

فلسفہ دین

دکتر احمد ہشتی

پوشن مکتبہ

۱۳۸۲

بهشتی، احمد، ۱۳۱۴ -
 فلسفه دین / احمد بهشتی - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه
 علمیه قم)، ۱۳۸۲.
 ۳۵۲ ص. - (بوستان کتاب قم؛ ۱۰۳۷)
 ISBN 964 - 371 - 347 - 4 / ریال ۲۲/۰۰۰
 فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
 پشت جلد به انگلیسی:
 Dr. Ahmad Beheshti, Falsafeye Din
 [Philosophy of Religion]
 کتابنامه به صورت زیر نویس.
 ۱. دین - فلسفه. ۲. اسلام - فلسفه. ۳. کلام. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 بوستان کتاب قم. ب. عنوان.
 ۲۱۰/۱ BL ۵۱/ب ۸

مجله انتشار: ۲۰۶۰

شابک: ۴-۳۴۷-۳۷۱-۹۶۴ / 4-347-371-964 ISBN

بوستان کتاب

فلسفه دین

نویسنده: دکتر احمد بهشتی

ناشر: مؤسسه بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: اوّل / ۱۳۸۲

شمارگان: ۲۰۰۰

بها: ۲۲۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

دفتر مرکزی: قم، خیابان شهدا (صفائییه) بوستان کتاب قم، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۵۵ - ۷، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴
 فروشگاه مرکزی (شماره ۱): قم چهار راه شهدا (محل مرصه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری بیش از ۱۷۰ ناشر)، تلفن: ۷۷۴۴۲۴
 فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فلسطین جنوبی، کوچه دوم (پشت)، پلاک ۳/۲۲، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵
 فروشگاه شماره ۳: مشهد، خیابان آیه الله شیرازی، کوچه چهارباغ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹
 فروشگاه شماره ۴: اصفهان، خیابان حافظ، چهارراه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان)، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
 نشانی الکترونیک: [http:// www.bustaneketab.com](http://www.bustaneketab.com)
 E-mail: bustan@bustaneketab.com؛ پست الکترونیک

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

با قدردانی

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند :

ویراستار: علی اکبر علیزاده و فرج الله جهان دوست .

کنترل ویرایش: ابوالفضل طریقه دار، محمد نقویان و ولی قربانی .

حروف نگاری: محسن عسکری و راضیه بذرافشان .

اصلاحات حروف نگاری: مصطفی عسکری نسب .

صفحه آرا: احمد اُخلی .

کنترل فنی صفحه آرایی: سید رضا موسوی منش .

نمونه خوانی: ابوالحسن مسیب نژاد، قربان مخدومی، سید رضا هدایتی،

بیژن سهرابی، روح الله بیگی، سید علی قائمی، جلیل حبیبی و

محمد جواد مصطفوی .

نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی .

طراح جلد: باسم الرسام .

مسئول تولید: حسین محمدی .

پی گیر چاپ: سید رضا محمدی .

بیتاب

۱۳۸۲

فهرست موضوعات

مقدمه.....	۱۳
------------	----

بخش اول: کلیات

تعریف‌ها و ابهام‌ها	۲۵
۱. فلسفه.....	۲۵
۲. کلام.....	۲۷
راه حلّ لاهیجی.....	۳۰
کلام قدیم و کلام جدید.....	۳۲
فلسفه دین و فلسفه علم دین.....	۳۳
تعریف دین	۳۳
علم دین	۳۸
کارهایی که باید انجام شود	۳۹
تعریف کلام.....	۴۲
تعریف فلسفه علم دین.....	۴۴
تعریف فلسفه دین.....	۴۶
۱. دفاع عقلی از دین	۴۶
۲. تفکر فلسفی در باب دین.....	۴۷
الف) تفکر کلامی متکلمان یا فلسفی فیلسوفان.....	۴۷
ب) تفکر فیلسوفان دین.....	۴۹

۵۰ ۳. تحلیل عقلانی از متون دینی، بدون قصد دفع یا رد

بخش دوم: حوزه‌ها و قلمروها

۶۰		فلسفه علم کلام
۶۱		پوزش از خواننده
۶۲		تمایز روش‌ها
۶۵		کلام جدلی و کلام برهانی
۶۶		رصدخانه علوم
۶۹		انسان‌های ذوفنون
۷۰		نمونه‌ای از خلط
۷۱		مثالی از تفسیر
۷۲		تبیین قلمرو فلسفه دین
۷۳		رسالت فلسفه دین
۷۵		آب کوزه و آب دریا
۷۶		مشکل بزرگ برخی از ارباب فلسفه دین
۷۷		نگاهی به فلسفه دین نورمن. ال. کیسلر
۷۸		نگاهی دیگر به کتابی دیگر
۷۸		گستره فلسفه دین اسلام
۸۰		گستره‌ای گسترده‌تر
۸۱		شاهد اول
۸۲		شاهد دوم
۸۴		شاهد سوم و چهارم
۸۵		تحلیل و بررسی صفات متضاد

بخش سوم: مسئله الوهیت

۹۱		پاسخ دین به پرسش‌های معرفتی
----	-------	-----------------------------

فهرست موضوعات / ۷

۹۲	خداى اسلام، چگونه خدایى است؟
۹۴	سؤالاتى در قلمرو فلسفه دین
۹۶	با خدا
۹۹	توضیح واضحات
۱۰۰	کارى بیهوده تر
۱۰۳	چون و چرا در کار خدا
۱۰۴	چون و چراهاى غیر الحادى
۱۰۹	مغالطه‌اى عجیب
۱۱۲	حق مطلق و نفى حد
۱۱۷	آیا زبان دین زبان تمثیلى است؟
۱۲۰	گزاره‌هاى دینى و نفى حد
۱۲۲	دیدگاه آیات و روایات
۱۲۲	یک بحث مقدماتى
۱۲۴	۱. آیات
۱۲۵	آیه اوّل
۱۲۶	آیه دوم
۱۲۶	آیه سوم
۱۲۷	آیه چهارم
۱۲۷	آیاتی در زمینه علم خداوند
۱۲۸	۲. روایات
۱۲۸	روایت اوّل
۱۲۹	روایت دوم
۱۲۹	روایت سوم
۱۳۰	روایت چهارم
۱۳۰	روایت پنجم
۱۳۷	نفى برهان از واجب الوجود

۸ / فلسفه دین

۱۳۹	 نکته‌ای از صدرالمُتألهین
۱۴۰	 سخن حافظ.
۱۴۰	 معنای حجاب
۱۴۱	 خدا را چگونه یافتند؟
۱۴۲	 رفع یک تناقض ظاهری
۱۴۶	 برهان اِتی مفید یقین
۱۴۷	 مروری بر براهین
۱۴۸	 ۱. بر مبنای سالک و مسلک و مقصد
۱۴۹	 الف) وحدت سالک و مسلک و مقصد
۱۴۹	 ب) وحدت سالک و مسلک
۱۵۰	 ج) جدایی سالک و مسلک و مقصد
۱۵۱	 ۲. بر مبنای تأخّر و تقدّم بر تجربه
۱۵۵	 برهان وجودی آنسلم
۱۵۸	 بیان کوتاه و غیر مقنع اسپینوزا
۱۵۸	 صورتی تازه در بیان دکارت
۱۵۹	 نظریه کانت
۱۶۰	 انتقادی از یکی از معاصران آنسلم
۱۶۲	 اشکال اساسی
۱۶۵	 وحدت و توحید
۱۷۲	 نگاهی به برهان فرجه

بخش چهارم: عوالم قبل و بعد

۱۷۸	 سابقه تاریخی اعتقاد به روح و عوالم پس از مرگ
۱۸۰	 رسالت فلسفه و کلام
۱۸۰	 الف) قائلان به حُسن و قُبُح عقلی
۱۸۲	 ب) منکران حسن و قبح عقلی

فهرست موضوعات / ۹

۱۸۲	شبهه‌های منکران
۱۸۲	الف) شبهات متقدمان
۱۸۳	ب) شبهات متجددان
۱۸۴	۱. خواب مغناطیسی
۱۸۴	۲. احضار یا ارتباط با ارواح
۱۸۵	یادی از روز «الست»
۱۸۹	اقسام و مراتب شهود
۱۸۹	۱. شهود حسی
۱۸۹	۲. شهود عقلی
۱۹۱	شهود قلبی
۱۹۳	اسرار مرگ
۱۹۶	دسته‌ها و گروه‌های سه گانه

بخش پنجم: تجربه دینی

۲۰۳	تجربه دینی و سایر تجارب
۲۰۳	تجربه دینی و تجربه اخلاقی
۲۰۶	تجربه دینی و تجربه استحضانی
۲۰۶	تجربه دینی و سکولاریسم
۲۱۰	تجربه دینی از دو نگاه
۲۱۷	تجربه دینی از نگاه کتاب و سنت
۲۱۸	«الله» یعنی چه؟
۲۲۱	چگونه خدا را شناختی؟
۲۲۵	۱. فسخ شدن تصمیم‌ها
۲۲۶	۲. گشوده شدن گره‌ها
۲۲۶	۳. نقض اراده‌ها
۲۲۶	احوال و مقامات

۲۲۹	تکامل فرد و جامعه ..
۲۳۳	حال و قال یا بحث و ذوق ..
۲۳۴	تجربه دینی از نگاه غرب ..
۲۳۵	الف) ویژگی ها ..
۲۳۹	ب) ابعاد ..
۲۴۰	۱. تعالی یافتن به سوی مبدأ ..
۲۴۰	۲. استعلا به سوی اعلیٰ ..
۲۴۱	۳. استعلا به سوی ماورا ..
۲۴۲	۴. استعلا به سوی غایت ..
۲۴۶	پاداش روزه ..
۲۴۸	نمونه‌ای دیگر ..
۲۴۹	نتیجه بحث ..

بخش ششم: فلسفه اعجاز

۲۵۹	با شیادان چه باید کرد؟ ..
۲۶۲	تکلیف مردم ..
۲۶۲	خدا، یاری کننده پیامبران ..
۲۶۴	فرق معجزه و کارهای خارق العاده بشری ..
۲۶۶	جنبه های بشری و الهی نبی و امام ..
۲۷۴	فضیلت عقلانی ..
۲۷۵	۱. قوه عقلانی ..
۲۷۵	حدس، راهی برای کشفیات علمی ..
۲۷۶	مرحله کمال نهایی ..
۲۷۶	درجات تابش انوار معرفت بر دل ها ..
۲۷۹	یک پرسش ..
۲۸۰	پرسشی دیگر ..

فهرست موضوعات / ۱۱

۲۸۰	 پاسخ
۲۸۱	 ۲. فضیلت تخیل
۲۸۳	 ۱. رؤیای یوسف
۲۸۳	 ۲. رؤیای همبندهای یوسف
۲۸۴	 ۳. رؤیای پادشاه مصر
۲۸۵	 ۴. خواب ابراهیم خلیل
۲۸۵	 ۵. خواب‌های پیامبر گرامی اسلام ﷺ
۲۸۶	 الف) در سورة اسراء
۲۸۶	 ب) در سورة انفال
۲۸۷	 ج) در سورة فتح
۲۸۸	 فعالیت خیال در بیداری
۲۸۹	 الف) تخیلات شاعران و هنرمندان
۲۸۹	 ب) تخیلات افراد دیوانه یا خیالاتی
۲۸۹	 ج) تخیلات انبیا و اوصیا
۲۸۹	 آثار تخیلی و تمثیلی عرفا و فلاسفه
۲۹۲	 قرآن تسلی بخش پیامبر ﷺ
۲۹۵	 مروری بر بیانات شیخ الرئيس
۲۹۶	 نمونه‌هایی از آیات
۲۹۷	 نمونه‌هایی از روایات
۲۹۸	 ۳. تصرف در طبیعت
۳۰۳	 نفوس انبیا و اولیا
۳۰۴	 معجزه و اصل علیّت
۳۰۶	 همسانی معجزه و سایر پدیده‌ها
۳۰۷	 یک نمونه
۳۰۹	 وجوه اشتراك و افتراق
۳۱۰	 معجزه و اسباب طبیعی

۳۱۲	 اشاعره و اعجاز
۳۱۴	 عدلیه و فلاسفه
۳۱۵	 علیّت و اعجاز
۳۱۷	 تحلیل معجزه با نگاهی به تأثیر نفس در بدن
۳۲۱	 نتیجه بحث

فهارس

۳۲۷	 آیات
۳۳۱	 روایات
۳۳۴	 اشعار
۳۳۹	 اعلام
۳۴۳	 اسماء پیامبران علیهم السلام
۳۴۴	 اسماء چهارده معصوم علیهم السلام
۳۴۵	 اصطلاحات
۳۵۲	 منابع

مقدمه

عصر ما به لحاظ اعتقادات دینی، پردغدغه‌ترین اعصار تاریخ است. شاید در اعصار بعد، این دغدغه‌ها فروکش کند و دغدغه‌های دیگری پدید آید یا همین دغدغه‌ها با همین موج باقی بماند و یا شدت و سرعت بیش‌تری پیدا کند.

در گذشته، پرسش‌های دینی مربوط به خود دین بود. پرسش‌هایی که به اعتقادات مربوط می‌شد، با استدلالات فلسفی و کلامی به اثباتشان می‌پرداختند و آنچه به فروع، احکام و بایدها و نبایدها پیوند می‌خورد، با نصوص و ظواهر کتاب و سنت تبیین می‌شد و احیاناً از سیره عقلی-مشروط به این که ردع شرعی نداشته باشد- و سیره متشرعه و اجتماعات محصل و منقول کمک می‌گرفتند، نیازهای خود را برمی‌آوردند و زندگی خود را سامان می‌دادند و دیگر دغدغه خاطر نداشتند. اگر کسی در اصل یا فرع مسلمی تشکیک می‌کرد، به عنوان ملحد و مرتد، مطرود می‌شد و ناچار بود که انزوای مطلق یا نسبی را پذیرا شود و احیاناً قربانی راه و رسم خود گردد و جام شوکران مرگ را سربکشد. ابن ابی العوجاء‌ها و ابن مقفع‌ها و ... نه تنها پایگاهی در میان توده مردم نداشتند، بلکه حیات فیزیکی و جسمی آن‌ها نیز در معرض خطر بود و چاره‌ای جز پذیرفتن مارک زندقه و الحاد بر پرونده خود نداشتند.

امروز سؤالات دیگری مطرح است و آن، این که آیا محتویات دین تبیین عقلانی دارد یا ندارد؟ این دیگر، دین نیست، بلکه فلسفه دین است. هر کدام از فلسفه، کلام و عرفان هم برای خود فلسفه‌ای دارد. اگر مولوی می‌گوید: «پای استدلالیان چوبین بود»، این، فلسفه فلسفه است و اگر کسی درباره استدلالات کلامی بحث می‌کند که آیا رنگ و بوی جدل دارد یا تعقل محض است یا این که آمیزه‌ای از جدل و تعقل است، این، فلسفه کلام است و اگر شیخ‌الرئیس درباره مسائل عرفانی به کنکاش می‌پردازد، تا معلوم شود که آیا حق با کسانی است که به آن‌ها به دیده تحسین و تصدیق می‌نگرند

یا با کسانی که به آنان به دیده تقبیح و انکار، نگاه می‌کنند، این، فلسفه عرفان است.

او درباره عرفا می‌گوید:

و لهم أمورٌ خفية فيهم وأُمورٌ ظاهرة عنهم، يستكروها من يُنكروها ويستكبرها من يعرفها و نحنُ نقصها عليك؛^۱

برای عارفان اموری است که در نزد آنان پنهان است و اموری است که از ایشان، ظاهر و پدیدار است. آنان که ناآشنايند، بدان‌ها وقعی نمی‌نهند و آنان که آشنايند، به آن‌ها به دیده تعظیم می‌نگرند و ما قصه آن امور را برای تو باز می‌گوییم.

اگر کسی بگوید: آنچه عرفا به عنوان کشف و شهود و اتصال به عالم جبروت، مطرح می‌کنند، خواب و خیال و توهمات است، یا بگوید: بهترین راه برای وصول به حقیقت، راهی است که آنان طی می‌کنند و راه حس و عقل، خبط و خطا بسیار دارد و راه دل، از خبط و خطا به دور است، سخنش سخنی فلسفی است، نه عرفانی، آن هم نه فلسفه مطلق، بلکه فلسفه مضاف، یعنی فلسفه عرفان.

اگر کسی بگوید: محتویات دین، زائیده ترس یا جهل یا نظام سرمایه داری یا غرایز سرکوفته است، یا بگوید برابر است با فطرت سلیم انسان و در حقیقت، به انسانیت اصیل - و نه انسانیتی که دچار از خود بیگانگی و خود فراموشی شده - مربوط است و پشتوانه‌ای قوی از تعقل و تفکر و تجارب دینی و گواهی بی‌چون و چرا از عقل و دل دارد، کلامش، چه در جهت تضعیف و تحقیر دین و چه در جهت تقویت و تعظیم دین، کلامی فلسفی است، آن هم نه فلسفه محض که باید در محضر فلاسفه محض و در کتب و مقالاتی که برای این کار فراهم شده، آموخت و مطالعه کرد، بلکه فلسفه دین که گذشتگان به‌طور پراکنده و در ضمن بحث‌های دینی، تفسیری، حدیثی، اخلاقی، تاریخی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مطرح می‌کردند و امروز برای خود جایگاهی کسب کرده، حد و مرز آن شناخته شده، کتاب‌های متعددی درباره آن تألیف شده، زمینه‌های فراوانی برای کار و تحقیق پیدا کرده و روزه‌های تازه‌ای به روی دانش پژوهان، مخصوصاً دین پژوهان گشوده است.

در قرن هشتم هجری ابن خلدون بر کتاب تاریخ خود، مقدمه‌ای نوشت که بر ذی‌المقدمه، برتری یافت. او متوجه شده بود که تاریخ نیاز به فلسفه تاریخ دارد و اگر محققان رشته تاریخ از فلسفه تاریخ بیگانه باشند، کاری از پیش نمی‌برند. امروز عظمت و شوکت ابن خلدون به مقدمه اوست. هر جا نام او

۱. ابن سینا، الإشارات والتنبیها، نمط ۹، فصل ۱.

برده شود، فوراً مقدمه‌ای را که به عنوان فلسفه تاریخ نوشته، تداعی می‌کند. تا مقدمه ابن خلدون زنده است، ابن خلدون هم زنده و نام او بر «جریده عالم» ثبت است.

غربی‌ها اوگوست کنت را به عنوان پدر جامعه‌شناسی معرفی کردند، حال آن که به حکم «الفضل لمن سبق» این عنوان، حق مسلم ابن خلدون بود و آنان، دانسته یا ندانسته به او و به جهان اسلام که همواره جهانی دانش پرور بوده و خواهد بود، ظلم کردند، ظلمی که نمونه‌اش فراوان است و هنوز هم مسلمانان چوب این ظلم‌ها را می‌خورند. نمونه بارز آن، دزدیدن مغزها و فرار دادن استعدادهای سرشار، از سرزمین‌های اسلامی است، البته خود ما هم بی‌تقصیر نیستیم.

پرچم دار نخستین فلسفه دین، قرآن است. قرآن، دین واقعی را متکی به عقل و فطرت می‌داند و دین‌های باطل را ناشی از جهل، تقلید و پیروی از نیاکان نادان، مظاهر استکبار و سردمدارانی می‌شناسد که مظاهر زور و زر و تزویرند. عقل آزاداندیش، قلب سلیم و فطرت پاک، انسان را به سوی دین الهی سوق می‌دهد، دینی که قیم و پایدار است و در بستر تحولات زمان، استوار می‌ماند، دینی که از آن حنفا و ویژه عقلا و تکیه‌گاه اهل دل است، شجره طیبه‌ای که اصل آن، ثابت و شاخ و برگ آن در آسمان است و همواره دین داران واقعی را از ثمرات شیرین خود، کامیاب و بهره‌مند می‌سازد، صراط مستقیمی که هر کس در آن گام نهاد و استقامت پیشه کرد، به مقصد رسید و از خسران و زیان، به دور ماند و از نعمت فوز و فلاح و رستگاری برخوردار شد.

قرآن با آوردن آیه «قُلْ قَلِيلٌ لَّهِ الْحُجَّةُ أَلْبَالِغَةُ»^۱ خود را متکی به حجت و برهان می‌داند، آن هم حجت بالغه و برهان رسایی که به راحتی در اعماق جان و روان انسان نفوذ کند و قلبش را فروغ و روشنی بخشد، نه برهان‌های پربیب و خم کلامی و فلسفی که تنها استعدادهای قوی و نبوغ‌های سرشار بتوانند از آن بهره‌مند و برخوردار شوند و برای دیگران یا بی‌فایده و یا احیاناً حیرت‌آور، و گیج‌کننده و مضل باشد. بی‌جهت نیست که شیخ‌الرئیس در وصیت‌نامه فلسفی خود، به دانش آموخته فیلسوف توصیه می‌کند که:

صَنَّهُ عَنِ الْجَاهِلِينَ وَالْمُبْتَدِلِينَ وَمَنْ لَمْ يُرْزَقِ الْفُطْنَةَ وَالْوَقَادَةَ وَالذَّرْبَةَ وَالْعَادَةَ وَكَانَ صَغَاةً
مَعَ الْغَاغَةِ أَوْ كَانَ مِنْ مَلَاحِدَةِ هَؤُلَاءِ الْمُتَفَلِّسَةِ وَمِنْ هِمَجِهِمْ؛^۲

فلسفه را از جاهلان و آدم‌های پست و آن‌هایی که هوش و استعداد و دقت و ممارست ندارند و از فیلسوف نمایان

۱. انعام (۶) آیه ۱۵۱.

۲. الإشارات والتنبیها، نمط ۱۰، فصل ۳۲.

بی‌دین و ملحدی که مگسان این میدانند، پاس دار.

سپس سفارش می‌کند که اگر کسی را یافتی که واجد شرایط باشد، آرام آرام و کم‌کم به او تعلیم ده و از او عهد و پیمان بگیر که به تو تأسی کند و امانت را به نااهل نسپارد.

از نظر شیخ الرئیس، شرط فیلسوف شدن، علاوه بر استعداد سرشار، دین داری است، ولی هیچ کس نگفته است که شرط دین داری، فلسفه است.

این مطلب، به این معنا نیست که دین به فلسفه بی‌اعتناست و اندیشه‌های فلسفی را محکوم می‌کند. دین، طرفدار تعقل است. تفکر و تعقل، از نظر دین خدا، بهترین عبادت است. یک ساعت تفکر و تعقل، از یک یا هفتاد سال، عبادت بالاتر است.^۱ چگونه ممکن است چنین دین نابی به اندیشه‌های ناب فیلسوفان دین‌دار متعهد و دارای ذوق و استعداد سرشار، بی‌اعتنا باشد. دین برای دفاع از کیان خود و دفع شبهات ملحدان و منحرفان، به کلام و متکلم ارج می‌نهد و پرواضح است که کلام هم بدون فلسفه مانند خمیر فطیری است که خمیرمایه ندارد و نان خوبی تحویل مشتریان نمی‌دهد.

• اگر غیر از این باشد، فلسفه دین هم لغو و بیهوده است، چرا که فلسفه دین، رسالتی جز تحلیل عقلانی داده‌های دینی ندارد و اگر دین از عقل و تحلیل عقلانی گریزان باشد، این دانش درجه دوم چه پیامی می‌تواند برای مردم داشته باشد.

اگر فلسفه - از دیدگاه شیخ الرئیس - به قشر خاصی تعلق دارد، با این حال، هیچ کس مدعی نشده است که دین هم به قشر خاصی تعلق دارد. دین، همگانی است. هم مال عجایز است، هم متعلق به اقویا. عجایز، عقیده‌ای خالص دارند و اهل چون و چرا نیستند. از عجزه‌ای چرخه ریس پرسیدند: خدا را چگونه شناختی؟ او دست لاغرش را از چرخه‌اش جدا کرد، چرخه ایستاد، سپس گفت: این چرخه با دست لاغر من می‌چرخد، آیا این زمین و ماه و ستارگان بدون دست نیرومند کسی می‌چرخند؟

بلی، در طبع هر داندۀ ای هست که با گردنۀ گردانندۀ ای هست

به همین دلیل گفته‌اند:

علیکم بدین العجائز.

از چوپان بیابان گردی پرسیدند: خدا را چگونه شناختی؟ در پاسخ گفت:

۱. در یک روایت آمده است که: «تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ» (بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۳۲۵) و در روایت دیگری آمده است که: «تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ» (همان، ص ۳۲۷) و در روایت دیگری آمده است که: «تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً» (همان، ج ۶۹، ص ۲۹۳). اختلاف ارزش تفکرات، به اعتبار اختلاف بازده تفکرات است.

البصرة تدل على البعير و أثر الأقدام يدل على المسير أفسماء ذات أبراج والأرض ذات
فجاج لا تدلان على السميع البصير؛

پشکل شتر دلالت بر شتر دارد و جای پا دلالت بر عبور رهگذر دارد. آیا آسمانی که دارای برج‌ها و زمینی که دارای
وادی‌هایی است، دلالت بر وجود خداوندی که شنوا و بیناست، ندارند؟

اساس مطلب این است که اعتقاد به وجود و یگانگی خداوند و توحید ذاتی، صفاتی و افعالی،
پشتوانه عقلی، برهانی و حجت بالغه دارد.

عجوزه چرخه ریس و چوپان بیابان گرد به اندازه ظرفیت عقلانی خود به تبیین آن می‌پردازند و
فلاسفه ژرف اندیش هم با ظرفیت عقلانی خود و اگر کنجکاوی فلسفی از روی الحاد باشد یا زمینه را
الحاد فراهم کند، باید بگوئیم: «تباً لهذه الفلسفه» و اگر دین عجایز، از انحراف و وسوسه و ریب به دور
باشد، باید بگوئیم: «تبارک الله».

دین نه عوام‌زدگی دارد، نه فیلسوف‌زدگی، بلکه خوان نعمت بی‌دریغی است که به یمن ارسال رسل
و انزال کتب، برای همگان گسترده شده و هر کس به اندازه اشتها، توان و ظرفیت خود از آن،
بهره می‌برد. دین، همه انسان‌ها را در زیر سایه خود پناه می‌دهد، نه عوام را طرد می‌کند نه خواص را.
با هر کسی به اندازه ظرفیت فکری و عقلی او سخن می‌گوید و در عین حال، سعی می‌کند که عقول را
پرورش دهد، دل‌ها را صفا بخشد، سینه‌ها را وسعت دهد و همه را در راه رسیدن به کمال به تکاپو و
مسابقه وادارد.

اتفاقاً قریب به همان عبارتی که به چوپانی نسبت داده شده که در عین سادگی از پشتوانه عقلی
برخوردار است، در روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) که خود در کلماتش راه و رسم ژرف اندیشی را به افراد
مستعد نشان داده، با همان سادگی و در عین حال، برخوردار از طراوت و جذابیت آمده که از حضرتش
در باره راه اثبات صانع سؤال کردند، حضرت فرمود:

البصرة تدل على البعير والزوثة تدل على الحمير و آثار القدم تدل على المسير، فهیکل
علوی بهذه اللطافة و مرکز سفلی بهذه الکثافة کیف لا يدلان على اللطيف الخبير؟^۱

پشکل شتر، دلالت بر شتر و سرگین الاغ، دلالت بر الاغ و جای پا دلالت بر عبور عابر دارد. آیا آسمانی به این لطافت
و زمینی به این فشرده‌گی و عظمت، دلالت بر وجود صانع لطیف آگاه ندارند؟

۱. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۳، باب ۳، ص ۵۵، ح ۲۷.

سؤال کننده در سطح همان چوپان و همان عجوزه بوده و سؤالش دربارهٔ صانع است نه دربارهٔ واجب الوجود یا «الله» که ذات مستجمع همهٔ صفات کمالیه است و اگر در سطح بالاتری بود، سؤال دقیق تر و عمیق تری می کرد و حتماً جوابی می گرفت که بزرگ ترین فیلسوفان جهان را به شگفتی در می آورد.

آن چه مهم است این است که محتوای دین ناب، تحلیل عقلانی داشته و فیلسوف دین را به تکاپو وامی دارد. اما اگر دینی ناب نباشد و دست تحریف و خیانت آن را به انحراف و اعوجاج بکشاند، فیلسوف دین چگونه می تواند از محتوای آن با تحلیل و تبیین عقلانی حمایت کند.

اگر دینی، خود را از توحید دور کرده و هم چون دین مجوسیان به ثنویت یا آیین مسیحیان به تثلیث و یا کیش عرب جاهلیت به لات و منات و عزّی روی آورده و آلوده شود، فیلسوف دین برای آن، چه تبیین عقلانی و تحلیل برهانی می تواند داشته باشد؟ اگر دین یهود، نژادی شده و برگرد خود حصارى از او هام و خرافات کشیده و نژاد اسرائیل را نژاد ممتاز، برتر و محبوب خدا می داند، چگونه می توان به تحلیل عقلانی آن پرداخت؟! اما دین ناب ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^۱ پشتوانهٔ عقلی دارد.

دینی که انسان ها را به فراخور حال خود به تفکر و تعقل وامی دارد، عقل را به میدان می آورد، به فلسفه دین غنا می بخشد و برای فیلسوف دین، زمینه های کار و تلاش را فراهم می سازد.

دینی که با همهٔ مردم ارتباط دارد و مخاطبش ناس است و با هر کسی به اندازهٔ عقل و فهمش سخن می گوید، طبیعی است که از تحلیل و تبیین عقلانی گریزان نیست و از این بُعد خود را آسیب پذیر نمی بیند. پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود:

إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ؛^۲

ما پیامبران مأمور شده ایم که با مردم به اندازهٔ عقلشان سخن بگوییم.

نفرموده است که به اندازهٔ عقولمان، چرا که عقل آنان برترین عقول است و پیامبر گرامی اسلام، عقل کل است و وجود مقدس او جامع همهٔ کمالات انبیا بوده و به تعبیر عرفا «کون جامع» است و اگر بخواهند به اندازهٔ عقل خود با مردم سخن بگویند، کار مردم دشوار و رسالت آنان غیر قابل تحقق خواهد بود.

به همین دلیل، امام صادق ﷺ فرمود:

۱. حجرات (۴۹) آیه ۱۴.

۲. بحار الانوار، ج ۱، باب ۱، ح ۷، ص ۸۵.

ما کَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ؛^۱

هرگز پیامبر اسلام به کنه عقل خود با مردم سخن نگفت.

در روایت آمده است که:

لَا جَمَالَ أَزَيْنُ مِنَ الْعَقْلِ؛^۲

هیچ جمالی برتر از عقل نیست.

راوی می‌گوید: در محضر امام صادق (ع) از عبادت و دین داری و فضایل شخصی سخن گفتم.

حضرت پرسید: عقلش چگونه است؟ گفتم: نمی‌دانم. فرمود:

إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ؛^۳

مزد و پاداش به اندازه عقل است.

سپس در ادامه سخن فرمود: مردی از بنی اسرائیل در جزیره سرسبزی مشغول عبادت بود. فرشته‌ای که از موقعیت او آگاه شده بود، از خداوند تقاضا کرد که ثواب و پاداش مرد عابد را به او نشان دهد. هنگامی که ثواب او را دید، از کمی آن، تعجب کرد. خداوند به او دستور داد که با مرد عابد رفیق شود. او به صورت انسانی نزد عابد آمد. عابد پرسید تو کیستی؟ گفت: عابدی هستم. آمده‌ام که در این جا با تو به عبادت پردازم. پس از آن که یک روز گذشت، فرشته به عابد گفت: جای خوبی داری. عابد گفت: کاش خداوند چرنده یا الاغی داشت که در این جا می‌چرید و این گیاهان ضایع نمی‌شدند. فرشته گفت: مگر خداوند، الاغ ندارد؟ گفت اگر الاغی داشت، این گیاهان ضایع نمی‌شدند. به فرشته خطاب شد که:

إِنَّمَا أُثْبِتُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ؛^۴

من تنها به اندازه عقلش به او پاداش می‌دهم.

در روایتی آمده است که جبرئیل به آدم گفت: مأمورم که تو را به یکی از سه چیز مخیر کنم. پرسید: «آن سه چیز، کدام است؟» گفت: عقل، حیا و دین. آدم گفت: «عقل را اختیار کردم». جبرئیل به حیا و دین گفت: بروید و آدم را ترک کنید. پاسخ دادند: ما مأموریم که همواره با عقل باشیم. جبرئیل گفت: خود دانید و عروج کرد.^۵

۱ و ۲. همان.

۳ و ۴. همان، ج ۶، ص ۸۴

۵. همان، ج ۸، ص ۸۶

دینی که این همه برای عقول بشری احترام و ارزش قائل است، از فیلسوف دین بیم و هراسی ندارد. چنین دینی تشویق می‌کند که محتویاتش را در زیر محک فلسفه دین بگذارند، تا هر چه بیش‌تر به تحلیل و تبیین عقلانی بپردازد و عظمت و استواری تعلیماتش را بر ملا سازد. هر چند رسالت فلسفه دین، این نیست، در عمل، نتیجه‌ای جز این ندارد.

فیلسوف دین، حکم آزمایش‌گر را در آزمایشگاه‌های طبی دارد. او باید از راه آزمایش، معلوم کند که شخصی که آزمایش داده، سالم است یا بیمار و اگر بیمار است، علاج‌پذیر است یا نه. به تعبیر دیگر، فیلسوف دین، حکم غُسال را دارد. کار غُسال، غسل دادن میّت است. او کاری ندارد که این میّت، رهسپار بهشت می‌شود یا راهی جهنم.

همین بی‌طرفی و برون‌نگری فلسفه دین، بن بست عقلی و نظری برخی ادیان را بر ملا می‌سازد. بن بست‌هایی که مسیحیت، گرفتار آن است، موجب شده که به تفسیر هر مینوتیک روی آورد، چرا که هم از متن اصلی وحی به دور است، هم محتوای کتاب‌هایش با عقل و علم ناسازگار است و هم از نظر فروع و احکام در مضیقه است. سایر ادیان نیز همین مشکلات را دارند، ولی دین مبین اسلام به دلیل متکی بودن به متن اصلی وحی و سازگاری با عقل و علم و غنی بودن از نظر فروع و احکام، نه از فلسفه دین، بیم و هراس دارد و نه از تفسیر سماتیک، گریزان است.

نگارنده در سال‌های اخیر طی یک سلسله مقالات منسجمی که در مجله وزین مکتب اسلام تحت عنوان فلسفه دین منتشر شده، به بررسی مسائل مهمی از قبیل خداشناسی و توحید، عالم پس از مرگ، تجربه دینی، نبوت، معجزه و امامت پرداخته و عقلانیت آن‌ها را به اثبات رسانیده و کوشیده است که به دور از هرگونه تعصب مهم‌ترین محتویات دین اسلام را که همان عقاید است، در زیر محک تحلیل و تبیین عقلایی قرار دهد.

امتیاز مهم این کتاب این است که به تحلیل و تبیین عقلانی براهین فلسفی و کلامی پرداخته است، چرا که نگارنده معتقد است این‌گونه بررسی‌ها به فلسفه فلسفه و فلسفه کلام مربوط است، نه فلسفه دین. رسالت فلسفه دین، این است که براهین توحیدی قرآن و سنت را تحلیل کند. باید ببیند احَدیت و صَدَدیت خدای قرآن و بی‌اصل و نسب بودن او را چگونه باید تحلیل کرد. آیا این‌ها در مقام تحلیل و تبیین عقلانی، مُهر قبول می‌خورند یا مردود اعلام می‌شوند. آیا معجزات و کرامات، توجیه عقلانی دارند یا نه؟ آیا راه خداشناسی منحصر در تفکر عقلانی است یا نه؟ چرا غرب امروز به تجربه دینی این همه اهمیت می‌دهد؟ آیا اهمیت دادن به تجربه دینی از نوآوری‌های غرب است، یا این که در متون

اصیل دینی توجهی در خور به آن شده است؟

این‌ها مسائل مهمی است که در این کتاب به آن پرداخته شده است، البته نگارنده، مدعی نیست که آن‌چه انجام شده، جامع و کامل است. هنوز زمینه بحث، فراوان است و صد البته که دانشوران پر تلاش الهیات، چه حوزوی و چه دانشگاهی، به اهمیت آن وقوف دارند و با استمرار بخشیدن به تحقیقات مربوط به فلسفه دین، وظیفه خود را به نحوی مطلوب‌تر، انجام می‌دهند.

یکی از کارهای مهمی که باید در فلسفه دین، انجام پذیرد، قلمروشناسی دین است. ما باید بدانیم چه چیزهایی داخل در قلمرو دین است و چه چیزهایی خارج از آن قرار دارد. گوهر و صدف دین چیست؟ آیا دین، پوست و مغز دارد یا همه آن، مغز است؟ آیا این شعر مولوی درست است:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم پوست آن پیش خران انداختیم

چرا مولوی به عده‌ای توهین کرده است؟ آیا میوه بی‌بدیل قرآن، پوست و مغز دارد؟ آیا مغز از آن خواص و پوست از آن عوام است؟ آیا عارفان به کسبه قرآن رسیده و پوست آن را برای دیگران رها کرده‌اند؟ آیا کسانی که در قرآن تدبیر نکرده و تنها به خواندن و حفظ کردن آن اکتفا می‌کنند، قشری نیستند و کسانی که کم‌تر می‌خوانند و کم‌تر حفظ می‌کنند، ولی می‌کوشند که به اعماق آن راه یابند، اهل مغز، معنا و گوهر قرآن نیستند آری، صدف، دور انداختنی یا کم‌بهاست، ولی گوهر، برگرفتنی و پربهاست وظیفه فلسفه دین این است که ببیند همه دین، مغز و گوهر است یا پوسته و صدف هم دارد. مرحوم شهید صدر در اندیشه‌های فلسفه دینی خود سخن از «منطقه الفراغ» به میان آورد. اگر دین، منطقه الفراغ دارد، می‌توان در آن منطقه بر حسب شرایط زمان و مکان، به احکامی روی آورد که قابل تغییر است. این‌ها گوهر دین نیستند، بلکه پوسته دینند. مرحوم شهید مطهری به تبع استادش علامه طباطبائی از احکام ثابت و متغیر دین سخن گفته و فلسفه ختم نبوت را در همین حوزه جست‌وجو کرده است.

راستی اگر دین، منطقه الفراغ نداشته و همه احکامش ثابت است، چگونه می‌تواند با شرایط متغیر زمان و مکان، هماهنگ شود و جاودان بماند؟ آیا لازم نبود هم‌چنان در هر عصری تا قیام قیامت، پیامبری مبعوث شود؟!

به هر حال، بحث‌های مربوط به قلمروشناسی دین، هم‌چنان در مجله مزبور ادامه دارد و نگارنده امیدوار است که در آینده نزدیک بتواند آن‌ها را تقدیم دین پژوهان کند.

اکنون مقدمه را به پایان می‌بریم و مطالعه کتاب را به خواننده وامی‌گذاریم، بدان امید که نگارنده را

از تذکرات سودمند خود بهره‌مند سازد.

در این جا وظیفه خود می‌دانم که از مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم که چاپ و نشر این کتاب را بر عهده گرفتند، تشکر کنم. دلسوزی و وظیفه‌شناسی عزیزانی که در این بخش تلاش بی‌وقفه دارند، مایه دلگرمی اهل قلم و اهل مطالعه و تحقیق است.

از خداوند بزرگ توفیق همگان را خواهانم و آرزو می‌کنم که این خدمات ناچیز، مورد توجه حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - قرار گیرد.

احمد بهشتی

قم - مردادماه ۱۳۸۰

بخش اول

کلیات

تعریف‌ها و ابهام‌ها

ما اکنون با چند اصطلاح روبه‌رو هستیم که عبارتند از: فلسفه، کلام، فلسفه علم دین و فلسفه دین. روشن شدن این اصطلاحات، راه‌گشای رفع ابهام‌ها است. هرکدام از این‌ها دانش‌های خاص و مستقلی هستند که برای خود موضوع، هدف و قلمرو ویژه‌ای دارند، هر چند در پاره‌ای از مسائل مشترکند، ولی هرکدام از جنبه خاصی به مسائل می‌نگرند.

۱. فلسفه

فلسفه، دانشی است برین که درباره عوارض ذاتی موجود بما هو موجود بحث می‌کند. چنان‌که از تعریف فوق برمی‌آید، موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است؛ یعنی موضوع آن، مقید به هیچ یک از حیثیت‌های تقییدیه نیست. موجود جسمانی یا موجود کمتی یا کیفی، مقید به یکی از حیثیت‌های تقییدیه شده است و صلاحیت این که موضوع فلسفه باشد، ندارد، بلکه می‌تواند موضوع طبیعیات یا ریاضیات و یا علوم جزئی دیگر باشد. این که موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است، به این دلیل است که اولاً، می‌تواند محور تمام مسائلی باشد که در فلسفه بحث می‌شوند، ثانیاً، نیاز به تعریف و اثبات ندارد.^۱ به همین دلیل، تمام علوم جزئی، به سبب تعریف و اثبات موضوع به فلسفه نیاز دارند، ولی فلسفه به لحاظ بداهت تصویری و تصدیقی موضوع، به هیچ علمی نیاز ندارد. فلسفه نسبت به سایر علوم، علم برین به حساب می‌آید و سایر علوم، نسبت به فلسفه، زیرینند؛ فلسفه در محفل علوم، بالادست و صدرنشین است و علوم، زیردست و زیرنشین.

در عین حال، هیچ مانعی نیست که فلسفه در صُغریات مسائل خود، از قضایای علمی

۱. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، به تصحیح استاد آشتیانی، ص ۱۴ و ۱۵.

بهره گیرد و با ضمیمه کردن کبریات فلسفی به آن‌ها، نتایج فلسفی بگیرد. منتها صحت آن نتایج را به طور مطلق، تضمین نمی‌کند، بلکه می‌گوید: صحت این نتایج، منوط به صحت صغریاتی است که از علوم استفاده شده است و لذا اگر روزی معلوم شود که آن قضیه علمی باطل بوده است، فلسفه متضرر نمی‌شود، زیرا به قول معروف: تنخواه بد به ریش صاحبش است! با توجه به آن‌چه گذشت، می‌توان قلمرو فلسفه را به شرح زیر تبیین کرد:

الف) اثبات همه حقایق وجودی، مانند وجود خداوند، توحید، اسما، صفات و افعالش؛ یعنی ملائکه، کتب، رسل، آخرت و همه مخلوقات او.

ب) اثبات مقولاتی که برای موضوع فلسفه، به منزله انواعند نه خود انواع، مانند جوهر، کم، کیف و

ج) اثبات امور عامه که برای موضوع فلسفه، به منزله اعراض خاصه‌اند نه خود اعراض، چرا که امور عامه، از مقولات ثانی شمرده می‌شوند و اعراض، از مقولات اول، به عبارت دیگر، امور عامه محمول بالضمیمه‌اند، نه محمول بالضمیمه.^۱

بهترین تعریف امور عامه این است: آن‌چه بدون واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه، عارض موجود بما هو موجود شود، مانند وحدت. شیخ‌الرئیس در کتاب تعلیقات خود نیز حکمت را به معنای معرفت وجود واجب^۲ که موجود اول است و به معنای معرفت وجود حق^۳ که همان واجب الوجود است، دانسته و صدرالمتألهین نیز گفته است: بحث از علت‌های غایی از حکمت، بلکه از افضل اجزای حکمت است.^۴

می‌توان حکمت را بدین لحاظ، برترین علم به برترین معلوم دانست که معلوم آن، همان علت غایی است، چرا که برای غایت می‌توان چهار معنا در استعمالات فلاسفه به دست آورد:

الف) خداوند همان‌طور که فاعل است، غایت نیز هست، چرا که نمی‌توان مانند اشاعره مدعی شد که فعل او معلل به هیچ غرضی، چه عین ذات و چه زاید بر ذات نیست و نه هم‌چون معتزله فعل خدا را معلل به اغراض زاید بر ذات دانست، پس چاره‌ای نیست جز این که

۱. امور عامه اعراضی هستند که ما به ازای خارجی ندارند، بلکه صرفاً منشأ انتزاع دارند. امکان، چیزی نیست که در خارج ضمیمه موضوع بشود. بلکه از راه تحلیل ذهنی به دست می‌آید و لذا سفیدی را محمول بالضمیمه و امکان را محمول بالضمیمه می‌گوییم. اصطلاح عوارض تحلیلی و ترکیبی هم در این‌جا مناسب است.

۲. التعلیقات، به تصحیح عبدالرحمان بدوی، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۶۱.

۴. الحکمة المتعالیه، به تصحیح استاد حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۳۴۰.

گفته شود که فعل او معلول به غرض است و غرض، عین ذات است.
 ب) غایت به معنای علم او به نظام خیر است و علم، عین ذات اوست.
 ج) غایت بدین معنا است که ذات مقدس او مطلوب، مقصود و معشوق همگان است.
 د) غایت بدین معنا است که خارج از ذات فاعل است و به ماهیت خود، سبب فاعلیت فاعل و به وجود خود، معلول اوست.^۱
 بنابر سه معنای اول، غایت‌شناسی فلسفه، یعنی خداشناسی و بدین لحاظ باز هم فلسفه، افضل علم به افضل معلوم است.

کثرت، تقدّم و تأخّر، قوّه و فعل، علیّت و معلولیّت، امکان و وجود و....
 ه) اثبات مبادی عالیّه موجودات، یعنی علت فاعلی، علت غایی، علت صوری و علت مادی، چرا که موجود بما هو موجود نه تقوّم به علیّت دارد و نه تقوّم به معلولیّت، به همین لحاظ علت و معلول بودن، از عوارض ذاتیّه موجود بما هو موجود است و باید بحث از علیّت، در حوزه فلسفه مطرح شود، بلکه بحث درباره علت نخستین، افضل بحث‌های فلسفه و از والاترین اجزای حکمت، به حساب می‌آید.^۲

بحث از علت نخستین یا واجب الوجود بالذات، به اندازه‌ای اهمیت دارد که شیخ‌الرئیس در تعریف خود از فلسفه، تنها به همین مسئله توجه کرده و گفته است: «افضل علم بأفضل معلوم»^۳؛ فلسفه برترین علم، به برترین معلوم است. علم برتر است، چرا که مفید یقین است و معلوم آن، برتر است، زیرا معلوم آن، ذات مقدس ربوبی است. بحث از سایر اسباب و علل و بحث از سایر موجودات و عوالم هستی، به طفیل اوست، که اگر او و عنایات او نبود، هیچ نبود. آری:

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها

۲. کلام

علم کلام، مدافع و سنگربان دین است. کلام و فلسفه در بسیاری از مسائل و به قول بعضی

۱. همان، ص ۳۴۱ تا ۳۴۷.

۲. نک: الشواهد الربوبیه، ص ۱۵ و ۱۶.

۳. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ج ۱، المقالة الأولى، الفصل ۲، ص ۲۴ به تصحیح استاد حسن زاده آملی.

از بزرگان، مانند حکیم لاهیجی، حتی در موضوع نیز با یک دیگر اشتراک دارند. او می‌گوید:
 اعلم أنَّ المتقدِّمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود
 لرجوع مباحثه إليه؛^۱

بدان که متقدمان از علمای کلام، موضوع علم کلام را موجود بما هو موجود قرار داده‌اند، چرا که مباحث
 علم کلام، همه بازگشت به آن دارد.

او در توضیح مطلب بالا می‌گوید: متکلم به اعم اشیا، یعنی موجود می‌نگرد و آن را به قدیم
 و حادث تقسیم می‌کند. حادث را به جوهر و عرض و عرض را به آنچه مشروط به است،
 مانند علم و قدرت و آنچه مشروط به نیست، مانند طعم و رنگ و جوهر را به حیوان، نبات و
 جماد تقسیم می‌کند و توضیح می‌دهد که اختلاف جواهر یا به انواع است یا به اعراض. آن‌گاه
 در قدیم می‌نگرد و توضیح می‌دهد که او تکثر و ترکیب نمی‌پذیرد و تمیز او از حادث، به
 صفات واجب و امور ممتنع، یعنی صفات ثبوتیه و سلبيه و احکامی است که نه واجبند نه
 ممتنع. عالم، حادث و خداوند، فاعلِ قادر و محدث عالم است. او بر بعثت پیامبران و تعریف
 صدق آن‌ها به معجزات، قادر است و عقل باید از آن‌ها تبعیت کند.^۲

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که فلسفه و کلام هیچ‌گونه تمایزی از یک دیگر ندارند،
 به خصوص اگر تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم، اما اگر تمایز علوم را به تمایز
 اغراض بدانیم، کلام و فلسفه به لحاظ غرض از یک دیگر تمایز و تباین آشکار دارند، چرا که
 کلام، دغدغه اثبات عقاید دینی و دفاع از آن‌ها را دارد و خود را در برابر شبهاتی که بر دین
 وارد می‌شود، متعهد به دفاع می‌داند و حریم مطهر دین خدا را از تهاجم شبهه‌آفرینان و عوامل
 سست ایمان و از لوث شک و ریب پاک سازد، ولی فلسفه چنین دغدغه‌ای ندارد. متکلم، درد
 دین دارد و فیلسوف بی‌درد است. اگر فیلسوف، به دفاع از دین بپردازد، متکلم شده است.

فلاسفه بزرگ اسلامی، مانند فارابی، شیخ الرئیس، ابن رشد و صدر المتألهین را نمی‌توان
 افراد بی‌دردی معرفی کرد که به دین، آن هم دینی چون اسلام که به عقل و برهان اهمیتی به سزا
 می‌دهد، بی‌اعتنا باشند. اینان کاملاً توجه به دین داشته‌اند.

پس یا باید اینان را هم فیلسوف و هم متکلم بنامیم و یا باید بگوییم که متکلم، مسلمات

۱ و ۲. لاهیجی، شوارق الالهام، ص ۱۱.

دینی، هر چند مسلمانات به نظر خودش را می‌گیرد و برای اثبات آن‌ها به جست‌وجوی دلیل می‌پردازد، ولی فیلسوف، هیچ یک از قضایا و احکام را، هر چند قضایا و احکام دینی قبل از اقامه برهان، مسلم فرض نمی‌کند، بلکه تلاش می‌کند که به روش استدلالی، از بدیهیات به نظریات رسیده و با نردبان نظریات مبرهن و اثبات شده، به نظریات دیگری نایل آید. معنای این روش، مخالفت با دین نیست، بلکه فیلسوف مسلمان در برابر پیامبر خدا ﷺ و اولیای دین زانو می‌زند و از معارف دینی الهام می‌گیرد و همواره تبعیت از دین را وظیفه خود می‌شمارد. شیخ الرئيس، معاد جسمانی را شرعی و معاد روحانی را عقلی می‌داند. وی درباره قسم اول می‌گوید:

يجب أن يُعلم أنَّ المعاد منه ما هو منقول منَّ الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، و تصديق خبر النبوة، و هو الذي للبدن عند البعث، و خيرات البدن، و شروحه معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم و قد بسطت الشريعة الحقَّة التي أتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي يحسب البدن؛^۱

باید دانست که قسمی از معاد همان است که منقول از شرع است و راهی به اثبات آن نیست، مگر از راه شرع و تصدیق خبر مقام نبوت. این همان معاد جسمانی است. خیرات و شرور بدن، معلوم است و نیازی به تحصیل علم (از راه عقل) ندارد. شریعت حقّه پیامبر و سرور و مولای ما حضرت محمد ﷺ حال سعادت و شقاوت بدنی را شرح و بسط داده است.

ولی درباره قسم دوم می‌گوید:

و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس للثان للأنفس و إن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح منَّ العلل؛^۲

و قسمی همان است که به عقل و قیاس برهانی ادراک می‌شود و نبوت آن را تصدیق کرده است. این قسم، همان سعادت و شقاوت روحانی و نفسانی است که به قیاس ثابت می‌شود، هر چند اوهام ما، اکنون به عللی که توضیح خواهیم داد از تصور آن قاصر است.

پس فیلسوف مسلمان هر جا نتواند حقیقتی را به برهان عقلی ثابت کند، به پیروی از

۱. الالهيات من الشفاء، مقاله ۹، الفصل ۸، ص ۴۶۰ تا ۴۶۲.

۲. همان، ص ۴۶۲.

شریعت، خود را متعهد می‌شمارد و هر جا به حقیقتی برسد که مطابق شرع باشد، به وجد می‌آید و هر جا به مطلبی برسد که به ظاهر مخالف شرع باشد، یا عقل خود را تخطئه می‌کند و یا استظهاراتی را که از لسان شرع شده، ناکافی و ناصواب می‌شمارد.

به عنوان مثال، تلقی متکلم از شرع این است که عالم، حادث است. بنابراین، به هر قیمتی که شده باید آن را ثابت و قائلان به قدم عالم را تخطئه، بلکه تکفیر کرد.

چنان که غزالی با شیخ‌الرئیس همین معامله را کرد، ولی متکلم منصفی چون امام فخر رازی می‌گوید: «هیچ دلیلی در شرع مقدس، دلالت بر حدوث عالم ندارد.^۱» بنابراین، متکلم باید در استظهارات خود از ادله‌ای که به نظرش دلالت بر حدوث عالم دارد، تجدید نظر کند. شیخ‌الرئیس در یکی از بحث‌های توحیدی اشارات، آن‌جا که متعرض بحث حدوث و قدم عالم شده، می‌گوید:

فهذه هي المذاهب و إليك الاختبار بعقلك دون هواك بعد أن يجعل واجب الوجود واحداً؛^۲

این است مذاهب مختلف (در باب حدوث و قدم عالم) و تو باید به عقلت کسب آگاهی کنی نه به هوای نفست، آن‌هم بعد از آن‌که واجب‌الوجود یکی قرار داده شود.

به گفته خواجه طوسی: «مقصود وی این است که در مسئله توحید، تساهل روا نیست، ولی در مسئله حدوث و قدم، تساهل رواست»^۳.

راه حل لاهیجی

از آن‌جا که لاهیجی تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌داند، می‌گوید:

لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيدوا الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقاً
للمباحث الجارية على قانون الإسلام؛^۴

از آن‌جا که تمایز علوم به تمایز موضوعات است، موجود را در علم کلام مقید کرده‌اند به این که متعلق و محور مباحثی باشد که بر قانون اسلام جریان دارد.

۱. همان.

۲. این سینا، الإشارات و التنبيهات، النمط ۵، آخرین عبارت از آخرین فصل.

۳. همان، از شرح خواجه.

۴. شوارق الالهام، ص ۱۱.

او خود در توضیح عبارت فوق فرموده است: محور بحث‌های کلامی، قواعد قطعی‌ای است از کتاب و سنت به دست آمده باشد، مانند صدور کثیر از واحد و نزول فرشته از آسمان و مسبوquیت عالم به عدم و فنای عالم و ...

اما او خود اعتراف دارد که در این صورت، ادله کلامی، جدلی است نه برهانی، چرا که قواعد فوق، استظهاراتی است از آیات و روایات که تأویل‌پذیر است، به ویژه در مسائل مربوط به مبدأ و امور غیبی که تمثیلاتی بر حقایق و تنبیهاتی بر دقایق است و نباید بر ظواهر آن‌ها جمود کرد و گرنه گرفتار تشبیه و تجسیم خواهیم شد، مانند آیه «الْأَرْحَمُنُّ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي»^۱ و حدیث «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ»^۲.

او می‌گوید: بهتر بود که همانند صدر اوّل، هر کس به اندازه فهم خود به این‌گونه ادله مؤمن می‌شد و به استکشاف حقیقت آن‌ها نمی‌پرداخت، ولی با پیدایش علم کلام این استکشاف صورت گرفت و اختلافات افزون شد. بنابراین، اکنون چاره و راهی جز رجوع به مقتضای عقول صریح و آرای درست نیست، چرا که اصول اعتقادی، اتکای به عقل دارند و چاره‌ای جز رجوع به عقل سلیم نیست.^۲

با توجه به نکته اخیر، معلوم می‌شود که لاهیجی از جدلی بودن علم کلام، ناخشنود است و راه چاره‌ای جز برهانی کردن علم کلام، سراغ ندارد.

البته برهانی کردن علم کلام در مسائل عقلی بسیار به جاست، ولی در مسائل نقلی و آنچه منقولات شرعی، اعم از آیات و روایات، بدان روی آورده‌اند نباید جانب نقل را نادیده گرفت. از این رو، برای ما هم کلام عقلی مطرح است و هم کلام نقلی. یک متکلم مسلمان باید هم به عقل توجه کند و هم به نقل؛ به عنوان مثال در متون دینی، خداوند به عنوان سمیع و بصیر، معرفی و توصیف شده است. بر حسب کلام نقلی، خداوند، سمیع و بصیر است و بر حسب کلام عقلی داشتن سمع و بصر بر خداوند، محال است. جمع این‌ها بدین‌گونه است که بگوییم: خداوند علم به مسموعات و مبصرات دارد یا این که به‌طور کلی مسموع و مبصر بودن اصوات

۱. ر.ک: رؤیت ماه در آسمان، اثر نصرالله پورجوادی که به بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف پرداخته است. او می‌گوید: روایت مشهور این حدیث که در بسیاری از کتب حدیث و کلام نقل شده است (از جمله صحیح بخاری و صحیح مسلم و مسند احمد بن حنبل) چنین است: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ» (ص ۳۹).

۲. شوارق الالهام، ص ۱۱ و ۱۲.

و اشیا را به معنای حضور آن‌ها در محضر او بدانیم و علم او را در مرتبه فعل به علم حضوری تفسیر کنیم.

هر اندازه متکلم، خود را از پیش فرض‌ها به دور بدارد، به برهان فلسفی نزدیک و از جدل کلامی دور می‌شود و هر اندازه به پیش فرض‌ها تکیه کند، به جدل کلامی نزدیک و از برهان فلسفی فاصله می‌گیرد.

کلام قدیم و کلام جدید

آیا علم کلام، قدیم و جدید دارد؟ چه علم کلامی قدیم و چه علم کلامی جدید است؟ علم کلام همواره سنگربان و مدافع دین بوده، هست و خواهد بود. این سنگربانی همواره برای کلام محفوظ است. استدلال برای اثبات عقاید دینی و پاسخ به شبهات، ریشه در قرآن مجید دارد، پس از آن نوبت به روایات و شاگردان ائمه اطهار علیهم‌السلام و کتاب‌هایی می‌رسد که در این رشته تألیف شده است.

با این بیان، معلوم می‌شود که کلام علمی پویاست. بسیاری از شبهاتی که در قدیم مطرح بوده، امروز مطرح نیست. به عکس، امروز برای عالمان و متکلمان اسلامی شبهات و اشکالاتی مطرح است که در قدیم مطرح نبوده است. اصولاً خود متکلمان ادیان و مذاهب مختلف، هر چند ممکن است مشترکاتی داشته باشند، برای یک‌دیگر شبهه‌آفرینند. هرچه زمان به پیش می‌رود و دامنه علوم و معارف بشری گسترده‌تر می‌شود، سؤالات و ابهامات جدیدی پدید می‌آید. این جاست که متکلم دین اسلام، باید به گونه‌ای مجهز و آماده باشد که بتواند در مقابل هر شبهه‌ای جواب محکم و قانع‌کننده‌ای ارائه دهد. امروز نه تنها شبهاتی در حوزه اصول عقاید دینی مطرح می‌شود، بلکه در حوزه فروع دین نیز شبهات و اشکالات، کم نیست و لذا نه تنها برای یک متکلم، لازم است که فیلسوف باشد، بلکه باید بتواند با استفاده و استمداد از سایر علوم نیز به دفاع از اصول و فروع دین اسلام بپردازد.

با این بیان، معلوم می‌شود که ما دو کلام که یکی قدیم و منسوخ باشد و دیگری جدید و غیر منسوخ، نداریم، بلکه ممکن است مسائلی در قلمرو کلام، کهنه شده و مسائل جدیدی مطرح شده باشد. بنابراین، مسائل جدید کلامی داریم، ولی علم کلام جدید نداریم.

علم کلام، علمی است که با التزام به وحی و سنت، به دفاع عقلی از دین می‌پردازد و با

بخش اول: کلیات / ۳۳

تلفیق کلام عقلی و کلام نقلی، هم اصول عقاید را تبیین می‌کند و هم به شبهات پاسخ می‌دهد. آفت بزرگی که امروز دامن گیر علم کلام ما شده، خلط آن با کلام مسیحی است؛ این کار به دست دوستان غافل یا دشمنان هشیار صورت گرفته است.

به همین دلیل، برخی بر کلام جدید تکیه می‌کنند و می‌کوشند که کلام ما را از کلام سنتی جدا سازند؛ یعنی تفکرات نیرومند متفکران کلامی قدیم را از عرصه ارزش و اعتبار خارج می‌سازند. اینان پذیرای تقسیم علم کلام به قدیم و جدیدند.

برخی دیگر در مقابل گرایش فوق، واکنش منفی دارند و معتقدند که طلبه و دانشجوی امروز باید به همان متون قدیم کلامی اکتفا کند و کاری به حرف‌های الحادی امروزی‌ها نداشته باشد. این‌ها هم عملاً قبول کرده‌اند که کلام به دو قسم قدیم و جدید، منقسم می‌شود. امروز لازم است که از علم کلام، آفت زدایی شود. مسائل کهنه‌ای که امروز مورد ابتلا نیستند، باید به تاریخ علم کلام سپرده شوند. تأییدها و استدلال‌های کهن که امروزه کارآمد نیستند، باید جای خود را به تأییدها و استدلال‌های زنده و کارآمد بدهند.

پاسخ گویی به شبهات روز با احاطه به منابع اسلامی و افکار اندیشمندان بزرگ دینی باید به سبک روز انجام گیرد، تا کلام اسلامی بتواند استمرار و پویندگی خود را حفظ کند.

فلسفه دین و فلسفه علم دین

همان‌طور که فرق است میان اخلاق، علم اخلاق، فلسفه اخلاق و فلسفه علم اخلاق، یا این که فرق است میان حقوق، علم حقوق، فلسفه حقوق و فلسفه علم حقوق؛ هم‌چنین فرق است میان دین، علم دین، فلسفه دین و فلسفه علم دین.

تعریف دین

ابتدا از خواننده گرامی اجازه می‌خواهیم نگاهی به تعریف یا تعاریف دین داشته باشیم. برای دین، تعاریف گوناگونی مطرح کرده‌اند که برخی مبنی بر پدیدارشناسی است. در این تعریف، سعی شده که دین را به آن‌چه میان همه صورت‌های آن، مشترک است، بشناسانند. برخی از این صورت‌ها جنبه روان شناختی دارند؛ یعنی احساساتی را مد نظر دارند که به انسان به هنگام تنهایی، در برابر آن‌چه الهی می‌نامند، دست می‌دهند. تعریفی هم داریم که

طبیعت گرایانه است، چرا که دین را به آنچه مانع عملکرد آزاد استعداد های طبیعی انسان است، می شناساند. از دیدگاه برخی از اهل نظر، دین همان اخلاق است که تعالی، حرارت و روشنی یافته است. دین داران می گویند: اعتراف به این حقیقت که همه جهان هستی با تمام کثرت های طولی و عرضی آن، تجلی موجودی برتر است که برتر از علم و معرفت ماست، دین است.^۱

ای برتر از خیال و گمان و قیاس و وهم وز هر چه گفته ایم و شنیدیم و دیده ایم
مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما هم چنان در اوّل وصف تو مانده ایم
شاید دشواری تعریف دین به علت بداهت آن است. بدون شک، دین عبارت است از مجموعه ای از اعتقادات و باید و نبایدها. دین هم با قلب و روح انسان سر و کار دارد و هم با اعضا و جوارح او. انسان متدین در عمق روانش اعتقاداتی دارد. این اعتقادات، در گفتار، کردار و پندار انسان متجلی می شود. هر چند ممکن است متدینان از نظر استحکام عقیده و پابندی به باید و نبایدهای دینی متفاوت باشند، به هر حال، همه آنها اعتقادات دینی دارند و در راه پاسخ مثبت دادن به اعتقادات خود، اعمالی را انجام داده و به اخلاق ویژه ای تن می دهند و اعضا و جوارح خود، اعم از زبان و سایر اعضا را در مسیر آنچه دین مورد نظر از آنها می خواهد، قرار می دهند و می کوشند که تخلّفات خود را با توبه و استغفار و اعاده و قضا و کفّاره و دیه و ردّ مظالم و صدقات جبران کنند.

ممکن است دین را با نگاه برون دینی تعریف کرده یا با نگاه درون دینی بشناسانیم، ولی بهتر است که با نگاه درون دینی باشد و گرنه جای آن است که دین به زبان حال بگوید:

هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من
رویکرد برون دینی بر محور انتظارات آدمی از دین دور می زند و رویکرد درون دینی می خواهد ببیند محتوای دین چیست؟ تا بر همین مبنا دین را تعریف کند.
ما مطمئن نیستیم که همه آدمیان انتظارات صحیح و معقولی از دین داشته باشند. بنابراین، چگونه می توانیم با رویکرد برون دینی به ارائه تعریفی دقیق از دین، دست یابیم.
قرآن کریم در مورد برخی انتظارات غلط آدمیان از دین می گوید:

۱. نک: جان هیک، فلسفه دین، مقدمه.

بخش اول: کلیات / ۳۵

﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَسْمِي فِي الْأَشْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا...﴾^۱؛

و گفتند: چیست این پیامبر را که غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟! چرا به او فرشته ای نازل نشد تا به همراه او انذار کننده باشد یا این که چرا گنجی به سوی او افکنده نمی شود یا این که چرا او را باغی نیست که از آن، بخورد؟! و نیز درباره انتظارات است که می گوید:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا...﴾^۲؛

و کسانی که به دیدار ما امیدوار نیستند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند و چرا پروردگاران را نمی بینیم؟

و نیز می گوید:

﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^۳؛

شاید تو (ای پیامبر) برخی از آن چه (در مورد سببها) به تو وحی شده، (از بیم مشرکان) ترک کنی و شاید از ترس این که به تو بگویند: چرا گنجی بر او نازل نشد یا چرا فرشته ای با او نیامد، دلتنگ شوی. (مبادا چیزی از وحی را به خاطر آن ها فروگذاری یا دلتنگ شوی)، چرا که تو فقط انذار کننده ای و خداوند بر هر چیزی وکیل (و نگهبان) است (و اوست که برای چیزها جلب نفع و از آن ها دفع ضرر می کند).

این ها انتظارات غلط برخی آدمیان است. کسانی هم بوده و هستند که از دین انتظارات صحیحی دارند. آن ها که می خواهند خلأ روانی خود را با دین پر کنند به هر دینی تن نمی دهند و اگر متوجه شوند که از دینی انتظار آن ها برآورده نمی شود، به تحقیق و بررسی می پردازند تا دینی بجویند که به تمام معنا، پاسخ گوی نیازها و انتظارات معقول آن ها باشد. به گفته شاعر:

مرا پورا، ز دین ملکی است در دل که آن هرگز نخواهد گشت ویران
به گیتی روی زی دین کردم ایراک مرا بی دین جهان چه بود؟ زندان

۱. فرقان (۲۵) آیات ۷-۸.

۲. همان، آیه ۲۱.

۳. هود (۱۱) آیه ۱۲.

انتظار معقول شاعر این است که از راه دین و در عمق دل خود به ملک بی پایان و غیر قابل زوالی برسد که از گزند تمام حوادث روزگار مصون باشد. جهان با همه پهنآوری، بدون دین داری، زندانی مخوف، تنگ و تاریک و وحشتناک است. در چنین جهانی سعی و تکاپو، رشد و تکامل و مسابقه و استباق به سوی نیکی‌ها و فضایل و رستگاری، غیر ممکن است. هر چه انسان در این زندان محصور دست و پا بزند، بهره‌ای جز هلاک و تباهی و بدبختی ندارد، ولی در جهان بی‌کران دین داری، درهای رشد و تکامل به روی انسان باز، راه‌ها هموار و اسباب و وسائل و امکانات، فراهم است و دریغ است که مرغ خوش الحان جان، اسیر قفس لائیک شود یا از دین‌های باطل برایش قفس‌های پر زرق و برقی بسازند و با او همان کنند که ماتریالیسم در قفس لائیک کرد.

با نگاه برون دینی، اگر انتظار شاعر را ملاک قرار دهیم، به تعریف مناسبی می‌رسیم و اگر با نگاه کسانی به دین بنگریم که انتظار داشتند نبوت دینی از آن فرشتگان یا به دست یاری آن‌ها باشد و پیامبر نخورد، ننوشد، همسر نگیرد، در بازار راه نرود، بر او گنج نازل شود، صاحب باغ و بیستان باشد و به هنگام انذار، فرشته‌ای او را بدرقه کند یا پیش قراولش باشد و پروردگارشان را با همین چشم‌ها هم‌چون ماه شب چهارده در آسمان یا ماهرویی در زمین تماشا کنند، قطعاً در تعریف خود از دین، گرفتار گمراهی شده‌ایم.

با نگاه درون دینی متوجه می‌شویم که محتوای دین، اعتقاد است و عمل. هر چند میان ادیان در این که چه اعتقادی حق و چه اعتقادی باطل است، وحدت نظر نیست، به همین لحاظ، ادیان موجود به حق و باطل تقسیم می‌شوند و چنین نیست که همه ادیان حق باشند، آن‌گونه که پلورالیسم می‌گوید یا همه ادیان، باطل باشند، آن‌گونه که صاحبان اندیشه لائیک می‌پندارند.

این که فکر کنیم صراط مستقیم به عدد ادیان موجود، تعدد و تکثر دارد و انسان‌ها به هر دینی بگردند، در صراط مستقیم گام نهاده‌اند، به ورطه هولناکی گرفتار شده‌ایم. ممکن است با رویکرد برون دینی زمینه‌ای برای تأیید و تصدیق چنین پنداری پیدا شود، ولی هنگامی که با رویکرد درون دینی به بعضی از ادیان - مخصوصاً اسلام - بنگریم، این زمینه از بین می‌رود و چاره‌ای نداریم جز این که صراط مستقیم را منحصر در یک دین بدانیم. راه‌ها و صراط‌های دیگر مستقیم نیستند. کم‌ترین و کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه، خط مستقیم است، ولی هر چه

بخش اول: کلیات / ۳۷

بر طول خطوط فاصله افزوده شود، خط فاصله، از راست بودن و مستقیم بودن، دورتر و به کج و معوج بودن نزدیک تر می شود. به همین دلیل، قرآن به عنوان سند زنده دین اسلام می گوید:

﴿وَإِنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^۱

این است راه من که مستقیم است. پس از آن، پیروی کنید و راه های دیگر را پیروی نکنید که از راه خدا (واز دینی که برای شما پسندیده و شما را به آن، سفارش کرده) پراکنده و دور می شوید.

واژه «هذا» اشاره به نزدیک است. مشارالیه یا دین اسلام است یا محتوای دین اسلام^۲ که در دو آیه قبل ذکر شده و بدین قرار است:

توحید؛ نیکی به پدر و مادر؛ نکشتن اولاد؛ دور ماندن از فاحشه ها و زشتی ها؛ نزدیک نشدن به مال یتیم، مگر در صورتی که به بهترین وجه باشد؛ وفا کردن به مقتضای پیمان و ترازو و تمام دادن حق مشتری؛ سخن گفتن به عدالت و وفای به عهد و پیمان الهی.

درست است که این ها همه محتوای اعتقادی و عملی اسلام نیستند، ولی مهم ترین ارکان اعتقادی و عملی اسلام بیان شده و بنابراین، اگر کمیت یک دین، نسبت به همه یا بعض این امور، لنگ باشد، صراط مستقیم نیست و باید مهر بطلان بر پیشانی زده شود. هر چند ممکن است از بعض جهات، حق باشد، تنها دینی که حق مطلق است، صراط مستقیم است و ادیانی که حق مطلق نیستند، نمی توانند صراط مستقیم باشند.

اگر کسی فکر کند که دین یهود یا مسیحیت، حق یا صراط مستقیم است، به اشتباه رفته، چرا که قرآن، پیروان این دین ها را کافر خوانده است. اگر این دو دین، باطل و پیروانشان کافر باشند، ادیان دیگر و پیروان آن ها به طریق اولی، باطل و کافرند.

قرآن کریم می فرماید:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾^۳

بجنگید با آن هایی که به خدا و روز رستاخیز ایمان ندارند و حرام خدا و پیامبر را حرام نمی شمارند و به دین حق نمی گروند، یعنی اهل کتاب.

۱. انعام (۶) آیه ۱۵۳.

۲. طبرسی در تفسیر آیه مزبور، هر دو قول را ذکر کرده است. (طبرسی، مجمع البیان، ج ۳ و ۴، ص ۳۸۴).

۳. توبه (۹) آیه ۳۰.

البته مقصود این نیست که مسلمانان همواره با اهل کتاب در جنگ باشند، بلکه اگر توطئه‌ای علیه اسلام و مسلمین نداشته باشند، مانعی نیست که با آن‌ها با صلح و مسالمت زندگی کنند.

قرآن می‌فرماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾^۱

کافران، یعنی اهل کتاب و مشرکان در آتش جهنمند.

از نظر قرآن، پیروان کنونی این ادیان، مسلم نیستند و بنابراین، خود این ادیان نیز حق و صراط مستقیم به حساب نمی‌آیند.

علم دین

اکنون که دین را شناختیم، می‌توانیم علم دین را هم بشناسیم. همه باید در حد نیازی که به لحاظ اعتقادی و عملی دارند، عالم به دین باشند. جاهل مطلق نسبت به دین، هرگز نمی‌تواند دین دار باشد. انسان به همان اندازه که عالم به دین است، می‌تواند دین دار باشد. نمی‌گوییم: علم و اعتقاد یکی است، بلکه می‌گوییم: علم، مقدمه اعتقاد و عمل است. بدون علم، اعتقاد و عمل، ممکن نیست، ممکن است علم باشد، ولی اعتقاد و عمل نباشد. بسیاری از کسانی که به مضرات مواد مخدر، علم ندارند، ولی در اعتقاد و عمل، به آن‌چه می‌دانند، پایبند نیستند. بسیاری از کسانی که می‌دانند دروغ و غیبت و تهمت، قبیح است، ولی به لحاظ اعتقادی و عملی، به آن پایبند نیستند. شیطان رجیم کسی بود که خدا را به یگانگی و عظمت می‌شناخت، ولی اعتقادی نداشت و در عمل، معصیت خدا کرد و فرمانش را زیر پا نهاد و برای ابد مطرود شد، با آن‌که در مرتبه فرشتگان قرار گرفته بود.

بنابراین، علم بدون اعتقاد و عمل، ممکن است، ولی اعتقاد و عمل، بدون علم، ممکن نیست. بسیار بوده‌اند عالمان دینی متخلف، عاصی، ملحد و منحرف، ولی عالمان دینی مخلص و متعهد و خدمتگزار، همواره اکثریت را داشته و دارند.

علم دین، اعم از علم تقلیدی و تحقیقی است. لازم نیست که همه مردم در مورد دستورات

۱. بینه (۹۸) آیه ۶.

عملی دین، محقق و مجتهد باشند. مانعی نیست که محتاط یا مقلد باشند، اما در مورد اعتقادات، در حدی که انسان به یقین برسد، تحقیق لازم است و احتیاط یا تقلید روا نیست، هر چند ممکن است گفته شود: آنچه لازم است تصدیق و عقد قلبی است، اعم از این که این تصدیق و عقد قلبی از راه تحقیق و تفکر حاصل شده باشد، یا از راه‌های دیگر. وانگهی اگر دین، مخصوصاً دین اسلام، ساختاری فطری دارد و اگر این دین مبین، ریشه در اعماق فطرت و دل و جان انسان دارد، چه لزومی دارد که شخص مسلمان بتواند معتقدات قلبی خود را در قالب استدلالات علمی و کلامی بریزد و به الفاظ و عبارات بیان کند؟! البته منظور ما از علم یا عالم دین در این جا، دین‌شناسی و دین‌شناس است؛ یعنی کسی که در اصول و فروع دین، صاحب نظر باشد.

کارهایی که باید انجام شود

هر چند بنای ما بر این بود که پس از تعریف دین و علم دین، به تعریف فلسفه دین و فلسفه علم دین بپردازیم تا معلوم شود که بحث قلمروشناسی دین که طی مقالات متعددی درباره آن، سخن گفته‌ایم، مربوط است به فلسفه دین، ولی جا دارد که بحث مجددی درباره کلام داشته باشیم، چرا که کلام، هم چون فقه و اخلاق اسلامی و تفسیر از علوم دینی است. هر کدام از این علوم، برای خود فلسفه‌ای دارند. هر چند علمای ما که تلاش‌های بسیاری در علوم مختلف فقه و اخلاق و کلام کرده‌اند درباره فلسفه‌های این علوم، کار چشمگیری نکرده‌اند و صد البته که جا دارد نه تنها درباره فلسفه دین، به خصوص دین اسلام، به تلاش و کوشش بپردازند، بلکه از فلسفه‌های علم یا علوم مربوط به دین هم غفلت نورزند.

وانگهی، نه تنها درباره فلسفه‌های علوم مدونی از قبیل کلام، اخلاق، فقه اسلامی و تفسیر کار چشمگیری صورت نگرفته، بلکه هنوز علوم دینی و اسلامی بالقوه‌ای داریم که به مرحله فعلیت نرسیده‌اند؛ به عنوان مثال ما هنوز علم سیاست اسلامی، علم مدیریت اسلامی و علم اقتصاد اسلامی^۱ به صورت مدون و کامل نداریم. نوشته‌هایی که احیاناً در این زمینه‌ها داریم

۱. علوم سه گانه فوق اگر به لحاظ نظری مطرح باشند، به عنوان علوم اسلامی مطرح نیستند. بلکه در حوزه سایر علوم بشری قرار می‌گیرند و از قواعد و ضوابط خود و استنتاج معلول‌ها از علت‌ها و تبیین پدیده‌ها از راه ریشه‌یابی آن‌ها و جست‌وجوی

هنوز در مرحله ابتدایی قرار دارند و به درجه پختگی نرسیده‌اند.

علمای ما قرن‌هاست که روی فقه، تفسیر، اخلاق و کلام کار می‌کنند و هنوز هم هیچ کس مدعی نشده که کار به پایان رسیده است. تاریخ اسلامی هم سهم مهمی از کار و تلاش و تحقیق دانشمندان پژوهش‌گر اسلامی را به خود اختصاص داده است. جمعی از مورخان دانشمند اسلامی به بررسی تاریخ علوم اسلامی پرداخته‌اند و ما اکنون کم و بیش، تاریخ فقه، تاریخ تفسیر، تاریخ کلام اسلامی و تاریخ فلسفه اسلامی را داریم، ولی فلسفه این علوم اسلامی را نداریم. فلسفه هر علمی تابع آن علم و متفرع بر آن علم است؛ یعنی تا خود علم پدید نیاید، نوبت به پدید آمدن فلسفه آن علم نمی‌رسد؛ به عبارت دیگر، هر علمی معرفت درجه اول و فلسفه آن، معرفت درجه دوم است.

علم فقه، کلام، تفسیر و علم تاریخ اسلامی با همه شعب آن، نیاز به فلسفه علم دارند و همان‌طور که خود این علوم تدوین و تکمیل شده‌اند، فلسفه آن‌ها نیز باید تدوین و تکمیل شود. علوم بالقوه اسلامی هم باید از قوه به فعل بیایند و در مسیر تدوین و تکمیل قرار گیرند و آن‌گاه که حدود و ثغور آن‌ها مشخص شود و به درجه پختگی نایل شوند، نیاز به فلسفه علم پیدا می‌کنند.

نگارنده معتقد است که ما فلسفه اسلامی داریم. فلسفه اسلامی از خود متون معتبر اسلامی مایه می‌گیرد. قطعاً متون معتبر اسلامی، معارف عمیق عقلی مطرح کرده‌اند. مسائل مابعدالطبیعه و الهیات، در قرآن، نهج البلاغه و کتب حدیث، فراوان است، مخصوصاً مسائل الهیات بالمعنی الاخص که غایت و نتیجه مسائل الهیات بالمعنی الاعم است. متفکران اسلامی و علمای برجسته وظیفه دارند مسائل الهیات بالمعنی الاخص قرآن و احادیث معتبر را دقیقاً شناسایی کنند و آن‌ها را با الهیات بالمعنی الاعم ارتباط و پیوند دهند. این‌جاست که فلسفه اسلامی در هر دو قسمت الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص، تحقق پیدا می‌کند. نمی‌خواهم بگویم تاکنون در این زمینه هیچ کاری صورت نگرفته است. کتب فلسفی فلاسفه مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه، همه در همین مسیر گام زده‌اند. همه اندیشمندان

→ زمینه‌ها و علت‌های اعدادی و حقیقی، پیروی می‌کنند. اما اگر به لحاظ عملی و برنامه‌ای مطرح باشند، به اسلامی و غیر اسلامی تقسیم می‌شوند. این‌جاست که علمای اسلامی باید تکلیف علم سیاست و علم مدیریت و علم اقتصاد اسلامی را در برابر سیاست و مدیریت و اقتصاد غیر اسلامی روشن سازند.

حوزه‌های مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، سعی کرده‌اند در الهیات بالمعنی الاخص، سخن اسلام را بگویند. تلاش همه آن‌ها این بوده است که الهیات بالمعنی الاخص اسلام را بر الهیات بالمعنی الاعم مبتنی سازند.

مباحث وحدت یا کثرت وجود، تشکیک وجود یا ماهیت، اصالت وجود یا ماهیت، جعل وجود یا ماهیت، حدوث و قدم، تقدم و تأخر، قوه و فعل، علیت و معلولیت، ذهنیت و خارجیت، همه از مباحث زیربنایی مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص، به حساب می‌آیند.

فیلسوف اسلامی با متکلم اسلامی فرق دارد، هرچند فیلسوف شیعی با متکلم شیعی فرق ندارد. فیلسوف اسلامی تابع عقل، منطق و برهان است و هرگز متعبد به ظواهر الفاظ نمی‌شود و جز در برابر نصوص قطعی و مسلم، سر تسلیم فرو نمی‌آورد. ولی متکلم اسلامی تابع ظواهر الفاظ است، آن هم ظهوری که به حوزه عرفی خود او مربوط می‌شود. به همین دلیل، با توجه به آیه کریمه ﴿الرَّخْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَشْتَوَى﴾^۱، معتقد می‌شود که خداوند، موجودی مجسم است و بر کرسی می‌نشیند.

فیلسوف اسلامی جمود بر این ظواهر ندارد، بلکه از تأویل هم می‌پرهیزد. او معتقد است که الفاظ، معانی گسترده‌ای دارند. معنای عرش و استوا را نباید در محدوده ماده و مادیات محصور کرد تا نیاز به تأویل یا جمود بر ظاهر پیدا شود. هم‌چنان که معنای «ید» هم در عضو بدنی محدود و محصور نمی‌شود و بنابراین، نه لازم است که خدا را موجودی مجسم و دارای دست و پا بدانیم و نه نیازی به تأویل و گریز از حقیقت به مجاز داریم.^۲

«ید» مظهر قدرت و تخت و عرش، مظهر فرمانروایی و استوا و استیلا است، بنابراین، بدون نیاز به قائل شدن به تجسم خداوند و بدون این که محتاج به تأویل و حمل بر معنای مجازی باشیم، می‌توانیم آیات را فهم کنیم و پایه‌های الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص را استوار سازیم.

با توجه به بیان فوق، نه تنها نیاز به فلسفه علم فقه و فلسفه علم کلام اسلامی و فلسفه علم تفسیر و فلسفه علم اخلاق اسلامی و فلسفه علم تاریخ یا تواریخ اسلامی داریم که به

۱. طه (۲۰) آیه ۵.

۲. نک: الشواهد الربوبیه، به تصحیح استاد آشتیانی، ص ۵۸.

فلسفه اسلامی هم محتاجیم. در این جا نخست به تعریف کلام و سپس به تعریف فلسفه علم می‌پردازیم.

تعریف کلام

علم کلام، علمی است که با التزام به کتاب و سنت و با اعتماد به قرآن و احادیث معتبر، به دفاع عقلانی از دین می‌پردازد. متکلم واقعی کسی است که دین را در همه ابعاد و در جانب اصول و فروع، فهم کرده باشد و بتواند به تبیین صحیح و دقیق تمام معارف دینی بپردازد و سنگربانی باشد که به همه شبهات و اشکالاتی که بر اذهان هجوم می‌آورد، پاسخ گوید.

لازم نیست که متکلم اسلامی، متکلم مطلق باشد، بلکه می‌تواند متکلم متجزی باشد؛ به عبارت دیگر کلام هم می‌تواند به رشته‌های تخصصی مختلفی تقسیم شود. چه مانعی دارد که برخی متکلمان تخصص در اصول و برخی تخصص در فروع دین داشته باشند و بتوانند هر کدام پاسخ گوی اشکالات وارده بر حوزه تخصصی خودشان باشند. گاهی شبهات، جنبه تاریخی دارد، گاهی جنبه علمی، گاهی جنبه ادبی و بلاغی و گاهی جامعه شناسانه و روان شناسانه یا روان کاوانه. گاهی فلسفی و گاهی غیر فلسفی است. بسی دشوار است که یک نفر به تنهایی بتواند پاسخ گوی همه شبهات مختلف و حلال همه مشکلات گوناگون و مدافع همه تهاجمات متنوع باشد. تهاجمات، گاهی نظامی، گاهی اقتصادی و گاهی فرهنگی است. تهاجمات نظامی را نظامیان، تهاجمات اقتصادی را برنامه ریزان سیاست و اقتصاد و تهاجمات فرهنگی را هم سیاست گزاران و هم متکلمان پاسخ گویند. بنابراین، پر واضح است که برای دفع همه تهاجمات به یک طیف وسیع از افراد متخصص و متبحر نیاز است. هرگز نباید انتظار داشت که شخص واحد از عهده دفع همه تهاجمات برآید.

خواجہ طوسی^۱ از قهرمانان بزرگ اسلام، فلسفه، ریاضیات، هندسه و نجوم است، ولی نقل شده که فرموده است: در مقام بحث و مناظره و جدال، در مقابل اشخاص آگاه به فنون مختلف، غالب و در مقابل اشخاص متبحر و متخصص در فن واحد، مغلوب شدم.^۱ با این که او

۱. عبارت منقول این است «غلبت ذافنون و غلبنی ذو فن». نگارنده مأخذ این عبارت را نیافته‌ام. امید است که اهل اطلاع، بر من منت گذارند و از مأخذ آن مطلع سازند.

را استادالبشر و عقل حادی عشر و از اجله علمای جامع ایران خوانده‌اند.^۱ برخی بزرگان تعریف کلام و فلسفه را یکی کرده‌اند، بلکه موضوع آن‌ها را هم یکی دانسته‌اند؛ یعنی از نظر آن‌ها کلام و فلسفه هر دو درباره عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» گفت‌وگو می‌کنند.

بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که اگر تمایز علوم به تمایز موضوعات باشد، چه فرقی میان کلام و فلسفه است؟

برای پاسخ به این سؤال و به منظور حفظ تمایز میان کلام و فلسفه، قید «علی نهج الاسلام» را بر تعریف علم کلام افزوده‌اند.

لاهیجی می‌گوید:

از آن‌جا که تمایز علوم به تمایز موضوعات است، موجود را در تعریف کلام، مقید کرده‌اند به این که متعلق

به مباحث جاری بر طبق قانون اسلام باشد.^۲

به نظر او کلام با این اعتبار، جنبه برهانی خود را از دست می‌دهد و جنبه جدلی به خود می‌گیرد. بهتر این بود که مردم بر حسب تفاوت عقول و ادراکات خود به حقایق دینی ایمان می‌آوردند و چون و چرا نمی‌کردند، اما اکنون که چون و چراها رواج یافته، واجب است که به مقتضای عقول صریحه و آرای صحیحه روی آورند و استدلالات و براهین را بر مقدمات قطعی و عقلی صرف، مبتنی سازند و از حسیض تقلید به قله تحصیل برسند، هر چند این کار، منتهی به ترک ظواهر و طرد متبادر شود؛ چرا که عقل در اعتقادات، مستقل و در فروع دین، غیر مستقل است. بنابراین، اعتماد به دلایل کلامی از حیث این که کلامی است، در تحصیل عقاید دینی کافی نیست، بلکه فایده آن، حفظ عقاید است به طور اجمال برای عقولی که در راه رسیدن به یقین تفصیلی و تحقیق تحصیلی، قصور دارند.^۳

مانعی نیست که کلام، هم‌چنان به شیوه «علی نهج الاسلام» پیش رود، ولی خود را اسیر ظواهر الفاظ نسازد و مقتضای عقل صریح را همواره مد نظر قرار دهد و تمایز خود را از فلسفه حفظ کند. در این صورت، با فلسفه اسلامی، به معنایی که گفتیم، یکی می‌شود. منتها کلام اسلامی با التزام به کتاب و سنت به دفاع عقلانی از دین می‌پردازد، ولی هدف فلسفه دفاع از

۱. دهخدا، لغتنامه، نصیرالدین طوسی (۵۶۹ / ۴۸) تولد خواجه ۵۹۷ هجری قمری و وفاتش ۶۷۲ هجری قمری است.

۲ و ۳. لاهیجی، شوارق الالهام، مقدمه کتاب، المطلب الثاني، ص ۷.

دین نیست، بلکه کشف حقیقت است، به همین لحاظ، هرگاه فلسفه به هدف خود برسد، می‌تواند بهترین خادم دین باشد، خادمی که هم از مخدوم خود کمک می‌گیرد و هم به او کمک می‌رساند.

بدیهی است دایره کلام وسیع‌تر از دایره فلسفه است. کلام، مدافع دین است، به همین دلیل، از علوم زیادی استفاده می‌کند. فلسفه هم در خدمت کلام قرار می‌گیرد، چنان که علوم طبیعی، ریاضی و بسیاری از علوم انسانی به استخدام کلام در می‌آیند. کلام، علم دفاع است. این علم ناگزیر است از علوم بسیار دیگری استفاده کند.

بنابراین، بهتر است گفته شود که کلام موضوع معینی ندارد، بلکه یک سلسله قضایا که در اثبات عقاید دینی و دفع شبهات و اشکال، مفید و مؤثرند، کنار هم قرار می‌گیرند و علم کلام را به وجود می‌آورند.

مرحوم استاد مطهری معتقد است که وظیفه کلام، دفاع از اسلام و بیان یک سلسله تأییدات برای اصول و فروع اسلام بوده است، ولی امروز باید متکلم به مسائل و موضوعات زیر توجه کند:

۱. فلسفه دین.
۲. وحی و الهام از نظر علوم روانی جدید.
۳. بررسی مجدد ادله توحید با توجه به ایرادات و شبهات جدید.
۴. بحث امامت و رهبری از جنبه اجتماعی با توجه به مسائل مهم مدیریت و رهبری.
۵. مسائل خاص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و شبهاتی که در این زمینه مطرح است.
۶. فلسفه تاریخ.
۷. فلسفه اخلاق.
۸. اقتصاد اسلامی.
۹. فلسفه اجتماع از نظر تطبیقی و بیان اصول اجتماعی و جامعه ایده‌آل اسلام.^۱

تعریف فلسفه علم دین

همان‌طور که دانستیم هر یک از علوم فلسفه‌ای دارد. برای هر یک از علوم دینی نیز

۱. وظایف اصلی و وظایف فعلی حوزه‌های علمیه، ص ۴۹.

فلسفه‌ای است. فلسفه علم، معرفت درجه دوم و خود علم، معرفت درجه اول است. فلسفه علم دین، به معنای اخص کلمه، یعنی دین اسلام، عبارت است از تحلیلی عقلانی از مدل‌ها، روش‌ها و قضایایی که در هر یک از علوم دینی مطرح است. بنابراین، به تناسب هر یک از شعب مختلف علوم دینی، فلسفه‌ای داریم.^۱ بدین لحاظ، فلسفه علم دین، هم از فلسفه دین و هم از فلسفه مطلق و هم از کلام متمایز است، چرا که فلسفه علم، علم به علم است؛ یعنی فیلسوف علم می‌خواهد به کالبدشکافی علم نظر کند و شناسنامه آن را مطالعه نماید و از او بپرسد که از چه روشی پیروی می‌کند، چه مدل‌هایی را به کار می‌گیرد و از چه قضایایی استفاده می‌کند. گویی فیلسوف علم، در محضر علم مورد نظر خود نشسته و از او سؤال‌هایی به فراخور تخصص خود می‌کند و جواب‌های لازم را می‌گیرد.

اگر متفکری یکی از علوم دینی مدون، مانند فقه، تفسیر، اخلاق اسلامی و تاریخ اسلامی را در لابراتوار ذهن و اندیشه خود به محک بررسی و مطالعه گذارد و آن علم را به عنوان یک شخص یا شخصیت، در منظر تعقل و تفکر خود قرار دهد و با چون و چراهای علمی و نظری به ویژگی‌های آن پی برد، کار او همانا کار یک فیلسوف علم دین است، نه کار یک عالم دین و نه کار یک فقیه یا متکلم یا مورخ یا اخلاق دان اسلامی و نه کار یک فیلسوف.

روش‌شناسی علوم، کاری بس مهم است. هر علمی دارای روش خاصی است. روش علم تاریخ با روش علم فقه و روش علم فقه با روش علم تفسیر و روش همه این‌ها با روش علم اخلاق اسلامی متفاوت است. فقیه می‌خواهد احکام فرعی را از ادله تفصیلیه، استنباط و استنتاج کند. او می‌خواهد فروع را به اصول برگرداند و به کمک ملازمات عقلیه، مستقالات و غیر مستقالات عقلیه را استنباط می‌کند. فقیه امامی اثنا عشری از روش قیاس (تمثیل) و استحسان‌گریزان است. به همین لحاظ، علم اصول، ضمن تبیین مبانی علم فقه، احیاناً پاره‌ای از بحث‌های مربوط به فلسفه علم فقه را نیز به عرصه نمایش می‌گذارد. مطالب مربوط به روش‌شناسی علم فقه که در قلمرو فلسفه علم فقه جای دارد، در علم اصول شیعی کم نیست. عالم اصولی شیعی روش تمثیل را مطرود می‌داند، ولی به روش قیاس و استقرا اهمیت می‌دهد. مگر نه این است که اجرای اصول عملیه در مورد احکام را منوط به تفحص تام از ادله

۱. فلسفه دین، دفتر نخست، نشر اندیشه، ص ۶۵ و ۶۶.

