، ١٤٠٣ق.
- الخرائج والجرائح؛ الراوندی؛ قطب الدین؛ سعید بن هبة الله متوفای ٥٧٣ق؛ تحقیق / تصحیح؛ مؤسسة الامام المهدي (عليه السلام)؛ قم؛ مؤسسة الامام المهدي (عليه السلام)؛ ١٤٠٩ق.
- دلایل الإمامة؛ محمد بن جریر طبری؛ ٢٢٤-٣١٥ق؛ بیروت؛ مؤسسة الاعلمی للمطبوعات؛ ١٤٠٨ق.

دنایای نوجوان؛ شرفی؛ محمد رضا (معاصر)؛ مؤسسه فرهنگی منادی تربیت؛ ١٣٩٧ش
الذریعة الی حافظ الشریعة (شرح اصول کافی)؛ جیلانی؛ رفیع الدین محمد بن محمد

- مؤمن؛ ق ۱۱؛ ۲ جلد؛ مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث؛ قم؛ ۱۳۸۸ ش .
- ریاض الجنان؛ فارسی؛ فضل الله بن محمود (قرن ۸ و ۹) کتابخانه مجلس؛ نسخه خطی، شماره ۲۹۳۷۵-۱۰.
- سیرة ابن اسحاق (سیرت رسول الله)؛ ابوبکر محمد بن اسحاق مطلبی مدنی؛ ۸۵-۱۵۱ق؛ ترجمه مسعود انصاری؛ انتشارات مولی؛ ۱۳۹۲ ش.
- السیرة الحلیة (انسان العیون فی سیرة الامین والمأمون)؛ حلبی؛ ابوالفرج نورالدین علی بن ابراهیم بن احمد حلبی شافعی؛ تصحیح؛ عبدالله محمد، بیروت؛ دارالکتب العلمیة؛ ۱۴۲۷ق / ۲۰۰۶م.
- شرح اشارات؛ طوسی؛ خواجه نصیرالدین؛ م ۶۷۲ق؛ ۳ جلد؛ قم؛ دارالبلاغه؛ ۱۳۷۵ ش.
- شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ ابن حیون؛ نعمان بن محمد مغربی؛ ۲۹۰-۳۶۳ق؛ تحقیق؛ حسینی جلالی؛ محمد حسین؛ جامعه مدرسیین حوزة علمیه؛ قم؛ ۱۴۰۹ق.
- شرح مثنوی (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی)؛ جعفری؛ محمد تقی؛ ۱۳۰۲-۱۳۷۷ ش؛ ۱۵ جلد؛ مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری .
- شیعه در اسلام؛ طباطبایی؛ سید محمد حسین؛ ۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش؛ قم مؤسسه بوستان کتاب؛ چاپ پنجم؛ ۱۳۸۸ ش .
- صحیح مسلم؛ مسلم بن الحجاج نیشابوری؛ ۲۰۶-۲۶۱ق؛ تصحیح؛ محمد فؤاد عبدالباقی؛ ۵ جلد؛ قاهره؛ ۱۴۱۲ق.
- الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف؛ سید بن طاووس؛ سید علی حسینی حلی؛ م ۶۶۴ق؛ قم؛ خیام؛ ۱۴۰۰ق.
- عبر العاشقین؛ بقلی شیرازی؛ روزبهان؛ به کوشش؛ هانری کربن؛ محمد معین؛ بخش ایران شناسی انستیتوی ایران و فرانسه.
- عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة؛ ابن ابی جمهور؛ محمد علی بن ابراهیم الاحسایی؛ ۹۰۴ هـ؛ ۴ جلد؛ قم؛ چاپخانه سیدالشهداء عليه السلام؛ ۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳ م.
- عیون اخبار الرضا عليه السلام؛ شیخ صدوق؛ محمد بن علی بن حسین بن بابویه؛ ۳۰۶-۳۸۱ق؛ بیروت؛ مؤسسة الاعلمی للمطبوعات؛ ۱۴۰۴ق.

الفتوحات المكتبة في معرفة الاسرار المالكية والملكية؛ ابن العربي؛ محي الدين؛ ٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ.

كاروان هند؛ گلچین معانی؛ احمد؛ ١٢٩٥-١٣٧٩ش؛ آستان قدس رضوی؛ ١٣٦٩ش.
الكافي (طالاسلامية)؛ كليني؛ محمد بن يعقوب؛ ٣٢٩ق؛ تحقيق و تصحيح؛ علي
كبيرغفاري و محمد آخوندي؛ دارالكتب الاسلامية؛ ١٤٠٧ق.
الكامل؛ ابن اثير؛ عزالدين ابوالحسن علي بن الكرم؛ متوفى ٦٩٢ق؛ بيروت؛ دارصادر؛
١٣٨٥ق/١٩٦٥.