و یأس از وجود آن می‌داند، حال آن‌که در مورد موضوعات، تفحص را لازم نمی‌شمارد؟ پس در مورد اوّل، استقرا در حد یأس از وجود دلیل لازم است و در مورد دوم، هیچ‌گونه استقرایی لازم نیست. این‌گونه بحث‌های مطرح در علم اصول، مربوط است به روش‌شناسی علم فقه که در قلمرو فلسفه علم فقه است.

تعریف فلسفه دین

برای فلسفه دین، سه تعریف ذکر کرده‌اند:

۱. دفاع عقلی از دین^۱

مطابق این تعریف، فیلسوف دین وظیفه دارد به دفاع عقلی از دین بپردازد. در این صورت، فلسفه دین با کلام یکی می‌شود و از آن‌جا که کلام نیز به دو شاخه کلام عقلی و کلام نقلی، تقسیم می‌شود، معلوم می‌شود که به مقتضای این تعریف، فلسفه دین همان کلام عقلی است. در قرن هفدهم میلادی، در قاره اروپا دانشمندانی ظهور کردند که الهیات خود را الهیات طبیعی می‌نامیدند. اینان با دفاع عقلی از دین می‌خواستند در برابر مخالفان، معاندان و شبهه‌آفرینان، به مبارزه و جدال بپردازند.^۲

پیروان نحله الهیات طبیعی می‌کوشیدند که با التزام به آیین مسیحیت، با شیوه‌های عقلانی به دفاع از دین بپردازند. آن‌ها دین‌دارانی دردمند و دانا بودند که نمی‌خواستند از اطلاعات و معلومات فراوانی که در عرصه‌های طبیعت به دست آمده و معارف آدمی را بارور ساخته، به دور بمانند، بلکه سعی کردند که کاخ دین را با مصالح علمی، با شکوه و مستحکم سازند. آن‌ها، خواه در این راه موفق بوده یا نبوده‌اند، حق داشتند که در راه ارتباط بخشیدن به علم و دین تلاش کنند و به مردم دنیا بفهمانند که تعارضی میان علم و دین نیست. آن‌ها که متعارضشان می‌دانند، یا دین را درست نشناخته‌اند یا علم را و یا هر دو را. همین مطلب درباره ارتباط عقل و دین نیز مطرح است. قطعاً میان دین و عقل، در صورتی

۱. نک: جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۳.

۲. رابرت بویل می‌گفت: «علم یک رسالت دینی است که عبارت است از باز نمودن اسرار صنع بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است» (علم و دین، ص ۴۵).

بخش اول: کلیات / ۴۷

که اولی مصون از تحریفات و خرافات مانده و دومی با روش صحیح به تفکر و تعقل پردازد، تعارضی نیست. تعارض هنگامی پدید می‌آید که دین دست‌خوش تحریف، خرافات و پیرایه‌های بشری شود و عقل، راه و رسم صحیح تفکر و تعقل را بر نتابد و به بیراهه و کژراهه بیفتد.

گزاره‌های دینی، علمی و عقلی، بازی زبانی نیست، بلکه هر سه، زبان بیان واقعیت است، هر چند ممکن است این گزاره‌ها، احیاناً از روی قصور یا تقصیر، ملعبه و بازیچه قرار گیرد و از بیان واقعیت به دور بماند.^۱

با توجه به این توضیحات، تعریف فوق بر الهیات طبیعی و کلام عقلی و علمی منطبق می‌شود و بنابراین، از بحث ما خارج است. کسی که به دفاع عقلی از دین می‌پردازد، یک متکلم است نه یک فیلسوف دین.

استعمال واژه «فلسفه دین» در معنای فوق و معنا یا معانی دیگر که ذیلاً خواهد آمد، به اشتراک لفظی است، نه اشتراک معنوی.

۲. تفکر فلسفی در باب دین^۲

مقصود از تفکر فلسفی در باب دین چیست؟ آیا منظور این است که معارف دینی را تا آن‌جا که ممکن است، با روشی فیلسوفانه نقد و تحلیل کنیم یا منظور چیز دیگری است؟ تعریف فوق را دو گونه می‌توان تفسیر کرد:

الف) تفکر کلامی متکلمان یا فلسفی فیلسوفان

قطعاً جمع کثیری از متفکران با روش‌های دقیق و عمیق خود درباره وجود و یگانگی و اوصاف جلال و جمال خداوند و صفات ذات و فعل فکر کرده و اقامه برهان نموده و

۱. نظریه بازی زبانی از ویتگنشتاین است. او معتقد است که نظریه دینی هیوط آدم و حوا از بهشت عدن و نظریه علمی عدم پیدایش انسان از یک زوج آغازین، متناقض نیستند، زیرا هر کدام آن‌ها نوعی از بازی‌های زبانی است. هیچ‌کدام از این زبان‌ها، زبان شناختاری نیستند. (فلسفه دین، ص ۲۲۹ و ۲۳۰).

البته نظریه وی درباره زبان علم و زبان دین، شامل خودش هم می‌شود. خود این نظریه هم یک نظریه علمی یا فلسفی غیر شناختاری است و بنابراین، معلوم نمی‌شود که آیا زبان علم و زبان دین، شناختاری است یا غیر شناختاری؟
۲. جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۳.

کوشیده‌اند که سایر مسائل اعتقادی از قبیل نبوت و امامت و معاد را هم با همین روش، نقد و تحلیل کنند، ولی قطعاً این کار اگر با هدف دفاع از دین صورت گرفته باشد، کاری است مربوط به کلام و متکلم و اگر فارغ از انگیزه دفاع و صرفاً به منظور جست‌وجوی حقیقت باشد، اعم از این که نتیجه آن، موافق یا مخالف دین باشد، کاری است فلسفی، هر چند فیلسوفان مستعد، هم چون فلاسفه اسلامی، عموماً دغدغه خاطر دینی داشته و هرگز راضی نشده‌اند که نتیجه تفکرات آن‌ها مخالف دین باشد، بلکه اگر به چنین جایی رسیده‌اند، عقل و فکر خود را تخطئه کرده و جانب دین را ترجیح داده‌اند، چرا که مخبر صادقی که استناد به وحی دارد، را نمی‌توان تخطئه کرد.^۱ آن‌ها یقین دارند که چراغ وحی، قوی‌تر از چراغ عقل است و آن‌جا که نمی‌توان از نور چراغ عقل، بهره‌مند شد، باید از نور چراغ وحی بهره گرفت.

باید اذعان کرد که محال است تحقیقات حقیقی دردمندان حقیقت‌جو، سر از مخالفت با دین درآورد. هرگز میان عقل سلیم و دین راستین، اختلافی نیست.

اصول معارف و اعتقادات دینی در قلمرو فلسفه است، چنان که فروع آن نیز در قلمرو فلسفه قرار دارد. منتها بخش اول، مربوط است به فلسفه نظری و بخش دوم مربوط است به فلسفه عملی، هر چند که عقل انسان در قلمرو اصول اعتقادی مانور مؤثرتری می‌دهد تا در قلمرو فروع دین، چرا که اصول اعتقادی، اجتهادی و غیر تعبّدی و فروع دین، غالباً تعبّدی است و تنها در مواردی که عقل عملی انسان بتواند تشخیص حسن و قبح دهد، غیر تعبّدی است، به همین دلیل، علمای ما امر و نهی شرعی را به دو قسم مولوی و ارشادی تقسیم کرده‌اند. امر و نهی‌هایی که از شرع مقدس دربارهٔ مواردی رسیده که عقل انسان از راه تشخیص حسن و قبح به باید و نباید می‌رسد، ارشادی و بقیه مولوی است؛ به عنوان مثال آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۲ متضمن حکم ارشادی و آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^۳ متضمن حکم مولوی است، چرا که عقل انسان، به حسن اطاعت خدا، رسول و اولی الامر و قبح معصیت آن‌ها حاکم است و حکم شارع در این مورد، غیر مولوی است، ولی

۱. شیخ الرئیس می‌گوید: «يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبي و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروعه معلومة لا تحتاج إلى تعلم و قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتناها بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد و منه ما هو مدرك بالقل...» (الشفاء، الالهيات، المقالة ۹، الفصل ۷).

۲. بقره (۲) آیه ۱۸۳.

۳. نساء (۴) آیه ۵۹.

در مورد حسن روزه و قبح ترک آن، عقل ساکت است و اگر احیاناً نسبت به اصل آن، ساکت نباشد، قطعاً نسبت به خصوصیات آن، از حیث ماه و مدت امساک و چیزهایی که باید از آن‌ها امساک کرد، ساکت است، به همین دلیل، حکم شرع، در این مورد مولوی است و نمی‌تواند ارشاد به حکم عقل باشد.

در اصول دین، فی الجمله تعبد جایز است؛ یعنی اگر کسی بتواند توحید و نبوت خاصه اسلام را اثبات کند، می‌تواند در سایر مسائل اعتقادی متعبد باشد. او می‌تواند از راه تعبد، به نبوت خاصه ختمیه و استمرار امامت دوازده امام علیهم‌السلام تا قیام قیامت و مسائل مربوط به معاد و عالم پس از مرگ معتقد شود.

بر کسانی که توان تفکر، تدبیر و اجتهاد را در اعتقادات دینی دارند، لازم است که در این راه به تحقیق و تدبیر پردازند، اما کسانی که مستضعف و قاصرند، چنین وظیفه‌ای ندارند، چرا که تکلیف، در حد وسع و توانایی است و نه بیش‌تر. از این‌ها صرف یقین و اعتقاد پذیرفته است، هر چند نتوانند در مقام بحث و مناظره بر معتقدات راستین خود استدلال و از آن‌ها دفاع کنند و شبهات شبهه پراکنان را پاسخ گویند.

ب) تفکر فیلسوفان دین

ممکن است منظور از تعریف فوق، تحلیل عقلانی دینی باشد، آن‌هم نه به قصد دفاع از دین که کار متکلمان است و نه صرف کاوش‌های عقل نظری و عقل عملی که کار فیلسوفان است، بلکه منظور، تحلیل و بررسی خود متون دینی است.

قطعاً دین، مخصوصاً متون دینی اسلامی درباره‌ی خداوند و صفات جمال و جلال او و سایر اصول اعتقادی سخن گفته و صد البته که اسلام در این راه، چراغی روشن و نورافکنی قوی بر سر راه فلاسفه و متکلمان اسلامی قرار داده است. اگر کسی درباره‌ی صحت یا سقم آن‌ها به تحلیل عقلانی پردازد، کار او کار یک فیلسوف دین است.

به عنوان مثال در خود متون دینی اسلامی، مسئله «فطرة الله» مطرح شده است. متکلم، به قصد دفاع از دین، از فطری بودن دین، دفاع می‌کند و به کسانی که درباره‌ی فطری بودن دین، تشکیک می‌کنند، و دین را زائیده‌ی جهل یا عقده جنسی یا سرمایه‌داری و یا ترس می‌دانند، پاسخ می‌گوید. فیلسوف نیز فارغ از آن‌چه در متون دینی یا در مکتوبات و تحقیقات علمای

دینی آمده، به ریشه یابی دین می‌پردازد، تا معلوم دارد که آیا دین ریشه در جان و روان و اعماق فطرت بشر دارد و از استحکام لازم برخوردار است یا این که ریشه در ترس یا جهل و یا اختلاف طبقاتی دارد و از هیچ‌گونه استحکامی برخوردار نیست. فیلسوف علم دین یا فلسفه کلام، ادله‌ای را که دانشمندان در این باب اقامه کرده‌اند، تجزیه و تحلیل می‌کند، بدون این که کاری به متون دینی داشته باشد.

اما فیلسوف دین، بدون این که قصدش دفاع یا رد باشد، مسئله «فطرة الله» را بررسی می‌کند تا از راه تحلیل عقلانی معلوم دارد که آیا دین، خود را فطری می‌داند و بر فرض که چنین باشد، مقصود از فطرت و فطری بودن دین چیست؟

در نهایت، ممکن است فیلسوف دین هم از فطری بودن دین حمایت کند و نظریه فطرت را در مقابل فرضیه‌های بی‌پایه جهل و ترس و اختلاف طبقاتی یا غریزه سرکوفته، پذیرا شود، چنان که ممکن است به عنوان یک فیلسوف دین، نظریه فطرت را نپذیرد و در مقابل یکی از فرضیات بی‌پایه و بی‌مایه سر تسلیم فرود آورد.

به هر حال، از آن جا که تعریف باید صریح باشد و معرف را بدون هیچ اجمال و ابهامی روشن کند، ناگزیریم که از تعریف چند پهلوی فوق، صرف نظر کنیم و به سومین تعریف بپردازیم.

۳. تحلیل عقلانی از متون دینی، بدون قصد دفع یا رد

برخی از پژوهش‌گرانی که سعی کرده‌اند مرزهای میان کلام، فلسفه، فلسفه دین و فلسفه علم دین را به دقت ترسیم کنند و مانع از اختلاف مسائل آن‌ها شوند، درباره تعریف فلسفه دین چنین گفته‌اند.

فلسفه دین، تحلیلی عقلانی از دین است که بدون قصد دفاع از دین یا رد آن، صورت می‌گیرد، اگرچه در نهایت، نتیجه این تحلیل عقلانی، به نفع یا ضرر دین تمام شود.^۱

علی رغم این که برخی فلسفه دین را همان کلام جدید تلقی کرده^۲ و برخی مسائل فلسفه علم دین را با فلسفه دین به هم آمیخته‌اند،^۳ تعریف فوق از اختلاط مسائل فلسفه دین با کلام

۱. ر.ک: فلسفه دین، دفتر نخست، مقدمه محمدرضا اسدی، ص ۶۵.

۲. قبض و بسط توریبک شریعت، ص ۷۱.

۳. فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال اول، شماره سوم، تابستان ۷۴، ص ۶۸ و ۶۹.

جدید و با فلسفه علم دین، جلوگیری کرده است، چرا که: اولاً، با افزودن قید «بدون قصد دفاع یا رد» علم کلام را که هدف و فایده آن، دفاع از دین و رد شبهات است، از تعریف خارج کرده است.

تعریف فوق، شامل علم کلام نیست، آن هم مطلق کلام، اعم از قدیم و جدید، هر چند به نظر ما، کلام، قدیم و جدید ندارد، چرا که کلام همواره در سنگر دفاع از عقاید دینی و رد شبهات بوده است. کلام امروز با کلام عصر نبوی و عصر امام صادق علیه السلام و دوران غیبت صغری و غیبت کبری یکی است. اگر چه ممکن است در هر دوره‌ای به مقتضای نیازهای روز و نوآوری‌های علم و فلسفه، شیوه دفاع و رد، دست خوش تحوّل شود. متکلم واقعی کسی است که بدون قطع ارتباط با اندیشه‌های کلامی گذشتگان، همواره در عصر خود زندگی کند. آن که با قطع ارتباط از زمان حال، فقط در اعصار گذشته حضور دارد و آن که فقط حضور عصری دارد و با اعصار و قرون گذشته و میراث‌های کلامی گذشتگان و متون دینی قطع ارتباط کرده، متکلم واقعی نیست. این‌ها هیچ‌کدام در کار خود موفق نیستند.

آشنایی کامل با تاریخ علم کلام و شیوه برخورد گذشتگان با مخالفان و بهره‌گیری از منابع سرشاری که در آثار گذشتگان وجود دارد، شرط لازم و نه کافی برای توفیق در انجام وظایفی است که امروزه بر عهده متکلمان اسلامی است.

ثانیاً، آن‌گونه که در توضیحات بعد و در ذیل تعریف فوق آمده، فلسفه علم دین که یک معرفت درجه دوم است، به تحلیل و ارزیابی آن ادله اثباتی که متفکران دینی در مورد اثبات واجب الوجود، به کار برده‌اند، می‌پردازد، بدون این که پیشاپیش بخواهد یکی از ادله این مسئله را بر کرسی تأیید بنشاند. اما اگر با تحلیلی عقلانی از ادله اثبات واجب الوجود که در خود متون دینی آمده به اثبات صحت یا سقم آن‌ها پرداخته شود، این کار مربوط به فلسفه دین است.^۱

با این توضیح، فلسفه علم دین نیز از تعریف فلسفه دین خارج می‌شود. بدین لحاظ، ما قید «از متون دینی» را بر تعریف افزودیم.

پس فلسفه دین، مستقیماً به سراغ ادله‌ای می‌رود که در خود متون دینی آمده، ولی فلسفه

۱. فلسفه دین، ص ۶۹.

مطرح می‌شود و اگر فلسفه، موضوعات علوم را به لحاظ تصدیقی و تصویری تبیین نکند، علوم به لحاظ موضوع، در مضیقه قرار می‌گیرند. طبعاً این‌گونه بحث‌ها که در فلسفه مطرح می‌شود، فلسفه علم است.

صدرالمتألهین در برخی از آثار خود تصریح کرده است که مسائل فلسفه عبارتند از: بحث درباره اسباب عالیه موجودات معلول و بحث درباره عوارض موجود و بحث درباره موضوعات علوم جزئی.^۱

فلسفه علم کلام

مقصود از فلسفه علم کلام، عرضه کردن بر فلسفه است. تا معلوم شود که آیا مسائلی که متکلمان مطرح می‌کنند مبتنی بر تعقل و برهان است یا مبتنی بر ظن و جدال؟ آیا مسائل کلام، مسائلی جدلی است یا مسائلی برهانی؟

فلسفه علم کلام با تمام مسائلی که متکلم در قلمرو علم کلام مطرح می‌کند، سروکار دارد. علم کلام - اگر علم باشد - معرفتی است درجه اول و فلسفه علم کلام، معرفتی است درجه دوم. درباره کلام اسلامی این سؤالات مطرح است که آیا هیچ نفوذ مسیحی بر آن، وجود داشته یا نه؟ آیا از فلسفه یونانی متأثر بوده یا نه؟ آیا ادیان ایرانی و هندی در آن مؤثر بوده‌اند یا نه؟ آیا یهودیان همان‌طوری که وسیله داخل شدن اسرائیلیات در تفسیر قرآن شدند (هر چند مفسران محقق به‌طور جدی تفاسیر خود را از اسرائیلیات پیراسته‌اند) توانستند در کلام اسلامی نفوذی داشته باشند یا نه؟

آیا مشبه و مجسمه، متأثر از یهودیان نیستند؟ آیا نظریه جبر و تفویض از آن‌ها به اشاعره و معتزله سرایت نکرده است؟ آیا اصل ذری‌گری و نظریه جزء لایتجزئی متأثر از فلسفه‌های هندی نیست؟ آیا نظام، متأثر از ثنویان نبوده است؟ آیا نظریه کمون و نظریه خلأ از فلاسفه یونانی به متکلمان اشعری و معتزلی سرایت نکرده است؟ آیا نظریه تعدد ذات و صفات متأثر از تثلیث مسیحی نیست؟ آیا نظریه تعطیل معتزله از کلمه مسیحی کنوسیس^۲ گرفته نشده

۱. الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۴.

۲. کنوسیس در مسیحیت به معنای پسر خدای برهنه شده از صورت خدایی است و تعطیل معتزلی به معنای خدای عاری و تهی از صفات است.

بخش دوم: حوزه‌ها و قلمروها / ۶۱

است؟ آیا اسلام برخی از مذاهب، با جزمیات مسیحی مطابقت دارد؟ آیا بحث قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن سرچشمه مسیحی ندارد؟ چرا که مسیحیان نیز درباره قدیم بودن یا مخلوق بودن مسیح بحث‌های زیادی کرده‌اند.^۱

به هر حال، هر بحثی که در کلام مطرح است و ریشه در قرآن و سنت ندارد، باید ریشه در فرهنگ‌های دیگر داشته باشد، به همین لحاظ بحث‌های مربوط به فلسفه علم کلام می‌تواند در پیراستن کلام اسلامی از صیغه‌های بیگانه و آراستن آن به مسائلی که ریشه در قرآن کریم و سنت معتبر دارد، مفید و مؤثر باشد.

البته مناظرات کلامی با متکلمان سایر ادیان و مدافعاتی که متکلم اسلامی از محتوای اسلام کرده و می‌کند، در توسعه کلام اسلامی و رشد و بالندگی آن، مفید است. ولی این مطلب، غیر از این است که نظریات کلامی برخی نحله‌ها متأثر از بیگانگان از اسلام بوده و برگرفته از آن‌ها باشد.

پوزش از خواننده

ممکن است خواننده گرامی نگارنده را به خروج از بحث و حاشیه روی مورد سؤال و انتقاد قرار دهد. نگارنده خود به این سؤال یا انتقاد توجه دارد، ولی به خوبی آگاه است که این‌گونه بحث‌ها در تبیین و تحدید حوزه و قلمرو فلسفه دین، بسیار مفید است.

فلسفه دین، نگاهی برون دینی به خود دین است، نه به مباحثی که در علم کلام و فلسفه یا علم فقه یا علم اخلاق مطرح می‌شود. فیلسوف دین، نگاه برون دینی به خود دین و محتویات آن می‌اندازد. با توجه به همین نکته است که قلمرو فلسفه دین مشخص می‌شود.

بسیاری از مسائل است که مابین اشتراک دین، فلسفه، کلام و عرفان است. هر کدام از این‌ها با روش خاص خود به مسائل می‌نگرند.

اشتراک در مسائل، موجب لغزش فیلسوف دین می‌شود و به جای این که به تحلیل و تبیین عقلانی خود مسائل دینی بپردازد، به سراغ استدلالات فلسفی، کلامی و ذوقیات عرفانی می‌رود.

۱. سؤالاتی که مطرح شده، برگرفته از کتاب فلسفه علم کلام به قلم ولسن و ترجمه مرحوم احمد آرام، فصل اول، ص ۱۱۷ تا ۱۶۳ است.

تمایز روش‌ها

حکمت بحثی، مسائل خود را به صورت عقلی و فکری مطرح می‌کند. فکر می‌خواهد از مبادی معلوم به مجهول برسد. در حقیقت، فیلسوف با یک دور قمری از مجهولات به سوی مبادی و از مبادی به سوی مجهولات می‌شتابد.

الفکر حركة إلى المبادی و من مبادی إلى المراد^۱

متکلم به مسائل مورد نظر خود با روش جدلی می‌نگرد. متکلم، مجادل است. او نیز با یک دور قمری از مجهول به مبادی مسلّمه و از مبادی مسلّمه به سوی مجهول می‌شتابد. بر معلوم او مهر تسلّم خورده و معلوم جدلی است، نه معلوم برهانی. متکلم، قانع به مسلّمات است. او با ایزاری چون حسن و قبح عقلی یا ظواهر آیات و روایات، استدلال می‌کند و اهل جدل است نه اهل برهان.

مجادل از مسلّمات خصم در راه اقناع او بهره می‌گیرد، ولی فیلسوف، اهل برهان است. مبرهن از یقینیات بهره می‌گیرد. اعم از یقین اکتسابی و یقین بدیهی اولی و غیر اولی. او را با حکمت سرو کار است، نه خطابه و جدال که خطیب، تکیه بر ظنّیات دارد و مجادل، تکیه بر مسلّمات.^۲

به هر حال، متکلم و فیلسوف، هر دو اهل گفتمانند، گفتمانی که بر محور جدل یا برهان می‌چرخد، ولی عارف را که تکیه بر حکمت ذوقی دارد، به گفتمان، جدل و برهان کاری نیست. او می‌گوید:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی	که علم عشق در دفتر نباشد
زمن بینوش و دل در شاهی بند	که حسنش بسته زیور نباشد
شرابی بی‌خمارم بخش یا رب	که با وی هیچ درد سر نباشد ^۳

او اهل شهود است. هر کس بخواهد شاگرد مکتب عارف شود، باید در راه زدودن زنگارهای دل تلاش کند، تا خود اهل شهود شود. عشق، نه درسی، بلکه در سینه است.

۱. منظومه منطق سبزواری.

۲. البته برای دعوت و ارشاد مردم، هر سه لازم است، چرا که قرآن مجید، خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «أَذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالنَّوْظِ الْعَظِيمَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل (۱۶) آیه ۱۲۵).

۳. اشاره است به این آیه کریمه: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (انسان (۷۶) آیه ۲۱).

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند و آن که این کار ندانست در انکار بماند
گویی فیلسوف و متکلم در راه نقش و نگار و عارف در راه زدودن زنگارهاست. قضیه
نقاشان رومی و یونانی معروف است. اینان در مسابقه نقاشی در مقابل هم قرار گرفتند. رومیان
شب و روز به نقش و نگار و کشیدن تصویرهای رنگارنگ پرداختند و تا آن جا که توانستند از
رنگ و روغن‌های متنوع استفاده کردند. ولی یونانیان با قرار دادن آینه‌ای بزرگ در برابر نقش
و نگارهای رقیب، فقط به زدودن زنگارها و صیقلی کردن آینه پرداختند.
روز آخر، تمام نقش و نگارهای رومیان در آینه‌های صیقلی و شفاف یونانیان منعکس
شدند و مورد تحسین و تشویق همگان قرار گرفتند.

عارف مسلمان می‌کوشد تا در پرتو تعالیم عالیه پیامبر و خلفای راستین او زنگارهای گناه
و هوا و هوس را از دل بزدايد تا نور عشق حق بر دلش افتد. عرفان واقعی از قرآن و عترت
بی‌نیاز نیست و اگر از آن‌ها دور افتد، به ورطه حیرت و ضلالت فرو می‌گفتند.
فیلسوف و متکلم می‌کوشند تا زبان برهان و جدل را تیزتر و حجت برهانی یا جدلی را
قوی‌تر کنند که در محافل گفتمان و کتابت، همین کارساز است:

که حجت قوی باید و معنوی نه رگ‌های گردن به حجت قوی

فیلسوف و متکلم هم بی‌نیاز از رهنمودهای قرآن و عترت نیستند. البته متکلم، خود را
مدافع دین می‌داند، ولی همین مدافع، ممکن است در برابر آنچه واقعاً دینی است، موضع
بگیرد و به مخالفت با متولیان حقیقی دین بپردازد، چنان که اشعریّت و اعتزال در مقابل امامان
معصوم علیهم‌السلام که خلفای راستین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودند، جبهه گرفتند.

ولی شیخ‌الرئیس در مباحث معاد، مسائل مربوط به روز رستاخیز و آخرت را به دو دسته
تقسیم می‌کند:

دسته اول همان است که عقل را به اثبات آن‌ها راهی نیست، بلکه باید از راه شریعت و
تصدیق خبر نبوت به آن‌ها رسید. این‌ها را شریعت حقّه حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به تفصیل بیان
کرده است.

دسته دوم مسائلی است که از راه عقل و قیاس برهانی قابل اثبات است و مقام نبوت هم
آن‌ها را تصدیق کرده است.^۱

۱. الشفاء، الالهيات، المقالة ۹، الفصل ۷.

جهاد و قتال آن‌ها، جهاد و قتال فکری و نظری است که سعیشان مشکور باد!

قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ﴾^۱

خداوند کسانی را که در راهش صفی هم‌چون بنیانی مرصوص - که اجزای آن به هم چسبیده - به وجود آورده و نبرد می‌کنند، دوست دارد.

مجاهدان صدر اسلام با نیزه و شمشیر و کمان، از حریم اسلام دفاع می‌کردند، اما این سنگربانان فلسفه و کلام، با فکر و اندیشه نابی که در حوزه اسلام قابل قبول است، به مبارزه با دیگراندیشان می‌پردازند. آن‌ها بدن‌ها را بر زمین می‌انداختند و این‌ها اوهام، تخیلات و شعریاتی را که بر آن‌ها جامه کلام و فلسفه پوشانده شده است.

رصدخانه علوم

فلسفه‌های مضاف، رصدخانه‌های علومند. همان‌طور که منجم، در رصدخانه خود ستاره‌ها را رصد می‌کند، فیلسوف علوم هم مسائل علم مورد نظر و مورد علاقه خود را رصد می‌کند.

فلسفه عرفان به مسائل عرفان نظر دارد. متفکری که در میدان فلسفه عرفان تلاش می‌کند، هم‌چون منجمی است که در رصدخانه خود به مراقبت و تماشای ستارگان می‌پردازد. فلسفه عرفان، رصدخانه مسائل عرفان است تا معلوم شود که آن‌چه عارف می‌گوید خواب و خیال و وهم و پندار است یا حقیقت محض و حق مطلق و واقعیت انکارناپذیر. اگر خیال باشد، از سنخ کدام خیال است؟ مولوی بین خیالات اولیا و خیالات دیگران فرق گذاشته، می‌گوید:

نیست و ش باشد خیال اندر جهان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	بر خیالی نامشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست

همین‌جا مولوی به فلسفه عرفان روی آورده و خیالات معمولی را از خیالات عرفانی جدا کرده است. صلح‌ها و جنگ‌های کشورگشایان، خیالات ناپایدار است، ولی خیالاتی که

۱. صف (۶۱) آیه ۴.

دام اولیایند، عکس ماه رویان بستان خدا و حوران بهشتی است. به همین ترتیب، فلسفه علم کلام، رصدخانه مسائل کلامی و فلسفه فلسفه، رصدخانه مسائل فلسفی است.

این جاست که متوجه می‌شویم برای مسائل دینی هم رصدخانه خاصی لازم است که همان فلسفه دین است. جا دارد که فیلسوف دین، حوزه کار و مسئولیت خود را مشخص و محدود کند و در حوزه فلسفه یا کلام یا عرفان قدم نگذارد که در این صورت، نه در آن میادین طرّفی می‌بندد و نه در میدانی که به مسئولیت خودش مربوط است.

مگر حوزه فلسفه دین، محدود و دچار کمبود است که فیلسوف دین به جای بحث‌های فلسفه دین، وارد بحث‌های فلسفه علم کلام و فلسفه فلسفه و فلسفه عرفان شود؟! جان هاسپرز می‌گوید:

در حوزه فلسفه دین، مسائل زیادی وجود دارد. از قبیل این که: چه نوع اعتقادی، اعتقاد به خداست؟ دلیل اعتقاد به وجود خدا چیست؟ به جای عقیده خدا، چه اعتقادهایی جایگزینی وجود دارد؟ غیر از وجود خدا، چه مطالبی در مورد ذات، قدرت، خیر، علم، حکمت و سلطه او می‌توانیم بگوییم؟ در صورت امکان چگونه می‌توانیم درستی و نادرستی اعتقاد به خدا را اثبات کنیم؟ آیا زبانی را که باید برای توصیف خدا به کار گیریم، باید لفظی باشد؟ از وجود و عدم خدا چه نتایجی در خصوص رفتار انسان می‌توانیم بگیریم؟^۱

تمام سؤالات مطرح شده فوق، در زمینه اعتقاد به خداست، ولی مسائل فلسفه دین به همین‌ها محدود نمی‌شود، به همین دلیل، هاسپرز در ادامه مطالب فوق می‌گوید:

بحث دین، تنها درباره اعتقاد به خدا نیست، بلکه نماز، مراسم عبادی، تشکیلات کلیسایی و موضوعات دیگری که بیش‌تر مورد توجه اولیای کلیساست تا فلاسفه را هم شامل می‌شود.^۲

متأسفانه خود هاسپرز هم در کتابش به جای تحلیل عقلانی مسئله خدا، از دیدگاه دین، آن هم دین مسیحی به سراغ براهین فلسفی وجود خدا رفته و درباره این براهین به تحلیل و نقادی پرداخته است. برهان انتولوژی (وجودی)، برهان علّی، برهان امکان و وجوب، برهان تجربه دینی، برهان سودمندی، برهان از طریق معجزات و برهان غایی (برهان نظم).

۱. فلسفه دین، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۱۶.

اگر برهان تجربه دینی و برهان سودمندی را استثنا کنیم و به آن‌ها صبغه دینی بدهیم، تنها بحث درباره این دو، به فلسفه دین مربوط می‌شود، ولی بقیه به فلسفه مربوط است، آن هم فلسفه مسیحی نه فلسفه اسلامی، چرا که فلسفه اسلامی، برهان وجودی آنسلم را قبول ندارد.^۱

هم‌چنین از برهان نظم در اثبات وجود خدا استفاده نکرده است، بلکه متکلمان اسلامی از آن، به عنوان یکی از براهین عالمیت خدا استفاده کرده‌اند. چنان که خواجه در کتاب تجرید الاعتقاد فرموده است:

انجام کارهای حکیمانه و تجرد و کیفیت قدرت و استناد هر چیزی به او، دلایل علم است.^۲

مقصود از انجام کارهای حکیمانه، همان برهان نظم یا برهان غایی است، چنان که بخش اخیر، یعنی کیفیت قدرت و استناد هر چیزی به او، ناظر به برهان علی است. به هر حال، فرق است میان دین مسیحی و دین اسلام، هر چند که این دو، مسائل مشترک بسیاری دارند، ولی نباید از اختلاف پاسخ‌های مسیحی و کلیسایی با پاسخ‌های اسلامی و قرآنی غفلت ورزید. فلسفه دین مسیحی یا فلسفه دین یهودی یا فلسفه آیین زردشتی، ربطی به فلسفه دین اسلام ندارد.

هم‌چنین فرق است میان فلسفه یا فلسفه‌های مسیحی با فلسفه یا فلسفه‌های اسلامی. برهان امکان و وجوب، هم در برخی فلسفه‌های مسیحی است و هم در فلسفه اسلامی، ولی برهان صدیقین صدرایی یا برهان صدیقین علامه طباطبائی، مخصوص فلسفه اسلامی است. براهین دیگری هم در فلسفه یا کلام اسلامی هست که در تیررس نقد هاسپرز قرار نگرفته است. اصولاً نه تنها میان فلسفه اسلامی و فلسفه مسیحی فرق است، بلکه میان کلام اسلامی و کلام مسیحی نیز فرق است. همین‌طور است میان عرفان اسلامی و عرفان مسیحی. چه خوب بود هاسپرز که نام کتابش را فلسفه دین نهاده، به تحلیل عقلانی مسائل دین

۱. نک: روش رئالیسم، ج ۵، ص ۸۵، استاد مطهری می‌نویسد:

«ممکن است کسی توهم کند که برهان وجودی آنسلم عیناً همان برهان صدیقین صدرالمتألهین است. ما برای این که اجمالاً مقایسه‌ای میان طرز تفکر فلسفی اسلامی و طرز تفکر مسیحی به عمل آید، آن را نقل و انتقاد می‌کنیم.»

۲. خواجه طوسی می‌فرماید: «و الأحکام و التجرد و کیفیة قدرته و استناد کل شیء إليه دلائل العلم». (کشف المراد، المقصد ۳، الفصل ۲، المسألة ۲).

بعداً خواهیم دید که در متون اسلامی مطالب زیادی مطرح است که فیلسوف دین باید به تحلیل عقلانی آن‌ها پردازد.

بخش دوم: حوزه‌ها و قلمروها / ۶۹

می‌پرداخت و به سراغ براهین فلسفی نمی‌رفت، آن‌هم براهینی که احیاناً مورد توجه فلاسفه ما نبوده و آن‌ها را مردود شناخته یا در جاهای دیگری از آن‌ها استفاده کرده‌اند. بسیاری از کسانی که فلسفه دین نوشته‌اند، وارد بحث‌های کلامی و فلسفی شده و به جای فلسفه علم کلام یا فلسفه فلسفه نگاشته‌اند. هاسپرز نیز همین مشکل را پیدا کرده است.

انسان‌های ذوفنون

چه لزومی دارد که انسان ذوفنون باشد. اگر یک فن را به‌طور همه‌جانبه پیش ببریم، بهتر از این است که در هر فنی وارد شویم و در هر کدام، کاری ناقص انجام دهیم. از قدیم گفته‌اند: «هر کس یک جا، همه جا و هر کس همه جا، هیچ جا». خواجه بزرگوار طوس، آن‌گونه که شهرت یافته می‌فرمود:

غَلَبْتُ ذَا فَنُونٍ وَ غَلَبَنِي ذُو فَنٍّ؛

هر کس صاحب فنونی بود، مغلوبش کردم و هر کس صاحب فنی واحد بود، مغلوبم کرد. داستان اشکالی که وی در مجلس درس محقق حلی در مسئله استحباب تیاسر در رو به قبله ایستادن اهل عراق مطرح کرد و جوابی که محقق طی یک رساله به او داد، مشهور است. اشکال خواجه این بود که چرا استحباب؟ اگر انحراف به چپ از قبله باشد، حرام و اگر به سوی قبله باشد، واجب است. محقق در جواب خواجه فرمود: از قبله به قبله و خواجه سکوت کرد. پس از بازگشت خواجه از جله به بغداد، محقق رساله‌ای در این باره نوشت و برای خواجه به بغداد فرستاد. خواجه رساله را مطالعه و تحسین کرد.^۱ هنگامی که نابغه بزرگ طوس از «ذوفنون» بودن خود شکوه دارد، تکلیف متوسطان فکر و عقل و هوش و ضعفای علم و دانش معلوم است. آن‌ها به طریق اولی راه به همه فنون نمی‌برند و همیشه مغلوبند. آری:

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ...﴾^۲

خداوند در نهاد هیچ کس دو قلب قرار نداده است.

قلب هر انسان، یکی و مغز، یکی و محصول آن‌ها هم یکی است. یک درخت، یک میوه

۱. کتاب فقه مقدماتی، به همین قلم، پیش‌گفتار، ص الف.

۲. احزاب (۳۳) آیه ۴.

می‌دهد، نه چند میوه. با یک مرکب نمی‌توان در دو میدان مستقل جولان کرد. روا نبود که با یک دل، دو دلبر داشتن.

نمونه‌ای از خلط

آیا به صرف این که گفته شود فلسفه دین، متشکل از بحث‌های برون دینی است، قلمرو فلسفه دین از قلمرو فلسفه علوم دینی تفکیک می‌شود؟

آیا اگر فلسفه دین را به بحث‌های برون دینی تعریف کنیم و در عمل، هرگونه بحثی که به نحوی مرتبط با دین است، به عنوان فلسفه دین مورد بحث قرار دهیم، کار درستی کرده‌ایم؟

بحث درباره ادله اثبات خدا که در فلسفه یا کلام مطرح است، مربوط به فلسفه دین نیست. این بحث مربوط به فلسفه علم کلام یا فلسفه فلسفه است و صد البته که چنین بحثی منطقاً مؤخر از کلام یا فلسفه است، ولی بحث‌های مربوط به فلسفه دین، ارتباطی به فلسفه و کلام ندارد، تا منطقاً مؤخر از آن‌ها باشد.

در مقاله‌ای تحت عنوان «تفاوت فلسفه دین و کلام» آمده است که:

فلسفه دین منطقاً مقدم بر کلام است.^۱

هرگاه میان فلسفه دین و فلسفه علم کلام خلط شود، باید گفته شود: فلسفه دین مؤخر از کلام است، چرا که فلسفه‌های مضاف، همواره معرفت درجه دوم بوده و مضاف الیه آن‌ها همواره معرفت درجه اول است؛ به عنوان مثال علم کلام، معرفت درجه اول و فلسفه علم کلام، معرفت درجه دوم است.

هرگاه چنین خلطی صورت نگیرد، میان فلسفه دین و علم کلام، تقدّم و تأخّری مطرح نیست. در این صورت، فلسفه دین منطقاً مؤخر از دین یا معرفت دینی است، چرا که معرفت دینی؛ یعنی معرفتی که صرفاً از خود دین نشأت می‌گیرد و مستقل از بحث‌های فلسفی و کلامی فلاسفه یا متکلمان است، معرفت درجه اول و فلسفه دین، معرفت درجه دوم است. فلسفه دین با چنین معنا و مفهومی، با کلام و فلسفه و عرفان سروکار ندارد، چنان که با فلسفه علم کلام و فلسفه فلسفه و فلسفه عرفان هم سروکاری ندارد.

۱. فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال اول، شماره ۳.

مثالی از تفسیر

در حوزه تفسیر قرآن، برخی قرآن را تفسیر علمی، برخی تفسیر فلسفی، برخی تفسیر کلامی و برخی تفسیر عرفانی می‌کنند؛ یعنی قرآن را در پرتو علوم روز یا به کمک فلان نحله فلسفی یا فلان مذهب کلامی یا فلان گرایش عرفانی تفسیر می‌کنند. حال آن که قرآن خودش نور است و نور، ظاهر بالذات و مظهر للغير است.

﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾^۱

ولی قرآن را نوری قرار دادیم که هر که را از بندگانمان خواهیم، بدان هدایت کنیم.

تفسیری که به کمک علوم یا کلام و فلسفه و عرفان صورت گیرد، معرفتی درجه دوم است که بر علوم روز یا بر فلان فلسفه یا بر فلان مذهب کلامی یا فلان سیستم عرفانی تکیه دارد. اما اگر مفسری صرف نظر از آرا و عقاید علمی، فلسفی، کلامی و عرفانی، قرآن را با استفاده از خود قرآن و با استفاده از چیزهایی که واقعاً مرتبط با قرآن و مبین و مفسر حقیقی قرآن و اهل بیت قرآنند، تفسیر کند، تفسیر او معرفتی درجه اول است که بر هیچ معرفت علمی یا فلسفی یا کلامی و یا عرفانی استوار نیست و این جاست که به مفهوم نور بودن قرآن توجه شده است.

حال اگر به این سبک تفسیر که پرسش معنا از خود قرآن و جستن اسرار از درون خود این گنجینه رازهاست نگاه برونی بیندازیم،^۲ با معرفتی درجه دوم سروکار پیدا می‌کنیم که همان فلسفه دین در محدوده قرآن است و اگر به سایر معارف دینی هم چنین نظری بیفکنیم، به فلسفه دین مبین اسلام دست یافته‌ایم.

این که می‌گوییم: سایر معارف دینی، در صورتی وجود دارند که قرآن را مشتمل بر همه معارف ندانیم، اما اگر معتقد شویم که قرآن مشتمل بر همه معارف است، چیزی که خارج از آن باشد، وجود ندارد.

۱. شوری (۴۲) آیه ۵۲.

۲. یار حقیقی قرآن و مفسر واقعی آن، کسی است که فراورده‌های علمی و کلامی و فلسفی و عرفانی این و آن را بر قرآن تحمیل نکند و الا تفسیر مفسر، «هرمنوتیک» است نه «سمانتیک».

از درون من نجست اسرار من

هر کسی از ظن خود شد یار من

امام علیه السلام درباره آن کس چنین فرموده است:

دوست داشتم که او را به گونه‌ای که مرا شناسد، دیدار کنم تا اندازه و موقعیت او را بنگرم. او را در جایی دیدم که جمعیت انبوهی از عوام الناس محاصره‌اش کرده بودند. من در حالی که از آن‌ها فاصله داشتم و صورتم را پوشیده بودم، به او و ایشان می‌نگریستم. سرانجام، پس از گفت‌وگوی بسیار از آن‌ها جدا شد و مردم پی کار خود رفتند. من او را دنبال کردم. هنگامی که به یک نانواپی رسید، او را غافل کرد و دو گرده نان دزدید. از کار او تعجب کردم. با خود گفتم: شاید با او معامله‌ای دارد. سپس به انار فروشی رسید و از او نیز دو انار دزدید. باز هم از کار او تعجب کردم و با خود گفتم: شاید معامله‌ای در کار است.

سپس گفتم: او را چه نیازی به دزدی است؟ من هم چنان او را تعقیب می‌کردم. تا این که به بیماری رسید و نان‌ها و انارها را پیش او گذاشت و به راهش ادامه داد. من او را دنبال کردم، تا این که در بیابانی مستقر شد، به او گفتم: ای بنده خدا، درباره تو خبرهای خوبی می‌شنیدم. دوست داشتم که تو را دیدار کنم و تو را دیدار کردم، ولی از تو کاری دیدم که دلم را مشغول کرده است. می‌خواستم از تو بیرسم تا دلم آرام بگیرد. دیدم که بر نانواپی گذشتی و از او دو نان دزدیدی و بر انار فروشی گذشتی و از او دو انار دزدیدی.

او گفت: قبل از هر چیزی بگو: تو کیستی؟ گفتم: مردی از اولاد آدم و از امت محمد صلی الله علیه و آله. گفت: بگو کیستی؟ گفتم: مردی از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله. گفت: شهرت کجاست؟ گفتم: مدینه. گفت: شاید تو جعفر فرزند علی بن الحسین بن علی بن ابی طالبی. گفتم: آری. گفت: شرافت اصل و نسب، با جهل به آن چه بدان تشرف یافته و با ترک علم و دانش جد و پدرت، تو را سود ندارد. تو نباید کاری را که موجب ستایش و مدح فاعل است، قبیح بشماری. گفتم: چه کاری؟ گفت: قرآن کتاب خداست. گفتم: به چه چیزی از قرآن جاهلم؟

گفت: خداوند می‌گوید:

﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا...﴾^۱

هر کس کار نیکویی کند، برای او ده برابر است و هر کس کار بدی کند، کیفرش به اندازه همان کار است. من دو نان و دو انار دزدیده‌ام. پس چهار گناه کرده‌ام و چون آن‌ها را بخشیدم،

۱. انعام (۶) آیه ۱۶۰.

بخش دوم: حوزه‌ها و قلمروها / ۷۵

چهل حسنه برده‌ام. بنابراین، چهار سیئه از آن کم می‌شود و ۳۶ حسنه برای من باقی می‌ماند. گفتم: مادرت به عزایت بنشیند. تو به کتاب خدا جاهلی، آیا نشنیده‌ای که قرآن می‌گوید:

﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^۱

خداوند اعمال خوب را تنها از پرهیزکاران قبول می‌کند.

تو هنگامی که دو نان دزدیدی مرتکب دو گناه شدی و هنگامی که انارها را دزدیدی، مرتکب دو گناه دیگر شدی و چهل حسنه به چهار سیئه اضافه نکردی (تا جمع و تفریق صورت گیرد).

او خیره خیره به من نگاه می‌کرد و من بازگشتم و او را رها کردم.^۲ با توجه به این روایت و برخی روایات دیگر می‌توانیم بگوییم: در روایات ما رهنمودهای خوبی در مورد فلسفه دین صورت گرفته است. با این‌گونه روایات معلوم می‌شود که کدام معرفت، دینی و کدام غیر دینی است؟ اگر کسی محیط به معارف دینی نباشد و از جامع‌نگری به دور باشد، معرفت او معرفت دینی نیست. سراب است نه آب. پندار و وهم و خیال است، نه حقیقت ناب.

آب کوزه و آب دریا

امام هشتم علیه السلام در نامه‌ای به عبدالله بن جندب نوشت:

... إِنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَمِينُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ، فَلَمَّا قَبِضَ كُنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَرَثَتَهُ، فَحَنَّ أَمْنَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ عِنْدَنَا عِلْمُ الْبَلَايَا وَالْمَنَایَا...^۳

محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امین خدا در میان مردم بود و چون قبض روح شد ما در زمین امنای خداییم و علم بلایا و منایا پیش ماست.

امام باقر علیه السلام فرمود:

يُمُصُّونَ الثَّمَادَ وَ يَدْعُونَ النَّهْرَ الْعَظِيمَ، قِيلَ لَهُ: وَ مَا النَّهْرُ الْعَظِيمُ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ وَالْعِلْمُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ. إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَمَعَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُنَنَ النَّبِيِّينَ مِنْ آدَمَ وَ هَلُمَّ

۱. مانده (۵) آیه ۲۷.

۲. مرحوم مشهدی این حدیث را از معانی الأخبار، ج ۴، ص ۳۳ نقل کرده و دریایان می‌گوید: حدیث طولانی است و من آن‌چه مورد نیاز بود، آوردم (کنز الدقائق، ج ۳، ص ۶۲).

۳. کافی، ج ۱، ص ۲۲۳.

جَرَأَ إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ.

قیل له: و ما تلك الشئ؟ قال: علمُ النبيين بأسره و إن رسول الله ﷺ صَيَّرَ ذلك كله عند أمير المؤمنين؛^۱

آب اندک را می‌مکند و نهر بزرگ را رها می‌کنند. گفته شد: نهر بزرگ چیست؟ فرمود: پیامبر خدا و علمی که خدا به او داده است. خداوند برای محمد ﷺ سنت‌های پیامبران را از آدم و همین‌طور تا محمد ﷺ جمع کرد. گفته شد: این سنت‌ها چیست؟ فرمود: علم همه پیامبران و پیامبر خدا همه را به امیرالمؤمنین ﷺ منتقل کرد.

فلسفه دین، آن هم دین اسلام به ما می‌گوید: با وجود دریا، بلکه اقیانوس بی‌کران نباید آب را از کوزه یا شیشه مکید. این آب برای رفع عطش موقت خوب است و آن برای رفع عطش همیشگی. علم پیامبر ﷺ و به تبع او علم ائمه اطهار ﷺ اقیانوس است و علم دیگران، اگر بتوان نام عالم بر آن‌ها گذاشت، کوزه یا دلکوب است. علم بی‌کران آن‌ها کام همگان را تا ابد سیراب و شاداب می‌کند و علم دیگران، اگر علم باشد، کام بعضی را، آن هم برای مدتی کوتاه. وانگهی، آب کوزه هم از دریاست. اگر دریا نباشد، بارانی نمی‌بارد و اگر بارانی نباشد، آبی در چشمه یا حوضچه‌ای فراهم نمی‌آید، تا کسی بتواند کوزه یا مشک‌ای از آن بردارد یا جامی از آن بنوشد.

مشکل بزرگ برخی از ارباب فلسفه دین

عدم تفکیک میان معرفت دینی که وحیانی است با معرفت بشری که عقلانی است، موجب عدم تفکیک میان فلسفه دین و فلسفه علوم دین شده است. ریشه این اشتباه را باید در آثار مسیحیانی که فلسفه دین نوشته‌اند، جست‌وجو کرد. البته باید به آن‌ها حق داد. آن‌ها از معرفت ناب مسیحی محرومند. عهد عتیق و عهد جدید، معرفت ناب دینی به آن‌ها نمی‌دهد. سنت یهودی و مسیحی هم محتوایی ندارد که آن‌ها را به سوی معرفت ناب دینی رهنمون شود. بنابراین، هنگامی که می‌خواهند فلسفه دین بنویسند، ناگزیرند به سمت بحث‌های کلامی متکلمان و بحث‌های الهی فلاسفه بروند. نمونه آن را در کتاب فلسفه دین هاسپرز ملاحظه کردیم.

۱. همان، ص ۲۲۲.

نگاهی به فلسفه دین نورمن. ال. کیسلر

جلد اول این کتاب در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول درباره خدا و تجربه است و بخش دوم درباره خدا و عقل.

با اندکی مسامحه می‌توان بخش اول را مربوط به فلسفه دین دانست^۱، ولی بخش دوم، قطعاً از حوزه فلسفه دین خارج است، بلکه مربوط به فلسفه علم کلام یا فلسفه فلسفه می‌شود چرا که محور بحث‌های بخش دوم، براهین غایت شناختی (اتقان صنع)، اخلاقی، وجودی و جهان شناختی (یعنی برهان افلاطون برای روح جهان، برهان محرک ارسطو، برهان واجب الوجود فارابی، برهان علیّت بوعلی سینا و آکونیاس و استدلال آگوستین) است و آخرین بحث آن باز هم درباره برهان جهان شناختی در ارزیابی مجدد است. او در این بخش می‌گوید:

موجود یا موجوداتی محدود و متغیر وجود دارند. وجود فعلی هر موجود متغیر و محدود، معلول وجودی دیگر است. سیر قهقرایی بی‌نهایت از علل وجود نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، علت اولایی برای وجود فعلی این موجودات وجود دارد. این علت اولی باید نامتناهی، واجب، ازلی، بسیط، لامستغیر و واحد باشد.^۲

بحث درباره ارزیابی این برهان است و البته مؤلف کتاب، به خوبی از عهده ارزیابی برآمده و آن را بر کرسی اعتبار نشانده است، ولی آیا این بحث به فلسفه دین مربوط است یا به فلسفه علم کلام یا فلسفه فلسفه؟

اگر چنین برهانی در عهدین وجود داشت، ارزیابی آن به فلسفه دین مربوط می‌شد. حال که وجود ندارد، به فلسفه دین مربوط نمی‌شود.

باز هم تأکید می‌کنیم که فلسفه دین مسیحی و یهودی ناگزیر است که چنین باشد، چرا که متن عهدین، مطلب چندان مهمی ندارد که بتواند حوزه فلسفه دین را اشباع کند. این نکته را هم اضافه کنیم که کتاب نورمن. ال. کیسلر در مسائل دینی موضعی مثبت دارد و تحلیل‌های مناسبی از ادعاهای مخالفان و ضعف‌های موافقان را ارائه داده است.^۳

۱. این که می‌گوییم: با اندکی مسامحه، به لحاظ این است که ممکن است این بحث را داخل در قلمرو فلسفه عرفان بدانیم.

۲. نورمن. ال. کیسلر، فلسفه دین، ج ۱، ص ۸.

۳. این کتاب به قلم فاضلانه آقای حمید رضا آیت‌اللهی ترجمه شده و انتشارات حکمت، تحت عنوان «آشنایی با فرهنگ غرب» آن را انتشار داده است.

نگاهی دیگر به کتابی دیگر

کتاب فلسفه دین جان هیک را می‌گشاییم. این کتاب به وسیله آقای بهزاد سالکی ترجمه شده است.

جان هیک در مقدمه این کتاب، فلسفه دین را به معنای اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی که راه را برای مدعیان وحی هموار می‌کند، نمی‌پذیرد و معتقد می‌شود که این کار را باید به الهیات طبیعی، که مساوی الهیات عقلی است، واگذارد و باید دفاع فلسفی از عقاید دینی را مدافعه دینی نامید، بلکه می‌گوید: فلسفه دین، یعنی تفکر فلسفی در باب دین.^۱

وی در فصل اول کتاب، درباره مفهوم یهودی-مسیحی خدا، در فصل پنجم درباره وحی و ایمان، در فصل ششم درباره بنیان‌گرایی و اعتقاد عقلی (اعتقاد عقلی بدون برهان و باورهای دینی پایه و باورهای بنیادی دینی)، در فصل هفتم درباره زبان دین، در فصل هشتم درباره تحقیق‌پذیری و تحقیق‌ناپذیری زبان دین، در فصل نهم دعاوی متعارض ادیان مختلف در باب نیل به حقیقت، در فصل دهم درباره تقدیر بشری و جاودانگی و رستاخیز و در فصل یازدهم درباره تناسخ به بحث پرداخته است. در فصل دوم و سوم درباره ادله اثبات و رد وجود خدا بحث کرده که این‌ها مربوط به فلسفه علم کلام یا فلسفه فلسفه می‌شود.

در فصل چهارم درباره خیر و شر بحث کرده که هم می‌تواند به فلسفه دین مربوط باشد و هم به فلسفه علم کلام و هم به فلسفه فلسفه.

از فصل پنجم تا یازدهم و نیز فصل اول، به حوزه فلسفه دین مربوط است. مشروط به این که فیلسوف دین به تحقیق عقلانی و آزاد محتویات دینی در زمینه مسائل مربوط بپردازد و به تحلیل عقلانی نظریات متکلمان و فیلسوفان نپردازد.

گستره فلسفه دین اسلام

در قرآن و سنت اصیل اسلامی مطالب و مسائل زیادی مطرح است که یا در عهدین مطرح نیست و یا به صورت تحریف شده، مطرح شده است. قرآن برهان جهان‌شناختی را در آیه شریفه زیر مطرح کرده است:

۱. فلسفه دین، ص ۱۳.

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^۱

آیا آن‌ها بدون هیچ آفریده شده‌اند، یا خودشان آفریدگارند؟

در این آیه هم وجود پدیده بدون علت، نفی شده و هم این که ممکن، خودش علت برای خودش باشد.

در آیه زیر برهان غایت شناختی مطرح است:

﴿... رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...﴾^۲

پروردگارا! این جهان را به باطل و بیهوده نیافریده‌ای.

در آیه دیگری خطاب به انسان می‌فرماید:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^۳

آیا گمان می‌کنید که ما شما را بیهوده آفریده‌ایم و شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟

قرآن در آیه زیر متعرض برهان توحید شده است:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۴

اگر در زمین و آسمان خدایانی غیر از «الله» بود، به فساد و تباهی کشانده می‌شدند.

و نیز می‌فرماید:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^۵

خداوند برای خود فرزندی نگرفته و با او خدایی نیست که در این هنگام هر خدایی به آن‌چه آفریده،

می‌پردازد و بعضی بر بعضی برتری می‌جویند.

قرآن کریم متعرض برهانی می‌شود که می‌توان بر آن، نام برهان ربوبیت نهاد، چنان‌که می‌فرماید:

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^۶

بگو: چه کسی پروردگار آسمانهای هفتگانه و پروردگار عرش بزرگ است؟

۱. طور (۵۲) آیه ۳۵.

۲. آل عمران (۳) آیه ۱۹۱.

۳. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۱۵.

۴. انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

۵. مؤمنون (۲۳) آیه ۹۱.

۶. همان، آیه ۸۶.

گسترده‌ای گسترده‌تر

صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، ابتکاراتی دارد. از جمله ابتکارات مهم او قاعده «بسیط الحقیقه» است. مقتضای این قاعده این است که موجود تامی که از هر لحاظ بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در ساحت قدس او راه ندارد، همه اشیا است و در عین حال، هیچ یک از آن‌ها نیست. در حقیقت، واجب الوجود، چنین موجودی است. او هیچ کمالات ممکن را فاقد نیست، بلکه همه را به نحو اعلیٰ، اشرف و ابسط، واجد است.

اما او این ابتکار خود را مرهون و مدیون کتاب و سنت می‌داند. او تنها فیلسوف نیست، بلکه هم مفسر است و هم محدث. از این رو، پس از تبیین قاعده و ذکر نتایجی که در توحید و علم ذاتی باری و عینیت صفات با ذات در مصداق، از آن به دست می‌آورد، به آیاتی اشاره می‌کند که منبع الهام، استفاده و استکشاف اوست.

او می‌گوید:

فالمسلوب عنه ليس إلا قصورات الأشياء؛ لأنه تمامها و تمام الشيء أحق به وأؤكد له من نفسه؛^۱

آنچه از ذات خداوند سلب می‌شود، چیزی جز قصور و نقص اشیا نیست، چرا که او تمام اشیا است و تمام شیء احق به آن شیء و برای آن شیء از خود آن شیء مؤکدتر است.^۲

هرگاه صدرالمتألهین مدعی باشد که این قاعده مهم فلسفی، ریشه قرآنی دارد و از معارف و حیانی است، نوبت به فلسفه دین می‌رسد، تا درباره آن به تحلیل آزاد عقلانی بپردازد و معلوم دارد که آیا دین اسلام، چنین قاعده‌ای را می‌پذیرد یا نه.

اگر صدرالمتألهین قاعده مزبور را از ابتکارات و استنتاجات عقلی خود می‌دانست، فلسفه دین را با او و قاعده او کاری نبود. اما از آن‌جا که وی مدعی و حیانی بودن قاعده است و هنر

۱. الشواهد الربوبیه، به تصحیح استاد آشتیانی، ص ۴۸.

۲. توضیح این مطلب به ذکر مثالی از قرآن بستگی دارد. قرآن در سوره احزاب، آیه ۶ می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»؛ پیامبر از خود مؤمنین به آن‌ها برتر است. اولویت پیامبر اکرم به این دلیل است که همه کمالاتی که در مؤمنان هست، در وجود حضرتش جمع است، بلکه همه کمالات انبیا را هم به تنهایی داراست.

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد، نود هم پیش ماست
بنابراین، تمام علایقی که انسان به خود دارد و تمام مزایایی که برای خود قائل است، باید به نحوی تمام‌تر و کامل‌تر برای پیامبر خدا قائل باشد، چرا که او پس از واجب الوجود، واجد همه کمالات ممکن است.

خود را در این می‌داند که این قاعده را از آیات قرآنی، بلکه روایات استفاده کرده، فلسفه دین باید وارد میدان شود و تکلیف را روشن سازد.

شاهد اول

او سپس می‌گوید:

وإليه الإشارة في قوله: ﴿... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۱.
به نظر او آیه شریفه ﴿و ما رمیت اذ رمیت﴾ اشاره به قاعده مزبور دارد، چرا که قرآن خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

هنگامی که سنگریزه به طرف دشمن افکندی، تو سنگریزه نیفکندی، بلکه خدا افکند.
می‌گویند: این آیه اشاره به ماجرای جنگ بدر دارد و لذا در آغاز آیه فرموده است:
﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾؛

شما مسلمانان دشمنان را نکشتید، بلکه خدا آن‌ها را کشت.^۲

طبق آیه، رami^۳ هم خدا هست و هم خدا نیست؛ هم پیامبر خدا هست و هم نیست.
قاعده می‌گوید: بسیط الحقیقه هم همه اشیا هست و هم هیچ یک از آن‌ها نیست. مدققان می‌گویند: به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، هیچ یک از اشیا نیست. به حمل حقیقه و رقیقه، همه چیز هست، بنابراین، تناقضی در کار نیست، چرا که در تناقض، وحدت حمل شرط است و در این جا وحدت حمل نیست.
قطعاً قرآن کریم، مشتمل بر تناقض نیست. حتی یکی از دلایل حقانیت قرآن، عدم اشتغال آن بر اختلاف است. چنان که می‌فرماید:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^۴

آیا در آیات قرآنی - یکی بعد از دیگری - تأمل نمی‌کنند؟ و اگر از جانب غیر خدا بود، در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.

اختلاف، اعم است از اختلافاتی که از راه تناقض پدید می‌آید و اختلافی که از راه تفاوت

۱. انفال (۸) آیه ۱۷.

۲. طباطبائی، المیزان، ج ۹، ص ۳۵.

۳. پرتاب کننده سنگریزه.

۴. نساء (۴) آیه ۸۲.

به وجود می آید. تناقض این است که دو قضیه یک دیگر را دفع کنند و تفاوت آن است که برخی آیات به لحاظ متانت تعبیر و معنا و مقصود، از برخی دیگر مستحکم تر، رساتر، فصیح تر و بلیغ تر باشند. خیر، هیچ کدام نیست. نه تناقض، نه تفاوت، بلکه:

﴿... كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...﴾^۱

کتابی به هم پیوسته و متشابه که میان آیات آن، التیام و ارتباط و انعطاف وجود دارد و پوست کسانی که در برابر پروردگارشان خشیت دارند، از آن می لرزد.

آری، همه قرآن، در عین تنوع مطالب، متشابه و یکنواخت است و به فرمایش نبی اکرم ﷺ «بعضی بعض دیگر را تصدیق می کند» و از علی علیه السلام منقول است که «بعضی بر بعضی ناطق و بعضی بر بعضی شاهد است»^۲

هنگامی که میان چند هزار آیه از ۱۱۴ سوره قرآن هیچ گونه اختلافی نیست، چگونه ممکن است در بین جملات یک آیه، تناقض و اختلاف باشد؟

قطعاً در آیه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۳ هم اختلافی وجود ندارد. نمی توان گفت که خدا و پیامبر در مسئله رمی به حمل اولی ذاتی و به حمل شایع، یکی هستند، ولی مانعی نیست که به حمل حقیقه و رقیقه یکی باشند. به حمل حقیقه و رقیقه، فعل پیامبر، فعل خداست و به حمل اولی ذاتی و شایع، فعل پیامبر فعل خدا نیست.

آیا این گونه دقت ها را فلسفه بر تفسیر قرآن تحمیل کرده تا مصداق تفسیر به رأی باشد یا قرآن، الهام بخش فیلسوف شده است؟ در صورت اول، تفسیر قرآن، معرفتی درجه دوم و در صورت دوم، معرفتی درجه اول است. در صورت اول، رهیاب و در صورت دوم، رهنما و رهبر است. در صورت اول، متنور و در صورت دوم، منور است.

شاهد دوم

به همین ترتیب، دومین آیه ای که اشاره به قاعده مزبور دارد، این است:

﴿... مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ

۱. زمر (۳۹) آیه ۲۳.

۲. قاموس قرآن، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳. انفال (۸) آیه ۱۷.

ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...^۱

هیچ نجوای سه نفری نیست، جز این که او چهارم آن‌هاست و نه پنج نفری، جز این که او ششم آن‌هاست و نه کم‌تر و نه بیش‌تر جز این که هر جا باشند، با آن‌هاست.

با وجود این، در آیه دیگری می‌فرماید:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^۲

آن‌ها که گفتند: خداوند سومی از سه [اقتنوم] است، کافر شدند.

پس فرق است بین چهارمی سه و سومی سه. اولی توحید محض و دومی شرک محض است، چرا که اولی خدا را فوق همه و محیط بر همه قرار داده و دومی خدا را در عرض دیگران آورده و قائل به تثلیث شده است.

ره به وحدت نیافتن تا کی؟ ننگ تثلیث داشتن تا چند؟^۳

اگر مسیحیان گفته بودند که خداوند سومی از دو موجود است، نه تنها مشرک و کافر نمی‌شدند، بلکه به توحید خالص روی آورده بودند.

این قبیل آیات، فیلسوف دین را در برابر معارف گسترده دینی و الهی قرار می‌دهد و او را وادار به تأمل و تدبّر بیش‌تر می‌کند. اگر بگویی سومی از سه عنصر است، داخل در اشیاست و اگر بگویی نیست، خارج از اشیاست. نه می‌توانی بگویی داخل است و نه می‌توانی بگویی خارج است. بهتر است هم بگویی داخل است و هم بگویی خارج است، اما توجه کن که این داخل بودن و خارج بودن، فوق محسوسات و تجارب ماست، چنان‌که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

ليس في الأشياء بعالمٍ ولا عنها بخارج^۴

خداوند نه داخل در اشیاست و نه خارج از آن‌هاست.

در این جا هم نفی دخول کرده و نفی خروج، ولی در جایی دیگر، هر دو را اثبات کرده و فرموده است:

داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج عن الأشياء لا كشيء خارج من شيء^۵

۱. مجادله (۵۸) آیه ۷.

۲. مائده (۱۵) آیه ۷۳.

۳. بیتی از ترجیع بند زیبای هاتف اصفهانی.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶، ترجمه دکتر شهیدی، ص ۲۰۱.

۵. کافی، ج ۱، ص ۸۶.

او داخل است در اشیا نه مانند چیزی که داخل است در چیزی و او خارج است از اشیا، نه مانند خارج بودن چیزی از چیزی.

همه این‌ها به احاطه قیومیّه خداوند باز می‌گردد، به دلیل همین احاطه است که با همه چیز هست، ولی این معیّت، ریشه در همان احاطه قیومیّه دارد. به همین دلیل، قرآن، تعبیر «خدا با شماست» یا «خدا با ایشان است»^۱ را دارد؛ ولی تعبیر «شما با خدایید» یا «ایشان با خدایند» را ندارد، چرا که اگر معیّت، از طرفین باشد، به معنای مازجه، مداخله و حلول و اتحاد یا به معنای معیّت در مرتبه و درجه وجود و زمان و مکان و وضع خواهد بود، ولی اگر از یک طرف باشد، معیّت قیومیّه است که یک طرف، مستقل در وجود و طرف دیگر، وابسته است. یا این که یک طرف، محیط و دیگری محاط است.

شاهد سوم و چهارم

به همین دلیل، صدر المتألهین سومین شاهد مدعای خود را آیه زیر قرار می‌دهد:

﴿... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ...﴾^۲

او هر کجا باشید، با شماست.

هم چنین چهارمین شاهد او بر مدعایش این آیه است:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۳

او اول و آخر و ظاهر و باطن است و به هر چیزی داناست.

چگونه ممکن است که موجود واجب، هم اول و هم آخر، هم ظاهر و هم باطن باشد. آیا

این‌ها تناقض نیست؟ امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم با الهام از قرآن است که می‌فرماید:

قَرُبَ فَنَائِي، وَ عَلَا قَدْنِي، وَ ظَهَرَ قَبْطَنِي، وَ بَطَنَ فَعَلَنِي، وَ ذَانِ وَ لَمْ يُدْنِ^۴

خداوند نزدیک و از دست‌رس دور است. بالاست و پایین است. ظاهر و باطن و آشکار است.

حساب همه با اوست و حساب او با دیگران نیست.

۱. مجادله (۵۸) آیه ۷.

۲. حدید (۵۷) آیه ۴.

۳. همان، آیه ۳.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵، ترجمه دکتر شهیدی.

تحلیل و بررسی صفات متضاد

ممکن نیست خداوند به حمل اولی ذاتی یا شایع، متصف به همه این صفات متضاد باشد. صفاتی از قبیل «اولیت» و «آخریت»، «علو و دُنُو»، ظهور و بطون، بطون و علن، با یک دیگر متضادند و جمع آن‌ها با ملاک‌های حسی و تجربی و طبیعی ممکن نیست. اما با ملاک‌های مافوق حسی و تجربی و طبیعی، همه این‌ها با یک دیگر قابل جمعند. پس کسی که در معارف دینی و الهی غور می‌کند، باید بتواند از مجموع این تعبیرات، قاعده‌ای استخراج کند که هم علمای دین را مفید افتد و هم فیلسوف و متکلم و عارف را.

فیلسوف دین مجاز است که به تحلیل عقلانی قاعده بپردازد، تا معلوم شود که آیا قابل قبول و مهور به مهر تأیید است یا نه.

نکته جالب این است که هر یک از اوصاف متضاد را اگر به تنهایی به خداوند نسبت دهیم، تشبیه‌آمیز است. در معارف دینی و الهی همواره به دین داران توصیه شده است که از تشبیه پرهیزند. امیرالمؤمنین (ع) فرمود:

تعالی الله عما يقول المشبهون به والجاهدون علواً کبیراً^۱

خداوند متعال، از آن‌چه تشبیه کنندگان و منکران درباره‌اش گویند، برتری دارد.

نه او شبیه چیزی است و نه چیزی شبیه اوست. هم‌چنین حضرتش فرمود:

الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، و بمحدث خلقه على ازلته، و باشتباههم على أن لا شبه له؛^۲

ستایش خدای را که به آفرینش، بر وجود خود راهنماست و حدوث خلق بر ازلت او گواه است و شباهت آفریده‌ها بر این که او را شبیهی نیست، نشان است.

هم‌چنین فرمود:

الحمد لله العلي عن شبه المخلوقين؛^۳

ستایش خدای را که از شباهت آفریده‌ها برتر است.

با توجه به این معارف ناب دینی و الهی که هر فیلسوف و متکلمی باید در برابر گوینده آن‌ها

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

۲. همان، خطبه ۱۵۲.

۳. همان، خطبه ۲۱۳.

زانوی ادب و خضوع زند، معلوم می‌شود که اصولاً باید از تشبیه، درباره خداوند پرهیز کرد. هر تشبیهی دو طرف دارد: مشبّه و مشبّه به. وقتی تشبیه درباره خداوند روا نیست نه می‌توان خدا را مشبّه قرار داد و نه می‌توان او را مشبّه به شناخت. اما پرهیز از تشبیه نباید ما را در دام تعطیل بیفکند.

ما باید از این که به یک طرف از دو طرف، صفات متضاد را نسبت دهیم، پرهیز کنیم، چرا که اگر پرهیز نکنیم، گرفتار دام تشبیه می‌شویم. اما از آن طرف، با پرهیز از توصیف خداوند، خطر دیگری ما را تهدید می‌کند و آن افتادن در دام تعطیل است.

برخی متکلمان، در دام تشبیه گرفتارند و برخی در دام تعطیل، دسته اول را «مشبّه» و دسته دوم را «معطله» می‌گوییم.

یک راه برای فرار از ورطه تشبیه و تعطیل این است که هر دو طرف ضد را از خداوند نفی کنیم و بگوییم: نه داخل در اشیا است نه خارج.

راه دیگر این است که هر دو طرف را اثبات کنیم و بگوییم: هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن، هم دور است و هم نزدیک، هم عالی است و هم دانی، هم اشیا هست و هم اشیا نیست.

هر دو راه به یک مقصود می‌رسند. وقتی می‌گوییم هست، تشبیه است و وقتی می‌گوییم نیست، تنزیه است.

اگر تنها به تشبیه اکتفا می‌کردیم، پیرو مشبّه بودیم و اگر تنها به تنزیه اکتفا می‌کردیم، پیرو معطله بودیم. این‌ها سزاوار پیروی نیستند. این‌ها نابینایانی هستند که در چاه ضلالت فرو غلتیده‌اند.

ما از راه تشبیه به صفات کمالیه خداوند پی بردیم و از راه تنزیه، او را از کمالات حسی، طبیعی و تجربی منزّه شمردیم و با یک دید فوق حسی، طبیعی و تجربی جامع مطلق کمال دانستیم، کمالات او را عین ذاتش و ذاتش را عین کمالاتش شمردیم و قاعده بسیط الحقیقه را از مجموعه معارف الهی اقتناص کردیم، چنین است که در فلسفه دین اسلام با مباحث و مسائلی سروکار پیدا می‌کنیم که در فلسفه‌های دین مسیحی، یهودی، زرتشتی و بودایی از آن‌ها خبری نیست. این مباحث و مسائل، هر چند در فلسفه و کلام هم مطرح است، ولی فلسفه دین بدین لحاظ به تحلیل عقلانی آن‌ها می‌پردازد که مستقیماً از خود متون و منابع دینی استفاده شده‌اند.

بخش سوم

مسئله الوهيت

هر چند بحث الوهیت، برای همه نحله‌ها و مذاهب فلسفی و کلامی مطرح است، ولی در این جا ما نمی‌خواهیم به تبیین و تحلیل عقلانی ادله‌ای که آن‌ها بر اثبات یا نفی الوهیت اقامه کرده و مطالبی که درباره صفات و افعال خدا گفته‌اند، بپردازیم که این کار را باید به فلسفه فلسفه و فلسفه کلام و احیاناً فلسفه عرفان وا گذاشت. هم‌چنان که نمی‌خواهیم به نقل و نقد ادله و براهین فلسفی و کلامی بپردازیم که این کار، در حوزه فلسفه و کلام، داخل است، نه در حوزه فلسفه دین یا فلسفه‌های مضاف دیگر.

هرگاه انسان با نگاه برون دینی به مطالعه این مسئله بپردازد که اصولاً خود دین درباره خدا چه می‌گوید؟ چه ادله‌ای بر وجود او اقامه می‌کند؟ آیا مطلبی در دین درباره خدا وجود دارد که بتوان نام برهان بر آن نهاد یا وجود ندارد؟ چنین کاری به فلسفه دین مربوط می‌شود. در این جا دو دیدگاه قابل بررسی است: یکی آن که دین کاری به تعقل و تفکر ندارد و آن چه می‌گوید، باید تعبداً پذیرفته شود. دیگری این که دین دارای دستگاهی فلسفی است و نه تنها ما را دعوت به تعقل و تفکر می‌کند، بلکه خود وارد استدلال شده و برای پیروان خود یک سیستم خاص فلسفی طراحی کرده است.

مسائل الهی قرآن و سنت، آن‌چنان در اوج عظمت و بر قلّه استواری، متانت و استحکام قرار دارد که محال است اندیشه‌های بشری بتواند از آن‌ها فراتر رود، چرا که فراتری وجود ندارد؛ منتها چون سروکار دین با همه اقشار مردم است و مخاطب آن، تنها از قشر خاصی نیست، ناگزیر سخنانش به گونه‌ای است که برای همه قابل استفاده است. مخاطب فلسفه و کلام، فیلسوف و متکلم است، ولی مخاطب دین، هم فیلسوف و متکلم است، هم عالم و دانشمند و هم طبقات درس ناخوانده و بی‌مطالعه.

اگر دین قرائت‌های مختلف دارد، باید بگوییم طولی است نه عرضی. آن قرائتی که پیامبر و امامان علیهم‌السلام از قرآن دارند، در بالاترین و برترین سطح است و آن قرائتی که یک قرآن‌شناس و

یک اسلام شناس دارد، هرگز به پای قرائت اولیای دین نمی‌رسد و آن قرائتی که دیگران دارند، در سطحی نازل‌تر است، هر چند سطوح نازل هم مراتب متعددی دارد.

نگاه یک عارف به جهان هستی با نگاه یک فیلسوف متفاوت است^۱، نگاه یک فیلسوف با نگاه یک عالم مغایر است، نگاه یک عالم با نگاه یک عامی فرق دارد.

آن‌چه بیند عاقل اندر خشت خام می‌بیند جاهل اندر آیینه
البته قرائت طبقات برتر، مکمل قرائت طبقات فروتر است، نه مباین یا مناقض آن. یکی در پله اول نردبان معرفت است و دیگری در پله دوم و دیگری در پله سوم و همین‌طور. فیلسوف دین با نگاه برون دینی به همه مراتب می‌نگرد و هم‌چون منجمی که ستاره‌ها را از رصدخانه خود مراقبت می‌کند، به تمام مراتب نظر دارد، هر چند برخی از مراتب، این قدر والا و متعالی است که فیلسوف دین هم به آن‌جا راه ندارد. مگر ستاره شناس می‌تواند همه ستاره‌ها را رصد کند که فیلسوف دین بتواند قرائت قله‌نشینان معرفت را تحلیل عقلانی نماید؟ رصدخانه منجم کجا و آن ستاره‌ای که هزاران سال نوری از کره زمین فاصله دارد، کجا؟

برو این دام بر مرغی دیگر نه که عنقا را بلند است آشیانه
امیرالمؤمنین علی علیه السلام در حالی که به سینه خود که گنجینه اسرار بود، اشاره می‌کرد، به کمیل بن زیاد که از خواص آن حضرت بود، فرمود:

«ها إن هیهنا لعلماً جماً لو أصبت له حملة»^۲

آگاه باش که این‌جا علم فراوانی است. کاش برای آن، حاملانی می‌یافتم.

با این بیان معلوم می‌شود آن‌هایی که دم از قرائت‌های مختلف دین و متون دینی می‌زنند، اگر منظورشان این است که راه پلورالیسم یا کثرت‌گرایی را هموار کنند و به جای یک صراط مستقیم، شعار صراط‌های مستقیم سر دهند، راه به جایی نمی‌برند و اگر منظورشان بیان سلسله مراتب معارف دینی است و می‌خواهند بگویند که از علم الیقین تا عین الیقین و حق الیقین، مدارجی است که انسان‌ها هر کدام یا هر گروه، در مرتبه‌ای قرار دارند، سخنی است

۱. می‌گویند: شیخ رئیس و ابوسعید ابوالخیر با یک‌دیگر دیداری خصوصی داشتند. پس از پایان مجلس دیدار و خداحافظی، ابوسعید گفت: آن‌چه ما می‌بینیم، او می‌داند و شیخ رئیس گفت: آن‌چه ما می‌دانیم، او می‌بیند.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۳۹.

به جا و مورد تأیید عقل و نقل.

گذشته از این ها کسانی هم هستند که هنوز بر اولین پله نردبان معرفت هم گام نهاده اند و شاید هرگز گام نهند.

پاسخ دین به پرسش های معرفتی

به هر حال، دین پرسش های معرفتی را بی جواب نگذاشته است. اگر بررسی که آیا شناخت حقایق مابعدالطبیعی ممکن است یا غیر ممکن؟ پاسخ دین، مثبت است. اگر سؤال کنی که راه حس، عقل و دل، در صورتی که مطابق معیارها و ضوابط صحیح و دقیق باشد، انسان را به جایی می رساند یا نه؟ پاسخ، منفی نیست.

آری، دین از ما خواسته است که با مطالعه آیات آفرینش و سیر در آفاق و انفس و ورق زدن کتاب پر حجم و قطور هستی، تا آن جا که می توانیم باید بر معارف خود بیفزاییم. نظم، هدفداری و غایت مندی آفرینش و عنایت آفریننده به این که هر موجودی را به کمال مطلوب خود برساند، قابل چون و چرا نیست. موجوداتی که به کمال مطلوب خود می رسند، اکثریت دارند و آن ها که نمی رسند، در اقلیتند. حاجی سبزواری در باب غایت مندی مخلوقات می گوید:

وکل شیء غایة مستتبِع	حتی فواعِل هی الطّبیاع
والقسر لا یكونُ دائماً کما	لم یکُ بالأکثر فلیخسما
إذ مقتضی الحکمة والعناية	ایصال کُل ممکن لغایة ^۱

هر چیزی به دنبال هدف و غایتی است، حتی فاعل های طبیعی. و مانند آن هدف و غایت، نه دائمی است و نه اکثری و باید چنین شبهه ای از ذهن ها زدوده شود، چرا که مقتضای حکمت و عنایت خداوند این است که هر ممکنی به هدف و غایت خود نایل گردد.

نرسیدن برخی مخلوقات به هدف، به دلیل تضاد و تراحم موجودات مادی است. تضاد و تراحم، از یک سو، لازمه نظام مادی و از سوی دیگر، موجب دوام و عدم انقطاع فیض است. بی جهت نیست که امروز برهان نظم را یکی از ادله وجود خداوند قرار می دهند.^۲

۱. شرح غرر الفوائد، ص ۱۱۸.

۲. معارف اسلامی، ۱ و ۲ نشر سازمان سمت، ص ۴۰ تا ۶۷.

و متکلمان ما یکی از براهین علم خدا را احکام آفرینش می دانستند.^۱
مقصود از احکام، انجام کارهای محکم، هدفدار و غایت مند است، چرا که محال است
فاعل کارهای هدفدار و غایت مند، فاقد علم و آگاهی باشد.
تعبیر زیبای دین، این است که:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^۲

هر چیزی تسبیح و حمد خدا می گوید؛ ولی شما تسبیح آن ها را نمی فهمید. او بردبار و آمرزگار است.
در صدر آیه فوق فرموده است:

﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾

آسمان های هفت گانه و زمین و هر که در آن هاست، خدای را تسبیح می گویند.

حقیقت حمد، ستایش در برابر صفات کمال و حقیقت تسبیح، تنزیه و پیراستن از نقصان ها
است. تفسیر روشن آیه فوق و تمام آیاتی که بیان گر تسبیح و حمد موجوداتند، این است که
همه آن ها به زبان حال یا به زبانی عال، صفات جلال و جمال آفریننده خود را بازگو می کنند.
مگر نه این است که یک تابلوی زیبا و یک قطعه شعر ناب، هنرمندی و چیره دستی و ذوق
لطیف پدید آورنده و سراینده خود را بازگو می کنند؟ پس چرا این همه شگفتی های جهان
بی کران خلقت و زیبایی های حیرت آور آن، گویای جمال و جلال خداوند هستی بخش
نباشند و به اصطلاح لطیف قرآنی، او را حمد و تسبیح نگویند؟

خدای اسلام، چگونه خدایی است؟

فیلسوف دین، حق دارد سؤال کند که آیا خدای اسلام، همان خدای یهود و نصاری است یا
خدایی دیگر؟ آیا خدای اسلام، همان خدایی است که افلاطون، ارسطو آکویناس، آنسلم،
دکارت و کانت مطرح کرده اند، یا خدایی برتر است؟ آیا خدای قرآن، همان خدای متکلمان
اشعری یا کرامی یا مرجئی یا معتزلی یا دیگر نخله های کلامی است یا خدایی دیگر است؟ آیا
خدای اسلام، همان خدای کندی، فارابی، بوعلی، ابن رشد، غزالی، خطیب رازی و
صدرالمتألهین است یا والاتر از آن هاست؟

۱. کشف المراد، به تصحیح استاد حسن زاده آملی، ص ۲۸۴.

۲. اسراء (۱۷) آیه ۴۷.

پاسخ به این سؤالات، نیازمند احاطه کاملی بر همه نحله‌های فلسفی و کلامی، اعم از اسلامی و غیراسلامی و خود متون اصیل اسلامی است.

نمی‌خواهیم زحمات متفکران، فلاسفه و متکلمان را کم ارزش تلقی کنیم، ولی این نکته مسلم است که آن‌ها که از سرچشمه زلال معارف اسلامی بیش‌تر و بهتر بهره گرفته‌اند، به حقیقت نزدیک‌ترند. قطعاً فلاسفه و متکلمان اسلامی در میدان معرفت، گوی سبقت را از سایرین ربوده‌اند، هر چند خود این‌ها هم در صف واحدی نیستند. قطعاً آن‌ها که اسیر ظواهر شده و متشابهاات را به کمک محک‌های تفسیر نکرده یا تأویل کرده‌اند، نتوانسته‌اند از سرچشمه زلال معارف دینی بهره‌مند شوند. اشعری، اعتزال و ارجا و ... دام‌هایی بوده که بر دست و پای افکار و عقول تنیده شده و قدرت تفکر صحیح را از بسیاری از دانشمندان مسلمان، سلب کرده است.

هم طرفداران جبر به آیات قرآن استدلال می‌کنند و هم طرفداران تفویض. هر دو گروه، تنگ نظری کرده‌اند، آن که بینش وسیع می‌آموزد و از تنگ نظری بر حذر می‌دارد، توصیه می‌کند که نه جبر درست است نه تفویض، بلکه امر بین امرین، حق است.

آن‌ها که در راه معرفت، از پرتو چراغ وحی و عترت، روشنی گرفتند و به هشدارهای دینی و اخطارهای واقع بینانه اولیای دین توجه کردند، دانستند که در این راه باید پیرو عقل ناب باشند، مبادا که در دام اوهام و تخیلات، اسیر شوند و چنین پندارند که موهومات و متخیلات آن‌ها همان معقولات و حقایق غیر قابل خدشه است.

امام باقر علیه السلام فرمود:

كَلِمَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقْ مَعَانِيَهُ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مَثْلُكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ؛^۱

هر آن‌چه با اوهام خود، در دقیق‌ترین معانی‌ش تمیز و تشخیص می‌دهید، آفریده و هم شما و مصنوعی همانند شما و مردود به خود شماست.

این چراغ خطر، بازدارنده نیست، بلکه سیر و سلوک عقلی محتاطانه را توصیه می‌کند. احتیاط در این است که از همه دست اندازها و سنگلاخ‌های معرفتی پرهیز کنیم و با برنامه‌ای صحیح، دقیق و منطبق با ملاکات و معیارهای خدشه‌ناپذیر پیش رویم و در نهایت کار هم مغرور نشویم که حقیقت همین است که ما به آن‌ها رسیده‌ایم و لا غیر، بلکه نتیجه را بر کتاب و

۱. بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۲۹۳.

عترت عرضه داریم تا اگر انطباق آن، قطعی است، به کار خود مطمئن شویم و اگر عدم انطباق آن قطعی است به دیوار بزنیم و اگر مشکوک است، بدون این که بر آن مهر اعتبار بزنیم، به تلاشی دوباره روی آوریم تا به حقیقت دست یابیم.

به هوش باشیم که اشتغالات، گرایش‌ها، سرگرمی‌ها و خودبینی‌ها، دام‌هایی هستند که راه وصول به حقیقت را خطرناک ساخته‌اند و پرتگاه‌هایی هستند که با اندک بی‌احتیاطی موجب سقوط ما می‌شوند.

همان امام بزرگوار فرمود:

«وَلَعَلَّ الثَّمَلَ الصَّغَارَ تَتَوَّهُمُ أَنْ فَهُ زَبَانِيَّتِينَ، فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا، وَتَوَهُمُ أَنْ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَصَفُّ بِهَمَّا، وَهَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ»^۱

شاید مورچه‌های کوچک، توهّم کنند که خداوند دارای دو شاخک است؛ چرا که شاخک داشتن، برای مورچه کمال است و توهّم می‌کند که نداشتن آن، برای کسی که آن‌ها را ندارد، نقصان است. حال عقل در اوصافی که برای خداوند بیان می‌کنند، همین است.

اگر این هشدارها، اختارها و رهنمودهای روشن آیات و روایات نبود، خداشناسی اسلام هم گرفتار اوهامی می‌شد که خداشناسی یهودی و مسیحی گرفتار آن شد.

اگر رهبری‌ها و رهنمودهای امامان معصوم (علیهم‌السلام) نبود، خداشناسی امامیه هم به سرنوشت الهیات اشعری و معتزلی گرفتار می‌شد.

اگر شعار «حسبنا کتاب الله» دامن‌گیر همه مسلمانان می‌شد، الهیات ناب شیعی نضج نمی‌یافت و فلسفه و کلام شیعی بر فلسفه و کلام غیر شیعی پیشی نمی‌گرفت.

سؤالاتی در قلمرو فلسفه دین

معلوم است که از نظر دین، برخی درجات معرفت و خداشناسی ممکن است، هرچند معرفت تام و احاطه تام ممکن نیست.

آیا معرفت باید نظری باشد یا شهودی؟ شهود به چه معناست؟ آیا شهود به معنای فنای صفاتی و اسمایی است یا چیز دیگر؟ آیا فنای ذاتی هم ممکن است یا نه؟

آیا ماییم که به درجه‌ای از شناخت خدا با کوشش خود می‌رسیم یا اوست که خود را

۱. همان.

به ما می شناساند؟ در دعاها می گوئیم:

«اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ»؛

خدایا خودت را به من بشناسان.

صدرالمتألهین می گوید:

الحاکم بوحده و قیومیته لیس هو العقل أو الوهم بل ضرب من برهان الوارد علی القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قبلة یحکمان بأن مبدأ سلسله الوجودات واحد حقیقی فیاض بذاته؛^۱

چیزی که به وحدت و قیومیت خداوند حکم می کند، عقل یا وهم نیست، بلکه قسمتی از برهانی که از جانب او وارد بر دل می شود و بخشی از نوری که از جانب او ساطع می شود، حکم می کنند که مبدأ سلسله وجود است، واحد حقیقی و فیاض بالذات است.

از امیرالمؤمنین علی علیه السلام پرسیدند:

«بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟»؛

پروردگارت را به چه شناختی؟

فرمود:

«بِمَا عَرَّفَنِي نَفْسُهُ»؛

به آن چه خودش را به من شناساند.

پرسیدند:

«و كَيْفَ عَرَّفَكَ نَفْسَهُ؟»؛

چگونه خودش را به تو شناساند؟

فرمود:

«لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كل شيء ولا يقال له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء. سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدئ»؛^۲

۱. الشواهد الربوبية، تصحيح استاد آشتیانی، ص ۵۲.

۲. کافی، ج ۱، ص ۸۶.

صورتی مانند او نیست و با حواس، احساس نمی‌شود و به مردم، قیاس نمی‌گردد. بالای هر چیزی است و چیزی بالای او نیست. جلوی هر چیزی است و گفته نمی‌شود که چیزی جلوی اوست. داخل در چیزهاست نه به گونه‌ای که چیزی داخل در چیزی است و خارج از چیزهاست نه بدان گونه که چیزی خارج از چیزی است. منزّه است خدایی که چنین است و غیر او چنین نیست. او مبدأ هر چیزی است.

آری:

عشق از معشوق اوّل سر زند پس به عاشق جلوه‌ای دیگر کند
اگر فکر کنیم که مبدأ معرفت خداوند، ماییم و استقلال در معرفت داریم، گرفتار استبداد می‌شویم و در نتیجه به مصنوعات وهمی و خیالی خود بسنده می‌کنیم و در ورطه‌های هولناک سقوط می‌کنیم.

تا معشوق به موجود مستعدی نظر نیفکند، او را در دام عشق گرفتار نمی‌کند. تا معروف، پرتوی در دل عارف نیفکند، اهل معرفت نمی‌شود، تا چه رسد که بخواهد از مرتبه علم الیقین به مقام عین الیقین و حق الیقین برسد!

پرتو این سخنان نورانی علوی، بر فرهنگ فلسفی و کلامی و اندیشه‌های الهی تابیده و به همین لحاظ، فلاسفه و متکلمان مکتب ناب علوی، حقایقی را بر زبان رانده‌اند که نمونه آن‌ها را در مکاتب دیگر نمی‌یابیم.

فلسفه دین وظیفه دارد که به تحلیل عقلانی چنین مطالبی بپردازد. فیلسوف دین، هر چند مسلمان و شیعه نباشد باید بی‌طرفانه در دریای معارف توحیدی و الهی منابع اسلامی غواصی کند و نگاهش تنها به متون تحریف شده دینی نباشد و اگر چنین نکند، از وظایف اصلی خویش باز مانده است.

با خدا

حتماً خواننده گرامی، از عنوان فوق، تعجب می‌کند، ولی هنگامی که فردی از خدا گریخته، که پناه به ینگ دنیا برده است، قلم بر می‌گیرد و مقاله‌ای تحت عنوان «ناخدا» می‌نویسد و در مجله‌ای^۱ از سنخ مجله‌های الحادی آن دیار به چاپ می‌رساند و خواننده‌ای گرامی از خوانندگان سلسله مقالات «فلسفه دین» که به قول خودش، آن‌ها را با علاقه می‌خواند،

۱. مجله پر، شماره ۱۶۹.

از مجله مکتب اسلام، استمداد می‌کند که آیا ممکن است از نظر عقلی و فلسفی جوابی بدهید، چاره‌ای جز انتخاب عنوان فوق نیست.

اما اگر حقیقت را بخواهید نه «ناخدا» درست است، نه «با خدا». اگر بی‌خدایی و ناخدایی، بشریت پر تلاش و جست‌وجوگر را راضی می‌کرد، در عصر ما هم چون عصرهای گذشته میلیاردها انسان، دل به او نمی‌سپردند و در همه جا پیش او به کرنش و نیایش نمی‌ایستادند و در برابر عظمت بی‌کرانش پیشانی به خاک نمی‌ساییدند.

و اگر «با خدا» بودن درست بود، قرآن که کتاب آسمانی و جاویدانی اسلام است، در تعییرات خود آن را به کار می‌برد. قرآن می‌گوید: «هُوَ مَعَكُمْ»^۱؛ او با شماست، ولی نمی‌گوید: «أَنْتُمْ مَعَ اللَّهِ»؛ شما با خدا هستید، چرا که معیت خداوند، به معنای احاطه و قیومیت است. معیت او، معیت قیومی است، نه معیت مقولی. در صورت اول، تنها او با ماست، چرا که بر ما احاطه دارد، ولی ما با او نیستیم. قطره هرگز نمی‌تواند با دریا باشد. شعاع خورشید، هرگز نمی‌تواند با خورشید باشد. مگر نه این است که شعاع، چیزی جز وابستگی و تعلق به خورشید نیست، بنابراین، چگونه می‌تواند مدعی باشد که هم‌چنان که تو با منی، من هم با توأم. در معیت مقولی، هر دو طرف، باهمند. دو هم سفر، هر دو باهمند. دو همسر، هر دو باهمند، چرا که هر دو در برابر هم، استقلالی دارند. دو دوست، دو همکار، دو هم آورد و... با هم معیت مقولی دارند، چرا که از لحاظ وجود و عدم، قوه و فعل، با هم برابرند نه این می‌تواند ادعای برتری کند، نه آن. نه این، چیزی اضافه دارد، نه آن، ولی کدام مخلوق می‌تواند در برابر خالق «من» بگوید. یا این که شبهه برابری با او را در ذهن پیوراند؟

البته «با خدا» بودن، به این معنا که انسان، از خداوند غافل نشود و او را بر همه اعمال و اقوال، بلکه نیات خود، شاهد، ناظر و واقف بداند، بلکه به دیده باطن، حضور، شهود و نظارت او را بنگرد، درست است و ای کاش، ما انسان‌ها به جای این همه وسوسه و دغدغه و شبهه پراکنی، چنین بودیم!

مولوی می‌گوید:

هر کجا تو با منی من خوشدلم و ر بود در قمر گوری منزلم

۱. حدید (۵۷) آیه ۵.

خوشر از هر دو جهان آنجا بود که مرا با تو سر و سودا بود^۱
 ولی در ابیات فوق، خدا مخاطب نیست. گفت‌وگویی است میان عاشق و معشوق و الا
 محال است که خدا در جایی با انسان باشد و در جایی با انسان نباشد. در همان آیه ۵ سوره
 مبارکه حدید، پس از جمله «هُوَ مَعَكُمْ»، «أَيْنَمَا كُنْتُمْ» آمده است.

داستان فوق این‌گونه آغاز می‌شود:

گفت معشوقی به عاشق کای فتی تو به غربت دیده‌ای بس شهرها
 پس کدامین شهر از آن‌ها خوشتر است گفت آن شهری که در وی دلبر است
 آن‌گاه عاشق به معشوق می‌گوید:

با تو دوزخ جنت است ای جان‌فزا با تو زندان گلشن است ای دل‌برا
 شد جهنم با تو رضوان نعیم بی تو شد ریحان و گل نار جحیم
 نویسنده «ناخدا» می‌گوید:

در چند دهه گذشته کوشش‌های زیادی کردم تا اثبات کنم که عمو نوروز، پاپانول و سیمرغ، موجوداتی
 خیالی هستند و در عالم خارج واقعیت ندارند. هدف اصلی‌ام این بود تا نشان دهم که با این که این‌ها
 مفاهیم زیبایی هستند و کاربردهای مفیدی در زندگی انسان دارند، اما واقعاً وجود خارجی ندارند، اما
 متأسفانه به نظر می‌رسد که همه این کوشش‌ها بی‌حاصل بوده است، زیرا هنوز هم می‌بینم که در زمان
 کریسمس بچه‌ها به انتظار پاپانول و هنگام عید نوروز، منتظر هدایای عمو نوروز هستند و کالاهای
 فرآورده‌های مربوط به آن‌ها در سراسر جهان، یک بازار چند میلیارد دلاری را تشکیل می‌دهد. شاعران
 هم هنوز در عظمت و زیبایی سیمرغ سخنرانی می‌کنند. ناامید از این کوشش‌های بیهوده خود، مقاله آقای
 نامور (خدا، پَر، شماره ۱۱۶) را خواندم که یک دوره کامل درس توحید را شامل می‌شد. هنوز این مقاله
 را هضم نکرده بودم که اعتراض آقای هوشنگ شکیبایی در شماره بعد (شناخت خدا با عقل میسر نیست.
 پَر، شماره ۱۷۶) چاپ شد که به آقای نامور اعتراض کرده بودند که چرا به‌طور قطعی مشخص نکرده
 بودند که خدا وجود دارد یا نه؟ و... این جانب با استفاد از تجربیات و تحقیقات گذشته خود در زمینه نفی
 سه موجود افسانه‌ای مذکور تصمیم گرفتم چند سطری نیز در این زمینه بنگارم.^۲

جالب است که نویسنده مطالب فوق، به بیهودگی کار خود پی برده، ولی درس عبرت

۱. مثنوی، ج ۳، ص ۳۱۱.

۲. مجله پَر، شماره ۱۶۹.

نیاموخته و در صدد برآمده است که به کاری بیهوده تر دست بزند!

توضیح واضحات

بیهودگی این کارها بسیار واضح است. گمان نمی‌کنم کسی این قدر بی فکر و کوتاه فکر باشد که برای عمونوروز و پاپانوتل و سیمرغ، وجود واقعی قائل باشد. بیچاره کسی که مردم را نشناخته باشد. عمونوروز و پاپانوتل و سیمرغ، ریشه در آداب و سنن و رسوم مردم دارد، نه در تعقلات و تفکرات و بینش‌های علمی و فلسفی مردم.

مردم خوش دارند که مقداری هم با تخیلات، خود را سرگرم کنند. شاید بچه‌های کم سن و سال، تصور کنند که واقعاً عمونوروزی هم وجود دارد و پاپانوتلی در کریسمس به سراغ آنها می‌آید و سیمرغی در پشت کوه قاف و ققنوسی در گوشه‌ای از این جهان پهناور، زندگی می‌کند، ولی همین که چند سالی از عمر عزیز خود را پشت سر گذاشتند و قدری با واقعیت‌های زندگی آشنا شدند، با وهمی بودن و تخیلاتی بودن آنها آشنا می‌شوند. آنچه به صورت یک سنت بومی و قومی و طایفه‌ای و ملی و احیاناً دینی درآمده، به این آسانی از میان نمی‌رود، بلکه چه بسا به مرور زمان قوی‌تر و استوارتر هم می‌شود. لازم نبود شما زحمت اثبات موهوم بودن آنها را به خود بدهید. یقین بدانید مردم بهتر از شما به موهوم بودن آنها آگاهی دارند. بهتر بود به آنها می‌گفتید: این آداب و سننی که خود را به آنها مشغول کرده‌اید، موجب وقت کشی و اتلاف مال و به هدر رفتن سرمایه‌هاست و بهتر است عمر، سرمایه و انرژی در راهی صرف شود که وسیلهٔ سعادت، خوشبختی، رشد و ارتقای بشریت شود. پس معلوم است که شما بی‌راهه رفته و در هاون، آب کوئیده و به جنگ چیزی برخاسته‌اید که نیاز به جنگ ندارد. آخر با موهوم جنگیدن، کار آنهايي است که گرفتار موهوماتند. شما باید ببینید مردم دنیا چرا خود را به چیزهایی سرگرم می‌کنند که به واقعیت داشتن آنها اعتقاد ندارند؟ مردم با این کارها می‌خواهند کدام خلأ زندگی را پر کنند؟ بسیارند کارهایی که مردم به آنها سرگرمند و در عین حال، به خیالاتی بودن آنها اطمینان دارند. مردم می‌دانند که:

نیست وش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	بر خیالی نامشان و ننگشان

ولی چرا به خیالات، خود را مشغول می‌کنند؟ چرا این همه سرمایه‌ها و عمرها صرف

مسابقات فوتبال، کشتی، شطرنج، بوکس و ... می‌شود؟ اگر مسابقات، به خاطر ورزش و سلامت تن است، ورزش وسیله است، نه هدف. به فرضی که تیم‌ها و افراد بوکس‌زن و کشتی‌گیر، طالب سلامتند، تماشاچیان چه می‌خواهند؟ چرا میلیون‌ها گوش و چشم به رادیوها و تلویزیون‌ها دوخته می‌شود تا سرنوشت مسابقات معلوم شود؟

پس بدانید که بخش مهمی از زندگی مردم را تخیلات و سرگرمی‌های خیالی تشکیل می‌دهد. سرگرمی برای بشر، لازم است. ولی بهتر، بلکه لازم است که مردم به سرگرمی‌هایی بپردازند که برای فرد و جامعه مفید باشد. شنا، تیراندازی، اسب‌سواری، مطالعه، معاشرت‌های سالم و مسافرت سرگرمی است، ولی سرگرمی سالم و مفید که موجب سلامت تن و قوت روح و بسط تجربه و معلومات می‌شود. اگر سرگرمی را از مردم بگیرند، حیات را از مردم گرفته‌اند. ولی سرگرمی‌های خیالی را باید از مردم گرفت، به شرطی که سرگرمی‌های سالم و مفید و سازنده را جایگزین آن‌ها کنیم و الا شکست می‌خوریم.

دین، مخالف سرگرمی نیست، ولی صد البته که با سرگرمی‌های مضر و بیهوده، مخالف است.

یکی از راهبران بزرگ اسلام، در حدیثی که از آن حضرت، نقل شده به لاهو و سرگرمی مؤمن، توجه کرده و برخی از مصادیق آن را بیان فرموده است، مانند فکاهیات برادران دینی و ملاعبه زن و شوهر و نماز شب.^۱

پس سرگرمی‌هایی که وسیله رشد و سلامت و سعادت انسان باشد، لازم و واجب است، ولی آن‌ها که چنین نیستند، بیهوده‌اند و قطعاً هر چه بیهوده است، مضر است.

هر کس بخواهد با سرگرمی‌های بیهوده مبارزه کند، باید برای آن، جایگزین بیابد و گرنه شکست می‌خورد. پیامبران خدا در این راه، موفق بوده‌اند.

کاری بیهوده‌تر

بیهوده‌تر از کار بیهوده اول، نفی خداست. کسانی که مانند نویسندۀ «ناخدا» ملحدند، چند درصد مردمند؟ مقتدرترین کسانی که منکر خدا بودند، مارکسیست‌ها بوده‌اند. آن‌ها با تشکیل

۱. عنه أبي جعفر عليه السلام «لهو المؤمن في ثلاثة أشياء: التمتع بالنساء و مفاكهة الإخوان و الصلاة بالليل» (سفينة البحار، ج ۲، ص ۵۱۹، مادة لها).

دولت شوروی با زور و زر و تزویر، به مبارزه با خدا پرداختند. تا ناخدایی را بر گستره جهان حاکم کنند و تمام مردم دنیا را به الحاد بکشانند. تکیه آن‌ها بر فلسفه‌ای بود که می‌خواستند در پناه آن، دنیا را تسخیر کنند و خط بطلان بر همه ادیان بکشند. هفتاد سال مبارزه پی‌گیر، نتیجه‌ای نداد و سرانجام، ملت‌های در بند، با فروپاشی شوروی، از بند آزاد شدند و معلوم شد که هیچ ملتی، دست از دین خود برنداشته و خدا را فراموش نکرده است.

آن‌ها به زعم خود، منطقی قوی داشتند. مخالفان را به گرایش ایدئالیستی متهم می‌کردند. زور و سرنیزه را در خدمت الحاد ماتریالیستی خود درآورده بودند. فکر می‌کردند با ارباب و تهدید یا آنچه را منطق نامیده بودند، معتقدان به خدا میدان را برای آن‌ها خالی می‌گذارند، ولی هیئات!

نویسنده «ناخدا» از این که نتوانسته در مبارزه اول پیروز شود، نگران نیست و امیدوار است که در مبارزه دوم پیروز شود، ولی:

جایی که عقاب پر بریزد از پشه لاغری چه خیزد
او می‌گوید:

«اما افراد منطقی که خرد خویش را راهنمای زندگی خود می‌دارند، با استدلال‌های منطقی عاری از احساسات، به آسانی قانع می‌شوند».^۱

این درست است که افراد منطقی در برابر استدلال‌های منطقی قانع می‌شوند، ولی سخن در این است که افراد منطقی کیانند و استدلال‌های منطقی چیست؟ لابد می‌گوید: افراد منطقی آنانند که از سنخ خود نویسنده‌اند و استدلال‌های منطقی از سنخ استدلالی است که وی اقامه کرده است.

البته ما در مقالی دیگر، بیش‌تر با نویسنده و منطق او آشنا می‌شویم. هرگاه با استدلال او که به قول خودش «برای اولین بار است که اقامه می‌شود»^۲، آشنا شویم، بهتر می‌فهمیم که آیا او اهل منطق است یا اهل تخیل؟ آیا استدلالش منطقی است یا وهمی و خیالی؟ او که غوطه‌ور در وهم و خیال است، گمان می‌کند که موحدان عالم، بیدی هستند که از هر بادی بلرزند و در اعتقاد راسخ خود، تزلزل پیدا کنند. اگر به قاعده «النادر کالمعدوم» توجه کنیم، موحدان عالم، یعنی همه مردم عالم، هر چند استعمال واژه موحد، در این جا صحیح نیست، چرا که

موحدان عالم، زیاد نیستند، ولی معتقدان به خدا از اکثریتی قاطع برخوردارند. منکران خدا چنان در اقلیتند که می‌توان آن‌ها را هیچ دانست. موحد، یعنی یکتاپرست و یکتاپرست واقعی کسی است که از نردبان مراتب توحید، بالا رفته و بر قلّه توحید عبادت و توحید اطاعت، گام نهاده باشد.

چنین موحدی، در میان مسلمانان هم زیاد نیست، تا چه رسد به پیروان ادیان دیگر که به شرک جلی و آشکار، مبتلایند. مسلمانان اگر گرفتار شرک باشند، به شرک خفی گرفتارند. آن‌ها در توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و توحید عبادت، مشکلی ندارند. اگر مشکلی دامگیرشان شود، در مسئله توحید اطاعت است که همین را شرک خفی می‌نامیم، ولی چه کنیم که نویسنده «ناخدا» خیال کرده است که همه معتقدان به خدا، موحدند. چگونه یک بشر عادی که خود به بیهودگی کارهایش واقف است انتظار دارد که همه مردم عالم، تسلیم خیالات و وهمیات خودش شوند؟ او گمان کرده است که یک تنه به جنگ ۱۲۴ هزار پیغمبر خدا رفته و آن‌ها را شکست داده است. او در توهمات خود، خواب‌هایی پریشان دیده و به زعم خود، تمام حکمای بزرگ و فلاسفه سترگ را بر زمین کوبیده است. او در رؤیای خود افلاطون الهی و ارسطوی یکتاپرست و ده‌ها و صدها فیلسوف کلیمی، مسیحی، زردشتی، بودایی، برهمایی و مسلمان را در برابر خود مقهور دیده و همه را به زانو درآورده است. چرا انسان این همه خود بزرگ بین باشد؟!

چگونه است که شخصی تمام افکار اندیشمندان بزرگ بشری را از صدر تاریخ تا امروز به مسخره می‌گیرد و همه را بی‌منطق می‌شمارد و تنها خودش و عده‌قلیلی را که شاید در آمریکا هم از عدد انگشتان بیش‌تر نباشند، اهل منطق می‌شمارد؟

در مقاله «ناخدا» به همه حکما و به همه انبیا اهانت شده و همه معتقدان به خدا تحقیر شده‌اند، آیا محکمه‌ای هست که داد انبیا، حکما و قاطبه بشریت معتقد به خدا را از نویسنده‌ای ملحد بگیرد؟

آیا کسی هست که به این نویسنده بفهماند که چگونه خودت را با تعدادی ملحد، اهل منطق می‌شماری و دیگران را بی‌منطق می‌شناسی؟

در عین حال، نویسنده می‌داند که مبارزه با اعتقاد به خدای یکتا، سرانجامی جز شکست ندارد. او می‌نویسد:

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۰۳

البته با خواندن این مقاله، اشکالی ندارد که باز هم به خداوند اعتقاد داشت، زیرا فرض وجود کامل‌ترین، زیباترین، داناترین، عادل‌ترین، بهترین و به‌طور خلاصه، همه چیزترین موجود (اگر هم واقعاً وجود نداشته باشد) برای عده‌ای آرام‌بخش و مفید است و به زندگیشان معنا می‌بخشد.^۱

نه برای عده‌ای آرام‌بخش است، بلکه برای هر کسی که به او پناه آورد و در اعماق وجودش او را بیابد، چنین است.

از عبارت فوق، بر می‌آید که خود نویسنده هم شکاک است، نه منکر. تازه اگر منکر هم باشد، طرفی نمی‌بندد. ممکن است، اگر استعدادی برایش مانده، از این راه برگردد.

می‌گویند: شخصی مدعی الحاد بود. ادعا می‌کرد که هزار و یک دلیل بر نفی خدا دارد. سرانجام، بر اثر برخی شکایات به زندان افتاد. دوستش به دیدارش رفت. او را مشاهده کرد که پشت میله‌های زندان، قدم می‌زند و اشعار زیر را زمزمه می‌کند:

ما همه شیران، ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم به دم
حمله‌مان از باد و ناپیداست باد	جان فدای آن که ناپیداست باد

چه شد که هزار و یک (به اصطلاح دلیل) در برابر یک حادثه، بر باد رفت و انسانی که از فطرت خود، به دور افتاده بود، بازگشت به فطرت کرد؟!

شاید نویسنده «ناخدا» هم چنین شود. در این صورت، معلوم می‌شود هنوز سلب قابلیت نشده و گرفتار مسخ انسانیت خود نشده است. اگر هم چنین نشود، مهم نیست. شجره طیبه اعتقاد به خدا با هیچ تیشه و توفانی شکسته نشده است، ولی او چرا اصرار دارد که آن‌چه وسیله آرامش انسان‌هاست، از آن‌ها بگیرد؟ مگر مردم باید تابع این‌گونه قلم‌های مسموم باشند؟! آیا نوشتن این‌گونه مقالات، دشمنی با خداست یا دشمنی با مردم یا دشمنی با خود؟! به نظر ما، دشمنی با خود است، چرا که نه خدا شکست می‌خورد، نه مردم از راه خود باز می‌گردند.

چون و چرا در کار خدا

بعضی از چون و چراها انسان را به الحاد می‌کشاند و بعضی نه. از هر دو قسم، نمونه داریم.

۱. همان.

نمونه اول؛ همان است که در مجله پر، به این صورت مطرح شده است:

اگر آن طوری که پیامبران ادعا می‌کنند، خداوند وجود دارد و جهانی بر اساس نظم و قانون بنا نهاده است، پس چرا برای اثبات خود و رابطه‌اش با پیامبرانش به کارهای خلاف قوانینی که وضع کرده، دست می‌زند و این قوانین را می‌شکند؟ چرا وجود این قوانین طبیعی را از طریق پیامبرانش آشکار نمی‌سازد و کشف آن‌ها را به عهده دانشوران گذاشته است؟^۱

منظور از کارهای خلاف قوانین، معجزه است.

جالب این که نویسنده مقاله «ناخدا» نام این چون و چراها را «برهان ناخدایی» و به زبان فلسفی، البته به تعبیر خودش «برهان انکار ذات واجب الوجود» نهاده و مدعی شده است که «این برهان برای اولین بار است که اقامه می‌شود» و از همه موحدان عالم می‌خواهد که در ردّ و ابطال آن بکوشند.^۲

سؤالات فوق، نه برهان است و نه به الحاد می‌کشاند، ولی معلوم نیست چرا نویسنده را به الحاد کشانده است؟

چون و چراهای غیر الحادی

از چون و چراهایی که می‌دانیم از روی الحاد مطرح نشده، نمونه بسیار داریم.

خیام^۳ چنین گفت:

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سر و دست از بهر چه ساخت وز برای چه شکست؟
در پاسخ چون و چرا ی خیام، بابا افضل کاشانی^۴ چنین سرود:

۲۰۱. مجله پر، شماره ۱۶۹.

۳. حکیم ابوالفتح (یا ابوالحفص) عمر بن ابراهیم، مشهور به خیام (یا خیامی) نیشابوری، فیلسوف، ریاضی دان، منجم و شاعر ایرانی در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است. او اشعاری به فارسی و عربی و کتاب‌هایی به هر دو زبان دارد. رباعیات او در دنیا مشهور است. کتاب جبر و مقابله و شرح، اشکال و مصادرات کتاب اقلیدس و ... از او است. رباعیات او تخیلات شاعرانه‌ای است که با روحیه علمی و فلسفی او سازگار نیست.

۴. او از مردم مرق از توابع کاشان است. وفاتش در سال ۷۰۷ اتفاق افتاده و قبرش در مرق کاشان زیارتگاه است.

گویند: وی خواهر زاده خواجه نصیر است. از وی کتب متعددی به یادگار مانده است خواجه در وصفش گوید:

گر عرض دهد سپهر اعلیٰ فضل فضلا و فضل افضل
از هر ملکی به جای تسبیح آواز آید که افضل افضل

تا صورت جان در صدف تن پیوست
از آب حیات، گوهر آدم بست
گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست

بر طرف کله گوشه سلطان بنشست
ناصر خسرو قبادیانی^۱ که موحدی مخلص بوده، اهل چون و چرا است. او می‌گوید:
همه جور من از بلغاریان است کز آن آهم همی باید کشیدن
گنه بلغاریان را نیز هم نیست بگویم گر که بتوانی شنیدن
خدایا راست گویم فتنه از توست ولی از ترس نتوانم چغیدن
لب و دندان ترکان ختا را به این خوبی نباید آفریدن
که از دست لب و دندان ایشان به دندان دست و لب باید گزیدن
به آهو می‌کنی غوغا که بگریز به تازی می‌زنی هی بر دویدن
به شیر شرزه دادی حمله تعلیم به آهوی ختن دادی دویدن
و نیز از اوست:

مردکی را به دشت گرگ درید زآن بخوردند کرکس و زاغان
ایسن یکی رفت در بن چاهی وآن دیگر رفت بر سر ویران
این چنین کس به حشر زنده شود: ... بر ریش مردم نادان

ولی خواجه نصیرالدین طوسی^۲ در جوابش گفت:

کردگارش به حشر زنده کند گرچه اعضای او شود جوجو
نیست از اصل کار مشکل‌تر ... بر ریش ناصر خسرو

۱. حکیم ابو معین ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی (۳۹۴ هـ. ق. - ۴۸۱ هـ. ق.) ملقب به حجت، از حکما و متکلمان اسلام است. او تا سن چهل سالگی در دربار سلاطین به خدمت دیوانی مشغول بود، ولی ناگهان بر اثر خوابی که دیده بود، متقلب شد. او نخست حنفی بود. ولی بر اثر روابطی که با فاطمیان مصر پیدا کرد، به مذهب آنان گروید. گویا اشعار فوق مربوط است به دوران معاشرت و مؤانست او با سلاطین و درباریان. کتاب‌های سفرنامه، زاد المسافرین، وجه دین، خوان اخوان و دلیل المتحیرین از اوست.

۲. ابو جعفر، نصیرالدین، محمد بن حسن طوسی (۵۹۷-۶۷۲ هـ. ق.) از علمای بزرگ ریاضی و نجوم و حکمت ایران در قرن هفتم و نیز از وزرای آن عصر است. مدتی در دستگاه اسماعیلیه بود، ولی از آثارش پیداست که او شیعه اثنا عشری است، نه شیعه اسماعیلی. او با پیوستن به هلاکو خان مغول، با تدابیر خاصی از خرابی شهرها و کشتار دسته جمعی مردم جلوگیری کرد. او هلاکو را به تأسیس رصدخانه مراغه تشویق کرد و خود تصدی این کار را بر عهده گرفت. او آثار متعددی به فارسی و عربی دارد. آثار او، کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی و ریاضی است.

ناصر خسرو، هرچند به زبان شعر، چون و چراهایی دارد، ولی در کتب کلامی خود، اعتقاد به اصول پنج‌گانه را با استدلال ثابت کرده است.^۱

نباید این چون و چراهای شاعرانه را که در زمان نشستن بر بال تخیلات، به زبان یا قلم می‌آید، مطابق با اعتقادات قلبی گوینده و سراینده دانست، چرا که اعتقادات، به عقل و دل مربوط است و شعر و شاعری به خیالات.

شاعری از شاعران معاصر، خدای خود را مخاطب ساخته و گفته است:

چرا «والتین والتوتون» نگفتی؟ چرا از نشئه قلیون نگفتی؟
و یا این که:

چرا «والتین والتنباک» نگفتی؟ چرا از خسوی تریاک نگفتی؟
او می‌خواهد بگوید: باید به جای «والتین والتیتون» که از آیات مبارکه قرآن کریم است، چنین و چنان گفته می‌شد؛ یعنی اهل دم و دود، این‌گونه چیزها را می‌پسندند، ولی هرگز این شاعر، در عالم تعقل و سلوک، اجازه چنین فضولی‌ها و بی‌ادبی‌ها را به خود نمی‌دهد. حتماً خیام و ناصر خسرو نیز چنین بوده‌اند.

اصولاً شعر را این‌گونه تعریف کرده‌اند:
«أَحْسَنُهُ أَكْذَبُهُ»؛

نیکوترینش؛ دروغ‌ترینش است.

اگر شاعری بگوید:

آن قدر بار کدورت به دلم آمده جمع که اگر پایم از این پیچ و خم آید بیرون
لنگ لنگان در دروازه هستی گیرم نگذارم که کسی از عدم آید بیرون
فقط شعر و شاعری و خیال‌پردازی است و نباید این‌ها را به حساب واقع‌نگری شاعر گذاشت. اگر باباطاهر عریان می‌گوید:

اگر دستم رسد بر چرخ گردون از او پرسم که این چین است و آن چون
یکی را داده‌ای صد ناز و نعمت یکی را نان جو آغشته در خون
در عالم تخیلات شاعرانه سیر کرده و نباید این دو بیتی را با دو بیتی‌های عارفانه او یکی دانست. اگر آن ابر مرد تاریخ معاصر، می‌گوید:

۱. به آثار و نوشته‌های او اشاره کردیم.

در میخانه گشایید به رویم شب و روز که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم^۱ واقعاً بیزار از مسجد و مدرسه نیست. او هر چه داشت، از مدرسه و مسجد داشت. شعر فوق می تواند نمونه ای از تخیلات شاعرانه باشد و می تواند بیان گر گریز از تعلقات و انقطاع الی الله باشد. در این صورت، مقصود از میخانه، عالم لاهوت و نیز باطن عارف کامل است که در آن، شوق و ذوق و عوارف الهی بسیار باشد.^۲ وجود بیت فوق در یک غزل عارفانه، مؤید معنای دوم است. مسجد و مدرسه نباید هدف باشند، بلکه باید وسیله تقرّب الی الله باشند. از این رو، شیخ بهایی فرمود:

حاجی به کعبه و من طالب دیدار او خانه همی جوید و من صاحب خانه نادان کسانی اند که دنبال رو خیالات شاعران و ظواهر گمراه کننده برخی از اشعار عارفان و صوفیان باشند. قرآن کریم فرمود:

﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^۳

از شاعران، گمراهان تبعیت می کنند. آیا نمی بینی که شاعران در هر بیابانی سرگردانند و آنچه را می گویند، به کردار نمی رسانند؟ مگر شاعرانی که ایمان آورده و عمل صالح کرده و بسیار، خدا را یاد کرده و چون مظلوم واقع شوند، با شعر حماسی به مبارزه با ظلم برخیزند. آنان که ستم کرده اند، خواهند دانست که به کجا باز می گردند.

به هر حال، باید زبان شعر را با زبان علم، فلسفه، فقهات، تکلم و تاریخ یکی ندانست. الفیه نحوی ابن مالک و الفیه های فقهی و منظومه منطقی و فلسفی حاجی سبزواری و منظومه فلسفی مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی، شعر نیست. نباید شعر را با نظم اشتباه کرد. عارف هم اگر قواعد عرفان را بسراید، ناظم است نه شاعر. فرق نثر و نظم در این است که یکی بی وزن است و دیگری با وزن. ولی شاعری، نشستن بر بال خیال و پرواز در عوالم تخیلات است. لازم نیست که شعر دارای وزن و قافیه باشد. نثر و نظم را باید به شعری و غیر شعری تقسیم کرد. هنگامی که عارف، می خواهد زمزمه های عارفانه را به زبان شعر بیان کند، وسیله

۱. دیوان امام، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۳۳۹.

۳. شعراء (۲۶) آیات ۲۲۴-۲۲۷.

گمراهی برخی مخاطبان یا سوء استفاده باده گساران و اصحاب میخانه‌ها و قهوه خانه‌ها و قمارخانه‌ها می‌شود. خوشبختانه عرفای ما این قدر شعر و عرفان را به هم در آمیخته‌اند که تقریباً همه دانسته‌اند که باده در زبان اهل عرفان، غلیان عشق ناشی از تجلیات پی در پی است که از این روی آن را باده عرفان گویند.^۱ مقصود از زلف، غیب هویت است که هیچ کس را بدان راه نیست.^۲ ساغر، دل عارف است که انوار غیبی در آن مشاهده گردد.^۳ ساقی، فیاض مطلق است. گاهی به امام علی علیه السلام و مرشد کامل نیز گفته می‌شود.^۴ سبویا کوزه، کنایه از جام وحدت است که از منبع فیض مطلق، هر کسی را سهمی دادند.^۵ رقص به معنای سیر سالک، به سوی کمال است.^۶

مسلم است که عرفان را به زبان باده گساران عربده کش بیان کردن، وسیله گمراهی ناآگاهان و سوء استفاده مشتریان میخانه‌ها می‌شود. پس چه بهتر که از این زبان پرهیز شود. جان‌ها فدای انبیا و ائمه اطهار علیهم السلام که رهگشای عرفان ناب و ایمان پا کند و زبانشان، هم‌چون کردار و راه و رسمشان، در حدّ اعلای طهارت و قداست است و شعری که وسیله تلطیف عواطف و بیداری نفوس و مبارزه با دشمن درون و دشمن برون باشد، و وسیله گمراهی و سوء استفاده نشود، مورد تأیید کامل ایشان است.

بگذرم. سخن در باب چون و چراهای شاعرانه بود. این‌ها را ناشی از الحاد نمی‌دانیم، هر چند ممکن است بعضی‌ها به واسطه آن‌ها گمراه شوند یا عده‌ای از آن‌ها سوء استفاده کنند، اما آن‌جا که چون و چراها به زبان فلسفی و کلامی مطرح می‌شود، قطعاً حاکی از الحاد گوینده است. چنین چون و چرایی پیام دارد. پیام دهنده که عقده تنهایی و نداشتن هم فکر و هم عقیده، رنجورش کرده، به دنبال هم‌کیش و هم مسلک می‌گردد. او به همین اندازه دلخوش است که حداقل عده‌ای را گرفتار شک و شبهه کند. کسانی که سن و سالی دارند، به این حرف‌ها گوش نمی‌دهند، ولی جوانان، در معرض خطرند. آن‌ها ایند که ممکن است با شنیدن و خواندن این چون و چراها ملحد شوند، یا به شک و شبهه بیفتند. پدیده شک، برای روح و جان

۱. دیوان امام، ص ۳۲۰.

۲. همان، ص ۳۲۸.

۳ و ۴. همان، ص ۳۲۹.

۵. همان، ص ۳۳۰.

۶. همان، ص ۳۴۸.

انسان، مخصوصاً جوانان آزار دهنده است. وجود جوانان، کشتزار آماده‌ای است که هم کاشته‌های الحادی را می‌پذیرد و هم کاشته‌های توحیدی را. بستگی دارد به این که کدام کاشت‌گر، زودتر به سراغ آن‌ها برود. از این رو، امیرالمؤمنین علی علیه السلام به فرزندش فرمود:

فبادرتك بالأدب قبل أن يسقوا قلبك و يشتغل لُبُّك^۱

من به ادب آموختن تو پرداختم، پیش از آن که دلت سخت شود و خیزد به چیزهایی دیگر مشغول گردد.

مغالطه‌ای عجیب

نویسنده «ناخدا» که مجله‌ای الحادی را وسیلهٔ پیام‌رسانی خود قرار داده و قلب لطیف جوانان را نشانه رفته است، گرفتار مغالطه‌ای عجیب شده و مغالطهٔ خود را به عنوان اولین برهان، قلمداد کرده است.

اولاً، چنان که دیدیم، چون و چرا برهان نیست. ثانیاً، آن‌چه وی نامش را برهان نهاده سفسطه یا مغالطه است، نه برهان.

او اگر اوراقی از تاریخ ادیان و زندگی‌نامهٔ پیامبران را از روی منابع معتبر مطالعه می‌کرد، متوجه می‌شد که معجزه را برای اثبات وجود یا موجودیت خدا نیاورده‌اند. اصولاً انبیا می‌خواهند به مردم بگویند که از جانب خدایی آمده‌اند که مردم به وجودش ایمان دارند. مبارزه پیامبران با بی‌خدایی و ناخدایی نبوده، بلکه با پرستش‌های موهوم، مفاسد و انحرافات بوده است.

ابراهیم خلیل با نمرود مبارزه می‌کند. نمرود منکر خدا نیست. تابعان او هم منکر خدا نیستند. انحراف آن‌ها در این است که نمرود را خدا می‌دانند. مبارزهٔ او با قومی دیگر به خاطر این بود که اجرام آسمانی را خدایان خود می‌پنداشتند.

ابراهیم با بت‌شکنی قهرمانانهٔ خود ثابت کرد که بت‌ها شایستهٔ خدایی نیستند و الا هیچ تیشه و بازویی نمی‌توانست آن‌ها را بشکند.

قبل از ابراهیم خلیل، نوح بود. قوم نوح، منکر خدا نبودند. آن‌ها خدایانی داشتند به نام‌های: وُد، سُواع، یَعُوْث، یَعُوْق و نَسْر.^۲ نوح می‌خواست آن‌ها را از پرستش خدایان موهوم

۱. نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱.

۲. نوح (۷۱) آیهٔ ۲۳.

به پرستش خدای واقعی وادارد.

موسی ﷺ با استکبار فرعونى مواجه بود. مصریان منکر خدا نبودند. آنها از ترسشان ناچار بودند که فرعون را خدای خود بخوانند. موسی دو رسالت دارد: یکی به زیر کشیدن فرعون از مسند دروغین خدایی و دیگر رهایی بنی اسرائیل از بند اسارت و ذلت. بنی اسرائیل هنگامی که از اسارت رها شدند، تقاضا کردند که همان طور که دیگران بت دارند و بت می پرستند، آنها هم دارای بت باشند و بت بپرستند.^۱ عاقبت هم از غیبت چهل روزه موسی ﷺ سوء استفاده کرده و گوساله سامری را پرستش کردند.^۲

حضرت عیسی ﷺ با قوم یهود سر و کار داشت. یهودیان منکر خدا نبودند، تا حضرت مسیح بخواهد از راه معجزه، وجود خدا را برای آنها ثابت کند. آنها برای خدای لایزال، فرزند قائل بودند و مفسد بزرگ، زندگی آنها را به تباهی کشیده بود. این پیامبر بزرگ الهی با شرک و فساد مبارزه می کند، نه با ناخدایی. چه کسانی در صدد کشتن و به دار آویختن حضرت عیسی ﷺ بودند؟ ملحدان منکر خدا یا یهودیانی که خود را پیرو حضرت موسی و خداپرست می دانستند.

هرچند به بیان قرآن، خیره سران یهود، در اجرای نقشه خود ناکام ماندند و به جای حضرت عیسی دیگری را به دار آویختند.^۳

تاریخ گواه صادقی است بر این که پیامبر گرامی اسلام ﷺ، با مردمی روبه رو بود که صدها بت درست کرده بودند و آنها را می پرستیدند. آنها معتقد بودند که آفریدگار زمین و آسمان، خداست. پرستش بت ها وسیله تقرب به اوست.^۴

به ایران قبل از اسلام بنگریم. این کشور باستانی و این سرزمین پهناور که قدرت سیاسی، فرهنگی و اعتقادی آن، بر نیمی از جهان آن روز سایه افکنده بود و در برابر امپراتوری عظیم روم، یکی از دوا بر قدرت جهان آن روز به حساب می آمد، گرفتار ناخدایی نبود. مشکل مردم ایران زمین، مشکل یزدان و اهریمن و دو خدای خیر و شر و نور و ظلمت بود؛ یعنی آنها

۱. اعراف (۷) آیه ۱۳۸.

۲. طه (۲۰) آیه ۸۵.

۳. ﴿وَمَا قَتْلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾. نساء (۴) آیه ۱۵۷.

۴. زمر (۳۹) آیه ۳.

مشرك بودند، نه منكر خدا، مگر اين كه يزدان و اهریمن آنها را دو نیروی بدانیم كه تحت فرمان اهورا مزدا بودند.

اهورامزدا بر جهان مینوی، یعنی عالم مجردات و یرگیتی، یعنی عالم اجسام سیطره داشت. و یزدان و اهریمن در خدمت او بودند. او با نور خود كه خرّه نامیده می شد، مردم را به صنایع و حرف رهنمون می شد و خرّه مخصوص شاهان عادل «کیاخرّه» نام داشت.^۱ در این صورت، مشکل آنها مشکل شرک نبود.

مشكل ایران قدیم یا مشکل دو خدایی بود یا مشکل مفاسد دربارها و محرومیت مردم از تساوی حقوق و آزادی و محدودیت آنها در طبقات بسته. اسلام كه با همه اینها مخالف بود، جای خود را به زودی در دل های مردم این مرز و بوم باز كرد و آنها را از شرک و جامعه طبقاتی رهایی بخشید.

نه ابر قدرت رومی گرفتار ناخدایی بود، نه ابر قدرت ساسانی. اولی مسیحی تثلیثی بود و دومی زردشتی ثنوی. ثنویت و تثلیثی^۲ كه می توانند به گونه ای تبیین شوند كه با توحید سازگار باشند.

شما نمی توانید در هیچ تاریخی، قوم یا ملتی پیدا كنید كه با ناخدایی می زیسته. اگر از گذشته های دور تاریخ مكتوب در دست نباشد، سنگ نبشته ها و آثاری از عهد باستان به یادگار مانده كه همه و همه، نشان با خدایی است، نه ناخدایی. مبارزه پیامبران با ناخدایی نبوده، با خرافات و اوهام و بت پرستی و كژ اندیشی بوده است. علما و دانشمندان اهل مبارزه نیستند. آنها اهل رنج و كار و تلاش و مطالعه اند. عالم یا فیلسوفی كه عَلم مبارزه با مفاسد و انحرافات و ستم برافراشته، به زحمت افتاده، مانند سقراط كه فدای مبارزه با انحرافات شد و قهرمانانه جام شوكران را سر كشید. اگر برخی از علمای غربی در دوره رنسانس با تیغ گیوتین اعدام شده اند، به دلیل ایدئولوژی سیاسی بوده است والا نه آنها را با كسی كاری بود و نه كسی را با آنها. اگر کلیسا دانشمندانی را می كشت یا

۱. ر.ك: تبریزی، برهان قاطع، ماده خرّه.

۲. تبیین توحیدی ثنویت زردشتی را در متن ملاحظه كردیم و اما تبیین توحیدی تثلیث مسیحی را در ترجیع بند معروف هاتف اصفهانی چنین می خوانیم:

پرتو از روی تابناك افكند
پرنیان خوانی و حریر و پرند

در سه آینه شاهد ازلی
سه نگردد ابریشم از او را

می‌ساخت، به این دلیل بود که می‌ترسید پیشرفت علم، خرافات کلیسا را بر ملا کند و از اقتدارش کاسته شود.

بعضی از علما، مانند گالیله در محکمه تفتیش عقاید از نظریات علمی خود توبه کردند، ولی هیچ پیامبری از ترس مرگ توبه نکرده است.

همین تورات و انجیل موجود را به دقت مطالعه کنید، نمی‌بینید که خود را با مخاطبانی مواجه ببیند که ناخدایی یا بی‌خدایی ذهنشان را مشوب کرده باشد.

قرآن، مسئله وجود خدا را عاری از حجاب شک و شبهه می‌داند. قرآن می‌گوید:

﴿أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؟﴾^۱

آیا درباره خدایی که آفریننده آسمان‌ها و زمین است، شکی است؟

معلوم است که خداوند برای اثبات وجود خود، نیازمند برهان نیست. تا بخواهد از راه معجزه و به قول نویسنده «ناخدا» قانون شکنی، موجودیت خود را به مردم اعلام کند. معجزه فلسفه دیگری دارد. معجزه نه برای اثبات وجود خداست، نه قانون شکنی. نگارنده ناگزیر است در مقالی دیگر، گره معجزه را برای آن‌هایی که نمی‌فهمند، بگشاید و ثابت کند که معجزه نه برای اثبات وجود خداست و نه قانون شکنی. چنان که ناگزیر است بحثی هم درباره براهین خداشناسی داشته باشد، تا نویسنده «ناخدا» بداند که معجزه از براهین خداشناسی نیست.

علما جهاد علمی می‌کنند. این جهاد، تبعید و شکنجه و اعدام و جنگ ندارد.

رنج عالم در مطالعه و ریشه کن کردن عفریت جهل از وجود خویش و تعلیم و کتابت است، ولی انبیا جهاد اخلاقی، فرهنگی و سیاسی کرده و حقیقتاً نه به شعار، اصلاح طلب بوده‌اند. اصلاح طلبی آن‌ها در چارچوب ارزش‌ها بوده است. این جهاد، برای آن‌ها نتیجه‌ای جز شهادت، شکنجه، تبعید، زندان، محاصره و خفقان به دست منحرفان و فاسدان و مفسدان نداشته است.

حق مطلق و نفی حد

خداوند، حقیقت مطلق، حق محض، محض حقانیت و صرف الحقیقه است. آثار و

۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

مخلوقات او را اگر به ذاتشان بنگری، بطلان محض، ظلمت صرف و سیه روی امکان و معدوم بالذاتند. هر چند از لحاظ این که به مرتبه و جوب و وجود بالغیر رسیده‌اند، حقیقتند نه سراب، حقند نه باطل، نورند نه ظلمت. به آن‌ها باید بگوییم: «حق مخلوق» که آفریدگار بر ذات ظلمانی آن‌ها، نور هستی تابیده و به زیور مستعار حقیقت آراسته شده‌اند. ممکن اگر فارغ از خود نباشد، باید بانگ «أنا الباطل» سر دهد. ولی اگر فارغ از خود باشد، می‌تواند بانگ «أنا الحق» سر دهد، چرا که مخلوق خدا و وجه اوست و محال است که مخلوق به لحاظ بهره‌ای که از هستی یافته، معدوم و به لحاظ این که وجهی از وجود بیکران حق مطلق است، فانی و هالک و باطل باشد.

ماسوای حق مطلق، در قالب حد و برهان می‌گنجد، چرا که دارای ماهیت و چیستی است. هر ماهیت نوعیه‌ای تحت جنسی از اجناس جوهری است و هر چه جنس دارد، دارای فصل است، خواه ما بتوانیم جنس و فصل حقیقی آن را دریابیم، خواه نتوانیم.

ممکن است گفته شود: ما نمی‌توانیم به کنه ماهیات برسیم و جنس و فصل آن‌ها را که مقوم آن‌هایند، به طور دقیق بشناسیم. به همین دلیل، قطب الدین شیرازی می‌گوید:

ادا کردن حقوق حدود حقیقی، جداً دشوار است، چرا که ممکن است به یکی از ذاتیات شیء اخلاص شود، به علاوه، در حدود، اشتباهات حدی بسیار است، بر خلاف حد مفهومی که در آن، دشواری نیست و فایده آن در علوم، کم‌تر از فایده حدی که به حسب حقیقت و ماهیت است، نیست.^۱

به عنوان نمونه، ترکیب جسم از هیولا و صورت، تنها مورد قبول مشائین و صدرالمتألهین است، ولی مورد قبول حکمت اشراق و متکلمان اسلامی نیست. بنابراین، چگونه می‌توان به حد حقیقی جسم که یکی از ماهیات نوعیه امکانی است، پی برد؟! به این لحاظ، باید به حد مفهومی اکتفا کرد؛ یعنی بیان مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف ماهیات نوعیه، اعم از این که به جنس و فصل حقیقی آن‌ها دست‌رسی پیدا کنیم یا نکنیم.

ماهیات نوعیه امکانی، حدود حقیقی دارند، اعم از این که ذهن ما به جنس و فصل حقیقی آن‌ها برسد یا نرسد. اصولاً تمام ماهیات نوعیه امکانی مرکب از جنس و فصل هستند و هیچ‌کدام بر حسب ذهن، بسیط نیستند، هر چند در خارج، مرکب از صورت و ماده خارجی

۱. شرح حکمة الاشراق، القسم الأولى، المقالة الأولى، الضابط السابع في التعريف، ص ۵۶.

نباشند. موجودات امکانی مجرد و اعراض، در خارج، بسیط و غیر مرکب از ماده و صورتند. با وجود این، دارای مابه‌الاشتراک و مابه‌الافتراقند و ذهن تحلیل‌گر انسان می‌تواند وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را بیابد و آن‌ها را تعریف کند. تنها اختلاف اشراقیان و متکلمان با دیگران، دربارهٔ اجسام نوعی است که آیا صورت و ماده دارند، تا مأخذ جنس و فصل قرار گیرند یا نه؟

اما حق مطلق، دارای هیچ یک از اجزای خارجی، عقلی، حدّی و کمی نیست و حتی ترکیبی از کمال و نقص یا وجدان و فقدان نیز در ساحت قدس او راه ندارد، چرا که ماهیت ندارد. اگر ذهن انسان بتواند از موجود واجب، نفی ماهیت کند و بپذیرد که در رأس همهٔ موجودات، موجودی است واجب که یگانه و یکتا و بی‌همتاست، تصدیق می‌کند که حق مطلق را حد نیست. او بر خلاف سایر موجودات که دارای ماهیتند، از داشتن ماهیت، منزّه است، چرا که هر چه دارای ماهیت است، ممکن است و هر چه ممکن نیست - به قاعدهٔ عکس نقیض - دارای ماهیت نیست و اگر او را منزّه از ماهیت ندانیم، حتماً اسیر امکان است، چرا که ماهیت و امکان، لازم و ملزوم یک‌دیگرند. نه امکان بدون ماهیت، تحقق دارد و نه ماهیت بدون امکان. حاجی سبزواری می‌گوید:

قد لزم الإمكان للماهية و حاجة الممكن أولية^۱

امکان، لازم ماهیت و نیاز ممکن به علت، بدیهی اولی است.

آری، قضیه‌ای که می‌گوید: «ممکن نیاز به علت دارد» در زمرهٔ قضایای بدیهی اولی است. این‌گونه قضایا نیازمند برهان نیستند، بلکه از سایر اموری که قضایای بدیهیهٔ غیراولیه به آن‌ها نیاز دارند نیز مستغنی و بی‌نیازند.

در بدیهیات اولیه، تصور موضوع و محمول، در صدور حکم و رسیدن به تصدیق کفایت می‌کند و اگر ذهن نتواند در این‌گونه قضایا از تصور موضوع و محمول به تصدیق و حکم برسد، به خاطر عدم تصور دقیق و صحیح موضوع و محمول است و اگر بعد از تصور موضوع و محمول، باز هم به تصدیق نرسد، نیازمند تنبیه است، نه برهان. وسیلهٔ تنبیه ذهن می‌تواند استدلالی غلط یا استدلالی صحیح باشد. در این‌گونه موارد، مانعی نیست که از استدلالات

۱. شرح غرر الفوائد، ص ۷۰.

دوری یا ناقص استفاده شود، چرا که فرض این است که مدعا نیاز به اثبات ندارد. در قضایای بدیهیه اولیه، نه تنها نیاز به برهان نیست، بلکه نیازی به سایر اموری که قضایای بدیهیه غیر اولیه به آنها نیاز دارند، هم نیست.^۱ از توضیحات فوق معلوم می‌شود که ماهیت داشتن تنها در انحصار ممکن بالذات است، ولی واجب بالذات و ممتنع بالذات، ماهیت ندارند، به همین دلیل، تحت هیچ یک از مقولات یا اجناس عالی نیستند.

واجب و ممتنع، هیچ کدام دارای جنس و فصل نیستند. گیرم ممتنع بالذات به لحاظ این که بطلان محض و هلاک صرف است، از داشتن ماهیت و جنس و فصل و قرار گرفتن در تحت یکی از مقولات و اجناس عالی، محروم است و واجب بالذات، به لحاظ این که حقیقت محض و وجود صرف است، برتر از آن است که تحت یکی از مقولات و اجناس عالی قرار گیرد و هم چون ماهیات نوعیه، دارای جنس و فصل و حد و رسم باشد.

بنابراین، نباید گمان کرد که واجب بالذات، همتای ممتنع بالذات است و این دو، از ممکن بالذات، برتری دارند، بلکه برتری از آن واجب بالذات است که از فرط کمال و عظمت و شدت و برتری و فعلیت، در هیچ محدوده‌ای نمی‌گنجد، چرا که او بی حد و بی نهایت است، به همین دلیل، هیچ ذهنی نمی‌تواند در این میدان، جولان دهد و هیچ عقلی نمی‌تواند به شکار این عنقا توفیق یابد و هیچ دیده‌ای از دیده‌های ژرف‌نگر باطنی که به کشف و شهود رسیده‌اند نمی‌تواند موجود برتری را که از شدت ظهور، باطن است، مشاهده کند و به عین عیان، او را ببیند.

عنقا شکار کس نشود دام باز چین کاینجا همیشه باد به دست است دام را در مرتبه بعد، ممکن بالذات است که می‌تواند به فیض وجود و رحمت بیکران واجب الوجود، جامه عاریت هستی ببوشد و به جلوه ذات متجلی او، روشنی و فروغ گیرد. ممکن از نظر ذات، هیچ و از نظر فیضی که به او رسیده، چیزی است، چپستی او همان ماهیت اوست و این ماهیت، تنها در حوزه امکان وجود است که سر بر می‌آورد و دارای جنس و فصل و حد و رسم می‌شود.

۱. قبلاً گفته‌ایم که تقسیم قضایای بدیهی به اولی و غیر اولی، از کارهای علمای منطق است. فلاسفه، قضایای بدیهی را منحصر در اولیات می‌دانند. از نظر فلاسفه، قضایایی که علاوه بر تصور دقیق موضوع و محمول، به احساس یا فطرت یا تجربه یا تواتر یا حدس، نیاز دارند، بدیهی نیستند، هر چند از برهان بی‌نیاز باشند.

ولی ممتنع بالذات، هیچ و پوچ است. برای او در نظام هستی، مرتبه و درجه‌ای نیست. او در دیار عدم و نیستی از هرگونه نام و نشان و حد و رسمی محروم است. حتی گفتن «او» هم به خاطر تنگنای الفاظ و عبارات است، چرا که «او» به شیء اطلاق می‌شود و ممتنع بالذات «لا شیء» است. البته «لا شیء» به حمل اولی «لا شیء» و به حمل شایع صناعی (به لحاظ این که در ذهن موجود شده) شیء است و به همین لحاظ، با ضمیر سوم شخص «او» مشارالیه به اشاره ذهنی می‌گردد.

معلوم است که نیستی محض را نمی‌توان با هستی محض قیاس کرد. قیاس در جایی ممکن است که ذهن انسان بتواند دو چیز را تصور کند. آن‌گاه با مقایسه آن‌ها وجوه تشابه شان را دریابد. نه نیستی محض چیزی است که به ذهن بیاید و نه هستی محض.

ممکن را هم نمی‌توان با واجب قیاس کرد، چرا که اولی قابل تصور است و می‌توان چیستی او را به ذهن آورد و به حدّ حقیقی یا مفهومی آن، دست یافت، ولی دومی قابل تصور نیست و چیستی او همان هستی اوست. ذهن ما به حقیقت هستی نمی‌رسد، بلکه جز مفهوم عامی از آن، چیزی ندارد و بنابراین، باز هم قیاس ممکن نیست. به همین دلیل، سعدی می‌گوید:

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم وز هرچه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم
مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما هم چنان در اوّل صف تو مانده‌ایم
ریشه همه این مطالب ناب و اصیل عقلی در تعالیم پیشوایان دینی و پرچمداران واقعی
توحید و خداشناسی است. امیرمؤمنان علیه السلام فرمود:

«الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن. الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود».^۱

خداوند کسی است که حقیقت او را صاحبان همت بلند، ادراک نمی‌کنند و خردهای هوشمند و غواص، به ساحل قدس او نمی‌رسند. همو که صفتش را که عین ذات نامتناهی اوست، حدّی و نهایتی نیست و نه او را وصفی است زاید بر ذات که بدان مقید و موصوف شود.

او که از حدوث و زوال و از تغیر و فساد، منزّه و برتر است، همان است که هم با هر چیزی هست و هم غیر از هر چیزی است.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱.

با هر چیزی هست، نه به این معنا که قرین اوست و غیر از هر چیزی است، نه به این معنا که برکنار از اوست. چنان که حضرتش فرمود:

«مع کلّ شيء لا بمقارنة، و غیر کلّ شيء لا بمزایلة»^۱.

آیا زبان دین زبان تمثیلی است؟

تمثیل همان قیاس عرفی است نه قیاس منطقی. چنان که ملاحظه کردیم، سعدی هم قیاس را به معنای تمثیل به کار برده بود. مولوی هم در قصه طوطی و بقال در مثنوی، قیاس را به همین معنا به کار برده و چنین گفته است:

ناگهانی جولقی می‌گذشت	با سرب می‌به سان طاس و طشت
طوطی اندر گفت آمد آن زمان	بانگ بروی زد بگفتش کای فلان
کز چه ای کل با کلان آمیختی	تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را	کاو چو خود پنداشت صاحب دلق را
کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه باشد در نوشتن شیر شیر

برخی از قدمای فلاسفه غرب، مانند آکویناس و شارح او کاتران زبان دین را زبان تمثیلی دانسته‌اند.

از نظر اینان، گزاره‌های دینی مربوط به ذات و صفات خداوند، به گونه‌ای تمثیلی به کار می‌روند؛ مثلاً می‌گوییم: خداوند، زنده یا توانا یا داناست و نیز می‌گوییم: انسان، زنده یا دانا یا تواناست.

در حقیقت، با مقایسه میان خدا و انسان، همان صفاتی را که به انسان نسبت می‌دهیم، به خدا نیز نسبت می‌دهیم. بنابراین، استعمال واژه‌های مزبور در مورد خدا و انسان، به اشتراک لفظی نیست، بلکه به اشتراک معنوی است. فرق است میان استعمال این کلمات و استعمال کلمه شیر که هم به معنای حیوان درنده و هم به معنای وسیله قطع و وصل آب است. واژه شیر مشترک لفظی است که در معانی مختلف به کار می‌رود و واژه‌های دانا، زنده و توانا مشترک معنوی هستند که به معنای واحد و در مورد مصادیق مختلف کاربرد دارد.

از آن جا که ما نمی‌توانیم با عقل و ذهن محدود و متناهی خود درباره نامتناهی

۱. همان.

سخن بگوییم، ناگزیر از راه قیاس یا تمثیل وارد می‌شویم و خدا را به انسان قیاس می‌کنیم، تا بتوانیم واژه‌های مزبور را به اشتراک معنوی هم در مورد ذات لایتنه‌های خداوند به کار ببریم و هم در مورد انسان. آکویناس می‌گوید:

هنگامی که کلمه‌ای نظیر خیر هم در مورد مخلوقات و هم خداوند به کار می‌رود، این کلمه به‌طور یکسان (یعنی دقیقاً به معنای واحد) در این دو مورد به کار نمی‌رود. خداوند عیناً به معنایی که ممکن است موجودات را خیر بنامیم، خیر نیست. از سوی دیگر، ما صفت خیر را به دو معنای کاملاً متفاوت در مورد خداوند و انسان به کار نمی‌بریم.^۱

به نظر او:

خیر در مورد خالق و مخلوق، نه به‌طور یکسان و نه به دو معنای متفاوت، بلکه به معنای تمثیلی به کار می‌رود.^۲

اشکال این مطلب، همان است که قبلاً گفتیم. از توضیحات ما معلوم شد که مقایسه متناهی و غیر متناهی ممکن نیست. گویا آکویناس و کاژتان به این اشکال توجه داشته‌اند و به همین دلیل، تمثیل را به دو قسم تنازلی و ارتقایی تقسیم کرده‌اند.

مثال برای تمثیل تنازلی این است که ما وفاداری را هم در مورد مردمان و هم در مورد سگان به کار می‌بریم. در این جا معنای وفاداری را از آنچه در خود می‌یابیم، تنزل داده و در مورد سگ‌ها به کار برده‌ایم.

مثال برای تمثیل ارتقایی این است که دانایی و توانایی و حیات را که در مورد انسان ادراک می‌کنیم، ارتقا و تعالی بخشیده و در مورد خداوند که ذاتی نامتناهی است، استعمال کرده‌ایم. بنابراین:

هم شباهت در حین اختلاف وجود دارد و هم اختلاف در حین شباهت، از نوعی که آکویناس را به آن جا کشاند از کاربرد تمثیلی یک اصطلاح واحد در دو زمینه کاملاً متفاوت، سخن به میان آورد.^۳

واضح است که اشکال تمثیل و مقایسه بین واجب و ممکن یا متناهی و نامتناهی را نمی‌توان با تنازل و ارتقا حل کرد.

۱. ۲۰۱. جان هیگ، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، فصل هفتم، ص ۲۰۰.

۳. همان، ص ۲۰۱.

اینان از این لحاظ که استعمال واژه‌های متعارف را در زبان دین، به اشتراک لفظی نشناخته و استعمال کلمات را در زبان وحی و حاملان وحی، به لقلقه زبان و فاقد معنا ندانسته‌اند، در خور تقدیرند، ولی از این لحاظ که پای تمثیل و قیاس را به میان آورده‌اند، در خور ملامتند. هر چند سعی کرده‌اند که مشکل تمثیل را از راه تنازل و ارتقا حل کنند، ولی سعی آن‌ها به نتیجه مطلوب نرسیده است.

شناخت اشتراک معنوی واژه‌های دینی و متافیزیکی، موفقیت چشم‌گیری است که نصیب اینان شده است. آنان به خوبی دریافته‌اند که اگر گفته می‌شود: خداوند، موجود است، انسان موجود است، به اشتراک معنوی است. موجود بودن خداوند، نه همان موجود بودن انسان است و نه غیر از آن.

اینان لازم بود که بدون توسل به تمثیل، توجه می‌کردند که اشتراک معنوی هم در قالب توطی و تساوی تحقق‌پذیر است و هم در قالب تشکیک. الفاظی که به اشتراک معنوی در مصادیق مختلف به کار می‌روند، همه دارای مفاهیم واحدند. مفهوم واحد در ذهن، حکایت از مصادیقی متعدد می‌کنند که ممکن است متوطی و متساوی و ممکن است مختلف باشند. اختلاف مصادیق، ممکن است به تقدّم و تأخّر، اولویت و عدم اولویت و به شدّت و ضعف باشد. اوصافی که به خدا و انسان نسبت می‌دهیم، همه به یک معنا و همه به تفاوت و تشکیک است. اگر موجود بودن را به خدا و انسان نسبت می‌دهیم، به این معنا است که وجود برای خداوند، هم تقدّم دارد و هم اولویت و هم شدّت. وی برای انسان، هم تأخّر دارد و هم اولویت ندارد و هم ضعیف است.

اگر آکویناس و شارح او کاژتان با کشف اشتراک معنوی به کشف تشکیک نایل می‌آمدند، هرگز زبان دین و طبعاً زبان فلسفه الهی و متافیزیک و کلام را زبان تمثیلی تلقی نمی‌کردند و تصدیق می‌کردند که زبان پیامبران همان زبان مردم است، چنان که قرآن مجید می‌فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^۱

ما هیچ پیامبری نفرستادیم، مگر به زبان قومش.

آیا ذهن صافی و روشن مردم، در استعمال واژه‌های دینی خود را محتاج تمثیل می‌یابد و آیا بدون تکلف تنازل و ارتقا، قدرت و جرأت استعمال آن‌ها را ندارد؟

۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۴.

اگر در استعمال کلمات عرفی در مورد خداوند، شبهه تشبیه وجود دارد، شبهه را باید از راه تنزیه، رفع کرد. خداوند، موجود است، ولی منزّه است از این که وجودش زاید بر ماهیت، حادث، متغیر، مادی و حلول کننده در چیزی باشد. وجود او بیکران و وجود محض است و از هرگونه ترکیب و تعلق برتری دارد.

اگر می‌گوییم: خداوند عالم یا قادر است، مقصود این نیست که علم و قدرت او هم‌چون عالمان و قادرانی دیگر، زاید بر ذات و متناهی و محدود است.

از یک سو، این قدر مصداق وجوبی از مصداق امکانی فاصله پیدا می‌کند که گویی واژه‌ها را از اشتراک معنوی خلع و به اشتراک لفظی پوشش بخشیده‌ایم و از سوی دیگر، با قبول تشکیک در مصداق، از اشتراک لفظی فاصله گرفته و اشتراک معنوی را پذیرفته‌ایم.

گزاره‌های دینی و نفی حد

برای خداوند، اوصاف بسیاری است. در برخی احادیث، ۹۹^۱ و در برخی ۱۰۰۱^۲ و در برخی چهار هزار آمده است.

در آخر سوره مبارکه «الرحمن» همه اسمای خداوند به «ذی الجلال و الاکرام» و در حدیث خضر که طبری آن را در ذیل آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» نقل کرده، به «هو» و در سوره مبارکه حدید، به «الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن»^۳ منتهی شده و در آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا»^۴ قرآن کریم توصیه کرده که خدا را به نام‌های نیکو بخوانید. از آن جا که موجودات و مخلوقات، مظاهر اسمای خداوند و این مظاهر را حدّی و نهایی نیست، باید بگوییم: نام‌های نیکوی خدا را نیز حدّی و نهایی نیست. «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ»^۵.

هر چه نام‌ها و اوصاف خداوند، به طرف جامعیت می‌روند، از عددشان کاسته می‌شود و هر چه رو به تفصیل می‌روند، بر عددشان افزوده می‌شود. بنابراین، از یک تا بی‌نهایت، متغیرند.

۱. بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۸۶: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ اسْمًا».

۲. نک: محدث قمی، مفاتیح الجنان، دعای جوشن کبیر.

۳. حدید (۵۷) آیه ۳.

۴. الأعراف (۷) آیه ۱۷۹.

۵. المدثر (۷۴) آیه ۳۱.

امام باقر علیه السلام درباره «هو» فرمود:

«الهاء تنبيه عن معنى ثابت والواو إشارة إلى الغائب عن الحواس»^۱

حرف هاء، تنبيه است از معنایی ثابت و حرف واو اشاره است به ذاتی که غایب از حواس است.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

یک شب قبل از واقعه جنگ بدر، خضر را در خواب دیدم. به او گفتم: چیزی به من پیاموز که بر دشمنان

پیروز گردم. گفت: یگو: «یا هو یا من لا هو إلا هو». فردای آن شب، خوابم را برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

نقل کردم. فرمود: یا علی، اسم اعظم را آموخته‌ای. در روز جنگ بدر، همین کلمه، ورد زبانم بود.^۲

به هر حال، کثرت اسما و اوصاف خداوند و گزاره‌هایی که از آن‌ها فراهم می‌آید،

به هیچ وجه به معنای این که خداوند متعال، محدود به حد و رسم باشد و در قالب حد و رسوم بگنجد، نیست.

در اصطلاح، مشتقات را نام‌های خداوند و مبادی مشتقات را صفات او می‌نامند.

اختلاف اسما و صفات، اختلاف مفهومی است، نه مصداقی. جامع همه صفات ثبوتیه،

کمال و جامع همه صفات سلبيه، سلب نقص است که بازگشت به کمال می‌کند و کمال هم عین ذات است.

در این جا اگر بی‌نهایت نام برای خدا به کار ببری، همه به یک نام «هو» یا «الله» باز می‌گردد

و اگر «هو» یا «الله» را به کار ببری، همه نام‌های دیگر را جمع کرده‌ای. آری، یک در بی‌نهایت و بی‌نهایت در یک است.

همان طور که بازگشت همه صفات ذات به کمال مطلق است، بازگشت صفات فعل هم به

قیومیت مطلقه اوست و قیومیت هم بازگشت به قدرت مطلقه او می‌کند. بنابراین، خداشناس

واقعی، البته در حد توانایی انسان، کسی است که از کثرت به وحدت می‌رسد و با معرفت

کامل، هماهنگ با وحی الهی، «قل هو الله أحد» می‌گوید.

معلوم شد که در گزاره‌های دینی نه به تمثیل ارتقایی نیاز است و نه انسان با استعمال این

گزاره‌ها مدعی است که درباره خداوند، حد و رسمی به کار برده است. عقل حکمی و فلسفی نباید دچار غرور شود.

به فکر ت این ره نمی‌شود طی

به عقل نازی حکیم تا کی

۲۰۱. مجمع البیان، ج ۹ و ۱۰، ص ۵۶۵ (ذیل تفسیر سوره اخلاص).

به کنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس به قعر دریا

خداوند بر همه چیز محیط است. انسان‌ها و همه مخلوقات، محاط اویند. بنابراین، انسان نمی‌تواند به خداوند، احاطه علمی پیدا کند. علم حصولی انسان به صور و مفاهیم است. چگونه می‌توان با صور و مفاهیم، حقیقت او را شناخت. در علم شهودی و حضوری، انسان‌ها معلوم خود را به شهود و حضور دریافت می‌کنند، مگر ممکن است که انسان وجود بیکران خدا را مشاهده کند؟! او که خود را شهود می‌کند، تعلق و فقر و وابستگی خود را هم شهود می‌کند.

دیدگاه آیات و روایات

دور از انصاف است که از معارف و حیانی اسلام در مسائل عقلی، به ویژه مسئله نفی حد که اکنون مورد بحث ماست، چشم ببوشیم.

با توجه به این که این‌گونه بحث‌ها در تاریخ فلسفه و کلام تا قبل از ظهور اسلام و ورود معارف و حیانی کتاب و سنت در حوزه فرهنگ و فکر و اندیشه بشر، وجود نداشته است، معلوم می‌شود که قرآن و عترت در پیدایش آن‌ها نقش داشته‌اند. هر چند ممکن است فلسفه و کلام اسلامی از نحله‌های گوناگون فلسفی و کلامی نیز متأثر شده باشد، ولی به هر حال، قرآن و روایات، عهده دار تبیین عقاید ناب دینی بوده و اکثریت مسلمانان نیز سعی کرده‌اند که از قرآن بهره گیرند و اقلیت کوشیده‌اند که قرآن و عترت را از یک‌دیگر تفکیک نکنند. چه بسا همان‌هایی هم که نمی‌خواستند مخاطب مستقیم پیام عترت باشند، غیر مستقیم از آن‌ها متأثر بوده‌اند.

به هر حال، مخاطب واقعی پیام قرآن، مخاطب واقعی پیام عترت نیز هست، هم‌چنان که عکس آن نیز صادق است، ولی کسانی که مخاطب واقعی پیام قرآن نیستند، مخاطب واقعی پیام عترت هم نیستند، چنان که کسانی که مخاطب واقعی پیام عترت نیستند، از قرآن هم بی‌بهره‌اند.

یک بحث مقدماتی

قبل از ورود در بحث مربوط به آیات و روایات، ناگزیریم درباره‌ی واژه‌های کلیدی این بحث، یعنی مطلق وجود، وجود مطلق، وجود مقید، حد و رسم، قدری توضیح دهیم،

تا خواننده با بصیرتی بیش‌تر به مطالعه این گفتار بپردازد.

مطلق وجود، همان است که فلسفه درباره عوارض ذاتی آن گفت‌وگو می‌کند. مطلق وجود به وجود مطلق و وجود مقید، تقسیم می‌شود. خدا وجود مطلق است و وجود را، یعنی مطلق وجود حدّی و رسمی نیست.

بنابراین، هنگامی که بحث از نفی حد می‌کنیم، مقصودمان تنها حدّ اصطلاحی منطقی نیست، بلکه اعم از حد و رسم است. حاجی سبزواری می‌گوید:

معرف الوجود شرح الاسم و ليس بالحدّ ولا بالرسم^۱

معرف وجود، شرح اسم است، نه حد است و نه رسم.

مقصود از شرح اسم، تعریف لفظی است، چرا که تعریف بر دو قسم است: تعریف لفظی و تعریف حقیقی. تعریف حقیقی همان حدّ و رسم است که درباره آن گفته می‌شود: «التعريف بالماهية و للماهية» تعریف به وسیله ماهیت و برای ماهیت است.

چیزی که ماهیت نیست، تعریف ندارد. وجود، حیثیت ابای از عدم و ماهیت و حیثیت عدم ابای از وجود و عدم است. بنابراین، ماهیات را به وسیله ماهیات، یعنی جنس و فصل یا جنس و خاصه تعریف می‌کنیم، ولی چیزی که از سنخ ماهیات نیست، هیچ‌گونه تعریفی جز در حدّ شرح اسم یا تعریف لفظی نمی‌پذیرد.

وجودات امکانی، مقید و محدودند و چون دارای مراتبی هستند، ماهیات از حدود آنها انتزاع می‌شود. آنگاه ماهیات را به وسیله اجناس و فصول یا اجناس و خواص تعریف می‌کنیم. اعراض خاصه همان‌هایی هستند که در منطق به عنوان محمولات بالضمیمه معرفی می‌شوند.

محمولاتی که بر مطلق وجود یا موجود حمل می‌شوند، محمولات بالضمیمه نیستند، بلکه معقولات ثانی فلسفی و از امور اعتباری‌اند.

حدود منطقی به حمل اولی ذاتی بر محدودات حمل می‌شوند و رسوم منطقی به اعتبار این که در آنها عرض خاص مأخوذ است، به حمل شایع حمل می‌شوند. این اعراض خاص، محمول بالضمیمه‌اند.

۱. شرح غرر الفرائد، زیر نظر مهدی محقق و ایزوتسو، ص ۴.

ولی محمولاتی که در فلسفه بر مطلق وجود یا موجود حمل می‌شوند، از انتزاعیات ذهنند که در خارج مصداقی ندارند، ولی منشأ انتزاع دارند. مطلق وجود به دو قسم تقسیم می‌شود: وجود مطلق و وجود مقید. وجود مطلق، وجود خداوند است و وجود مقید، وجودات امکانی است.

هنگامی که مطلق وجود از داشتن حد و رسم، منزّه باشد، اقسام آن هم از داشتن حد و رسم، منزّهند. هر چند وجودات امکانی به اعتبار ماهیاتی که از مراتب آن‌ها انتزاع می‌شود، دارای حدود و رسومند، ولی وجود مطلق به هیچ وجه دارای حد و رسم نیست. در حقیقت باید گفت: وجودات امکانی هر چند بالذات حد و رسم ندارند، ولی بالعرض و به واسطه ماهیات، حد و رسم پیدا می‌کنند، اما وجود مطلق به هیچ وجه نه بالذات و نه بالعرض دارای حد و رسم نیست.

با این مقدمه، تکلیف کلیه محمولاتی که در قضایا، بر مطلق وجود یا وجود مطلق حمل می‌شوند، روشن می‌شود. این‌ها نه حدّند نه رسم، چرا که حد به حمل اولی ذاتی حمل می‌شود و در آن، اتحاد در مفهوم میان موضوع و محمول لازم است و رسم، به حمل شایع صناعی حمل می‌شود و در آن، سر و کارمان با خاصه‌ای است که محمول بالضمیمه است. اما محمولاتی که بر وجود مطلق یا مطلق وجود حمل می‌شوند، نه به حمل اولی حمل می‌شوند، تا حد باشند و نه محمول بالضمیمه‌اند، تا رسم شمرده شوند.

اوصافی که در لسان آیات و روایات برای خدا ذکر شده‌اند، از مقوله حد و رسم خارجند، چرا که نه با ذات خداوند، اتحاد در مفهوم دارند، تا حد باشند و نه محمولات بالضمیمه‌اند، تا رسم باشند، بلکه بنابر نظر اهل تحقیق و تدقیق، از نظر مفهوم با ذات واجب و با یک‌دیگر مغایر و از نظر مصداق، یکی هستند.

اکنون که این مقدمه روشن شد، بحث خود را درباره نفی حد، به معنای اعم، از دیدگاه آیات و روایات، آغاز می‌کنیم:

۱. آیات

در قرآن کریم، به طور مستقل و مستقیم درباره نفی حد از واجب الوجود، سخنی به میان نیامده است. اما از مجموع اسما و صفاتی که برای او ذکر شده، می‌توان عدم محدودیت او را

استفاده کرد.

ما در این جا برای نمونه به بعضی از آیات، استناد می‌کنیم:

آیه اول

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۱

خداوند، هم اول و هم آخر، هم ظاهر و هم باطن و به هر چیزی داناست.

ممکن است صفات اولیت و آخریت و ظهور و بطون، متفرع از قدرت بیکران و محیط و فراگیر او باشد. بنابراین، قدرت بیکران او بر هر اولی مقدم و بر هر آخری مؤخر و از هر ظاهری ظاهرتر و از هر باطنی باطن‌تر است.

اگر قدرتش محیط و فراگیر و بیکران نبود، مقام اولیت و آخریت و ظهور و بطون، پیدا نمی‌کرد. در آیه قبل آمده است که:

﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۲

او راست پادشاهی آسمان‌ها و زمین ... و او بر هر چیز قادر است.

ممکن است صفات مزبور، متفرع از علم او باشد که در ذیل آیه هم فرموده است: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، چرا که علم او بر هر اولی مقدم و بر هر آخری مؤخر و بر هر ظاهر و باطنی محیط است.

ممکن است این اوصاف چهارگانه که برخی از عرفا آن‌ها را امامان چهارگانه نامیده‌اند، متفرع از احاطه وجودی حق مطلق باشد. وجود او قبل از ثبوت و بعد از فنای هر چیزی ثبوت داشته و دارد. وجود او از هر ظاهری نزدیک‌تر و آشکارتر و از هر باطنی برای قوای ادراکی بشر، دورتر و پنهان‌تر است.

اولیت و آخریت و ظهور و بطون خداوند هم چون وجود و ذات و حقانیت او مطلق است. اما سایر امور و اشیا اگرچه اتصاف به این اوصاف پیدا می‌کنند، ولی اتصاف آن‌ها نسبی و اضافی است.

در روایتی چنین آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

۱. حدید (۵۷) آیه ۳.

۲. همان، آیه ۲.

أنا الأوّل و أنا الآخر و أنا الباطن و أنا الظاهر؛

منم اوّل و منم آخر و منم باطن و منم ظاهر.

شنونده این سخن تعجب کرد. حضرت برای رفع تعجب او فرمود:

«أنا الأوّل أوّل مَنْ آمن برسول الله و أنا الآخر آخر من نظر فيه لما كان في لحدّه و

أنا الظاهر ظاهر الإسلام و أنا الباطن بطين من العلم»؛^۱

من اولم، یعنی اولین کسی که به پیامبر خدا ایمان آورد و من آخرم، یعنی آخرین کسی که به پیامبر خدا در

لحد نگریست و من ظاهر، یعنی ظاهر اسلام و من باطن، یعنی انباشته و بطن از علم.

بنابراین، حضرت می‌خواهند چنین رهنمود دهند که مقام اولیت و آخریت و ظهور و بطون

به طور مطلق از آن خداوند و به طور نسبی و اضافی از آن دیگران است.

وجود محدود یا اوّل است یا آخر، یا ظاهر است یا باطن و به علاوه ممکن نیست که به همه

چیز عالم باشد و به هر چه علم پیدا کند به افاضه و تعلیم همان وجود نامحدود است.

ولی وجودی که نامحدود و نامتناهی باشد، لازم است که هم اوّل و هم آخر و هم ظاهر و هم

باطن باشد، چنین موجودی به علم تام حضوری، به همه اشیا، حتی به ذات نامتناهی خود،

عالم است. او به همه اشیا و به جمیع ماسوا، هم علم قبل از ایجاد دارد و هم علم بعد از ایجاد و

این، بالذات و بالاستقلال و غیر محدود است.

آیه دوم

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾؛^۲

او خدایی است که جز او خدایی نیست. او عالم نهان و آشکار و او رحمان و رحیم است.

یگانگی در الوهیت و احاطه علمی به نهان و آشکار و رحمانیت و رحیمیت مطلقه از آن

وجودی است که نامحدود و نامتناهی است.

آیه سوم

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ

۱. بحار الأنوار، ج ۳۹، روایت ۲۰، باب ۹۰، ص ۳۴۷.

۲. حشر (۵۹) آیه ۲۲.

الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ^۱؛

او خدایی است که جز او خدایی نیست. او ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار و متکبر است. او از آن چه شریکش قرار می دهند، منزّه است.

آیه چهارم

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^۲؛

اوست خدایی که خالق، انشا کننده و صورت بخش است. او راست نام های نیکو. هر چه در آسمان ها و زمین است، برایش تسبیح می کند و او عزیز و حکیم است.

سه آیه اخیر به طور متوالی در آخر سوره حشر آمده است. محال است که موجودی دارای این اسما و صفات باشد و اسمای نیکوی دیگری هم داشته باشد و در عین حال، موجودی محدود باشد.

وانگهی، در آغاز هر سه آیه، نام مقدس «الله» ذکر شده است. این اسم جلاله، عَلَم است برای ذاتی که مستجمع همه صفات کمال است و سایر اسما، هر کدام به نحوی با اسم جلاله مرتبطند. گویی همه آن ها تفصیل معنای جامعی هستند که در اسم جلاله «الله» گرد آمده اند.

آیاتی در زمینه علم خداوند

الف) ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ...﴾^۳؛
خداوند به آن چه در پیش روی آن ها و پشت سر آن هاست، علم دارد و احاطه به علم او پیدا نمی کنند، مگر به آن چه بخواهد.

ب) ﴿وَمَا يَغْزِبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^۴؛

هیچ ذره المثقالی در زمین و آسمان از پروردگارت پوشیده نیست و هیچ کوچک تر و بزرگ تری نیست،

۱. همان، آیه ۲۳.

۲. همان، آیه ۲۴.

۳. بقره (۲) آیه ۲۵۷.

۴. یونس (۱۰) آیه ۶۲.

مگر این که در کتابی مبین است.

(ج) «عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۱

خداوند دانای غیب است. هیچ ذره‌المتقالی در آسمان‌ها و زمین از او پنهان نیست و نه کوچک‌تر و نه بزرگ‌تری، مگر این که در کتاب مبین است.

(د) «وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا»^۲

خداوند به هر چیزی احاطه علمی دارد.

چگونه ممکن است موجودی با چنین علم محیطی که هیچ ذره‌ای از او پنهان نیست، و هیچ کس بدون مشیت او نتواند به علم او احاطه یابد، محدود و متناهی باشد و وجودش مع‌الواسطه یا بلاواسطه محدود به حدی یا مرسوم به رسمی شود؟!

۲. روایات

در روایات، به‌طور صریح درباره نفی حد از واجب الوجود بالذات یا حق مطلق، گفت و گو شده است. آنان که به حق بر مسند تبیین واقعی وحی قرار دارند، مسأله نفی حد و رسم، چه بالذات و چه بالعرض، از خداوند را که ریشه در وحی آسمانی دارد، صراحتاً به زبان آورده‌اند. اکنون به چند روایت در این زمینه اشاره می‌کنیم و در حد لزوم، توضیحاتی هم می‌آوریم:

روایت اول

امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام فرمود:

«لطف الله تبارك و تعالی أن يدرك بحد أو يُحد بوصف»^۳

خداوند متعال چنان لطیف است که نتوان او را به حدی ادراک کرد یا به وصفی محدود ساخت.

امام علیه السلام در مقدمه مطلب فوق، لطیف را در مورد خداوند به معنای اندک بودن و کوچک بودن

۱. سیأ (۳۴) آیه ۳.

۲. طلاق (۶۵) آیه ۱۲.

۳. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۷۸.

ندانسته، بلکه به معنای نفوذ در اشیا^۱ و امتناع از این که ادراک شود، دانسته است.

روایت دوم

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«لا يشمل حدّ ولا يحسب بعدّ»^۲

اونه مشمول حدّی است و نه محسوب و قابل شمارش به عددی است.

روایت سوم

زندیقی از امام هشتم علیه السلام خواست که خداوند را برایش تحدید و تعریف کند، حضرت

فرمود:

«إنّه لا یحدّ»

خداوند محدود به حدّی نمی شود.

پرسید: چرا؟

فرمود:

«لأنّ كلّ محدود متناه إلى حدّ، فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل

الزيادة احتمل النقصان، فهو غير محدود، ولا متزائد ولا متجزّ، ولا متوهم»^۳

زیرا هر چه حد پذیرد، متناهی به حدّی است و هرگاه قبول تحدید کند، قبول زیادت می کند و هرگاه قبول

زیادت کند، قبول نقصان می کند. بنابراین، اونه محدود است و نه زیادت پذیر، نه تجزیه پذیر است و نه در

وهم می گنجد.

تقابل زیادت و نقصان، تقابل عدم و ملکه است؛ یعنی به چیزی ناقص گفته می شود که قابل

زیادت باشد. اما تقابل میان محدود و نامحدود، تقابل نقیضین است. بنابراین، اگر به چیزی

گفته شود: محدود، لازم نیست که قابل عدم محدودیت باشد. همین طور است تقابل میان

تناهی و عدم تناهی.

۱. درباره نفوذ در اشیا توجه به این نکته لازم است که اونه حلول در چیزها دارد و نه محل است برای آنها. اونه داخل است در

اشیا و نه خارج. به تعبیر دیگر، هم داخل است و هم خارج. توضیح مطلب در متن خواهد آمد.

۲. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۵۴.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۵.

روایت چهارم

جاثلیق^۱ برای طرح سؤالاتی پس از رحلت نبی اکرم ﷺ به مدینه آمد و ابوبکر از عهده پاسخ به سؤالاتش برنیامد. او به خدمت مولای متقیان، امیرمؤمنان ﷺ راهنمایی شد و سؤالات خود را مطرح کرد و جواب شنید. از جمله سؤالات او این بود که خداوند اکنون کجاست و قبلاً کجا بوده؟ حضرت در پاسخ او فرمود:

«لایوصف الرب - جلّ جلاله - بمكان، هو كما كان و كان كما هو. لم يكن في مكان، و لم يزل من مكان إلى مكان، ولا أحاط به مكان، بل كان لم يزل بلا حدّ و لا كيف؛»
خداوند توصیف به مکان نمی‌شود. اوست چنان که بوده و بوده، چنان که هست. او در مکانی نیست و هرگز از مکانی به مکانی نرفته و مکانی به او احاطه نکرده، بلکه همواره بدون حد و بدون کیفیت بوده است.

او گفت: راست گفتی. سپس پرسید: خدا در دنیا است یا در آخرت.

فرمود:

«لم يزل ربنا قبل الدنيا هو مدبر الدنيا، و عالم بالآخرة و أمّا أن يحيط به الدنيا و الآخرة فلا ولكن يعلم ما في الدنيا و الآخرة؛»

پروردگار ما همواره پیش از دنیا بود. او تدبیر کننده دنیا و عالم به آخرت است. اما این که دنیا و آخرت به او احاطه پیدا کند، هرگز، ولی او به آن چه در دنیا و آخرت است، علم دارد.

جاثلیق عرض کرد:

صدقته یرحمک الله^۲؛

خدایت رحمت کند، راست گفتی.

روایت پنجم

از زیباترین تعبیراتی که در اولین خطبه نهج البلاغه آمده، این است:

۱. ظاهراً واژه جاثلیق مرئوب یا تعریب شده کاتولیک است و این نشان می‌دهد که در میان مسیحیان هم متکلمان روشن بینی بوده‌اند که همواره پیروان تثلیث برگردۀ آن‌ها شلاق زده‌اند.

۲. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۳۴.

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۳۱

«الذي ليس لصفته حدّ محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا أجل معدود»^۱

خدایی که برای صفتش حدّی محدود و برای ذاتش صفتی موجود و وقت و زمانی شمارش شده و مدتی دراز نیست.

در عصری که فکر حکیمان و فرزنانگان نکته سنج به مرحله‌ای نرسیده بود که خدا را موجود لایتناهی بدانند. و ذات و صفاتش را محدود به حدّی نکنند. و در دایره تناهی نگنجانند، در همین عبارت کوتاه، هم صفات کمالیه خدا را نامتناهی معرفی کرده و هم ذاتش را.

ابن ابی الحدید می‌گوید: مقصود از صفت، کنه است؛ یعنی کنه او را حدّی نیست تا بتوان به کنهش رسید و او را نعتی نیست تا بتوان او را ادراک به رسم کرد. او در این باره به آیه شریفه ﴿و لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۲ استناد کرده است.

سپس می‌گوید: عبارت «و لا وقت معدود و لا أجل معدود» اشاره است به ابطال قول کسانی که می‌گویند: خدا در آخرت دیده می‌شود و بینندگان به کنه ذات او پی می‌برند. ولی امام علی (ع) می‌فرماید: او را وقت و اجلی نیست که بگویی در فلان وقت دیده می‌شود.^۳ ابن ابی الحدید موضع معتزلی دارد. او می‌خواهد اشاعره را که قائل به صفات زاید بر ذاتند و رؤیت خدا را در عالم دیگر با چشم ظاهری جایز می‌شمارند، رد کند. اما او تلاش کرده است که ذات را حتی از صفاتی که عین ذات است، عریان کند و به همین دلیل می‌گوید: مقصود از صفت، کنه است.

نه تنها صفات زاید بر ذات اشعری موجب محدودیت ذات است، بلکه ذات فاقد صفات هم محدود است. بنابراین، ابن ابی الحدید در همان ورطه‌ای گرفتار شده که اشاعره گرفتارند. عدم محدودیت ذات و صفات، مستلزم این است که ذات عین صفات و صفات عین ذات باشد، وگرنه هم ذات محدود می‌شود و هم صفات.

کلام پر محتوای علوی که ذات و صفات را بر فراز لاحدّی نگریسته دلیل است بر علو شأن

۱. نک: نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام که ترجمه عبارت فوق از آن کتاب مهم است؛ یعنی تقدیر عبارت چنین است: و لا له نعت موجود.

۲. طه (۲۰) آیه ۱۱۰.

۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱.

گوینده و احاطه او بر مسائل عمیق و دقیق الهی و اگر نبود رهگشایی‌های او، معلوم نبود تنگناهای اشعری و اعتزال چه مشکلاتی برای مجموعه امت اسلامی به بار می‌آورد.

حق این است که کلام او فوق کلام مخلوق عادی و دون کلام خالق است و نباید قرائت تعلیمات بر محتوای او با دید اشعری یا معتزلی یا هر نحله دیگری باشد. او در هیچ نحله‌ای نمی‌گنجد. او بیان گر حقیقت مطلق است. کج فهمی‌ها ناشی از کوتاه‌بینی‌هایی است که از جمود در افکار ناقص و نارسا برمی‌خیزد.

برخی از تنگ نظرانی که به عمق سخنان آن بزرگوار پی نبرده و انتظار داشته‌اند که حضرتش بر مذاق اشعری سخن بگوید یا توهم کرده‌اند که بر مذاق اعتزال سخن گفته است، جسورانه برخی از خطب نهج البلاغه را مجعول دانسته‌اند.

به عنوان نمونه، یکی از نویسندگان مصری به نام «عبد الشمالی» در کتابی که درباره تاریخ فلسفه نوشته است، چنین می‌گوید:

در برخی خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام آرای وارد شده که شبیه کلام معتزله و مخالف اشاعره، اهل حدیث و مشبهه است که تمسک به ظواهر قرآن را ضروری می‌شمارند. این گونه آرا، انسان را در صحت نسبت آن‌ها به نخستین فرزند صدر اسلام به شک می‌اندازد. یکی از آن آرا این است:

خداوند شبیه مادیات نیست و تجزیه و حد و عدد و مکان نمی‌پذیرد. او بدون حدوث موجود شده و اوهام

بر صفتش قرار نمی‌گیرد.^۱

دیگر این که:

کمال اخلاص، نفی صفات است از او^۲.

گویی سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد مسائل غامض الهی باید شبیه نظریات اشاعره، اهل حدیث و مشبهه باشد، تا به ساحت آن‌ها شک راه نیابد.

حقیقت این است که کلمات او نه شبیه عقاید معتزله است، نه شبیه عقاید اشاعره و اهل حدیث و مشبهه، بلکه فوق همه آن‌هاست.

۱. إِنَّ اللَّهَ لَا يَشَبْهُ بِالْمَادِيَّاتِ وَلَا يَجْزُءٌ وَلَا يَحْدٌ وَلَا يَعْدٌ وَلَا يَضْمَنُ فَهُوَ كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، لَا الْاَوْهَامَ عَلَى صِفَتِهِ.

۲. و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۳. تاریخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص ۱۲۱.

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۳۳

ابن ابی الحدید معتزلی هم اصرار دارد که کلام حضرت را بر رأی معتزله تطبیق کند و به همین دلیل در شرح و تفسیر جمله: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» می‌گوید: این جمله تصریح است به توحید معتزله، یعنی نفی صفات قدیمه‌ای که اشاعره و دیگران آن‌ها را اثبات می‌کنند.^۱

ابن ابی الحدید انتظار دارد که علی‌علیه بر مذاق معتزله سخن گوید. گویی او شاگرد مکتب معتزله است. عبده الشمالی انتظار دارد که علی‌علیه بر مذاق اشاعره و اهل الحديث و مشبهه سخن گوید، گویی او شاگرد اهل الحديث و وارثان آن‌ها، یعنی اشاعره و مشبهه است. هیچ‌کدام، از کلمات شیوا و پر محتوای او اسرار او را نجسته‌اند.

هر کسی از ظن خود شد یار من
از درون من نجست اسرار من

ابن ابی الحدید متوجه شده که اگر جمله «كمال الإخلاص له...» با رأی معتزله مطابقت دارد، با جمله «الذي ليس لصفته حدّ محدود...»^۲ تعارض دارد. چگونه ممکن است استاد و معلم همه حکیمان و فرزنانگان یک جا اثبات صفت کرده باشد - گیرم صفت نامتناهی - و یک جا نفی همه صفات - به طور مطلق - نماید؟ چگونه ممکن است این دو گانگی را در یک خطبه که همه اجزای آن منسجم و به هم پیوسته است، توجیه کرد؟

او تعارض را این‌گونه رفع کرده که در جمله «الذي ليس لصفته حدّ محدود» صفت را به معنای کنه دانسته و گفته است: منظور نفی احاطه بر کنه ذات است.^۳

از نظر ما هیچ مشکلی وجود ندارد. آن‌جا که نفی همه صفات می‌شود، مقصود نفی صفات زاید بر ذات است و آن‌جا که اثبات صفت می‌شود، مقصود اثبات صفات نامحدودی است که عین ذات است. بنابراین، نه دیدگاه اشعری صحیح است و نه دیدگاه معتزلی، بلکه راه سومی هم وجود دارد که حق است و آن، این که خدا را صفات کمالیه ذاتی است، ولی نه زاید بر ذات، بلکه عین ذات.

در حقیقت، در ضمن دو جمله از یک خطبه غزای علوی هم نفی تعطیل معتزلی شده و هم نفی تشبیه اشعری.

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۷۴.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۳. ابن ابی الحدید، همان، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱.

معتزله که قائل به نفی صفات شده‌اند، معطله نام گرفته‌اند و اشاعره که قائل به زیادت صفات شده‌اند، مشبیه نامیده شده‌اند. در دیدگاه علوی و سایر امامان معصوم علیهم‌السلام، خداوند از دو حد تعطیل و تشبیه خارج است.

از امام باقر علیه‌السلام پرسیدند: آیا می‌توان به خداوند «شیء» گفت؟ فرمود:

«نعم، تخرجه من الحدین: حدّ التعطیل، و حدّ التشبیه»^۱

آری، ولی او را از هر دو حد تعطیل و تشبیه، خارج می‌کنی.

مرحوم مجلسی می‌فرماید:

حد تعطیل، یعنی عدم اثبات صفات کمالی و فعلی و اضافی برای خداوند و حد تشبیه، یعنی حکم به

اشتراک واجب با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض ممکنات.^۲

امام صادق علیه‌السلام در پاسخ زندیقی که پرسیده بود: آیا خدا کیفیت دارد، فرمود:

«لا، لأنّ الکِیفِیّةَ جهة الصفة و الإحاطة و لكن لا بدّ من الخروج من جهة التعطیل و التشبیه»^۳

نه، زیرا کیفیت و چگونگی جهت صفت و احاطه است، ولی چاره‌ای جز خروج از جهت تعطیل و تشبیه نیست.

مرحوم مجلسی در کتاب مرآة العقول می‌فرماید:

چون امام علیه‌السلام جهت کیفیت و صفت زاید را از خدا نفی کرد و می‌دانست که این جا لغزشگاه قدم‌هاست، فرمود: باید از جهت تعطیل، یعنی نفی صفات به‌طور کلی و وقوع در جانب سلب این اوصاف الهی و نقایص آن‌ها و از جهت تشبیه، یعنی صفات او را مانند مخلوقین قرار دادن، خارج شد، چرا که اگر کسی معانی صفات را از خدا نفی کند، علم و قدرت و اراده و سمع و بصر او را نفی کرده و ربوبیت و مبدع بودن و صانع بودن و قیومیت و الوهیت و خالقیت و رازقیت او را برداشته است و اگر کسی قائل به تشبیه خداوند به غیر شود، یعنی گمان کند که وجود او مانند وجود غیر و علم و قدرت او مانند علم و قدرت دیگران است، او را به صفت آفریده‌هایی اثبات کرده که استحقاق ربوبیت ندارند. انسان باید برای خداوند علمی ثابت کند که مماثل سایر علوم نیست و هم‌چنین است سایر صفات.^۴

۱ و ۲. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۶۲ (طبع جدید).

۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۹۸.

۴. همان، ص ۱۹۷، پاورقی.

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۳۵

بزرگانی بوده‌اند که دین خود را بر امامان خود عرضه می‌داشته‌اند. یکی از این شخصیت‌های بزرگ جناب عبدالعظیم حسنی علیه السلام است. او معاصر امام هادی علیه السلام بود. هنگامی که به محضر امام علیه السلام تشرّف یافت، حضرت به او مرحبا - یعنی خوش آمد - گفت. او اجازه خواست که دینش را عرضه دارد. حضرت اجازه فرمود. عبدالعظیم خلاصه و چکیده اعتقادات خود را درباره اصول آیین پاک تشیع بیان کرد. امام علیه السلام به او فرمود:

«هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده فأثبت عليه، ثبتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة»؛

به خدا سوگند، این همان دینی است که خداوند برای بندگانش پسندیده است. تو بر آن استوار باش. خدایت به قول ثابت در زندگی دنیا و آخرت استوار بدارد.

عبدالعظیم که پرورده مکتب عصمت بود، درباره خدا چنین گفت:

إنَّ الله تبارك و تعالی واحد ليس كمثله شيء، خارج عن الحدّين: حدّ الإبطال، و حدّ التشبيه؛^۱

خداوند متعال یگانه است و او را مانندی نیست. از دو حد ابطال و تشبیه، خارج است.