كشكول؛ شيخ بهائي؛ محمد بن عزالدين حسين عاملي؛ ٩٥٣-١٠٣١ق؛ ٣ جلد؛ بيروت؛
مؤسسة الاعلمي للمطبوعات؛ ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
كمال الدين و تمام النعمة؛ ابن بابويه؛ محمد بن علي؛ ٣٠٦-٣٨١ق؛ تحقيق و تصحيح؛
غفاري؛ علي اكبر؛ تهران؛ دارالكتب الاسلامية؛ ١٣٩٥ق.
كنز العمال في السنن و الاقوال؛ متقى هندي؛ علي بن حسام الدين؛ ٨٨٨-٩٧٥ق؛
بيروت؛ دار احياء التراث العربي؛ ١٤١٠ق.
ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام؛ ابراهيمي ديناني؛ غلامحسين؛ تهران؛ طرح نو؛
١٣٨٥ش.

المبدأ والمعاد؛ صدر المتألهين؛ صدرالدين شيرازي؛ محمد بن ابراهيم؛ م ١٠٥٥ ق،
تهران؛ انجمن حكمت و فلسفه ايران؛ ١٣٥٤ش.
مثنوى معنوي؛ مولوي؛ جلال الدين محمد بلخي؛ متوفى ٦٧٢ق.
مجله كيهان انديشه؛ سال پنجم؛ شماره سوم؛ آذر ماه ١٣٧٨ش.
مجمع البيان؛ طبرسي؛ فضل بن حسن؛ ٤٥٤-٥٣٢ق؛ ١٠ جلد؛ تصحيح؛ محسن الامين
العاملي؛ بيروت؛ دار المعرفة؛ ١٤٠٦ق/١٩٨٦م.

مجموعه آثار شهيد مطهري؛ انتشارات صدرا؛ دوره ٢٨ جلدی؛ ١٣٩٠ش.
مسند الامام احمد حنبل؛ ابن حنبل؛ احمد بن محمد؛ ١٦٤-٢٤١ق؛ تحقيق؛ غضبان
عامر و زيبق ابراهيم و بركات؛ محمد، عرقسوسي، محمد نعيم، ارنؤوط، شعيب،
خراط كامل؛ بيروت؛ مؤسسة الرسالة.
المطوّل (به همراه حاشیه ميرسيد شريف جرجاني)؛ تفتازاني؛ سعد الدين مسعود بن
عمر؛ م ٧٩٢ق؛ قم؛ مكتبة الداوري.

- مقاتل الطالبیین؛ ابوالفرج اصفهانی؛ ۲۸۴-۳۵۶ق؛ علی بن حسن؛ تحقیق؛ صقر؛ احمد؛ مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت؛ ۱۴۱۹ق.
- مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین؛ اشعری؛ علی بن اسماعیل؛ م ۳۲۴ق؛ بیروت؛ دارالنشر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- مکتب تفکیک؛ حکیمی؛ محمد رضا؛ ۱۳۱۴-۱۴۰۰ش؛ قم؛ مرکز بررسیهای اسلامی؛ ۱۳۷۳ش/۱۴۱۴ق.
- المنتظم؛ ابن جوزی؛ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن الجوزی؛ ۵۱۰-۵۹۲ق؛ تحقیق؛ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا؛ بیروت؛ دارالکتب العلمیة؛ چاپ اول؛ ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.
- المیزان فی تفسیر القرآن؛ طباطبایی؛ علامه سید محمد حسین؛ ۱۲۸۱-۱۳۶۰ش؛ ترجمه؛ سید محمد باقر موسوی همدانی؛ ۴۰ جلد؛ قم؛ دفتر انتشارات اسلامی؛ ۱۳۸۲ش.
- نزهة الکرام و بستان العوام؛ رازی؛ جمال الدین مرتضی محمد بن حسین؛ ق ۶ و ۷؛ ۲ جلد؛ به اهتمام باقر ترقی و محمد شیروانی؛ تهران چاپخانه میهن؛ ۱۳۶۱ش.
- نهج البلاغه؛ شریف رضی، تحقیق؛ صالح؛ صبحی؛ قم؛ دارالهجرة؛ ۱۴۱۴ق.
- الهیات شفا؛ ابن سینا؛ حسین بن عبدالله؛ ۳۵۹-۴۲۸ق؛ تهران؛ امیرکبیر؛ ۱۳۸۸ش.
- وسائل الشیعة؛ حر عاملی؛ محمد بن حسن؛ ۱۰۳۳-۱۱۰۴ق؛ ۳۰ مجلد؛ تحقیق / تصحیح؛ مؤسسة آل البيت؛ مؤسسة آل البيت؛ قم؛ ۱۴۰۹ق.