معلوم می‌شود که میان ابطال و تعطیل فرقی نیست. ابطال به معنای باطل دانستن صفات کمالیه و تعطیل به معنای معطل گذاشتن ذات از داشتن صفات کمالیه است.

در مکتب والای اهل بیت علیهم السلام تعطیل و ابطال معتزلی به همان اندازه فاسد، باطل و مردود است که تشبیه اشعری. کسانی که انتظار دارند امیرالمؤمنین علیه السلام به مذاق اعتزال یا اشعریّت سخن گوید، مکتب اهل بیت را نشناخته و به متولیان عالیقدر و والاگهر آن ستم کرده‌اند.

راوندی معتزلی یکی از کسانی بوده که انتظار داشته کلام امیرالمؤمنین علیه السلام مطابق مذاق معتزله باشد. او می‌گوید: ظاهر جمله «الذي ليس لصفته حدّ» اثبات صفات برای خداست؛ حال آن که اصحاب، بر خلاف اشاعره، برای خداوند اثبات صفتی نمی‌کنند...، هر چند ظاهر امیرالمؤمنین علیه السلام این است که برای خدا اثبات صفت کرده، ولی هر که را انسی به کلام عرب باشد، می‌داند که چنین نیست. شخصی سؤال کرد که کدام یک از این دو سخن کفر است: «لله تعالی شريك غير بصير» و «ليس شريك الله بصيراً»؟

۱. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۸۶.

گفتم: دومی که می‌گوید: شریک خدا بصیر نیست، چرا که متضمن اثبات شریک است. ولی اولی به تقدیر همزه استفهام است؛ یعنی آیا برای خدا شریک نابیناست؟^۱ راوندی اشتباه بزرگی مرتکب شده است. جمله «لله شریک غیر بصیر» موجبۀ معدوله است؛ یعنی خداوند شریک نابینا دارد و تقدیر همزه استفهام خلاف ظاهر است. بنابراین، مفاد آن اثبات شریک کور برای خداست و این، کفر محض است.^۲ اما جمله «لیس شریک الله بصیراً» سالبه محصله است. در چنین قضیه‌ای ثبوت خارجی موضوع، لازم نیست؛ یعنی قضیه سالبه به انتقای موضوع صادق است. اگر مقصود، نفی شریک بصیر باشد، کفر نیست و اگر مقصود، اثبات شریک غیر بصیر باشد، کفر است. اگر مقصود این است که موضوعی محقق نیست تا محمول بر آن صدق کند، کفر نیست و اگر مقصود این است که موضوع محقق و محمول، یعنی بینا بودن غیر محقق است، کفر است.

راوندی این جمله را موجبۀ معدولة المحمول پنداشته، حال آن که سالبه محصله است. به هر حال، در قضیه موجبۀ معدولة المحمول، ثبوت موضوع لازم است. وقتی می‌گوییم: زید نابیناست، حتماً باید وجود زید محقق باشد، تا نابینا بودن بر او صدق کند، ولی وقتی می‌گوییم: زید بینا نیست، قضیه، سالبه محصله است. ممکن است زیدی باشد، ولی بینا نباشد. ممکن است زیدی هم نباشد.

در جمله «الذی لیس لصفته حدّ محدود» دو احتمال است: یکی این که موجبۀ معدولة المحمول باشد. در این صورت، معنای آن این است که خداوند صفت نامحدود دارد. بنابراین، منظور از این جمله نفی صفت نیست، بلکه اثبات صفت نامحدود است. دیگر این که سالبه محصله باشد. در این صورت، محتمل است که سالبه به انتقای موضوع باشد که نفی صفت از خداوند می‌شود و مطابق مذاق راوندی است و محتمل است که سالبه به انتقای محمول باشد که نفی حد از صفت خداوند می‌شود و خلاف مذاق وی است. لکن در قضیه سالبه محصله، قدر متیقن این است که سلب محمول شود، مگر این که به قرینه قطعی معلوم باشد که موضوع نیز مسلوب است.

با توجه به بیان فوق، معلوم می‌شود که قضیه فوق، بنابر یک احتمال ضعیف به معنای نفی

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۷۰.

۲. کفر بودن نه به لحاظ کور بودن شریک است، بلکه به لحاظ داشتن شریک است.

صفت از خداوند و بنابر دو احتمال قوی، به معنای نفی حد از صفت اوست. بنابراین، سخن راوندی مردود است.

نفی برهان از واجب الوجود

سخن هم چنان درباره حق مطلق است. از حق مطلق، نفی حد کردیم و اکنون می‌خواهیم از حضرتش نفی برهان کنیم.

ممکن است برای خواننده، چنین عنوانی شگفت‌آور باشد. اگر حق مطلق برهان ندارد و همان واجب الوجود است و واجب الوجود، همان حق مطلق است، چگونه ادعا می‌شود که او را برهانی نیست؟! قضیه‌ای که برهان ندارد، بدیهی یا مشکوک و یا مردود است. اگر بر نفی و اثبات آن، برهانی نیست، مشکوک و اگر بر نفی آن، برهانی وجود دارد، مردود است. اما اگر ذهن انسان، صرف تصور موضوع و محمول قضیه را در تصدیق به آن، کافی می‌داند، بدیهی است.^۱

آیا قضیه «خدا موجود است» بدیهی است؟ آیا صرف مفهوم خدا یا حق مطلق و تصور وجود یا موجود، در تصدیق قضیه مزبور کافی است؟

اگر قضیه مزبور بدیهی است، چرا کتب کلامی و فلسفی مشحون از ادله و براهین است؟ چرا لایبنتیس براهین اثبات و جود خدا را به چهار قسم «بودشناختی» یا «معرفه‌الوجودی» و «جهان‌شناختی» و «برهان حقایق ابدی» و «برهان هماهنگی تقدیری» تقسیم کرده است؟^۲ چرا فلاسفه ما از برهان حدوث و حرکت گذشتند و کوشیدند که بر قلۀ برهان صدیقین گام نهند؟

اگر مردود است، چرا به اثباتش پرداختند و اگر مشکوک است، چرا مدعی شدند که یقینی، مستدل و مبرهن است؟

اگر حق مطلق، مردود یا مشکوک است، چرا تنها برای برهان صدیقین که اوج همه

۱. قبلاً گفته‌ایم که فلاسفه از تقسیم بدیهی به اولی و غیر اولی امتناع دارند. به نظر آن‌ها بدیهی همان است که در متن تعریف شد. تقسیم بدیهی به اولی و غیر اولی، کارکرد منطقی‌هاست. بدیهی اولی همان است که جز به تصور موضوع و محمول به چیزی نیاز ندارد، ولی بدیهی غیر اولی نیازمند مشاهده، وجدان، فطرت، تجربه، تواتر و حدس است. مقصود از فطرت، فطرت منطقی است، نه فلسفی. مشاهده و وجدان همان احساس است که به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود.

۲. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، ج ۳، ص ۱۷۰.

براهین است، نوزده تقریر، مطرح کردند.^۱ این همه تلاش و پویندگی خبر از یک واقعیت انکارپذیر می‌دهد. گویی نخست خدای خود را از راه فطرت سلیم تصدیق کردند. آن‌گاه کوشیدند که بر نردبان براهین گام نهند و پله پله بالا روند، تا به اوج برسند. خدای متعال در قرآن کریم در پاسخ کسانی که به پیامبران می‌گفتند: ما به رسالت و پیام شما کفر می‌ورزیم و درباره آن‌چه ما را به سوی آن، فرامی‌خوانید، شک داریم، از زبان ایشان، فرمود:

﴿أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾^۲

آیا درباره خدایی که آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است، تردیدی است؟ او شما را دعوت می‌کند تا گناهانتان را بپامرزد و شما را تا زمانی معین به تأخیر اندازد.

مشکوک نبودن چیزی، اعم است از این که بدیهی باشد یا نظری. مشکوک نبودن، یعنی یقینی بودن. ممکن است یقینی بودن چیزی بالذات باشد یا به کمک دلیل. در حقیقت، استفهام در آیه شریفه، استفهام انکاری است نه استفهام حقیقی. پیامبران می‌خواستند با استناد به ادله و براهین موجود، از وجود خداوند یا حق مطلق، نفی شک کنند.

وانگهی در خود آیه، برای خدا وصفی آورده که خود بهترین دلیل بر وجود او است. مگر ممکن است آسمان‌ها و زمین که تغیر و پویایی آن‌ها خبر از حدوث و امکانشان می‌دهد، بی‌نیاز از فاطر و آفریننده باشند؟!

چرا گشتند در این قبه چندین؟	که داند که این هزاران مهر زرین
چه می‌خواهند از این محمل کشیدن؟	چه می‌جویند از این منزل بریدن؟
پدیدآرنده خود را طلب کار	همه هستند سرگردان چو پرگار
که با گردنده گرداننده‌ای هست	بلی در طبع هر داننده‌ای هست
به این دریای پر دُر الهی	مگر می‌کرد درویشی نگاهی
دهان با خاکیان بگشاده‌اندی	تو گویی اختران استاده‌اندی

۱. میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، زیر نظر مهدی محقق و ایزوتسو، ص ۴۸۷ تا ۴۹۸.

۲. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۲.

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۳۹

که هان ای خاکیان بیدار باشید در این درگاه دمی هشیار باشید
تو خوش خفتی و ما اندر ره او همی پویم خاک درگاه او
شک درباره وجود حق مطلق و حقیقت نامتناهی، کودنی و ابلهی است نه درایت و
هوشیاری. شک، یعنی چشم ظاهر و باطن را کور کردن و از مشاهده و مطالعه همه آثار جمال
و جلال و رؤیت همه مظاهر و آیات وجود باهرالنور او، سرباز زدن.
به علاوه، اگر انسان از همه آیات آفاقی و انفسی که محیط برون و درونش را فرا گرفته،
چشم بپوشد، باز هم در پرتو نور فطرت خود به خدا باوری می رسد، بلکه ممکن است با علم
شهودی و حضوری، به ادراک غیر قابل تخطئه و تردید وجود بیکران او نایل آید، هر چند این
علم شهودی نمی تواند علم احاطی تام باشد. چنان که به علم حصولی نیز رسیدن به چنین
مقامی ممکن نیست.

نکته ای از صدر المتألهین

او در پاسخ به این سؤال که اگر نفوس متألهه، خدای را شهود می کنند، چرا به کنه ذات او پی
نمی برند و چرا به او احاطه تام پیدا نمی کنند، می گوید:
ممکنات را مشاهده ذات خداوند، جز از ورای حجاب یا حجاب هایی ممکن نیست. نه
تنها ممکناتی که معلول مع الواسطه اند، بلکه ممکناتی که معلول اول و بلاواسطه است نیز به
فیض دیدار تام جمال بی مثال او نایل نمی شود. او نیز شاید ذات خدا به واسطه شهود ذات خود
ادراک می کند، نه بدون واسطه. البته مسئله فنا، مسئله ای دیگر است. فنا، یعنی ترک التفات به
ذات خود و روی آوردن به تمام ذات به سوی او و البته ترک التفات به ذات، غیر از علم نداشتن
به ذات است. (چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام در حال نماز از بیرون آوردن تیر از پایش احساس
درد نمی کند، ولی در حال رکوع نماز، انگشت می بخشد). بنابر نظر محی الدین عربی علیه السلام،
عین حجاب و حجاب عین عالم است و همین، مانع شهود حق است. عالم، خود را بدون
حجاب و خدا را از ورای حجاب، مشاهده می کند. عالم همواره در حجاب انیت و تعین خود
گرفتار است و هرگز از این مانع رهایی نمی یابد. حلاج گفته است:

بینی و بینک إني ینازعني فارفع بلطفك إني من البین

میان من و تو، انیت من مزاحم من است. پس به لطف خود، انیت مرا از میان بردار.^۱

۱. المبدء و المعاد، به تصحیح استاد آشتیانی، ص ۴۰ (با مختصری تصرف).

سخن حافظ

حافظ شیرازی نیز در چند مورد از دیوان کهنه نشدنی خویش به این حقیقت، توجه کرده است.

مورد اوّل:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
مورد دوم:

حجاب چهره جان می شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

مورد سوم:

حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود

معنای حجاب

حجاب چیزی است که انسان را از حق باز دارد. گویند: حجاب، چهار است: دنیا که حجاب عقباست و نفس که حجاب حق است و خلق که حجاب طاعت است و شیطان که حجاب دین است.^۱

از مناجات شعبانیه استفاده می شود که حجاب بیش از چهار است، چرا که حجاب هایی که در بالا ذکر شد، همه ظلمانی اند، حال آن که در آن مناجات چنین می خوانیم:

«وَأَنْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ»^۲

دیده دل هایمان را به پرتو نگرستن به ذات روشن فرمای، تا دیده ی دل ها حجاب های نور را پاره کند.

از این فراز از مناجات مزبور استفاده می شود که تنها حجاب های ظلمانی مانع و رادع نیستند. باید استمداد کرد که حجاب های نور هم دریده شود؛ اما مگر با دریده شدن حجاب های نور، ممکن است به شهود تام ذات بیکران حق مطلق نایل آمد؟! وانگهی، با ملاحظه ذیل عبارت بالا معلوم می شود که با دریدن حجاب های نور، انسان به معدن عظمت می رسد و روحش معلق و وابسته به مقام قدس عزت او می گردد (فتصل إلى معدن العظمة

۱. شرح تعرف، ج ۱، ص ۲۶.

۲. محدث قمی، مفاتیح الجنان، ص ۲۷۸.

و تصیر ارواحنا معلقة بعزّ قدسك).

شاید یکی از حجاب‌های نور خود انسان باشد، اما نه خود دانی و ظلمانی و حیوانی، بلکه خودِ عالی و نورانی و رحمانی.

از پای تا سرت همه نور خدا شود گر در ره خدای، تو بی‌پا و سر شوی
مولوی در دیوانش می‌گوید:

زیر دیوار وجود تو، تویی گنج گهر گنج ظاهر شود از تو ز میان برخیزی

خدا را چگونه یافتند؟

دقت کنیم و به این سؤال پاسخ دهیم: آیا اوّل خدای را در آینه فطرت شهود کردند، آن‌گاه برایش به جست‌وجوی دلیل پرداختند یا اوّل استدلال کردند، سپس به کمک استدلال به وجودش تصدیق کردند؟

آیا خدا را در پرتو استدلال یافتند و به وجودش تصدیق کردند یا او را در پرتو چراغ فطرت شناختند، آن‌گاه بر آن‌چه معلوم و شناخته بود، به استدلال پرداختند؟
مگر ممکن است که انسان طالب مجهول مطلق باشد؟ هر مجهولی که دنبال کنیم، معلوم نسبی است. نه مجهول مطلق، استدلال‌پذیر است، نه معلوم مطلق. آن‌چه استدلال می‌پذیرد، چیزی است که از جهتی مجهول و از جهتی معلوم است.

خدایی که از جهت فطرت معلوم و مشهود بوده و از جهت عقل و اندیشه مجهول، برایش استدلال شد، در حالی که اگر استدلال نمی‌شد، ولی فطرت خفته بیدار می‌گردید، کافی بود.
آیا پیامبر برای مسلمانانی که از آیین شرک یا غیر شرک به اسلام می‌گرویدند، کلاس درس عقاید تشکیل می‌داد؟ مردم با خدا میثاق فطری بسته‌اند. باید به یادشان آورد که چنین میثاقی با خدای خود دارند و نباید فراموشش کنند. در خطبه اوّل نهج‌البلاغه در بیان هدف رسالت انبیا نخست تکیه روی ادای میثاق فطرت می‌شود، سپس یادآوری نعمت فراموش شده، آن‌گاه احتجاج با آن‌ها با ابزار تبلیغ و سرانجام، اثاره و استخراج دفینه‌ها و گنج‌های گران‌بهای عقول.^۱
این، یک حرکت منظم و گام به گام است. اکثر مردم به مقتضای فطرت، گرایش به خداپرستی

۱. فیث فهم أنبیائنه و واتر الیهم رسله لیستأدوهم میثاق فطرته و یدکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن المقول.

دارند. اگر این نباشد، اکثریت یا توده مردم را با استدلالات فلسفی و کلامی چه کار؟!

رفع یک تناقض ظاهری

از یک سو دیدیم که در راه اقامه براهین بر وجود بی‌همتای حق مطلق، به مسابقه‌ای جانانه روی آورده و در طریق فتح قلّه برهان صدیقین تلاش کرده و برای این برهان نوزده، بلکه بیست تقریر^۱، ارائه داده‌اند. از سوی دیگر می‌بینیم که شیخ‌الرئیس تصریح کرده است که:

فقد وضع أنّ الأوّل لا جنس له، و لا ماهیّة له، و لا کیفیّة له و لا کمیّة له و لا این له، و لا متی له، و لا ندّ له، و لا شریک له، و لا ضدّ له، تعالی و جلّ، و أنّه لا حدّ له، و لا برهان علیه.^۲

با توجه به بحث‌هایی که مطرح کرده، در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید:

واضح شد که موجود نخست، نه جنس دارد، نه ماهیت، نه کیف و نه کم، نه نسبتی به مکان دارد، نه نسبتی به زمان، نه مثل دارد، نه شریک و نه ضد، متعالی و صاحب جلال است. برای او حدّی و بر او برهانی نیست.

صدرالمتألهین نیز با توجه به بحث‌هایی که کرده، می‌گوید:

قد مرّ أنّ ذاته تعالی صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، والوجود أعرف الأشياء و أبسطها، فلا معرّف له و لا کاشف، فلا جزء له خارجيّاً، و إذ لا ماهیّة له فلا جنس له و لا فصل، فلا حدّ له لتركيب الحدّ منهما غالباً و لبساطته، و ما لا حدّ له فلا برهان علیه، إذ الحدّ و البرهان يتشاركان في الحدود، فذات الباري ممّا لا حدّ له و لا برهان علیه؛^۳

گذشت که ذات خداوند، صرف وجودی است که تمام‌تر از او نیست و وجود، اعرف و بسیط‌ترین اشیا است و بنابراین، برای او معرف و کاشفی نیست؛ از این رو، او را جزء خارجی نیست و چون ماهیت ندارد، برایش جنس و فصلی نیست. بنابراین، او را حدّی نیست، چرا که حد غالباً از جنس و فصل ترکیب می‌شود و دلیل دیگر بر نداشتن حد، بساطت اوست و چیزی را که حدّی نیست، بر او برهانی

۱. اشاره کردیم که مرحوم آشتیانی نوزده تقریر ذکر کرده است، ولی باید توجه داشته باشیم که مرحوم علامه طباطبائی در تعلیقات اسفار و روش رئالیسم تقریر جدیدی ارائه کرده و به همین جهت تا زمان علامه به بیست تقریر رسیده است.

۲. الشفاء، الالهیات، مقاله ۸، فصل ۵، ص ۳۵۴.

۳. الشواهد الربوبية، المشهد ۱، الشاهد ۳، الاشراف ۷، به تصحیح اسناد آشتیانی، ص ۴۲.

نیست، چرا که حد و برهان، در حدود با یک دیگر شریکند. پس برای ذات مقدس باری تعالی، حدی و بر او برهانی نیست.

در بیان صدر المتألهین دو نکته جلب توجه می‌کند:

۱. او می‌گوید: حد غالباً از جنس و فصل ترکیب می‌شود. مقصود این است که گاهی هم حد از غیر جنس و فصل فراهم می‌آید و چنین است. خواجه طوسی در شرح اشارات می‌گوید: شیخ در کتاب «الحکمة المشرقية» گفته است: چیزهای مرکب را گاهی حدودی است که مرکب از اجناس و فصول نیستند و بعضی بسایط را لوازمی است که تصور آن‌ها ذهن را به کنه ملزومات می‌رساند و تعریف بسایط به آن‌ها، کم‌تر از تعریف به حدود نیست ... و واجب الوجود، از آن‌جا که مرکب نیست، حد ندارد و از آن‌جا که از سایر چیزها منفصل الحقیقه است، لازمی که تصور آن، عقل را به حقیقت آن برساند، ندارد، بلکه عقول به حقیقت او نمی‌رسند. بنابراین، واجب الوجود را تعریفی که جایگزین حد شود، نیست.^۱

ما اکنون کتابی از شیخ الرئيس به نام «الحکمة المشرقية» در دست نداریم، ولی کتابی به نام «منطق المشریین» از وی در دست است که چاپ شده است. هدف او در این کتاب این بوده که کتابی بنویسد، البته نه بر مذاق مشایبان، بلکه به مذاق خودش. او درباره امور بسیط می‌گوید: بل اطلب أن تعرفه من لوازمه العامة و خواصه و تضیف بعضه إلى بعض كما تضیف الفصل إلى الجنس^۲؛

در جست‌وجوی این باش که بسیط را از لوازم عام و خاصش بشناسی و آن‌ها را به یک دیگر ضمیمه کنی، همان‌گونه که فصل را ضمیمه به جنس می‌کنی.

خواجه طوسی می‌خواهد بگوید که واجب الوجود و حق مطلق، از آن بسایطی نیست که دارای لوازم عامه و خاصه باشد، تا بتوان از راه انضمام آن‌ها به یک دیگر، حدی از سنخ مرکب از لوازم پدید آورد، چرا که او از سایر موجودات، منفصل الحقیقه است. بنابراین، نه با آن‌ها ما به الاشتراکی دارد و نه ما به الامتیازی، تا از ترکیب آن‌ها حدی یا رسمی پدید آید. آری، واجب الوجود بسیطی است فوق همه بسایط؛ یعنی بسیطی که نه دارای اجزای خارجی است، نه اجزای ذهنی، نه اجزای حدی، نه اجزای کمی و نه مرکب از وجدان و فقدان

۱. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۶۳ و ۶۴.

۲. منطق المشریین، ص ۳۶.

یا کمال و نقص.

۲. او در نفی برهان از واجب الوجود از قاعده مشارکت حد و برهان استفاده می‌کند. ما در بیان حدود اشیا از جنس و فصل استفاده می‌کنیم. بازگشت جنس و فصل در مرکبات خارجی به صورت و ماده خارجی است و در بسایط خارجی به صورت و ماده ذهنی است.^۱ چیزی که جنس و فصل و ماده و صورت ندارد، برهان لمّی ساخته شده از علت مادی و صوری هم ندارد، چرا که در برهان لمّی، حد وسط، علت است. پس اگر چیزی علت ندارد، برهان لمّی هم ندارد.

از بیان فوق معلوم می‌شود که برهان لمّی فراهم شده از علت مادی و صوری، برای حق مطلق نیست. اما معلوم نمی‌شود که برهان لمّی فراهم شده از علت فاعلی و غایی هم ندارد. ولی این مطلب هم با مختصری دقت معلوم می‌شود. آنچه از داشتن علت مادّی و صوری خارجی و ذهنی منزّه است، قطعاً علت فاعلی و غایی هم ندارد، چرا که ماهیت ندارد. سلب ماهیت، مستلزم سلب امکان است. هر ممکنی دارای ماهیت است. از این جا به قاعده عکس نقیض می‌فهمیم که هر چه ماهیت ندارد، منزّه از امکان است.

از سوی دیگر، هر چه نیاز به علت دارد، ممکن است، هم‌چنین به قاعده عکس نقیض، معلوم می‌شود که هر چه از شایبه امکان به دور باشد، بی‌نیاز از علت است.

بنابراین، واجب الوجود، داشتن هرگونه علتی، چه مادی، چه صوری، چه فاعلی و چه غایی منزّه است. پس نه او را برهانی است لمّی که هم‌چون براهین طبیعی از حد وسط علت مادی و صوری استفاده کند و نه او را برهانی است لمّی که هم‌چون براهین الهی از حد وسط علت فاعلی و علت غایی بهره گیرد.

از این جا معلوم می‌شود که اگر فلاسفه اسلامی بر برهان نداشتن واجب الوجود تکیه می‌کنند، منظورشان برهان لمّی است. قطعی است که هر چه علت ندارد، برهان لمّی ندارد. اساساً در اصطلاح فلاسفه الهی، برهان بر همان معنای خاص اطلاق می‌شود. این علمای منطقند که از دغدغه‌ها و دقت نظرهای فیلسوف، برکنارند و برهان را به برهان لمّی و اِنّی تقسیم می‌کنند.

۱. تفاوت جنس و فصل و ماده و صورت، به اعتبار بشرط لا و لا بشرط است. اجزا را هنگامی که بشرط لا اعتبار کنیم، صورت و ماده‌اند و هنگامی که لا بشرط اعتبار کنیم، جنس و فصلند. چیزی که بسیط مطلق است از داشتن صورت و ماده خارجی و ذهنی و جنس و فصل فراتر و برتر است.

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۴۵

فلاسفه به آن چه از راه معلولات و آثار، معلوم می شود، دلیل می گویند. از این رو، شیخ الرئیس پس از آن که از واجب الوجود نفی برهان کرده است، می گوید:

بل هو البرهان على كل شيء بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة^۱

بلکه او برهان است بر هر چیزی، بلکه تنها بر وجود او، دلیل هایی واضح و روشن است.

این را هم بدانیم که خواجه طوسی می فرماید:

أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول و أمّا عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين، و هو إذا كان للمعلول علّة لم يعرف إلّا بها؛^۲

برترین براهین به اعطای یقین، استدلال به علت بر معلول است و اما عکس آن که استدلال به معلول بر علت است، چه بسا اعطای یقین نمی کند، و آن، در صورتی است که برای معلول، علتی باشد که جز بدان، شناخته نشود.

ما هرگاه احساس کنیم که اطاق گرم است، پی به منشأ این گرما می بریم. اما نمی دانیم و نمی توانیم از راه معلول، پی به علت آن ببریم. نمی دانیم که آیا بخاری نفتی روشن است یا بخاری گازی یا بخاری برقی و یا هیچ کدام؟ شاید درجه حرارت بدن خودمان به واسطه عوارضی بالا رفته است.

هرگاه صدای جرسی را می شنویم، نمی توانیم به منشأ آن به طور دقیق و یقین پی ببریم. آن قدر هست که بانگ جرسی می آید. شاید منشأ آن اختلالی باشد که در سامعه خودمان وجود دارد.

از مشاهده آیات شگفت انگیز آفرینش می فهمیم که آفریننده ای وجود دارد. اما کیست؟ چه اوصافی دارد؟ مظهر مطلق جمال و جلال است یا نه؟ قدیم است یا حادث؟ خدای رخنه پوش است، آن گونه که نیوتن مطرح کرد، یا خدایی است که ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۳ آن چنان که قرآن کریم مطرح می کند. خدایی است که فقط در حدوث عالم به او نیاز است، هم چون ساعت ساز لاهوتی غریبان، یا خدایی است که عالم را حدوثاً و بقائاً به او نیاز است و به یک ناز او همه چیز درهم می ریزد؟

۱. شفاء، همان.

۲. الإشارات و التنبیها، ص ۶۷.

۳. الرحمن (۵۵) آیه ۳۰.

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها بنابراین توضیحات، مقصود حکما از نفی برهان از واجب، برهان لمی است و مقصودشان از اقامه برهان، برهان ائی است. از این رو، تناقضی در کار نیست، ولی کدام برهان ائی؟!

برهان ائی مفید یقین

برهان ائی بر دو قسم است: آن که افاده یقین می‌کند و آن که افاده یقین نمی‌کند. قسم اول، استدلال از بعض لوازم عامه است بر بعضی دیگر و قسم دوم، استدلال از معلول است بر علت.

درست است که واجب الوجود، برهان لمی ندارد، ولی برهان ائی مفید یقین دارد؛ یعنی فیلسوف از نظر در وجود و توجه به برخی از لوازم آن، به برخی دیگر لوازم پی می‌برد. از این رو، خواجه طوسی می‌فرماید:

متکلمان از راه حدوث اجسام و اعراض و حکمای طبیعی از راه حرکت بر وجود محرک استدلال می‌کنند. اما حکمای الهی به وسیله نظر در وجود و این که وجود یا واجب یا ممکن است، بر اثبات واجب استدلال می‌کنند.^۱

چنین برهانی را علامه حلی در شرح تجرید، پس از توضیح برهان خواجه بر اثبات واجب، برهان لمی^۲ و علامه طباطبائی، برهان ائی مفید یقین و صدرالمتألهین، «شبه اللم» نامیده است.

این که علامه حلی، آن را «لمی» نامیده، به لحاظ وجه اشتراک آن با برهان لمی مصطلح است، چرا که هر دو در افاده یقین مشترکند.

و این که علامه طباطبائی، آن را «ائی مفید یقین» نامیده، دقیقاً مطابق شأن و رسالتی است که برهان وی دارد.

و این که مدرس آشتیانی^۳، آن را «شبه اللم» لقب داده، به دلیل همان وجه شبه و شباهتی است که میان هر دو شکل برهان وجود دارد.

۱. الإشارات والتنبيهات، ص ۶۶.

۲. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الأول، به تصحیح استاد حسن زاده آملی، ص ۲۸۰.

۳. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، به اهتمام فلاطوری و محقق، ص ۴۸۸.

و اما این که شیخ فرمود: «بل هو البرهان علی کلّ شیء» خود بحث دیگری را می‌طلبد.

مروری بر براهین

هر چند ادله و براهین «حق مطلق» بسیار است، می‌توان آن‌ها را با نگاه‌های مختلف دسته‌بندی کرد. یکی از راه‌های دسته‌بندی آن‌ها اتحاد و عدم اتحاد سالک و مسلک و مقصد است. ممکن است آن‌ها را بر مبنای تقدّم و تأخّر بر تجربه، دسته‌بندی کرد. راه دیگر این است که آن‌ها را بر مبنای ابزار، ادوات، ادراک و شناخت، دسته‌بندی کنیم. ملاک دیگر، این است که آن‌ها را به صدیقینی و غیر صدیقینی تقسیم کنیم.

این‌ها خود نشان‌دهنده این است که راه‌های خداشناسی و طرّقی که انسان را به خدا می‌رساند، بسیار است. هر چند، دلیل راه هم خود اوست و اگر او دلیل راه نباشد، انسان به جایی نمی‌رسد.

در دعای معصوم علیه السلام چنین آمده است:

«سُبْحَانَكَ مَا أَضْيَقَ الطَّرِيقَ عَلَيَّ مَنْ لَمْ تَكُنْ دَلِيلَهُ»^۱

خدایا، تواز هر عیب و نقصی منزه‌ای؛ چه تنگ است راه‌ها بر کسی که تو دلیلش نباشی!

از همین دعا، استفاده می‌شود که دلیل و مدلول، یا مسلک و مقصد، یکی است. ادله و براهین کلامی یا فلسفی، بهانه‌اند. روح تمام ادله و براهین خود اوست. «مقصود تویی، کعبه و بتخانه بهانه!».

جالب این است که خداجویان و خدا یافتگان واقعی و آن‌ها که بر مسند والای عصمت نشسته و ما هم افتخار شاگردی آن‌ها را داریم، همه راه‌ها را بسته و به بن‌بست رسیده می‌شناسند، جز راه خدا؛ گاهی می‌فرمایند:

«اللَّهُمَّ ... إِنِّغْلَقَتِ الطَّرِيقُ وَ ضَاغَتِ الْمَذَاهِبُ إِلَّا إِلَيْكَ»^۲

خدایا ... همه راه‌ها بسته و همه معابر، تنگ شده، مگر راهی که به تو منتهی شود.

و نیز می‌فرمایند:

«اللَّهُمَّ ... إِنِّقَطَعَتِ الطَّرِيقُ إِلَّا إِلَيْكَ»^۳

۱. بحار الأنوار، ج ۹۴، ص ۱۴۷.

۲. همان، ص ۲۷۶.

۳. همان، ج ۹۵، ص ۴۵۱.

خدایا ... همه راه‌ها قطع و بریده شد، مگر راهی که به تو، پایان پذیرد.

و باز هم می‌فرمایند:

«اللَّهُمَّ وَ قَدْ ... تَغَلَّقَتِ الطَّرِيقُ وَ ضَاغَتِ الْمَذَاهِبُ»^۱

خدایا ... راه‌ها بسته و معابر، تنگ شده است.

با توجه به تعبیرات زیبا و شیوای معصومین علیهم‌السلام می‌توان گفت: همه ادله خداشناسی یکی است، چرا که هر چند راه‌ها بسیار است و هر چند ادله فراوان است، همه آن‌ها به یک روح زنده‌اند و جان مایه آن‌ها جز او کسی نیست.

راه‌های کفر و شرک و نفاق و شقاق هم به لحاظ این که همه منقطع و تنگنا و بسته‌اند و رهروان را به جایی نمی‌رسانند و سرانجام، آن‌ها را به بن بست عاطفی، قلبی و عقلی دچار می‌سازند، بلکه در ورطه هلاک و بدبختی سرنگون می‌سازند، همه یکی به حساب می‌آیند. اگر ده‌ها و صدها «ایسم» پدید آید و اگر «ایسم» ها ده‌ها و صدها «ایسم» دیگر در پی داشته باشند، چیزی جز حیرت و سرگردانی و سرخوردگی نصیب انسان نمی‌کنند و هرگز مرهمی بر آلام روحی و باطنی انسان نبوده و نخواهند بود. پیمودن راهی که دلیلش خداوند یکتا نیست و گرایش به مذهبی که او را نجوید و شاگردی مکتبی که او را نخواهد و نپرستد، شایسته هیچ نامی و هیچ وصف و عنوانی جز ابله‌ی و احمق‌ی نیست.

با توجه به توضیحات بالا، هر چند ادله، بسیار و فراوان است، ولی مجموع آن‌ها در چهار گروه اصلی، دسته بندی می‌شوند. احاطه بر این دسته بندی‌ها و آگاهی پویندگان راه‌های مختلف، مخصوصاً شاگردان فلسفه و کلام و محققانی که در زمینه معارف اعتقادی و بینش دینی، تحقیق و پژوهش می‌کنند، مفید و بلکه لازم است. سعی ما بر این است که این دسته بندی‌ها را در حدّ لزوم، معرفی کنیم:

۱. بر مبنای سالک و مسلک و مقصد

صدرالمتألهین که با الهام از قرآن و برهان عرفان و با مطالعه عمیق در احادیث و اخبار معصومین علیهم‌السلام و بررسی همه جانبه آثار گذشتگان، یکی از فاتحان قلّه‌ی معرفت

۱. همان، ج ۸۶، ص ۳۱۷.

به شمار می‌آید، پس از ذکر تعدادی از ادله اثبات واجب، از قبیل طریقه ماهیت، ترکیب جسم از ماده و صورت، حرکت، نفس، وحدت عالم و طریقه خاص خودش که همان طریقه صدیقین است^۱، همه آن‌ها را بر سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) وحدت سالک و مسلک و مقصد

در این دسته از براهین، سالک و مسلک و مقصد، بلکه مبدأ یکی است. به تعبیر خود صدرالمتألهین: سالک و مسلک و مسلوک منه و مسلوک الیه.^۲

وحدت سالک و مسلک و مسلوک منه و مسلوک الیه، تنها از راه مبانی فلسفی خود او، یعنی اصالت و وحدت و تشکیک وجود، قابل تبیین است، چرا که برای مبنا، سالک و مسلک و مسلوک منه و مسلوک الیه، همه از مراتب وجودند، آن هم وجودی که دارای حقیقت واحده و مراتب تشکیکیه است و مسلوک الیه در برترین مراتب و مبدأ المبادی و غایه الغایات و بسیط مطلق و واجد همه کمالات مراتب دیگر است. «آنچه خوبان همه دارند، تو تنها داری» و آن کمالاتی که خوبان ندارند، او به تنهایی دارد.

برهان یا براهینی که ویژگی فوق را داشته باشد، همان برهان صدیقین است. این دسته از براهین، اشرف براهین و محکم‌ترین و موثق‌ترینند.

ب) وحدت سالک و مسلک

در این دسته از براهین، سالک و مسلک، یکی است، آن هم خود انسان و در حقیقت، نفس انسان است، چرا که انسانیت انسان، به نفس است، نه بدن. بدن، مرکب و ابزار نفس است. گوهر نفس، همان اندیشه است.

ای برادر، تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای دیری نمی‌پاید که نفس، این بدن خاکی و این استخوان‌ها و ریشه‌ها را رها می‌کند و به سرای ابدی می‌شتابد، چرا که مرکب، برای همیشه لازم نیست.

۱. نک: الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، الشاهد الأول، المشاهد الثالث، الإشراف الأول، ص ۳۵ و ۳۶، المشهد الأول، الشاهد الثالث، الإشراف التاسع، ص ۴۴ و ۴۵.
۲. همان، ص ۴۶.

در این دسته از براهین، سالک و مسلک، بلکه مسلوک منه، یعنی آغاز، خود نفس است و مسلوک الیه، یعنی مقصد، خداست.

نفس انسان، موجودی است پویا که می‌تواند با مجاهدت و اختیار، از نقص به کمال و از قوه به فعل برسد. آن که در این راه، دست آدمی را می‌گیرد و او را به کمال می‌رساند، موجودی است فوق نفس که خود گرفتار نقایص نفسانی نیست. چنین موجودی اگر واجب الوجود است، مطلوب ما ثابت است و اگر واجب الوجود نیست، باید منتهی به واجب الوجود شود، چرا که ممکن، در وجود خود، نیازمند واجب است.

نفس، در راه رسیدن به کمال، نه تنها به مبدأ فاعلی نیاز دارد، بلکه غایت نیز می‌خواهد. هر چند در این جا فاعل و غایت، یکی است.

در این دسته از براهین که مسافر، خود راه و راه، خود مسافر است، نفس می‌خواهد خودش را که به تعبیر صدر المتألهین «امّ الفضائل و مادة الحقایق»^۱ است، بشناسد و از معرفت خویش به «معرفه الله» نایل آید. این دسته از براهین، به لحاظ استحکام و شرافت و وثاقت، در مرتبه دوم قرار می‌گیرند.

آری، نفس «صراط الله»^۲ است که سالک را به خدا می‌رساند و «باب الله»^۳ اعظم است که هیچ دری از درهای معمولی که به روی خداجویان گشوده است، بهتر و بزرگ‌تر و گشاده‌تر از آن نیست.

ج) جدایی سالک و مسلک و مقصد

در این دسته از براهین، سالک و مسلک و مقصد از هم جدایند، به تعبیر دیگر، چهار چیز جدای از هم داریم: مسلوک منه و سالک، و مسلک و مسلوک الیه.

این‌گونه براهین، نسبت به دو دسته قبل، در مرتبه‌ای نازل، قرار دارند. این‌ها بر مبانی صدرایی، یعنی اصالت و وحدت و تشکیک وجود، استوار نشده‌اند. همه کسانی که به این مبانی نرسیده یا نپذیرفته‌اند، ناگزیرند که از این دسته از براهین، در راه «معرفه الله» استمداد کنند. آن‌ها برای شناختن بی‌نیاز محض و غنی مطلق و حقیقت یکتا و محقق، دست نیاز

۱. همان.

۲ و ۳. همان، ص ۴۵.

به سوی ماهیت، حرکت، حدوث، ترکب جسم از ماده و صورت و ... دراز کرده‌اند. در حالی که
 ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو...﴾^۱ و در کلام خوش نظام معصوم آمده است که:

«يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ»^۲

ای آن که به ذاتش بر ذاتش دلالت کند و از تجانس با مخلوقاتش منزّه است.

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلالت باید از وی رخ متاب

برهان نظم با همه «إن قلت و قلت»هایی که غربی‌های سرگردان و واله و حیران، بر آن وارد کرده‌اند، در همین جایگاه قرار دارد. برهان امکان نیز مرتبه‌ای برتر و والاتر ندارد.

تعبیر «تنزه از مجانست مخلوقات» که در نیایش پر ارزش معصوم آمده است، گویای این حقیقت است که این راه، انسان را به معرفت کامل نمی‌رساند، چرا که شناخت ما از مخلوقات، چیزی جز شناخت ماهیت‌های نوعی و جنسی و خواص اولی و ثانوی آن‌ها نیست. خداوند ماهیتی ندارد که با این‌ها هم نوع یا هم جنس باشد. همین اندازه می‌دانیم که بخشنده این همه کمالات، کسی است که خود فاقد آن‌ها نیست. اما اگر ذات مقدس او را از مجانست، مماثلت و مشابهت مخلوقات، تنزیه نکنیم، به ورطه خطرناکی افتاده‌ایم.^۳

۲. بر مبنای تأخر و تقدّم بر تجربه

بر این مبنا، براهین اثبات واجب را به براهین پیشینی^۴ و براهین پسینی^۵ تقسیم کرده‌اند. مبنای این تقسیم، تقدّم بر تجربه یا تأخر از تجربه است. براهینی که بدون داشتن تجربه‌ای از جهان، ما را به مقصد می‌رسانند، پیشینی و براهینی که نیازمند به داشتن تجربه‌ای از جهانند، پسینی نام دارند.

نکته مهم و قابل توجه این است که فلسفه گاهی در استدلالات خود، قضایایی را که در علوم اثبات شده‌اند، به عنوان صغرا، از آن‌ها استفاده می‌کند. نتیجه‌ای که فلسفه از این‌گونه استدلالات به دست می‌آورد، مطلق و غیر قابل تغییر نیست، بلکه مادامی که آن صغرای علمی

۱. آل عمران (۳) آیه ۱۸.

۲. از دعای صباح امیرالمؤمنین (علیه السلام). (نک: مفاتیح الجنان، آستان قدس رضوی، ص ۱۰۴).

۳. ر.ک: الشواهد الربوبیه، الشاهد ۳، الإشراف ۶، ص ۴۲.

4. Apriori argument

5. aposteriori argument.

مورد قبول باشد و از طرف دانشمندان، مردود اعلام نشود، نتیجه هم در فلسفه مورد قبول است و همین که مردود اعلام شد، نتیجه هم مردود خواهد شد. چنین براهینی را پسینی می‌نامیم. در این براهین، بلکه در همه براهین، نتیجه تابع اخس مقدمتین است. مانعی نیست که فلسفه در براهین خود، به همان شرط، استفاده کند، چنان که علوم نیز در مبادی تصویری و تصدیقی خود از فلسفه کمک می‌گیرند. فلسفه هنگامی که می‌خواهد ترکیب جسم را از ماده و صورت، اثبات کند، از ادله‌ای که حکمای طبیعی و علمای ریاضی و هندسی بر ابطال جزء لایتجزی اقامه کرده‌اند، بهره می‌گیرد، چرا که اثبات ماده و صورت، متوقف است بر اتصال جسم و اگر جسم اتصال نداشته باشد و از اجزای گسیخته و از هم گسسته، تألیف شده باشد، اثبات هیولی و صورت، ممتنع خواهد بود.

در اثبات خدا هم فلسفه می‌تواند از قضایایی استفاده کند که فلسفی محض بوده و هیچ نیازی به هیچ یک از علوم نداشته باشد. این‌گونه قضایا را باید پیشین بنامیم، چرا که بر تجارب و آزمایش‌های دانشمندان طبیعی و قضایای تجربی آن‌ها مبتنی نیست، هر چند صحت قضایای تجربی هم متکی به قیاسی عقلی است و اگر پشتوانه عقلی نباشد، آن‌ها هم اعتباری ندارند.^۱

اما قیاس‌ها و استدلال‌هایی را که از نظر صفروی تکیه بر علوم دارند و بدین ملاحظه، فلسفی محض نیستند، باید آن‌ها را پسینی بنامیم؛ به عنوان مثال اگر در برهان حرکت، تکیه ما بر حرکات عرضی و ظاهری باشد، برهان ما پسینی است، چرا که حرکات عرضی و ظاهری از مدرکات حسند، نه عقل. ما این‌گونه حرکات را از طریق برهان فلسفی اثبات نمی‌کنیم، بلکه تنها در کبرای استدلال، آن‌جا که می‌گوییم: هر متحرکی محتاج محرک است، از عقل استمداد می‌کنیم. نه تنها در این قضیه، از حس و تجربه بی‌نیازیم، بلکه در حکم به این‌که به دلیل دفع دور و تسلسل، باید سلسله متحرکات و محرکات، به یک محرک غیر متحرک، منتهی شود نیز از حس و تجربه بی‌نیازیم. بنابراین، برهان حرکت، تقدّم بر تجربه ندارد، بلکه مؤخر است.

در صورتی که در برهان حرکت تکیه ما بر حرکت جوهری باشد، هم صفرای برهان و

۱. در این باره قبلاً بحث کرده‌ایم.

هم کبرا، فلسفی و عقلی است، چرا که حرکت جوهری عالم طبیعت، مسئله‌ای فلسفی است و فیلسوفان درباره آن، چون و چرا بسیار کرده‌اند. برخی به شدت، آن را انکار کرده و بعضی با اعتقاد راسخ و اطمینان کامل، به اثبات و قبول آن پرداخته‌اند. دو چهره درخشان فلسفه اسلامی، یعنی شیخ‌الرئیس و صدرالمآلهین، در دوسوی این خط، قرار گرفته‌اند. اولی با استنکار شدید، با قضیه رو به رو شده و دومی با استقبال شدید. یکی شبهه بقای موضوع را غیر قابل دفع می‌داند و حرکت جوهری را بر آن اساس مردود می‌شمارد و دیگری شبهه مزبور را نه تنها قابل دفع، بلکه ناوارد می‌داند و بنابراین، حرکت جوهری را می‌پذیرد و قضایای فلسفی متعددی را از آن، استنتاج می‌کند که اثبات واجب و حدوث طبعی عالم و معاد جسمانی و بعد چهارم ماده بودن زمان، از مهم‌ترین آن‌هاست.

هنگامی که برهان اثبات واجب، بر قضیه صغروی حرکت جوهری استوار باشد، برهان ما برهانی پیشینی است.

در برهان حدوث هم با چنین وضعی رو به رو هستیم. متکلمان، در پی اثبات صانعند نه واجب. خدای متکلم، فاعل صنع است، نه فاعل ابداع، حال آن که خدای فیلسوف، خدایی است برتر، چرا که هم فاعل صنع است و هم فاعل ابداع. فیلسوف، در بحث افعال خدا، هم از صنع سخن می‌گوید، هم از ابداع و به همین لحاظ، او در پی اثبات واجب است نه صانع. برای فیلسوف، اثبات صانع، کارگشا و حلال مشکل نیست، بلکه اثبات واجب است که برای او هم کارگشا است و هم حلال مشکل.

پدیده تغییر و خصیصه حدوث و زوال را که در اجزای عالم طبیعت و عالم کون و فساد، مشهود و تجربه می‌کنیم، نیازی به استدلال و تعقل ندارد، به خصوص اگر به فکر تسری تغییر و حدوث به جوهر عالم نباشیم، بلکه به تغییرات ظاهری و حدودات لاینقطع عرضی بسنده کنیم. اگر به فکر تسری باشیم، با مشکل مواجهیم. از کجا معلوم شده است که اگر صفات چیزی در معرض تغییر و حدوث باشد، ذات آن چیز هم در معرض تغییر و حدوث است؟ آیا ممکن نیست که چیزی به لحاظ اوصافش متغیر و در معرض حدوث و زوال و به لحاظ ذاتش ثابت و غیر قابل حدوث و زوال باشد؟

چنین است که اگر در صدد تسری حدوث و زوال، از اوصاف به ذوات باشیم، باید از عقل استمداد کنیم و نیاز به یک استدلال عقلی داریم. متکلم، همین کار را کرده، هر چند راه

به جایی نبرده و در استدلال عقلی خود به بیراهه رفته و نتیجه متقنی به دست نیاورده است و اگر در صدد تسری نباشیم، می توان در حکم به تغیر و حدوث و زوال، به حس و تجربه بسنده کنیم. آن گاه از راه حدوث حادث، پی به وجود محدث یا صانع ببریم، ولی از کجا که این صانع، قدیم باشد؟ بر فرض که قدیم باشد، از کجا که واجب الوجود است؟ ممکن است صانعی قدیم باشد، ولی واجب الوجود نباشد.

به هر حال، برهان حدوث متکلم، میان پسینی و پیشینی در نوسان و در حال لغزندگی است.

حال اگر همین برهان حدوث را از روی خط حدوث زمانی خارج کنیم و در خط حدوث طبیعی بیندازیم، وضع دیگری پیش می آید. حدوث طبیعی به طبیعت عالم کون و فساد برمی گردد. اگر با این دید فلسفی و حتی عرفانی به عالم بنگریم، وضع دیگری پیش می آید. به گفته محمود شبستری:

جهان کل است و در یک طرفه العین عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدای جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی
نام این را عارف، تجدد امثال می گذارد. حافظ می گوید:
بر لب جوی نشین و گذر عمر ببین کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس
دیگری می گوید:

نوز کجا می رسد؟ کهنه کجا می رود؟ گرنه ورای جهان، عالم بی منتهاست؟
خدا در قرآن مجید می فرماید:

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ...﴾^۱

کوه ها را می بینی و آن ها را جامد و ثابت می پنداری، حال آن که هم چون ابر در گذر است.

قائل به حرکت جوهری، جهان طبیعت را در حال تبدل مستمر و تغیر و زوال دائم می شناسد. حکم به تبدل دائمی جهان، از راه حس و تجربه به دست نمی آید. این جا دید فلسفی و شهود عمیق عرفانی لازم است. تنها عقل کارگشته فلسفی است که می تواند با براهین قاطع، ظاهر را عنوان باطن بشمارد و حکم کند به این که اعراض و اوصاف

۱. نمل (۲۷) آیه ۸۸.

تابع ذات و جوهرند و اگر ذات و جوهر چیزی در حال جمود و خمود و سکون و ثبات باشد، چگونه ممکن است که اعراض و اوصافی که تابعند، متغیر باشند؟! آری، متغیر، تابع متغیر و ثابت، تابع ثابت است.

بنابراین، از راه حرکت جوهری عالم، اگر برهانی بر وجود خداوند لایزال و لایستغیر، اقامه کنیم، ناگزیریم نام آن برهان را برهان پیشین بگذاریم، بدون این که دغدغه تبعیت متغیر از متغیر و تبعیت ثابت از ثابت، موجب پریشانی خاطر ما شود، چرا که در این صورت، تغیر و تبدل دائمی، ذاتی عالم است. او متغیر بالذات را ابداع می‌کند، نه این که طبیعت یا جسم را متغیر می‌سازد. اولی مستلزم تبعیت ثابت از ثابت و دومی مستلزم تبعیت متغیر از ثابت است. اولی پذیرفته است و دومی مردود و باطل.

با توضیحاتی که داده شد، معلوم شد که با چه ملاک و معیاری باید برخی از براهین اثبات واجب را در ستون پیشینی‌ها و برخی را در ستون پسینی‌ها ردیف کنیم. تا این جا موقعیت برهان حدوث و برهان حرکت، معلوم شد، دانستیم که در چه صورتی برهان حدوث و حرکت، پیشینی و در چه صورتی پسینی است. براهین دیگری مانند برهان وجودی آنسلم، برهان صدیقین صدرایی، برهان صدیقین علامه طباطبائی، برهان تجربه دینی و وسط و طرف شیخ‌الرئیس و... مطرح است که ان شاء الله آن‌ها را هم پی می‌گیریم.

برهان وجودی آنسلم

آنسلم از فلاسفه قرون میانه است. او، دکارت، اسپینوزا و برخی دیگر به برهان هستی‌شناسی^۱ اهمیت داده‌اند. کانت از نقادان این برهان است. در عصر حاضر، آلون پلاتینجا^۲ از برهان آنسلم در برابر کانت دفاع کرده و به اشکالات او پاسخ گفته است. برهان هستی‌شناسی را برهان از ذات به ذات، تفسیر کرده‌اند. گویی نیایش حکیمانه‌ای که در ادعیه اسلامی در قالب «یا من دلّ علی ذاته بذاته»^۳ تجلّی کرده ندای وجدان همه

1. Ontology

2. Alvin Platinga

۳. دعای صباح.

انسان‌هاست. هر چند نتوانند تعبیری شفاف از آن ارائه دهند. در این برهان، کوشش این است که از راه تعریف وجودی اعلی و کامل، حکم شود که باید موجود باشد؛ یعنی از تصور آن، به تصدیقش می‌رسیم. آری، هر کس، وجود اعلی^۱ را تصور کند، تصدیق می‌کند که موجود است. مگر نه در مورد بدیهیات اولیه گفته می‌شود که هر کس، موضوع و محمول را تصور کند، به وجود نسبت حکمیه، حکم می‌کند؟ به عبارت دیگر، صرف تصور، برای رسیدن به تصدیق کافی است.

این نکته مسلم است که هر تصویری، چه در قضایای بسیطه و چه در قضایای مرکبه، ما را به تصدیق نمی‌رساند. ما هرگز از تصور عنقا به تصدیق به موجود بودن او نمی‌رسیم. چنان که از تصور زید و کتابت، تصدیق نمی‌کنیم که زید کاتب است. قضیه «عنقا، موجود است» قضیه بسیطه و قضیه «زید کاتب است» قضیه مرکبه است.

این نکته هم مسلم است که ما به تصور انسان، حکم می‌کنیم که ذات و ذاتیات انسان برای انسان، ثابت است. بنابراین، در حمل اولی ذاتی، صرف تصور موضوع و محمول، در رسیدن به تصدیق، کافی است. عقلای عالم، قبول دارند که ثبوت شیء برای خودش ضروری و سلب آن از خودش محال است. در حقیقت، می‌توانیم پا را فرانهیم و بگوییم: صرف تصور موضوع، برای تصدیق به این که «انسان انسان است» کفایت می‌کند.

ما از تصور نقیضین و اجتماع و ارتفاع، حکم به عدم جواز می‌کنیم و از تصور امکان و نیاز به علت، تصدیق می‌کنیم که هر ممکنی نیاز به علت دارد.

این‌ها از مسلمات است. ظاهراً در این مدعا اختلافی نیست. هیچ کس نمی‌گوید که هر تصویری برای تصدیق، کافی است. چه در این صورت، تمام قضایا بدیهی است و هیچ قضیه‌ای نیاز به اثبات ندارد. هم‌چنین هیچ کس نمی‌گوید که هیچ تصویری برای رسیدن به تصدیق کافی نیست، چه در این صورت، هیچ قضیه‌ای بدیهی نیست و تمام قضایا نیاز به اثبات دارند و این، مستلزم دور یا تسلسل است.

ما نمی‌توانیم از تصور وجود یا ماهیت، به موجودیت یا تحقق آن‌ها تصدیق کنیم و گرنه بحث پر جنجال اصالت وجود یا اصالت ماهیت، در نمی‌گرفت و هر یک از طرفین مسئله اصالت وجود یا ماهیت، بر اثبات نظریه خود و ابطال نظریه طرف مقابل،

1. Super Being

این همه پافشاری نمی‌کرد.

اکنون سؤال این است که آیا تصور وجود اعلی و کامل، برای تصدیق به تحقق و واقعیت داشتن آن، کفایت می‌کند یا نه؟

قضیه «وجود اعلی و کامل، محقق است» از سنخ کدام یک از قضایاست؟ از سنخ قضایایی است که پس از تصور موضوع و محمول، برای تصدیق ذهن، به برهان و استدلال نیاز دارد یا از سنخ قضایایی است که چنین نیستند؟

ساده‌تر بگوییم: آیا قضیه فوق، از قضایای بدیهی اولی است یا از قضایای بدیهی غیر اولی و یا از قضایای نظری؟ آیا محمول قضیه فوق، به حمل اول حمل شده، یا به حمل شایع؟ البته فلاسفه ما بلاخلاف علمای منطق، قضایای بدیهی غیر اولی را بدیهی نمی‌شناسند. آن‌ها فقط قضایای بدیهی اولی را به عنوان بدیهی قبول دارند.^۱ سایر قضایا را همه نظری می‌شمارند.^۲

آیا در قضیه «خدا موجود است» صرف تصور موضوع و محمول، کافی است؟ خدا همان وجود اعلی و کامل آنسلم است، خواه بگوییم: «خدا موجود است» و خواه بگوییم: «موجود اعلی و کامل، موجود است» هر دو یکی است. می‌توانیم محمول قضیه را تغییر دهیم و بگوییم: «خدا محقق است»، یا بگوییم: «موجود اعلی و کامل، محقق است». اگر به جای این تعبیرات بگوییم: «رب اعلی، موجود است» یا «رب عظیم، محقق است» باز هم تغییری در محتوا پدید نیامده است.

آن چه مهم است، تحلیلی معرفت شناسانه^۳، از قضایای فوق است. اگر قضایای مزبور، بدیهی، آن هم بدیهی اولی باشند، نیازی به استدلال نیست و اگر غیر بدیهی باشند، نیازمند استدلالند و در مقام استدلال، ممکن است مقبول یا مردود، اعلام شوند.

قطعاً اگر بدیهی باشند، بر همه براهینی که برای اثبات وجود خدا اقامه شده، ترجیح دارند، چنان که آنسلم، دکارت و اسپینوزا آن را ترجیح می‌دادند، چرا که هیچ دانش و معرفتی قبل از آن، لازم نیست. در این صورت، قضایای فوق، نه تنها پیشینی که اول هم هستند.

۱. قبلاً در این باره توضیحات کافی داده‌ایم.

۲. البته مقصود قضایایی است که محمول آن‌ها به حمل شایع حمل شده است، ولی در بدهت حمل اولی ذاتی گفت‌وگویی نیست.

3. Epistemologic

آنسلم معتقد بود که:

هر کس بفهمد منظور از الفاظ خدا یا موجود متعال چیست، درخواهد یافت که چنین وجودی باید موجود باشد. خدا آن وجودی است که بزرگ‌تر از او نمی‌توان تصور کرد، چون من می‌توانم این تعریف را بفهمم، می‌توانم خدا را تصور کنم. به علاوه، خدا را چنان می‌توانم تصور کنم که نه تنها به عنوان یک مفهوم در ذهن من، بلکه به عنوان موجود در واقعیت نیز، یعنی مستقل از تصور و اندیشه من وجود دارد. از آن‌جا که وجود داشتن، هم به عنوان یک تصور و هم به عنوان یک شیء واقعی، بزرگ‌تر است از وجود داشتن، صرفاً به عنوان یک تصور، خدا باید هم در واقع و هم به عنوان یک تصور وجود داشته باشد. برحسب تعریف، خدا آن است که بزرگ‌تر از او نتوان تصور کرد. بنابراین، خدا باید در واقعیت، وجود داشته باشد. وگرنه چیزی بزرگ‌تر از خدا می‌توان تصور کرد (یعنی موجودی که علاوه بر همه صفات خدا، هستی واقعی نیز داشته باشد) و این، به واسطه همان تعریف خدا یا وجود اعلی و کامل، غیر ممکن است.^۱

بیان کوتاه و غیر مقنع اسپینوزا

اسپینوزا، هر چند گرایش به وحدت وجود دارد و خدا را جوهر یگانه‌ای می‌داند که همه‌جا هست و هر چه هست در اوست و نفس و جسم را دو جنبه موجود واحدی می‌داند که از دو لحاظ مختلف ملاحظه شوند^۲ و البته این، خود جای گفت‌وگوی بسیار دارد، معتقد است که: خدا یا جوهری که دارای صفات نامتناهی است که هر کدام، ذات ازلی و نامتناهی را بیان می‌کند، بالضرورة وجود دارد.^۳

اصولاً ذات خدا، یعنی وجود و اگر کسی ذات خدا را بدون وجود تصور کند، در حقیقت، خدا را تصور نکرده است.

صورتی تازه در بیان دکارت

دکارت، چنین گفت:

ما در فکر خود تصویری داریم از کمال مطلق، یعنی کاملی که دارای جمیع کمالات است و کامل‌تر از آن هیچ نیست. حال اگر به ازای این تصور، کمال مطلق موجودی در خارج از ذهن من وجود نداشته باشد، آن

۱. سید جلال الدین مجتبی، کلیات فلسفه، ص ۲۳۸.

۲. همان، ص ۱۶۰.

۳. همان، ص ۲۳۸.

کاملی که در خارج وجود دارد، چون وجود دارد و وجود یکی از کمالات است، از آن کمال مطلق، کامل تر خواهد بود و این، تناقض است. به عبارت دیگر، چون وجود داشتن، یکی از کمالات است، کمال مطلق باید وجود هم داشته باشد. به علاوه، من در فکر خود، تصور کمال مطلق را دارم و این تصور، نه از خود من که ناقص و نه از دنیای خارج که آن نیز ناقص است، نمی تواند ناشی شده باشد. بنابراین، باعث وجود آن در من، باید یک وجود کاملی باشد که آن، خداست.^۱

در حقیقت، دکارت بر مدّعی خود دو استدلال دارد: یکی این که تصور وجود نامتناهی مستلزم تصدیق به تحقق آن است و دیگری این که چنین تصویری از من و از جهان خارج نمی تواند باشد، چرا که هر دو ناقصیم. پس باید منشأ آن، موجودی کامل باشد.

نظریه کانت

سرانجام، نوبت به کانت می رسد. او خود به وجود و تحقق موجود نامتناهی معتقد است، ولی نه از جهت استدلال هستی شناسانه آنسلم، اسپینوزا و دکارت. او می گوید:

وجود، آن نوع صفتی نیست که بتواند جزء تعریف یک مفهوم باشد. تصویری که ما از چیزی داریم، مستلزم مجموعه ای از صفات یا محمولات است (مانند این که آن چیز، مربع و سبز و سنگین است) اما آیا وجود، یک چنین محمولی است؛ اگر ما چیزی را تصور کنیم، و سپس آن را به عنوان موجود تصور کنیم، آیا تصور ما فرق و تفاوت می کند.^۲

به نظر کانت:

هیچ پلی میان تصور یک موجود کامل و وجود واقعی چنین موجودی نمی توان ساخت. به وسیله برهان وجودشناسی ما یا می توانیم چیز غیر قابل توجه و کم اهمیتی را اثبات کنیم یا اصلاً هیچ چیزی را نمی توانیم ثابت کنیم.^۳

از نظر کانت، برخی محمولات، از بطن خود موضوعات، متولد می شوند. به همین دلیل، محمولات از نظر وی به محمولات ترکیبی و تحلیلی تقسیم می شوند. شبیه این که منطق دانان اسلامی، محمولات را به محمول بالضمیمه و بالضمیمه تقسیم کرده اند. ولی آیا در محمولات تحلیلی یا بالضمیمه، صرف تصور موضوع، برای تصدیق به ثبوت محمول کفایت می کند؟

۱. همان، ص ۲۳۸ و ۲۳۹.

۲ و ۳. همان، ص ۲۴۱.

گذشته از این، آیا وجود یا «موجود» برای ماهیات، از محمولات تحلیلی است؟

انتقادی از یکی از معاصران آنسلم

گونیلون، راهبی معاصر با آنسلم بود. او در نوشته‌ای که برای آنسلم فرستاد، چنین گفت:
اگر این‌گونه استدلال روا باشد، کسی نیز می‌تواند ثابت کند که تمام انواع امور غیر واقعی یا تخیلی نیز وجود دارد؛ مثلاً اگر بتواند تصور کند که یک جزیره کامل، در جایی که کسی کشف نکرده، وجود دارد، نتیجه این می‌شود که آن جزیره کامل است، یا جزیره‌ای است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد، در این صورت، بابر دلیل آنسلم، آن جزیره نیز باید وجود داشته باشد. اگر وجود نداشته باشد، پس کامل نخواهد بود، یا جزیره‌ای نخواهد بود که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد. اما چون بر حسب تعریف، کامل است و جزیره‌ای بزرگ‌تر از آن، نمی‌توان تصور کرد، پس تنها از آن مفهوم، می‌توانیم مطمئن باشیم که آن جزیره باید واقعاً موجود باشد.^۱

حاصل این نقد این است که برهان وجودی آنسلم یا کارآیی دارد یا ندارد. اگر کارآیی دارد، در همه جا دارد و اگر ندارد، در هیچ جا کارآیی ندارد. چه فرقی است میان «موجود متعالی و کامل»، یعنی خدا و جزیره کامل؟
مثال‌های دیگری هم می‌توان آورد؛ مثلاً انسان کامل یا فرشته کامل یا فلک کامل یا دریای کامل.

اگر بتوانیم به صرف تصور یک موجود کامل، اعم از خدا یا غیر خدا، به تحقق خارجی آن، حکم کنیم، در همه جا حق داریم، چنین حکم کنیم و اگر به قول معروف: «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل»، در هیچ جا حق نداریم از تصور چیزی به تصدیق به موجودیت او برسیم.
البته بحث اصالت وجود یا ماهیت، در فلسفه غرب، پایگاه و جایگاهی ندارد، ولی در برهان آنسلم، ناخودآگاه، به اصالت ماهیت، اعتماد شده است، چرا که وجود را از لوازم ماهیت حق و از عوارض آن، تلقی کرده است.

حتی بنابر اصالت ماهیت هم نمی‌توان به این برهان قانع شد. مگر هر ماهیتی که در ذهن تصور شود، باید در خارج محقق باشد؟ ماهیات خیالی، ساخته و پرداخته قوه خیالند. چگونه می‌توان ملتزم شد که هر چه مخلوق و مصنوع خیال است، باید در خارج محقق باشد؟

۱. همان، ص ۲۴۰.

اشکال گونیلون این بود که: استدلال آنسلم را می‌توان در مورد هر شیء کاملی که ذهن آن را به عنوان یک شیء کامل، تصور می‌کند، به کار برد.

ولی نگارنده می‌گوید: نه تنها در مورد اشیای کامل، بلکه در مورد همه اشیای مثلاً می‌گوییم جن و پری که به عنوان دو موجود نیمه کامل، تصور یا تعقل می‌کنیم، موجودند، چرا که اگر موجود نباشند، لازم است که نیمه کامل نباشند. پس آن‌چه را به عنوان دو موجود نیمه کامل، تعقل کرده‌ایم، نیمه کامل نیستند، چرا که هیچ‌گونه وجودی ندارند و این، مستلزم خلف است. اتفاقاً بنابر نقل فروغی، خود آنسلم نیز به لزوم خلف عنایتی داشته است. عبارتی که وی نقل کرده، چنین است:

همه کس، حتی شخص سفیه تصویری دارد از ذاتی که از آن بزرگ‌تر ذاتی نباشد و چنین ذاتی البته وجود دارد، زیرا اگر وجود نداشته باشد، بزرگ‌ترین ذاتی که وجود داشته باشد، از آن بزرگ‌تر است و این خلف است.^۱

همین مطلب را در مورد ناقص‌ترین موجود هم می‌توانیم بگوییم؛ به عنوان مثل هیولی که در مرز میان وجود و عدم قرار دارد، قوه محض است و البته در قوه بودن، نامتناهی است، چنان که خداوند، فعلیت محض است و در فعلیت خود تناهی نمی‌پذیرد. حال باید بگوییم: چنین موجودی که عاری از هرگونه فعلیتی است و ما ناگزیریم حتی نام وجود و موجودیت را هم از روی آن، برداریم و به آن، نام قوه وجود بدهیم، آن هم قوه غیرمتناهی، موجود است، چرا که ما آن را تعقل می‌کنیم. اگر چنین چیزی در خارج موجود نباشد، مستلزم خلف است و بنابراین، ضعیف‌ترین موجود، نه این است که ما تعقل کرده‌ایم، بلکه آن چیزی است که در خارج وجود دارد.

پس نباید برهان وجودی آنسلم را تنها در مورد اشیای کاملی که آن‌ها را تصور و تعقل می‌کنیم، تعمیم و توسعه داد، بلکه باید در مورد اشیای نیمه کامل یا نیمه ناقص و اشیای تمام‌ناقص یا فاقد هرگونه کمالی توسعه داد.

با این بیان، مشائیان چه نیازی دارند که برای اثبات هیولی راه دور و دراز «برهان فصل و وصل» یا «برهان قوه و فعل» را طی کنند و بعد هم مورد طعن و طنز شیخ معقول، یعنی شهاب‌الدین سهروردی، واقع شوند؟!

۱. ر.ک: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.

اگر مطلب فوق درست باشد، برهان وجودی آنسلم دارای معجزه «ید بیضا»ست! با آن می‌توان هم فعلیت محض و هم قوه محض و هم موجودات بینابین را ثابت کرد، هر چند خود او، با نگاهی محدود به آن نگرسته و کارآیی آن را در عرصه اثبات واجب، شهود کرده است. گونیلون به اندک تعمیمی درباره آن اکتفا کرد و کارآیی آن را در مورد اثبات تحقق موجودات نیمه ناقص و تمام ناقص، نادیده گرفت یا نتوانست ببیند، ولی ما به لطف خدا، شمول و کارآیی یا عدم کارآیی آن را در همه موارد رقم زدیم.

در حقیقت، مفاد برهان مذکور را به صورت یک منفصله حقیقیه مطرح کرده‌ایم. بدین صورت که برهان وجودی آنسلم یا در همه جا کارآیی دارد، یا در هیچ موردی کارآیی ندارد. جمع و رفع طرفین این قضیه نشاید؛ یعنی چنین نیست که در برخی از موارد، کارآیی داشته و در برخی موارد، کارآیی نداشته باشد. پس اگر آن را در قالب یک قیاس استثنایی بریزیم، از رفع یا وضع هر یک از مقدم و تالی، وضع یا رفع دیگری لازم می‌آید.

اشکال اساسی

آنچه از خدا یا موجود کامل، در ذهن داریم، یک مفهوم است. سخن در این است که آیا این مفهوم، مصداق خارجی و تحقق واقعی دارد یا ندارد؟

مفهوم خدا یا موجود کامل، به حمل اولی، خدا یا موجود کامل است، اعم از این که مصداق خارجی داشته باشد یا نداشته باشد. سلب موجود کامل از خدا، به حمل اولی جایز نیست، ولی به حمل شایع ممکن است جایز باشد.

با توجه به مطلب بالا، پاسخ استدلال اول دکارت، معلوم می‌شود، او می‌گفت: خدا یا موجود مطلق که من تصور کرده‌ام، یا در خارج وجود دارد یا وجود ندارد. اگر وجود دارد، مطلوب ما ثابت است و اگر وجود ندارد، مستلزم خلف است.

آنچه ما به عنوان خدا یا موجود مطلق تصور کرده‌ایم، به حمل اولی، خدا یا موجود مطلق است. مصداق خارجی داشتن یا نداشتن، هیچ تأثیری ندارد.

به عبارت دیگر، فرق است میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی. در حمل اولی ذاتی، موضوع و محمول، اتحاد در مفهوم دارند، ولی در حمل شایع صناعی، موضوع و محمول، اتحاد در وجود دارند. در قضیه «خدا موجود است» وجود را به حمل شایع، بر خدا

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۶۳

حمل کرده‌ایم و اگر خدایی در خارج نباشد، قضیه مزبور، کاذب است. اما در قضیه «موجود کامل، موجود کامل است»، موجود کامل را به حمل اولی بر موجود کامل، حمل کرده‌ایم و قضیه مزبور، صادق است. هیچ ملازمه‌ای میان صدق و کذب قضیه اول و قضیه دوم نیست. استدلال دوم دکارت این بود که تصور موجود کامل نه از من است نه از جهان خارج، چرا که هر دو ناقصیم، پس باید از یک موجود کامل واقعی باشد.

همان‌طور که تصور هستی مطلق می‌کنیم، تصور نیستی مطلق هم می‌کنیم. یا هر دو تصور، از ماست یا هیچ‌کدام از ما نیست. اگر هر دو از ماست، معلوم می‌شود ما ذهنی داریم که می‌تواند تولید مفاهیمی کند که برخی از آن‌ها مطلق و برخی از آن‌ها غیر مطلق‌اند و اگر هیچ‌کدام از ما نیست، منشأ تصور نیستی مطلق چه چیزی می‌تواند باشد؟

در استدلال اسپینوزا هم این اشکال وجود دارد که چرا جوهری که دارای صفات نامتناهی است، بالضروره وجود دارد؟ چه ملازمه‌ای میان ازلیت و وجود است. آیا عدم تناهی، یعنی وجود؟ این نکته، نکته بسیار مهمی است که ذات خدا عین وجود است، ولی چه ملازمه‌ای میان مفهوم و مصداق است. ما می‌توانیم مفهوم موجود نامتناهی را در ذهن، تصور کرده و سپس سؤال کنیم که آیا چنین مفهومی مصداق خارجی دارد یا ندارد؟ موجود نامتناهی، به حمل اولی، موجود نامتناهی است. در این جا بالضروره، محمول برای موضوع، ثابت است، اعم از این که موجود به وجود خارجی باشد یا نباشد.

درست است که ما برای مفاهیم ذهنی، کاشفیت قائلیم، ولی مگر کسی می‌تواند مدعی شود که کاشفیت از واقع، ذاتی مفاهیم ذهنی و غیر قابل تخلف است. کاشفیت مفاهیم ذهنی نیاز به تصدیق دارد. تصدیق به کاشفیت، ممکن است در برخی موارد، ضروری باشد، ولی در همه موارد، ضروری و بدیهی نیست.

ما موجود مطلق یا کامل یا نامتناهی را تصور می‌کنیم. ممکن است این تصور، کاشف از واقع باشد و ممکن است کاشف از واقع نباشد. خلط میان مفهوم و مصداق، روان نیست. تصدیق به کاشفیت، نیاز به استدلال دارد. اگر کاشف از واقع باشد یا نباشد، به حمل اولی، موجود کامل، موجود کامل است.

گویی در ذهن حضراتی که به برهان وجودی متمسک شده‌اند، این بوده که میان مفهوم و مصداق، ملازمه است یا این که مفهوم و مصداق، یکی است و تمایزی میان آن‌ها نیست.

نه ملازمه، مورد قبول است نه عینیت.

این که ملازمه، مورد قبول نیست، به این دلیل است که نه هر مفهومی مصداق خارجی دارد و نه هر مصداقی مفهوم ذهنی. در حقیقت، نسبت میان آن‌ها عموم و خصوص من وجه است، چرا که برخی مفاهیم، دارای مصداقند، ولی برخی مفاهیم، مصداقی ندارند و برخی مصادیق، مفهوم ندارند. (نظیر موجوداتی که آن‌ها را شناخته‌ایم، مثل برخی موجودات نامرئی و ناشناخته).

اما این که عینیت، مورد قبول نیست، بدین لحاظ است که ما بالوجدان، مغایرت میان مفهوم و مصداق را ادراک می‌کنیم. دست آوردهای ذهن ما مرتبه‌ای از مراتب واقعیت است، نه خود واقعیت.

در حقیقت، باید میان علم حصولی و حضوری فرق بگذاریم. در علم حضوری، گاهی علم، عین معلوم و غیر از عالم است، مانند علم حضوری علت تام به معلول و گاهی علم و عالم و معلوم، هر سه یکی است، مانند علم حضوری موجود مجرد به ذات خود، ولی در علم حصولی، علم و عالم و معلوم، سه چیزند و هیچ‌گونه عینیتی با یک‌دیگر ندارند. کسانی که قائل به اتحاد عالم و معلوم (یا عاقل و معقول) شده‌اند، مقصودشان اتحاد عالم با معلوم خارجی نیست، بلکه اتحاد عالم با معلوم ذهنی است، همین اتحاد هم حکایت از عدم عینیت می‌کند. تا میان دو چیز غیریت نباشد، اتحاد بی‌معناست.

در علم حصولی، یک معلوم بالذات داریم که همان مفهوم ذهنی است و یک معلوم بالعرض داریم که همان، مصداق خارجی است (اگر مصداقی در کار باشد).

میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض، هم عینیت، محال است و هم احیاناً ملازمه. اگر عینیت باشد، باید آدم تشنه از تصور آب، رفع عطش کند و آدم گرسنه از تصور نان، سیر شود، چرا که آب و نان ذهنی، همان آب و نان خارجی است و اگر ملازمه باشد، باید با تحقق مفهوم ذهنی، مصداق خارجی هم محقق شود و این، ممکن نیست، مگر در مواردی که علم حصولی ما علم حصولی فعلی تام باشد.

مشائیان، علم خدا را علم حصولی فعلی تام دانسته‌اند، چنین علمی علت تام معلوم است و تخلف معلوم از چنین علمی روا نیست. هر چند نظر آن‌ها در حکمت اشراق و حکمت متعالیه، مردود شناخته شده است.

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۶۵

در مورد انسان، علم حصولی فعلی تام را تنها در موردی محقق دانسته‌اند که شخص، هنگامی که از روی دیواری بلند و کم عرض، در حرکت است، به مجردی که تصور سقوط می‌کند، ساقط می‌شود و بنابراین، تصور سقوط، علت تام سقوط است. هر چند برخی به این مثال اشکال کرده و نپذیرفته‌اند که تصور سقوط، علت تام سقوط باشد، بلکه علل و عوامل دیگری هم در سقوط شخص دخالت دارند و بنابراین، میان تصور سقوط و سقوط، ملازمه نیست.

پرسش اساسی از طراحان برهان وجودی این است که آیا شما تصور موجود کامل و ذات غیرمتناهی را ملازم با مصداق خارجی می‌دانید یا عین آن؟ اگر قائل به ملازمه باشید، باید برخلاف گفته دکارت، معلوم ذهنی سبب معلوم خارجی باشد. قطعاً آن‌ها چنین ادعایی ندارند. دکارت تصریح کرده است که معلوم خارجی سبب معلوم ذهنی است.

و اگر قائل به عینیت باشید، ناچارید که علم خود را علم حضوری بدانید؛ یعنی قائل شوید که خدا را به علم حضوری و علم شهودی شناخته‌اید.

آیا ممکن است موجود محدود و متناهی، موجود نامحدود و غیر متناهی را شهود تام کند؟ چگونه ممکن است انسان تمام حجاب‌ها را بردارد، تا به درجه شهود تام برسد؟ میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

قطعاً طراحان برهان وجودی، در برهان خود ناظر به علم حضوری نبوده‌اند. پس حق این است که هیچ پلی میان تصور موجود کامل و وجود واقعی نیست و اگر پلی باشد، نه این است که آن‌ها می‌گویند.

وحدت و توحید

مسئله وحدت و توحید، از مسائلی است که همواره فکر انسان را به خود مشغول داشته است.

برخی وحدت شهودی شده و برخی به وحدت وجود گراییده‌اند. وحدت وجود برخی به معنای وحدت موجود است، بدون این که سخن از تجلی یا تشکیک به میان آورند. این همان

وحدت وجودی است که فقیهان را بر آن داشته که به کفر و نجاست قائلان به آن، فتوا دهند.^۱ عارف، وجود و موجود را یکی می‌داند، ولی معتقد است که ماسوی الله همه، تجلیات اویند. خورشید حقیقت وجود است که با تجلیات خود، تمام مراتب عالم امکان را منور ساخته و هر چه بر آن، نام هستی می‌نهیم، جلوه‌های ذات بی‌مانند و پر فروغ اویند.

صدرالمتألهین هر چند قائل به تشکیک شده، ولی با توجه به این که معلول را شأنی از شئون علت می‌داند و معتقد است که معلول، جز فقر محض و تعلق صرف نیست. معلوم می‌شود که او نیز گرایش به عرفا پیدا کرده و از معلولیت، وجود استقلالی در برابر علت، نفهمیده است.

در مقابل وحدت وجود، کثرت وجود است. کسانی که به کثرت وجود گراییده‌اند، معتقدند که وجود، حقیقت واحد نیست، بلکه حقایقی مستقل و متباین است و بنابراین، هیچ‌گونه سنخیتی با یک‌دیگر ندارند و اگر چنین باشد، چگونه ممکن است که ماسوی الله را هر کدام آیتی از وجود حق بدانیم. با این که آیت، به معنای نشان است و محال است که نشان از صاحب نشان، بی‌نشان باشد.

قرآن کریم، همه جا ممکنات را به عنوان آیات مطرح کرده و از انسان‌ها خواسته است که در آیات خدا فکر کنند و از طریق مطالعه در آیات، خدا را بشناسند و به حق بودن و حکیم بودن او پی ببرند. چنان که فرموده:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^۲

در آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز، برای صاحبان خرد، آیاتی است. آنان که ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده یاد خدا می‌کنند و درباره آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند (و در پرتو تفکر روشن به این جا می‌رسند که می‌گویند: پروردگارا، این را به باطل نیافریده‌ای منزهی تو. پس ما را از عذاب آتش نگاه دار).

اگر آیات خدا باطل نیست، حق است و اگر حق است، حق مطلق نیست، ولی می‌تواند از

۱. سید کاظم یزدی، المروة الوثقی، (مباحث طهارت و نجاست).

۲. آل عمران (۳) آیات ۱۹۰ و ۱۹۱.

حق مطلق خبر دهد. نه باطل، آیت حق است و نه ظلمت، آیت نور و نه ظل و سایه، آیت حرور.

بینش و گرایش وحدت یا کثرت وجودی، حکایت روشنی از اصالت وجود دارد، ولی در مقابل اصالت وجود و واقعیت داشتن هستی و منشأ آثار بودن آن، اصالت ماهیت، مطرح است، حال آن که ماهیت یا چیستی شیء، هنگامی واقعیت دار می شود و آن گاه، منشئیت آثار می یابد که هستی یابد. اگر تحقق هر چیزی به هستی است، پس هستی متحقق بالذات و چیستی متحقق بالعرض است.

اگر با نگاه اصالت ماهیتی به جهان بنگریم، هیچ گونه سنخیتی میان اشیا نمی یابیم، چرا که ماهیات، خاستگاه کثرتند، نه وحدت. قرآن کریم، فکر و ذهن و بینش و شهود ما را به سوی وحدت، سوق می دهد، نه به سوی کثرت.

خداوند متعال می فرماید:

﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^۱

امر ما جز یکی نیست.

و صد البته که امر او چیزی جز فعل او نیست، چرا که می فرماید:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲

همانا امر خدا چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، به او گوید: باش و او باشد.

فعل واحد، مبدأ واحد دارد، پس فاعل هم یکی است. گفتن این که «او یکی است» کار ساده ای نیست. اگر ذهنمان را ورزش و پالایش ندهیم، خیال می کنیم یکی بودن او مانند یکی بودن کوه یا درخت یا ماه یا خورشید یا ستاره یا زید و عمرو است، حال آن که چنین نیست. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

كَلَّ مَسْمَى بِالْوَحْدَةِ غَيْرَهُ قَلِيلٌ^۳

هر چیزی غیر او که بر آن، نام وحدت و یگانگی نهند، کم است.

بنابراین، باید ذهن انسان، از وحدت عددی که با آن، آشنایی کامل دارد، فراتر رود،

۱. قمر (۵۴) آیه ۵۱.

۲. یس (۳۶) آیه ۸۲.

۳. فیض الإسلام، نهج البلاغه، خطبة ۶۴، ص ۱۴۶.

هر چند وحدت عددی، وحدتی است حقیقی و نه از سنخ وحدت‌های غیر حقیقی، ولی وحدت‌های حقیقی دارای مراتبی است: یکی از این مراتب، همان وحدت عددی است. وحدت عددی، قابل تکرار و کثرت است. هر اندازه واحدهای عددی بیش‌تری در کنار هم نهیم، یا بر هم انباشته کنیم، به کثرت بیش‌تر یا بزرگ‌تری می‌رسیم. آری، قطره قطره جمع گردد، وانگهی دریا شود.

پس وحدت عددی، کم‌ترین و کوچک‌ترین است. آیا وحدت خداوند، از سنخ چنین وحدتی است؟ چنین خدایی، کوچک، بی‌شکوه و کم‌اهمیت است. این خدا چیزی یا کسی نیست که در برابر خود ما را به حیرت آورد و رازمندیش ما را به شگفت اندازد. این نه آن خدایی است که نیایش‌گر، خاضعانه از او تقاضا کند که:

ربّ زدني حيرة^۱

بار پروردگارا بر حیرتم بیفزای.

امام سجاده^{علیه السلام} در راز و نیاز عاشقانه و متحیرانه خود به پیشگاهش عرض می‌کند:

«و حارت في كبريائك لطائف الأوهام»^۲

در بزرگی و عظمت بی‌کران تو اوهام و پندارهای لطیف، به حیرت فرو رفت.

امیرالمؤمنین^{علیه السلام} از وحدتی دیگر سخن می‌گوید: وحدتی که نه تنها با تنهایی و قلّت و محدودیت، بیگانه است، بلکه لایتناهی و نامحدود است و اگر بگویی کثرت دارد باید توجه کنی که این کثرت هم عددی نیست، چنان که وحدت او هم وحدتی عددی نیست. بنابراین، وحدت عددی، هر چند وحدت حقیقیه است، وحدت حقیقیه غیر حقه است. پس بهترین نامی که می‌توان بر او نهاد، این است که بگوییم وحدت او، وحدت حقیقیه حقه است.

بدین دلیل، تحلیل عقلانی ما از عبارت کوتاه نهج البلاغه که یکی از متون معتبر دینی است، چنین نتیجه می‌دهد که یگانگی و وحدت او در سلسله مراتب وحدت و یگانگی، فوق همه مراتب است، وحدتی که با عدم تنهایی و نامحدود بودن، همراه و مساوق است.

با این بینشی که درباره وحدت او پیدا کردیم، برمی‌گردیم به وحدت امر او که همان فعل او است، هر چند در آیه‌ای که ذکر شد، از آن تعبیر به قول شده است، چرا که

۱. مضمونی است که در برخی از ادعیه آمده است.

۲. فیض الإسلام، نهج البلاغه، خطبه ۲۲۸، ص ۷۳۷.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ «كُنْ فَيَكُونُ» لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ، وَلَا بِبَدَأٍ يَسْمَعُ، وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فَعَلْ مِنْهُ أَنْشَأَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِناً، وَلَوْ كَانَ قَدِيماً لَكَانَ إِلَهاً ثَانِياً»^۱

به هر که اراده هستی او کند، گوید، باش پس باشد، نه به آوازی که در گوش ها فرو رود و نه ندایی که شنیده شود. همانا سخن او فعل اوست که آن را ایجاد کرده و از پیش، موجود نبوده و اگر قدیم بود، خدایی دیگر بود.

بنابراین، با استفاده از قرآن می‌گوییم: امر او یگانه است و با استفاده از خطبه علوی فوق می‌گوییم: امر او همان فعل اوست. پس فعل او هم یگانه است. چنان که ذات او یگانه است، ولی همان طور که یگانگی ذات او به وحدت حقیقه حقه است، باید یگانگی فعل او هم از سنخ وحدت عددی نباشد، چرا که فعل او نیز نامتناهی است. پس فعل او نیز به وحدت حقیقه حقه، موصوف است.

این جا جای این سؤال است که چه فرقی است میان ذات و فعل او؟ پاسخ این است که فرق، معلوم است. ذات، اصل است و فعل، فرع. فرع، تابع و اصل، متبوع است. وحدت خداوند، وحدت حقیقه حقه اصلیه و وحدت فعل، وحدت حقیقه حقه ظلّیه است.

این گونه عباراتی که در متون اصیل دینی آمده، نیاز به تحلیل عقلانی از نگاه برون دینی دارد و چنین کاری به حوزه فلسفه دین مربوط است.

قصد ما این نیست که مطالعات فلسفی، کلامی و عرفانی را بر تعبیرات دینی تحمیل کنیم و به گونه ای، گرفتار تفسیر به رأی شویم، ولی قطعاً در این تحلیلات عقلانی فلسفه دینی، مطالعات کلامی و فلسفی و عرفانی، بلکه منطقی و علمی، به ذهن ما این توانایی را داده که بتوانیم قضیه وحدت خدا و وحدت فعلش را تحلیل عقلانی کنیم. در این تحلیل عقلانی راهی نداریم که از اصالت ماهیت، روی گردان شویم و وحدت شهود را هم قانع کننده نینگاریم و روبه وحدت وجود آوریم، آن هم نه وحدت وجود صوفی عامی که همه چیز را خدا می‌پندارد و نه وحدت وجود «ذُوقِ التَّائِلَ»^۲ که هم اصالت را به وجود می‌دهد و وجود را

۱. الصحیفة السجادیة الکاملة، دعای ۳۲، ص ۱۲۹.

۲. یکی از اساطین مکتب ذوق التائله، علامه دوانی است.

منحصر در واجب الوجود می‌کند و هم اصالت را به ماهیت می‌دهد و موجودیت واجب را عین ذات و موجودیت ماهیات را به معنای انتساب آن‌ها به وجود می‌داند، بلکه وحدت وجودی که عارف می‌گوید و ماسوی الله را تجلیات می‌داند، نه موجودات و اگر از این حد، تنزل کنیم، تنها وحدت تشکیکی را پذیرا می‌شویم.

حال به سراغ توحید می‌رویم. امیرالمؤمنین (ع) در وصیت خود به فرزند برومندش امام حسن مجتبی (ع) فرمود:

«وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِفَاتِهِ»^۱

فرزندم، بدان که اگر پروردگارت را شریکی بود، پیامبرانش نزد تو می‌آمدند و آثار پادشاهی و تسلط او را می‌دید و افعال و صفاتش را می‌شناختی.

آیا این استدلال‌ها درست است؟ آیا تحلیل عقلانی این قضایا ما را به یک داوری مثبت می‌رساند، یا یک داوری منفی؟

چرا استدلال‌ها درست نباشد؟ اگر بر این جهان واحد، خدایان متعدد، حکومت می‌کنند، چرا پیامبران و فرستادگان، همه از جانب یک خدا باشند؟ چرا بقیه، فرستادگانی گسیل نکنند، تا مردم از آن‌ها و خواسته‌ها، نظامات و شرایع آن‌ها اطلاع پیدا کنند؟ چرا آن‌ها آثار ملک و سلطنت خود را به مردم نشان نمی‌دهند؟ چرا از افعال آن‌ها که مظاهر صفات آن‌ها و از صفات آن‌ها ذوات متعدد و متکثر آن‌هاست، خبری نباشد؟ چرا بر عالم امکان، وحدت نظام و یگانگی و انسجام حاکم باشد، تا ما از وحدت مصنوع، به وحدت صانع و از وحدت آفریده، به وحدت آفریننده استدلال کنیم؟

جالب این که امیرالمؤمنین (ع) در عبارتی قبل از عبارت فوق، به تحلیل عقلانی دین پرداخته و خود با نگاه برون دینی به محتوای دین، وارد فلسفه دین شده است. در عبارت زیر دقت کنید:

«وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ إِنَّ أَحَدًا لَمْ يُبَيِّنْ عَنِ اللَّهِ كَمَا أَنْبَأَ عَنْهُ الرَّسُولُ (ص) فَارْضَ بِهِ رَائِدًا، وَإِلَى النِّجَاةِ قَائِدًا»^۲

۱ و ۲. فیض الاسلام، نهج البلاغه، نامه ۳۱، ص ۹۰۹.

پسرم بدان که هیچ کس مانند پیامبر خدا ﷺ از خدا خبر نداده، پس از او به عنوان پیشرو و قائد نجات، خشنود باش.

خبر دادن از خدا، به دو صورت قابل تفسیر است: یکی این که درباره خدا حقایقی گفته و معارفی آورده که هیچ کس بهتر از آن نگفته و نیاورده است. دیگری این که احکام و قوانین و اخلاقیات و مطالبی از خداوند نقل قول کرده که هیچ کس بهتر از آن، نقل نکرده است. حتی پیامبران سلف هم به چنین قله رفیعی دست نیافته‌اند.

بنابراین، خود رهبران دین، راه تحلیل عقلانی و نگاه برون دینی را بر ما گشوده و بنای فلسفه دین را پی افکنده‌اند. به همین دلیل، ما حق داریم درباره آیه زیر به تحلیل عقلانی بپردازیم:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱

اگر در زمین و آسمان، خدایانی غیر از خدای یکتا بودند، زمین و آسمان به فساد و تباهی کشانده می‌شدند.

تحلیل عقلانی این است که آیا استدلال فوق، جدلی و اقناعی است یا برهانی و یقینی؟ برخی گمان می‌کنند که جدلی و اقناعی است، چرا که در صورتی تعدد خدایان موجب فساد زمین و آسمان می‌شود که خدایان با هم سرناسازگاری داشته باشند، اما اگر با هم کنار بیایند و با تشکیل جلسات مشورتی با هم تفاهم کنند و تصمیمات مشترک بگیرند، فساد لازم نمی‌آید. چرا خدایان با هم تفاهم نکنند؟ عدم تفاهم یا نتیجه جهل است و یا نتیجه هوای نفس. خدایان نه جاهلند و نه اسیر هوای نفس.

ولی در یک نگاه عمیق، معلوم می‌شود که استدلال آیه، برهانی و یقینی است. آیه می‌خواهد بگوید: تعدد ذوات خدایان، مستلزم تعدد اراده‌ها، و تعدد اراده‌ها، مستلزم تعدد افعال و ناهماهنگی آن‌هاست و بنابراین، راهی برای تفاهم و توافق و سازش وجود ندارد و تعدد آلله، نتیجه‌ای جز فساد در زمین و آسمان نخواهد داشت.

چنین نگاهی به آیه، نگاه فلسفه دینی است. با این نگاه برون دینی، هر چه جلوتر رویم به عقلانیت دین، مخصوصاً در بخش عقاید بیش‌تر پی می‌بریم. این عقلانیت، ما را به حقانیت

۱. انبیا (۲۱) آیه ۲۳.

می‌رساند. اعتقاد به عقلانیت و حقانیت، انسان را از تردید و دودلی رها می‌کند و با اطمینان خاطر، راه سعادت را جز راه دین، آن هم دین یگانه اسلام نمی‌شناسد.

نگاهی به برهان فرجه

اصل این برهان، مستفاد از روایتی است از امام صادق علیه السلام و مخاطب سخن، مرد زندیقی است که منکر اصل الوهیت است. منتها از آنجا که قصدش شبهه تراشی است، گاهی منکر اصل الوهیت می‌شود و گاهی دست به دامن فرض تعدّد خدایان می‌شود. از آنجا که روایت طولانی است، ما از نقل متن آن، خودداری می‌کنیم. طالبان می‌توانند برای مطالعه متن، به کتاب کافی مراجعه کنند.^۱

حضرت می‌فرماید: اگر قائل به دو مبدأ شویم یا هر دوی آن‌ها قوی یا یکی از آن‌ها قوی و دیگری ضعیف یا هر دوی آن‌ها ضعیفند.

در صورت اول، باید یکی از آن‌ها دیگری را مغلوب کند وگرنه فساد عالم، لازم آید و در صورت دوم، همان که قوی است خداست و در صورت سوم، هیچ کدام لایق خدایی نیست. در صورتی که قائل به دو خدا شویم، یا از هر جهت، با هم اتفاق دارند یا با هم فرق دارند. اگر از هر جهت، با هم اتفاق دارند، تعدّد باطل است، چرا که نظام واحد و تدبیر واحد، حکایت از وحدت و یگانگی خدا دارد. و اگر با هم فرق دارند، باید میان آن‌ها فرجه باشد، فرجه هم یک واجب قدیم است. پس سه واجب الوجود داریم. از فرض سه واجب، لازم است دو فرجه دیگر هم فرض کنیم. بنابراین پنج واجب می‌شوند. میان این پنج واجب، باید چهار فرجه دیگر فرض کرد. بنابراین، نه واجب داریم و بدین ترتیب، بی‌نهایت واجب الوجود خواهیم داشت.

مرحوم فیض کاشانی به تحلیل عقلانی حدیث پرداخته و با نگاهی برون دینی به آن، کاری فلسفه دینی انجام داده است. او می‌گوید:

جمله «لَمْ لَا يَدْفَعُ كُلَّ مِنْهُمَا صَاحِبُهُ»^۲، برهانی است که به سه قاعده فلسفی اشاره می‌کند:
۱. صانع عالم باید قوی در ایجاد و تدبیر همه موجودات باشد.

۱. کافی، ج ۱، کتاب التوحید، ص ۸۱.

۲. فیض کاشانی، الشافی، ص ۴۱ و ۴۲.

بخش سوم: مسئله الوهیت / ۱۷۳

۲. یک حادثه شخصی را نمی‌توان منسوب به دو ایجاد از جانب دو خالق و دو موجود دانست.

۳. ترجیح بلامرجح محال است؛ یعنی محال است که یک حادثه بدون هیچ رجحانی به یکی از دو مبدأ انتساب پیدا کند.

سپس درباره جمله «لم یخل من أن یكونا متفقین من کل وجه أو مفترقین من کل جهة» می‌فرماید: برهان دیگری است که بر سه مقدمه عقلی استوار است:

۱. دو چیزی که از هر جهت متفقند، چون ما به الامتیاز ندارند، متعدد نیستند.
۲. دو چیزی که از هر جهت مفترقند، صنع و تدبیر یکی مرتبط به صنع و تدبیر دیگری نیست و بنابراین، محال است که از آن‌ها دو امر واحد شخصی پدید آید.
۳. اجزای عالم چنان به یک دیگر مرتبطند که گویی مجموع عالم شخص واحدی است.^۱ پس از آن می‌گوید: جمله «ثم یلزمك إن ادّعت اثین فرجة ما بینهما» یا برهان ثالثی است یا تنویر و تشیید برهان دوم است و از آن‌جا که در برهان دوم، دو مبدأ را متفق من جمیع الجهات و مفترق من جمیع الجهات فرض کرد، می‌خواهد آن برهان را به این صورت تکمیل کند که دو مبدأ را متفق از بعض جهات و مفترق از بعض جهات فرض کند. در این صورت، مابه‌الافتراق آن‌ها غیر از مابه‌الامتیاز آن‌هاست.^۲

۱ و ۲. همان، ص ۴۲.

بخش چهارم

عواالم قبل و بعد

آیا انسان به جز زندگی مادی دنیوی، زندگی دیگری دارد؟ آیا غیر از عالم دنیا، عالم یا عوالم دیگری به نام جهان یا جهان‌های پس از مرگ وجود دارد؟ آیا انسان موجودی تک‌ساحتی و یک بعدی است که بر این کرهٔ خاکی هم‌چون گیاهی می‌روید، می‌خشکد، می‌پوسد و چیزی جز همین بدن مادی نیست؟ آیا باید برای عالم یا عوالم پس از مرگ، دغدغه‌خاطری نداشته باشیم و سعی ما بر این باشد که سعادت و خوشی این دنیا را تأمین کنیم و به فکر فردا و فرداهای پس از مرگ نباشیم؟ آیا ما همان گیاه یا حیوانیم با ترکیباتی مادی ظریف‌تر و پیچیده‌تر؟ آیا از بُعد دیگر وجود خود که همان بعد نفسانی و روحانی است و از ساحت گسترده‌تر حیات خود که فراتر از افلاک و سماوات و ارضین است، نباید پرده برداریم و نباید چاره‌اندیشی کنیم که مبادا روزی انگشت حسرت به دندان گزیم و مصداق این آیه کریمه قرآنی شویم که:

﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ...﴾^۱

روزی می‌آید که ستمکار به دندان بر دودستش می‌گردد.

کارل دوبرل دانشمند آلمانی می‌گوید:

علوم طبیعی به خود جرأت دادند که جاودانگی نفس را انکار کنند، ولی خداوند، آن‌ها را کیفر داد و خود

آن‌ها را برهان قاطع بر خلود و جاودانگی ساخت^۲

جبریل دولان در کتاب «پدیده روحی» می‌نویسد:

ما دشمنانمان را به اسلحهٔ خودشان سرکوب می‌کنیم و با روش خودشان به آن‌ها اعلام می‌کنیم که روح،

پس از مرگ، باقی و جاودانی است. تمام نظریات مادی و دانشمندانی که انسان را ماده‌ای مجرد از روح

می‌پنداشتند و علم مادی را ابزار اثبات مادی بودن انسان قرار داده بودند، به شدت تکذیب شدند و با

۱. فرقان (۲۵) آیه ۲۷.

۲. محمد فرید وجدی، دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۱، ص ۱۰۱ «آخر».

مشاهدات حسی روحی گمراهی آن‌ها آشکار شد.^۱

در نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپای غوطه‌ور در لجن زار ماتریالیسم، غوغایی به پا شد، چشم‌های بسته گشوده، گوش‌های ناشنوا، شنوا و دل‌های خفته، بیدار شدند و عقول غافل به خود آمدند.

در آن روزگار تاریک و ظلمانی، ارواح متجلی شدند. جرقه‌های تجرد، چشم‌های عبرت‌بین را خیره کردند و آن‌ها که گرفتار خواب غفلت شده بودند، چشم گشودند و خود را بر ضلالت و گمراهی ملامت کردند.

در آن نهضت اروپایی میلیون‌ها نفر از ارکان دانش، حضوری چشم‌گیر داشتند. آن‌ها اساتید فن، علما، پزشکان و مهندسان بودند.

برخی آن‌ها را متهم می‌کردند که جن زده شده‌اند و اجنه را ارواح پنداشته‌اند یا ساده‌لوحانی هستند که سراب را آب می‌پندارند و از حقیقت به دور افتاده‌اند.

این تهمت‌ها ناروا بود. در میدان علم و تجربه، درایت و جوانمردی لازم است. علم و تجربه را باید با علم و تجربه پاسخ داد. آن‌ها که از راه علوم تجربی به وجود نفس مجرد، اذعان و اعتقاد پیدا کرده بودند، مردمی دقیق و هشیار بودند و هرگز اوهام و خرافات، بر جان و دل آن‌ها چیرگی نیافته بود.

وانگهی، مگر کشف وجود اجنه به جای ارواح، دلیلی آشکار بر این که موجودات عالم، منحصر به آن‌چه ما به چشم مسلح یا غیر مسلح، مشاهده می‌کنیم نیستند، بلکه در ورای محسوسات بلاواسطه و مع‌الواسطه ما، موجودات دیگری هم هستند که نمی‌توان بر سر آن‌ها تیغ انکار فرود آورد. هر چند ما جن را از مجردات و از موجودات نوری نمی‌دانیم، بلکه بنا به رهنمود قرآن آن‌ها اجسام ناریند، چنان که انسان‌ها اجسام خاکینند.^۲

ولی ارواح و فرشتگان، خارج از قلمرو ماده‌اند. آن‌چه مهم است، این است که نباید جهان و موجودات آن را منحصر در محسوسات بدانیم و از ماورای محسوسات، بی‌خبر بمانیم.

سابقه تاریخی اعتقاد به روح و عوالم پس از مرگ

حقیقت این است که اعتقاد به روح و عوالم پس از مرگ، پدیده‌ای نو و تازه نیست، بلکه

۱. همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۲. اعراف، آیه ۱۱ از زبان شیطان چنین آمده است: «خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ».

سابقه‌ای بس طولانی و عمری دراز به اندازه عمر بشریت دارد.

در حقیقت، اعتقاد به روح یا نفس مجرد و عدم فنای انسان به فنای تن، به معنای خودباوری انسان است. کسانی که از این اعتقاد فاصله گرفته‌اند، در حقیقت، گرفتار ناخودباوری شده‌اند. آن‌ها خود را فراموش کرده‌اند، چرا که خدا را از یاد برده‌اند. قرآن در یکی از دستوره‌ای خویش فرمود:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...﴾^۱

مانند کسانی که خدا را فراموش کردند و خداوند به کیفر خدا فراموشی خودشان را از یادشان برد، نباشید.

هر چند عقیده به بقای روح و عوالم پس از مرگ، انسان‌ها را گرفتار کارهایی ناپسند و خرافی کرده و به اعمالی روی آورده‌اند که درخور شأن انسان عاقل، مؤمن و متعهد نبوده، این‌ها به دلیل فاصله گرفتن انسان از مکتب انبیا و سوء استفاده از یک حقیقت بوده، با این حال، دلیل یا مجوز طرد آن حقیقت نمی‌شود، بلکه تلاش یا جهادی دیگر می‌طلبد تا حقیقت از اوهام و خرافات پیراسته شود و جان و دل انسان از زنگار جهالت و عادات شوم، غلط و دست و پاگیر، پاک گردد.

هرگاه پادشاهی می‌مرد، زنانش برای پیوستن به او و رفع تنهایی‌اش بر یک‌دیگر پیشی می‌گرفتند.

در آفریقا بستگان مرده، زن‌ها و کنیزانش را با سم می‌کشتند، تا به مرده بپیوندند و او را از وحشت تنهایی نجات دهند.

در برخی مناطق، هرگاه پادشاهی از دنیا می‌رفت، دوازده دختر جوان را همراه او زنده به گور می‌کردند تا مونس و همدم او باشند. شگفت این که دخترهای جوان، در این راه با یک‌دیگر به رقابت برمی‌خاستند و احیاناً رقیب خود را می‌کشتند تا مانع از سر راه خود بردارند.

برخی اقوام، عادت داشتند که هرگاه فرزندی از آن‌ها جوان مرگ می‌شد، مادر یا عمه و یا جدّه او را می‌کشتند و با او به خاک می‌سپردند تا همدم او باشد.

به اعتقاد برخی، مردگان به جایی می‌روند که در آن‌جا شکار فراوان، کالا ارزان، سال طولانی و چشمه‌ها پر آب و جوشان است.

۱. حشر (۵۹) آیه ۱۹.

برخی دیگر بر این باور بودند که با فرارسیدن تاریکی شب، ارواح مردگان بیدار شده و به جست‌وجوی غذا می‌پردازند، برخی معتقد بودند که آن‌ها هم کشت و درو دارند و هم چون زندگان به کار و تلاش مشغولند و احیاناً با یک‌دیگر به جنگ و نبرد برمی‌خیزند.^۱

هر چند این اعمال و عقاید، رنگ خرافه دارد، ولی در عین حال، خبر از حقیقتی می‌دهد. پیامبران خدا همواره تلاش می‌کردند که حقیقت را از اوهام و خرافات، عریان کنند و کام بشر را با آب زلال، سیراب گردانند و او را از نوشیدن آب‌های آلوده و گندیده، برحذر دارند. عقیده به روح و عوالم پس از مرگ، همان آب زلال است که نباید آن را آلوده و گندیده کرد.

رسالت فلسفه و کلام

بی‌جهت نیست که از روزگاران باستان، اندیشمندان و خردمندان نیز به تحقیق عقلانی آنچه در تعلیمات همه انبیا و در متون دینی همه ادیان بزرگ مطرح بوده، پرداخته و سعی کرده‌اند با براهین عقلی و منطقی، به اثبات آن بپردازند.

هر چند بحث ما به حوزه فلسفه و کلام مربوط نیست و نمی‌خواهیم به تحلیل عقلانی مطالبی که در فلسفه و کلام قدیم و جدید، در این زمینه مطرح شده بپردازیم، بلکه بحث ما به فلسفه دین، یعنی تحلیل عقلانی آنچه در متون دینی آمده، مربوط است، ولی نادیده گرفتن تلاش و کوشش مستمر فلاسفه و متکلمان، نامی جز ناسپاسی و قدرناشناسی ندارد و باید از چنین روشی خود را برحذر داریم. از این رو، اعلام می‌کنیم که آن‌ها دو دسته‌اند:

الف) قائلان به حسن و قبح عقلی

آن‌ها که قائل به حسن و قبح عقلی هستند، از راه براهین عقلی حرکت کرده و کوشیده‌اند که مسئله خلود نفس و جاودانگی روح و عوالم پس از مرگ را بر کرسی بنشانند و ضمن پرهیز از اوهام و خرافات، هرگونه گرد و غبار شک و شبهه‌ای را از اطراف آن، بزدایند. از این رو، نباید سؤالات زیر بدون پاسخ بماند.

۱. مگر ممکن است خداوند حکیم، میان نیکوکار و بدکار، فرق نگذارد و مؤمن و کافر را یکسان بنگرد؟ در این دنیا، چندان فرقی نیست، آیا نباید در جهان پس از مرگ میان آنان

۱. دائرة المعارف القرن العشرين، ص ۹۲-۹۴.

فرق گذاشته شود؟

شاعری عرب زبان، در وصف زندگی پیش از مرگ چنین گفته است:

کم عالم عالم اعیت مذاهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقاً

چه بسیار دانشمندان که در زندگی دنیا راه به جایی نمی برد و پریشان و تهیدست زندگی می کند و نادان بی سوادی که او را از رزق و روزی برخوردار می یابی.

در جهان پس از مرگ، چنین نیست. نیکان ثمره نیکی را می چینند و بدان، ثمره بدی را.

۲. خداوند بندگان را مکلف کرده است، آیا ممکن است که او میان بندگان مطیع و بندگان عاصی و سرکش فرقی قائل نشود؟

۳. آیا ممکن است که خداوند حکیم، جهان را بیهوده و عبث آفریده باشد؟ آیا خلقت انسان و جهان، بدون هدف و مصلحت است؟

آیا انسان فقط برای خور و خواب و خشم و شهوت، آفریده شده یا برای خلقت و آفرینش او هدفی والا و در خور شأن آفریننده حکیم، لازم است؟

۴. اگر برای انسان معادی نباشد، آیا او پست تر از حیوانات نخواهد شد؟ امتیاز انسان بر حیوانات، به عقل و خرد است. حیوانات از لذات حسی برخوردارند و به آلام عقلی گرفتار نیستند، ولی انسان گرفتار آلام عقلی است و اگر به سعادت جاودانی نرسد، حیوانات از او خوشبخت ترند.

۵. آیا بهتر است که نعمت های الهی مشوب به آفات باشد یا از آفات، پاک و خالص باشد؟ مسلم است که در این دنیا هیچ نعمتی خالص از نقص نیست، پس همان به که در عوالم پس از مرگ، به نعمت های خالص برسیم.

۶. آیا احتیاط اقتضا نمی کند که جانب معاد و عوالم پس از مرگ را فروگذار نکنیم؟ تا اگر حق است، متضرر نشویم و اگر باطل است، متحمل ضرری نشده باشیم؟

۷. چرا کره زمین خزان و بهار داشته باشد و زندگی انسان فقط دارای خزان باشد و بهار و رویش جدید نداشته باشد؟

۸. چرا همان طور که انسان از خاک و عناصر آن آفریده می شود، آفرینش مجدد آن از همین عناصر، محال و ممتنع باشد؟

۹. چرا ما که خدا را به عنوان صانع حکیم، قادر و قاهر اثبات کرده ایم، بر او روا داریم که

بندگان خود را رها کند و آن‌ها را از پاداش و کیفر معاف دارد، تا هرگونه می‌خواهند در این دنیا زندگی کنند و حقوق یک‌دیگر را زیر پا بگذارند و با ظلم و ستم و تعدی، زندگی را بر یک‌دیگر تاریک و وحشتناک سازند؟

ب) منکران حسن و قبح عقلی

هر چند اینان از دفاين عقول^۱ بشری غافل مانده و اعتبار عقل بشر را نادیده انگاشته و به راهی خطرناک رفته‌اند، در عین حال می‌گویند:

معاد امری جایز و ممکن است، چرا که همان‌طور که یکبار نفس به بدن تعلق یافته، مانعی نیست که پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن، یکبار دیگر هم نفس به بدن تعلق یابد. چه مانعی دارد که خداوند بتواند با قدرت بی‌کران خویش اجزای بدن انسان را که با آب و خاک و هوا و بخار درآمیخته، تمیز دهد و بار دیگر آن‌ها را جمع کند و بدن را دوباره خلق کند؟ انبیای الهی به حکم دلیل راست گویند و قرآن سخن راستین خداست و باطل در آن، راه ندارد. این مطلب، قطعی است و آیات بعث و جزا و معاد در قرآن فراوان است.

شبهه‌های منکران

آنان که راه انکار پیموده‌اند، بر دو دسته‌اند: قُدماء و متجددان. جا دارد که در این‌جا به شبهه‌های آن‌ها نظری بیفکنیم تا بر خواننده موشکاف معلوم شود که آن‌ها تا چه اندازه به گمراهی افتاده‌اند.

الف) شبهات متقدمان

۱. آن‌ها می‌گویند: اگر عالمی یا عوالمی پس از مرگ وجود دارد و از عالم دنیا برتر و بهتر است، چرا خداوند آن عالم یا عوالم را به جای این عالم دنیا نیافرید؟ اگر قدرت نداشت، عجز است و اگر قدرت داشت و نیافرید، سفاهت است.

پاسخ این است که خداوند خلقت خود را بر طبق نظام احسن، قرار داده است. این‌جا

۱. اشاره است به تعبیری از امیرالمؤمنین علیه السلام که یکی از اهداف بعثت انبیا را کاوش دفينه‌های عقول انسان معرفی کرده و فرموده است: «فَبَيَّنَتْ لَهُمْ أَنْبَاءَهُ وَ وَاتَرُ إِلَيْهِمْ رُسُلُهُ لِيَشَاقُواهُمْ مِثْلَ قَطَرِيهِ وَ يُخَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْقُفُولِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

بخش چهارم: عوالم قبل و بعد / ۱۸۳

دار عمل است و آن جا دار حساب. ظرفیت عالم دنیا به قدری تنگ و محصور است که نه گنجایش پاداش همه اعمال نیکان و نه گنجایش کیفر همه اعمال بدان دارد. باید عالمی برتر و فراتر و وسیع تر باشد که دارای چنین گنجایشی باشد.

۲. آفرینش دوباره بدن، اعاده معدوم است و اعاده معدوم، ممتنع است.

پاسخ این است که درست است که فلاسفه اعاده معدوم را ممتنع می شمارند، ولی خلقت مجدد بدن و تعلق دوباره نفسی که خلود و جاودانگی دارد، به بدنی که بار دیگر خلق شده، مصداق اعاده معدوم نیست، البته توضیح این مطلب، در کتب فلسفی آمده و بحث از آن در این جا مناسب نیست.

۳. شبهه دیگر، شبهه «آکل و مأکول» است. اگر انسانی، انسانی دیگر را بکشد و بخورد، چه خواهد شد؟ اگر این بدن را در معاد، به آکل بدهند، مأکول بدون بدن می ماند و اگر به مأکول بدهند، آکل بدن نخواهد داشت.

پاسخ این که اجزای اصلی بدن هیچ انسانی با اجزای اصلی بدن انسانی دیگر مخلوط و مشتبه نخواهد شد.

ب) شبهات متجددان

قرن نوزدهم، قرن شک و الحاد بود. عقاید دینی مورد چون و چرا واقع شدند و حمله ها و هجمه ها از هر طرف، فزونی یافت.

متجددان می گفتند: چه فرقی میان انسان و حیوان است؟ به چه دلیل، انسان دارای روح مجرد و جاودانی است؟ چه کسی روح را دیده است؟ در کدام لابراتوار، روح انسان مورد آزمایش قرار گرفته و کدام ابزار آزمایشگاهی توانسته است ما را از وجود موجودی غیر مادی به نام روح، آگاه سازد؟

ولی باید توجه کنیم که استبعاد غیر از استدلال است. این ها در این شبهه پراکنی خود از یک سو، به جای استدلال، به استبعاد روی آورده اند و از سوی دیگر، فکر کرده اند که مسائل مابعد الطبیعی را باید مانند مسائل طبیعی اثبات کرد.

اگر آن ها بر مسائل مابعد الطبیعی جفا کردند و خواستند به دلیل این که نمی شود روح را در زیر تیغ آزمایشگاه قرار داد و به تشریح و کالبدشکافی آن پرداخت، انکارش کردند.

خداوند هم برای غلبه بخشیدن به حقیقت، دو راه تازه گشود تا منکران روح مجرد، ناچار باشند با پیمودن این دوراه، سر تعظیم فرود آورند و وجود آن را اذعان کنند:

۱. خواب مغناطیسی

در عصر ما میلیون‌ها تن از دانشمندان و صاحب نظرانی که در برابر براهین فلسفی سر فرود نمی‌آورند و وجود موجودات مجرد را بعید یا غیر ممکن می‌شمرند، از راه مراجعه به خواب مصنوعی و مغناطیسی و حقایق فراوان و بی‌شماری که از این راه به دست آمد، تسلیم حقیقت شدند و تجرّد روح را تصدیق کردند.

کسی که با عامل خواب مصنوعی، به خواب می‌رود، حالاتی پیدا می‌کند که هرگز در حالت عادی برایش ممکن نبوده است. او به اندیشه‌های افراد پی می‌برد و اعمال گذشته افراد برایش مکشوف می‌شود و چه بسا مسائل مشکل علمی را که هیچ آگاهی از آن‌ها نداشته، پاسخ صحیح و دقیق می‌گوید.

۲. احضار یا ارتباط با ارواح

در این که برخی افراد با ارواح مردگان ارتباط پیدا می‌کنند، نمی‌توان شک کرد. منظور این نیست که به هرگونه ادعایی صحنه‌گذاریم و باب سوء استفاده را بر روی فرصت طلبان بگشاییم، ولی اجمالاً نمی‌توان انکار کرد که برخی، بدون هیاهو و جار و جنجال، از این‌گونه کارها انجام می‌دهند.

دوستی که اکنون بر بستر خاک آرمیده و روحش به عالم برزخ شتافته و اهل ادب بود، می‌گفت: بارها اتفاق افتاده که در مثنوی مولوی با مشکلی لاینحل مواجه شده‌ام، ولی از راه ارتباط با روح مولوی، مشکل را از خود او سؤال کرده‌ام و جوابی دقیق و صحیح دریافت کرده‌ام.

او می‌گفت: فرزندان میتی از من خواستند که با روح پدرشان مرتبط شوم و از او سؤال کنم که آیا توصیه‌ای به فرزندانش ندارد؟

نقل می‌کرد که ارتباط برقرار شد و پدر سفارش کرد که بدهی دارد که فرزندانش بساید بپردازند. من از روح میت، نشانه خواستم. او نشانه‌ای داد که درست بود و

خواسته‌اش برآورده شد.

دوست مزبور که رحمت خدا بر او باد، اهل جار و جنجال و هیاهو و سوء استفاده نبود. مطالب را فقط برای دوستان نزدیکی که به آن‌ها اطمینان داشت، نقل می‌کرد. آنان که وجود روح مجرد و عوالم پس از مرگ را انکار می‌کنند، نمی‌توانند در برابر پدیده خواب مغناطیسی و ارتباط با ارواح مردگان بی تفاوت باشند و چاره‌ای جز تصدیق و تسلیم ندارند.

یادی از روز «الست»

آیه شریفه «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ»^۱ بیان گر این حقیقت است که پروردگار انسان‌ها، خودش اسباب معرفت به خود را برای آن‌ها فراهم کرده است. اوست که به مقتضای آیه مزبور، ذریه انسان‌ها را از پشت‌های آن‌ها برگرفت (اخذ) و آن‌ها را بر خویشتن گواه قرار داد و از آن‌ها پرسید: «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» و آن‌ها با کلمه «بلی» پاسخ مثبت دادند. اگر در مرحله‌ای از مراحل هستی انسان‌ها مراسم «اخذ» و «اشهاد» صورت نمی‌گرفت و خداوند، وجود مقدس و ذات بی‌همتای خود را به عنوان رب، معرفی نمی‌کرد، معلوم نبود که انسان خداشناس شود، بلکه قطعاً حقیقت ربوبیت، همواره در هاله ابهام باقی می‌ماند و شاید انسان نمی‌دانست که مربوط است یا نه و اگر مربوط است، مربوط کیست و چه کسی رب اوست.

کسانی که منکر خدایند و به ارباب متفرق روی می‌آورند^۲، در حقیقت، انکار بعد از اقرار می‌کنند و معلوم است که انکار بعد از اقرار، کاری لغو و زشت است، مگر این که گفته شود: کسانی که انکار می‌کنند، از اول هم اقرار نکرده‌اند. بابا طاهر عریان می‌گوید:

مواز «قالوا بلی» تشویش دیرم گناه از برگ و باران بیش دیرم
چو فردا نومه خونان نومه خونند مو در کف نومه سر در پیش دیرم

این هم بعید است، چرا که خلاف نص قرآن است؛ خدایی که ربوبیت خود را به انسان شناسانده، قطعاً به گونه‌ای مرئی و مشهود انسان واقع شده که البته با شهود و رؤیت حسی و بصری تفاوت دارد.

۱. اعراف (۷) آیه ۱۷۲.

۲. «... مَا زَيَّنَّا بِمُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف (۱۲) آیه ۳۹).

فیلسوف دین می‌تواند مسئله رؤیت خدا را تحلیل عقلانی کند. آیا در متون دینی، رؤیت خداوند، ممکن تلقی شده یا غیر ممکن؟ اگر ممکن است، چگونه؟ آیه شریفه ﴿...لَنْ تَرَانِي...﴾^۱. ناظر به چیست؟ آیا فقط نفی رؤیت بصری است یا اعم از رؤیت بصری و قلبی است؟ آیا نفی رؤیت، به‌طور همیشگی است، به‌گونه‌ای که هم شامل دنیا شود و هم شامل آخرت، یا این که ابدیت نفی رؤیت به دنیا مربوط است و به آخرت مربوط نیست. موسی علیه السلام از خداوند تقاضای رؤیت کرد. مگر ممکن است پیامبری اولوالعزم، امر غیرممکنی را از خدا مسألت کند؟ درست است که همراهان از موسی علیه السلام تقاضا کرده بودند که ﴿...أَرِنَا اللَّهَ جَهَنَّمَ...﴾^۲. تا خدا را آشکارا به ما نشان ده و گستاخانه گفته بودند: ﴿...لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهَنَّمَ...﴾^۳. تا خدا را آشکارا ببینیم، هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم، ولی کافی بود که موسی علیه السلام به آن‌ها بگوید: چنین چیزی محال است، نه این که او نیز از خداوند چنین درخواستی کند.

وانگهی، اگر هرگونه رؤیتی محال است، پس چرا قرآن فرموده است: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^۴. در روز قیامت، چهره‌هایی شادابند و به پروردگار خود نظر می‌کنند؟

چرا قرآن، در آیه ﴿...إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^۵ از ملاقات و دیدار خداوند، در روز قیامت سخن می‌گوید؟ این‌ها همه شاهد این است که رؤیت به‌طور عام محال نیست.

در روایتی چنین آمده است که خداوند به موسی علیه السلام فرمود:

«لَنْ تَرَانِي فِي الدُّنْيَا حَتَّى تَمُوتَ فَتَرَانِي فِي الْآخِرَةِ وَلَكِنْ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَرَانِي فِي الدُّنْيَا فَانْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ...»^۶

تو هرگز در دنیا مرا نمی‌بینی، تا این که بمیری، آن‌گاه در آخرت، مرا می‌بینی، ولی اگر می‌خواهی مرا در دنیا ببینی، به کوه بنگر.

۱. اعراف (۷) آیه ۱۴۳.

۲. نساء (۴) آیه ۱۵۳.

۳. بقره (۲) آیه ۵۵.

۴. قیامت (۷۵) آیه ۲۲ و ۲۳.

۵. انشقاق (۸۴) آیه ۶.

۶. التوحید، ص ۲۶۲، باب ۳۶، حدیث ۵، از امیرالمؤمنین علیه السلام.

بخش چهارم: عوالم قبل و بعد / ۱۸۷

سرانجام، خداوند برای کوه متجلی شد. از تجلی او کوه، مندرک و موسی بیهوش شده، چون به هوش آمد، از جهل قوم، به معرفت خود بازگشت و گفت: به درگاه تو توبه کردم و من از نخستین مؤمنانی هستم که به عدم رؤیت تو ایمان دارند.^۱

قطعاً رؤیت بصری خداوند ممکن نیست. چشم، تنها رنگ‌ها و نورهای حسی را ادراک می‌کند. رنگ و نور حسی، در قلمرو عالم ماده است. انوار حقیقی، یعنی مجردات و خداوند که «نور الأنوار» و «نور آسمان‌ها و زمین است»،^۲ هرگز با رؤیت بصری قابل دیدن نیستند که به گفته کتاب آسمانی مسلمانان که بیان گر معارف ناب توحیدی است، «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...»^۳ دیدگان، او را ادراک نمی‌کنند و او دیدگان را ادراک می‌کند.

نفی رؤیت بصری، نفی سایر اقسام رؤیت نمی‌کند. شخصی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید: آیا پروردگارت را در حین عبادت دیده‌ای؟ فرمود:

«وَيْلَكَ! مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»؛

وای بر تو! پروردگاری که ندیده‌ام، پرستش نکرده‌ام.

سائل پرسید: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود:

«لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مَشَاهِدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۴؛

دیدگان در مشاهدۀ بصری او را نمی‌بینند، ولی دل‌ها به حقایق ایمان، او را می‌بینند.

فیض کاشانی در شرح حدیث فوق می‌گوید:

«حقایق الایمان أي أركانہ من التصديق بالله بوجدانيته، واعتبارات أسمائه و صفاته

-جلّ و عزّ- و لرؤية الله بالقلوب مراتب، بحسب درجات الایمان قوّة و ضعفاً»^۵؛

حقایق ایمان، یعنی ارکان آن که عبارتند از تصدیق به یگانگی و اعتبارات اسما و صفات خداوند. برای

دیدن خدا به دل‌ها مراتبی است که بر حسب درجات و قوت و ضعف ایمان، متفاوت است.

قطعاً امیرمؤمنان بر قلۀ بلند رؤیت حق قرار دارد. هر چند رؤیت تام خالق که ذات و

صفات و کمالاتش نامتناهی است برای مخلوق، ممکن نیست. موجود واجب، نامتناهی و

۱. فیض کاشانی، الاصفی، ج ۱، ص ۴۰۰.

۲. «الله نور السماوات و الأرض» (النور) (۲۴) آیه ۲۵.

۳. انعام (۶) آیه ۱۰۳.

۴. کافی، ج ۱، ص ۹۸.

۵. همان، پاورقی، به نقل از: «الوافی».

موجود ممکن، متناهی است.

مقام امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبران خدا، به جز پیامبر خاتم، برتر است، رؤیتی که برای حضرتش ممکن بود، برای هیچ بشری، به جز مقام و مرتبت خاتمیت که در این راه پیش قراول و قافله سالار همه ارباب معرفت و رؤیت است، ممکن نیست. هم‌چنان که اسلام، برترین ادیان است، رهبران آن نیز، برترین رهبرانند. همه مراتب رؤیت، با یک‌دیگر وجه اشتراک دارند. هر چند تفاوت آن‌ها به شدت و ضعف و کمال و نقص است. حتماً در روز «الست» نیز همگان خدا را یکسان شهود نکردند. چنان که شهادت‌ها نیز یکسان نبود. از امام صادق علیه السلام پرسیدند: آیا این شهود، به معاینه بود؟ فرمود:

«نعم، فثبتت المعرفة و نسو الموقف و سذكرونه و لو لا ذلك لم یدر أحد من خالقه و رازقه. فمنهم من أقر بلسانه في الذرّ ولم يؤمن بقلبه، فقال الله: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾»^۱

آری، معرفت ثابت شد و موقف را فراموش کردند و به زودی به یاد می‌آورند و اگر آن نبود، هیچ کس نمی‌دانست که آفریننده و روزی رسانش کیست؟ برخی در عالم ذرّ، به زبان اقرار کردند و به دل ایمان نیاوردند. از این رو خداوند فرمود: «به آن‌چه قبلاً تکذیب کرده‌اند، ایمان نیاوردند»^۲.

در روایت دیگری آمده است که پیامبر و امیرالمؤمنین و سایر ائمه علیهم السلام قبل از همه شهادت دادند، از این رو، خداوند آن‌ها را حاملان علم و دین قرار داد و به فرشتگان فرمود: اینان حاملان دین و علم من و امنای من در میان خلق منند و همین‌ها هستند که مورد سؤال واقع می‌شوند. سپس به اولاد آدم فرمود: به ربوبیت خداوند و ولایت و طاعت اینان اقرار کنید. آن‌گاه به فرشتگان فرمود: شهادت دهید و آن‌ها گفتند: شهادت دادیم.^۳

اکنون با توجه به این روایات، مقصود و معنای دو بیتی بابا طاهر هم معلوم می‌شود. تشویش و دل‌واپسی وی از عدم شهادت نیست، بلکه از این است که فقط به زبان شهادت داده باشد، نه دل.

۱. الاصفی، ج ۱، ص ۴۱۲.

۲. یونس (۱۰) آیه ۱۰.

۳. الاصفی، همان.

اقسام و مراتب شهود

بی‌مناسبت نیست که درباره اقسام و مراتب شهود، بحثی مطرح کنیم. ما انسان‌ها با سه گونه شهود، سر و کار داریم:

۱. شهود حسی

شهود حسی همان است که از طریق حواس حاصل می‌شود. هر چند بهتر است که شهود حسی را به مشاهده چشم، محدود و محصور کنیم، چرا که نظر اهل عرف و توده مردم، همین است، ولی مگر مانعی دارد که ادراک حسی هر یک از حواس را به شهود حسی تعبیر کنیم؟ گوش انسان، مسموعات را و بینی انسان، مشمومات را و ذائقه انسان، مذوقات را و لامسه انسان، ملموسات را و باصره انسان، مبصرات را شهود می‌کنند. هر چند شهود هر حسی، متناسب با کارکرد خود آن حس است و اگر حس یا حواس دیگری برای انسان یا حیوانات، وجود داشته باشد، چنان که علی‌التحقیق دارد، کارکرد شهودی متناسب با خود دارد. قطعاً خداوند، بلکه همه مجردات، از دست‌رس حس، بلکه وهم و خیال، خارجند و نباید انتظار داشت که به شهود حسی، بلکه وهمی و خیالی درآید.

ای برون از وهم و قال و قیل من
خاک بر فرق من و تمثیل من
چنان که دیدیم قرآن هم خداوند را از این که در تیررس شهود بصری باشد، منزّه دانست. قطعاً وقتی که قوه باصره از شهود حسی و بصری خداوند، عاجز و قاصر است، سایر حواس نیز از شهود متناسب با خود در مورد خداوند، محروم و ممنوعند.

۲. شهود عقلی

عقل انسان، بدیهیات را بدون واسطه و نظریات را مع‌الواسطه، ادراک می‌کند، ادراک عقل را می‌توان شهود عقلی نامید. عقل از طریق براهین لمّی و اتّی، مخصوصاً برهان اتّی مفید یقین، به مجهولات خود علم یقینی پیدا می‌کند و بر معلومات خود می‌افزاید. علم یقینی عقلانی، هر چند علم حصولی است و از این حیث، با ادراک حسی فرقی ندارد، نباید از شهود و مشاهده عقلی غافل بود.

در حقیقت، در هر علم حصولی یک علم حضوری نهفته است. علم را به این لحاظ حصولی می‌نامیم که سروکار نفس با مفاهیم و صور ذهنی است، لکن خود این مفاهیم و صور، در محضر نفس حضور دارند و نفس به دیده باطنی خود آن‌ها را شهود می‌کند. تمام صور حسی و خیالی و همه معانی جزئی وهمی و کلیه مفاهیم و صوری که آن‌ها را معقول اول و ثانی می‌نامیم، مشهود نفس و معلوم به علم حضوری و شهودیند و اگر این حضور و شهود نبود، احساس و ادراک و تعقل و تفکر و استدلال و ردیف کردن صغرا و کبرا و استنتاج و تحلیل و ترکیب، معنا نداشت. بنابراین، اگر ما ادراکات حسی و خیالی و وهمی و عقلی را به شهود، تعبیر می‌کنیم، نه تنها بیراهه نرفته‌ایم، بلکه دقیق‌ترین و استوارترین تعبیر را برگزیده‌ایم.

البته باید موجودات مجرد تام را از هرگونه علم حصولی برتر و بالاتر بدانیم. علم حصولی، علم مع الواسطه است. چنین علمی برای آن‌ها، علی‌الخصوص برای خداوند، نقصان است، هر چند برای انسان کمال است.

آری، هر چه برای ما انسان‌ها کمال است، لازم نیست برای مبادی عالی‌ه هم کمال باشد. مطلق علم، هم برای ما کمال است، هم برای آن‌ها، ولی علم حسی، خیالی، وهمی و عقلی که همه بازگشت به علم حصولی دارد، برای ما کمال و برای آن‌ها نقص است. آن‌ها از علم حضوری در مقام فعل و در مقام ذات برخوردارند. البته ما انسان‌ها هم از چنین علمی که کمالی خداداد است، بهره‌ناچیزی داریم و همین است که نفس ما را به عنوان آیتی از آیات خدا و مظهري از مظاهر جمال و جلال او ظاهر کرده است.

پادشاهان مظهر شاهی حق عالمان مرآت دانایی حق

آری، ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۱

در روی زمین و در نفوس خودتان، برای اهل یقین، آیاتی است.

به اعتقاد صدرالمتألهین، نه تنها شهود کلیات که مشائیان آن را نتیجه تجرید و انتزاع می‌دانند، از راه شهود مثال‌های مجرد عقلانی توسط نفس، انجام می‌گیرد، بلکه شهود حسی و خیالی نیز به مشاهده صور مثالی و برزخی توسط نفس برمی‌گردد و بنابراین، شهود حسی، خیالی و عقلی، همه به علم و حضوری بازگشت می‌کنند و در حقیقت، این علوم ما همه حضوری است، نه حصولی و علت این که بر این معلومات ما آثار مترتب نمی‌شود، نه این است

۱. الذاریات (۵۶) آیات ۲۰ - ۲۱.

بخش چهارم: عوالم قبل و بعد / ۱۹۱

که این‌ها مفاهیم ذهنی و معلومات به علم حصولی‌اند، بلکه چون مجردند، آثار ماده و مادیات را ندارند.^۱ اضافه می‌کنیم که شهود ارباب انواع، به مشاهده بعید برمی‌گردد و اگر ابهام و قابلیت صدق بر کثیر دارد، به همین دلیل است.^۲

۳. شهود قلبی

در این که نفس آدمی، ذات خود و بسیاری از قوای مدرکه و محرکه خود را به علم حضوری ادراک می‌کند، بحثی نیست. بحث و گفت‌وگو تنها در ادراکات حسی، خیالی و عقلی است که به علم حصولی یا حضوری است. چنان که اشاره شد، صدرالمتألهین، همه را به علم حضوری برمی‌گرداند، ولی سایرین، چنین شیوه‌ای نداشته‌اند. حاجی سبزواری، علم حضوری را در علم به ذات و علم به آثار و معلولات، منحصر می‌کند.^۳ صدرالمتألهین علم به مثال‌های برزخی و عقلی و قوای نفس را هم علم حضوری می‌داند. بنابراین، لازم نیست که معلوم به علم حضوری، خود ذات عالم یا معلول ذات او باشد. می‌توان رؤیاهای صادق را مؤید نظریه او دانست. وقتی شخص مرده یا زنده‌ای را در خواب می‌بینیم، رؤیت او به علم حضوری است نه علم حصولی. او نه خود خواب بیننده است نه معلول او. به علاوه، خواب‌های مصنوعی و ارتباط با ارواح نیز مؤیدی دیگر است. این تجربه‌ها را نمی‌توان انکار کرد. بازگشت همه این تجربه‌ها به علم حضوری است نه علم حصولی.

ما این شهود را شهود قلبی نامیده‌ایم. در کلام شیوای امیرالمؤمنین علیه السلام آمده بود که «رأته القلوب بحقائق الإیمان».^۴ این تعبیر، مؤید این است که خداوند را به رؤیت قلبی می‌توان شهود کرد، لکن نه شهود تام، چرا که شهود تام، در خور علت تام، نسبت به معلول است، نه معلول، نسبت به علت. ولی مگر مانعی دارد که معلول نیز به فراخور سعه وجودی خود، علت را شهود کند؟

خاطر من وقتی هوس کردی که ببند چیزها

تا تو را دیدم نکردم جز به دیدارت هوس

۱. نک: تعلیقه علامه طباطبائی بر جلد ششم «الأسفار الأربعة»، ص ۱۶۴.

۲. نک: الشواهد الربوبیه، به تصحیح استاد آشتیانی، ص ۳۳.

۳. الأسفار الأربعة، ج ۶، تعلیقه حاجی، ص ۱۶۰.

۴. کافی، ج ۱، ص ۹۸.

یعقوب بن اسحاق می‌گوید: به محضر امام عسکری علیه السلام نوشتم که آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خدا را دیده است، حضرت نوشت:

«إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نَوْرِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَبَّ»^۱

خداوند متعال، از نور عظمت خود، آن‌چه را دوست داشت، به قلب پیامبرش ارائه داد.

هر چه انسان، از خلق و از خویشتن، بیش تر انقطاع پیدا کند، حجاب‌ها و موانع از برابر دیده دلش، بیش تر برکنار می‌شوند و اگر به کمال انقطاع برسد، نه تنها حجاب‌های ظلمانی که حجاب‌های نورانی را هم می‌درد. در این دعا که یادگار ائمه علیهم السلام است، چنین می‌خوانیم:

«إِلَهِي؛ هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَأَنْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حِجَبَ النَّوْرِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ...»^۲

خداوند کمال انقطاع را به من ببخش و دیده دل‌های من را به ضیاء و روشنی نظر به تو نورانی کن. تا دیده دل‌ها حجاب‌های نور را پاره کند و به معدن عظمت برسد.

تأکید می‌کنیم که هیچ مخلوقی، هر چند عظمتش بی‌کران باشد، به احاطه علمی خالق و رؤیت تام، نایل نمی‌شود. همان‌طور که خدا در قرآن کریم می‌گوید:

«وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۳

آن‌ها به خداوند، احاطه علمی پیدا نمی‌کنند.

مگر ممکن است که قطره‌ای ناچیز، پهنای دریا را ادراک کند؟ هنر قطره این است که به حقارت خود در برابر عظمت دریا، معرفت پیدا کند.

یکی قطره دریا ز ابری چکید خجل شد چو پهنای دریا بدید

که جایی که دریاست من کیستم؟ گر او هست حقاً که من نیستم

اگر انسان به آن‌جا برسد که در برابر هستی بی‌کران خداوند، خود را ناچیز و هیچ بداند، هنر بزرگی از خود نشان داده است. آری، انسان به اعتبار ذاتش هیچ چیزی نیست و به اعتبار وابستگی به مبدأ، چیزی است. شهود این وابستگی در خور شأن کسانی است که انقطاع الی‌الله یافته‌اند.

۱. همان، ص ۹۵.

۲. طه (۲۰) آیه ۱۱۰.

اسرار مرگ

زندگی دنیا مقصد است یا راه؟ هدف است یا وسیله؟ پایان است یا آغاز؟
 آیا این جا دار قرار است یا راه عبور؟ اگر راه عبور است، به کجا می‌رویم؟ مردن حق است،
 ولی جای سؤال است که حقیقت مرگ چیست؟ آیا حقیقت مرگ، گم شدن بدن و اجزای آن،
 در این جهان مادی ناپیدا کرانه است؟ چرا می‌میریم؟ آیا مردن، فنا و زوال است، یا گامی به
 سوی زندگی ابدی و جاودانی؟
 خیام می‌گوید:

اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست بشکستن او روان می‌دارد مست
 چندین قد سرو نازنین و سر و دست از بهر چه آفرید وز برای چه شکست؟
 آیا خیام، درست گفته است؟ آیا حقیقت مرگ، بسان شکستن پیاله است؟ صانع پیاله، چرا
 پیاله را بسازد و بعد بشکند؟
 باز هم خیام می‌گوید:

جامی است که دهر آفرین می‌زندش صد بوسه مهر بر جبین می‌زندش
 این کوزه گر دهر چنین جام لطیف می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش
 بابا افضل کاشانی که مرگ را نه تنها به معنای فنا و زوال و نیستی نمی‌داند، بلکه به معنای
 تکامل انسان و عبور از مرحله‌ای نازل به مرحله‌ای عالی و گذر از قوه به فعل و نقص به کمال،
 می‌شناسد، برای درهم ریختن تار و پود تخیلات شاعرانه خیام و متلاشی کردن بنای توهمات
 غیر فیلسوفانه وی^۱ می‌گوید:

۱. معلوم نیست خیام ریاضی‌دان و حکیم، به مضامین رباعیات منسوب به خود معتقد بوده است، بلکه برخی خیام سراینده رباعیات را با خیام حکیم و ریاضی‌دان، مقایر دانسته‌اند. از آن‌جا که وی دانشمندی برجسته بوده، چه بسا رباعیات را برای تفریح خاطر می‌سروده است. قدیمی‌ترین کتابی که از وی نام برده، چهار مقاله عروضی است، ولی از شاعری او ذکری به میان نیآورده است. پس از آن در اشعار خاقانی شروانی (متوفای ۵۹۵ هـ.ق) از او به عنوان یک عالم یاد شده است، ولی در کتاب مرصاد العباد شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف به دایه که در سال ۶۲۰ هـ.ق تألیف شده، چنین آمده است: معلوم است که روح پاک علوی و روحانی را در صورت خاک سُفلای ظلمانی کشیدن چه حکمت بود و باز مفارقت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی روح چراست و باز در حشر، قالب را نشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست؟ ... و آن بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محرومند و سرگشته و گم گشته، تا یکی را از فضلا که

تا صورت جان در صدف تن پیوست
از آب حیات گواهر آدم بست
گوه‌ر چو تمام شد، صدف چون بشکست
بر طرف کله گوشه سلطان بنشست

زندگی در این دنیا و تعلق روح به بدن خاکی، برای تکامل انسان است. در حقیقت، دنیا مدرسه تکامل است. چندین سال زندگی بر روی کره زمین، هدف دارد. انسان باید هدف زندگی را بشناسد و در راه آن، گام بردارد. کسانی که هدف را بشناسند و در راه آن، گام زنند، به کمال می‌رسند و همین که به کمال برسند، باید از این جا بروند و به قول باباافضل: «بر طرف کله گوشه سلطان» بنشینند و کسانی در راه کمال، گام نزنند و اسیر زرق و برق دنیا و تمتعات جسمی و مادی شوند، سقوط کرده‌اند و باز هم مانند آن‌ها در این دنیا بیهوده و بی‌فایده است.

کودکان و جوانانی که برای تحصیل علم و تربیت پذیری، وارد مدرسه می‌شوند، برخی رفوزه می‌شوند و برخی به درجه قبولی می‌رسند، ولی هر دو باید از محیط مدرسه خارج شوند، چه آن‌هایی که رفوزه شده‌اند و چه آن‌هایی که به کمال رسیده‌اند، چرا که مانند آن‌ها در مدرسه، بی‌نتیجه است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام بهترین درس دنیاشناسی را به انسان‌ها داده است. ایشان می‌فرماید:
«إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ مَجَازٍ وَ الْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ. فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ وَ لَا تَهْتِكُوا أَسْثَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ يَفْلَحُ أَسْرَارَكُمْ»^۱

همانا دنیا خانه گذر و آخرت، خانه استقرار است. از محل گذر، برای خانه استقرار، توشه بگیرید و پرده‌های خود را پیش کسی که اسرار شما را می‌داند، ندرید.

→ به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است و آن عمر ختام است، از غایت حیرت و ضلالت، این بیت می‌باید گفت:

در دایره‌ای گامدن و رفتن ماست	آن را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزد دمی در این عالم راست	کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
دارنده چو ترکیب طبایع آراست	باز از چه قبل، فکند اندر کم و کاست
گر زشت آمد، پس این صور عیب کراست؟	ور نیک آمد، خرابی از بهر چراست؟

(لغت نامه دهخدا، خیام و ختانی).

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۴؛ نهج البلاغه ترجمه فیض الإسلام، ص ۶۴۴.

و نیز فرمود:

«إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابَ وَ غَدًا حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ»^۱

امروز، روز کار و کوشش است، نه روز حساب و فردا روز حساب است، نه روز کار و کوشش.

و نیز فرمود:

«فَإِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَخْلُقْ لَكُمْ دَارَ مُقَامٍ، بَلْ خُلِقَتْ لَكُمْ مَجَازًا لَتَرْوَدُوا مِنْهَا الْأَعْمَالَ إِلَى دَارِ الْقَرَارِ فَكُونُوا مِنْهَا عَلَى أَوْفَازٍ وَ قَرَّبُوا الظُّهُورَ لِلزِّيَالِ»^۲

دنیا برای اقامت شما آفریده نشده، بلکه به عنوان گذرگاه شما آفریده شده، تا از آن برای خانه آخرت توشه بردارید؛ بنابراین، برای کوچ کردن از آن، به شتاب درآیید و مرکبها را برای مفارقت، آماده کنید.

آری، دنیا ابزار است، نه هدف. وسیله است، نه مقصد. مسافرخانه است، نه وطن.

خردمند، آن هاینده که با پیروی از مکتب انبیا و اولیای برحق، فرصت‌های زندگی دنیا را هدر ندهند و روز به روز در این دنیا، وارسته‌تر و کامل‌تر شوند.

در منطق قرآن کریم، انسان دو بار می‌میرد: یک بار برای خروج از زندگی دنیا و ورود در عالم برزخ و یک بار برای خروج از زندگی برزخی و ورود در عالم آخرت. در این باره می‌فرماید:

«رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا...»^۳

پروردگارا دو بار ما را میراندی و دو بار ما را زنده کردی؛ از این رو، به گناهان خود اعتراف کردیم.

در این آیه سخن از موت (مرگ) نیست، بلکه سخن از اِماتِه (میراندن) است و معلوم می‌شود که انسان، غیر از موتی که قبل از زندگی این دنیا دارد، دو اِماتِه هم در پیش دارد. همان طوری که بعد از موتی که قبل از زندگی این دنیا است، یک احیاء است، بعد از هر اِماتِه‌ای هم یک احیاء است.^۴

با فرا رسیدن رستاخیز یا قیامت کبرا، دومین حیات انسان که حیات برزخی نام دارد، با مرگ دوم به پایان می‌رسد. پس از حیات برزخی، نوبت به حیات اخروی می‌رسد. بنابراین، انسان دارای سه حیات است: حیات دنیوی، حیات برزخی و حیات اخروی.

قیامت کبرا یا رستاخیز انسان، در روزی است که باید محشور شود و در معرض

۱. نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۴۲، ص ۱۲۸.

۲. همان، خطبه ۱۳۲، ص ۴۱۰.

۳. غافر (۴۰) آیه ۱۱.

۴. انسان در قرآن، ص ۱۳۳ (به همین قلم).

حساب‌رسی قرار گیرد.

اعتقاد به قیامت، ضامن فضیلت، کرامت، سعادت، تکامل و سربلندی انسان است. آنان که از قیامت، غافل نمائند و یاد قیامت را همواره در تنور دل، گرم و حرارت‌زا نگاه دارند، از کوشش در راه تکامل، کوتاهی نمی‌ورزند. آنان هرگز گرفتار رکود و سقوط نمی‌شوند. زرق و برق دنیا و جاه و مال و مقام، آن‌ها را نمی‌فریبد و غفلت و اشتغال به امور زودگذر، آن‌ها را به سبک سری و هرزگی نمی‌کشاند. به همین دلیل، خداوند متعال می‌فرماید:

﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذُكِّرَى الدَّارِ﴾^۱

ما آنان را به سبب وصف خالص و بی‌شائبه‌ای که داشتند؛ یعنی یاد خانه آخرت، خالص گردانیدیم.

خداوند خالص‌کننده آن‌هاست، پس آن‌ها خالص شده خدایند، ولی چرا؟ دلیل آن، یاد آخرت است. خالصه و خلاصه زندگی دنیا یاد خانه آخرت است. اگر این نباشد، زندگی دنیا ناخالص، بلکه آلوده است. در حقیقت، باید بگوییم: زندگی دنیا وقتی آلوده است که در آن، هم یاد تعلقات دنیوی باشد و هم یاد خدا و آخرت. این زندگی، آلوده و مشوب است. آن که زندگی دنیا را در یاد آخرت، خلاصه کرده، راه، هدف، مقصد و مقصودش یکی است و سایر چیزها برایش بهانه و وسیله است. اما آن که به کلی آخرت را فراموش کرده، درجه‌ای پست‌تر دارد، بلکه درجه‌ای ندارد.

دسته‌ها و گروه‌های سه‌گانه

با الهام و استنباط از آیه فوق، باید بگوییم مردم سه دسته‌اند:

۱. کسانی که به دنیا چسبیده و هرگز به یاد آخرت و مرگ نیستند. این‌ها همان‌ها هستند که قرآن کریم درباره‌شان می‌گوید:

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^۲

ظاهری از زندگی دنیا را می‌شناسد و از آخرت، غافلند. این‌ها در دعا‌های خود، دنیا را طلب می‌کنند و از

آخرت بی‌بهره‌اند.^۳

۱. ص (۳۸) آیه ۴۷.

۲. روم (۳۰) آیه ۷.

۳. ﴿قَالَتِ النَّاسُ مَن يَقُولُ رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ مَا لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ﴾ (بقره ۱۹۷).

بخش چهارم: عوالم قبل و بعد / ۱۹۷

۲. کسانی که زندگی دنیا را در یاد آخرت، خلاصه نکرده و یاد آخرت، خالصه زندگی آنها نیست. قرآن کریم درباره این‌ها می‌فرماید:

﴿وَمِنْهُمْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^۱

دسته‌ای از مردم (که مناسک حج را به جای آورده‌اند) در دعای خود می‌گویند: پروردگارا در دنیا به ما نیکی بده و در آخرت به ما نیکی عطا کن و ما را از عذاب آتش، نگاه دار.

سپس درباره آن‌ها می‌گوید:

﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا﴾^۲

برای آنان، از آن‌چه کسب کرده‌اند، بهره‌ای است.

در داستان گنجوری و زراندوزی قارون آمده است که قومش او را از فرحناکی برحذر داشتند و به او گفتند:

﴿وَإِنِّعَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾^۳

در آن‌چه خداوند به تو بخشیده، خانه آخرت را جست‌وجو کن و نصیب خود را از دنیا فراموش مکن و نیکی کن، چنان‌که خداوند به تو نیکی کرده و در روی زمین به دنبال فساد نباش که خداوند، فسادکنندگان را دوست نمی‌دارد.

انسان‌هایی که در این درجه قرار دارند، انسان‌هایی متوسطند، بر خلاف دسته اول که انسان‌هایی پستند، بلکه آن‌ها را نباید انسان نامید. درست است که افراد انسان به لحاظ اصل فطرت و خلقت، اشتراک در نوع دارند و همگی در انسانیت، با هم مشترکند، ولی به لحاظ کردار، گفتار، پندار و از جهت فطرت ثانیه و ساختاری که از حیث عمل برای خود فراهم می‌کنند، دارای انواع متعدّدند، به همین دلیل، سعادت‌ها و شقاوت‌های آن‌ها نیز متنوع است.^۴

۳. کسانی که زندگی دنیا را در یاد و تحصیل آخرت، خلاصه کرده و به‌طور خالص، دنیا و

۱. بقره (۲) آیه ۱۹۸.

۲. همان، آیه ۱۹۹.

۳. قصص (۲۸) آیه ۷۸.

۴. الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۸۱.

همه امور دنیوی را برای آخرت و کمالات اخروی می خواهند. عمر و زندگی و مال و منال، اگر به طور خالص در راه طاعت و بندگی صرف شود، مطلوب است، البته مطلوب بالتبع نه مطلوب بالذات و اگر چنین نباشد، مطلوب نیست.

امام سجاده علیه السلام که مجسمه مکارم اخلاق است، در دعای مکارم الأخلاق از صحیفه سجادیه می فرماید:

«وَعَمْرِي مَا كَانَ عُمْرِي بِذَلِكَ فِي طَاعَتِكَ إِذَا كَانَ عُمْرِي مَرْتَعًا لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ»^۱

خدایا مادامی که عمرم در راه طاعت تو صرف شود، به من عمر بده و هنگامی که عمرم چراگاه شیطان شود، مراقب روح کن و نزد خود ببر.

اینان، مطابق آیه ۴۷ سوره ص - که ذکر شد - بندگان مخلص خدایند، چرا که خداوند آن ها را خالص گردانیده است.

توجه داشته باشیم که در آیه مزبور، ضمیر «أخلصناهم» به ابراهیم و اسحاق و یعقوب برمی گردد، چرا که فرموده است:

«وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَاسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ»^۲

به یاد آور، بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را که صاحبان قوت و بصیرت بودند.

قوت آن ها در عمل و معرفت و سعی و تلاش، و بصیرت آن ها در شناختن نیک و بد و فضیلت و رذیلت و حق و باطل بوده است.

همه بندگان خالص و مخلص خداوند دارای قوت و بصیرتند. آن ها هرگز دچار ضعف اراده و تصمیم و سستی در جهاد و مبارزه با دشمنان برونی و درونی و گمراهی و اشتباه، نمی شوند. این بندگان خالص و مخلص و مخلص، مرگ را به معنای فنا و نیستی انسان و محو شدن او از صحیفه هستی زندگانی تلقی نمی کنند و دنیا را مزرعه آخرت و مقدمه یک زندگی برتر و وسیله ای مفید و پربار در راه رسیدن به کمال می شناسند و به همین دلیل همواره به دنیا و همه امکانات و استعدادات آن، به دیده ابزار می نگرند و الحق، از این ابزار، بهترین استفاده را برده و می برند.

۱. الصحیفه السجادیة الکامله، شماره ۲۰، ص ۸۲.

۲. ص (۳۸) آیه ۴۶.

این‌ها برای دیگران الگو هستند. نباید انسان‌ها از این الگوها غافل بمانند. در هیچ راهی نباید بی‌رهبر گام نهاد، مگر این که شخص خودش به مقام رهبری رسیده باشد. اینان اسرار مرگ و زندگی پس از مرگ و حیات برزخی و اخروی را شناخته و شناسانده‌اند. اینانند که بشریت را از حیرت و ضلالت و سرگردانی رها می‌سازند. حتی جا دارد کسانی هم که به لحاظ اسرار مرگ و زندگی پس از مرگ و آخرت و معاد، متحیر و مردّدند، از رهنمودهای آنان بهره گیرند و به اعمال شایسته روی آورند، چرا که عمل شایسته، برای انسان بی‌ضرر است، بلکه اگر نفع اخروی نداشته باشد، برای زندگی چند روزه همین دنیا مفید و مایهٔ سربلندی است.

خداوند هیچ نیازی از نیازهای انسان را بدون جواب نگذاشته است. نیاز انسان، تنها نیاز مادی نیست. نیازهای روحی و عاطفی، گسترده‌تر و پرمایه‌ترند. انسان، خود را از نیستی و زوال از صحیفهٔ هستی متنفر و بیزار می‌یابد. در حقیقت، خود را نیازمند بقا و تشنهٔ جاودانگی و حریص به هستی می‌بیند. چگونه ممکن است که خدای قادر و حکیم، برای همهٔ نیازها و گرفتاری‌ها و خواسته‌های انسان تدبیر کرده باشد، ولی برای این خواستهٔ بزرگ و مهم انسان که جاودانگی و ابدیت و عدم انقطاع زندگی و گریز از نیستی است، تدبیری نکرده باشد؟

وانگهی، انسان خود را فراتر از ماده و برتر از کون و مکان و مشرف بر آن و زمان، می‌یابد. چرا این سر، در میان سرهای دیگر، این همه پرسود است؟ چرا او به آخور و اصطبل و خور و خواب و تعلّقات مادی بسنده نمی‌کند؟ او کیست و چیست که نمی‌خواهد فقط فرشی باشد، بلکه در پی عرشی بودن است؟

اگر منصفانه در همهٔ این امور، تأمل کنیم، متوجه می‌شویم که انبیا و ائمه علیهم‌السلام بهترین رهنمود را به انسان‌ها داده و گره را گشوده و در مسئلهٔ مرگ، اسرار را باز کرده‌اند.

دانستیم که بر خلاف نوشتهٔ مقالهٔ «ناخدا» هیچ پیامبری معجزه را دلیل بر وجود خدا ندانسته، بلکه دلیل بر این دانسته که آورندهٔ آن، فرستادهٔ همان خدایی است که مردم، وجود او را در اعماق دل باور دارند.

در این جا اضافه می‌کنیم که اگر پیامبر بخواهد معجزه را دلیل بر وجود خدا قرار دهد، مستلزم دور محال است، چرا که اثبات نبوت، توقّف دارد بر اثبات وجود خدا و اثبات

وجود خدا توقف دارد بر اثبات نبوت.

یا باید وجود خدا را مسلم بدانیم و بر اساس آن از راه معجزه نبوت را ثابت کنیم و یا باید نبوت پیامبر را مسلم تلقی کرده و از راه معجزه خدا را ثابت کنیم. اولی درست است و دومی مستلزم دور محال، به گونه‌ای که هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرد، زیرا تا وجود خدا مسلم نباشد، وجود نبوت، مسلم نیست. از آن طرف، تا وجود نبوت، مسلم نباشد، وجود خدا مسلم نیست. بنابراین، مسلم هر یک توقف دارد بر مسلم دیگری.

اکنون می‌خواهیم بگوییم: وجود خدا براهین بسیار دارد و نیازی به این که از راه نبوت، به آن پی ببریم، نیست.

برای براهین خداشناسی تقسیمات گوناگونی وجود دارد که قبلاً توضیح داده شد.

بخش پنجم

تجربه دینی

قصد ما از طرح این بحث، ورود در براهین اثبات وجود خدا نیست. اگر بخواهیم به تفصیل وارد بحث درباره این براهین بشویم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود.^۱ همین اندازه می‌خواستیم به نویسنده مقاله «ناخدا» و امثال وی، اگر امثالی داشته باشد، تفهیم کنیم که راه اثبات وجود خدا نه آن است که وی در خیال خامش پرورانیده است، بلکه راه‌ها بسیار و بی‌شمار است. از آن‌جا که در عصر ما فلاسفه دین، توجهی عمیق به تجربه دینی کرده‌اند، می‌خواهیم در این مقال، مروری بر سخنان آن‌ها داشته باشیم آن‌گاه با مروری بر مضامین روایی و قرآنی، به سابقه دینی آن پردازیم. باشد که از این رهگذر، آن‌هایی را که به خاطر سخنان ضد و نقیض غربی‌ها به حیرت افتاده‌اند، رهنمون باشیم.

تجربه دینی و سایر تجارب

تجربه‌هایی وجود دارد که با تجربه دینی مرتبط است، مانند تجربه اخلاقی، تجربه استحسانی یا زیبایی شناختی و تجربه دنیامداری (یا سکولاریسم).

تجربه دینی و تجربه اخلاقی

بسیارند کسانی که تجربه دینی و تجربه اخلاقی را یکی دانسته‌اند، ولی باید توجه داشته باشیم که تجربه دینی ریشه در میل به نیایش و پرستش دارد، حال آن‌که تجربه اخلاقی ریشه در میل به نیکی دارد. دیوئی می‌گوید:

رهیافت دینی چیزی را مشخص می‌سازد که مستلزم تصور رهیافتی کلی است. اما این رهیافت جامع، بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که مدلول رهیافت اخلاقی در معنای معمول است.^۲

۱. ر.ک: مجله تخصصی کلام اسلامی، سلسله مقالات حق و باطل، شماره ۳۳ به بعد.

۲. نورمن ال، کیسلر، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیه‌اللهی، ج ۱، ص ۲۳.

ویلیام جیمز معتقد است که:

اخلاق، سلطه عالم را می‌پذیرد، ولی مذهب بدان خوش آمد می‌گوید. مذهب، یک تفویض صرف رواقی به عالم نیست، بلکه محبت بدان است. اخلاق، مستلزم فرمان برداری است، ولی مذهب، تعهداتی اختیاری را ایجاب می‌کند.^۱

البته هر محبتی، مستلزم فرمان برداری است، ولی هر فرمان برداری، مستلزم محبت نیست. اخلاق رواقی، اخلاق زمختی بود که از شور و حرارت و عشق تهی بود. یکی می‌گوید: در کف شیرِ نرِ خونخواره‌ای غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای؟ دیگری می‌گوید:

گر برکنم دل از تو بردارم از تو مهر این مهر بر که افکنم این دل کجا برم؟
یکی تسلیم و رضا را از سرِ مهر و محبت و عشق می‌خواهد و دیگری تسلیم و رضا را از سرِ ناچاری و اضطراب می‌جوید. میان این دو مرحله، «تفاوت از زمین تا آسمان است». دل انسان، طالب محبوب و معشوق است. هر چیزی و هر کسی نمی‌تواند محبوب و معشوق انسان آگاه و زنده دل باشد. اگر انسان، قدر خود را بداند به هر محبوب و معشوقی دل نمی‌بندد. سرم به دنیا و عقبی فرو نمی‌آید

تبارک الله از این فتنه‌ها که در سر ماست

دین از مقوله محبت است. ابو عبیده حذاء می‌گوید: بر امام باقر علیه السلام وارد شدم و عرض کردم: پدرم به قربانت. گاهی شیطان با من خلوت می‌کند و نفسم به پلیدی می‌گراید. آن‌گاه به یاد محبتی که به شما دارم و این که دل از غیر شما برکنده‌ام، می‌افتم و نفسم به پاکی می‌گراید. فرمود: یا زیاد و یحک و ما الدین إلا الحب ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾؛^۲

ای زیاد، خوشا به حالت. دین جز محبت نیست. مگر به کلام خدا نمی‌نگری که می‌فرماید: بگو ای پیامبر، اگر خدا را دوست می‌دارید، مرا تبعیت کنید، تا خدا دوستان بدارد.

و نیز در کلام امام باقر و امام صادق علیهما السلام آمده است که:

۱. همان، ص ۲۸.

۲. آل عمران (۳) آیه ۲۹.

۳. بحار الأنوار، ج ۲۷، ص ۹۴.

هل الدین إلا الحب؟^۱

آیا دین، غیر از محبت است؟

معلوم است که محبت باید طرفینی باشد.

چه خوش بی مهربانی از دو سر بی زیک سر مهربانی درد سر بی قرآن کریم، تعبیر ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^۲ دارد. در این سخن وحیانی، نظر به گروهی است که هم خداوند آن‌ها را دوست دارد و هم آن‌ها خداوند را. طبیعی است که محبت به خدا مستلزم محبت همه مخلوقات خداست، از حیث این که مخلوق اویند و نه از حیثی دیگر. آری:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل

آنچه در سر سوزیدای بنی آدم از اوست

به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است

به ارادت بگشتم درد که درمان هم از اوست

پادشاهی و گدایی بر ما یکسان است

که بدین در همه را پشت عبادت خم از اوست

سعیدیا سیل فنا گر بکند خانه عمر

دل قوی دار که بنیاد بقا محکم از اوست

کسی که خدا را دوست دارد، بندگان خدا و اهل ایمان را دوست می‌دارد. طبعاً آن‌هایی را که گوهر تقوا و رهبر اهل ایمانند، بیش‌تر از همه دوست دارد و اگر دوست ندارد، کارش مشکل است. گروهی به پیامبر خدا ﷺ عرض کردند: ما خدا و رسولش را دوست داریم. پیامبر خشمگین شد و فرمود:

أَجِبُوا اللَّهَ لِمَا يَغْذُوكُمْ بِهِ مِنْ نِعْمَةٍ وَ أَحِبُّونِي بِحُبِّ رَبِّي وَ أَجِبُوا أَهْلَ بَيْتِي بِحُبِّي
فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَفَّنَ بَيْنَ الرُّكْنِ وَ الْمَقَامِ صَائِماً وَ رَاكِعاً وَ سَاجِداً ثُمَّ
لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ غَيْرَ مُحِبٍّ لِأَهْلِ بَيْتِي لَمْ يَنْفَعُهُ ذَلِكَ؛^۳

۱. همان، ص ۹۵.

۲. مائده (۵) آیه ۵۹.

۳. بحار الأنوار، ج ۲۷، ص ۱۰۵.

خدا را دوست بدارید، به خاطر نعمتی که به شما داده و مرا دوست بدارید، به خاطر محبت پروردگارم و اهل بیت را دوست بدارید، به خاطر محبت من. به خدایی که جان من در دست قدرت اوست، اگر مردی میان رکن و مقام، همواره به روزه و رکوع و سجود، مشغول باشد و خدا را بدون دوستی خاندانم دیدار کند، برایش سودی ندارد.

تجربه دینی و تجربه استحسانی

دین و هنر، با یک دیگر ارتباط دارند، ولی عین یک دیگر نیستند. هنر ریشه در میل به زیبایی دارد، ولی دین، چنان که گفتیم، ریشه در میل به نیایش و پرستش دارد. میل به زیبایی مستلزم میل به نیایش نیست، ولی میل به، نیایش، میل به زیبایی هم هست و صد البته که زیبایی مطلق. شلایر ماکسر معتقد است که:

علم، وجود اشیا است در انسان؛^۱ هنر، وجود انسان است در اشیا، ولی هم هنر و هم علم، به وجود کلی تمامی اشیا در لایتنهای وابسته‌اند. یا به عبارت دیگر، علم نظری است؛ هنر، علمی و مذهب، شهودی.^۲

کی یرکگارد بر این باور بود که:

ابعاد زیبایی، اخلاقی و دینی سه گستره یا مرحله از حیات هستند. گستره زیبایی همان محدوده احساس است؛ اخلاقی، محدوده تصمیم است و مذهبی، محدوده انگیزش است.^۳

می‌توان گفت: کسی که بر گستره مذهبی تکیه دارد، بر گستره زیبایی و اخلاقی نیز حاکم است. هر دین داری، اخلاقی و هنرمند است، ولی هر اخلاقی و هنرمندی، دین دار نیست. به قول معروف، هر گردویی گرد است، ولی هر گردی، گردو نیست. به نظر اتو:

تجربه استحسانی یک احساس از تعالی است؛ تجربه دینی، یک وقوف به تقدس و تعالی - یک تجربه مینوی - است.^۴

تجربه دینی و سکولاریسم

ممکن است برخی انسان‌ها غیر دینی یا انسان مدار محض باشند. اگر چنین انسان‌هایی

۱. این شعر را تداعی می‌کند:

هر آنکو ز دانش برد توشه‌ای

جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

۲. فلسفه دین، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۲۸.

۴. همان، ص ۲۹.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۰۷

پیدا شوند، به دو دلیل است: یکی این که قادر به دیدن امر متعالی نیستند، دیگری این که نمی‌خواهند به آن تن دهند.^۱

قطعاً این‌گونه افراد، حالات مختلف پیدا می‌کنند. اینان در موقع گرفتاری و پریشانی به یاد خدا می‌افتند و خود را در پناه او قرار می‌دهند و از انسان مداری به خدامداری روی می‌آورند، اما در حالت رفاه و خوشی و آسایش، از خدامداری رویکرد، انسان مداری خواهند داشت. در قرآن کریم، نمونه‌های متعددی از دوگانگی انسان در حالات مختلف داریم. خداوند در آیه‌ای می‌فرماید:

﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾^۲

هنگامی که در کشتی سوار می‌شوند، خدا را در حالی که دین را برای او خالص کرده‌اند، می‌خوانند و همین که آن‌ها را از موج دریا نجات دهد و به خشکی برساند، مشرک می‌شوند.

البته نمی‌گویند منکر می‌شوند، بلکه می‌گویند مشرک می‌شوند و این، نشان می‌دهد که خطر بزرگ انسان، شرک است نه انکار. انسان سکولار، انسانی است که عوامل و اسباب دنیوی را در ردیف خدا قرار می‌دهد و بنابراین، لشکر سکولارها، لشکری انبوه است، چرا که کم نیستند انسان‌هایی که شرک اسباب دارند. به قول شاعر:

ایاک نعبد بر زبان	دل در خیال این و آن
کفر است اگر گویی یکی	شرک است اگر گویی دو تا

و به قول شاعر دیگر:

روی به محراب نمودن چه سود	دل به خراباتیان طراز
ببزد ما وسوسه عاشقی	از تو پذیری نپذیرد نماز

در موردی دیگر، قرآن پس از طرح داستان غرور و استکبار فرعون و ادعای الوهیت و ربوبیت، از طرف وی می‌فرماید:

﴿حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَ الْفَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾^۳

۱. همان، ص ۳۲ و ۳۳.

۲. عنکبوت (۲۹) آیه ۶۶.

۳. یونس (۱۰) آیه ۹۲.

همین که گرفتار غرق شد، گفت: به خدایی ایمان آوردم که بنی اسرائیل به او ایمان آورده‌اند. او در حال خوشی خود محوری داشت و مردم را مجبور می‌کرد که به ربوبیت او اعتراف کنند. موسی را تهدید می‌کرد که اگر به الوهیت او تسلیم نشود، به زندانش می‌افکنند.^۱ ولی همین که گرفتار شد، سر تسلیم فرود آورد.

نمونه دیگر، قوم یونس است. آن‌ها در برابر یونس به راه و رسم سکولار گراییدند و دنیا را بر خدا و آخرت، ترجیح دادند و یونس را آزرده خاطر کردند. یونس به آن‌ها وعده عذاب و هلاک داد و خود از میان آن‌ها خارج شد، ولی هنگامی که آثار عذاب و هلاک ظاهر شد، به خود آمدند، توبه کردند و مشمول عفو قرار گرفتند.

قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿قُلْ لَّوْلَآ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾^۲

چرا نبود قریه‌ای که ایمان آورد و ایمانش برایش سودمند افتد، مگر قوم یونس که چون ایمان آوردند، عذاب خواری را در زندگی دنیا از آن‌ها برداشتیم و آن‌ها را تا زمانی معین، برخوردار از نعمت‌ها ساختیم. انسان معاصر، غرور خاصی پیدا کرده است. او که توانسته بر بخش بسیار کوچکی از اسرار هستی اطلاع یابد و از این طریق، دست به کارهای حیرت‌انگیزی بزند که برای بشریت، بی‌سابقه بوده است، گرفتار خود بزرگ‌بینی شده و به جای خدامحوری، به فکر انسان محوری افتاده است. اما این انسان محوری تنها چیزی که برایش به ارمغان آورده، شرک است نه انکار، آن هم در حالت خوشی و لذت نه در حالت ناخوشی و رنج و آلم. وانگهی، پدیده سکولاریزم مخصوص طبقه خاصی است، نه توده مردم آن‌هایی که طبق آداب و سنن دینی، ارتباطشان را با مساجد و معابد قطع نکرده‌اند، از انسان محوری، دنیا محوری، علم محوری و به‌طور کلی، از محور قرار دادن تمام اسباب مادی و غیر مادی گریزانند و فقط رویکرد خدامحوری دارند.

به همین دلیل، کیسلر می‌گوید:

در واقعیت بالفعل -و عملاً- تعداد بسیار کمی به وضعیت دنیامداری و سکولاریته کامل چنگ زده‌اند.

۱. شماره (۲۶) آیه ۲۹.

۲. یونس (۱۰) آیه ۹۹.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۰۹

بیش تر تجربه‌های دنیا مدارانه، هنوز شبه مذهبی هستند. تبلیغ معتقد است که همه انسان‌ها یک تعبد نهایی دارند. حتی ملحدین واجد یک مرکزیت از شخصیتشان و یک محور متحدکننده عنایت هستند ... انسان عصر جدید باب وجود تمام دنیا مداریش خودش را کاملاً از دین جدا نساخته است ... انسان سکولار و دنیا مدار نمی‌تواند خودش را از اسطوره‌های نیمه مذهبی مشخص، میرا سازد. احساس غربت عریان‌گری برای اِدن، آرزوی کمونیسیم برای عصر طلایی و تلاش زیبایی مدارانه برای فرار از عصر جدید، از طریق رُمان یا نمایش نامه، تماماً ناظر به میراث مذهبی خدشه‌ناپذیر انسان است.^۱

و نیز می‌گوید:

آن‌چه که هم از ناحیه معتقدین و هم غیر معتقدین، قابل استدلال است، این است که نوع انسانی به عنوان نوع، به نحو غیر قابل تغییری دینی است. حتی فروید ابراز داشته است که آن‌چه شلایر ماخر، دینی می‌نامد، یعنی احساس وابستگی جهانی، در حقیقت، تجربه‌ای کلی است. اگرستانسیالیست‌های ادبی هم چون کافکا و بوکت هم اشتیاق انسان جدید را به خداوند، منعکس می‌سازند. کتاب بوکت، به نام (انتظار برای خدا) منعکس شده این عبارت هایدگر، (انتظاری برای خدا) است. حتی معرفی سارتر از طرح بنیادین انسانی که می‌خواهد خود خدا باشد، نیز اشاره‌ای روشن‌تر به ویژگی ذاتی دینی انسان است. انسان بودن، یعنی به سمت خدا بودن، قدم برداشتن ... والتیر کافمن همین نقطه نظر را حتی دراماتیک‌تر با این ادعا تکرار می‌کند که انسان، میمونی است که می‌خواهد خدا باشد.^۲

مشکلی نیست. انسان می‌خواهد خداگونه باشد. موجود متناهی نامتناهی نمی‌شود. ولی می‌تواند تخلّق به اخلاق او پیدا کند. انسان، مثل خدا نمی‌شود، ولی مَثَلِ خدا می‌شود. قرآن کریم، از خداوند، نفی مَثَل کرده و فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳، ولی برای او اثبات مَثَل (نمونه) کرده و فرموده است: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۴. چه موجودی برای خداگونه شدن، شایسته‌تر از انسان است؟

در برخی احادیث آمده است که: «لِيَتَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ خَالِقِهِمْ»^۵؛ یعنی آن‌ها می‌خواهند به اخلاق خدایی، تخلّق پیدا کنند. اگر منظور اگرستانسیالیسم همین است، حق است و اگر

۱. فلسفه دین، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۳۳ و ۳۴.

۳. شوری (۴۲) آیه ۹.

۴. نحل (۱۶) آیه ۶۳.

۵. بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۴۲۳.

منظور، خدا شدن یا مثل خدا شدن است، نتیجه‌ای جز هلاک ندارد.

تجربه دینی از دو نگاه

مسئله تجربه دینی از دو نگاه، در خور بررسی است: یکی از نگاه غریبان و دیگر از نگاه معارف اسلامی و کلماتی که در کتاب و سنت، در این باره موجود است. جهان غرب که از عقل و نقل^۱ سرخوردگی پیدا کرده و پناهگاه قابل اطمینانی برای خود نیافته و فلسفه و کلام مسیحی و محتوای عهدین، مرهمی بر آلام او ننهاد و راهی به سوی حقیقت، بر وی هموار نکرده، بهترین چاره را در روی آوردن به تجربه دینی یافته است. از این رو، امروز نسل نوحاسته غرب، علی‌رغم سرخوردگی از فلسفه و کلام مسیحی و یهودی، نه تنها به الحاد و ارتداد نگراییده، بلکه با روی آوردن به تجربه دینی، خود را اشباع کرده و از این رهگذر، برگرفته خود شواهد و دلایلی روشن یافته و وجدان پاک و فطرت توحیدی خود را ارضا کرده است.

غرب از برهان وجود شناختی آنسلم و دکارت، با ضرباتی که کانت بر آن وارد کرد، طرفی نیست. برهان جهان شناختی و غایت شناختی کام تشنه‌اش را شاداب نساخت، ولی امروز با گشودن راهی نو تحت عنوان تجربه دینی توانسته است گره مشکل ذهنی خود را بگشاید، ولی اعتنا به همه اشکالاتی که بر برهان آنسلم، برهان نظم، برهان علت نخستین، برهان امکان و وجوب و برهان حدوث، وارد شده است، افقی روشن و خالی از ابهام در برابر ذهن کاوشگر خود بگشاید، هر چند متفکران اسلامی، اعم از فیلسوف و متکلم در برهان وجودی و برهان جهان شناختی و غایت شناختی به فتح قلّه‌هایی نایل آمده‌اند که هنوز اندیشمند غربی به آن‌ها دست نیافته است. اگر همان‌گونه که ارتباط شرق و غرب از طریق آثار ارسطو، افلاطون، شیخ الرئیس، ابن رشد، آکویناس، ابن طفیل و غیره، استحکام داشت، قطع نشده و تا عصر حاضر استمرار پیدا می‌کرد. غرب از شرق بهره‌ای می‌گرفت و امروز در سنگلاخ حیرت و ضلالت عقل گرفتار نبود و ناچار نبود که تنها دست آویز خود را که البته آن هم دست آویز محکمی است، تجربه دینی قرار دهد.

امروز جهان شرق بیگانه و بی‌اطلاع از آنچه در غرب می‌گذرد، نیست، هر چند برخی از

۱. مقصود از عقل فلسفی و کلامی غریبان و مقصود از نقل، محتوای عهدین است.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۱۱

دانشگاه رفته‌های مسلمان و از غرب برگشتگان، چه در مسائل نظری و چه در مسائل عملی، پیامی جز وسوسه‌ها و سفسطه‌های الحادآمیز غربیان برای جوانان مسلمان ندارند. الگوی نظری آن‌ها کلام ضلالت بار مسیحیت و الگوی عملی آن‌ها دموکراسی غربی و حکومت‌های لائیک و مذهب گریز است. آن‌ها پیام‌آور «سکولاریزم» و تکثرگرایی و طرفدار این هستند که هر کسی می‌تواند از دین قرائت مخصوصی داشته باشد، هر چند این قرائت‌ها با هم متضاد و متناقض باشند.

خوشبختانه در سال‌های اخیر، کنگره جهانی صدرالمتألهین زمینه را برای آشنایی غربیان با اندیشه‌های شرقی و اسلامی فراهم کرد و باب ارتباط را گشود. اکنون بنیاد صدرالمتألهین، بار رسالت سنگینی را بر دوش می‌کشد. با پشتکاری که در ریاست و اعضای آن سراغ داریم، امید می‌رود که بتوانند جهان غرب را به‌طور کامل با اندیشه‌های کلامی و فلسفی شرق آشنا کنند.

غرب با اندیشه‌های شیخ‌الرئیس آشنا بود. آکویناس در جهان غرب، نسخه دوم شیخ‌الرئیس است، هم‌چنان که در شرق، بهمنیار، لوکری و ابن رشد، نسخه‌های دیگری از وجود آن فیلسوف نامدار هستند.

ورود دانشجویان غربی به حوزه فلسفه و کلام اسلامی و ترجمه آثار شیخ‌الرئیس به زبان لاتین، که در غرب به *avecena* شهرت یافته بود، سبب شد که آکویناس مسیحی همانند او بیندیشد و افکارش ملهم از افکار وی شود.

متأسفانه بعد از رنسانس این ارتباط از طرف ما گسترش یافت و از طرف آن‌ها قطع شد. رنسانس، عقل معیشتی، صنعتی، اقتصادی، نظامی و سیاسی را تکامل بخشید، ولی عقل کلامی و فلسفی و روح عرفانی را ضعیف کرد و نتیجه همان شده است که امروز گریبان‌گیر غرب است. به قول اقبال پاکستانی:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ

عقل تا بال گشوده است گرفتارتر است

برق را این به جگر می‌زند آن رام کند

عشق از عقل فسون پیشه جگر دارتر است

چشم جز رنگ گل و لاله نبیند ورنه

آن‌چه در پرده رنگ است پدیدارتر است

عجب این نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

دانش اندوخته‌ای دل ز کف انداخته‌ای

آه از آن نقد گران‌مایه که درباخته‌ای

این ارتباط یک جانبه، درد عالم اسلام را دوا نکرده است، چرا که می‌توانستیم با استفاده از علوم و فنون غربی، با آهنگی سریع راه خودکفایی را طی کنیم و این همه مغزهای مستعد و هوشمند را به سوی اختراعات و اکتشافات سوق دهیم و سیادت از دست رفته جهان اسلام را که خود پرچمدار علوم و فنون بوده، احیا کنیم، ولی متأسفانه هنوز هم مصرف‌کننده‌ایم و معلوم نیست این وضع تا کی ادامه خواهد یافت.

پرچمی که ایران اسلامی برافراشته و انقلابی که در این سرزمین به بار نشسته، زمینه ساز استقلال فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی برای همه جهان اسلام است، مشروط به این که در اندیشه‌های کلامی و فلسفی متأثر از «سکولاریزم»، «پلورالیزم» و «فمی‌نیزم» نباشیم و در اندیشه‌های سیاسی، دموکراسی غربی را که به معنای استبداد احزاب و گروه‌هاست، الگو قرار ندهیم و آزادی را در چارچوب اسلام و قانون اساسی که برگرفته از منابع اصیل اسلامی است، محترم شماریم و جنگ‌های جناحی را به صفا و اخلاص دینی و اعتقادی تبدیل کنیم و انتقادات را از باب نصیحت و خیرخواهی فرا روی مسئولان امور قرار دهیم و میراث الهی امر به معروف و نهی از منکر را با معیارهای دقیقی که در شرع مقدس اسلام دارد، به مرحله اجرا گذاریم. الگوی واقعی ما امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمود:

و قد کرهتُ أن یكونَ جالٌ فی ظنِّکم أنّی أحبُّ الإطراءَ و استماعَ الثناء و لستُ بحمدالله کذلک؛^۱

کراحت دارم که در گمان شما جولان کند که من مدح و ستایش را دوست دارم، حال آن که بحمدالله

چنین نیستم.

سپس توصیه می‌کند:

لا تکفّوا عن مقالةٍ بحقٍّ أو مشورةٍ بعدلٍ؛^۲

از گفتن سخن حق یا مشورت به عدل، خودداری نکنید.

۱. ۲۰۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴ و ۲۱۶.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۱۳

امیرالمؤمنین علیه السلام که امسال به نام زیبای آن بزرگوار نامگذاری شده، به دلیل عظمت اسلام و امت اسلامی و به منظور رعایت مصالح عالیّه جامعه نویناد اسلامی، از حق شخصی خود می‌گذشت، ولی حقوق اجتماعی را پاس می‌داشت، از این رو، فرمود:

لقد علمتم أنّي أحقّ الناس بها من غيري والله لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين و لم يكن فيها جورٌ إلا عليّ خاصّة^۱

شما دانستید که من به خلافت، سزاوارترین مردم از دیگرانم. به خدا سوگند، تا هنگامی که اوضاع مسلمانان رو به راه باشد و به غیر از من به دیگری ستم نشود، سر تسلیم فرو نمی‌آورم.

هدف، حفظ اسلام و امت است. هدف این است که اعتقادات مردم سالم بماند، ایمان آن‌ها رشد کند، تقوای اقتصادی و سیاسی مردم حفظ شود، جوانان به آینده خود امیدوار باشند، زندگی بر محور صحیح بچرخد و مبانی عقیدتی مردم با ترفندهای قلم‌های مسموم، به سستی نگراید. زید یا عمرو، ملاک نیست. هر کس پاسدار این ملاکات باشد، باید یاریش کرد، هر چند یاری کننده، شخصیت والایی چون امیرالمؤمنین علیه السلام باشد.

آری، در منطق امیر اهل ایمان، مظلومیت فرد، قابل تحمّل است، ولی مظلومیت جمع، قابل تحمّل نیست، به خصوص اگر مظلومیت جمع، به معنای به غارت رفتن تمام سرمایه‌های مادی و معنوی باشد.

اگر سرمست‌های باده افکار الحادی و نوجه‌های آن‌ها، مانع نبودند، ممکن بود ارتباطی صحیح میان شرق و غرب برقرار شود و در صورت وقوع چنین ارتباط صحیحی، تعادلی منطقی برقرار می‌شد.

سرمایه غرب علم و صنعت است. عقل علمی و ماشینی آن‌ها بال گشوده و گرفتار، بلکه گرفتارتر شده است. هر چند آن‌ها در پاره‌ای از امور، اعجاز مسیحا دارند و بعد از سرخوردگی‌های بسیار، باب تجربه دین را بر روی خود گشوده‌اند، بیمار آن‌ها هم‌چنان بیمارتر و مفلوک‌تر است.

سرمایه ما به برکت کتاب و عترت، اخلاق، ایمان و معنویت است.

ما بر گنجی گرانبها تکیه داریم. قرآن ما بر هر کتابی «مهیمن»^۲ است. هیمنه این کتاب مبین،

۱. همان، خطبه ۷۲ یا ۷۴.

۲. اشاره است به آیه شریفه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (مائده (۵) آیه ۴۸) ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند و حافظ و نگاهبان و مکتل آن‌هاست.

چنان بدان هیبت و سیطره بخشیده که خرافات آن‌ها را می‌زداید و شکوفه حقایق آن‌ها را می‌شکند و گوهرهای گرانبها را از دل صدف‌ها بیرون می‌کشد، عقده‌های ناگشوده را می‌گشاید و به اصول و فروع مستفاد از آن‌ها تکامل و تعالی می‌بخشد. هر چند برای هر ملتی شریعت و منهاجی^۱ است، با بودن قرآن، همه باید زیر این پرچم گرد آیند و از میان راه‌ها و اسباب رسیدن به سعادت، به کامل‌ترین و بهترین روی آورند. از این رو، خداوند بعد از بیان هیمنه قرآن که جامعیت و کمال آن را نسبت به کتب سلف، بیان کرده، می‌فرماید:

﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾^۲

به آن‌چه خداوند نازل کرده، میان آن‌ها حکم کن و از هواهای نفسانی آن‌ها پیروی نکن و از حقایقی که

خداوند بر تو نازل کرده، انحراف نجوی.

قاعده ارتباط صحیح این است که یک داد و ستد حکیمانه میان ما و آن‌ها برقرار شود، چراکه نه ما از سرمایه‌های علمی و مادی آن‌ها بی‌نیازیم و نه آن‌ها از سرمایه‌های معنوی و اخلاقی ما استغنا دارند. این که آن‌ها به ما به دیده انسان‌هایی غیر متمدن و نیمه وحشی بنگرند و خود را از سرمایه‌های ارزشمند معنوی، اخلاقی و فرهنگی ما مستغنی بشمارند، ناشی از غرور و سرمستی زاییده از علم، اکتشاف و اختراع است و این که ما به جای استفاده از جنبه‌ها و ابعاد مثبت آن‌ها از جنبه‌های منفی آن‌ها و حیرت‌ها و ضلالت‌های فکری و فلسفی آن‌ها استفاده کنیم و با این عمل خود، نسل جوان امت اسلامی را کپی بی‌بند و باری‌ها، حیرت‌ها و بن‌بست‌های فکری و اعتقادی آن‌ها قرار دهیم، کاری غلط و نابخردانه کرده‌ایم.

اسلام از پایه‌ها و مبانی محکم و استواری برخوردار است. انسان، نه دنیوی محض و نه اخروی خالص است. انسان، هم دنیوی است و هم اخروی. هم معاش می‌خواهد هم معاد. هم روحانی است هم جسمانی. انسان مسلمان، متکی به دینی است که برای او خواهان کمالات همه جانبه است.

چه مانعی دارد که ما نیازهای دنیوی، معیشتی و جسمانی خود را با استفاده از تجارب دیگران برطرف کنیم، تا بهتر بتوانیم به آخرت و معاد پردازیم و نیازهای روحانی خود را برآورده سازیم.

۱. ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مَنَاجِیًّا﴾ (مائده (۵) آیه ۴۸).

۲. همان، آیه ۴۸.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۱۵

چه مانعی دارد که آن‌ها از تجارب معنوی و سرمایه‌های اخلاقی و اعتقادی ما بهره‌گیرند، آخرت و معاد بر باد رفته خود را آباد کنند و روح افسرده خود را حیاتی نو و نشاطی تازه بخشند.

این که برخی از اساتید ما از تربیون مطبوعات و کلاس‌های درس و مجالس سخنرانی، پیام‌آور و ساوس شیطانی آن‌ها و نشخوارکننده شبهات عقل بیمار و قلب زنگار گرفته آن‌ها باشند و نتوانند به شبهات و اشکالات آن‌ها پاسخ بگویند و خود را مقهور و مغلوب بنمایانند و شنونده را نیز به دنبال خود بکشانند، خیانتی بزرگ و غیر قابل گذشت مرتکب شده‌اند. در منابع دینی ما احیای یک انسان، به منزله احیای انسانیت و کشتن یک انسان به منزله کشتن همه انسان‌هاست. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^۱

هر کس انسانی را بکشد، بدون این که کسی را کشته یا در روی زمین مرتکب فساد شده باشد، گویی همه انسان‌ها را کشته و هر کس انسانی را احیا کند، گویی همه انسان‌ها را احیا کرده است. ظاهر آیه دلالت بر کشتن و احیای فیزیکی و جسمانی دارد، ولی باطن آیه برگمراه کردن و به راه راست آوردن، دلالت می‌کند.

شخصی تفسیر آیه فوق را از امام صادق (ع) سؤال کرد. حضرت به برخی مصادیق قتل، از قبیل سوزاندن و غرق کردن اشاره کرد، آن‌گاه پس از لحظه‌ای سکوت فرمود:

«تأويلها الأعظم إن دعاها فاستجاب له»^۲

بزرگ‌ترین تأویل آیه این است که دیگری را دعوت به حق یا باطل کنند و او دعوتش را بپذیرد. متأسفانه روشی که برخی پیشه کرده‌اند، نه به معنای ارتباط عادلانه و تأثیر و تأثر متقابل و حکیمانه است. این که ما فقط متأثر باشیم نه مؤثر، به معنای برگردن نهادن یوغ استضعاف و بندگی و بردگی است. ای کاش تأثر ما از آن‌ها تنها در ابعاد و جهات مثبت بود! ما می‌توانستیم، هر چند در آن‌ها تأثیر نداشته باشیم، از علوم و فنون آن‌ها بهره‌گیریم و با کار و تلاش به خودکفایی و استقلال کامل برسیم و هرگونه وابستگی را از میان برداریم. افسوس که تأثر ما از

۱. همان، آیه ۳۲.

۲. تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۲۰، ذیل آیه ۳۲ سوره مائده.

بعد منفی آن‌هاست. ما از رفتن به غرب و نشستن در کلاس درس اساتید دانشگاه‌های غرب، بن‌بست‌ها، حیرت‌ها و ضلالت‌ها را برای نسل معصوم اسلام به ارمغان آوردیم. کسانی که چنین راه و رسمی را پیشه کرده‌اند، غرب زدگانی هستند که می‌خواهند غرب زدگی را برای ما به ارمغان بیاورند. ژست‌های روشن فکران غرب زده، جز فساد، انحطاط، سرخوردگی و یأس و رکود، ثمره‌ای برای نسل جوان به بار نخواهد آورد.

سید حسن تقی‌زاده را بسیاری به خاطر دارند. او معتقد بود که باید ایرانی از فرق سر تا ناخن پا غربی شود، تا بتواند همانند غربی‌ها متمدن شود. به همین منظور، وی سرسختانه از شعار تغییر خط از فارسی به لاتین حمایت می‌کرد تا ایران رضاخانی را هم به سرنوشت ترکیه آتاتورک لائیک گرفتار سازد. او ایرانی را غربی شده می‌خواست نه غربی مآب. در عین حال، در اواخر عمر از کردار خود پشیمان شده و اعلام داشته بود که فرهنگ ایران اسلامی باید محفوظ بماند و خط فارسی باید حفظ شود.

این قضیه را نگارنده بلاواسطه از خود او نقل می‌کنم. وی می‌گفت:

دوستی به من اعتراض کرده است که شما از طرفداران پر و پا قرص تغییر خط بوده‌اید. چگونه اکنون تغییر موضع داده‌اید؟! من به او گفتم: بشر جایز الخطاست. هنر این است که انسان به گناه خود اعتراف کند و زبان به توبه و استغفار گشاید و من اینک می‌گویم: استغفرالله ربی و أتوب إلیه.

البته خسارت این‌گونه تبلیغات منفی کم نیست. گناه اضلال و اِهلاک یک انسان، کم‌تر از گناه اضلال و اِهلاک همه انسان‌ها نیست. وقتی کسی فضای فرهنگی یک جامعه را مسموم کند، فقط یک نفر مسموم نمی‌شود، بلکه همگان یا اکثر مردم مسموم می‌شوند. در عین حال، اگر کسی از کردار خود پشیمان شود و در همان فضایی که اضلال کرده اعلام کند که به خطا رفته، گناه کرده و توبه کار است، باید توبه او را مقبول دانست. مگر این که شهادت اعلام آشکار گناه و انحراف خود را نداشته باشد. یا این که در جمعی کوچک و محدود، اعلام پشیمانی کند. در این صورت، به همان اندازه که افراد را آگاه کرده، از گناه او بخشوده می‌شود نه بیش‌تر.

در این جا جا دارد به نویسنده مقاله «ناخدا» و گردانندگان مجله «پر» و امثال آن‌ها که در لباس انسان، نقش شیطان جن را ایفا می‌کنند و رسالت خود را در اغوای نسل جوانی می‌دانند که به قاعده تکامل انسانیت، باید در اخلاق، ایمان و فضیلت، چند قدمی از نیاکان خود جلوتر

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۱۷

بیفتد، اخطار کرد که بترسید از این که در اواخر عمر، هم چون تقی زاده گرفتار ملامت وجدان شوید و زبان به توبه و استغفار گشایید، ولی بر اثر این که انسان های بسیاری را به مهلکه افکنده اید و راه برای آگاه کردن آنها بر روی شما مسدود مانده است، توبه شما مقبول خداوند دادگری که در کمین ستمکاران است^۱، واقع نشود.

مرحوم سید حسن تقی زاده که به دلیل اظهار ندامتش نگارنده به خود اجازه می دهد به او «مرحوم» بگوید، تبلیغات اجنبی پسندش را در جمعی وسیع و گسترده مطرح کرده بود، ولی اظهار ندامت و استغفارش را در یک کلاس چهل الی پنجاه نفری مطرح کرد. از این جهت، قبول توبه او دشوار می نماید، مگر این که در مجامع و محافل و کلاس های دیگر نیز لب به توبه گشوده و صدای خود را به گوش همگان رسانیده باشد.

آیا شما گردانندگان مجله «پر» می دانید که با مقالاتی از قبیل «ناخدا» چگونه به منابع سرشار ایمان و احساسات جوانان یورش می برید و آرامش و اطمینان را از آنها سلب می کنید و آنها را به سوی لابیگری و یأس و سرخوردگی سوق می دهید؟!

نمی گویم: جواب خدا را چه می دهید؟ که خواه ناخواه باید جواب گو باشید، بلکه می گویم: جواب وجدان خود را چه می دهید؟ آیا اگر برای نسل جوان، پیام آور امید و اطمینان و آرامش باشید، بهتر است یا پیام آور یأس و دلهره و اضطراب و تزلزل؟ بگذارید رابطه شرق و غرب بر محوری عادلانه استوار شود، تا هر کسی آنچه ندارد یا کم دارد، از دیگری دریافت کند و انسان شرقی و غربی دست در دست یکدیگر به سوی قله های شرف، انسانیت، توحید و معنویت، صعود کنند. ضرری که شما از خوبی ها و فضایل می برید، به مراتب کم تر است از ضرری که از بدی ها و رذایل می برید.

«مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ»^۲

هر کس عدالت بر او تنگی کند، ظلم و جور بیش تر بر او تنگی می کند.

تجربه دینی از نگاه کتاب و سنت

می خواستیم تجربه دینی را از دو نگاه بررسی کنیم: یکی از نگاه غربیان و دیگری از نگاه معارف اسلامی.

۱. اشاره است به آیه شریفه «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ» (فجر ۸۹) آیه ۱۴.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵.

از آن جا که ما برای شرق و غرب، رسالت قائلیم و معتقدیم که انسان شرقی و غربی باید دست در دست یک دیگر گذارند و با استفاده از علوم و فنون و اخلاق و معنویت یک دیگر، بر قلّه عظمت و کمال صعود کنند، ناچار شدیم که در مقاله قبل، سوز و گداز درونی خود را کتمان نکنیم و قدری از دست کسانی که ارتباطی نامعقول را با غرب می پسندند، درد و دل کنیم.

اکنون اصل مسئله را دنبال می کنیم. ما معتقدیم که تجربه دینی را خود دین، پی افکنده است. خوشبختانه در متون معتبر دینی شواهد زنده ای از تجربه دینی داریم. این تجربه برای کسی که به آن دست می یابد، معتبر است. نکند که غرب زده ها و دل باختگان فرهنگ غربی تصور کنند که تجربه دینی ارمغانی نو و ابداع و ابتکاری از غرب است. ما دست آورده های آن ها را در این زمینه ارج می نهیم و حتماً مقاله ای را بدان اختصاص می دهیم، ولی شایسته نیست که رهگشایی های دین را در زمینه تجربه دینی نادیده انگاریم و کام جان را از این سرچشمه فیاض، ارضا و اشباع نکنیم.

«الله» یعنی چه؟

واژه «الله» واژه ای پر محتواست. چرا خدا را «الله» نامیدند؟ این واژه از کدام معنا یا معانی عمیق خبر می دهد؟ امام حسن عسکری علیه السلام فرمود:

«الله هو الذي يَتَّالَه إليه عند الحوائج والشدائد كلّ مخلوق عند انقطاع الرجاء من كلّ من دونه و تقطّع الأسباب من جميع من سواه»^۱

الله همان است که هر مخلوقی به هنگام قطع امید از غیر و قطع اسباب از سوای او، در نیازمندی ها و سختی ها بدو روی می آورد.

آری، هنگامی که انسان در گرداب مهالک می افتد و از همه چیز و همه جا دل می برد و قطع امید می کند، در عین حال، احساس می کند که سروشی از غیب او را به سوی خود می خواند و دستی از غیب، برای نجاتش فرا می آید و قلب پریشان و وحشت زده اش را آرامش می بخشد و بر آلام درونی او مرهم می نهد.

بی دلی در همه احوال خدا با او بود او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد

۱. بحار الانوار، ج ۳، باب ۳، حدیث ۱۶، ص ۴۱.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۱۹

در این حالت استثنایی تمام زرق و برق‌ها از پیش چشم انسان محو می‌شود و رشته امید، استحکام می‌یابد و چشم دل با همه ژرف‌نگری‌های خود گشوده می‌گردد و جلوه‌هایی از فریاد رس حقیقی و گره‌گشای واقعی که همه اسباب و علل ظاهری و باطنی به او منتهی می‌شود، جان و دل او را صفا و جلا می‌بخشد.

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

حضرتش در ادامه سخن فرمود:

«تقول «باسم الله» ای أستعين على أموري كلها بالله الذي لا تحقَّ العبادة إلا له، المغيث إذا أُستغيثَ والمجيب إذا دُعِيَ»^۱

می‌گویی: [بسم الله] یعنی برای تمام امورم از خداوندی کمک می‌خواهم که پرستش - فقط - سزاوار

اوست. او هنگامی که به کمک خوانده شود، فریاد رس و هنگامی که خوانده شود، پاسخ دهنده است.

این تجربه درونی را بندگان خالص و مخلص خداوند و عارفان وارسته و سالکان دل‌باخته، همواره تکرار کرده یا به‌طور دائم، استمرار می‌بخشند، ولی برای دیگران گاه‌به‌گاه اتفاق می‌افتد، بلکه ممکن است در تمام عمر، یک بار بیش‌تر اتفاق نیفتد و همین یک بار، به اندازه مطالعه صدها جلد کتاب توحیدی و ده‌ها سال درس و بحث مدرسه‌ای، کارساز و چاره‌ساز است.

امام یازدهم علیه السلام در ادامه مطالب بلند و دل‌نشین خود فرمود: مردی نزد امام صادق علیه السلام آمد و عرض کرد: پسر پیامبر خدا، مرا بر «الله» راهنمایی کن، چرا که مجادله‌کنندگان بسیاری بر من هجوم آورده و مرا به حیرت و سرگردانی افکنده‌اند. حضرت به او فرمود:

«یا عبدالله، هل ركبت سفينة قط؟»

ای بنده خدا، آیا هرگز سوار کشتی شده‌ای؟

عرض کرد: آری. فرمود:

«فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سياحة تفنيك؟»

آیا آن‌جا که کشتی‌ای نبود که تو را نجات دهد و نیروی شنایی نبود که تو را بی‌نیاز کند، کشتی تو

شکسته شد؟

عرض کرد: آری. فرمود:

«فهل تعلق قلبك هنالك إن شئاً من الأشياءِ قادر على أن يخلصك من ورطتك؟»

آیا در آن جا قلب تو تعلق پیدا کرد به این که چیزی قادر و تواناست که تو را از مهلکه خلاص کند؟

گفت: آری. امام صادق علیه السلام فرمود:

«فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى و على الاغاثه حيث

لا مغيث»^۱

آن چیز همان خدایی است که در آن جایی که نجات دهنده و فریادرسی نیست، بر نجات بخشیدن و

فریادرسی، قادر و تواناست.

از این روایت پر مغز و این داستان آموزنده، استفاده می شود که در هر عصری افرادی بوده اند که حرفه شوم آن ها جدال و ایجاد وسوسه و حیرت بوده و آرامش قلبی و اعتقادی را از مردم سلب می کرده اند و صد البته که در عصر ما این کار به صورتی سامان یافته انجام می شود و شبکه های تبلیغاتی و اینترنت ها با تمام نیروها و جنود مادی و شیطانی خود به این کارها مشغولند. روزنامه ها و مجلات و کتب، بخش بسیار کوچکی از این شبکه وسیع و گسترده اند. ماهواره ها و امواج صوتی و تصویری تمام کره زمین را زیر فرمان دارند. مقابله با این تبلیغات و مبارزه با این همه شگردها و ترفندها و حفظ ایمان و اعتقاد جوانان، خود یک تجربه عظیم دینی است. راستی که پایدار ماندن حق و حقیقت در برابر این همه امواج شکننده باطل، معجزه های عظیم و «ید بیضا»یی بی مانند است. همین تجربه دینی، درسی بسیار عمیق به کسانی می دهد که چشم بینا و گوش شنوا و قلب آگاه دارند، هم چنین به آن ها امید و اطمینان و اعتماد می بخشند.

جالب این است که دین در انتخاب الفاظ هم به گونه ای عمل می کند که بتواند پیام خود را هر چه بهتر ابلاغ کند. برای تسمیه معبود حقیقی انسان ها واژه «الله» را برگزید، تا هر چه بهتر بتواند تفهیم کند که «الله» که همه مخلوقات، واله، حیرت زده و ناخود آگاه دل بسته و در جست و جوی اویند، همان است که قبل از هر دلیلی یا برهانی، تجربه درونی افراد و آزمایش قلبی و روحی آن ها بر وجودی گواه است. هر کس به اعماق بیکران جان خود بنگرد و در این

دریای ناپیدا کرانه، به مشاهده «آیات انفسی» پردازد، گم شده خود را می‌یابد و به پناهگاه واقعی خود می‌رسد و هم‌چون عقربه مغناطیسی که هنگامی که قطب حقیقی خود را یافت، آرامش و قرار پیدا می‌کند، به آرامش و قرار می‌رسد و بدون حیرت و اضطراب، می‌آساید. هیچ حالت برای انسان، شیرین‌تر و لذت بخش‌تر از این حالت نیست. مگر برای عاشق، حالتی بهتر از وصل معشوق وجود دارد؟

چگونه خدا را شناختی؟

بدون شک، سؤالی که برای هر انسان عاقلی مطرح است، همین است که خدا را چگونه بشناسد؟ یا این که انسان‌های دیگر که همه هم‌نوع اویند و با او وجوه مشترک بسیار دارند، خدا را چگونه شناخته‌اند؟ آیا راه خداشناسی یکی است یا بسیار؟ آیا این مطلب درست است که: راه‌های خداشناسی به اندازه نفوس همه خلایق است؟ آیا می‌توانیم پا را فراتر بگذاریم و بگوییم: راه‌ها از نفوس خلایق هم بیش‌تر است؟ مگر نه این است که برای اثبات وجود خدا براهین متعددی در کتب فلسفی و کلامی اقامه کرده‌اند و مگر نه این است که هر کسی می‌تواند با تجربه یا تجارب دینی که حتماً جنبه شخصی دارند، راه یا راه‌هایی به سوی خداشناسی داشته باشد؟.

همین‌جا این نکته را خاطر نشان کنم که فرق عمده میان براهین کلامی و فلسفی از یک سو و تجربه دینی از سوی دیگر، این است که اولی عمومی و دومی شخصی است. اولی حجت عام و دومی حجت خاص است. بسیارند مردمی که حجت عام قانع شده‌اند، و بعضی به خاص قانع شده‌اند. حجت عام، راه عقل است و حجت خاص راه دل. کسانی که راه دل پیموده‌اند، راه عقل را با اشارات و کنایات طنزآمیز، به نقادی کشیده‌اند. سعدی می‌گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
مولوی می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
دیگری می‌گوید:

لاف خرد مزین بر دیوانه‌ای حکیم دیوانگان وادی عشقند موشکاف
این‌ها دلیل بر عدم حجیت عقل و استدلالات عقلی نیست. این‌ها نمی‌خواهند عقل نظری

انسان را بی اعتبار کنند، بلکه می خواهند بگویند که روشن تر از راه عقل و براهین عقلی راه دل و راه سیر و سلوک و جذبه های معنوی و عرفانی است. همان راهی که امروز به عنوان تجربه دینی شناخته شده است.

امام باقر علیه السلام می فرماید: علی علیه السلام در جواب مردی که از او پرسید: با چه چیز پروردگارت را شناختی، چنین فرمود:

«عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم، و حلّ العقود، و نقض الهمم»^۱

خدای را به فسخ شدن تصمیم ها و گشوده شدن گره ها و نقض اراده ها شناختم.

در این حکمت زیبا و شیوای علوی، سه آزمایش شخصی مطرح شده که هر سه راه گشای انسان به سوی معرفت خداست. ممکن است برخی از این گونه آزمایش ها برای خود ما یا افرادی اتفاق افتاده باشد، ولی بی اعتنا از کنار آن گذشته باشیم. مگر نه برای حضرت موسی و همراهش (یوشع بن نون) اتفاق عجیبی افتاد؟ آن ها برای یافتن خضر و بهره گیری از دانش های او راه دور و درازی را پیمودند. نشانه یافتن خضر این بود که ماهی آن ها در مجمع البحرین جان بگیرد و در دریا به شناوری پردازد، ولی هنگامی که این اتفاق افتاد و این تجربه تحقق یافت، یوشع فراموش کرد که به موسی گزارش دهد و به همین دلیل به راه خود ادامه دادند.

﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾^۲

هنگامی که به محل تلاقی آن دو دریا رسیدند، ماهی خود را فراموش کردند و ماهی، راه خود را در دریا گرفت و روان شد.

هم موسی فراموش کرده بود و هم یوشع. حتماً در این فراموشی مصلحتی بود.

﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتِيِّهِ أَأِنتُمَا عَذَابْنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾^۳

هنگامی که از آن جا گذشتند، موسی به همراهش (یوشع) گفت: غذای ما را بیاور، که از این سفر، سخت خسته شده ایم.

در این وقت، یوشع متذکر شد که ماهی راه خود را گرفته و رفته است. از این رو، به موسی گفت:

۱. نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰ با استفاده از کتاب خصال صدوق، ص ۶؛ توحید صدوق، ص ۲۰۹.

۲. کهف (۱۸) آیه ۶۱.

۳. همان، آیه ۶۲.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۲۳

﴿أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْخُوتَ وَمَا أَتْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾^۱

آیا دیدی و آیا به یاد داری زمانی را که به آن صخره پناه بردیم و به استراحت پرداختیم. من در آن جا فراموش کردم که جریان ماهی را بازگو کنم. این شیطان بود که یاد آن را از خاطر من برد و ماهی به طور شگفت‌انگیزی راه خود را گرفت و رفت.

تجربه آن‌ها همین بود. فرار ماهی نشانه این بود که آن عالم ربّانی را در آن جا ملاقات می‌کنند و موسی از وی معارفی بی‌مانند فرامی‌گیرد. این فراموشی مطابق مصلحتی بوده است. مانعی نیست که پیامبران خدا ﷺ آن‌چه را به جنبه رسالت و تبلیغ احکام، ارتباط ندارد، بلکه به امور دیگری مربوط است، فراموش کنند، به خصوص که این فراموشی ممکن است جنبه آزمایش داشته باشد.

موسی کلیم ﷺ به یار هم سفرش فرمود:

﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَاذْتَدَا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾^۲

این، همان چیزی است که ما در طلب و جست‌وجوی آن بودیم؛ از این رو از همان راهی که رفته بودند، بازگشتند، در حالی که پی‌جویی می‌کردند.

نقش شیطان این بود که در این فراموشی دخالت داشت و کاری کرد که آن‌ها دیرتر به ملاقات آن عالم، نایل شوند. اگر مصلحتی برای این تأخیر در کار نبود و اگر موسی ﷺ و هم‌سفرش در معرض آزمایشی قرار نمی‌گرفتند، خداوند دخالت شیطان را خنثی می‌فرمود، چنان که در امور مربوط به رسالت و تبلیغ به طور قطع، تأثیر و دخالت شیطان را خنثی می‌کند.^۳ زندگی انبیا و اولیا ﷺ پر است از تجارب دینی. در این تجارب پیوسته و غیر قابل خطا و اشتباه، چنان عقل و دل و جان آن‌ها اشباع می‌شود که می‌توانند رهبر و پیشوای همه عقلا و اندیشمندان عالم باشند.

۱. همان، آیه ۶۳.

۲. همان، آیه ۶۴.

۳. این مطلب مهم را می‌توانید با مطالعه و ملاحظه سه آیه آخر سوره مبارکه جن، به دست آورید.

در آن سه آیه چنین آمده است که خداوند برای این که پیامبران بتوانند به طور دقیق، محتوای وحی الهی را دریافت و ابلاغ کنند، فرشتگان مراقب را از پیش و پس بر آن‌ها می‌گمارد، تا تمام عوامل و اسباب خطا و سهو و نسیان را از آن‌ها دور سازند. در غیر امور مربوط به ابلاغ رسالت، لزومی ندارد که فرشتگان پلیس، مراقبت و پاسداری کنند و جلو تأثیر و نفوذ شیطان‌ها را بگیرند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام از سه تجربه مهم دینی در راه خداشناسی پرده برداشته است. هر چند این تجارب، در زندگی روزمره افراد جنبه شخصی دارد، تقریباً همه اشخاص با چنین تجاربی سروکار پیدا می‌کنند و راه خداشناسی با همین تجارب به روی آن‌ها گشوده می‌شود. کسی که نخواهد از این تجربه‌ها بهره گیرد و دست شیطان‌ها را در زندگی خود باز گذارد، دائماً اسباب غفلت او را فراهم کنند، خودش مقصر است. شیطان‌ها از بسم الله فرار می‌کنند. امام صادق علیه السلام به مفضل فرمود:

خود را از ۱۰۰ مردم به «بسم الله الرحمن الرحيم» و «قُلْ هُوَ الله احد» حفظ کن.^۱

امام هشتم علیه السلام فرمود:

هر که بسم الله بگوید، نزدیک تر است به اسم اعظم از سیاهی چشم به سفیدی آن.^۲

ابن مسعود می‌گوید:

هر کسی می‌خواهد که خداوند او را از شعله‌های نوزده گانه آتش جهنم رهایی دهد، «بسم الله الرحمن

الرحيم» بگوید که آن نیز نوزده حرف است و خدا هر حرفی را سیر یک شعله قرار می‌دهد.^۳

هرگاه بسم الله سبب نجات از شر مردم و نزدیک شدن به اسم اعظم و نجات از نوزده شعله جهنم است، چگونه نمی‌توان به وسیله آن، از اغوا و اغفال شیطان رهایی پیدا کرد؟ ما باید برای این که به بهترین وجه، از تجربه‌های دینی بهره گیریم و به سادگی و بی‌اعتنائی از کنار آن‌ها نگذریم، از خاصیت اعجاز آمیز «بسم الله الرحمن الرحيم» بهره‌مند شویم. استعاذه نیز وسیله بسیار مؤثری است. استعاذه، یعنی پناه بردن به خدا از شر شیطان. شیطان به معنای نافرمان و سرکش است، اعم از این که از انسان باشد یا از جن. خدا در قرآن می‌فرماید:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾^۴

و همین‌طور برای هر پیامبری، دشمنی قرار دادیم که همان شیطان‌های انسانی و جنی‌اند.

حتی در موقع قرائت قرآن و در آغاز نماز، بعد از تکبیر الاحرام، مستحب است که

گفته شود: «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»^۵.

۱. منافع الجنان، چاپ علمی، حاشیه ص ۹۵۳.

۲ و ۳. ترجمه تفسیر مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۷.

۴. انعام (۶) آیه ۱۱۲.

۵. از شر شیطانی که به واسطه نافرمانی و سرکشی درگاه رانده خداست، به خدا پناه می‌برم.

قرآن می‌فرماید:

﴿إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^۱

هنگامی که قرائت قرآن می‌کنی، از شر شیطان رجیم، به خداوند پناه ببر.

امام صادق علیه السلام فرمود:

ثم تَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، ثم اقرأ فاتحة الكتاب؛^۲

آن‌گاه پس از تکبیرة الاحرام، نماز و دعای توجه، از شیطان رجیم به خدا پناه ببر. آن‌گاه سوره

فاتحة الكتاب را قرائت کن.

اگر انسان گرفتار دام شیطان‌های انس و جن باشد، هرگز نمی‌تواند از تجربه‌هایی که حالت

معنوی و باطنی و روحی دارد و گهگاه برای انسان‌های عادی اتفاق می‌افتد، بهره‌گیرد.

به هر حال، امیرالمؤمنین علیه السلام از سه تجربه دینی مؤثر در راه خداشناسی خبر داد و آن‌ها را

به عنوان اسباب خداشناسی خود، معرفی کرد:

۱. فسخ شدن تصمیم‌ها

گاهی انسان بر کاری تصمیم جدی می‌گیرد و تمام نیروهای خود را در راه انجام آن به کار

می‌اندازد، ولی بعداً شرایطی پیش می‌آید که به اختیار خود از آن تصمیم برمی‌گردد، بلکه آن را

برای خود، زشتی و انحطاط و کسر شأن تلقی می‌کند. قضیه‌ای که در بحث قبل، درباره

مرحوم تقی‌زاده نقل کردیم، از این قبیل است. درباره فضیل هم نوشته‌اند که: به طور جدی

در راه هرزگی و عیاشی و راهزنی عمر خود را سپری می‌کرد، ولی با شنیدن آیه کریمه:

﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾^۳

که پیرمردی در دل شب قرائت می‌کرد، از تصمیم خود برگشت و راه خود را تغییر داد.

شنیدستم فضیل نیک فرجام

به کنج خانه پیری در دل شب

ز سوزانگیز آه عاشقانه

شبی بر شد به دزدی بر در و بام

همی نالید او با ذکر یارب

«أَلَمْ يَأْنِ» همی زد در ترانه

۱. نعل (۴) آیه ۹۸.

۲. الوسائل، باب ۵۷، از ابواب قرائت، حدیث ۱.

۳. حدید (۵۷) آیه ۱۶.

فُضیل آن ناله جانسوز بشنید پشیمان گشت و راه خویش بگزید
 حرّ بن یزید ریاحی نخستین کسی بود که با لشگر خود، راه را بر امام حسین علیه السلام بست و
 عرصه را بر او تنگ کرد. اما با توبه قهرمانانه خود و بازگشت از تصمیم پیشین و فسخ آنچه
 در پی آن بود، در صف صلحا و شهدا قرار گرفت.

۲. گشوده شدن گره‌ها

گاهی برخی کارها گره می‌خورد. دست‌ها و تدبیرها در گشودن آن گره، عاجز می‌مانند.
 درها از هر سو بسته می‌شود و انسان به مرحله‌ای می‌رسد که امیدش از همه جا منقطع می‌شود،
 ولی در عین حال، احساس می‌کند که دست توانایی هست که هر گرهی را می‌گشاید و هر
 مشکل لاینحلی را حل می‌کند. او به وجدان خود در می‌یابد که موجودی نامرئی مراقب و به
 یاد اوست و دست او را می‌گیرد و از گرداب، نجاتش می‌دهد و سرانجام می‌بیند که گره گشوده
 شد و اسباب امیدواری فراهم گردید و دلی مضطرب و شکسته، قرار و آرام یافت.
 این همان تجربه‌ای است که اگر برای کسی فراهم شد، نباید به سادگی از کنارش بگذرد،
 بلکه باید آن را ملاک و معیار عمل و اعتقاد خود قرار دهد و برنامه‌های زندگی را بر مبنای آن،
 استوار گرداند.

۳. نقض اراده‌ها

در فسخ شدن تصمیم‌ها بر اختیار خود شخص تکیه کردیم. برای این که میان این قسم و
 قسم اول، فرق باشد، در این جا بر عدم اختیار تکیه می‌کنیم. آن جا می‌گفتیم: خودش
 پشیمان می‌شود و از تصمیم خود باز می‌گردد. این جا می‌گوییم: شرایطی ناخواسته
 فراهم می‌شود که شخص نتواند آنچه را بر آن، همت گماشته، به انجام برساند. مثل این که
 بیمار شود یا مرگش فرا برسد و از این قبیل ... آری، او چیزی خواسته بود و خداوند چیز
 دیگری را خواست. این هم تجربه‌ای دیگر.

احوال و مقامات

عرفای اسلامی با دو اصطلاح سر و کار دارند: احوال و مقامات.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۲۷

احوال، عبارتند از: موهبت‌هایی که از جانب خداوند، بر قلب انسانی که طالب حقیقت است، نازل می‌شوند، تا او را به کمند جذبۀ الهی، ارتقا بخشند. از این رو، گفته‌اند:

«الحوال نازلة بالقلب و لا تدوم»؛

حال، فیضی است که بر قلب انسان، نازل می‌شود و دوام نمی‌یابد.

مقامات، همان منازلی است که انسان باید برای قرب به معبود، طی کند که عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا.

در فرق میان احوال و مقامات گفته‌اند:

الأحوال مواهب و المقامات مكاسب؛

احوال، موهبت‌هایی الهی و مقامات، اموری است اکتسابی.^۱

اگر مقامات را از دایرة تجربه دینی خارج کنیم، ناگزیریم احوال را مساوی و مرادف با تجربه دینی بدانیم. وحی و الهام نیز در قلمرو تجربه دینی است. آیا می‌توان این‌ها را احوالی شمرد که برای انبیا و اولیا حاصل می‌شود؟

از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نقل شده است که فرمود:

«لي مع الله وقت لا يسعني ملك مقرب ولا نبي مرسل»؛^۲

مرا با خدا وقتی است که در آن وقت، هیچ فرشته مقرب و هیچ پیامبر مرسلی گنجایش مرا ندارد.

این وقت، برای انبیای الهی بزرگ‌ترین تجربه است. البته بر حسب درجات آن‌ها، این تجربه اختلاف پیدا می‌کند. تجربه نبی خاتم ﷺ فوق تجربه‌هاست. در این حالت، نه فرشتگان مقرب، گنجایش او را دارند، نه انبیای مرسل. از آن‌جا که «نبی مرسل» نکره در سیاق نفی است و عمومیت دارد، حتی شامل خود آن بزرگوار هم می‌شود. او در میقاتی که «مع الله» دارد، به مرتبه‌ای می‌رسد که مقام رسالت و خاتمیت خودش نیز گنجایش آن را ندارد. آیا این برداشت، از کلام آن بزرگوار درست است؟ این، چیزی است که به ذهن نگارنده می‌رسد. ممکن است خواننده گرامی برداشت دیگری داشته باشد.

درباره حضرت یعقوب ؑ که در تب و تاب فراق یوسف عزیزش می‌سوخت و می‌گذاخت،

۱. درباره احوال و مقامات ر.ک: پژوهشنامه متین، سال دوم، شماره پنجم و ششم، ص ۲۳۴ به بعد.

۲. بحار الأنوار، ج ۸۲، ص ۲۴۳.

و کارش به جایی رسید که «إِنِّي ضَلُّتُ عَنْهَا مِنَ الْحُزَنِ»^۱. چنین سروده‌اند:

یکی گفتش که‌ای پیر خردمند که‌ای روشن ضمیر گم‌گشته فرزند
زمصرش بوی پیراهن شنیدی چرا در چاه کنعانش ندیدی؟
بگفت احوال ما برق جهان است گهی پیدا و گاهی در نهان است
گهی بر تارم اعلیٰ نشینیم گهی تا پشت پای خود نبینیم
آیا نمی‌توان معراج را یکی از تجربه‌های بزرگ پیامبر اکرم ﷺ بدانیم؟ او در این سفر الهی،
سیر نکرده، بلکه سیرش داده‌اند. او مشمول «اسراء» شده که «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ
لَيْلًا...»^۲.

او در این اسراء، از مسجدالحرام به مسجدالأقصی و از آن‌جا به آسمان‌ها رفت، تا به مقام
«قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^۳ رسید. چنین موهبتی نصیب هیچ کس نشده بود. این مقام، همان
مقامی است که جبرئیل می‌گوید:

«لَوْ دَنَوْتُ أُنْمَلَةٌ لَأَخْتَرْتُ»^۴

اگر به اندازه بند انگشتی نزدیک شوم، می‌سوزم.

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مبهوت ماند جبرئیل
چون گذشت احمد ز سدره و مرصدهش وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت او را هین بپر اندر پیم گفت رو رو که حریف تو نیم
باز گفتا کز پیم آی و مایست گفت، روزین پس مرا دستور نیست
باز گفت او را بیا ای پرده سوز من به اوج خود نفرستم هنوز
گفت بیرون زین حد، ای خوش فرمن گر زخم پری بسوزد پر من
حیرت اندر حیرت آید زین قصص بسپهی خاصه کان اندر اخص
تجربه پیامبران خدا، در عین این که وسیله ارتقا و تکامل آن‌هاست، وسیله ارتقا و تکامل
بشریت نیز هست. جذبه‌های وحی و حالات نزول فرشته و تکلیم از ورای حجاب،^۵ نه تنها

۱. یوسف (۱۲) آیه ۸۴ (چشمانش از غم و اندوه نابینا شد).

۲. اسراء (۱۷) آیه ۱.

۳. نجم (۵۳) آیه ۹.

۴. بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۳۸۲، باب ۳، روایت ۸۶.

۵. اشاره است به آیه کریمه «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (شوری (۴۲) آیه ۵۱).

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۲۹

روشنی بخش جان و دل آن‌هاست، بلکه بشر نیز از آثار و برکات آن، بهره‌مند و برخوردار می‌شود. اینان، تحت تأثیر همین جاذبه‌ها، آن‌چنان کامل می‌شوند که می‌توانند «اسوه»^۱ انسان‌های دیگر باشند. انسان تکامل نیافته، کجا می‌تواند اسوه و الگوی انسان‌های دیگر باشد؟ خفته را خفته کی کند بیدار؟ آن‌که در معرض خطای عقیده و عمل و گفتار است، چگونه شایسته است که پیشوا و مقتدای بی‌قید و شرط دیگران باشد؟ آری، عصمت، لازم است. کسی که در پندار، گفتار و کردار، معصوم است و عاصمی از غیب، او را پاسداری و نگهداری می‌کند، شایسته چنین مقام و منزلتی است.

هدایت آن‌ها، هدایت الهی است. عاصم غیبی آن‌ها را بر مسندی نشانده که از رهنمودهای دیگران بی‌نیاز هستند. خداوند آن‌ها را بر کرسی هدایت نشانده و درباره آن‌ها فرموده است:

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾^۲

آیا آن‌که هدایت به حق می‌کند، سزاوارتر است که پیروی شود یا آن‌که هدایت نمی‌پذیرد، مگر آن‌که (از طرف هدایت‌کننده‌ای) هدایت شود؟

تکامل فرد و جامعه

جاذبه‌های روحی، و حیانی و تجارب باطنی انبیا دست‌مایه تکامل افراد و اجتماعات است. دین و برنامه‌های دینی آن‌ها هم فردی است و هم اجتماعی. فرد یا جامعه با الهام از رهنمودهای انبیا، ره صدساله را یک شبه می‌رود. قرآن کریم فرمود:

﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ اللَّهِ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾^۳

به یاد آورید نعمت خدا را بر خویشتن، همان زمانی که دشمن یک‌دیگر بودید و خداوند میان دل‌های شما

۱. در قرآن کریم چنین آمده است: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (أحزاب (۳۳) آیه ۲۱) در این آیه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله اسوه مطلقه است، چرا که او معصوم است و اسوه بودن معصوم، قید و شرطی ندارد. هم‌چنین درباره ابراهیم و کسانی که به او ایمان آورده‌اند، فرموده است: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (ممتحنه (۶۰) آیه ۴) و نیز درباره انسان فرموده است: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ﴾ (همان، آیه ۶). اسوه بودن ابراهیم و کسانی که به او ایمان آورده‌اند، نیز مطلقه است، چرا که در میان آن‌ها، بلکه در رأس آن‌ها معصوم است.

۲. یونس (۱۰) آیه ۳۵.

۳. آل عمران (۳) آیه ۱۰۳.

الفت برقرار کرد و به برکت نعمت او با یکدیگر برادر شدید و شما بر لبه‌ای از آتش (هلاکت) بودید و خداوند شما را از آن، نجات داد.

این کار، کار آسانی نبود. اگر نگوییم محال بود، باید بگوییم: قریب به محال بود. از این رو، فرمود:

﴿لَوْ أَنفَقْتُ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا آَلَفْتُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾^۱

اگر همه آن چه در روی زمین است، انفاق می‌کردی، میان دل‌های آن‌ها الفت برقرار نمی‌کردی.

یعنی در این جا اسباب مادی که مهم‌ترین آن‌ها مال و ثروت است، کارساز نیست. رخنه در دل‌ها و اتصال رشته قلوب به یکدیگر، به گونه‌ای که در غم و شادی یکدیگر شریک باشند، با اندوه یکدیگر، اندوهگین و به شادی یکدیگر شاد، تنها از راه دین و ایمان ممکن است.

جذبه‌های روحی و وحیانی پیامبران، کیمیایی است که مس وجود افراد را طلای گرانبها می‌کند. البته تا افراد، اصلاح نشوند، جامعه اصلاح نمی‌شود، ولی ممکن است اصلاح فرد به اصلاح جامعه نینجامد. اصلاح جامعه منوط است به اصلاح تعداد قابل توجهی از افرادی که بتوانند جامعه را متحول کنند. اگر تعداد این افراد، قابل توجه نباشد، یا این که هر چند تعداد آن‌ها زیاد است، از یک نظام فکری و رهبری صحیح برخوردار نباشند، نمی‌توانند جامعه را متحول سازند. البته اگر نتوانند چنین نظام درست فکری و رهبری را پدید آورند، معذورند و بر آن‌ها ایرادی نیست، ولی اگر بتوانند و انجام ندهند، معلوم می‌شود احساس مسئولیت نمی‌کنند و نمی‌خواهند تن به مسئولیت دهند. در این صورت، معذور نیستند.

خلاصه باید میان قصور و تقصیر فرق گذاشت. قاصران، معذورند و مقصّران، غیر معذور. ابوذر غفاری از ربه به مکه آمد و به دیدار پیامبر ﷺ نایل شد. او در یک دیدار چند لحظه‌ای چنان متحول شد که تمام عقیده‌های باطل و همه عادات و آداب جاهلی و قومی را پشت پا زد و آماده هر نوع مبارزه و جهاد شد. او مجاهدی سرسخت و یاری وفادار و فداکار برای پیامبر اکرم ﷺ و پس از آن بزرگوار، برای علی ﷺ بود. تا زمانی که پیامبر ﷺ زنده بود و رهبری امت نوپنیا را بر عهده داشت، او هم استوانه‌ای مقاوم بود که فشارهای دشمن را

۱. انفال (۸) آیه ۶۳.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۳۱

تحمل می‌کرد و ضربات آن‌ها را به همراهی دیگر دوستان مخلص، خنثی می‌ساخت. پس از پیامبر اکرم ﷺ رهبری امت از محور خود خارج شد، ولی ابوذر از پای نشست و مبارزه را تا سر حد تحمل تبعیدهای پیاپی و مرگ غریبانه و مظلومانه در ریزه ادامه داد.

روزی که ابوذر مظلوم را به ریزه تبعید می‌کردند و هیچ کس به دستور عثمان حق بدرقه او را نداشت، اما امیرالمؤمنین و حسنین (علیهم‌السلام)؛ او را بدرقه کردند و حضرت در لحظه تلخ وداع فرمود:

لَوْ قَلَبْتَ دُنْيَاهُمْ لِأَحِبُّوكَ، وَ لَوْ قَرَضْتَ مِنْهَا لِأَمْنُوكَ^۱

اگر دنیای آن‌ها را بپذیرا می‌شدی، دوست می‌داشتند و اگر از دنیای آن‌ها بهره‌ای می‌گرفتی، تو را ایمنی می‌بخشیدند.

آری، هر کس بر سر سفره آن‌ها می‌نشست و با آن‌ها در مظالم، شریک می‌شد و از لذایذ مادی بهره می‌گرفت، در امان بود و هر کس در برابر کجروی‌ها لب به اعتراض و انتقاد می‌گشود، بهره‌اش شلاق، تبعید و مرگ بود.

راستی ابوذر را چه یافته بودند که این‌گونه متحول می‌شدند و در راه اهداف عالی دین، از تمام تعلقات می‌گذشتند و با اخلاص کامل، فداکاری می‌کردند. ابوذر را، عمارها و سلمان‌ها در کدام مکتب کلامی و فلسفی درس خوانده بودند و با کدام یک از براهین خداشناسی از بیراهه به راه راست آمدند؟ در کدام مدرسه، دوره منطق، کلام و فلسفه را گذرانیده بودند؟ از علوم طبیعی و ریاضی چه اندازه بهره برده بودند؟ چند جلد کتاب مطالعه کرده بودند؟ کدام یک از متون درسی را نزد اساتید فن قرائت کرده بودند؟ درس آن‌ها درس عشق بود، نه درس فن. آن‌ها فهمیده بودند که درس عشق، در دفتر و کتاب و مدرسه، آموختنی نیست. آن‌ها در کتابخانه پای درس ملاهای مکتبی ننشسته بودند. هر کس می‌خواست هم‌درس آن‌ها شود، باید اوراق را بشوید.

بشوی اوراق اگر هم‌درس مایی که درس عشق در دفتر نباشد

معلم عشق، باب تجربه دینی را به روی آن‌ها گشوده بود. در عالم تجربه دینی چیزهایی را تجربه کردند که یکباره منقلب‌شان کرد. رهبری که به تجربه وحی و به یک غمزه، «مسئله آموز

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸.

صد مدرس شد»، در پیچه‌ای هم به روی شاگردان حقیقی خود گشود و آن‌ها را به عالم معنا سوق داد. عروس معنا چنان آن‌ها را خیره و دل‌باخته کرد که هرگز حاضر نشدند در برابر عروس مادیات، دیده و دل ببازند. آری، در عالم تجربه دینی است که انسان یکباره منقلب می‌شود.

تحوّلی که تجربه دینی در آن‌ها پدید می‌آورد، آن‌ها را به مرحله‌ای می‌کشاند که حبّ و بغض آن‌ها صرفاً برای خداست. آن‌ها برای خدا خشم می‌گیرند و برای خدا خشنود می‌شوند و صد البته که امیدشان هم فقط به خداست. از این رو، امیرالمؤمنین علیه السلام در بخش دیگری از سخنان خود در حین وداع با ابوذر فرمود:

«إِنَّكَ غَضِبْتَ لِلَّهِ فَأَرْجُ مِنْ غَضَبَتِكَ لَهُ»^۱

تو برای خدا خشم گرفتی. به همان که برایش خشم گرفته‌ای، امیدوار باش.

نه این‌ها با هر کسی مأنوس می‌شوند و نه هر کسی با آن‌ها انس می‌گیرد. ابوذر با علویان مأنوس است، نه با عثمانیان و امویان. این‌ها از هم‌گريزانند. ابوذر اگر به آن‌ها نزدیک شود، دینش به خطر می‌افتد و آن‌ها اگر به ابوذر نزدیک شوند، دنیایشان به خطر می‌افتد. از این رو، حضرت فرمود:

«إِنَّ الْقَوْمَ خَافُوكَ عَلَى دُنْيَاهُمْ وَ خَفَّتْهُمْ عَلَى دِينِكَ»^۲

آن گروه بر دنیای خود از تو ترسیدند و تو بر دین خود از آن‌ها ترسیدی.

ذره ذره کاندرا این ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهریاست
ناریان مرناریان را طالبند نوریان مرنوریان را جاذبند
از ابوذر‌ها نباید برهان کلامی متکلمان و برهان علمی عالمان و برهان فلسفی فیلسوفان را
بخواهیم. نمره آن‌ها در کلاس کلام و علم و فلسفه صفر است. آن‌ها از براهین جهان‌شناختی،
وجودشناختی و غایت‌شناختی چیزی نمی‌دانند، ولی نتیجه همه را در جان و دل خود ریخته
و همه را در هستی خود جذب کرده‌اند. براهین را برای خداشناسی و خداجویی می‌خواهند.
آن‌ها بهتر از همه خدا را شناخته و جسته‌اند. اگر غایت براهین این است، آن‌ها قله غایات را به
پرکت تجربه دینی و همّت عالی، فتح کرده‌اند و اگر غایت آن‌ها فضل‌فروشی و بحث و جدال
مدرسه‌ای و رسیدن به غرور علمی و کبر کلامی و فلسفی است، از این کارها بیزار و متنفرند.

آن‌ها هرگز زبان خود را به لاف و گزاف فلسفی و کلامی و جان و دل خود را به شبهات و سفسطه‌ها و شکاکیت نمی‌آلایند و ساعات گرانبهای عمر عزیز خود را صرف این امور نمی‌کنند.

حال و قال یا بحث و ذوق

با این همه، نباید چنین پنداشت که بحث‌های کلامی، فلسفی و علمی، امری بی‌حاصل و بیهوده است. سنگ‌نشینان بحث و جدال، کسانی هستند که متون درسی را در محضر استاد فراگرفته و از حوزه و مدرسه و دانشگاه فارغ التحصیل شده‌اند. این‌ها اگر نباشند و با زبان و قلم، از ذهن مردم، به ویژه نسل جوان شبه‌زدایی نکنند، زبان‌ها و قلم‌های مسموم، جوانان را گمراه و زمینه تضعیف اعتقادات را فراهم می‌سازند. به همین دلیل، بحث‌های کلامی و فلسفی در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها ضرورت دارد و بخشی از مطبوعات کشور، باید به این امور اختصاص یابد.

غالب حکما و متکلمان اسلامی میان حال و قال، یا حکمت بحثی و ذوقی جمع کرده بودند. متکلمانی که دست پرورده حضرت امام صادق علیه السلام بودند، مانند هشام بن حکم، هشام بن سالم و ابوجعفر مؤمن الطاق و... چنین بودند. آن‌ها هم در میدان بحث، تاخت و تاز می‌کردند و هم اهل حال بودند. شاگردی امام ششم علیه السلام آن‌ها را در هر دو میدان، قوی و نیرومند کرده بود. آن‌ها هم عارف بودند و هم متکلم، هم اهل سیر و سلوک بودند و هم اهل درس و مطالعه. توحید مفضل، شاهکار حکمت بحثی است، اما مفضل، قبل از آن که به حکمت بحثی مجهز شود، اهل ذوق، تجربه معنوی و سیر و سلوک باطنی شده بود. در مکتب امام صادق علیه السلام کسانی که هم از استعداد علمی برخوردار بودند و هم از استعداد ذوقی، از هر دو جهت پیشرفت می‌کردند. کسانی هم بودند که فقط در یک زمینه مستعد بودند. لذا در یک بُعد، پیشرفت می‌کردند. برخی از سران مذاهب اربعه تسنن، شاگردان حضرتند، ولی فقط در بُعد علمی. آن‌ها اهل جذبه و شور و حال نبودند. به همین دلیل، توفیقی هم به دست نیاوردند.

شیخ‌الرئیس که استوانه حکمت بحثی است، در اواخر و شاید از اوّل، گرایش اشراقی داشت، به همین دلیل، در لابه‌لای آثار او، رسالة العشق خودنمایی می‌کند و بخشی از آخرین کتابش، یعنی الإشارات و التنبیها، به بیان مقامات عارفان اختصاص یافته است.

او می‌خواست آن‌چه می‌داند، ببیند و آن‌چه می‌بیند، بداند. پیشوایان معصوم دینی چنین بوده‌اند. هم در مقام کشف قلبی حقیقت و رؤیت باطنی آن، استاد کل بوده‌اند و هم در مقام بحث‌های علمی، کلامی و فلسفی. طبعاً عالم، متکلم و فیلسوف مسلمان نیز تحت تأثیر راه و رسم آن‌ها می‌کوشد که چنین باشد. مگر ممکن است که راه شاگرد غیر از راه استاد و راه پیرو غیر از راه رهرو باشد؟

این شیوه که جرقه آن در آثار شیخ‌الرئیس خورده، بعدها استمرار و گسترش یافته است. شیخ اشراق هم اهر بحث است و هم اهل ذوق. خواجه طوسی نیز که آثار شیخ اشراق را تدریس می‌کرده و بر اشارات شیخ‌الرئیس شرح نوشته و کتاب کلامی تجرید را بر مبانی خود تدوین کرده، این چنین است، چرا که کتاب اوصاف الاشراف او دنیایی از وجد و حال است و خواننده مدرسه دیده را به سوی عوالم دیگری سوق می‌دهد و باب تجربه دینی را بر روی او می‌گشاید.

صدرالمتألهین جامع هر دو جنبه است: او در بسیاری از مسائل فلسفی از جذبه‌های معنوی خود خبر می‌دهد. دو داماد و شاگرد ملاصدرا، یعنی فیض کاشانی و محقق لاهیجی نیز چنین بودند. در عصر ما امام خمینی و علامه طباطبائی جامعیت داشتند. شاگردشان استاد شهید مطهری نیز ذوجنبتین بود. دیگر دست‌پروردگان آن‌ها نیز چنینند. بنابراین، مخصوصاً در حوزه‌های علمی، هم باید حکمت بحثی را توسعه داد و هم حکمت ذوقی را.

تجربه دینی از نگاه غرب

در بحث‌های گذشته، جایگاه تجربه دینی را در میان براهین پسینی مطرح کرده و فرق آن را با تجربه اخلاقی و تجربه استحسانی و رابطه آن با سکولاریسم که یکی گرایش به خدامحوری دارد و دیگری گرایش به دنیامحوری یا انسان‌محوری یا علم‌محوری و یا هر سه، بیان کردیم. البته همه این‌ها از نگاه غرب بود. اما اذعان داشتیم که هنوز حق مطلب ادا نشده و زوایا، ابعاد و ویژگی‌های تجربه دینی، برای خواننده این بحث‌ها روشن نشده است. اکنون وقت آن رسیده که این مسئله را به‌طور همه جانبه دنبال کنیم، تا معلوم شود که کاروان وامانده غرب، از سفر عقلی و سلوک فکری و نظری، سفری دیگر آغازیده و از کشور

کوچک عقل نظری روی به کشور پهناور تجربه دینی آورده، تا با سیر و سیاحت در آن، گمشته خود را جست و جو کند.

در این جا می خواهیم خواننده را با ویژگی ها و ابعاد تجربه دینی از نگاه غربیان آشنا کنیم: بنابراین، تحت دو عنوان به بحث می پردازم:

الف) ویژگی ها

آیا تجربه دینی از کلیت، ضرورت و ذاتیت برخوردار است؟ همه امتیاز براهین فلسفی در کلیت، دوام، ضرورت و ذاتیت است، حتی براهین علمی نیز به این پایه از کلیت، دوام، ضرورت و ذاتیت نیستند، بلکه تا جایی از آن ها برخوردارند که تجربه حکم می کند نه فراتر از آن.

اگر گفتیم هر ممکنی به حکم برهان نیاز به واجب دارد، هم ضروری و هم کلی است. چنین نیست که ممکن باشد که از ضرورت نیاز به واجب روی بگرداند، چرا که قابل قبول نیست که واجب از قبول نیاز ممکن سر باز زند. این ضرورت، ضرورت مطلقه است. بر خلاف ضرورت قضایای علمی که مطلقه نیست. در هیچ شرایطی نمی توان از کلیت و ضرورت قضایای فلسفی چشم پوشید، ولی ضرورت، کلیت و دوام قضایای علمی محدود و مقید به تجربه است.

تجربه دینی با تجربه علمی متفاوت است. تجربه دینی اگر همتای براهین فلسفی نباشد، همتای براهین علمی هم نخواهد بود. ممکن است بگوییم که آن فوق برهان فلسفی است. این که گفته اند: «التجربة فوق العلم»، منظور تجربه علمی است؛ یعنی تجربه علمی فوق علم بدون تجربه است. اما تجربه دینی نه تنها فوق علم است، بلکه فوق فلسفه هم هست. آن چه در تجربه علمی و برهان فلسفی وجود دارد، در تجربه دینی هم هست، ولی آن چه در تجربه دینی هست، معلوم نیست که در قضایای علمی و فلسفی باشد؛ به عنوان مثال آن ایمان نیرومندی که از تجربه دینی فراهم می شود، از علم و فلسفه فراهم نمی شود. ایمان ابوذر، از ایمان ابوعلی سینای فیلسوف برتر است و ایمان عمار یاسر، از ایمان بیرونی عالم یا خیام دانشمند بالاتر است.

تعریف های بسیاری از دین کرده اند: یکی از محققان، سیصد تعریف برای آن یافته بود. شاید بتوان گفت: بهترین و جامع ترین تعریف، آگاهی از امر متعالی است. بنابراین تعریف،

تجربه دینی راه یافتن و سرسپردگی در برابر آن امر متعالی است. همه تجربه‌های دینی بالضروره راهگشای انسان به سوی آن امر متعالی و وسیله‌ای برای سرسپردگی تسلیم در برابر اوست. همه معتقدان به خدا آن را باور دارند، بلکه ادعا شده است که: «باور بسیاری از ملحدین هم می‌باشد».^۱

به چه دلیل، امر متعالی وجود دارد؟ تعریف امر متعالی چیست؟ تجربه دینی، انسان را نسبت به وجود امر متعالی، حداقل به «علم الیقین»^۲ می‌رساند. در مورد تعریف امر متعالی باید گفت: تعریف آن هرچه می‌خواهد باشد. به هر حال، متعالی به حمل اولی، متعالی است. همه اذهان، تصویری از امر متعالی دارند. اگر اختلافی هست، در مصداق امر متعالی است. هیچ کس نمی‌گوید: امر متعالی مصداقی ندارد، حتی اگر چه شخص خیال کند که مصداق آن بت بی‌جان یا موجود جاننداری هم چون فرعون یا نمرود است.

این‌گونه تخیلات، به قول علمای علم اصول، از باب شبهه مصداقی است. ذهن یا فطرت، امر متعالی را شناخته و انسان برای سرسپردگی و تسلیم در برابر آن اعلام آمادگی کرده است. منتها در تطبیق آن بر مصداق، گرفتار خطا شده است. باید با خطای در تطبیق مبارزه کرد. کار انبیا و ادیان آسمانی مبارزه با این خطای در تطبیق است.

متولیان واقعی دین نیز همین را گفته‌اند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ...»^۳

نخستین گام در راه دین‌داری، شناخت خداست. کمال شناخت، تصدیق اوست. کمال تصدیق، توحید اوست. کمال توحید، اخلاص (وسرسپردگی) در برابر اوست.

خدا همان امر متعالی است، قرآن می‌گوید:

﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾^۴

خداوندی که پادشاه حق است، برتری یافت.

پادشاهان دیگر، بالذات، باطلند، ولی ممکن است آن‌ها، حق بالغیر باشند و ممکن است

۱. فلسفه دین، ص ۳۹.

۲. این که می‌گوییم، حداقل، به این دلیل است که ممکن است انسان را به «عین الیقین» یا «حق الیقین» برساند.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۴. طه (۲۰) آیه ۱۱۳.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۳۷

حق بالغیر هم نباشند و این، در صورتی است که به جور و استبداد و قلدری بر مسند پادشاهی تکیه زده باشند.

شیخ الرئیس در تعریف ملک چنین گفته است:

مَلِک، به خصوص ملک حق، کسی است که از سه ویژگی برخوردار باشد:

۱. بی نیازی از همگان.

۲. نیاز همگان به او.

۳. به دلیل این که همه چیز از اوست، همه چیز به خاطر او برای او باشد.^۱

دین با صراحت تمام امر متعالی را که انسان هم به او آگاهی دارد و هم در برابر او سرسپردگی، به ما معرفی کرده است. یا این که دین، این همه در معرفی امر متعالی، پای می فشارد، به دلیل مبارزه با خطای در تطبیق نیست؟

آیا این که قرآن از علم بی کران امر متعالی سخن می گوید و مقام علمی او را با ذکر نمونه هایی از قبیل علم به این که موجود مؤنث چه چیزی را در رحم دارد، رحم ها چه می کاهند و چه می افزایند و هیچ چیزی نزد او بدون مقدار و اندازه نیست^۲، معرفی می کند، برای مبارزه با خطای در تطبیق نیست؟

قرآن پس از ذکر نمونه های فوق، چنین گفته است:

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾^۳

او دانای غیب و شهادت، کبیر و متعالی است.

او از سخن پنهان و آشکار خبر دارد و از آن که در شب، پنهان و در روز، آشکار است، آگاه است و تعقیب کنندگانش، همه را محافظت می کنند و سرنوشت اقوام را در صورتی تغییر می دهند که آن ها وضع روحی خود را تغییر دهند و هیچ چیزی مانع اجرای اراده او نیست و انسان ها مددکاری جز او ندارند. او برق را ارائه می دهد و ابرهای سنگین را انشا می کند و رعد و ملائکه تسبیحش می گویند و صاعقه ها را بر سر هر که بخواهد، نازل می کند و کیفری سخت دارد و دعوت حق از آن اوست و آن هایی که دعوت او را

۱. نک: الإشارات و التنبیها، نط ۶، فصل ۴، ج ۳، ص ۱۴۴.

۲. رعد (۱۳) آیه ۱۳.

۳. همان، آیه ۱۱.

اجابت نکنند و اسیر خطای در تطبیق باشند، جز در ضلال و گمراهی نیستند.^۱
ممکن است ادیان درباره مطالب فوق هماهنگی نداشته باشند. این ناهماهنگی به دلیل تحریف‌هایی است که دامنگیر برخی متون دینی شده است.

اگر متون دینی دست نخورده به یادگار مانده بودند، ناقض یک‌دیگر نبودند، بلکه اختلاف آن‌ها در جامعیت و کمال بود. چیزی که جامع‌تر و کامل‌تر است، ناقض مرتبه پایین‌تر نیست، بلکه مکمل آن است. وی اگر دینی دست‌خوش تحریف و تغییر شد و اگر دست‌های آلوده، حقایق دینی را به نفع خود تغییر دادند، نباید انتظار داشت که دینی که مصون از تحریف و تغییر و استوار و برقرار مانده است، مؤید آن باشد.

در عین حال گفته‌اند: در تجربه دینی انسان‌ها چند عنصر مشترک وجود دارد:
۱. جهان محسوس، بخشی از جهان معقول است. جهان محسوس از آن جهان معقول، مایه و معنا می‌گیرد.

نو ز کجا می‌رسد، کهنه کجا می‌رود گرنه ورای جهان عالم بی‌منتهی است
اگر آن عالم بی‌منتهی نباشد، عالم محسوس و جهان ماده، چیست؟ زیبایی این جهان، جلوه‌ای از زیبایی آن جهان است.

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آن‌چه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بررود بالا همی با اصل خود یکتاستی
این حقیقت را نداند هیچ عقل فلسفی

گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی
آری، مقام تجربه دینی از مقام تجربه فلسفی برتر و بالاتر است. عقل فلسفی با علم حصولی سروکار دارد و تجربه دینی با علم شهودی.

۲. اتحاد یا ارتباط با عالم برتر، غایت حقیقی ماست. غایات دیگر، مجازی و پوشالی است. مگر این که غایتی مقدمه رسیدن به غایت دیگری باشد که در این صورت، ارزش و

۱. همان، آیات ۱۶ تا ۱۲.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۳۹

اعتبار پیدا می‌کند، چرا که مقدمه، تابع ذی‌المقدمه است. هرگاه ذی‌المقدمه قداست دارد، مقدمه هم قداست پیدا می‌کند، البته مشروط بر این که خود مقدمه، دست‌خوش قبیح ذاتی نباشد، بلکه صلاحیت و قابلیت این را داشته باشد که از ذی‌المقدمه کسب قداست کند.

۳. ارتباط درونی و نیایش با روح آن عالم معقول، خواست همه انسان‌هاست. همه می‌خواهند به زبان نیایش با آن امر متعالی سخن بگویند. همه می‌خواهند با قیام و قعود و رکوع و سجود، در برابر او کرنش کنند. همه می‌خواهند خود را در معرض نسیم رحمت او قرار دهند.^۱

اگر انسان‌ها به راه دیگری می‌روند، از باب خطای در تطبیق است. باید دعوت‌ها به گونه‌ای شفاف، بی‌پیرایه، خالص بوده و آهنگ دعوت‌کننده به گونه‌ای مخلصانه باشد که اعتماد و اطمینان توده‌ها را به خود جلب کند و آن‌ها را از آوارگی، حیرت و گرفتاری در بیراهه‌ها و گمراهی در سنگلاخ‌ها و سرگردانی در ظلمت‌ها نجات بخشد.

تا این‌جا دانستیم که تجربه دینی، هر چند شدت و ضعف پیدا می‌کند، هم کلی، هم ضروری و هم ذاتی است. علت این است که با فطرت انسان هماهنگ است. آنچه فطری است، تخصیص‌بردار نیست، چرا که هم برای انسان‌ها ذاتی و هم ضروری است.

ب) ابعاد

اشاره کردیم که تجربه دینی آگاهی به امر متعالی و سرسپردگی در برابر اوست. چه فرقی است میان انسانی که سرسپردگی به امر متعالی ندارد و انسانی که سرسپردگی دارد؟ البته سرسپردگی مترتب بر آگاهی است. از آن‌که آگاهی ندارد، انتظار سرسپردگی نیست. سرسپردگی در برابر امر متدانی، کمال حماقت است. در عین حال، تا کسی چیزی را متعالی نپندارد، در برابر او سر نمی‌سپارد.

انسان متمایل به تعالی یافتن، است. این میل باطنی و عالی، هنگامی ارضا می‌شود که انسان در برابر امر متعالی سر تسلیم، فرود آورد. اگر متعالی واقعی را بیابد و گرفتار خطای در تطبیق نشود و اگر سرسپردگی و تسلیم را شیوه و پیشه خود سازد، حتماً متعالی می‌شود، ولی در این راه، صد البته که راهبر لازم است. امر متعالی خودش دستگیری می‌کند. او خود

۱. نک: فلسفه دین، ص ۴۲.

آفریننده موجودی است که می‌توان گفت: حقیقت وجودیش استعلا و تعالی طلبی است. مگر ممکن است که او مخلوقی را این‌گونه خلق کند و او را از هدایت تکوینی و تشریعی به‌طور کامل بی‌بهره سازد؟

در تجربه دینی چندگونه استعلا در خور مطالعه است. با این مطالعه، هم درک جامع‌تری از تجربه دینی حاصل می‌شود و هم انسان به تجربه غیر دینی به جای تجربه دینی بی‌اعتنا می‌شود.

استعلاهایی که در تجربه دینی در خور مطالعه‌اند، بدین قرارند:

۱. تعالی یافتن به سوی مبدأ

مقصود این است که به پشت سر نگاه کنیم. آیا برای تمایلات دینی مبدئی وجود دارد؟ آیا روزگاری بوده که بشری در روی زمین می‌زیسته و تمایلات دینی وجود نداشته یا این که هرگز در میان انسان‌ها جای تمایلات دینی، نه تنها خالی نبوده، بلکه همواره در صدر دیگر تمایلات، جای داشته است.

ممکن است تعالی به سوی مبدأ را این‌گونه تفسیر کنیم که انسان می‌خواهد بداند از کجا آمده و به کجا می‌رود. برای انسان شناختن مبدأ و منتها یا فاعل و غایت بسیار مهم است، ولی دین بنابر ظواهر کلمات فیلسوفان غربی، همان معنای اول است.

استبعادی ندارد که تجربه دینی ناظر به همان معنای دوم باشد. چه مانعی دارد که بشر، تلاشی برای فراتر رفتن از اسطوره به سوی عقل انجام داده باشد. بشر پیشین اسطوره‌ای بوده، ولی بشر متفکر و متمدن از اسطوره فاصله گرفته و به عقل روی آورده است. جامع مشترک هر دو، توجه به اصل و مبدأ است.

۲. استعلا به سوی اعلیٰ

جهان ما به قول برخی، جهان سایه‌هاست. این جهان، جهان محسوس و متخیل است. تلاش عقلی و قلبی بسیاری لازم است تا انسان با معقول دمساز شود.

برخی تا آن‌جا پیش رفته‌اند که حس و خیال را وسیله‌ای برای شهود مجردات عالم مثل معلّقه و تعقل را وسیله‌ای برای شهود مثل نوریه دانسته‌اند.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۴۱

اگر جهان، جهان سایه هاست، چرا انسان، صاحب سایه را نبیند؟ چرا باید به محسوس و متخیل، سر خود را گرم کرد؟ باید از جهان محسوس و متخیل که جهانی است محدود، به جهان معقول که جهانی است نامحدود رفت. بهتر این است که انسان در این راه به پرواز در آید.

۳. استعلا به سوی ماورا

این گونه نیست که خداوند، تنها در یک سو و در یک جهت باشد. نه در ابتداست و نه در انتها، نه در ظاهر است و نه در باطن، بلکه خود هم ابتداست و هم انتها، هم ظاهر است و هم باطن.^۱ قرآن می گوید:

﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^۲

به هر طرف رو کنید، همان جا وجه خداست.

نباید او را در بالا یا پایین جست. هم در بالاست و هم در پایین. با همه کس هست و هیچ کس با او نیست. هیچ زمان و مکانی از او خالی نیست. هیچ صدایی او را از صدایی دیگر باز نمی دارد. هیچ بخششی او را از گرفتن منع نمی کند. نه باطن بودن، مانع از ظهور اوست و نه ظاهر بودن، مانع از باطن بودن اوست.^۳

آن چه گفته می شود، همه و همه شرح و تفسیر غیرمتناهی بودن و نامحدود بودن وجود بی همتای اوست. بنابراین، اگر انسان از خویشتن خویش بگسلد و خودبینی و خود محوری را کنار بزند و از وجودات محدود و متناهی صرف نظر کند، غیر خدا چیزی و کسی نمی بیند. کافی است که انسان لحظه ای دیده بر هم نهد و با سکوت کامل به تفکر و تعمق بپردازد. در چنین حالتی جز خدا هیچ نمی بیند و فکر و اندیشه او از هر چه جز خداست، می گذرد و به ماورای ممکنات راه می یابد و حقیقت را می شناسد.

درست است که در اندیشه غربی، مسائل، آن گونه که باید و شاید فرصت خودنمایی

۱. حدید (۵۷) آیه ۳.

۲. بقره (۲) آیه ۱۱۰.

۳. مضامینی است برگرفته از خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه (ترجمه و شرح فیض الاسلام، ص ۶۱۹) نک: «فما قطعكم عنه حجاب ولا أغلق عنكم دونه باب، وإنه ليكل مكان، وفي كل حين و اوان، و مع كل إنس و جان، لا يثلمه العطاء، و لا ينقصه الحباء، و لا يستفده سائل، و لا يستقصيه ناقل، و لا يلويه شخص عن شخص، و لا يلهيه صوت عن صوت، و لا تعجزه هبة عن سلب، و لا يشغله غضب عن رحمة، و لا توليه رحمة عن عقاب، و لا يجهن البطون عن الظهور، و لا يقطع الظهور عن البطون. قُرب فتأى، و علا فدنا، و ظهر قبطن، و بطن فقلن، و دان و لم يدن».

پیدا نکرده و حقیقت، آن گونه که باید و شاید متجلی نشده است، ولی ما به برکت وحی و سنت، با حقایقی روشن و بی پرده سر و کار پیدا کرده ایم. هر چند قرار بود در این گفتار، دیدگاه غرب را درباره تجربه دینی تشریح کنیم. ولی دریغ بود که از تعلیمات والای اسلام که برافرازنده پرچم تجربه دینی است، بهره مند نشویم.

۴. استعلا به سوی غایت

راستی اگر انسان موجودی را کد یا ساقط در لجنزارهای شهوت و بهیمیت باشد، چه ارزشی دارد؟

هیچ یک از موجودات، را کد یا ساقط نیستند. اگر علل و عوامل قسری، موجودی را به رکود یا سقوط نکشانند، لحظه ای از پوشش و تلاش باز نمی ایستند، تا خود را به سر حد کمال ممکن، غایت و مقصدی که در خور اوست، نایل گردانند.

این حکم درباره همه نباتات و حیوانات، صادق است. انسان هم از این قاعده کلی مستثنا نیست. انسان تنها خصیصه نباتی ندارد، تا به جذب و دفع و تولیدمثل اکتفا کند و تنها خصیصه حیوانی ندارد، تا هم چون بعض حیوانات، شیر و پشم و مواد پروتئین تولید کند، یا باربرد و سواری دهد یا فواید دیگری برساند یا وحشیانه به شکار و گزیدن و دریدن و بلعیدن و ... بپردازد. تازه اگر از راه سیر و سلوک، سعیش این باشد که به کارهای خارق العاده ای دست بزند و بر آب، راه برود یا به هوا ببرد و یا طی الارض کند، باز هم کار بزرگی نکرده است و باید از زبان خواجه انصاری به او گفت:

گر بر هوا پری؛ مگسی باشی، و در آب روی؛ خسی باشی، دل به دست آر؛ تا کسی باشی! این که انسان، مدت ها زحمت بکشد تا از نیت استخاره کننده مطلع شود یا به بعضی از اسرار واقف گردد و خواب ها را تعبیر کند یا از آینده خبر دهد، به هدف و غایت بزرگ و مهمی دست نیافته و اگر نگوییم گرفتار شرک غایی شده، حداقل باید بگوییم: قدر و منزلت خود را پایین آورده و خود را در مرحله ای از مراحل کمال، را کد کرده است. درست مثل کسی که خدای را از خوف عذاب یا به طمع بهشت، پرستش کند که البته به هدف خود می رسد و معبود، همان چیزی که خواسته، به او می دهد و او را دست خوش جرمان و خذلان نمی کند، ولی این ها کجا و آن ها کجا که جز به هدف و غایت نهایی و آن که غایه الغایات است، بسنده نمی کنند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ»^۱

گروهی خدا را به امید پاداش پرستیدند، این، پرستش تاجران است و گروهی خدا را از روی ترس پرستیدند. این، پرستش بردگان است و گروهی خدا را برای شکر و سپاس پرستیدند. این، پرستش آزادگان است.

هر سه گروه، خدا را می پرستند، ولی انگیزه ها مختلف است. انگیزه یکی سودجویی است، اگر چه سود آخری نه دنیوی و انگیزه دیگری گریز از خطر است، اگر چه خطر آخری. با این حال، انگیزه ای فوق این انگیزه ها وجود دارد. صاحب این انگیزه به بهشت و جهنم نمی اندیشد. او مجذوب جمال و کمال مطلق است. حتی اگر بهشت و جهنمی در کار نباشد، یا مطمئن باشد که او را به جهنم نمی برند و از بهشت عنبر سرشت، بی بهره اش نمی کنند، باز هم از نیایش و پرستش و راز و نیاز، خودداری نمی کند. او طالب وصال و گریزنده از فراق است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود:

«إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرْتُ عَلَىٰ عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَىٰ فِرَاقِكَ، وَ هَبْنِي صَبْرْتُ عَلَىٰ حَرِّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَىٰ كَرَامَتِكَ»^۲

ای خدای من و ای سرور و مولا و پروردگار من، گیرم بر عذاب تو صبر کنم، چگونه بر فراق تو صبر کنم؟! گیرم بر حرارت آتش دوزخ تو صبر کنم، چگونه از نگرستن به کرامت تو صبر کنم؟!

برای این گونه انسان ها نفس عبادت، کمال است نه مزد و پاداش عبادت و اگر برای آن ها مزدی مطرح باشد، خود معبود است نه ماسوای معبود. آری:

اگر نه روی دل اندر برابرت آرم

من این، نماز حساب نماز شمارم

مرا غرض ز نماز آن بود که پنهانی

حدیث درد فراق تو، با تو بگذارم

۱. نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷.

۲. بخشی از دعای کمیل.

وگر نه این چه نمازی بود که من با تو
نشسته روی به محراب و دل به بازارم
کسی که جامه به سگ بر زند نمازی نیست
نماز من به چه ارزد که در بغل دارم
از این نماز ریایی چنان خجل شده‌ام
که در برابر رویت نظر نمی‌آرم
چه فرقی می‌کند که انگیزه انسان در عبادت، گشایش در زندگی مادی، رفع تنگناها،
فراوان شدن رزق و روزی، رسیدن به آمال دنیوی و غلبه بر همگنان، شفای امراض و توفیق
در کارهای روزمره این جهانی، یا کامیابی آن جهانی؟! در هر حال، غرض و انگیزه، ضعیف،
حقیر و ناچیز است.

چه تفاوتی می‌کند که انسان جامه سیر و سلوک بر تن کند، تا به کراماتی نایل آید و گروهی
را شیفته و دلباخته خود گرداند، یا از سؤال، عذاب قبر، مواقف محشر و عقبات جهنم رها شود
و حور و قصر و انهار بهشت را از آن خود گرداند، ولی به رضوان اکبر الهی نیندیشد، حال آن که
قرآن مجید پس از ذکر همه نعمت‌های بهشتی فرموده است:

﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^۱

رضوان خداوند، بزرگ‌تر است آن، رستگاری بزرگ است.

خداوند در وصف گروهی از عبادت‌کنندگان می‌فرماید:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَغْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ
انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾^۲

برخی از مردم خدای را با تردید عبادت می‌کنند. اگر خیری به آن‌ها برسد، به آن اطمینان می‌یابند و اگر
فتنه‌ای به آن‌ها برسد، باز می‌گردند. اینان گرفتار خسران و زیان دنیا و آخرت شده‌اند و آن، خسران و
زیان آشکار است.

در حقیقت، این‌گونه عبادت‌ها، خدا یا عبادت را به محک گذاشته است. آیا بهتر نیست که
انسان به جای این که خدا یا عبادت را به محک گذارد، خود و باطن و انگیزه خود را

۱. توبه (۹) آیه ۷۲.

۲. حج (۲۲) آیه ۱۱.

به محک گذارد؟ خداوند کفیل روزی است و رحمت رحمانی او همه را فرا گرفته و رحمت رحیمی او ارزانی مؤمنان است و بنابراین، چه جای دلهره و اضطراب که انسان از ترس جهنم یا به طمع بهشت یا به خاطر نجات از خطرات دنیوی و رسیدن به منافع و مطامع این جهانی، عبادت خدا را وسیله و ابزار قرار دهد؟! مگر کافران، مشرکان، منافقان، فاسقان و فاجران از گرسنگی مرده‌اند یا در تنگناهای زندگی حیران و سرگردان مانده‌اند؟! اکنون غربی‌های کافر یا مشرک، از راه علم و صنعت، به همه آن‌چه مقدورشان بوده، دست یافته‌اند و با تلاش و زحمت، بر جهان ماده سیطره پیدا کرده‌اند و هرگز به فکر این که عبادت را ابزار این‌گونه اهداف قرار دهند، نبوده‌اند و اگر هفته‌ای یک روز به کلیسا می‌روند، نه برای گشودن گره‌های زندگی مادی، بلکه صرفاً برای این است که ساعاتی دل را به ماورای غیب بفرستند و با خالق خود زمزمه و راز و نیازی داشته باشند. هر چند آن‌ها نیز این کارها را به انگیزه سعادت اخروی انجام می‌دهند و تاجرانه یا عبیدانه، کار می‌کنند، ولی حداقل، از عبادت و پرستش، رسیدن به مرادات دنیوی را نمی‌طلبند و یا اگر می‌طلبند، در سطحی محدود و ناچیز.

پس چه بهتر که انسان به برترین غایات بیندیشد و غایات جزئی را پشت پای اندازد و همت خود را مصروف این کند که از خدا، خدا بخواهد نه مادون خدا را.

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن که خواجه خود روش بنده پروری داند
مانباید طالب حداقل باشیم، چرا انسانی که می‌تواند طالب حداکثر باشد، آن هم حداکثری که به هیچ حدّی محدود نیست، به حداقل اکتفا کند.

کم‌تر از ذره نه‌ای چرخ بزن مهر بورز تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ زنان
حال که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که توان استعلا دارد و می‌تواند از همه غایات طولی بگذرد و به غایه‌الغایات برسد، چرا از این قدرت خداداد، بهره نگیرد و به غایاتی که در آغاز راه یا در نیمه راهند، بسنده کند؟

نه مال و منال، انسان را اشباع می‌کند و نه جاه و جلال و نه مرید بودن و شهرت طلبی و دست‌بوسی و پای‌بوسی و خاکساری این و آن.

زهی دون همتی که انسان به خاطر این امور، عبادات، ریاضات، اذکار و اوراد و سکوت و خموشی را ملعبه و وسیله قرار دهد.

نه حور و قصور بهشت طبع بلندپرواز و پرتوقع انسان را قانع و راضی می‌کند و نه جنات و

انهار و غلمان و شراب ظهور و فواکه و لحم طیور و ترنم های دل نشین بهشتی و نه شیفتگی و دلباختگی و سرسپردگی مریدان و مقلدان.

ایده آل بزرگ انسان، نجات از جهنم نیست. آیا کسی که از زندان آزادش می کنند، به همه آمالش دست یافته است؟ جهنم، زندان گنهگاران و بهشت، خانه مزدبگیران و طالبان دلباخته مزد و اجر است. به جز آن ها که به حکم کفر و کفران حقیقت، محکوم به خلود در جهنم اند و -«علی الظاهر» این ها اقلیتی از انسان هایند، هر چند همین ها به اضافه قرنای شیطانی و هم مسلک های جنّی برای پر شدن و انباشته شدن جهنم کفایت می کنند و وعده «لَا مَلَأْنَ جَهَنَّمَ مِنْ الْجَنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ»^۱ را محقق می سازند - سایر انسان ها دیر یا زود به بهشت می رسند، اما چه بسیار فرق است میان بهشت مزدبگیران و بهشت طالبان وصال و عاشقان جمال و آن هایی که با ندای جانگداز و خانمان برانداز «مَنْ لِي غَيْرُكَ»^۲ همه چیز و همه کس را نفی می کنند و به تمام وجود، محو جمال بی مثال او می شوند.

برای این ها «رَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ»^۳ به برکت وصال حاصل شده است و از سابقان و مقربانند^۴ و آن ها را سایه درخت سدر بی خار و طلح پربرگ در کنار آبشارها و در جوار همسران بلند مرتبه است که اصحاب یمینند و روزگاری خجسته دارند.^۵

پاداش روزه

در حدیث قدسی چنین آمده است:

الصَّوْمُ لِي وَ أَنَا أَجْزِي بِهِ.^۶

فعل «اجزی» را دوگونه می توان قرائت کرد: یکی به صورت معلوم «أَجْزِي» که در این صورت، معنای آن، این است:

«روزه از آن من است و من روزه داران را به روزه پاداش و مزد می دهم».

۱. هود (۱۱) آیه ۱۹.

۲. جمله ای از دعای پر محتوای کمیل.

۳. واقعه (۵۶) آیه ۸۹.

۴. همان، آیه ۱۰ و ۱۱.

۵. همان، آیه ۲۷ تا ۴۰.

۶. بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۱۲ ذیل روایت ۳ از باب ۲۲ (بیان).

این قرائت، درست است، ولی برای کسانی که عبادت تاجرانه می‌کنند. قرائت دیگر این است که فعل را به صورت مجهول «أَجْزَى» بخوانیم. مطابق این قرائت، معنای آن، این است:

«روزه از آن من است و من پاداش روزه‌ام».

این قرائت هم درست است، ولی برای کسانی که طالب «جَنَّةُ النَّعِيمِ» وصالند و جز به غایت «رِضْوَانُ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»^۱ سرفرو نمی‌آورند. آری: سرم به دنیا و عُقْبَى فرو نمی‌آید

تبارك الله از این فتنه‌ها که در سر ماست

اگر بخواهیم با کسانی که امروز دم از قرائت‌های مختلف دین می‌زنند و هرگز به کعبه مطلوب دین نرسیده و نمی‌رسند، قدری مماشات کنیم، می‌گوییم: صحت قرائت‌های مختلف در چنین مواردی قابل تأیید است نه در همه جا.

در حقیقت، صحت قرائت‌های مختلف، ملاک صحیح دینی می‌خواهد و با هوا و هوس و توهم و کژاندیشی عاشقان پلورال و دلباختگان قبله تکثرگرایی و نسبیت، ارتباطی ندارد.

دو قرائت فوق، هر دو ملاک دینی دارند. برای هر کدام از آن‌ها مؤیدی از متون اصیل دینی داریم، چنان که مثلاً برای قرائت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»^۲ و «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ»^۳ در سوره مبارکه حمد، ملاک داریم، چرا که قرائت «مَلِكِ» با آیه شریفه «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۴ و قرائت «مَالِكِ» با آیه شریفه «يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً»^۵ تأیید می‌شود. واژه «مَلِكِ» از «مُلْكُ» و واژه «مالک» از «مَلِكِ» است. پس اگر بگوییم: خداوند، پادشاه روز جزاست یا بگوییم: خداوند مالک روز جزاست، هر دو درست است. در روز جزا هیچ چیزی از تحت سیطره پادشاهی و زمام مالکیت او خارج نیست؛ یعنی تمام پادشاهی‌ها و مالکیت‌های اعتباری این جهان ملغی می‌شود و همه آن‌ها بی‌اعتبار می‌گردد و تنها یک پادشاهی و یک مالکیت تام و مطلق، بروز و ظهور می‌یابد. هر چند در این جهان نیز چنین است، چشم‌های

۱. توبه (۹) آیه ۷۲.

۲. فاتحه (۱) آیه ۳.

۳. همان، آیه ۴.

۴. غافر (۴۰) آیه ۱۶.

۵. انفطار (۸۲) آیه ۱۹.

ظاهربین و دل‌های گرفتار در دام توهّمات، پادشاهی‌های ظاهری و اعتباری و مالکیت‌های غیر حقیقی را می‌نگرند و از ادراک و شهود (شواهد دیگری نیز در سوره فرقان آیه ۲۶ و سوره حج آیه ۵۶ و سوره انعام آیه ۷۳ موجود است) مالکیت و پادشاهی حقیقی عاجز و ناتوانند. اینان اگر از زرق و برق ظاهری بگذرند و حجاب‌ها از دل‌ها و دیده‌های آن‌ها برداشته شود، در همین دنیا هم متوجه می‌شوند که حقیقت ملک و مُلک از آن خداست، ولی در روز قیامت، حجاب‌ها برداشته می‌شود و حقیقت، تجلّی می‌کند.

در عین حال، ممکن است قرائت «مَلِك» را ترجیح دهیم، چرا که در عرف، می‌گویند: پادشاه عصر فلانی و نمی‌گویند: مالک عصر فلانی.^۱ چنان که ممکن است در حدیث قدسی نیز قرائت مجهول «أَجْزَى» را ترجیح دهیم، چرا که روزه را باید امتیاز ویژه‌ای داده باشد و آن امتیاز، این است که پاداشش خود خداست و گرنه پاداش هر عبادتی، اعم از روزه و غیر روزه را خدا می‌دهد.

نمونه‌ای دیگر

آیه شریفه ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^۲ دوگونه قرائت شده است: یکی به صیغه ثلاثی مجرد و دیگری به صیغه ثلاثی مزید، از باب تفعل.

طبق دستور شرع مقدس، باید از مباشرت جنسی زنانی که در عادت ماهانه‌اند، پرهیز کرد. بنابر قرائت اول، پایان ممنوعیت زمانی است که از خون پاک شوند، خواه غسل کرده باشند یا غسل نکرده باشند، ولی بنابر قرائت دوم، پایان ممنوعیت، پاک‌ی از خون نیست، بلکه از حدث حیض است.

شیخ صدوق، به قرائت دوم و دیگران به قرائت اول فتوا داده‌اند. روایاتی از معصومین علیهم‌السلام رسیده که هر دو فتوا را تأیید می‌کند، ولی قائلان به جواز، روایات منع را حمل بر کراهت کرده‌اند.^۳

به دنبال آیه مزبور چنین آمده است: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾. بنابراین،

۱. المیزان، ذیل تفسیر آیه «مالک يوم الدين».

۲. بقره (۲) آیه ۲۲۲.

۳. نک: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۴۵.

بخش پنجم: تجربه دینی / ۲۴۹

قرائت «یطهرن» تأیید می‌شود. با وجود این، کسانی که به قرائت اول، فتوا داده‌اند، تطهر را به معنای شستشو گرفته‌اند نه به معنای غسل حیض. پس ما در مواردی که مطابق ضوابط دینی باشد، قرائت‌های مختلف را می‌پذیریم نه در همه جا.

نتیجه بحث

معلوم شد که انسان نه تنها باید از سقوط و رکود بپرهیزد، بلکه همواره باید طالب تعالی باشد، آن هم تعالی به سوی غایة الغایات نه غایات پایین و متوسط. زندگی در این دنیا و طول عمر، هنگامی مطلوب است که در مسیر استعلا باشد و اگر نباشد، قطعاً مرگ، بهتر است.

چنان که امام سجاد^{علیه السلام} در یکی از نیایش‌های عاشقانه و خداجویانه خود، عرض می‌کند:

«وَعَمْرِي مَادَامَ عُمْرِي بِذِلَّةٍ فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمْرِي مَرْتَعاً لِلشَّيْطَانِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ»^۱

خدایا مادامی که زندگی من در راه طاعت تو (و در مسیر استعلا) صرف می‌شود، به من عمر بده و همین که عمر من چراگاه شیطان شود، مراقب روح کن و به سوی خودت ببر.

زندگی کسانی چراگاه شیطان است که در حال سقوط یا رکود باشند، ولی زندگی کسانی که در مسیر تعالی گام می‌زنند و از استعلا باز نمی‌ایستند، چراگاه شیطان نیست.

۱. مفاتیح الجنان، دعای مکارم الأخلاق.

بخش ششم

فلسفه اعجاز

متأسفانه ضعف مطالعات و آگاهی‌های دینی، افراد را گرفتار برداشت‌های غلط و داوری‌های نادرست کرده است. عوام ممکن است با مراجعه به علمای دینی، خود را از چنین خطری نجات دهند، اما کسانی که گرفتار غرور علمی‌اند، هرگز حاضر نیستند با مراجعه به علمای دینی و یا با انجام مطالعات دقیق و منظم به آگاهی‌های صحیح برسند و خود را از خطر سقوط در منجلاب داوری‌های غلط برهانند.

هرگونه غروری برای انسان، مضر و مهلک است، خواه غرور ثروت باشد، خواه غرور جوانی، خواه غرور علمی و فلسفی و خواه غرور قدرت و مقام.

کسانی که غرور علمی دارند، باطل خود را حقیقت و انحراف خود را راه راست و هوا و هوس و شهوت خود را عقل و دانش و حکمت می‌پندارند. برای این‌ها در علوم تجربی و ریاضی خطری نیست، چراکه در علوم تجربی و ریاضی پندارها دخالتی ندارند. آن‌جا تجربه و فرمول حاکم است، ولی در مسائل فلسفی، کلامی و اعتقادی که تجارب علمی و فرمول‌های ریاضی جایگاهی ندارند، لغزشگاه‌ها بسیار و خطر غرور و استبداد، فراوان است. به همین دلیل، اندیشمند بزرگی چون بوعلی سینا در پایان کتاب المبدأ و المعاد می‌گوید:

نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَجْنِبَنَا الزَّيْغَ وَ الزَّلَلَ، وَ الاسْتِبْدَادَ بِالرَّأْيِ الْبَاطِلِ، وَ اعْتِقَادَ الْعُجْبِ
فِيْمَا نَرِي وَ نَفْعَلُ؛^۱

از خداوند مسألت می‌کنیم که ما را از زنگار دل و لغزش و استبداد به رأی باطل و اعتقاد به عجب و خودپسندی در آنچه رأی می‌دهیم و انجام می‌دهیم، دور نگاه دارد.

نویسنده مقاله «ناخدا» به همان زیغ و زلل و استبداد و عجیبی مبتلا شده است که شیخ‌الرئیس‌ها با همه نبوغ، تبهر، وسعت نظر و تفکرات عمیق، از آن بیم دارند و از خداوند

۱. المبدأ و المعاد، ص ۱۲۱ (سلسله دانش ایرانی، شماره ۳۶).

بزرگی که بی نیاز از این است که از راه معجزه، وجود خود را به مردم بشناساند، استمداد کنند که آنان را حفظ کند.

معجزه کار پیامبران خداست. پیامبران خدا هر جا که لازم باشد، به اذن خداوند، کارهای خارق العاده‌ای را انجام می‌دهند تا از رهگذر آن، حقانیت خود را برای مردمی که در ارتباط آن‌ها با غیب، شک و تردید دارند، به اثبات رسانند و منکران و معاندان را سر جای خود بنشانند. مسائل مربوط به مبدأ و معاد، از طریق عقل قابل اثبات است و نیازی به معجزه ندارد. قرآن، معجزات متعددی را به پیامبران خدا نسبت داده است.

نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، داوود، سلیمان، موسی، عیسی و پیامبر خاتم النبیین ﷺ همه و همه از کسانی هستند که به شهادت قرآن، کارهای خارق العاده‌ای را انجام داده‌اند که دیگران از انجام آن‌ها عاجز و ناتوان بوده‌اند.

البته معجزات انبیا فقط خارق عادات است نه امر محال. آنچه از نظر عقل محال است، همواره محال و ممتنع است و هرگز ممکن نخواهد شد. ممتنع، امکان ذاتی پیدا نمی‌کند. چیزی که امکان ذاتی ندارد، امکان وقوعی هم نخواهد داشت. اجتماع و ارتفاع نقیضین و با هم گرد آمدن ضدین، محال است. حتی قدرت واجب هم به محالات تعلق پیدا نمی‌کند. در این گونه موارد، انقلاب ضرورت وجود یا عدم، به امکان جایز نیست.

دو ضرب در دو، مساوی چهار است بالضروره و نمی‌توان با معجزه آن را پنج ساخت. مجذور عدد چهار مساوی است با شانزده و مکعب آن، مساوی است با ۶۴. معجزات در قلمرو ممتنعات و در حریم ضروریات، راه ندارند، چنان که قدرت نیز در منطقه ممتنع و ضروری، گام نمی‌نهد، چرا که قدرت به معنای تساوی فعل و ترک است. تساوی فعل و ترک مربوط به حریم ممکنات است. خداوند متعال بر بی‌نهایت امور ممکن، قدرت دارد. قدرت او بی‌کران و لایتناهی است، ولی قدرت ما انسان‌ها دارای کرانه و حدّ و مرز است. اما وجه اشتراک قدرت در همه جا تعلق به امور ممکن است نه به امور واجب و ضروری و نه به امور ممتنع و محال. آنچه ضرورت عدم دارد، همواره باید در بوتۀ عدم بماند و آنچه ضرورت وجود دارد، همواره باید در بوتۀ هستی باقی بماند، اعم از این که ضرورت آن بالذات باشد یا بالغیر. ضرورت بالذات، مخصوص وجود خداوند متعال است و ضرورت بالغیر، مخصوص ممکناتی است که خداوند به آن‌ها ضرورت و وجوب و وجود بخشیده است. مادامی که او

ضرورت و وجوب را از آن‌ها دریغ نداشته، باقی می‌مانند و هرگاه ضرورت و وجوب را از آن‌ها دریغ دارد، به دیار نیستی و عدم رهسپار خواهند شد. آری:

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند، از هم فرو ریزند قالب‌ها
حوزه معجزه هم ممکنات است. معجزه، ضروری و محال را ممکن نمی‌سازد و بالطبع
بر اندام آن‌ها جامه وقوع هم نمی‌پوشاند. اگر اژدها شدن عصا ممنوع باشد، به هیچ اراده‌ای و
به دست هیچ معجزه‌گری اژدها نخواهد شد. معجزه‌گر ممکن‌ی را که به‌طور عادی در مدت
زمانی طولانی انجام می‌گیرد، به‌طور غیر عادی در زمانی کوتاه به انجام می‌رساند.

برای اژدها شدن یک عصا مدت زمانی طولانی لازم است. در مدار طبیعت، سال‌ها باید
بگذرد تا اجزای عصا به صورت یک سلول نطفه‌ای در صلب یا رحم یک مار قرار گیرد و پس
از گذشتن دورانی، یک بچه مار شود و با گذشتن سال‌ها اژدها گردد. چنین چیزی عادی است.
معجزه خرق عادت می‌کند و فاصله طولانی زمان را به حداقل ممکن می‌رساند.

سال‌ها باید که تا یک سنگ اصلی زافتاب

لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

اما اگر معجزه‌گر اراده کند و خدایش اذن دهد، به یک چشم بر هم زدن، سنگ را لعل
بدخشان یا عقیق یمنی خواهد کرد.

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا شود که گوشه چشمی به ما کنند؟
قرآن کریم می‌فرماید:

﴿مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ
هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾^۱

هیچ پیامبری را نرسد که بدون اذن خداوند، معجزه‌ای بیاورد. همین که امر خدا آمد، به حق داوری خواهد
شد و اهل باطل، زیان می‌بینند.

از این آیه شریفه دو نکته استفاده می‌شود: یکی این که مبدأ معجزه در نفوس شریفه خود
انبیاست، منتها تا امر و فرمان خداوند صادر نشود، مقتضیات و مبادی نفسانی آن‌ها تأثیر
نخواهد کرد. در نظام توحیدی، توحید در وجوب وجود و توحید در ربوبیت و الوهیت و

۱. مؤمن (۴۰) آیه ۷۸.

خالقیت، خدشه ناپذیر است. نه تنها معجزات انبیا که معجزات امامان و کرامات اولیا نیز همین حکم را دارد.

در روایتی آمده است که عبدالملک اموی مشغول طواف کعبه بود. امام سجاد علیه السلام هم طواف می کرد و به او توجهی نداشت. پرسید: این کیست که پیشاپیش ما طواف می کند و به ما توجهی ندارد؟ گفتند: علی بن الحسین علیه السلام است. او در جایی نشست و گفت: او را نزد من آورید. هنگامی که حضرت تشریف آورد، عرض کرد: من قاتل پدر شما نیستم. چرا به من بی اعتنائی می کنی؟ فرمود: قتل پدرم دنیای او را خراب کرد و پدرم آخرت او را. اگر می خواهی، تو هم مثل او باش. گفت: چنین نخواهم کرد. می خواهم نزد ما بیایی و از دنیای ما بهره مند شوی. حضرت نشست و عبايش را گسترده و به درگاه خدا عرض کرد:

«اللَّهُمَّ أَرِهِ حَرَمَةَ أَوْلِيائِكَ عِنْدَكَ»؛

خدایا حرمت اولیای خودت را به او نشان ده.

در این هنگام عباى حضرت پر از گوهرهای درخشانی شد که چشم ها را خیره می کرد. آن گاه فرمود:

هر کس چنین حرمتی در پیشگاه خدا دارد، چه نیازی به دنیای تو دارد؟

سپس به درگاه خدا عرض کرد:

«اللَّهُمَّ خُذْهَا فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهَا»؛

خدایا آن را بازگیر که مرا به آن، نیازی نیست.^۱

فلاسفه قدیم می گفتند: ماده نخستین یا هیولی می تواند تغییر صورت دهد؛ یعنی صورتی را از دست بدهد و صورتی دیگر پذیرا شود. نام این را حکمای مشاء، کَوْن و فساد یا تغییر دفعی می نهادند. پس چه مانعی دارد که ماده نخستین خاک، صورت گوهر گران قیمت را بپذیرد؟ صدر المتألهین که قائل به حرکت جوهری بود، تغییر دفعی یا کون و فساد را نپذیرفت، بلکه تمام تغییرات را تدریجی و استکمالی شناخت. نظریه ماده نخستین، هر چند مورد انکار و اعتراض شدید شیخ اشراق قرار گرفت، ولی او نیز لازمه انکارش اثبات و لازمه اعتراضش اقرار است. چه مانعی دارد که حرکت جسم سرعت گیرد و طفل یک شبه، راه صد ساله را طی کند؟

۱. بحار الأنوار، ج ۴۶، باب ۸، روایت ۱۱، ص ۱۲۰.

امروز که به خواص فیزیکی و شیمیایی و تجزیه و ترکیب عناصر اهمیت داده می‌شود، چیزی که نفی ماده نخستین یا هیولی کند، مطرح نشده است، ولی پیشرفت علم، نشان داده که تصرف در طبیعت امری است ممکن و کم کردن فاصله‌ها امری است جایز. چنان که تخم مرغ را در زمانی کوتاه جوجه و جوجه را در زمانی کوتاه، مرغ می‌سازند و گل خیار را ۲۴ ساعته خیار و راه‌های دور و دراز را که سابقاً ماه‌ها طول می‌کشید، تا پیموده شود، بسیار نزدیک می‌سازند.

این‌ها را برای تقریب ذهن می‌گوییم. منظور این نیست که کار دانشمندان را در ردیف معجزات انبیا قرار دهیم، چرا که کار دانشمندان خارق عادت نیست و اگر نامش را خارق عادت نهیم، نه از آن خارق عاداتی است که از حیطة قدرت بشر عادی خارج باشد، بلکه اصولاً کار انبیا و اولیا از حیطة قدرت بشر عادی خارج است و فقط کارهایی انجام می‌دهند که ارتباط با عالم غیب داشته باشند. اما کارهای برجسته مخترعان و مکتشفان و دانشمندان امروز، نه از راه ارتباط با عالم غیب است، بلکه پی بردن به اسرار آفرینش به آن‌ها توانایی داده که آسمان را تسخیر و اعماق زمین و دریاها را تحت تصرف خود قرار دهند و ارمغان‌هایی نو به بشریت هدیه کنند.

در حقیقت، آن‌چه محال عادی است و بشر عادی با هیچ ابزاری، اعم از ابزارهای ساده و ابتدایی و ابزارهای پیشرفته و بدیع علمی و صنعتی و مدرن، قادر به انجام آن نیست، از راه معجزه انجام پذیر است.

بنابراین، معجزه در حوزه امور ممکن که محال شمرده می‌شوند، فعالیت می‌کند و به همین جهت، به آن خارق عادت می‌گویند.

ممکن است بشر عادی از راه علم و صنعت، ابزاری بسازد که بتواند با آن، در آسمان‌ها پرواز کند یا در عمق دریاها به سیر و سیاحت پردازد یا بر سرعت اتومبیل و قطار بیفزاید. او در این راه نه از ابزار بی‌نیاز است و نه از انرژی لازم. ولی یک بشر غیر عادی همین کارها را بدون استفاده از ماشین، ترن، هواپیما، کشتی و زیردریایی و بدون بهره‌گیری از مواد سوختی انجام می‌دهد و آن‌چنان به شکست‌ناپذیری خود اطمینان دارد که اعلام تحدی می‌کند و مدعی می‌شود که هر که او را در ادعای نبوت و رسالت باور ندارد، جلوی کار او را بگیرد یا با او به رقابت پردازد.

بدون شک، تبیین انجام کارهای خارق عادت، نیاز به توان علمی و فلسفی دارد. چرا بعضی از انسان‌ها قدرت پیدا می‌کنند که جریان عادی طبیعت را متوقف کنند یا تغییر دهند؟ آیا تنها پیامبران چنین قدرتی را دارند یا غیر آن‌ها نیز کسانی هستند که می‌توانند بر چنین کارهایی توانایی پیدا کنند؟ آیا این کار تنها مخصوص مقربان درگاه خداست که از راه معجزات و کرامات، چشم انسان‌های دیگر را خیره و قلوب آن‌ها را تسخیر می‌کنند؟ یا این که انسان‌های عادی هم می‌توانند از راه ریاضات و ترک دنیا و پیمودن راه‌های مخصوصی، در قلمرو طبیعت دست‌اندازی کنند و جریاناتی را متوقف سازند یا مسیرهایی را تغییر دهند؟ بدین ترتیب، نه تنها کارهای خارق عادات انبیا و اولیا، که معجزات و کرامات نامیده می‌شوند، نیاز به تبیین علمی و فلسفی دارند، بلکه کارهای خارق عادات ساحران و کاهنان نیز بی‌نیاز از تبیین علمی و فلسفی نیست.

هرگاه تجویز کنیم که خارق عادت، منحصر در معجزات انبیا و کرامات اولیا نیست، بلکه مرتاضان و جادوگران نیز می‌توانند اعمال خارق عادت انجام دهند، این سؤال مطرح می‌شود که تکلیف مردم با ساحران و کاهنان چیست؟ اگر مرتاضی که امروز در دیار هند کم هم نیستند، ادعای پیغمبری یا امامت کند و با انجام کارهای خارق عادت، چشم و دل مردم را مجذوب و خیره سازد، تکلیف دین‌داران با او چیست؟ چگونه می‌توان به توده مردم فهماند که این قبیل کارهای خارق عادت، دلیلی بر نبوت و امامت نیست و باید مدعیان را تکذیب کرد. بنی اسرائیل چگونه می‌توانستند تشخیص دهند که موسی از جانب خداست و سامری کذاب است؟ حافظ چرا سحر را در برابر معجزه ضعیف می‌انگارد و چرا گوساله سامری را در برابر «ید بیضا»^۱ حضرت موسی علیه السلام شکست خورده تلقی می‌کند؟

سحر با معجزه پهلوانند دل خوش دار سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد ما نمی‌توانیم تأثیر سحر و جادو را - فی الجمله - انکار کنیم، به شهادت قرآن، هاروت و ماروت که دو فرشته بودند، به مردم سحر یاد می‌دادند، ولی به مردم اخطار می‌کردند که ما فتنه‌ایم.

﴿فَيَعْلَمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرَّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾^۱

۱. بقره (۲) آیه ۱۰۲.

مردم از آن‌ها چیزهایی می‌آموختند که به وسیله آن میان زن و شوهر جدایی می‌انداختند و بدون اذن خداوند به وسیله سحر به کسی زیان نمی‌رسانند.

تکلیف مردم با سحر ساحران دربار فرعون معلوم بود، چرا که آن‌ها شکست خوردند و خود علاوه بر این که به شکست خود اعتراف کردند، به حقانیت حضرت موسی علیه السلام نیز معترف شدند و قهرمانانه در برابر کفر و ظلم و طغیان فرعونیان ایستادگی کردند. قرآن نیز در ستایش آن‌ها فرمود:

﴿قَالَتِی السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى﴾^۱

ساحران به سجده افتادند و گفتند: به پروردگار موسی و هارون ایمان آوردیم.

فرعون آن‌ها را تهدید کرد که به خاطر این که بدون اذن وی ایمان آورده‌اند، دست و پایشان را می‌برد و به دارشان می‌آویزد و با گوشمال سختی که به آن‌ها می‌دهد، اسباب عبرت دیگران را فراهم می‌کند، ولی آن‌ها راه خود را یافته بودند و آماده شده بودند که مرگ قهرمانانه را بر زندگی گمراهانه و ننگین ترجیح دهند.^۲

اما تکلیف مردم با سامری چه بود؟ او خود بنی اسرائیلی بود. او با گوساله‌ای که ساخته بود، امر را بر مردم مشتبه می‌ساخت.

با شیادان چه باید کرد؟

دانستیم که تکلیف مردم با ساحران دربار فرعون معلوم بود، چرا که آن‌ها دست از شیادی برداشتند و در برابر حقیقت نبوت و حقانیت موسی علیه السلام سر تسلیم و خضوع فرود آوردند، ولی تکلیف آن‌ها با سامری چه بود؟

او با کار خارق‌العاده خود، عرصه را بر هارون که جانشین حضرت موسی علیه السلام بود، تنگ کرد و در میان بنی اسرائیل تفرقه افکند و هنگامی که حضرت موسی علیه السلام از کوه طور بازگشت، نخست هارون را مورد پرخاش قرار داد و با گرفتن ریش برادر، او را مؤاخذه کرد که چرا در برابر گمراهی قوم، ساکت نشست و از تبعیت من خودداری کردی؟ پاسخ هارون که قومش او را مستضعف ساخته بودند، قانع کننده بود و آتش خشم قهرمانانه موسی را که جز به حق و

۱. طه (۲۰) آیه ۷۰.

۲. با استفاده از آیات ۷۱ تا ۷۵ سوره طه.

حقیقت، به چیزی نمی‌اندیشید، نسبت به برادر، فرو نشاند.
او سپس به سراغ سامری رفت و با خطابی پرخاش‌گرانه او را مخاطب قرار داد و به او گفت:

﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾^۱

ای سامری، چه کار بزرگی کردی؟!

او کُنه ماجرا را فاش کرد و چنین گفت:

﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾^۲

چیزی دیدم که آن‌ها ندیدند.

او بصیرتی پیدا کرده بود که دیگران از آن بصیرت محروم بودند، لکن او از بصیرت خود سوء استفاده کرد. او دربارهٔ عملی که انجام داده بود، چنین گفت:

﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا﴾^۳

من قسمتی از آن‌چه از اثر فرستادهٔ خدا بر جای مانده بود، برداشتم و آن را افکندم.

سپس به سوء استفادهٔ خود اعتراف کرد و گفت:

﴿وَكَذَلِكَ سَأَلْتُ لِي نَفْسِي﴾^۴

و بدین‌گونه نفس من این کار را در نظرم آراست.

او به سزای عمل شوم خودش رسید و حضرت موسی علیه السلام به او گفت:

﴿إِذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ﴾^۵

برو که بهرهٔ تو در زندگی دنیا این است که (هر کس به تو نزدیک شود) به او بگویی: تماس نگیر و تو را

وعده‌گاهی است از عذاب خدا که هرگز تخلف نخواهد شد.

بیماری او چه بود که هر کس به او نزدیک می‌شد به او اخطار می‌کرد که نزدیک نشود. برخی گفته‌اند: بیماری وسواس پیدا کرده بود و برخی گفته‌اند: تب شدید و واگیری داشت. به هر حال، او در دنیا و آخرت به سزای اعمال خود رسید. او که می‌خواست برای خود دم و دستگاهی درست کند و مردم را از راه دین خدا منحرف سازد و پیرامون خود گردآورد،

۱. طه (۲۰) آیه ۹۵.

۲-۳. همان، آیه ۹۶.

۴-۵. همان، آیه ۹۷.

بخش ششم: فلسفه اعجاز / ۲۶۱

گرفتار تنهایی و وحشت شد و در حسرت تنهایی با ذلت و بدبختی به هلاکت رسید و به میعاد عذاب اخروی نایل شد.

پس از آن نوبت به معبود ساختگی و گوساله بی جان او رسید که آهنگ ناهنجار گوساله سر می داد و گروهی ابله را شیفته خود کرده بود. چه بدبختند مردمی که به «خوار»^۱ جسد یا مجسمه یک گوساله دل می بندند و هارون را که خلیفه موسی است، تنها می گذارند و قلب پیامبری را که از پیامبران اولوالعزم است، می آزارند! کم نبوده اند سامری ها و گوساله هایی که هارون های تاریخ را منزوی و مستضعف ساختند! شاعری بیدار دل از زبان صدیقه کبری^۲ چنین می گوید:

أَبَا هَذَا السَّامِرِيُّ وَ عِجْلُهُ تُبَغَا وَ مَالُ النَّاسِ عَنْ هَارُونِ
و نگارنده چنین گوید:

پدر بنگر که هارون گشته تنها	ندارد در طریق حق یکی همراه
شگفتا سامری و عجل او رهبر	علی ^{علیه السلام} شد بی کس و مغموم شد زهرای ^{علیها السلام}
عجب نامردمی کردند با او	کران این مصیبت نیست پیدا
رسول خاتم از این غصه دلگیر	اگر افتاد در اندوه موسی ^{علیه السلام}
چو مستضعف اسیر ظلم گردد	برآرد آه غم، گوید خدایا
به روز فتنه جاهل غرق گردد	نمی افتد به دام حيله دانا

کلیم خدا باید دو کار کند، تا اسباب آگاهی غافلان و بیداری خفتگان را فراهم سازد:
کار اول: همان بود که با شخص سامری کرد. و اما کار دوم: او در مورد گوساله اش بود که فرمود:

﴿وَ أَنْظِرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْتَحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾^۲

اکنون به خدایی بنگر که پیوسته او را پرستش می کردی. نخست او را به آتش می سوزانیم، سپس ذرات خاکستر او را در دریا می پراکنیم.

معلوم می شود برای مبارزه با فتنه گران، هم باید عوامل را مجازات کرد و هم باید بساط فتنه را برچید و تار و مار و نابود کرد.

۱. خوار، صدای گوساله است. قرآن می گوید: ﴿فَاخْرِجْ لَهُمْ عِجْلًا جَدِيدًا لَهُ خُورٌ﴾ (طه ۲۰) آیه ۸۸.

۲. همان، آیه ۹۷

تکلیف مردم

از همین جا پاسخ سؤالی که در آغاز مطرح کردیم، به دست می‌آید. تکلیف مردم این بود که توجه کنند به این که: خداوند یکتا همان است که انسان می‌تواند با عقل و قلب سلیم، او را بشناسد و در برابر عظمت او سر تسلیم فرود آورد و پیامبرانش را که با پشتوانهٔ اعجاز، ارتباط غیبی خود را، علاوه بر راه‌های دیگری که مطرح است، اثبات می‌کنند، اطاعت کند. اگر این را مردم نتوانستند یا نخواستند انجام دهند، سنت حاکم بر نظام هستی و جریان تاریخ، که مدبر و پایه‌گذار آن، آفریدگار یگانه است، به میدان می‌آید و به قلع و قمع فتنه‌گران می‌پردازد و بساط فتنه را برمی‌چیند و نمی‌گذارد که چراغ حقیقت خاموش گردد و باطل، یکه تاز میدان شود. این حقیقت را مردم باید از اول، از راه عقل، وجدان، بصیرت، فطرت و فطنت، درک می‌کردند و نمی‌گذاشتند بصیرت، زیرکی، هشیاری و فرصت‌طلبی سامری آن‌ها را گرفتار دام فتنه گرداند و بر فطرت، عقل و قلب آن‌ها حجاب غفلت و ضلالت افکند، ولی افسوس که ندانستند و حضرت موسی علیه السلام پس از اعلام مجازات دنیوی و اخروی سامری و سوزاندن گوساله و پراکندن خاکستر آن در دریا و اِمحا و اِعدام همهٔ آثار جرم بزرگ سامری، به آن‌ها فرمود:

﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^۱

جز این نیست که معبود شما همان است که جز او معبودی نیست و علمش همه چیز را فرا گرفته است.

خدا، یاری‌کنندهٔ پیامبران

رسالت بزرگ انبیا همین است که مردم را آگاهی بخشند و آن‌ها را به سوی پرستش خداوند یگانه رهنمون شوند.

چه بهتر که مردم خود بیدار شوند و جلوی فتنه‌گران را بگیرند و بساط فتنهٔ آن‌ها را برچینند و فرستادگان خدا را تنها نگذارند! اگر مردم این کار را انجام ندهند، خداوند پیامبران خود را یاری می‌کند و اجازه نمی‌دهد که سامری‌ها، فرعون‌ها، نمرودها، قارون‌ها، ابوسفیان‌ها، ابوجهل‌ها، معاویه‌ها و یزیدیان برنامه‌های آسمانی انبیا را خنثی کنند و مردم را

۱. همان، آیه ۹۸.

از گرایش به فطرت توحیدی و الهی خود منحرف سازند.

در این باره آیات قرآنی گویا و صریح است. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ. إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّا جُنْدُنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾^۱

وعدۀ ما برای بندگان فرستاده ما از پیش قطعی شده است. آن‌ها ایند که از نصرت الهی برخوردارند و لشکر ما همان‌ها ایند که غلبه و پیروزی - فقط - از آن‌هاست.

و نیز می‌گوید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُخَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^۲

آن‌ان که به ستیز با خدا و رسولش می‌پردازند، در زمرۀ خوارترین مردمند. خداوند مقرر داشته است که من و رسولانم غلبه می‌کنیم. خداوند، توانا و شکست‌ناپذیر است.

و نیز می‌گوید:

﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالدِّينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْإِشْهَادُ﴾^۳

ما پیامبرانمان و مؤمنان را در زندگی دنیا و روز قیامت که شاهدان به پای می‌خیزند، یاری می‌کنیم.

آن‌چه از این آیات استفاده می‌شود، این است که پیامبران و لشکریان آن‌ها بر دشمنان غلبه کرده و پیروز می‌شوند. این پیروزی و نصرت، نه تنها دنیوی است، بلکه اخروی هم هست، چرا که باید حجت پیامبران در دنیا و آخرت بر کرسی بنشیند و همگان در برابر آن، سر تعظیم و تسلیم فرود آورند.

آن‌چه مهم است، این است که دعوت پیامبران دعوتی الهی و برخاسته از نظام حکیمانه و عادلانه آفرینش جهان و انسان است. پیامبران باید با حجت‌هایی که در اختیار دارند، ارتباط خود را با عالم غیب برای مردم ثابت کنند. آن‌چه به عقل و وجدان انسان‌ها مربوط است، مورد قبول عقل و وجدان سلیم قرار می‌گیرد، ولی در عین حال ممکن است برخی از راه عناد یا نادانی آن‌ها را به عوامل و اسباب دیگری غیر از نبوت، نسبت دهند، ولی

۱. صافات (۳۷) آیات ۱۷۱-۱۷۳.

۲. مجادله (۵۸) آیه ۲۱.

۳. مؤمن (۴۰) آیه ۵۱.

آیا پیامبران چیزی برخلاف عقل و وجدان سلیم انسان‌ها می‌گویند؟ البته ممکن است برخی از مطالب آن‌ها فوق عقل و ادراک بشر باشد. به هر حال، برخی کار انبیا را به نبوغ نسبت می‌دهند و برخی به سحر و کهنات و برخی هم تعلیمات آن‌ها را عادی تلقی کرده و به دنبال این رفته‌اند که ببینند از چه کتاب یا کدام معلم استفاده کرده‌اند؟^۱ برخی هم نسبت شاعری و دیوانگی به آن‌ها داده‌اند.^۲

این نسبت‌ها را کسانی می‌دادند که به وجود خدای یکتا معترف بودند، ولی نمی‌خواستند دست از بت‌پرستی و عادات جاهلی و سنت‌های قومی و طایفه‌ای خود بردارند. به حضرت موسی علیه السلام هم نسبت سحر دادند.^۳ همه تلاش‌ها برای این است که ارتباط غیبی انبیا را انکار کنند و نگذارند انقلاب دینی آن‌ها نظام توحید را حاکم کند و نظام شرک و پرستش‌های موهوم را براندازد.

فرق معجزه و کارهای خارق‌العاده بشری

شاید بتوان گفت: یک مبدأ نفسانی وجود دارد که سحر، معجزه و کهنات از آن برمی‌خیزد، چنان‌که شعر و نبوغ و هنر نیز از مبدأ نفسانی برمی‌خیزد در این صورت، چه فرقی میان معجزه و سایر کارهای خارق‌العاده و شگفت‌انگیز است؟ تشخیص فرق این دو، کار مشکلی نیست. شاعر، هنرمند، ساحر و کاهن، هر چند با مبادی نفسانی خود بتوانند کارهایی خارق‌العاده انجام دهند، منصور نیستند، به خصوص اگر از راه کارهای خارق‌العاده خود بخواهند باطلی را برکسی بنشانند یا حقی را در نزد مردم عادی و نادان از اعتبار بیندازند. اما رهبران الهی به دست غیب یاری می‌شوند. نصرت غیبی، آن‌ها را تا سر حد غلبه قطعی و پیروزی نهایی همراهی می‌کند و پس از پیروزی نیز توطئه‌ها را در مقابل آن‌ها خنثی می‌سازد و موانع پیشروی را از پیش پای آن‌ها برمی‌دارد و چنان‌که دیدیم، ادامه و استمرار این برنامه فقط محدود به زندگی این جهان نیست، بلکه تا روز قیامت، تداوم پیدا می‌کند. کسانی که از این مبدأ نفسانی برخوردارند، می‌توانند در امر مادی این جهان تصرفاتی

۱. درباره پیامبر اسلام می‌گفتند: «أَنَا يَلْمُهُ بَشَرٌ» (نحل (۱۶) آیه ۱۰۳). جز این نیست که بشری او را تعلیم می‌دهد.

۲. «وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرُكَوَا إِلَهَيْنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ» (صافات (۳۷) آیه ۳۶) آن‌ها می‌گویند: «آیا به خاطر شاعری دیوانه، خداپايمان را رهاکنیم؟».

۳. «وَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا يَبْتَاطِ قَالَ مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرٍ» (قصص (۲۸) آیه ۳۶).

داشته باشند. این مبدأ نفسانی فوق امور مادی و برتر از علل و اسباب طبیعی است. امور مادی و علل و اسباب طبیعی، حاکمیت و غلبه مطلق ندارند. عالم ماده، عالم تراحم اسباب و علل است. سم، عامل کشنده‌ای است، ولی عاملی هم هست که آن را خنثی می‌کند. آتش، سوزنده و گلوله آتشین، سوراخ کننده و میکروب‌ها و ویروس‌ها تولید کننده بیماری و عفونتند، ولی هیچ کدام از این‌ها مطلق نیستند. همه این‌ها ضدی یا اضدادی دارند. تازه این‌ها با چیزهایی که در عرض آن‌هایند، مورد تعارض و تراحم واقع و خنثی می‌شوند. خطرناک‌ترین چیزهای مخرب، بمب‌ها و نارنجک‌ها و موشک‌هایند.

ولی بشر می‌تواند به راحتی آن‌ها را خنثی کند و جلوی آثار تخریبی آن‌ها را بگیرد. اگر عامل یا عواملی فوق این‌ها باشد، قطعاً با قدرت و حاکمیت بیش‌تری بر آن‌ها تسلط می‌یابد و راه را بر تأثیر و نفوذ آن‌ها مسدود می‌سازد. علل و اسباب فوق طبیعی بر تمام جریانات عالم طبیعی حاکمیت دارند و در حقیقت، سلسله تدبیر و تنظیم امور در دست قدرت آن‌هاست و همه آن‌ها به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند.

اگر قدری تنزل کنیم و تنگ نظری به خرج دهیم و نظام خلقت را به یک ماشین یا یک کارخانه تشبیه کنیم، متوجه می‌شویم که ماشین یا کارخانه به اراده انسان مدیر و مدبری کار می‌کند. اوست که ماشین یا کارخانه را تحت کنترل خود قرار می‌دهد و مانع هرگونه حرکت و فعالیت زیان‌بخش می‌شود. و آن‌ها را تنها در مسیری هدایت می‌کند که با غرض حکیمانه او سازگار باشد.

البته تشبیه نظام آفرینش به ماشین یا کارخانه درست نیست. نظام عالم، نظامی اندام‌واره‌ای است، نه نظامی ماشینی.

به هر حال، مبدأ نفسانی معجزه، فوق عوامل طبیعی و علل و اسباب مادی است. این‌ها همه تحت تأثیر مبادی عالیه‌اند. از یک طرف، خود این‌ها با هم تراحم و تضاد دارند و بشر عادی از همین تضادها و تراحم‌ها در تأمین منافع و مقاصد خود بهره می‌گیرد و از طرف دیگر، تحت تأثیر مبادی عالیه قرار دارند و به همین دلیل، انسان‌هایی که دارای مبدأ نفسانی نیرومندی هستند، در آن‌ها تأثیر می‌گذارند.

انسان‌هایی هستند که از راه هیپنوتیزم، انسان‌های دیگری را خواب می‌کنند و از آن‌ها می‌خواهند که در عالم خواب، به جاهایی بروند و مشاهدات خود را بازگو کنند. با این‌که

انسان خواب کننده و انسان خواب شونده، در عرض یک دیگرند. با وجود این، یکی از آن‌ها مؤثر و دیگری متأثر واقع می‌شود. اگر ارتباط با ارواح یا تسخیر جنیان واقعیت داشته باشد که فی‌الجمله واقعیت دارد، حکایت از تأثیر مبادی نفسانی دارد. این‌ها را فی‌الجمله باید قبول کرد. بنابراین، این‌ها اموری نیستند که شکست‌ناپذیر باشند، ولی معجزه انبیا شکست‌ناپذیرند. اگر شکست‌پذیر باشند، نقض غرض لازم می‌آید. خداوند باید حق را یاری کند. اگر یاری نکند، خلاف حکمت است. اگر شکست‌ناپذیری به همه مبادی نفسانی تعمیم داده شود، در برخی موارد، نقض غرض است. اگر ساحران، شکست‌ناپذیر باشند، هرج و مرج لازم می‌آید، ولی اگر صاحبان معجزه و کرامت، شکست‌ناپذیر باشند، هرج و مرج لازم نمی‌آید، چرا که این‌ها با هم تعارض و تزامم ندارند. اینان همه یک هدف را دنبال می‌کنند. هدف آن‌ها حق است. حق، تکثر و تزامم بر نمی‌دارد. حق، یکی است و باطل‌ها، بسیارند. در قلمرو حق، تعارض و تزامم نیست. ولی باطل‌ها با خود و با حق، تعارض و تزامم پیدا می‌کنند. از این رو، خداوند وعده نصرت و غلبه به انبیا و پیروان آن‌ها را داده و دیگران را از چنین وعده‌ای بی‌بهره گذاشته است.

جنبه‌های بشری و الهی نبی و امام

انبیا مافوق انسان نیستند، بلکه انسان مافوقند. اگر مافوق انسان بودند، باید آن‌ها را در میان موجودات غیر مادی جست‌وجو کنیم. یا از سنخ فرشته یا فوق فرشته بدانیم، ولی موجودی که خود فریاد می‌زند: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»^۱

و مطالعه زندگیش نشان می‌دهد که هم‌چون سایر آدم‌ها متولد می‌شود و مراحل کودکی و جوانی و احیاناً پیری را پشت سر می‌گذارد و سرانجام، از این دنیای فانی رخت برمی‌بندد و هم‌چون انسان‌های دیگر تشکیل خانواده می‌دهد و نیازمند آب و غذا و مسکن و پوشاک است، چگونه می‌توان او را مافوق انسان دانست؟!

باید مطالعات انسان‌شناسی خود را گسترده‌تر کنیم تا متوجه شویم که انسان چگونه موجودی است که می‌تواند در بعضی از افراد خود به گونه‌ای باشد که رابط میان عالم غیب و عالم شهادت باشد و حقایق را از خدا و فرشتگان دریافت کند و به سایرین اعلام نماید.

۱. کهف (۱۸) آیه ۱۱۰. (من بشری مانند شمایم که به من وحی می‌شود)

بخش ششم: فلسفه اعجاز / ۲۶۷

ویژگی «یوحی الی» که پیامبر اسلام بیان گر آن است، وجه مشترک همه انبیاست. این افراد که بر مسند نبوت تکیه می‌زنند، چگونه است که نه جسمانی محضند، نه روحانی محض؟! با چنین حسن و ملاحظت اگر ایشان بشرند

ز آب و خاک دیگر و شهر و دیار دگرند
می‌گویند: ابن ابی العوجاء درباره امام صادق علیه السلام گفت:
«إِنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا رُوحَانِيٌّ يَتَجَسَّدُ إِذَا شَاءَ ظَاهِرًا، وَ يَتَرَوَّحُ إِذَا شَاءَ بَاطِنًا فَهَذَا»^۱

اگر در دنیا مردی روحانی باشد که هر وقت بخواهد، ظاهراً جسمانی شود و هر وقت بخواهد، باطناً روحانی شود، همین است.

به راستی که این سخن از مردی مادی یا «مانوی» عجیب است.^۲
امامت وجوه مشترکی با نبوت دارد، ولی نبوت نیست. ویژگی مهم نبوت، این است که مخاطب وحی است و امامت، این ویژگی را ندارد، هر چند امام، از نیرویی برخوردار است که نور وحی را شهود می‌کند و عطر دل‌نشین نبوت را می‌بوید. به همین دلیل، امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود:

«أَرَى نَوْرَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ وَأَشْمُ رِيحَ النُّبُوَّة»^۳

نور وحی و رسالت را می‌دیدم و عطر نبوت را می‌بویدم.

حضرت درجایی دیگر فرمود:

هنگام نزول وحی بر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله صدای ناله شیطان را شنیدم. پرسیدم یا رسول الله، این چه ناله‌ای است؟ فرمود:

«هَذَا الشَّيْطَانُ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ، إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ، وَ تَرَى مَا أَرَى، إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ، وَلَكِنَّكَ وَزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»^۴

این، شیطان است که از پرستیده شدن خود، نومید شده است. آن چه من می‌شنوم، تو هم می‌شنوی و آن چه من می‌بینم، تو هم می‌بینی، جز این که تو پیامبر نیستی، ولی تو وزیری و بر راه خیر، می‌روی.^۵

۱. بحار الأنوار، ج ۳، باب ۳، روایت ۱۸، ص ۴۲.

۲. نک: ابن ابی العوجاء، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۶۸۸ و ۶۸۹.

۳ و ۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰ یا ۱۹۲.

۵. امام باقر علیه السلام درباره امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «علی اول و افضل و بهترین ما بعد از پیامبر است» (علی اولنا و افضلنا و خیرنا بعد

فرق دیگری که می‌توان میان نبوت و امامت قائل شد، این است که مقام نبوت، راهنمای مردم و مقام امامت، رهبر آنها است. راهنما راه را نشان می‌دهد، ولی رهبر، دست رهروان را می‌گیرد و آنها را به مقصد می‌رساند. امام، مقتدای عینی و پیشوای مردم است، به همین دلیل امامت، تعطیل‌پذیر نیست و همواره با امت است، ولی نبی با ابلاغ نبوت، برنامه‌اش به پایان می‌رسد. پیام آسمانی او همواره راهنمای مردم است و این مردمند که در اتمام زمان‌ها باید تحت رهبری یک امام و با تأسی و اقتدای به او و همراهی با او ادامه دهنده راه انبیا باشند. قرآن کریم درباره فرستادگان خدا می‌فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾^۱

هیچ پیامبری جز به زبان قومش نفرستادیم تا برای آنها (حقایق را) بیان کند.

نه تنها پیامبران، بلکه پیروان آنها نیز از راه بیان حقایق و موعظه و نصیحت، به ارشاد و راهنمایی مردم می‌پردازند. قرآن درباره مؤمن آل فرعون می‌فرماید:

﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾^۲

آن که ایمان آورده بود، گفت: ای قوم، از من پیروی کنید، تا شما را به راه رشد و سعادت، راهنمایی کنم. هم‌چنین درباره تشویق کسانی که با تحصیل معارف دینی در مراکز علمی و حوزه‌های معرفت دینی، خود را آماده برای بازگشت به سوی مردم و دعوت و انذار آنها می‌کنند، می‌گوید:

﴿قُلْ لَا تَفَرِّقُوا بَيْنَ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَّقُوا اللَّهَ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۳

چرا از هر جمعیتی گروهی رخت سفر نمی‌بندند، تا در حوزه معارف دینی کسب دانش کنند و هنگامی که به سوی قوم خود برمی‌گردند، آنها را انذار کنند، شاید از مهالک و بدبختی‌ها بپرهیزند؟

کار پیامبران به اتکای قوه نبوی دریافت از غیب و انذار و تبشیر انسان‌هاست. انذار و تبشیر، روش هدایتی آنهاست. قرآن کریم، به این دو روش بسیار مهم هدایت توجه دارد

→ النبی (بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۱۹۱) در عین حال، هنگامی که شخصی از خود آن بزرگوار پرسید که: آیا پیامبری؟ فرمود: «إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبْدِ مُحَمَّدٍ» جز این نیست که من بنده‌ای از بندگان محمد. (بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۸۳).

۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۴.

۲. مؤمن (۴۰) آیه ۳۸.

۳. توبه (۹) آیه ۲۱۳.

و به همین دلیل، می‌فرماید:

﴿...فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ...﴾^۱

خداوند پیامبران را که بشارت دهنده و انداز کننده‌اند، برانگیخته است.

در آیه دیگری قرآن می‌فرماید:

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ...﴾^۲

بر پیامبر، وظیفه‌ای جز تبلیغ نیست.

او شرط بلاغ و تبلیغ را به بهترین وجه انجام می‌دهد. پس از او نوبت به پیروانش می‌رسد که همین وظیفه را با الهام دقیق، از روش و راه و رسم او دنبال کنند و از این که مردم مخالفت کنند و آزرده شوند، نهراسند. آن‌ها می‌دانند که خداوند به پیامبرش فرموده است:

اگر آن‌ها پشت کنند، تو وظیفه‌ای جز تبلیغ نداری.^۳

من آن‌چه شرط بلاغ است با تو می‌گویم. تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال اما امام به حسب باطن، ولایت دارد. او با امری ملکوتی، هدایت باطنی اعمال مردم را بر عهده می‌گیرد و رهروان را لحظه به لحظه مراقبت می‌کند.

به همین دلیل، قرآن کریم درباره امامان می‌فرماید:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...﴾^۴

ما آن‌ها (یعنی ابراهیم و اسحاق و یعقوب) را امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت کنند.

بنابراین، امامت، مطلق هدایت نیست، بلکه هدایت مخصوصی است که خداوند آن را مقید به امر کرده است. در حقیقت، اشیا دو وجه دارند: یکی وجه امری و دیگری وجه خلقی. وجه امری، همان ملکوت اشیا و چهره باطنی آن‌هاست که از تغیر و تبدل به دور است. وجه خلقی نیز همان چهره ظاهری و ملکی اشیاست که در معرض تغیر و تبدل است.

نو زکجا می‌رسد؟ کهنه کجا می‌رود؟ گر نه ورای جهان، عالم بی‌منتهاست؟ وجه امری، از قیود زمان و مکان، برتر و دور است و از قوانین این جهان تبعیت نمی‌کند، بلکه به عکس، قوانین این جهان، از آن تبعیت می‌کند، ولی وجه خلقی در قلمرو زمان و مکان

۱. بقره (۲) آیه ۲۱۳.

۲. مائده (۵) آیه ۹۹.

۳. ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (نحل (۱۶) آیه ۸۲).

۴. انبیاء (۲۱) آیه ۷۳.

است و از قوانین حرکت و مکانیک تبعیت می‌کند.

امام در عین این که مُلکی است و از جنبهٔ مُلکی خود، تابع همهٔ قوانین این جهان و متأثر از میکانیکسم ظاهری این جهان است و همهٔ ویژگی‌های این نظام را پذیراست و احیاناً به شمشیر ستمگران یا آب و غذا و میوهٔ زهر آلودِ توطئه‌گران به حیات فیزیکی او خاتمه داده می‌شود، ملکوتی است.

او از جنبهٔ ملکوتی، فوق این نظام است. از منظری برتر، نیز همه را زیر نظر دارد و با ولایت باطنی خود تا رسیدن به سر منزل مقصود، رهروان را دستگیری می‌کند.

هم پیامبر وجه ملکوتی دارد و هم امام. هم پیامبر، مُلکی است و هم امام. خداوند چنین مقدر کرده است که یکی از وجه مُلکی با مردم سخن بگوید و دیگری از وجه ملکوتی اعمال ولایت کند. ممکن است این دو مقام با هم جمع شوند، چنان که در مورد ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام به شهادت آیهٔ فوق چنین شده است. قطعاً پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم نیز چنین بوده است. اما دوازده امام بعد از آن بزرگوار، جامع هر دو مقام نیستند. جای این بحث نیز هست که با نگاه برون دینی یا درون دینی یا هر دو، معلوم شود که امامت بالاتر است یا نبوت. از توضیح اجمالی فوق می‌توان استفاده کرد که امامت، بالاتر است، چرا که امام از وجه ملکوتی، نظارت، مراقبت و اعمال ولایت و هدایت به امر می‌کند و نبی از وجه مُلکی فقط به دعوت و ارائهٔ طریق می‌پردازد و برنامه‌اش به پایان می‌رسد، حال آن که امامت، برگسترهٔ زمان و مکان، استمرار دارد و هرگز تعطیل‌پذیر نیست و این خصیصه را بدین لحاظ دارد که ملکوتی و برتر از زمان و مکان است. از آیهٔ زیر می‌توان برتری امامت را بر نبوت، استفاده کرد:

﴿وَ أَذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾^۱

به یادآور هنگامی که خداوند ابراهیم را به کلماتی آزمود و او آن‌ها را به اتمام رسانید (با موفقیت درخشان ابراهیم در آزمایش‌های الهی که از جملهٔ آن‌ها تراژدی ذبح فرزند گران‌قدری چون اسماعیل بود) خداوند به او فرمود: تو را امام مردم می‌کنم....

زمانی که با پایان موفقیت‌آمیز امتحانات، ابراهیم به مقام امامت می‌رسد، بعد از آنی است که مقام عبودیت، نبوت، رسالت و خَلَّتْ (خلیل بودن) را احراز کرده است.

۱. بقره (۲) آیه ۱۲۴.

بخش ششم: فلسفه اعجاز / ۲۷۱

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که نبوت ابراهیم بعد از مقام عبودیت او و رسالت او بعد از مقام نبوت او و خلیل بودن او بعد از رسالت او و امامت او بعد از مقام خلّت اوست. سپس فرمود:

فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...» فَمِنْ عَظَمِهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ «قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي»؛

هنگامی که خداوند همه این مقامات را برای او جمع کرد، به او فرمود: تو را امام مردم می‌کنم... از بزرگی این مقام در چشم ابراهیم بود که عرض کرد: آیا از اولاد من هم کسی به این مقام می‌رسد؟ ممکن است ابراهیم در مقام دعا و نیایش درخواست کرده باشد که برخی از اولاد او نیز به مقام امامت برسند. به هر حال، خداوند در پاسخ او فرمود:

«... لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۱

عهد من - یعنی عهد والای امامت - به ستمکاران و آن‌هایی که متلبس به ظلم بوده یا هستند، نمی‌رسد. در حقیقت، برای امامت و صد البته برای نبوت، عصمت مطلقه شرط است، نه عصمت مقید به زمانی محدود. در حقیقت، یکی دیگر از وجوه مشترک امامت و نبوت، عصمت مادام‌العمر است. به همین دلیل، امام صادق علیه السلام به دنبال مطالب فوق فرمود:

لَا يَكُونُ السَّفِيهُ إِمَامَ النَّاسِ^۲

سفیه نابخرد، امام پرهیزکاران نمی‌شود.

آری، کسی که در بُرهه‌ای از زمان گرفتار شرک یا ظلم به مردم یا ظلم به نفس بوده، سفیه است؛ یعنی گرفتار سفاهت نسبی است و آن کس که مادام‌العمر چنین باشد، گرفتار سفاهت مطلق است. نبوت و امامت مردم را نباید به سفها داد، اعم از این که سفاهت آن‌ها مطلق باشد یا نسبی.

از نگاه فلسفه دین هم چیزی غیر از این نمی‌تواند باشد، چرا که با تحلیل عقلانی از قضیه نبوت و امامت و عصمت، بهترین راه همین است که افراد غیر معصوم و کسانی که به عصمت مطلق نرسیده‌اند، شایسته مقام و منصب نبوت و امامت نباشند. مگر رهبری، پیشوایی و راهنمایی انسان‌ها امر کوچکی است که به دست هر کس و ناکسی داده شود؟!

۱. همان.

۲. کافی، ج ۱، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة، حدیث ۲، ص ۱۷۵.

در بین انسان‌ها کسانی پیدا شده‌اند که نه پیامبرند نه امام. با وجود این، به مقام عصمت رسیده و چه بسا در تمام عمر، صغیره‌ای مرتکب نشده‌اند. آیا ممکن است رهبری و پیشوایی این‌ها به افرادی داده شود که در قسمتی از عمر گرفتار شرک یا ظلم بوده‌اند؟ آیا می‌توان سفیه مطلق یا نسبی را امام پرهیزکار مطلق قرار داد؟

بعید نیست که سلمان فارسی که پیامبر خدا درباره‌اش «مَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ»^۱ فرمود، به مقام عصمت رسیده باشد.

دانشمندان عصمت حضرت ابوالفضل (ع) را پذیرفته‌اند.^۲

فاطمه زهرا (ع) را عصمت کبرا و زینب قهرمان را عصمت صغرا لقب داده‌اند.

حضرت علی اکبر (ع) از مظاهر عصمت بوده است.

چگونه ممکن است این‌گونه شخصیت‌ها را مکلف کنند که امامت سفیهان مطلق یا نسبی را گردن نهند؟!

﴿...أَقَمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي...﴾^۳

آیا آن کس که هدایت به حق می‌کند به پیروی سزاوارتر است، یا آن کس که تا هدایت نشود، هدایت نمی‌پذیرد؟

سفها باید از پرهیزکاران که بخردان واقعی‌اند، شریعت، طریقت و حقیقت بیاموزند، اما سفیه نابخرد کجا لیاقت دارد که دیگران شریعت، طریقت و حقیقت را از او فراگیرند؟

نبوت و امامت، مجعول است. مظاهر این دو مقام، از عصمت الهی برخوردارند و خداوند با تأییدات ظاهری و باطنی خود، آن‌ها را مؤید می‌دارد، تا راه حق هموار بماند و دست‌خوش انحراف و فراز و نشیب نگردد.

زمین از نبوت خالی می‌ماند، ولی از امامت خالی نمی‌ماند.

اعمال و باطن مردم، از علم امام پوشیده نیست، بلکه او به چشم حقیقت‌بین خود و به رؤیت و شهود باطنی، همه را می‌بیند و از طریق نیروی ملکوتی خود همه را تحت تصرف دارد و به تمام امور دنیوی و اخروی مردم آگاه است.

۱. شیخ عباس قمی، سفینه البحار، مادة سلم.

۲. به کتاب قهرمان علقمه رجوع شود.

۳. یونس (۱۰) آیه ۳۵.

اعمال و قلوب مردم هم دو وجه مُلکی و ملکوتی دارد:
وجه مُلکی آن برای انبیا و وجه ملکوتی آن، برای امامان است. انبیا راه را می‌نمایانند
وامامان به راه می‌برند.

وجه مشترک دیگر امامان و پیامبران، معجزه است. هر دو، قوه تصرف در جریان عالم
طبیعت دارند. چه مانعی دارد که برای هدایت انسان‌ها و ازاله شک و تردید از دل‌های مستعد
و آماده، خورشید را از پشت افق باز گردانند و ماه را دو نیم کنند؟ مهم این است که راه برای
هدایت امری و خلقی هموار شود و هدایت مُلکی و ملکوتی الهی تحقق یابد و انسان‌های
مستعد، چشم ظاهر و باطنشان گشوده گردد و فطرت مردم، محجوب به حجاب‌های انحراف و
غفلت نشود.

پیامبران و امامان، انسان‌هایی انسان‌سازند. بشر، نیازمند هدایت ظاهری و باطنی است.
این انسان‌های انسان‌ساز، مافوق انسانند و به تأیید الهی، نور هدایت در قلبشان تابیده شده و
نیازی به هدایت ظاهری و باطنی دیگران ندارند. خداوند، با قوه نبوت و امامت، به آن‌ها
عظمت بخشیده و وجودشان را خورشید منظومه بشریت قرار داده، تا انسان‌های دیگر،
هم‌چون اقمار و کواکب از وجود آن‌ها کسب نور کنند و با نورانیت اکتسابی به سعادت ابدی
نایل آیند. موعظه و حکمت و جدال احسن^۱ ابزار کار آن‌هاست.

این‌ها از زبان و قلم می‌جوشد. چشمه جوشان قلم و زبان انبیا و امامان، دریایی از معارف
ارجمند موعظه و حکمت و جدال احسن را به جریان درآورده است. در کنار این ابزارها،
معجزه هم کارآمد است.

معجزاتی که همه آن‌ها مقطعی و گذرا بوده، جز یکی از آن‌ها، یعنی قرآن که پایدار و جاوید
است. به برکت قوه نبوت و ولایت بود که با معجزات بی‌شماری راه شک و تردید و شبهات
شیطانی بسته شد. جالب است که پیامبران و امامان، تنها معجزه حسی ندارند، منطقه نفوذ
آن‌ها تنها محسوسات نیست. در بُعد تعقل و تخیل هم معجزه‌گرند.

قوه‌ای که انبیا و امامان را در عین انسانیت، تعالی بخشیده و مُلک و ملکوت عالم را به
ذرات خداوند در قلمرو نفوذ آن‌ها قرار داده، در سه بُعد فضایل عقلی، خیالی و تصرف در

۱. «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بَأْيِّ مَنَ أَحْسَنُ» (نمل (۱۶) آیه ۲۵).

طبیعت، در خور مطالعه و بررسی است.

بوعلی سینا می‌گوید:

مردمی که استحقاق نام انسانیت دارند، آنانند که در آخرت به سعادت حقیقی می‌رسند. این‌ها مراتبی دارند، شریف‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها کسی است که مخصوص به قوه نبوت است. قوه نبوی دارای سه خاصیت است. این خاصیت‌ها گاهی در انسانی جمع می‌شوند و گاهی جمع نمی‌شوند.^۱ او سپس خواص سه گانه را به قوه عقل، قوه خیال و قوه تصرف در طبیعت مربوط می‌سازد.

فضیلت عقلانی

از دیدگاه شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، مردمی استحقاق نام شریف انسانیت را دارند که در عالم آخرت، به سعادت حقیقی نایل آیند. همه کسانی که به سعادت حقیقی می‌رسند، در یک مرتبه نیستند، بلکه دارای مراتب و درجاتند^۲، همان‌طور که قرآن کریم فرموده است:

﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾^۳

این آیه درباره کسانی است که پیرو رضوان و خشنودی خداوند می‌توان آیه را این‌گونه تفسیر و معنا کرد: «آنان را در نزد خداوند، درجاتی است و خداوند به کردار آن‌ها بصیر است»، ولی بهتر این است که بگوییم: خود آن‌ها در پیشگاه خداوند، درجاتند. امام صادق (ع) فرمود: پیروان رضوان خداوند، درجاتند و آن‌ها برای مؤمنان، درجاتند. خداوند، به ولایت و معرفت ما اعمالشان را مضاعف می‌کند و درجاتشان را بالا می‌برد.^۴ شیخ‌الرئیس معتقد است که شریف‌ترین و کامل‌ترین کسانی که به سعادت حقیقی رسیده‌اند، آن‌ها ایند که «قوه نبوی» دارند. این قوه، دارای سه خاصیت است که گاهی همه آن‌ها در یک انسان جمع می‌شوند و گاهی جمع نمی‌شوند.

۱. المبدأو المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۲. همان، مقاله ۳، الفصل ۱۶، ص ۱۱۵ به بعد.

۳. آل عمران (۳) آیه ۱۶۳.

۴. تفسیر صافی، ج ۱، ۳۹۶ و ۳۹۷، ذیل آیه ۱۶۳ سورة آل عمران.

۱. قوه عقلانی

یکی از این خاصیت‌ها مربوط به قوه عقلانی است. کسی که قوه نبوی دارد، به مرتبه‌ای می‌رسد که بدون داشتن معلم بشری، در کوتاه‌ترین زمان از معقولات نخستین به معقولات ثانی و از بدیهیات به نظریات می‌رسد و این، به دلیل شدت اتصال او به عقل فعال است. رسیدن به چنین کمالی نادر است، ولی ممتنع نیست.

خردمندان عالم حدس را می‌پذیرند. حدس، عبارت است از تفتن به حد وسط قیاس، بدون تعلیم و تأمل و تفکر.^۱

گاهی انسان، حقایق را از راه تفکر به دست می‌آورد و گاهی از راه حدس. دانشمندان رشته‌های تجربی، گاهی حقیقتی را از راه تجربه کشف می‌کنند و گاهی از راه حدس.

نیوتن از سقوط سیبی از درخت، حدس زد که زمین دارای نیروی جاذبه‌ای است که سیب را از درخت جدا می‌کند و به سوی خود می‌کشد. بعداً این مطلب، از راه تجربه تأیید شد. صدرالمتألهین مدعی است که در جوانی اصالت ماهیتی بوده، ولی سرانجام، به هدایت الهی، اصالت وجودی شده است.

حدس، راهی برای کشفیات علمی

شیخ الرئیس^۲ معتقد است که همه علوم بشری از راه حدس به دست آمده است و این مطلب، از راه تأمل معلوم می‌شود. این انسان، مطلبی را حدس زد و آن انسان، مطلبی دیگر را و آن نیز مطلبی دیگر را.

اگر علم به مرتبه‌ای برسد که بتواند دارای مسائل و مطالب قابل توجهی باشد و دانشمندان درباره آن، به تألیف، تحقیق، تدریس، تعلیم و تعلم پردازد، در تمام مسائل علمی حدس جایز است. نفوس قوی و توانا، حق دارند که درباره هر مسئله‌ای از مسائل علمی حدس بزنند، بدون این که مسئله‌ای بر مسئله دیگر ترجیح داشته باشد. منتها نفوس بشری با هم فرق دارند. برخی بسیار حدس می‌زنند و برخی کم.

۱ و ۲. المبدأ والمعاد، ص ۷۵.

همان طور که در جانب نقصان، برای حدس‌ها حدّی نیست و ممکن است این قدر حدس‌ها نقصان یابند که به صفر برسند، در جانب زیادت نیز برای حدس‌ها حدّی نیست و ممکن است ذهن قویّ به مرحله‌ای نایل شود که اکثر یا همه چیزها را حدس بزند، چرا که برای قوت ذهن، حدّ و نهایتی نیست. بنابراین، ذهن انسان ممکن است به مرحله‌ای برسد که بر تمام معقولات، از راه حدس احاطه پیدا کند.

هم‌چنین ممکن است برخی حدس‌ها در زمانی طولانی‌تر و در تأمل و اندیشه‌ای بیش‌تر به دست آید و برخی در زمانی کوتاه‌تر، با تأمل و اندیشه و درنگی کم‌تر. هیچ بعید نیست که انسان‌هایی به مرحله‌ای از صفای ذهن و جلای نفس و پاکی روح برسند که همه یا اکثر معقولات را در کوتاه‌ترین زمان، حدس بزنند. اینان به‌طور مستمر، همواره از اولیات به غیر اولیات نایل می‌شوند.

مرحله کمال نهایی

باز هم بعید نیست که این نفوس به مرحله‌ای برسند که به هیچ وجه تسلیم طبیعت نباشند و از جاذبه‌های شهوی و غضبی، جز در چارچوب عقل، پرهیز کنند. کسی که به چنین مرتبه‌ای برسد، در میان پیامبران، شریف‌ترین و جلیل‌ترین آن‌هاست، به خصوص اگر از نظر فضیلت خیالی و خاصیت دیگر قوه نبوت، یعنی تصرف در طبیعت، به مرحله کمال نهایی رسیده باشد.

گویا قوه عقلی چنین انسانی کبریت و عقل فعال، آتش است که آن را مشتعل می‌کند و به جوهر خود مبدل می‌سازد. گویا نفس شریف این انسان، همان است که قرآن کریم درباره‌اش می‌گوید:

﴿...يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ...﴾^۱

نزدیک است که روغن آن مشتعل گردد، هر چند که آتشی آن را مس نکند. نوری است بر نوری.

درجات تابش انوار معرفت بر دل‌ها

از نظر علامه طباطبائی، مثلی که در آیه مبارکه نور زده شده، برای این است که حقیقت

۱. نور (۲۴) آیه ۳۵.

نوری که بر دل‌های مؤمنان می‌تابد، معلوم گردد.^۱

شاهد این مطلب، این است که در ذیل آیه مزبور می‌فرماید:

﴿...يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ...﴾.^۲ از این جا معلوم می‌شود که تنها مؤمنانند که شایسته تابش انوار معرفت، بر دل‌های خویشند، ولی سایر مردم، از این نعمت محرومند. این‌ها نیز درجات مختلفی دارند. پیامبران در درجات عالی قرار دارند، هر چند خود آن‌ها نیز در یک درجه نیستند.

امام باقر علیه السلام دربارهٔ جمله «مَثَلُ نُورِهِ...» در آیه مزبور فرمود: یعنی مثل هدایت خداوند در دل مؤمن، همانند مشکاتی است که در آن، چراغی است. چراغ (مصباح)، باطن مؤمن؛ و قندیل، دل مؤمن و مصباح، نوری است که خداوند در دل او قرار داده است...
مؤمن در پنج نور، رفت و آمد می‌کند: محل دخولش نور و محل خروجش نور و علمش نور و کلامش نور و راه او در روز قیامت به سوی بهشت، نور است.

راوی می‌گوید: برخی معتقدند که منظور از «مَثَلُ نُورِهِ...» نور خداوند است. حضرت در پاسخ فرمود: خداوند، مثل ندارد. ﴿...فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ...﴾.^۳ برای خداوند، مثل نزنید.^۴ این نکته را در ذیل این حدیث، خاطر نشان می‌کنیم که نور بر دو قسم است:
یکی آن که نام خداست و دیگر آن که فعل خداست. آن چه مثل بر نمی‌دارد، همان است که نام خداست، ولی آن که فعل خدا و اشراق او بر دل مؤمن است، مثل بردار است و در خود آیه نور، برای آن مثل زده شده است. منظور امام علیه السلام از آن چه مثل بر نمی‌دارد، قسم اول است نه قسم دوم.

قطعاً بارزترین مصادیق آیه نور پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام هستند؛ یعنی آن‌ها بر قلّه مصادیق قرار دارند. انبیا، اولیا و ائمه پیشین علیهم السلام در درجات پایین‌ترند. پس از آن‌ها نوبت به مؤمنان می‌رسد.

از امام صادق علیه السلام دربارهٔ آیه مزبور سؤال شد. حضرت فرمود:

۱. المیزان، ج ۱۵، ص ۱۲۵.

۲. نور (۲۴) آیه ۳۵.

۳. نحل (۱۶) آیه ۷۴.

۴. تفسیر صافی، ج ۳، ص ۴۳۶. به نقل از: تفسیر القمی.

هُوَ مَثَلُ ضَرْبَةِ اللَّهِ لَنَا؛

آن مثلی است که خداوند برای ما زده است.

پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام از ادله و آیات خداوند می‌باشند که به وسیله آن‌ها به توحید و مصالح دین و احکام و سنن و فرایض دین هدایت می‌شوند.^۱ منظور امام ششم علیهم السلام این است که پیامبر گرامی اسلام و ائمه اطهار علیهم السلام افضل مصادیقند و گرنه ظاهر آیه، شمول دارد و انبیا، اولیا و اوصیای دیگر را هم در بر می‌گیرد، بلکه مؤمنان نیز در حد ظرفیت ایمانی خود از اشراق نور الهی بی‌بهره نیستند. دل‌های اهل ایمان، از لحاظ ظرفیت ایمانی متفاوتند. هر چه فضای معنوی و ایمانی دل پهناورتر باشد، بهره‌اش از افاضه نور الهی بیش‌تر است. یک آینه کوچک، نور کم‌تری از خورشید می‌گیرد، ولی یک آینه بزرگ، نور بیش‌تری دریافت می‌کند.

با توجه به روایاتی که در کتب تفسیر، ذیل آیه نور نقل شده، معلوم می‌شود که شیخ‌الرئیس از آیه مزبور، استفاده بسیار مناسبی کرده است.

نه تنها در تفاسیر شیعی روایاتی نقل شده که مصداق آیه نور را پیامبران و امامان معرفی کرده، بلکه در تفسیر «الدر المنثور» نیز نقل شده است که پیامبر گرامی اسلام ﷺ درباره «... زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ...» فرمود: منظور، قلب حضرت ابراهیم علیهم السلام است که نه یهودی بود و نه نصرانی.^۲ آری، وجود مقدس ابراهیم به درخت زیتونی تشبیه شده که روغن آن بس که صاف و شفاف است، نزدیک است که خود به خود مشتعل گردد.

شیخ‌الرئیس، قلوب انبیا را مصداق آیه نور دانسته است. چنین برداشتی نشان‌دهنده احاطه او به معارفی است که از کتاب و سنت استفاده می‌شود.

او رساله‌ای به نام «رسالة في الفعل والانفعال» دارد. در این رساله که از آثار گرانبهای اوست درباره «قوة نبوی» و خواص آن، بحث‌های گویاتر و روشن‌تری مطرح کرده است. او درباره فضیلت عقلانی می‌نویسد:

بخشی از خواص قوة نبوی، به فضیلت علم بستگی دارد. به این ترتیب، به کسی که استعداد نبوت را

۱. المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۲. به نقل از: توحید صدوق.

۲. همان، ص ۱۵۳.

دارد، بدون تعلیم و تعلّم بشری، کمال دانش داده شود تا به مشیت خداوند به معبود حق و طبقات فرشتگان و سایر اصناف آفریدگان و کیفیت مبدأ و معاد و آنچه مدلول آیه «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» و حدیث «أَوْتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلَمِ» می‌باشد، احاطه پیدا کند.^۱

یک پرسش

جای این سؤال از شیخ‌الرئیس باقی است که اتصال به عقل فعال و شدّت اتصال چگونه است؟ آیا همه انسان‌ها می‌توانند به این اتصال و شدّت اتصال نایل شوند، یا این که چنین استعدادی همگانی نیست؟ اگر گفته شود که همگانی است، باید نبوّت، اختصاص به بعضی انسان‌ها نداشته باشد، بلکه همه می‌توانند از راه‌های مخصوص به چنین مقام و مرتبه‌ای نایل شوند. چنین نظری خلاف عقیده ماست، چرا که برابر تعلیمات دینی جعل رسالت از جانب خداست و اوست که افرادی را به پیامبری مبعوث می‌کند، به خصوص این که ما اکنون با بعثت نبوّت ختمیه، معتقدیم که بعد از پیامبر اسلام، پیامبری مبعوث نخواهد شد. قرآن کریم، بعثت را از جانب خداوند و مخصوص ذات مقدس او می‌داند. دلیل این مطلب، آیه زیر است:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ...﴾^۲

خداست که در میان مردم امّی پیامبری از خودشان مبعوث کرد.

تعبیر فوق، افاده حصر می‌کند. آیه دیگر می‌فرماید:

﴿..اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^۳

خداوند دانای‌تر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد.

بنابراین، گزینش، جعل و بعثت از طرف خداوند است و چنین نیست که هر انسانی بتواند، مثلاً از راه سیر و سلوک و ریاضات نفسانی، خود را متصل به عقل فعال کند و تدریجاً اتصال را شدّت ببخشد تا به مقام نبوت برسد. البته مطابق آیه فوق، هر کسی شایسته رسالت نیست، بلکه خداوند بهترین‌ها را برای نبوت، گزینش می‌کند.

۱. رسالۃ فی الفعل و الانفعال، ص ۳ و ۴.

۲. جمعه (۶۲) آیه ۲.

۳. انعام (۶) آیه ۱۲۴.

پرسشی دیگر

سؤال دیگری که مطرح است، این است که آیا دریافت وحی به معنای صعود و ارتقای انسان است تا مرتبه‌ای که بتواند وحی را دریافت کند؟ یا این که این، وحی است که تنزل می‌کند و به سراغ نفوس شریفه انبیا و قلوب لطیف آن‌ها می‌آید؟ وقتی گفته می‌شود: شدت اتصال به عقل فعال، این گونه برداشت می‌شود که این نفس انسان است که ارتقا پیدا می‌کند تا خود را به منبع وحی برساند و وحی را دریافت کند، حال آن که ظاهر آیات قرآنی، بلکه صریح آن‌ها این است که وحی، تنزل می‌کند تا به قلب پاک پیامبر برسد. در آیه زیر می‌فرماید:

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ...﴾^۱

روح الامین، وحی قرآنی را بر قلب تو نازل کرد.

در سوره مبارکه قدر می‌فرماید:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ...﴾^۲

ما وحی قرآنی را در شب قدر بر تو نازل کردیم.

هم‌چنین می‌فرماید:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ...﴾^۳

ما وحی قرآنی را در شبی مبارک بر تو نازل کردیم.

البته شکی نیست که پیامبران از راه عبادت و تهذیب نفس، ارتقای مقام پیدا می‌کنند و حتی پیامبر گرامی اسلام، معراج آسمانی دارد، ولی دریافت وحی، به واسطه عروج و ارتقا نیست، بلکه به واسطه نزول وحی است.

پاسخ

با توجه به این که شیخ‌الرئیس سخنان خود را مستند به آیه و حدیث کرده است، می‌توانیم در مورد هر دو پرسش مدافع او باشیم.

۱. شعراء (۲۶) آیه ۱۹۳.

۲. قدر (۹۷) آیه ۱.

۳. دخان (۴۴) آیه ۳.

او معتقد است که شدت اتصال به عقل فعال، نادر، ولی ممکن است. و از قراین پیدا است که او این شدت اتصال را مخصوص پیامبران می‌داند.

او هر چند قوه حدس را برای بسیاری از انسان‌ها می‌پذیرد، ولی آن حدس نیرومندی که بتواند همه حقایق را در حد توانایی بشر به دست آورد، مخصوص پیامبران می‌داند.

او معتقد است که آیه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَنَسِفْهُ نَارٌ» در سوره نور، مخصوص پیامبران است، هر چند در روایت، مخصوص چهارده معصوم پاک ذکر شده، ولی این، از باب بیان مصداق اتم است.

او وحی را به استناد آیه «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ»، به تعلیم خداوند می‌داند. این مطلب را با حدیث «أُوتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلَمِ» تکمیل کرده است. بر طبق مفاد این حدیث، همه کلمات جامعی که پیامبر اسلام در مورد مسائل اعتقادی و عملی و امور دنیا و آخرت بر زبان آورده، از طریق وحی به او داده شده است؛ یعنی اگر به او نمی‌دادند، نداشت و خودش هم نمی‌توانست از عقل فعال دریافت کند.

بنابراین، بعید است که شیخ‌الرئیس آیات و ادله نزول وحی را ندیده یا نادیده انگارد. چه مانعی دارد که گفته شود: نزول وحی هنگامی شدت اتصال به عقل فعال است؛ یعنی تا پیامبر از راه عبادات و ریاضات، به درجه شدت اتصال به عقل فعال نرسد، زمینه نزول وحی به واسطه فرشته یا بدون وساطت او، بر وی فراهم نمی‌شود.

این را هم بگوییم که به لحاظ شرعی نمی‌توان اصراری بر وجود عقل فعال داشت. شیخ‌الرئیس خواسته با تکیه بر عقول ده‌گانه مشائی و این که عقل دهم عقل فعال است، به تبیین فلسفه وحی پردازد. به چه دلیل می‌توان به عقول ده‌گانه - نه کم‌تر و نه بیش‌تر - معتقد بود؟! آن‌چه برای شیخ‌الرئیس اهمیت دارد، تکیه بر آیات و روایات است که چنان که خواهیم دید در دو مبحث دیگر نیز چشم‌گیر است. او در عین این که فیلسوف است، مواظب است که بحث‌ها و یا نظریات فلسفی موجب دوری او از وحی و سنت نشود.

۲. فضیلت تخیل

همان‌طور که قوه عاقله انسان، به دلیل اتصال به عقل فعال یا مبادی عالیه، به ادراکات عقلی نایل می‌آید و معقولات را بدون استمداد از تفکر و تعقل دریافت می‌کند، قوه خیال نیز بی‌کار نمی‌ماند و در حوزه کار خود به فعالیت می‌پردازد.

کار عقل، ادراک کلیات و کار خیال و وهم، ادراک جزئیات است. اکثر انسان‌ها در عالم رؤیا از طریق فعالیت‌های قوه وهم و خیال، چیزهایی را ادراک می‌کنند، ولی در بیداری از چنین ادراکاتی محرومند، چرا که دو عامل، آن‌ها را از فعالیت‌هایی که در خواب دارند، باز می‌دارد: عامل حس و عقل. به همین دلیل، در بیداری، وهم و خیال تحت سیطره و سلطه عقل و حس هستند. نه حواس اجازه می‌دهند که وهم و خیال به کارهای مخصوص خود بپردازند و نه عقل، دست و بال آن‌ها را در این راه باز می‌گذارد.

در عین حال، برخی انسان‌ها به گونه‌ای هستند که قوه وهم و خیال آن‌ها در بیداری هم فعالیت دارند و جزئیاتی را ادراک می‌کنند. این ادراک، مستقل از فعالیت‌های عقلی و حسی است، ولی چندان هم بی‌ارتباط نیست. در هنگام خواب، حواس پنج‌گانه از کار می‌افتند، به همین دلیل، قوه خیال، مجال فعالیت پیدا می‌کند. عقل نیز در این حال، فعالیت ندارد. این جاست که صورت‌هایی در نزد نفس انسان حاضر می‌شوند که گویا برگرفته از ادراکات حسی هستند، بلکه می‌توان گفت: از مدرکات حسی هم قوی‌ترند. آن‌چه را انسان در موقع خواب می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند، می‌بوید و می‌چشد، همه ساخته و پرداخته قوه خیال است. این صور خیالی از لحاظ شفافیت، روشنی و ظهور و حضور، هیچ فرقی با آن‌چه انسان در بیداری به چشم می‌بیند، به گوش می‌شنود، به لامسه لمس می‌کند، به شامه می‌بوید و به ذایقه می‌چشد، ندارد. همان‌طور که بروز و ظهور محسوسات برای حواس، شدت و ضعف دارد، بروز و ظهور صور خیالی هم برای قوه خیال شدت و ضعف دارد. در عین حال باید اذعان کرد که در مجموع، صور خیالی در مقایسه با صور حسی، از کیفیت برتری برخوردارند. نمی‌توان منکر واقعیت همه صوری شد که انسان در عالم رؤیا از طریق فعالیت‌های وهم و خیال ادراک می‌کند. تعبیر خواب، از کارهای بسیار مهمی است که پیامبران، امامان و صالحان، انجام داده‌اند. در قرآن کریم چند نمونه روشن ذکر شد که همه آن‌ها نشان دهنده فعالیت صحیح و درست قوه خیال و ادراکاتی هستند که قبل از وقوع، صورت گرفته‌اند. نفس انسان در بیداری اشتغال به ظواهر حسی و مادی دارد، ولی در عالم خواب، فرصت پیدا می‌کند که به امور باطن و موجودات مجرد و مبادی عالیه، نزدیک و متصل شود و از این طریق، قوه خیال به ادراک حقایق توفیقی یابد و آن‌ها را در نزد خود متمثل گرداند. در این جا به ذکر چند نمونه قرآنی می‌پردازیم:

۱. رؤیای یوسف

او در دوران کودکی در خواب می‌بیند که یازده ستاره، خورشید و ماه برایش سجده می‌کنند. او به پدر می‌گوید:

﴿... يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^۱

پدر، در خواب دیدم که یازده ستاره و ماه و خورشید برایم سجده می‌کردند.

یعقوب که این خواب را نشانه عظمت یوسف و آینده درخشان وی می‌دید، به او دستور داد که خوابش را برای برادرانش نقل نکند.

یوسف سال‌های سختی پشت سر گذاشت و از مرحله قهر چاه و کاخ پرشیطنت عزیز مصر و زندان، سرانجام، به مرحله تحقق رؤیای راستین خود رسید و زمانی که پدر و مادر و برادران در برابرش به سجده افتادند، گفت:

﴿... يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ وَ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَ جَاءَنِي بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي...﴾^۲

پدر، این است تعبیر خوابی که از پیش دیده بودم که خداوند آن را به حقیقت رساند و به من نیکی کرد، چرا که مرا از زندان نجات داد و شما را بعد از آن که شیطان میان من و برادرانم فساد کرد و جدایی افکند، از بیابان به شهر آورد.

آری، قوه خیال، صحنه سجده پدر، مادر و برادران را سال‌ها قبل از وقوع، در قالب صحنه تمثیلی سجده ماه، خورشید و ستارگان، به او نشان داد و این نبود، مگر به برکت صفای نفس آن بزرگوار و اتصال و ارتباط او به مبادی عالیه.

۲. رؤیای هم‌بندهای یوسف

زمانی که یوسف را به دلیل جرمی که مرتکب نشده بود، به زندان افکندند، دو متهم دیگر نیز با او به زندان افتادند. اینان از مقربان دربار بودند و اتهام آن‌ها سوء قصد به جان پادشاه مصر

۱. یوسف (۱۲) آیه ۳.

۲. همان، آیه ۱۰۰.

بود. این دو زندانی هر کدام خوابی دیدند و خواب خود را برای یوسف نقل کردند:
 ﴿... قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَ قَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا
 تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ...﴾^۱

یکی از آن‌ها گفت: در خواب دیدم که شراب می‌فشردم و دیگری گفت: در خواب دیدم که بر سرم نانی حمل می‌کردم و مرغ‌ها از آن می‌خوردند.

آن‌ها تقاضا داشتند که یوسف، خوابشان را تعبیر کند، چرا که او را فردی شایسته شناخته بودند. یوسف، به آن‌ها قول داد که در اولین فرصت، خوابشان را تعبیر کند، چرا که خداوند علم تعبیر خواب را به او عطا کرده بود. سپس چنین گفت:

﴿...أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَ أَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ...﴾^۲

یکی از شما بر سر کار خود برمی‌گردد و به ارباب خود شراب می‌دهد و دیگری به دار آویخته می‌شود و مرغان بر سر او منقار می‌زنند و از گوشت آن می‌خورند.

این دو رؤیا نیز به حقیقت پیوست. یکی از دو متهم بی‌گناهی‌اش ثابت شد و به جای خود بازگشت و دیگری اتهامش ثابت شد و به دارش آویختند.

۳. رؤیای پادشاه مصر

او شبی در خواب دید که هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را خوردند و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک گندم را در عالم خواب، مجسم دید. از اطرافیان خواست که خوابش را تعبیر کنند، ولی آن‌ها چنین پنداشتند که خواب او از خواب‌های پریشان است. اما آن زندانی آزاد شده، به یاد یوسف افتاد و تقاضا کرد که او را نزد یوسف بفرستند تا تعبیر خواب را از او بپرسد. هنگامی که وی خواب پادشاه را برای یوسف بازگو کرد، یوسف خواب را چنین تعبیر کرد:

هفت سال، فراوانی کشت و زرع است. گندم‌هایی که در این هفت سال، به دست می‌آید، باید در خوشه‌ها ذخیره شود، تا در هفت سال قحطی و خشکسالی استفاده شود. با پایان گرفتن هفت سال دوم، بارندگی شروع می‌شود و دوران فراوانی نعمت می‌رسد. شاه دستور داد یوسف را از زندان بیرون آوردند و او را گرامی داشت.

۱. همان، آیه ۳۶.

۲. همان، آیه ۴۱.

۴. خواب ابراهیم خلیل

ابراهیم خلیل در خواب می بیند که فرزندش اسماعیل را در راه خدا ذبح می کند؛ یعنی صحنه سر بریدن فرزند را در راه خدا نزد خود متمثل می بیند و مطمئن می شود که فرمان خدا به این کار تعلق گرفته است. از این رو، به اسماعیل می گوید:

﴿...إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى...﴾^۱

در خواب می بینم که تو را سر می برم. بنگر که در این باره چه رأی می دهی.

از آن جا که فعل «أَرَى» مضارع است و دلالت بر استمرار دارد، معلوم می شود که ابراهیم، چند بار صحنه دلخراش سر بریدن فرزند را در خواب دیده و مطمئن است که آن چه را بارها در خواب دیده، باید در بیداری تحقق ببخشد و از آن جا که اسماعیل نیز باید رأی و عقیده خود را در این باره اظهار کند، قضیه را با او در میان می گذارد و او نیز آمادگی خود را اعلام می کند، چرا که به راستی و صحت خواب پدر اعتقاد دارد. از این رو، می گوید:

﴿...يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾^۲

پدر، آن چه را به انجام آن فرمان داده می شوی، انجام ده که اگر خدا بخواهد، مرا از شکیبایان می یابی.

سرانجام، پدر و پسر تسلیم فرمان خدا شدند و بندگی و اطاعت محض خود را در برابر حق به معرض نمایش گذاشتند. از این جهت خدا در قرآن کریم می فرماید:

﴿فَلَمَّا أَسْلَمْنَا وَ تَلَّ لِلْحَبِيبِ * وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾^۳

همین که در برابر امر خدا تسلیم شدند و ابراهیم، اسماعیل را برای ذبح بر زمین افکند، از آن ها پذیرفتیم و ندا کردیم که ای ابراهیم: خواب را تحقق بخشیدی و از عهده امتحان برآمدی و ما نیکوکاران را این گونه پاداش می دهیم.

۵. خواب های پیامبر گرامی اسلام ﷺ

در بررسی های اولیه قرآنی، معلوم می شود که پیامبر گرامی اسلام نیز حقایق را در خواب،

۱. صافات (۳۷) آیه ۱۰۲.

۲. همان، آیه ۱۰۲.

۳. همان، آیات ۱۰۳-۱۰۵.

دیده و قرآن نیز آن‌ها را تصدیق کرده است.

الف) در سوره اسراء

پیامبر گرامی اسلام در خواب می‌بیند که فرزندان «حکم» یا «عاص» از بنی امیه هم‌چون بوزینگان بر منبرش جُست و خیز می‌کنند. از این رو، بعد از این خواب تا زنده بود، خوشحالی نکرد. خدا در قرآن کریم درباره این خواب فرمود:

﴿... وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ ...﴾^۱

و ما آن شجره ملعونه‌ای را که در خواب به تو نشان دادیم، جز فتنه و آزمایشی برای مردم قرار ندادیم.

کسانی که در قرآن لعن شده‌اند، ظالمان، منافقان، مشرکان و کفارند. اما کسانی بوده‌اند که هم‌چون یک شجره خبیثه، اجزا و اعضای آنان به یک‌دیگر وابستگی داشته و برای مردم فتنه بزرگی بوده‌اند. در روایات سنی و شیعی، گفته شده است که این‌ها بنی‌امیه‌اند.^۲ در کتاب الدر المنثور نقل شده است که عایشه به مروان گفت: از پیامبر خدا شنیدم که به پدر و جد تو می‌فرمود:

إِنَّكُمْ الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ؛^۳

درختی که در قرآن کریم مورد لعن واقع شده است، شماید.

ب) در سوره انفال

در جنگ بدر، شمار لشگر اسلام از ۳۱۳ تن تجاوز نمی‌کرد، آن‌ها هم با ساز و برگ جنگی بسیار اندک و ناچیز، در حالی که شمار لشگر دشمن به هزار تن می‌رسید، آن‌ها هم با ساز و برگ جنگی بسیار چشم‌گیر و پیشرفته.

طبیعی است که در چنین شرایطی دشمن از روحیه بسیار بالا و نیرومندی برخوردار باشد و سپاه اسلام، دچار دلهره و اضطراب گردد، مگر این که خداوند اسبابی را فراهم کند که معادلات اسباب ظاهری تغییر کند و اسباب باطنی و غیبی بر اسباب ظاهری فائق آید.

۱. اسراء (۱۷) آیه ۶۰.

۲. المیزان، ج ۱۳، ص ۱۴۸.

۳. همان، ص ۱۵۸.

در این هنگام، پیامبر گرامی اسلام، خواب جالب و امیدوارکننده‌ای می‌بیند که در آیه زیر بدان اشاره شده است:

﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَيْنَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأُمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^۱

به یادآور هنگامی که خداوند سپاه دشمن را در خواب تو اندک نشان داد و اگر بسیار نشان می‌داد، سست می‌شدید و اختلاف می‌کردید، ولی خداوند شما را نجات داد. او به اسرار دل‌ها داناست. این خواب از رؤیاهای صادقانه بود، هر چند لشکر هزار نفری دشمن تنها از نظر کمیت قابل توجه بود نه از نظر کیفیت. این حقیقت، در عالم خواب، برای پیامبر اکرم تعثّل یافت و او خواب خود را برای همراهان نقل کرد و مایه دلگرمی آن‌ها شد و اگر در عالم خواب، طور دیگری آن‌ها را مشاهده می‌کرد و خواب خود را برای یاران بیان می‌داشت، سبب سستی و تنازع همراهان می‌شد. این رؤیا به سپاه اندک اسلام نیرو و قوّت قلب بخشید و آن‌ها را بر دشمن غالب ساخت.

(ج) در سوره فتح

پیامبر گرامی اسلام در خواب دیده بود که به همراه مسلمانان، عمره مفرده به جای آورده، در حالی که سر تراشیده و تقصیر کرده‌اند، پیروزمندانه وارد مسجدالحرام شده‌اند. مسلمانان مدینه با خوشحالی و امیدواری ملازم در رکاب پیامبر، رهسپار مکه شدند تا برای نخستین بار پس از هجرت، به زیارت بیت‌الله‌الحرام نایل شوند و به آرزوی دیرینه خود تحقق بخشند.

اما هنگامی که به سرزمین حدیبیه رسیدند، مشرکان مکه به مقاومت و ممانعت پرداختند و در نهایت، قرارداد صلحی منعقد گردید و قرار بر این شد که انجام عمره مفرده را به سال بعد موکول کنند. این پیش آمد، بعضی را دچار شک و تردید کرد، چرا که گمان می‌کردند همان سال وارد مسجدالحرام می‌شوند. از این جهت، خداوند متعال در قرآن فرمود:

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا وَجَعَلَ مِنْ دُونِ

۱. انفال (۸) آیه ۴۳.

ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا^۱

سوگند که خداوند در مورد خواب، به پیامبر راست گفت و شما اگر خدا بخواهد، با ایمنی، در حالی که تراشنده سر و تقصیر کننده اید، داخل مسجدالحرام می شوید، بدون این که بترسید. خداوند دانست آن چه را شما ندانستید و قبل از آن، فتحی نزدیک برای شما قرار داد.

صلح حدیبیه در سال ششم هجری واقع شد. اگر این صلح واقع نمی شد، ممکن نبود که مسلمانان بتوانند بدون جنگ و خونریزی وارد مسجدالحرام شوند، ولی صلح حدیبیه برای مسلمانان فتح بزرگ بود و در نتیجه، توانستند در سال هفتم هجری با آرامش خاطر، عمره مفرده به جای آورند و وارد مسجدالحرام شوند.

مرحوم طبرسی می گوید: خداوند قبل از خروج مسلمانان به سوی حدیبیه، در خواب به پیامبر نشان داد که مسلمانان داخل مسجدالحرام شده اند. او خواب خود را برای اصحاب، تعریف کرد و همه خوشحال شدند و گمان کردند که همان سال وارد مکه می شوند. از این جهت، هنگامی که پس از انعقاد قرارداد صلح حدیبیه، به مدینه بازگشتند و داخل مکه نشدند، منافقان گفتند: نه سر تراشیدیم و نه تقصیر کردیم^۲ و نه داخل مسجدالحرام شدیم. از این رو، آیه نازل شد و ورود به مکه، به سال بعد موکول گردید.^۳

تا این جا معلوم شد که قوه خیال در هنگام خواب، کاملاً فعال می شود و انسان در آن حالت، صورت هایی را مشاهده می کند که در عالم بیداری آن ها را نمی بیند. البته تحلیل و تبیین خواب ها همیشه کار آسانی نیست، چنان که برخی خواب ها نیز حکایت از واقعیت ندارند و به آن ها خواب های پریشان گفته می شود. اما خواب های انبیا، اوصیا و اولیای حق، از واقعیت و دقت کامل برخوردار است.

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه رویان بستان خداست

فعالیت خیال در بیداری

ما نمونه های متعددی از فعالیت قوه خیال در بیداری داریم که در این جا به چند نمونه

۱. فتح (۴۸) آیه ۲۷.

۲. در عمره مفرده، شخص معتمر، مخیر است که سر بتراند یا تقصیر کند.

۳. تفسیر مجمع البیان، ج ۹ و ۱۰، ص ۱۲۶.

اشاره می‌کنیم:

الف) تخیلات شاعران و هنرمندان

به برکت قوه خيال شاعران و هنرمندان می‌توانند آثاری بدیع و شگفت‌انگیز به وجود آورند. یک غزل زیبا یا یک قصیده بکر، از فعالیت قوه خيال پدید می‌آید و اگر فعالیت این قوه نبود، چگونه شاعر به خودش اجازه می‌داد که بگوید:

نگویمت که گلی بر فراز سرو روان که آفتاب جهانتاب بر سر علمی
یا این که:

دلم از دست او دریای خون شد سرشک دیده‌ام توفان نوح است
تابلوهای گران‌قیمت نقاشان نیز نتیجه فعالیت قوه خيال است. اگر شاعر و نقاش و هر هنرمند دیگری بر بال خيال ننشیند، نمی‌تواند آثاری بدیع پدید آورد.

ب) تخیلات افراد دیوانه یا خیالاتی

یک فرد همواره از شعله‌ور شدن تنور شکم خود شکایت می‌کند؛ دیگری هنگامی که تنها نشسته است، با مخاطبی گفت‌وگو می‌کند؛ طفلی در تاریکی شب، از صورت‌هایی مخوف می‌ترسد و جیغ می‌کشد. این‌ها همه معلول فعالیت قوه خيال در بیداری است.

ج) تخیلات انبیا و اوصیا

اینان نیز در حالت بیداری تخیلاتی دارند و این در زمانی است که نفس شریف آنان اتصال به مبادی عالیه پیدا کرده و قوه خيال نیز به موازات آن فعال شده است.

آثار تخیلی و تمثیلی عرفا و فلاسفه

گاهی دیده می‌شود که برخی فلاسفه و عرفا، مطالب فلسفی و عرفانی را در قالب قصه بیان می‌کنند؛ یعنی ادراکات عقلی و قلبی به قوه خيال می‌رود و در قالب داستان تبیین می‌شود. قصه سلمان و ابراهیم که شیخ‌الرئیس در فصل اول از نمط نهم اشارات به آن، اشاره کرده و خواجه طوسی، آن را به دو بیان که یکی را منسوب به عوام حکما و دیگری را به نقل

ابوعبید جوزجانی، منسوب به شیخ‌الرئیس می‌داند، تقریر کرده است، یک خیال‌پردازی فلسفی و عرفانی است. در این قصه که خواجه آن را از نوشته منسوب به شیخ به‌طور خلاصه آورده است، سلامان مثال نفس ناطقه و ابسال، مثال عقل نظری است که کمالش در این است که به مرتبه عقل بالمستفاد برسد. شیخ‌الرئیس دو رساله رمزی و تفصیلی دیگر به نام حی بن یقظان و رساله الطیر نیز دارد.

شیخ اشراق رساله‌ای به زبان شیرین فارسی دارد که نامش را «لغت موران» نهاده است. او درباره نگارش این کتاب می‌گوید:

یکی از جمله عزیزان که رعایت جانب او بر این ضعیف متوجه بود، التماس کرد کلمه‌ای چند در نهج سلوک، اسعاف کرده آمد.^۱

چند مور تیز تک به راه می‌افتند تا از ظلمت به روشنی برسند و قوتی به کف آورند. چند سُلَحَفَات^۲ ساحل‌نشین از بازی مرغی منقش بر سر آب در شگفت می‌مانند. برخی او را آبی و برخی آسمانی می‌شناسند. تا حجاب برنخیزد، شهود حاصل نشود. همه مرغان در محضر سلیمان بودند، به جز عندلیب. او به پیغام سلیمان، برای اولین بار، از آشیان بیرون آمد. آری، وعده دیدار حق است. و از این قبیل ...

پس از شیخ‌الرئیس، شیخ اشراق رساله الطیر و شیخ عطار، منطق الطیر را نوشتند، این‌ها می‌خواستند سیر روح انسانی را به مأوای اصلی، به صورت پرواز پرندگان بیان کنند. غزالی هم رساله طیر را نوشت. سهروردی نیز در رساله غربت غریبه، موضوع رساله الطیر را در عالم خیال به‌طور مفصل‌تر پرورانید و نشان داد که پرنده داستان چگونه در دام صیادان گرفتار می‌شود.

سرانجام، بر فراز هشت کوه به پرواز در می‌آید و به مشاهده جمال خیره‌کننده محبوب نایل می‌شود. آنان که درباره سیر از عالم شهادت به عالم غیب، شک می‌کنند، نادانند. آواز پر جبرئیل هم داستانی تمثیلی و تخیلی از شیخ اشراق است. قهرمان این داستان به ملاقات پیری نایل می‌شود که خود را موجودی مجرد و از دیار «ناکجا آباد» معرفی می‌کند.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۹۴.

۲. لاک پشت.

عقل سرخ هم داستانی است از شیخ اشراق که پرورده تخیلات است و قهرمان آن، پرنده‌ای است که اسیر دام صیادان می‌شود و سرانجام، پیری او را راهنمایی می‌کند تا خضروار، چشمه آب زندگانی را به دست آورد.

داستان تمثیلی دیگری به نام روزی با جماعت صوفیان و رساله فی حالة الطفولية نیز از اوست.

بهترین داستان تمثیلی او مونس العشاق^۱ است. این کتاب که از عشق به زبان ویژه عرفانی سخن می‌گوید، با آیه «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ»^۲ شروع شده و در دوازده فصل به تفسیر داستان حضرت یوسف می‌پردازد.^۳

مثنوی مولوی، حکایات تمثیلی و عرفانی را در قالب نظم بیان کرده و کلیله و دمنه مسائل اخلاقی، معنوی، سیاسی، اجتماعی و دینی را در قالب نثر و از آغاز تا پایان نیز حکایاتی است که قهرمان آن‌ها حیواناتند.

این گونه داستان‌های تمثیلی هر اندازه به واقعیت نزدیک‌تر و از تکلف و تصنع دورتر باشد، تأثیر بیش‌تری دارد، به خصوص اگر زبان و بیان آن، در اوج فصاحت و بلاغت باشد. به همین دلیل، داستان‌های متعدد و متنوع قرآنی که هم واقعیت دارد و هم به لحاظ فصاحت و بلاغت و جنبه‌های دیگر معجزه است، کهنگی ناپذیر بوده و از جمله مؤثرترین داستان‌هاست.

اگر قوه خیال، تحت فرمان عقل فعالیت کند و هماهنگ با داده‌های عقلی، وظایف خود را انجام دهد، می‌تواند منشأ آثار فراوان خیر و نیکی باشد.

این که افرادی از خواب‌ها و خیالات خود رنج می‌برند، دلیل است بر این که آن‌ها بیمارند. قوه خیال، باید هم‌چون حواس و عقل و دل، فعال باشد. به هیچ وجه به مصلحت آدمی نیست که همه یا برخی از این قوا، عاطل و باطل بمانند. اما این که قوه خیال، آهنگ مستقلی ساز کند و با بقیه قوا ناهماهنگ باشد، پذیرفته نیست. عقل و دل هم باید هماهنگ باشند. فلسفه‌های ذوقی کاری به عقل ندارند و فلسفه‌های بحثی، دل را کنار زده‌اند، ولی فلسفه‌های بحثی ذوقی سرآمدند، چرا که با دل شهود می‌کنند و با عقل، به استدلال و تبیین و تفهیم می‌پردازند.

۱. نام دیگر آن «رسالة فی حقیقة العشق» است و غیر از رساله العشق شیخ‌الرئیس است.

۲. یوسف (۱۲) آیه ۳.

۳. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه دکتر نصر، ج ۳.

انبیا، فرستادگان الهی و سفرای آسمانی با عقل خود با مبادی عالیه مرتبط می‌شوند و با قوه خیال، دریافت‌های خود را به صورت جزئی و در قالب زمان و مکان بیان می‌کنند. عقل و دل با کلیات سر و کار دارند و خیال، با جزئیات. تا عقل و دل به نور حق منور نشود و تا مشکات جان بنده مخلص و برگزیده خدا از سنخ نور نشود، قوه خیال، نخواهد توانست حوادث جزئی را که مربوط به گذشته‌ها و آینده‌ای دور و نزدیکند، در قالب الفاظ بریزد و به مخاطبان اعلام کند. در مورد وحی قرآنی الفاظ و عبارات هم ساخته خیال پیامبر نیست، بلکه از مبدأ غیب، نخست بر عقل و سپس بر خیال او نازل شده است.

بهترین نوع فعالیت قوه خیال و عالی‌ترین آن، در وجود انسان‌های مبعوث است. متأسفانه برخی به عمد یا به خطا، آن‌ها را شاعر یا مجنون یا کاهن و یا ساحر می‌خواندند؛ یعنی فعالیت به حق و پرمعنا و سراسر راز و رمز قوه خیال آن‌ها را در حد فعالیت قوه خیال یک دیوانه قرار می‌دادند یا حداقل آن‌ها را شاعر یا کاهن و یا ساحر معرفی می‌کردند. پیامبر گرامی اسلام ﷺ که به دلیل خاتمیت، برترین انبیا بود، بیش‌تر از همه در معرض آماج تیرهای تهمت قرار می‌گرفت. بی‌جهت نبود که می‌فرمود:

مَا أُودِيَ نَبِيٌّ مِّثْلَ مَا أُودِيَْتُ^۱

هیچ پیامبری به اندازه من اذیت نشد.

قرآن تسلی بخش پیامبر ﷺ

اگر نبود آیات دل‌نشین قرآن که همواره آرامش بخش پیامبر خدا بود، معلوم نبود در برابر آماج اهانت‌ها و صدمه‌ها و اذیت‌ها، بر آن وجود گرامی چه می‌گذشت. بارها او را دیوانه خواندند. هر آدم سالمی هنگامی که صد یا هزار بار او را دیوانه بخوانند، ممکن است کم‌کم باورش بیاید که دیوانه است. چه دردآور و رنج‌آور است که عاقل‌ترین انسان‌ها، بلکه عقل کل و خاتم رسل را متهم به جن‌زدگی کنند! ولی قاطعیت و شفافیت وحی الهی و تأیید غیبی روح القدس، چنان به او ایمان، اطمینان و اعتماد می‌بخشید که مانند بیدی از این بادهای نمی‌لرزید. به این آیه‌ها بیندیشیم:

﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ

۱. بحار الأنوار، ج ۳۹ باب ۷۳، روایت ۱۵، ص ۵۶.

وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ^۱

نزدیک است کسانی که کافر شدند، هنگامی که قرآن را می‌شنوند، با چشم‌های خود تو را بلفزانند. آن‌ها می‌گویند: پیامبر، دیوانه است، حال آن‌که قرآن برای مردم جهان، چیزی جز وسیله تذکر نیست.

﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَخْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ﴾^۲

بلکه گفتند: آن‌چه پیامبر خدا آورده، خواب‌هایی پریشان است، بلکه او، آن را به دروغ به خدا بسته، بلکه او شاعری است. اگر راست می‌گوید: باید معجزه‌ای برای ما بیاورد، همان‌گونه که پیامبران پیشین با معجزه فرستاده شدند.

جواب محکم و قاطع قرآن کریم به آن‌ها این بود که گذشتگان هم معجزه خواستند، ولی در برابر معجزه تسلیم نشدند و هلاک شدند ﴿أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾^۳.

آیا اگر به خواسته‌های این‌ها عمل شود و معجزاتی که درخواست می‌کنند، آورده شود، ایمان می‌آورند؟ معلوم نیست که ایمان بیاورند، بلکه معلوم است که ایمان نمی‌آورند، چرا که این‌ها نیز از همان قماشند و تافته جدا بافته‌ای نیستند.

﴿قَدْ كُذِّبَتْكَ بِمَا تَدْعُوهُمْ إِلَى الْبِرِّ وَكَانُوا كَافِرِينَ﴾^۴

پس تذکر ده که به لطف بی‌کران پروردگارت، نه کاهنی و نه دیوانه.

آن‌ها از سر بی‌مهری و بی‌اعتنائی می‌گفتند: او شاعری است که او را به حال خود گذاشته و انتظار مرگش را می‌کشیم.^۵

پیامبر خدا ﷺ نباید به این یاوه‌گویی‌ها اعتنا کند، بلکه مأمور می‌شود که به آن‌ها چنین بگوید:

﴿... تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ﴾^۶

انتظار بکشید که من هم با شما انتظار می‌کشم.

آری، شما انتظار مرگ مرا می‌کشید و من انتظار نابودی و فنای شما و همه ایده‌های

۱. قلم (۶۸) آیات ۵۱ و ۵۲.

۲. انبیاء (۲۱) آیه ۵.

۳. همان، آیه ۶.

۴. طور (۵۲) آیه ۲۹.

۵. همان، آیه ۳۰.

۶. همان، آیه ۳۱.

شیطانی شما را می‌کشم.

ولید که از سران جریانات شرک بود، مانده بود که مراجعه کنندگان را که از او راهنمایی می‌خواستند، تا با تاکتیک واحد با پیامبر خدا ﷺ به مبارزه برخیزند، چگونه راهنمایی کند. او بسیار فکر کرد و به مغز خود، فشار آورد که با توجه به این که نسبت‌های کهنات، شاعری و دیوانگی کارآمد نبوده، چه ترفندی به کار بندد که مؤثر واقع شود و شبه جزیره را در برابر پیشرفت نهضت انقلابی قرآن و اسلام، مصون بدارد. سرانجام، فکرش به این‌جا رسید که بگوید:

﴿...إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ * إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾^۱

این قرآن، جز سحری همچو سحری که از پیشینیان به یاگار مانده، نیست. این قرآن، چیزی جز سخن بشر نیست.

در برابر این ترفند دشمن که رهبری جریانات و خطوط شرک را بر عهده داشت، خداوند به پیامبرش چنین وعده داد:

﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ * وَ مَا أَدْرِيكَ مَا سَقَرٌ * لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾^۲

به زودی او را وارد سقر (دوزخ) می‌کنم و تو چه می‌دانی سقر چیست؟ آتشی است که نه چیزی را باقی می‌گذارد و نه چیزی را رها می‌سازد.

از این بیان شیوای قرآنی استفاده می‌شود که خیالات انبیا و اوصیا از سنخ خیالات شاعران، نویسندگان، هنرمندان، دیوانگان، کاهنان، ساحران و اشخاصی که در عالم خواب گرفتار رؤیاهای پریشان می‌شوند، نیست. این‌جا مرغ تیز پرواز خیال، بر پهنای بی‌کران ملک و ملکوت، به طیران پرداخته و محضری را شهود کرده که بهتر از آن، یافت نمی‌شود.

خیال در همه عالم برفت و باز آمد که از حضور تو بهتر ندید جایی را
به چشم کرده‌ام ابروی ماه سیمایی خیال سبز خطی نقش بسته‌ام جایی

حافظ در غزل زیبایی که با مطلع «ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد» سروده، بهشت پیامبر خاتم ﷺ را با بیانی لطیف و شاعرانه به نظم کشیده و عظمت خیالات والای نبوی را چنین بیان کرده است:

۱. مدثر (۷۴) آیات ۲۴ و ۲۵.

۲. همان، آیات ۲۶-۲۸.

خیال آب خضر بست و جام اسکندر به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد در این عالم، همه جور خیال هست. در کنار گل، خار هم هست. چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است. در برابر خیالات انبیا و اولیا که عکس مهرویان بستان خداست، خیالات شیطانی و پوچ هم بسیار است.

در این چمن گل بی خار کس نجید آری چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است

مروری بر بیانات شیخ الرئيس

وی معتقد است که انسان‌های کامل المزاج می‌توانند با قوه خیال، در عالم خواب و با رؤیاها، به مبادی عالیه اتصال پیدا کنند و از امور غیبی آگهی یابند، ولی این حالت، برای پیامبران، هم در عالم خواب ممکن است و هم در عالم بیداری. آنان که از خیالی نیرومند برخوردارند، مستغرق در محسوسات نمی‌شوند و فرصت پیدا می‌کنند که با عالم غیب مرتبط شوند و حق را شهود کنند و خیال آن‌ها به‌طور کامل، فعالیت کند و آنچه با خیال، ادراک می‌کنند، برای آن‌ها شفاف‌تر از محسوسات است، حال آن که همگان چنین نیستند و آنچه در عالم خیال می‌بینند، به صورت اشباح است. پیامبران به برکت اشراق عقل فعال بر نفوس آن‌ها، قوه خیالشان به کار می‌افتد و در معقولات تصرف می‌کنند و صور خیالی خود را شفاف‌تر از محسوسات، شهود می‌کنند.^۱

او در رساله فعل و انفعال، بعد از آن که به خواص سه گانه قوه نبوی اشاره کرده، درباره فضیلت تخیل انبیا می‌گوید:

بخشی از فضایل، مربوط است به فضیلت تخیل قوا، به این معنا که به شخص مستعد، نیرویی داده می‌شود که بتواند امور حاضر و گذشته را تخیل کند و بر امور غیبی آینده اطلاع یابد. بسیاری از اموری که در گذشته‌های دور واقع شده به او القا می‌شود و از آن‌ها خبر می‌دهد. و بسیاری از اموری که در آینده واقع می‌شود، دریافت می‌کند و به آن‌ها مردم را می‌ترساند. خلاصه این که از غیب خبر می‌دهد و به عنوان بشیر و نذیر در میان مردم به پای می‌خیزد.^۲

۱. نک: شیخ الرئيس، المبدأ والمعاد، مقاله ۳، فصل ۱۷ و ۱۸.

۲. و صنف يتعلّق بفضيلة تخیل القوى و ذلك أن يؤتی المستعدّ لذلك ما يقوى علی تخیلات الأمور العاضرة و الماضية و الاطلاع علی مغیبات الأمور المستقبلة فيُلقي إليه كثير من الأمور التي تقدّم وقوعها بزمان طویل فيُخبر عنها و كثير من الأمور التي تكون في الزمان المستقبلي فيُنذِر بها و بالجملة يحدث عن الغیب فينتصب بشيراً و نذيراً. (رساله فی الفعل و الانفعال، ص ۴ و ۵).

شیخ‌الرئیس پس از بیان مطالب فوق به سراغ آیات و روایات رفته و نمونه‌هایی را ذکر کرده که در این جا می‌آوریم:

نمونه‌هایی از آیات

نخستین آیه‌ای که وی ذکر کرده، این است:

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾^۱

این‌ها از اخبار غیب است که به تو وحی می‌کنیم. تو و قومت، قبل از این، آن‌ها را نمی‌دانستید. صبر کن که عاقبت از آن پرهیزگاران است.

آیه فوق پس از بیان سرگذشت حضرت نوح و قوم گمراهش نازل شده است. دومین آیه این است:

﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ تَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ...﴾^۲

و پیامبرانی که قصه آن‌ها را برای تو بیان کردیم، و پیامبرانی که قصه آن‌ها را برای تو بیان نکردیم.

این آیه به دنبال ذکر نام پیامبرانی چون نوح، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، عیسی، ایوب، یونس، هارون، سلیمان و داوود نازل شده است.

سومین آیه مورد استناد شیخ‌الرئیس این آیه است:

﴿الْم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَذْنَى الْأَرْضِ * وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ...﴾^۳

الم، رومیان در نزدیک‌ترین سرزمین مغلوب شدند، ولی آنان پس از این شکست، ظرف چند سال پیروز می‌شوند.

در جنگ‌های تاریخی ایران و روم، با شکست رومیان، طرفداران آن‌ها غمگین شدند، ولی قرآن خبر داد که آن‌ها در آینده‌ای نزدیک و ظرف چند سال آینده بر دشمن غالب می‌شوند و این اخبار غیبی که به زودی تحقق یافت، مایه دلگرمی طرفداران دولت روم شد.

۱. هود (۱۱) آیه ۴۹.

۲. نساء (۴) آیه ۱۶۴.

۳. روم (۳۰) آیات ۱-۴.

نمونه‌هایی از روایات

۱. پیامبر اکرم ﷺ از مرگ نجاشی خبر داد. او پادشاه حبشه بود و با پذیرفتن مهاجران مسلمان، خدمتی بزرگ برای آن‌ها انجام داد.
- مرگ نجاشی قبل از فتح مکه بود. پیامبر خدا ﷺ به هنگام مرگ نجاشی مردم را در بقیع جمع کرد. سرزمین حبشه با جنازه نجاشی آشکار شد و بر او نماز گزارد.^۱
۲. هنگامی که قاصد کسری نزد پیامبر آمد که مأموریت خود را ابلاغ و اجرا کند، به او فرمود:

انّ ربّي قتل ربّك البارحة؛

دیشب پروردگار من پروردگار (شاه) تو را کشت.

گفته‌اند: این قاصد، فیروز دیلمی بود. پیامبر خدا ﷺ به او فرمود: دیشب پروردگار من در ساعت هفت شب، شیرویه را بر پدرش مسلط کرد و او را به قتل رسانید.^۲

گناه پادشاه این بود که نامه پیامبر اکرم ﷺ را که او را دعوت به اسلام کرده بود، پاره کرد.^۳

به روایتی شاه ایران به عامل خود در یمن دستور داد که پیامبر را دستگیر کند و نزد وی بفرستد. وی دو نفر را مأمور این کار کرد. آن‌ها با ریش تراشیده و سبیل دراز نزد پیامبر خدا آمدند. رهبر اسلام از نگاه به آن‌ها کراحت داشت. پرسید: چه کسی شما را به این کار واداشته؟ گفتند: پروردگارمان کسری. فرمود:

«لكن ربّي أمرني عفاء لحيّتي و قصّ شاربِي»؛^۴

ولی پروردگار من، مرا امر کرده است که ریشم را رها و شاربیم را کوتاه کنم.

سپس به آن‌ها فرمود: فردا نزد من بیایید. روز بعد که مراجعه کردند به آن‌ها فرمود: خداوند شیرویه را بر پروردگار شما مسلط کرد و در فلان شب از فلان ماه او را به قتل رسانید.

بنای ما در این جا بر نقل آیات و روایاتی است که شیخ‌الرئیس با اشاره‌ای کوتاه آن‌ها را آورده و ما آن‌ها را با تفصیلی بیش‌تر و مراجعه به مدارکی دیگر در این جا آورده‌ایم.

۱. سفينة البحار، ج ۲، ص ۵۷۲.

۲ و ۳. همان، ج ۲، ص ۴۷۹ (کسری).

۴. همان. خاطر نشان می‌کنیم که تمام نمونه‌های آبی و روایی را شیخ‌الرئیس در صفحات ۳ و ۴ رساله فعل و انفعال ذکر کرده است.

اگر بخواهیم همه نمونه‌های آبی و روایی را در مورد اخبار از غیب بیاوریم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود. آیه «سأصليه سقر»^۱ که قبلاً ذکر شد، یکی از همین نمونه‌هاست. بر همه پیروان ادیان، مسلم است که رهبران دینی بسیاری از حوادث گذشته و آینده را غیب‌گویی کرده‌اند. در این جا هدف، بیان فلسفه نبوت و راز و رمز غیب‌گویی‌هاست.

۳. تصرف در طبیعت

سومین خاصیت، نفوس انبیا، تصرف در طبیعت است. تصرف در طبیعت، همان است که معجزه نامیده می‌شود. معجزه، کار خارق‌عادت است که از جانب خدا یا به اذن اوست و دیگران از انجام آن، ناتوانند. پیامبران معجزه را به دنبال ادعای نبوت انجام می‌دهند، تا شاهی بر صدق ادعای ایشان باشد. کسانی که درباره نبوت آن‌ها شک و تردید دارند یا آن‌ها را انکار می‌کنند، باید بتوانند آن‌چه را او آورده است، انجام دهند. شواهدی داریم که کسانی غیر از انبیا نیز کارهای خارق‌العاده‌ای انجام داده‌اند. این‌ها را کرامات نامیده‌اند. تنها فرقی که میان معجزه و کرامت گذاشته می‌شود، این است که صاحبان کرامات، ادعای نبوت ندارند، بلکه اینان پشتیبان و تصدیق‌کننده نبوت پیامبرانند و کرامات آن‌ها وسیله‌ای است برای تقویت دین و جلب مردم به سوی معنویت و تقویت اعتقادات ایشان.

گاهی امام معصوم نیز برای اثبات ادعای خود و دفع شبهات منکران کارهای خارق‌العاده‌ای انجام می‌دهد که اگر به آن‌ها معجزه بگوییم، به جاست. خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید:

و قصّة مریم و غیرها تُغطّي جوازَ ظهورِها علی الصالحین؛^۲

داستان حضرت مریم و غیر آن، جواز ظهور معجزه را بر دست صالحان تأیید می‌کند.

در قرآن کریم، داستان باردار شدن مریم بدون همسر^۳ و داستان آصف برخیا که تخت بلقیس را در زمانی کوتاه‌تر از زمان یک چشم به هم زدن از یمن به فلسطین آورد^۴.

۱. مدثر (۷۴) آیه ۲۶.

۲. کشف المراد، المقصد ۴، المساله ۵.

۳. مریم (۱۹) آیات ۱۶-۲۴.

۴. نمل (۲۷) آیه ۴۰.

ذکر شده است. اینان پیامبر نبودند، ولی انسان‌های مقرب درگاه خدا بودند. معجزات ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نیز به تواتر ثابت شده است.

به هر حال، خواجه مرحوم، تمام کارهای خارق‌العاده انسان‌های مقرب را «معجزه» نامیده است، ولی علامه حلی کارهای خارق‌العاده پیامبران خدا را معجزه و کارهای خارق‌العاده دیگران را کرامت نامیده است. البته اختلاف در تعبیر است نه در فکر و ایده. کسانی بوده و هستند که صدور معجزه را از دست غیر از پیامبران جایز نمی‌دانند و کارهای خارق‌العاده‌ای را که از دست آن‌ها صادر شده، بر «ارهاص» حمل کرده و گفته‌اند: این‌ها در حقیقت، برای تأیید و تقویت کار پیامبران و تصدیق ادعای آن‌ها و فراهم کردن زمینه برای جلب اعتقادات مردم و تقویت ایمان ایشان بوده است. آن‌ها می‌گویند: قضیه مریم برای ارهاص عیسی و قضیه آصف برخیا برای ارهاص سلیمان بوده است. گویا سلیمان می‌خواهد بگوید: برخی از پیروان من از عهده کارهایی برمی‌آیند که دیگران از انجام آن‌ها عاجزند. همین امر سبب شد تا بلقیس هنگامی که تخت خود را در نزد سلیمان وارونه دید، به او ایمان بیاورد.

پیامبر گرامی اسلام نیز قبل از آن که به نبوت مبعوث شود، منشأ کارهای خارق‌العاده‌ای گردید. چنان که نقل شده است که هنگام تولد او طاق کسری^۱ شکاف برداشت و دریای ساوه خشکید، آشکده فارس خاموش شد و اصحاب فیل که به عزم ویران کردن کعبه آمده بودند، با سنگریزه‌هایی که پرندگان ابابیل به سوی آن‌ها نشانه گرفتند، از پای درآمدند و ابر بر سر او سایه افکند و سنگریزه‌ها به او سلام دادند و ...^۲.

گاهی معجزه به دست کسانی صادر می‌شود که ادعای باطلی دارند، لکن صدور معجزه به دلیل ابطال ادعای ایشان است نه اثبات ادعای ایشان. خواجه می‌گوید:

وَقِصَّةُ مَسِيلَمَةَ وَفِرْعَوْنَ وَإِبْرَاهِيمَ تُعْطَى جَوَازَ إِظْهَارِ الْمَعْجَزَةِ عَلَى الْعَكْسِ؛^۳

داستان مسیلمه و فرعون و ابراهیم افاده این مطلب می‌کند که جایز است اظهار معجزه برعکس باشد.

آری، به مسیلمه که ادعای پیامبری داشت، گفتند: پیامبر اسلام دعا می‌کرد و به برکت دعای او چشم ناسالم کسی که دارای یک چشم بود، سالم می‌شد. او دعا کرد و به دعای او چشم سالم کسی که دارای یک چشم بود، کور شد.

۱. سوره فیل.

۲ و ۳. کشف المراد، المقصد ۴، المسألة ۵.

فرعون مدعی شد که آب نیل به برکت وجود او شکافته شده، تا خود و لشکریانش به سلامت از آن بگذرند، ولی هنگامی که وارد رود نیل شدند، آب آن‌ها را فراگرفت و همه را غرق کرد و در کام خویش فرو برد.

هنگامی که به حکم «یا نازکونی برداً و سلاماً علی ابراهیم»^۱ آتش نمرودیان بر جناب ابراهیم خلیل علیه السلام سرد و سلامت شد، نمرود گفت: آتش از هیبت و جلال من خاموش شد. در همین حال، شعله آتشی آمد و ریش او را بسوخت.

سنت الهی این است که پیامبران خود را یاری کند و اهل ایمان را در پیچ و خم اشکال تراشی‌ها و توطئه‌های دشمنان و کافران تنها نگذارد. این جاست که فلسفه معجزات و کرامات انبیا، امامان، اولیا، مؤمنان و وارستگان، روشن می‌شود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾^۲

ما پیامبران خود و کسانی که ایمان آورده‌اند را در زندگی دنیا و در آن روزی که گواهان به پای خیزند، یاری می‌کنیم.

سنت الهی غیر قابل تغییر است. یکی از سنت‌ها یاری مکتب توحید و سران و یاران مکتب توحید است. این سنت نیز به همراه استمرار نظام هستی که در قالب دنیا و آخرت، استمرار می‌یابد، استمرار دارد.

بنابراین، فلسفه وقوع معجزه به دست انبیا و وقوع معجزه به دست صلحایی که یاران آن‌ها آیند و وقوع عکس معجزه به دست دشمنان آن‌ها همه یک چیز است و آن، نصرت مکتب و سران مکتب است و اگر این نباشد، معلوم نیست که دشمنان و مخالفان مکتب، با آن‌ها چه می‌کردند و آیا اکنون اثری از دین و یاران دین در روی زمین باقی مانده بود؟!

قدرت‌های شیطانی همواره از امکانات مادی وسیعی برخوردار بوده‌اند. قدرتمندترین دشمنان مکتب توحید کسانی بودند که به کم‌تر از تار و مار کردن و نابود کردن یاران دین و همه آثار آن‌ها راضی نبوده‌اند. اگر معجزه نبود، اگر قضا‌های آسمانی و زمینی نبود، اگر فرعون و فرعونیان در رود نیل غرق نمی‌شدند، اگر آتش نمرود برای ابراهیم سرد و سلامت نمی‌شد، اگر قوم لوط هلاک نمی‌شدند، آیا اکنون اثری از دین و دین‌داری باقی مانده بود؟

۱. انبیاء (۲۱) آیه ۶۹.

۲. غافر (۴۰) آیه ۵۱.

اگر خداوند نفوس انبیا، امامان و اولیا را به درجه‌ای از قوت می‌رساند که بتوانند در مواقع لزوم، آن هم به اذن خداوند، در نظام طبیعت تصرف کنند و حادثه‌ای پدید آورند که برای دیگران ممکن نیست، تنها به این دلیل است که قلب آن‌هایی که طالب حقیقتند، روشنی گیرد، روحیه اهل ایمان تقویت شود و بازار کفر و عناد و لجاج به سردی گراید.

خاموش شدن آتش نمرودیان بر ابراهیم، ازدها شدن عصای موسی، زنده شدن مردگان، بینا شدن کوران مادرزاد، شفای افراد پیس به دست عیسی و صدها نمونه دیگر و وقایعی که در دوران نبوت ختمیه تا امروز اتفاق افتاده، وسیله‌ای بوده که میلیاردها انسان را از کفر و ضلالت نجات داده و به آن‌ها قوت ایمان، استواری اعتقاد و آرامش و اطمینان قلبی بخشیده و تنور عشق و محبت به خدا و آن‌چه و آن که خدایی است را داغ نگاه داشته است.

شیخ الرئيس می‌گوید:

و اما الصنف الثالث من أصناف المعجزات فإنه يتعلق بقوة النفس المحركة التي تبلغ إلى القدرة إلى الإهلاك و قلب الحقائق؛^۱

صنف سوم از اقسام معجزات، همان است که تعلق دارد به فضیلت قوه محرکه نفسانی که به مرحله‌ای می‌رسد که قدرت بر هلاک کردن و قلب حقایق دارد.

او سپس به ذکر مصادیق و نمونه‌هایی از قلب حقایق پرداخته و هلاک برخی از اقوام را به وسیله بادهای مهلک و صاعقه و توفان و زلزله، بر شمرده و ازدها شدن عصا را هم مثالی برای قلب حقایق دانسته است، چرا که نفس نیرومند حضرت کلیم الله می‌تواند با تصرف خویش در یک قطعه چوب، ماری مهیب و خطرناک پدید آورد و این، قلب یک حقیقت به حقیقتی دیگر است. او می‌گوید:

و تلحق بهذا الصنف أنواع من الكرامات؛^۲

انواعی از کرامات به همین صنف، ملحق می‌شود.

در پایان می‌گوید:

و هذا الصنف من المعجزات يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني؛^۳

این صنف از معجزات، در تحت مقوله تأثیر قوای نفسانی در قوای جسمانی داخل می‌شود.

۱ و ۲. ابن سینا، رساله فی الفعل و الانفعال، ص ۵.

۳. المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

او در کتاب المبدأ والمعاد در آخرین فصل نیز به همین بحث پرداخته است. به نظر او، نفوس عادی به وسیله فرح و نشاط در بدن‌های خود حرارتی نیرومند پدید می‌آورند که وسیله دفع آلام، امراض، به اعتدال آوردن بدن و خلاصه تأمین صحت و سلامت است، یا به وسیله اندوه و ترس، بدن را از اعتدال و صحت و سلامت خارج می‌کنند و بیماری، موت و هلاک را برای آن به ارمغان می‌آورند.

به بیانی دیگر، وظیفه نفس تدبیر بدن است. نفس اگر قوی، نیرومند و سالم باشد، کار تدبیر را به خوبی انجام می‌دهد و سلامت و اعتدال بدن را تأمین می‌کند و اگر سالم و قوی نباشد، از عهده تدبیر بدن بر نمی‌آید و در نتیجه، بدن را تسلیم آلام و مرگ می‌کند.

البته ممکن است نفوس سالم و قوی، به علت این که قوه‌ها را به فعلیت رسانیده‌اند، خود از تدبیر بدن صرف‌نظر کنند و خود را برای عروج و ارتحال آماده سازند. مسئله این نیست که بدن به علت فرسودگی و ناتوانی ناچار به ارتحال می‌شود، بلکه مسئله نفوس قوی و سالم، این است که آن‌ها خود را نیازمند ماندن در این بدن نمی‌بینند، به همین دلیل با قطع برنامه تدبیر، بدن را به موت می‌سپارند و خود عزم رحیل می‌کنند. از نظر ما شعر زیر، جالینوسی است:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

جالینوس و پیروانش معتقد بودند که مرگ به دلیل علاقه نفس به مردن نیست، بلکه به دلیل فرو ریختن خانه، یعنی بدن است.

ما معتقدیم که همیشه چنین نیست. نفوس قوی تا وقتی که خود را برای تکامل، نیازمند به بدن می‌بینند، بدن را به طور جدی تدبیر و اداره می‌کنند. اما همین که خود را بی‌نیاز دیدند و قوه‌ها و استعدادها را فعلیت یافته شناختند و از ماندن در این دنیا و پیشرفتی در کمال و انسانیت برای خود مشاهده نکردند، آماده رفتن می‌شوند.

بنابراین، آن که با نشاط و امید و اطمینان، بدن را نگاه می‌دارد، نفس است و آن که اگر دست‌خوش هم و غم و یأس و پریشانی شد، بدن را به تباهی می‌کشد، باز هم نفس است.

پس بقا و فنای بدن در انسان‌های عادی به قوه تصرف و نفوس یا ضعف آن‌ها باز می‌گردد. شیخ‌الرئیس که در علم‌النفس مطالعات و تحقیقات شگرفی در این زمینه داشته و آثار گران‌بهایی به یادگار گذاشته، معتقد است که اوهام نفسانی موجب می‌شوند که در بدن حرکاتی غیرارادی و غیراختیاری پدید آید. بدن چیزی مادی است و عنصر مادی خاصیت قبول دارد.

پس تأثیر از نفس و تأثر از بدن است. اگر فاعل مؤثر، قوی باشد، عنصر قابل و متأثر، او را اطاعت می‌کند و اگر ضعیف باشد، عنصر قابل از اطاعت و فرمانبرداری او سر باز می‌زند. ورزشکاران و قهرمانان در درجه اول، نفس قوی دارند. همین نفس قوی است که بدن را مهار می‌کند و در حرکات سریع و متنوع و شگفت‌آور، به اطاعت و تسلیم و می‌دارد. نفوس این‌گونه افراد خواسته‌اند که بدن‌هایی این‌چنین رام و فرمانبردار داشته باشند و به همین دلیل، به برکت ریاضت، تمرین و سایر جنبه‌ها به چنین مرحله و مقامی رسیده‌اند.

افرادی ممکن است به لحاظ قوت نفس به مرحله‌ای برسند که بتوانند بدن را خلع کنند و خود مستقل از بدن به فعالیت بپردازند. با این حساب، ما باید موت اختیاری را برای نفوس تکامل یافته و قوی و سالم، بپذیریم. این موت اختیاری ممکن است موقت یا دائم باشد. البته این دوام هم نسبی است، چراکه در روز قیامت، بار دیگر نفوس به ابدان خود بازگشت می‌کنند.

نفوس انبیا و اولیا

آنچه گفتیم، مقدمه‌ای بود برای بیان این مطلب که همان‌طور که نفوس در بدن‌های خود تأثیر می‌کنند، ممکن است نفوسی هم به درجه‌ای از کمال و قوت برسند که در غیر بدن‌های خود نیز تأثیر کنند، چرا که ماده و اجرام مادی - در هر حال - قابل و متأثرند و تأثر و اطاعت آن‌ها بستگی دارد به این که فاعلی مؤثر تا چه اندازه نیرومند باشد.

درست است که قوای مادی از راه ابزارهای مادی در اجسام و اجرام تأثیر می‌کنند و از این حیث نیز تأثیر و تأثری در کار است و همین هم به تأثیر نفوس انسان‌ها و حیوان‌ها بازمی‌گردد، ولی آن‌چه در این جا مورد نظر ماست، تأثیراتی است که نفوس بدون استفاده از ابزار مادی در ماده دارند. در حقیقت، معجزه، یعنی همین و نه آن.

شیخ‌الرئیس به مثال چشم زخم متوسل می‌شود. او معتقد است که چشم زخم خاصیتی نفسانی است که برخی انسان‌ها دارند. نفوس این انسان‌ها می‌توانند با نگاه خویش و اشعه‌ای که بر شیء مورد نظر می‌تابند، او را از پای درآورند. از این رو، گفته‌اند: چشم‌ها می‌توانند حیوانی را در دیگ آشپزخانه و انسانی را وارد قبر سازند.^۱ او می‌گوید:

۱. فی الحديث أَنَّ الْعَيْنَ لَتَدْخُلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَ الْجَمَلَ الْقَدْرَ (الصابي، ج ۵، ص ۲۱۶).

فَإِنَّ الْعَيْنَ إِعْتِقَادٌ وَجُودٌ شَيْءٌ مَعَ إِعْتِقَادٍ أَنْ لَا وَجُودَهُ أَوَّلِي لِنِدْرَتِهِ فَيَتَّبِعُ الْوُجُودَ ذَلِكَ الْإِعْتِقَادُ
فَدَخَلَ مَزَاجَ ذَلِكَ الشَّيْءِ آفَةً^۱

چشم زخم عبارت است از اعتقاد وجود چیزی با اعتقاد این که عدم آن - به دلیل ندرت - بهتر است.
این اعتقاد، وجود آن چیز را دنبال می‌کند و آفتی داخل مزاج آن شیء می‌گردد.
مثال چشم زخم، مثالی است که راهی برای انکار آن، وجود ندارد.

معجزه و اصل علیت

اسلام، قانون علیت را می‌پذیرد. از نظر اسلام، اگر سببی تحقق یابد و مانعی بر سر راه آن نباشد، معلول هم تحقق می‌پذیرد. چنان که وجود علت منشأ وجود معلول است، وجود معلول نیز حکایت از وجود علت می‌کند. اگر احتراقی تحقق یابد، معلوم می‌شود که سوزنده‌ای وجود داشته است و اگر سوزنده‌ای وجود داشته باشد، احتراق هم متحقق می‌شود، مگر این که مانعی بر سر راه آن باشد.

در عین حال، علل و اسباب، استقلال محض ندارند. درست است که علل و اسباب، تأثیر می‌بخشند، ولی مؤثر بودن آن‌ها به اذن خداوند است. در حقیقت، اگر اذن خداوند نبود، هیچ یک از اسباب و علل، تأثیری نداشتند، چرا که سر رشته تدبیر همه امور، در کف قدرت اوست. چنان که قرآن کریم می‌گوید:

﴿ثُمَّ إِسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾^۲

سپس خداوند بر عرش مستولی شد و به تدبیر امور پرداخت. هیچ شفيعی نیست مگر به دنبال اذن او.

گویا علل و اسباب، واسطه‌ها و شفیع‌هایی به سوی معلولات و مسببات هستند و اگر این‌ها نباشند، دست هیچ کس به دامن آن‌ها نمی‌رسد، اما این واسطه‌ها نیز کار وساطت و شفاعت را بعد از اذن، بر عهده گرفته‌اند.

این نظام، نظام جبر و تفویض نیست. اگر نظام جبر باشد، هیچ واسطه‌ای برای تأثیر مطرح نیست، بلکه علت مستقیم و بلاواسطه همه چیزها، حتی فعل آدمی، خود اوست و اگر نظام تفویض باشد، او هیچ کاره است و هر علت و سببی با استقلال تام، اثر می‌بخشد. ولی اگر نظام، نظام طولی و نظام «أمر بین الأمرین» باشد، همه اسباب و علل طولی، تحت فرمان اویند

۱. المبدأ أو المعاد، ص ۱۲۱.

۲. یونس (۱۰) آیه ۳.

بخش ششم: فلسفه اعجاز / ۳۰۵

و به اذن او در معلولات و مسببات تأثیر می‌کنند. به همین دلیل، قرآن کریم، آن‌جا که کلمه طیبه را به شجره طیبه، تشبیه می‌کند، می‌فرماید:

﴿تَوْتَىٰ أَكْلَهَا كُلِّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾^۱

شجره طیبه، میوه خود را هر زمان به اذن پروردگارش می‌دهد.

یعنی شجره طیبه، در میوه دادن خود مستقل نیست، بلکه مأذون به اذن مقام ربوبیت است. خلاصه این که تمام علل و اسباب، چه آن‌هایی که برای انسان زیان دارند و چه آن‌هایی که سود می‌بخشند، همه و همه با اذن پروردگار سود و زیان می‌رسانند.

درباره نجوای شیطانی دشمنان که وسیله حزن و اندوه مؤمنان می‌شود، می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا التَّجَوَّىٰ مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۲

جز این نیست که نجوا از شیطان است تا مؤمنان را محزون کند؛ حال آن که جز به اذن خداوند، ضرر و زبانی به ایشان نمی‌رساند.

البته هر نجوایی از شیطان نیست. چنان که از آیه قبل استفاده می‌شود، نجوا بر دو قسم است: یکی در راه گناه، دشمنی و نافرمانی پیامبر و دیگری در راه نیکی و تقوا. قسم اول، منحصرأ شیطانی است و قسم دوم، منحصرأ رحمانی است. این که در آیه، نجوا را منحصرأ شیطانی معرفی کرده، منظور قسم اول است.

کاری که پیامبران به عنوان معجزه و امر خارق العاده انجام می‌دهند نیز به اذن پروردگار است. درست است که طبق مبانی دینی، انبیا از قوه‌ای برخوردارند که به وسیله آن، تصرف در طبیعت می‌کنند و کارهایی عجیب، انجام می‌دهند که انسان‌های عادی از انجام آن‌ها عاجز دارند، ولی آن‌ها نیز، هم‌چون سایر علل و اسباب، تا مأذون نباشند، کاری انجام نمی‌دهند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۳

هیچ فرستاده‌ای را نرسد که بدون اذن خداوند، آیت و معجزه‌ای بیاورد.

از این آیه استفاده می‌شود که همان‌طور که موجودات عالم هستی، چه در نظام طولی و چه در نظام عرضی، از قوه‌ای برخوردارند که به وسیله آن در آثار و معلولات خود اثر می‌بخشند،

۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۲۵.

۲. مجادله (۵۸) آیه ۱۰.

۳. مؤمن (۴۰) آیه ۷۸.

نفوس مطهر و مقدس فرستادگان و بندگان مقرب خداوند نیز از خاصیت تأثیر برخوردارند و صد البته که هیچ تأثیری در هیچ یک از موجودات، خارج از حیطه اذن خداوند نمی‌تواند باشد، بلکه موجود مؤثر، هر چند مأذون در تأثیر است، باز هم تأثیرش مستند به اذن است، نه این که بدون استناد به اذن و با استقلال از آن، اثربخشی کند، وانگهی، از آیات استفاده می‌شود که نه تنها تأثیر قوا مستند به اذن خداوند است، بلکه این اذن باید همراه با امر پروردگار باشد، چنان که در ذیل آیه فوق می‌فرماید:

﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَيْرَ هَٰلِكَ الْمَبْطُلُونَ﴾^۱

همین که امر خداوند آمد، به حق داوری می‌شود و آن‌جا اهل باطل، زیان خواهند دید.

پس تأثیر نفوس، بدون اذن و امر خداوند، ممکن نیست.

هم‌سانی معجزه و سایر پدیده‌ها

تا این‌جا معلوم شد که معجزه نیز مانند سایر پدیده‌ها مستند به علت است و همان‌طور که علل و اسباب طبیعی و ارادی، غیر اختیاری و اختیاری، تأثیری دارند که مستقل از اذن و مشیت و فرمان خداوند نیستند، نفوس انبیا و اولیا نیز تأثیری دارند که آن‌ها هم مستقل از اذن، مشیت و فرمان حق نمی‌توانند باشند. پس معلوم شد که کل نظام هستی با نظام علیت و معلولیت، می‌چرخد و هیچ پدیده‌ای نیست که مولود صدفه و اتفاق باشد. ما صدفه و اتفاق را هم در طرف علت فاعلی مردود و موهوم می‌دانیم و هم در طرف علت غایی. هر چند اولی کم‌تر مورد اعتناست، دومی به‌طور جدی، مورد اعتنای ماتریالیست‌هاست.

اشکال این نیست که کسی معجزه را پدیده اتفاقی بداند، چرا که معجزه هم علت فاعلی دارد و هم علت غایی. علت فاعلی آن، قوه‌ای است که در نفوس اولیا و انبیاست و به وسیله آن، در عالم طبیعت، تأثیر می‌کند و علت غایی آن، احقاق حق و ابطال باطل است. چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

﴿كُتِبَ لِلَّهِ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾^۲

خداوند مقرر فرموده است که من و فرستادگانم به‌طور حتم پیروز می‌شویم.

اگر نبود هدف والای پیروزی حق بر باطل و پیروزی ایمان بر کفر، لزومی نداشت که

۱. همان.

۲. مجادله (۵۸) آیه ۲۱.

به نفوس مطهر انبیا قوه‌ای داده شود که بتوانند در عالم طبیعت تصرف کنند.

یک نمونه

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

بزرگان قریش نزد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آمدند و گفتند: تو ادعای بزرگی می‌کنی. تاکنون هیچ یک از خاندان تو چنین ادعایی نکرده‌اند. اگر آن‌چه را می‌خواهیم، انجام دهی، یقین می‌کنیم که تو فرستاده‌ی خدایی و گرنه، جادوگر و دروغ‌گویی. از تو می‌خواهیم که این درخت را فراخوانی تا با شاخ و برگ و ریشه نزد تو آید. پیامبر خدا آن‌ها را متوجه قدرت خداوند کرد و از آن‌ها خواست که در صورت تحقق چنین امری ایمان بیاورند. هر چند می‌دانست که ایمان نمی‌آورند و به آن‌ها گوشزد کرد که در میان آن‌ها کسانی هستند که در چاه افکنده می‌شوند، مانند عتبه و شیبیه، پسران ربیعہ و امیه، پسر عبد شمس و ابوجهل و چند تن دیگر که در جنگ بدر کشته شدند و اجساد خبیث آن‌ها را به چاه افکندند و کسی هست که به جمع‌آوری لشکر می‌پردازد؛ یعنی ابوسفیان که جنگ خندق را به راه انداخت، در عین حال، درخت را مخاطب ساخت و فرمود:

يَا أَيُّهَا الشَّجَرَةُ إِنَّ كُنْتَ تُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتَعْلَمِينَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَانْقَلِبِي
بِعُرْوِكَ حَتَّى تَقِفِي بَيْنَ يَدَيَّ بِإِذْنِ اللَّهِ؛^۱

ای درخت، اگر به خدا و روز قیامت ایمان داری و می‌دانی که من پیامبر خدایم، با ریشه‌های خود از جای حرکت کن تا به اذن خداوند، در برابر من بایستی.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

سوگند به خدایی که او را به حق برگزید که ریشه‌های درخت از زمین کنده شد و درحالی که بانگی شدید داشت و هم‌چون پرندگان بال می‌زد، نزد پیامبر آمد و شاخه برترین خود را بر او گسترده و یکی از شاخه‌هایش را بر دوش من افکند و من در جانب راست آن بزرگوار قرار داشتم.^۲

ولی این معجزه آشکار، اسباب تنبیه آن‌ها نشد، بکه از روی برتری‌جویی و استکبار، تقاضا کردند که درخت باید دو نیم شود، نیمی نزد پیامبر خدا باشد و نیمی به جای خود بازگردد. دوباره حضرت دستور داد که درخت، مطابق خواسته آن‌ها دو نیم شود. این خواسته

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

۲. همان.

عجیب هم تحقیق یافت و آن نیمی که نزد آن بزرگوار آمده بود، چنان بود که می‌خواست به حضرتش بپیچد.

باز هم از روی کفر و سرکشی و کوردلی از پیامبر خدا خواستند که به آن نیمی که می‌خواست به حضرتش بپیچد، دستور دهد که به جای خود برگردد و به نیم دیگر ملحق و مانند اول شود. حضرت به درخت دستور داد و چنان شد که آن‌ها خواسته بودند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید، گفتیم:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِنِّي أَوَّلُ مُؤْمِنٍ بِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ أَوَّلُ مَنْ أَقَرَّ بِأَنَّ الشَّجَرَةَ فَعَلَتْ مَا فَعَلَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى تَصْدِيقًا بِنَبِيِّكَ وَ إِجْلَالًا لِكَلِمَتِكَ»^۱

خدایی جز معبود یکتا نیست. من اول کسی هستم، ای فرستاده خدا که به تو ایمان می‌آورم و اول کسی هستم که اقرار می‌کنم که درخت آن‌چه کرد، به فرمان خدا و به خاطر تصدیق به پیامبری تو و بزرگداشت کلمه تو بود.

اما آن کوردلان و اکنش منفی نشان دادند و گفتند:

«بَلْ سَاحِرٌ كَذَّابٌ، عَجِيبُ السَّحَرِ، خَفِيفٌ فِيهِ وَ هَلْ يَصْدُقُكَ فِي أَمْرِكَ إِلَّا مِثْلُ هَذَا»^۲

بلکه ساحری است دروغ‌گو که سحری عجیب دارد و در کار خویش سبک است و چه کسی جز او - یعنی علی علیه السلام - تو را در کارت تصدیق کند؟!

در این جا قوه والای نفس نبوی، درخت را با همه ریشه‌ها و شاخ و برگ‌ها حرکت می‌دهد و به حضور پیامبر خدا می‌آورد. سپس بدون آزه و تیشه، آن را نصف می‌کند، نصفی را به جای اول برمی‌گرداند و نصف دیگر را آن‌چنان به پیامبر نزدیک می‌کند که می‌خواهد شاخ و برگش را به او بپیچد و باز این نصف را به نصف دیگر ملحق می‌کند و اجزا، مثل قبل به هم التیام می‌یابند، بدون این که از اسباب ظاهری استفاده شود.

پس قوه والای نفس نبوی نیز علتی است همانند سایر علل، آن‌هم نه در عرض آن‌ها، بلکه در طول آن‌ها، آن‌هم نه در مرتبه مادون آن‌ها، بلکه در مرتبه مافوق آن‌ها، چرا که اگر در عرض آن‌ها باشد، محتمل است که دست‌خوش تراحم و تصادم آن‌ها شده و خنثی شود و اگر در طول و مادون آن‌ها باشد، محتمل است که مغلوب گردد؛ حال آن‌که با استفاده از آیه شریفه، گفتیم که خداوند مقرر داشته است که خود و رسولانش غالب شوند.

۱. همان.

۲. همان. این ماجرای آموزنده را امیرالمؤمنین علیه السلام در بخشی از خطبه ۱۹۲ نقل کرده است.

وجوه اشتراك و افتراق

در این جا، با سه نوع از اسباب و علل و عوامل سر و کار داریم:

۱. علل و اسباب معجزه که این ها غایت خیر دارند.
۲. علل و اسباب سحر که ساحران انگیزه و داعی خیر ندارند.
۳. علل و اسباب عادی که بالذات، خیر و بالعرض، شاید که شر باشند؛ یعنی خیر بودن آن ها حقیقی و شر بودن شان نسبی و اضافی است، هر چند ممکن است هم خیر حقیقی باشند و هم خیر نسبی و اضافی.

میان این اقسام، هم وجوه اشتراك است، هم وجوه افتراق.

اما وجوه اشتراك آن ها عبارتند از:

۱. هیچ کدام خارج از قانون علیت نیستند.
۲. همه آن ها وابسته به اذن خدایند.
۳. تا امر و اراده خدا نباشد، هیچ یک از اسباب، مؤثر نخواهند بود.

از سبب سازیش من سودائیم وز سبب سوزیش سوفسطائیم
هر کس دیدی غیر از این داشته باشد، مشرک است، هر چند که شرک او شرک خفی باشد.
آری:

اگر تیغ عالم بجنبد زجای نبرد رگی تا نخواهد خدای

و اما وجوه افتراق آن ها عبارتند از: هر چند معجزه و سحر و امور عادی، همه و همه منوط به اذن و امر خداوند هستند، معجزه و کرامت، از ضامن اجرای قوی و محتومی برخوردارند که بقیه چنین نیستند. سحر به وسیله سحری دیگر ابطال پذیر است و امور عادی، تحت تأثیر عوامل مزاحم بوده و به دلیل حضور موانع، قابل بازگشتند، ولی معجزات و کرامات نه قابل ابطالند و نه قابل بازگشت.

خداوند پیشاپیش به اراده قطعی خویش پیروزی خود و فرستادگانش را تضمین کرده و با وعده حتمی و محقق الوقوع ﴿كُتِبَ لِلَّهِ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾^۱ دل های مؤمنان را شاد و دل های مخالفان را ترسان و مضطرب ساخته است و این، وعده ای است تخلف ناپذیر و اراده ای است

۱. مجادله (۵۸) آیه ۲۱.

محقق الوقوع و قطعی.

درباره مستجاب بودن دعای بندگان و آنهایی که واقعاً طوق بندگی به گردن دارند، فرموده است:

﴿إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...﴾^۱

هنگامی که بندگان من درباره من از تو سؤال کنند، به آنها بگو که من نزدیکم و دعای نیایشگر را - هر زمانی که مرا بخواند - پاسخ می‌گویم.

معلوم می‌شود هیچ چیزی نمی‌تواند مانع رسیدن تیر دعا به هدف اجابت شود.

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند دعای نیم شبی دفع صد بلا بکند

آری، رژیم غذایی و داروها و معالجات پزشکی ممکن است به وسیله عوامل مزاحم و به وسیله موانع، بی‌اثر شود، ولی اگر دعا واقعاً دعا باشد، هیچ مانع و مزاحمی نمی‌تواند تأثیر آن را خنثی یا کند سازد.

پس باید گفت: معجزه به سببی غیر مغلوب وابسته است. کرامات و ادعیه مستجاب نیز چنینند، ولی سحر و جادو و امور عادی چنین نیستند. اسباب آنها ممکن است با اسبابی دیگر در نظام عرضی یا طولی مغلوب شده و بی‌اثر بمانند، چنان که آتش نمرودیان ابراهیم را نسوزانید و نیروی سپاهیان شرک در جنگ بدر با همه ساز و برگی که داشتند، آسیبی به سپاهیان اندک و بی‌ساز و برگ مسلمانان نرسانید و کارد ابراهیم که می‌خواست به فرمان خدا اسماعیل را ذبح کند، گلوی اسماعیل را نبرد.

به لحاظ مبدأ فاعلی نیز میان معجزات و کرامات و سحر و جادو و امور عادی فرق است. معجزات و کرامات به نفوس مطهر و مقدس انبیا و اولیا مرتبطند، هر چند همه پدیده‌ها در نهایت به اذن و امر خدا باز می‌گردند.

به علاوه، معجزه گر داعی خیر دارد و ساحر انگیزه شر. پس بر حسب غایت نیز باهم متفاوتند.

معجزه و اسباب طبیعی

اگر کسی اصل علیّت را انکار کند، با او گفت و گویی نیست. اشاعره این اصل را انکار

۱. بقره (۲) آیه ۱۸۶.

کرده‌اند. آن‌ها هیچ‌گونه تأثیر و تأثر و فعل و انفعالی را در میان مخلوقات، قائل نیستند. در نظر آن‌ها مخلوقات چیزی جز موجودات طبیعی و مادی نیستند. آن‌ها و هم‌چنین متکلمان معتزلی، تنها خداوند را مجرد و فوق ماده و طبیعت می‌شمارند.

از نظر اشاعره، آتش سوزنده نیست، آب رفع عطش نمی‌کند، غذا سبب سیری نیست، بلکه هرگونه فعل و تأثیری از آنِ خداست. اینان معتقدند که عادت خداوند بر این جاری شده است که اگر شیء قابل سوختنی در جدار یا در درون آتش قرار گیرد، آن را بسوزاند، اگر انسان آب بنوشد یا غذا بخورد، خداوند رفع عطش او کند یا او را سیر گرداند.

پس سوزندگی خاصیت ذاتی آتش و رفع عطش خاصیت ذاتی آب و سیری خاصیت ذاتی غذا خوردن نیست، بلکه این همه تأثیرات، فعل بلاواسطه خداوند هستند.

این‌ها نه تنها رابطه علیت و معلولیت را در میان مخلوقات انکار می‌کنند، بلکه این رابطه را در میان خداوند و مخلوقات او هم منکرند، چرا که مقتضای اصل علیت، عدم انفکاک معلول از علت تامه است و در این صورت، باید عالم، قدیم باشد و به علاوه، مستلزم این است که خداوند فاعل موجب باشد، نه فاعل بالاراده. در مورد فاعل بالاراده، انفکاک فعل از فاعل، رواست، ولی در مورد علت تامه و معلول، انفکاک آن‌ها از یک‌دیگر روا نیست. فاعل، دارای اراده است و علت دارای اراده نیست، پس خداوند باید فاعل بالاراده و مختار باشد، نه علت تامه که هم موجب و هم غیرمختار است. صدور معلول از علت تامه، حتمی، قطعی، ضروری و غیر قابل تخلف است، چه علت تامه بخواهد و چه نخواهد.

معتزله نیز هر چند فعل و انفعال و تأثیر و تأثر مخلوقات را منکر نیستند و مخصوصاً در مورد انسان - به انگیزه رفع مشکل جبر - قائل به تفویض شده‌اند. با وجود این، خداوند را به همان دو دلیلی که در مورد اشاعره گفتیم، فاعل بالاراده می‌دانند، نه علت پدیده‌ها، چرا که این، هم مستلزم قدم عالم و هم مستلزم این است که خداوند فاعل موجب باشد.

در این‌جا به یک مغالطه به‌طور گذرا در کلام اشاعره و معتزله اشاره می‌کنیم و آن این است که اگر خداوند را علت تامه پدیده‌ها بدانیم، لازم نیست که موجب باشد، چرا که او ایجاب‌کننده است نه ایجاب‌شونده، به علاوه، اختیار داشتن، مستلزم اراده داشتن و حدوث اثر نیست. فاعلی که نسبت به فعل خود، سببیت و علم و رضا داشته باشد، مختار است، اعم از این که اراده داشته باشد یا نداشته باشد، فعل او حادث باشد یا نباشد. به همین دلیل، مشهور فلاسفه و متکلمان اسلامی، اراده را صفت فعل خداوند می‌دانند، نه صفت ذات. وانگهی، اگر فعل

اختیاری باید مسبوق به اراده باشد، آیا خود اراده هم مسبوق به اراده است؟ اگر چنین باشد، مستلزم دور یا تسلسل است. پس معلوم می‌شود، اراده مسبوق به اراده نیست. درعین حال، اراده فعل اختیاری نفس است نه فعل غیر اختیاری.

اشکالات مطرح شده باعث شده است که آن‌ها اصل علیت را به نحوی که توضیح دادیم به‌طور عام یا به‌طور خاص در مورد رابطه خدا و مخلوق منکر شوند. البته خود همین به معنای قبول اصل علیت در بُعد معرفتی است، هر چند در بُعد وجودشناختی منکر باشند. در حقیقت، باید بگوییم: کسی که ادعای انکار اصل علیت دارد، «من حیث لا یحتسب» اصل علیت را پذیرفته است، چرا که تن دادن به نتیجه استدلال، جز بر اساس اصل علیت، قابل توجیه نیست.^۱

هر چند معتزله و اشاعره، خداوند را فاعل بالاراده می‌دانند، در بین آن‌ها اختلافاتی هم هست. اشاعره، اراده را صفت قدیم و معتزله - بعضاً - اراده را حادث می‌دانند. اشاعره، فعل خداوند را معلل به غرض نمی‌دانند، اما معتزله معلل به غرض می‌دانند.

اشاعره و اعجاز

آیا از دیدگاه اشاعره که هرگونه تأثیری را از غیر خدا نفی می‌کنند، جایی برای بحث از اعجاز باقی می‌ماند؟ اعجاز به معنای عاجز کردن فاعل‌ها و قوای دیگر است. اگر هیچ موجودی جز خداوند فاعلیت و تأثیری ندارد، چه کسی یا چه چیزی را می‌خواهند به وسیله اعجاز عاجز کنند؟ با این بیان، طرح بحث اعجاز از دیدگاه اشعری بیهوده است. اعجاز در جایی مطرح است که به وسیله آن بخواهند کاری کنند که فاعل‌ها یا اسباب دیگر از انجام آن عاجز باشند. هنگامی که فاعلی از خداوند وجود ندارد، اعجاز هم موردی ندارد. علامه حلی برای معجزه پنج شرط آورده است:

۱. گذشته از اشکال فوق، خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است که اشاعره باید اصل علیت را در مورد ذات و صفات خداوند بپذیرند، چرا که صفات خداوند قابل انفکاک از ذات مقدس او نیست و محال است که این صفات، معلول چیزی غیر از ذات خداوند باشند.

به نظر وی معتزله نیز باید احوال را که صفاتی هستند برای موصوفی که موجود است و خود نه موجود و نه معدوم، بلکه ثابتند، معلول ذات خداوند بدانند.

بدین ترتیب، هر دو گروه، به‌طور ناخودآگاه قائل به اصل علیت شده‌اند. (ر.ک: کتاب صنع و ابداع، فصل سوم، ص ۸۰-۸۳ به همین قلم)

۱. امتی که پیامبر به سوی او مبعوث شده، از آوردن آن عاجز باشد.
 ۲. از جانب خدا یا به فرمان او باشد.
 ۳. در زمان تکلیف باشد، نه بعد از سپری شدن زمان تکلیف؛ یعنی تحقق شرایط قیامت.
 ۴. به دنبال دعوت نبوت از سوی مدعی آن باشد.
 ۵. خارق عادت باشد.^۱
- با توجه به همین شرایط است که وی می‌گوید:
- مقصود ما از معجزه نبوت چیزی است که غیر عادی یا نفی چیزی است که عادی است.^۲
- با دقت در برخی از شرایط معجزه معلوم می‌شود که اگر به فاعلیت یا علّیت غیر خداوند قائل نباشیم، مجالی برای ظهور و تحقق معجزه نیست و بحث درباره آن نیز بی‌مورد است. در عین حال، کتاب‌های کلامی اشعری درباره معجزه بحث کرده‌اند و فخر رازی در کتاب المطالب العالیه برای اثبات نبوت دو راه ذکر کرده است:
۱. راه معجزه که طی پانزده فصل درباره آن بحث کرده است. ۲. راه تکمیل نفوس و قدرتی که پیامبران خدا بر این کار دارند. او معتقد است که:
- این راه به حق نزدیک‌تر و شبهه‌های آن، کم‌تر است.^۳
- فخر رازی طی هفت فصل درباره این راه بحث کرده و فصل پنجم را به بحث درباره این که اثبات نبوت از این راه قوی‌تر و کامل‌تر از اثبات آن به معجزات است اختصاص داده است. به هر حال، اشکال ما به اشاعره این است که چرا آن‌ها که فاعلیت و سبب بودن غیر خدا را قبول ندارند، به بحث درباره معجزه پرداخته و به عنوان یکی از دو راه اثبات نبوت، به آن اعتماد کرده‌اند، هر چند راه دیگر برای آن‌ها بیش‌تر قابل اعتماد است.
- در دفاع از اشاعره می‌گوییم: درست است که آن‌ها فاعلیت و سبب بودن غیر خدا را قبول ندارند، ولی می‌گویند: عادت خدا بر این جاری شده است که به دنبال آن چه ما آن را سبب یا علت می‌نامیم، چیزی را پدید آورد که ما آن را مسبب یا معلول می‌نامیم و به همین دلیل، تکیه کلام آن‌ها در بحث اعجاز بر خرق عادات است.^۴ بنابراین، برای تحقق معجزه

۱ و ۲. کشف المراد، المقصد ۴، المساله ۴.

۳. المطالب العالیه، ج ۸، ص ۱۰۳.

۴. همان، ص ۳۵.

نیازی نیست که غیر او را سبب یا فاعل بدانیم، بلکه ملاک و معیار در اعجاز، خرق عادت است، چه به ثبوت غیر معتاد، چه به نفی معتاد. این جاست که باید بگوییم: آن چه در کلام عدلیه در باب تعریف معجزه آمده، متأثر از اشاعره است و گر نه چه نیازی بود که در تعریف و بیان شرایط معجزه، مسئله خرق عادت را مطرح کنند؟! قرآن کریم، هر جا موردی برای معجزه مطرح کرده، تکیه بر این دارد که دیگران از انجام آن، عاجزند؛ به عنوان مثال می‌گوید: «اگر همه جن و انس به کمک یک‌دیگر برخیزند و دست در دست یک‌دیگر نهند و همه افکار و توانمندی خود را به پشتیبانی یک‌دیگر به کار اندازند، نمی‌توانند مثل این قرآن را بیاورند»^۱ ملاک و معیار معجزه این است که دیگران، یعنی آن‌هایی که منکر دعوت پیامبرانند، نتوانند با آن، مبارزه و معارضه کنند، تا از این راه صدق مدعی نبوت، معلوم شود. البته لازمه چنین کاری خرق عادت است، نه این که معجزه بر خرق عادت، استوار باشد. یک بار دیگر تعریف علامه حلی را مرور می‌کنیم:

ثبوت چیزی که عادی نیست یا نفی چیزی که عادی است، با خرق عادت و مطابقت دعوی.^۲

تعریف فوق بر خرق عادت استوار است. عادت خداوند این است که شیء را در مجاورت آتش بسوزاند. اما اگر یک بار؛ مثلاً ابراهیم را در آتش نمرودیان نسوزاند یا موسی را که از ترس جاسوسان فرعون در تنورش افکنده بودند، گرفتار سوختن نگرداند، خرق عادت کرده است. از نظر اشاعره، معجزه، یعنی همین. کارهایی که خداوند از روی عادت انجام دهد، معجزه نیست، ولی کارهایی که احیاناً بر خلاف عادت انجام دهد، معجزه است. ما می‌گوییم: اگر پیامبران و حتی امامان، به دنبال ادعای نبوت یا امامت، کاری انجام دهند که دیگران از انجام آن عاجزند و دلیل بر صدق ادعای آن‌ها باشد و موجب زایل شدن شک و تردید کسانی شود که اهل عناد و لجاج نیستند، کار آن‌ها معجزه است.

عدلیه و فلاسفه

برای متکلمان عدلی و فلاسفه‌ای که رابطه تأثیر و تأثر را میان اشیا پذیرفته‌اند، بحث درباره اعجاز مشکلی ندارد. در دیدگاه اینان، پیامبران، امامان و اولیا، در برابر سایر علل و

۱. اسراء (۱۷) آیه ۸۸.

۲. کشف المراد، المقصد ۴، المساله ۴.

اسباب و فاعل‌ها می‌توانند کارهایی را انجام دهند که همه آن‌ها را به عجز در آورند. کاهنان، ساحران و مرتاضان نیز بر قوا، اسباب و فاعل‌های دیگر غلبه می‌کنند و آن‌ها را به زانو در می‌آورند. در عین حال، نباید میان معجزات و کرامات از یک سو و سحر و کهنات و کارهای مرتاضان از سوی دیگر، اشتباه کرد، چرا که اولاً، این‌ها معمولاً ادعای نبوت و امامت و ولایت ندارند. ثانیاً، آن صفا، پاکی و اخلاصی را که در انبیا، ائمه و اولیاء الله است، در این‌ها نیست. ثالثاً، این‌ها شکست‌پذیرند، ولی آن‌ها شکست‌ناپذیرند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

﴿كُتِبَ اللَّهُ لِلَّهِ لِإِغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^۱

خداوند مقرر داشته است که من و پیامبرانم به طور حتم و مسلم، غالب می‌شویم. خداوند توانا و عزیز است.

در حقیقت، پیروزی پیامبران، پیروزی خداست، چنان که پیروزی امامان و اولیای خدا نیز پیروزی پیامبران است.

کاهن و ساحر و مرتاض از چنین پشتوانه‌ای برخوردار نیستند و به همین دلیل، مشکل این‌که کار آن‌ها با معجزات و کرامات، اشتباه شود، مطرح نیست.

علیت و اعجاز

اکنون که دیدگاه عدلیه و فلاسفه معلوم شد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اعجاز، با اصل علیت ناسازگار است و آن را نفی می‌کند یا خیر؟ در صورتی که ناسازگار نیست، آیا در عرض سایر علل است یا در طول آن‌ها.

این مطلب مسلم است که علل عرضیه، فعل و انفعالاتی دارند و معمولاً یکی به وسیله دیگری تقویت، خنثی و یا ابقا می‌شود. آب آتش را خاموش می‌کند. هیزم آتش را تقویت می‌کند. خاکستری که روی آتش ریخته می‌شود، آن را برای مدتی طولانی نگاه می‌دارد.

درباره فعل و انفعال و تأثیر و تأثر علل عرضیه، مثال بسیار است. فلان دارو فلان بیماری را زایل یا متوقف می‌کند، فلان غذا، فلان بیماری را تقویت یا غیر قابل علاج می‌کند، بدن به وسیله ویتامین یا غذا تقویت می‌شود، حرارت بدن را می‌توان به وسیله بعضی از چیزها

۱. مجادله (۵۸) آیه ۲۱.

ثابت نگاه داشت یا تغییر داد. به وسیله برخی کارها، غذاها و یا ورزش‌ها می‌توان جوانی را پایدار و عمر را طولانی کرد. برخی چیزها و کارها عمر را کوتاه می‌کنند، مانند پرخوری، مواد مخدر، ایدای پدر و مادر و قطع رحم. برخی چیزها و کارها نیز عمر را طولانی می‌کنند، مانند رعایت بهداشت جسمی و روحی، صدقات و مبرات، صله ارحام و احسان به والدین.

این‌ها همه کارها و چیزهایی هستند که در سلسله عرضیه قرار دارند. از سوی دیگر، موجوداتی هم هستند که برتر و شریف‌تر از آنند که در ردیف علل و اسباب عرضی قرار گیرند. خداوند متعال در رأس همه علل و اسباب و فوق همه آن‌هاست و علت و سببی فوق او نیست. اشعری نه سلسله طولیه را قبول دارد و نه سلسله عرضیه را. از نظر او، فاعل منحصر، خداست، ولی سایرین، هم سلسله طولیه را قبول دارند و هم سلسله عرضیه را. قرآن کریم نیز مؤید همین نظریه است. هر چند اشاعره سعی کرده‌اند که به وسیله آیات قرآنی، سلسله طولی عرضی علل و اسباب را نفی کنند و فاعلیت را منحصر در خدا سازند، ولی حقیقت، چیز دیگری است. در قرآن کریم هم سلسله اسباب طولی تأیید شده و هم سلسله اسباب عرضی. از دیدگاه قرآن، فرشتگان مقرب، در سلسله طولیه اسباب و علل قرار دارند. در مکتب قرآن، فاعل بعید توفی نفوس خداوند، فاعل متوسط، ملک الموت یا عزرائیل و فاعل قریب، فرشتگان مباشرند. سلسله طولی، هم به لحاظ علت فاعلی مطرحند. و هم به لحاظ علت غایی. خداوند متعال هم مبدأالمبادی یا علّة‌العلل و مسبب‌الاسباب است و هم غایة‌الغایات.

با توجه به توضیح بالا، هیچ پدیده‌ای خارج از قانون علیّت نیست. معجزه نیز پدیده‌ای است که مشمول همین قانون است. قرآن کریم نیز اصل علیّت را در تمام پدیده‌ها تصدیق کرده است. قرآن، فتح برکات زمین و آسمان را معلول ایمان و تقوای مردم می‌شمارد^۱ و ظهور فساد در خشکی و دریا را نتیجه کسب و کردار مردم معرفی می‌کند.^۲ در عین حال، قرآن سند زنده همه معجزات پیامبران است و اگر این سند زنده و قطعی نبود، راهی برای اثبات معجزات انبیا نداشتیم. تمام معجزاتی که به نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، داوود، سلیمان، موسی، عیسی و محمد ﷺ منسوب است، سند زنده آن‌ها قرآن کریم است.

به برکت این که معجزه از قلمرو اصل علیّت خارج نیست، این حقیقت هم مسلم است که

۱. «و لو أن أهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الأرض» (اعراف (۷) آیه ۹۶).

۲. «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس» (روم (۳۰) آیه ۴۱).

هر چند معجزه، غیر عادی است، در زمره محالات ذاتی نیست، بلکه تا پدیده‌ای امکان ذاتی نداشته باشد، مجالی برای بروز و ظهور پیدا نمی‌کند. هرگز معجزه، به اجتماع یا ارتفاع نقیضین و اجتماع ضدین تعلق نمی‌گیرد. عدد دو، نصف چهار و کعب هشت است. با معجزه نمی‌توان ضرورت‌ها را تغییر داد.

عالم طبیعت، حوزه مرگ و زندگی و تبدل صورت‌ها، اعراض، حدوث حوادث و فرارسیدن خوشی به دنبال ناخوشی یا ناخوشی به دنبال خوشی است. اسباب و علل طولی و عرضی جز تبدیل زندگی به مرگ یا مرگ به زندگی یا آوردن صورت یا عَرَضی به دنبال صورت یا عَرَضی و یا تبدیل خوشی به ناخوشی یا ناخوشی به خوشی کاری نمی‌کنند، البته همه تأثیرات و تأثرات به اذن خداوند و به اراده قاهره اوست. معجزه هم کاری غیر از این‌ها انجام نمی‌دهد. تنها فرق معجزه و سایر کارها این است که این‌ها تحت تأثیر روابط محسوس و شرایط خاص زمانی و مکانی و به صورت تدریجی انجام می‌گیرند و در معجزه، روابطی نامحسوس حاکم است و شرایط خاص زمانی و مکانی از صحنه حذف می‌شوند و آن‌چه باید به صورت تدریجی و طی زمانی طولانی انجام گیرد، به صورت دفعی انجام می‌پذیرد.

می‌گویند: کسی ادعای پیامبری کرد. از او معجزه خواستند. گفت: چه کنم؟ گفتند: الآن که فصل خریزه نیست، برای ما خریزه‌ای حاضر کن. گفت: سه روز مهلت می‌خواهم. گفتند: یک دقیقه هم مهلت نمی‌دهیم. گفت: شما آدم‌های بی‌انصافی هستید، خداوند با همه عظمتش خریزه را سه ماهه آماده می‌کند. شما به من که پیامبر او هستم، چراسه روز مهلت نمی‌دهید؟! آری، معجزه امر تدریجی را دفعی می‌سازد، تا دلیلی باشد بر صدق ادعای معجزه‌گر و ارتباط او با مبدأ آفرینش.

تحلیل معجزه با نگاهی به تأثیر نفس در بدن

سخن را از تأثیر نفس در بدن آغاز می‌کنیم. بدون شک، نفس و بدن تأثیر متقابل دارند. هنگامی که بدن خسته می‌شود یا نیاز به آب و غذا پیدا می‌کند یا برایش ضرورت دارد که زمانی کوتاه یا طولانی به خواب و استراحت بپردازد یا این که به دلیل جراحت یا بیماری دچار درد و رنج است، نفس نیز از این حالات بدن متأثر می‌شود و نمی‌تواند کارها و وظایف خود را به خوبی انجام دهد.

از سوی دیگر، از تأثیر نفس در بدن نیز نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. دامنه تأثیر نفس در بدن به مراتب فراتر و گسترده‌تر از تأثیر بدن در نفس است.

اصولاً نفس عهده‌دار تدبیر بدن است. این تدبیر به دلیل نیازی است که نفس برای رسیدن به کمال و به فعلیت رسانیدن استعدادها و کمالات بالقوه خود، به بدن دارد.

هر چند تشبیه نفس و بدن به راکب و مرکب، تشبیه نارسایی است، بی‌فایده هم نیست. همان‌طور که راکب، مرکب خود را تدبیر می‌کند تا بتواند به وسیله آن به مقصد برسد، نفس نیز به تدبیر بدن می‌پردازد، تا به وسیله آن، نیازهای خود را برطرف کند و از نقص به کمال برسد. همان‌طور که راکب هنگامی که به مقصد می‌رسد و نیازش برطرف می‌شود، مرکب را رها می‌کند، نفس نیز هنگامی که قوه‌ها و استعدادهایش به فعلیت می‌رسند و متوجه می‌شود که نیازی به بدن ندارد، از تدبیر آن باز می‌ایستد و خود را آماده رحیل می‌کند.

به همین دلیل، درباره موت طبیعی، دو دیدگاه وجود دارد:

یکی دیدگاه جالینوس و حکمای قدیم که می‌گفتند: هنگامی که بدن فرسوده و پیر و ناتوان می‌شود، ناچار عزم رحیل می‌کند. به گفته شاعر:

جان عزم رحیل کرد، گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

دیدگاه دیگر، دیدگاه حکمت متعالیه صدرایی است که می‌گوید: فرسودگی، پیری و ناتوانی بدن، معلول قطع تدریجی تدبیر و تعلق نفس است. نفس تا زمانی که نیاز شدید به بدن دارد، به شدت به تدبیر بدن می‌پردازد، چنان که در دوران کودکی و جوانی و میان‌سالی چنین است. همین که استعدادها به فعلیت رسید، نیاز نفس به بدن، کم می‌شود و آرام آرام، خود را برای قطع تعلق آماده می‌کند و همین، موجب پیری، ضعف، فرسودگی و ناتوانی شده و مقدمات موت طبیعی فراهم می‌شود.

رفع و دفع بیماری‌ها نیز به تدبیر نفس بستگی دارد. اگر نفس قوی باشد، چنان بدن را تدبیر می‌کند که در درجه اول، بیمار نشود و دچار عوارضی نگردد و در درجه دوم، اگر عارضه‌ای پدید آمد، ترمیم و علاج کند.

در حقیقت، دعاها و دواها به تدبیر نفس کمک می‌کنند. وقتی نفس نتواند به تنهایی با تدبیر خویش بدن را به حال طبیعی برگرداند، نوبت به کمک رسانی دعاها، دواها، درمان‌ها، صدقات و صله ارحام می‌رسد. تجربه ثابت کرده است که همه این‌ها تأثیر دارند. منتها

اگر با دید لَمّی به قضیه بنگریم، متوجه می‌شویم که این‌ها همه به تدبیر نفس کمک می‌کنند و اگر با دید اَنّی به قضیه نگاه کنیم، قضاوت دیگری خواهیم داشت. اولی دیدگاه حکمت متعالیه و دومی دیدگاه جالینوسی است.^۱

بعید نیست که دیدگاه حکمت متعالیه صدرایی مطابق با دیدگاه شیخ‌الرئیس باشد. در حقیقت، باید شیخ‌الرئیس را بنیانگذار حکمت متعالیه بدانیم، چرا که او در آخرین کتابش، یعنی الإشارات و التنبيهات، فهم و درک برخی مسائل عمیق فلسفی را در شأن کسانی دانسته است که راسخ در حکمت متعالیه باشند. خواجه طوسی در توضیح آن گفته است که حکمت مشاء، حکمت بحثی است. با حکمت بحثی نمی‌توان به همه حقایق رسید، بلکه باید حکمت بحثی را با حکمت ذوقی به کار برد. حکمت متعالیه، حکمت بحثی صرف نیست، بلکه هم بحثی است و هم ذوقی.^۲

شیخ‌الرئیس به این نکته توجه کرده و توجه داده است که شأن نفوس این است که به وسیله فرح و شادی، حرارتی نیرومند در بدن پدید آورند. این حرارت نیرومند، سبب برطرف شدن بسیاری از دردها و بیماری‌ها می‌شود. اگر این حرارت قوی و نیرومند نباشد، دردها، رنج‌ها و بیماری‌ها بدن را فرسوده و ناتوان می‌کنند و سرانجام، آن را از پا در می‌آورند. از سوی دیگر، نفوس به واسطه آندوه و ترس و نومیدی و یأس، برودتی قوی و نیرومند، پدید می‌آورند که آن خود سبب پدید آمدن بیماری‌های گوناگون، بلکه مرگ می‌شود. به تجربه دریافته‌ایم که «وہام نفسانی سبب حرکات بدنی غیرارادی و غیراختیاری می‌شوند. ماده این بدن‌های عنصری در اصل، یکی است. شأن ماده، قبول و انفعال است. شأن نفس، فاعلیت و تأثیر است. فاعل هر چه نیرومندتر باشد، تأثیرش در قابل بیش‌تر است. به علاوه، نفس از طریق آلات و ادوات، در خارج از حوزه بدن نیز تأثیر می‌بخشد. دست‌ها، پاها، چشم‌ها، گوش‌ها و سایر قوا، واسطه‌هایی برای نفس هستند تا آن بتواند به تأثیر در جهان خارج نیز بپردازد. صنعت، کشاورزی و کارهای هنری معلول تأثیر نفس در جهان خارج، از طریق آلات و ابزارهایی هستند که در بدن دارند. به وسیله این‌ها می‌تواند ابزارهای دیگری بسازد که آن ابزارها دایره

۱. نک: صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، به تصحیح استاد سید جلال آشتیانی، المشهد، ۱، الشاهد، ۴، الاشراف ۷ (ص ۸۸ و ۸۹).

۲. الإشارات و التنبيهات، نط دهم، فصل نهم، ج ۳، ص ۳۹۹.

نفوذ و تأثیر او را بر خشکی، دریا و آسمان، توسعه بخشند.^۱
چه مانعی دارد که نفسی آن چنان نیرومند شود که بتواند بدون استفاده از آلات و ادوات خارجی، در عالم خارج تأثیر ببخشد.

شیخ الرئیس در این جا به مثال چشم زخم متوسل می شود. او چشم زخم را ناشی از اعتقاد به وجود چیزی می داند که به عقیده شخص، نبودن آن بهتر است، چرا که وجود آن نادر است؛ مثل این که کسی بسیار زیبا یا بسیار نیرومند باشد. کسی که اعتقاد دارد چنین چیزی نباید باشد، با همین اعتقاد و با نگاه بدخواهانه خود او را از پا در می آورد، چرا که این اعتقاد، مورد را گرفتار آفتی می کند که آرام آرام یا ناگهان از پا در می آید.^۲

می گویند: شخصی به دوستش که به اصطلاح مردم چشمش شور بود، گفت: فلانی دشمن من است. او را با چشم زخم خود از پای در آور. دوست گفت: او را به من نشان بده. هر چه نشان داد، او را ندید. به آن شخص گفت: تو عجب چشم هایی داری! من که دشمن تو را نمی بینم. فوراً آن شخص کور شد.

ممکن است برخی مسئله چشم زخم را از خرافات بدانند. ما هم اصراری نداریم، ولی نمی توان از کنار تجارب مردم، به سادگی گذشت. اگر مسئله مورد مطالعه علمی قرار گیرد، بسیار مفید است. ممکن است به لحاظ دینی و قرآنی از طریق آیه شریفه ﴿وَأِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ﴾^۳ بر آن، استدلال شود.

می گویند: در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در طایفه بنی اسد کسانی بوده اند که آن ها را «عیانین» می گفته اند. اینان به گونه ای بوده اند که کم تر کسی از خطر چشم زخمشان مصون بود. این افراد در صدد بودند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را با چشم زخم از پای در آورند^۴، ولی مگر هیچ سببی بدون اذن خداوند می تواند تأثیر ببخشد؟! گفته شده که آیه فوق به همین مناسبت نازل شده است.^۵
در حدیثی آمده است که:

إِنَّ الْعَيْنَ لَتَدْخُلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَالْجَمَلَ الْقَدْرَ؛^۶

چشم، انسان را داخل قبر و شتر را داخل دیگ می سازد.

۱ و ۲. نک: المبدأ و المعاد، مقاله ۳، الفصل ۲۰، توضیحات از نگارنده است.

۳. قلم (۶۸) آیه ۵۱.

۴-۶. تفسیر الصافی، ج ۵، ص ۲۱۶. ذیل تفسیر آیه ۵۱ سوره قلم.

شیخ‌الرئیس معتقد است که این‌گونه امور بعید نیست. حتی وهمیاتی که به برخی اقوام نسبت داده شده و در آن‌ها تأثیراتی در عالم خارج جست‌وجو کرده‌اند، از همین قبیل است. او مدعی است که قیاس و استدلال نه تنها امتناع آن‌ها را ثابت نمی‌کند، بلکه امکان آن‌ها را هم اثبات می‌کند. این‌ها هر چند به ندرت پیش می‌آیند، در وقوع آن‌ها نمی‌توان تردید کرد. او می‌گوید:

و قد ذَكَرَ أَفلاطونُ شَعْبَةً مِنْ هَذَا فِي كِتَابِ سَوفِستِقا؛^۱

یعنی افلاطون بخشی از این امور را در کتاب سفسطه بیان کرده است.

آن‌چه مهم است، این است که روان‌شناسان و روان‌کاوان درباره آن‌چه وقوع آن‌ها مسلم است، به کاوش علمی بپردازند، بلکه پرده از روی راز و رمز این‌گونه امور برداشته شود.

نتیجه بحث

اکنون می‌توانیم با توجه به بحث‌های بالا به تبیین معجزاتی که در حوزه طبیعت انجام می‌گیرد، بپردازیم.

چه مانعی دارد که نفوس انبیا و اولیا به درجه‌ای از قوت و نیرو برسند که بتوانند بدون توسل به اعضای بدن و آلات و ادوات ظاهری، در جهان خارج تأثیر کنند و تغییرات و تحولات عظیمی را که برای ما انسان‌ها شگفت‌انگیز و خارق‌عادت است، پدید آورند؟ نمونه‌هایی از این تأثیرات را در نفوس مرتاضان هم دیده‌ایم. گاهی گفته می‌شود که آن‌ها چشم‌بندک دارند؛ یعنی در رؤیت چشم‌ها تصرف می‌کنند تا چیزهایی ببینند که آن‌ها می‌خواهند، ولی خود همین هم تصرفی است از تصرفات قوه نفس در عالم خارج بدون توسل به اعضا یا آلات و ادوات.

مشهور است که مرتاضان هندی با نگاه چشم، قطار غول پیکر را از حرکت باز می‌دارند. کاری که مسئول لکوموتیو باید به کمک ابزارها و ادوات انجام دهد، آن‌ها با نگاه چشم انجام می‌دهند و این نیست مگر به برکت تأثیر قوه نفس در عالم خارج که صد البته، به اذن خداوند یگانه است.

البته انبیا در جهت تبلیغ حق، از قوه نفسانی خود استفاده می‌کنند و مغلوب نمی‌شوند،

۱. المبدأ و المعاد.

ولی مرتاضان در جهت هواهای نفسانی استفاده می‌کنند و ممکن است مغلوب شوند.

بانگ گاوی چو صدا باز دهد عشوہ مخر

سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد

در عالم طبیعت، با باد و باران، زلزله و توفان، صاعقه و رعد و برق و خسوف و کسوف، حوادث و تحولاتی پدید می‌آید که منشأ آثار خیر یا شر می‌شود. در نفوس انبیا و اولیا هم قوه‌ای است که اگر اراده کنند، همان آثار را پدید می‌آورد. زلزله منشأ خرابی و دگرگونی در زمین می‌شود. نفس نبی و ولی می‌تواند بدون وساطت زلزله، آن آثار را تحقق بخشد. وانگهی، زلزله معلول علل طبیعی است. نفوس انبیا و اولیا هم می‌توانند به اذن و امر خداوند، زلزله پدید آورند، بدون این که از آن علل، استفاده کنند. چنان که می‌توانند با تحقق همه اسباب و علل زلزله، مانع تأثیر آن‌ها شوند. آن‌ها می‌توانند آتش را از سوزاندن و آب را از غرق کردن و حیوان گزنده یا درنده را از گزیدن و دریدن بازدارند. ما با قطار، اتومبیل و هواپیما بر سرعت حرکت خود می‌افزاییم. آن‌ها بدون این وسیله‌های مادی می‌توانند به یک چشم به هم زدن راه دور و درازی را طی کنند.

شاهد آن در داستان حضرت سلیمان است. حضرتش می‌خواست یکی از اطرافیان‌ش تخت ملکه سبا را قبل از رسیدن وی حاضر کند، از این رو، به آن‌ها گفت:

﴿أَیُّکُم یأتینی بعرشها قبل أن یأتونی مسلمین﴾^۱

کدام یک از شما تخت او را پیش از آن که آن‌ها در حال تسلیم و سرسپردگی نزد من آیند، پیش من می‌آورد؟

نخستین کسی که داوطلب شد، یک دیو بود. به شهادت قرآن دیوان جنی، سر در اطاعت و فرمان سلیمان داشتند و این خود شاهی دیگر است بر قوت نفس نبوی که نیروی خارق‌العاده اجنه را تسخیر می‌کند و آن‌ها را به کارایی وامی‌دارد که قرآن درباره آن‌ها می‌گوید:

﴿یعملون له ما یشاء من محاریب و تمائیل و جفان کالجواب و قدور راسیات﴾^۲

هر چه سلیمان می‌خواست، از قبیل محراب‌ها، تمثال‌ها، ظرف‌های بزرگ غذا همانند حوض‌ها و دیگرهای ثابت (که از بزرگی قابل نقل و انتقال نبودند) برایش می‌ساختند.

۱. نمل (۲۷) آیه ۳۸.

۲. سبا (۳۴) آیه ۱۳.

قدرت سلیمانی، هم چون قوه داوودی که آهن در کفش نرم بود و می توانست آن را به صورت مفتول های نازکی درآورد واز آن زره بسازد، قدرتی الهی و نمونه ای از تأثیر الهی نفس در طبیعت بود.

پدر و پسر هر دو مظهر عجایب بودند و قوای طبیعت سر در فرمان آن ها داشت. قرآن درباره پدر می گوید:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَآلَتَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾^۱

ما به داوود از جانب خود فضیلتی بزرگ بخشیدیم. (ما به کوه ها و پرندگان گفتیم: ای کوه ها و ای پرندگان با او هم آواز شوید و آهن را برایش نرم کردیم.

آن گاه درباره پسر می گوید:

﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَرْسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَاطِرِ وَمِنَ الْجِنِّ

مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾^۲

و برای سلیمان باد را مسخر کردیم که صبحگاهان مسیر یک ماه را می پیمود و عصرگاهان مسیر یک ماه را و چشمه مس مذاب را برایش جاری ساختیم و گروهی از جن، پیش روی او به اذن پروردگارش کار می کردند و هر کدام از آن ها که از فرمان ما سرپیچی می کرد، او را از عذاب آتش سوزان می چشاندیم.

این سرسپردگی جنیان در شکستن غرور آن ها نیز بسیار مؤثر بود. آن ها هم مغرور توانایی خود بودند و هم مغرور عالم بودن به غیب، غافل از این که قدرت و علم خدا فوق همه قدرت ها و علوم است و به اندازه ای که خودش مصلحت می داند، به هر که خواهد، می دهد.

سلیمان هم مشمول همین قاعده است. او نیز مقهور قدرت و اراده خداست. سرانجام، مرگش فرا می رسد و هیچ کس جز موریانه ها نمی تواند راز مرگ او را فاش کند. قرآن در این باره می فرماید:

﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهَا الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ، فَلَمَّا خَرَّ

تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾^۳

هنگامی که مرگ را بر او مقرر داشتیم، هیچ کسی جنیان را از مرگ وی آگاه نداشت، مگر موریانه زمین که عصای او را می خورد. هنگامی که عشا شکست و پیکر سلیمان فرو افتاد، جنیان فهمیدند که اگر غیب

۱. همان، آیه ۱۰.

۲. همان، آیه ۱۲.

۳. همان، آیه ۱۴.

می‌دانستند، برای مدتی بعد از مرگ سلیمان در عذاب خوارکننده باقی نمی‌ماندند.

راستی که دنیای سلیمان، دنیای آرمان‌ها و آرزوها و ایدئال‌ها بود. او دنیایی فراهم کرد که بهشت روی زمین بود. بر خلاف دنیای اسکندر و اسکندرهای که زندان بود. بی‌جهت نبود که حافظ گفت:

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم
او افرادی از جن و انس زیر فرمان داشت که می‌توانستند تخت ملکه سبا را قبل از رسیدن
او به بارگاه سلیمانی حاضر کنند، از این رو، با خطاب «أَیُّکُم یاتینی بعرشها»^۱ نیروهای آماده
را بسیج کرد و افرادی برای انجام این کار، داوطلب شدند. نخستین آن‌ها یک جن بود، قرآن
درباره‌اش می‌گوید:

﴿قَالَ عَفْرِتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِیْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِکَ﴾^۲

دیوی که از جنس جن بود، گفت: من تخت او را پیش از آن که از جای برخیزی، نزد تو می‌آورم.
ولی سلیمان که نیرویی قوی‌تر و کارآمدتر در اختیار داشت، به او اعتنا نکرد و منتظر ماند
که او به صحنه بیاید.

او کسی جز آصف برخیا، یعنی وصی حضرت سلیمان نبود. او علمی فوق علم اجنه و
قدرتی برتر از آن‌ها داشت. قرآن درباره او چنین می‌گوید:

﴿وَقَالَ الَّذِیْ عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتَابِ أَنَا آتِیْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَیْكَ طَرْفُکَ﴾^۳

آن که در نزدش علمی از کتاب بود، گفت: من تخت بلقیس را پیش از آن که چشم به هم زنی،
نزد تو می‌آورم.

او که علمی از کتاب داشت، چنین بود. آن که «علم الکتاب» داشت، چگونه بود؟ در آیه ۴۳
سوره رعد، خدا و کسی که علم الکتاب دارد، به عنوان شاهد رسالت پیامبر معرفی شده‌اند.
به شهادت روایات، او علی علیه السلام است. آصف، وصی سلیمان بود. علی وصی خاتم انبیا بود.
«بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا». همه معجزات و کرامات، شاهدی زنده بر قوت روحی
انبیا و اولیاست.

۱. ۲۰۱. نمل (۲۷) آیه ۳۹.

۲. همان، آیه ۴۰.

فهارس

آیات

روایات

اشعار

اعلام

اسماء پیامبران ﷺ

اسماء چهارده معصوم ﷺ

اصطلاحات

منابع

آيات

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ: ٢٨٠	ابيضت عيناه من الحزن ...: ٢٢٨
إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا ...: ٢٦٣، ٣٠٠	ادع الى سبيل ربك بالحكمة ...: ٢٧٣، ٦٢
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ: ١٨	إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ...: ٣١٠
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ ...: ٦٦	إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ...: ٢٢٥
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ...: ٣٨	إِذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ ...: ٢٦٠
إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ...: ٢٦٣	إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا ...: ٢٨٧
إِنَّ رَبَّكَ لَبَالْمُرْصَادِ: ٢١٧	أَرَأَيْتَ إِذَا أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ ...: ٢٢٣
إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا ...: ١٨٦	أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً ...: ١٨٦
إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...: ١٦٦	أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ...: ٤٨
إِنَّمَا إِلَهُكُمُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ...: ٢٦٢	أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ...: ٧٩
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا ...: ١٦٧	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ ...: ٨١
إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ...: ٢٦٦	أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ ...: ٢٧٢، ٢٢٩
إِنَّمَا النُّجُوى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ ...: ٣٠٥	أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ: ٢٩٣
إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ: ٧٥	أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...: ١٣٨، ١١٢
إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ: ٢٦٤	اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ: ٢٧٩
إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ...: ٢٩٤	أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ: ١٨٥
إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ...: ٢٨٥	الْم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ...: ٢٩٦
أَوَلَيْكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا: ١٩٧	أَمَّا احْدِكُمَا فَيَسْقَى رَبُّهُ خَمْرًا ...: ٢٨٤
الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَالظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ: ١٢٠، ١٢٥	أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ...: ٧٩
أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرُهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ: ٣٢٢، ٣٢٤	إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ: ١٩٦
أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ: ٢٤١	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ: ٢٨٠

- بصرت بما لم يبصروا به: ٢٦٠
 بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراء...: ٢٩٣
 تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها...: ٣٠٥
 تربصوا فأنى معكم من المتربصين: ٢٩٣
 تسبح له السموات السبع والأرض...: ٩٢
 تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك...: ٢٩٦
 ثم استوى على العرش يدبر الأمر...: ٣٠٤
 حتى إذا أدركه الفرق قال...: ٢٠٧
 ذلك ما كنا نبغ فارتدأ على...: ٢٢٣
 ربنا أمتنا اثنتين وأحيينا اثنتين...: ١٩٥
 ربنا ما خلقت هذا باطلاً: ٧٩
 الرحمن على العرش استوى: ٣١، ٤١
 رضوان من الله أكبر: ٢٤٧
 روح وريحان وجنة نعيم: ٢٤٦
 زيتونة لا شرقية ولا غربية: ٢٧٨
 ساضليه سقر...: ٢٩٤، ٢٩٨
 سبحانه الذى أسرى بعبد له ليلاً: ٢٢٨
 شهد الله أنه لا اله الا هو: ١٥١
 ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس: ٣١٦
 عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة...: ١٢٨
 عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال...: ٢٣٧
 فاحكم بينهم بما أنزل الله...: ٢١٤
 فاخرج لهم عجلاً جسداً له خوار: ٢٦١
 فإذا تطهرن فأتوهن من حيث...: ٢٤٨
 فإذا جاء أمر الله قضى بالحق...: ٣٠٦
 فإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله...: ٢٠٧
 فألقى السحرة سجداً قالوا...: ٢٥٩
 فإن تولوا فإنما عليك البلاغ المبين: ٢٦٩
 فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين...: ٢٦٩
 فتعالى الله الملك الحق: ٢٣٦
 فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن...: ٢٩٣
 فقبضت قبضة من أثر الرسول...: ٢٦٠
 فلا تضرّبوا الله الأمثال: ٢٧٧
 فلعلك تارك بعض ما يوحى...: ٣٥
 فلما بلغا مجمع بينهما نسيا...: ٢٢٢
 فلما جاؤا قال لفتية اثنتا...: ٢٢٢
 فلما أسلما وتلّ للجبين وناديناه...: ٢٨٥
 فلما قضينا عليها الموت مادلهم...: ٣٢٣
 فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم: ٨١
 فلولا كانت قرية آمنت فنفعها...: ٢٠٨
 فلولا نفر من كل فرقة منهم...: ٢٤٨
 فما خطبك يا سامري: ٢٦٠
 فمن الناس من يقول ربنا آتنا...: ١٩٦
 فيتعلمون منها ما يقرّون به...: ٢٥٨
 قاب قوسين أو أدنى: ٢٢٨
 قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله...: ٣٧
 قال أحدهما إني أراى أعصر...: ٢٨٤
 قال إني جاعلك للناس اماماً: ٢٧١
 قال عفريت من الجن أنا آتيك...: ٣٢٤
 قال ومن ذريتى: ٢٧١
 قد كانت لكم اسوة حسنة فى ابراهيم...: ٢٢٩
 قد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة: ٢٢٩

ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابِعهم ...: ٨٢	قد كان لكم فيهم أسوة حسنة ...: ٢٢٩
ما ينطق عن الهوى * إن هو ...: ٧٣	قل لله الحجة البالغة: ١٥
من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ...: ٧٤	قل من رب السموات السبع ...: ٧٩
من قتل نفساً بغير نفس ...: ٢١٥	قل هو الله أحد: ١٢٠، ١٢١، ٢٢٤
النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم: ٨٠	كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرّ ...: ٨٢
نحن نقص عليك أحسن القصص: ٢٩١	كتب الله لأغلبنّ أنا ورُسُلِي: ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٥
نزل به الروح الأمين على قلبك: ٢٨٠	كتب عليكم الصيام: ٤٨
وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ...: ١٩٧	كل يوم هو في شأن: ١٤٥
وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات ...: ٢٧٠	لا تُدرِكهُ الأبصار وهو يدرك الأبصار: ١٨٧
واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ...: ١٩٨	لأملأنّ جهنّم من الجنة والناس أجمعين: ٢٤٥
واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم ...: ٢٢٩	لا ينال عهدي الظالمين: ٢٧١
وأنزّلنا إليك الكتاب بالحق ...: ٢١٣	لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق ...: ٢٨٧
وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه ...: ٢٤١	لقد فكر الذين قالوا إن الله ...: ٨٣
وإن يكاد الذين كفروا ليتزلزلنّك ...: ٢٩٢، ٣٢٠	لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً: ٢١٤
وإن من شيء إلا يسّيح بحمده ...: ٩٢	ليّز الملك اليوم لله الواحد القهار: ٢٤٧
وأن الله قد أحاط بكلّ شيء علماً: ١٢٨	لن تراني: ١٨٦
وإن هذا صراطي مستقيماً ...: ٣٧	لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ...: ٢٣٠
وترى الجبال تحسبها جامدة ...: ١٥٤	لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا: ١٧١، ١٧٩
وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا: ٢٤٩	له ملك السموات والأرض ...: ١٢٥
وجوه يومئذ ناضرة ...: ١٨٦	ليس كمثله شيء: ٢٠٩
ورُسُلنا قد قصصنا هم عليك ...: ٢٩٦	ما اتّخذ الله من ولدٍ وما كان ...: ٧٩
وسقاهم ربه شراباً طهوراً: ٦٢	ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه: ٦٩
والشعراء يتَّبِعهم الغاوون * ...: ١٠٧	ما على الرسول إلاّ البلاغ: ٢٤٩
وعلمك ما لم تكن تعلم: ٢٨١، ٢٧٩	ما كان ليشر أن يكلمه الله ...: ٢٢٨
وفي الأرض آيات للموقنين ...: ١٩٠	ما كان لرسول أن يأتي بآية ...: ٢٥٥
وقال الذي آمنَ يا قوم اتَّبِعُون ...: ٢٤٨	مالك يوم الدين: ٢٤٧

- وقال الذي عنده علم من الكتاب ...: ٣٢٤
- وقال الذين لا يرجون لقاءنا ...: ٣٥
- وقالوا ما لهذا الرسول يأكل ...: ٣٥
- وكذلك جعلنا لكل نبيّ عدوّاً ...: ٢٢٤
- وكذلك سوّلت لى نفسى: ٢٦٠
- ولا تقربوهنّ حتّى يطلهنّ: ٢٢٨
- ولا تكونوا كالذين نسوا الله ...: ١٧٩
- ولكن جعلناه نوراً نهدي ...: ٧١
- ولا يحيطون به علماً: ١٣١، ١٩٢
- ولسليمان الريح غدّوها شهر ...: ٣٢٣
- ولقد آتينا داوود منّا فضلاً ...: ٣٢٣
- ولقد سبقّت كلمتنا لعبادنا ...: ٢٦٣
- ولله الأسماء الحُسنى فادعوه بها: ١٢٠
- ولله المثل الأعلى: ٢٠٩
- ولمّا جاءهم موسى بآياتنا بيّنات ...: ٢٦٤
- ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتقوا ...: ٣١٦
- وما أرسلنا من رسولٍ إلّا بلسان قومه: ١١٩، ٢٦٨
- وما أمرنا إلّا واحدة: ١٦٧
- وما جعلنا الرؤيا التى أريناك ...: ٢٨٦
- وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى: ٨١، ٨٢
- وما كان لرسول أن يأتي بآية ...: ٣٠٥
- وما يعزّب عن ربك من مثقال ذرّة ...: ١٢٧
- وما يعلم جنود ربك إلّا هو: ١٢٠
- ومنهم يقول ربّنا آتينا فى الدنيا ...: ١٩٧
- ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء: ٧٢
- وهو معكم أينما كنتم: ٨٤
- ويقولون أنّا لتاركوا آلِهتنا ...: ٢٦٤
- ويوم يعضّ الظالم على يديه: ١٧٧
- هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون: ٢٧٢
- هو الله الخالق البارئ المصور ...: ١٢٧
- هو الله الذى لا إله إلّا هو ...: ١٢٦
- هو الاول والاخر والظاهر ...: ٨٤
- هو الذى بعث فى الأميين ...: ٢٧٩
- هو معكم: ٩٧، ٩٨
- يا أبت افعل ما تؤمر ستجدنى ...: ٢٨٥
- يا ابت إنّى رأيت احد عشر كوكباً ...: ٢٨٣
- يا ابت هذا تأويل رؤياى ...: ٢٨٣
- يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم: ٣٠٠
- يُحييهم ويُحيونه: ٢٠٥
- يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ...: ٢٧٦، ٢٨١
- يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ...: ١٢٧
- يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ...: ١٩٦
- يعملون له ما يشاء من محاريب ...: ٣٢٢
- يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً: ٢٤٧
- يهدى الله لنوره من يشاء: ٢٧٧

روايات

- أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمة...: ٢٠٥
أرى نور الوحي والرسالة...: ٢٦٧
اللهم أريه حرمة أوليائك عندك: ٢٥٦
اللهم... انغلقت الطرق وضاعت...: ١٤٧
اللهم... انقطعت الطرق إلا إليك: ١٤٧
اللهم خذها فلا حاجة لي فيها: ٢٥٦
اللهم عرّفني نفسك: ٩٥
اللهم وقد... تغلقت الطرق وضاعت المذاهب: ١٤٨
الله هو الذي يتأله إليه...: ٢١٨
إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك...: ١٩٢
إلهي وسيدي ومولاي وربّي صبرت...: ٢٤٣
أنا الأول أول من آمن برسول الله...: ١٢٦
أنا الأول وأنا الآخر وأنا الباطن وأنا الظاهر: ١٢٦
إن الله - تبارك وتعالى - أرى رسوله...: ١٩٢
إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن...: ١٨
إن الثواب على قدر العقل: ١٩
إن ربي قتل ربك البارحة: ٢٩٧
إن العين لتدخل الرجل القبر...: ٣٢٠
إن قوماً عبدوا الله رغبة...: ٢٤٣
إن القوم خافوك على دنياهم...: ٢٣٢
إنك غضبت لله فارج من غضبت له: ٢٣٢
- إنكم سترون ربكم يوم القيامة...: ٣١
إنكم الشجرة الملعونة في القرآن: ٢٨٦
إنما أتيه على قدر عقله: ١٩
إنما أنا عبد من عبيد محمد: ٢٤٨
إنما الدنيا دار مجاز والآخرة دار قرار...: ١٩٤
... إن محمدًا ﷺ كان أمين الله...: ٧٥
إن من أتبع هواه وأعجب برأيه...: ٧٣
إنه لا يحد: ١٢٩
إن اليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل: ١٩٥
أوتيت جوامع الكلم: ٢٧٩، ٢٨١
أول الدين معرفته، وكمال معرفته...: ٢٣٦
البرة تدل على البعير والروثة على...: ١٧
بما عرّفني نفسه...: ٩٥
تأويلها الأعظم إن دعاها...: ٢١٥
تعالى الله عما يقول المشبهون...: ٨٥
تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة: ١٦
تفكر ساعة خير من عبادة سنة: ١٦
تفكر ساعة خير من قيام ليلة: ١٦
ثم تمؤذ بالله من الشيطان...: ٢٢٥
ثم يلزمك إن ادّعت اثنين...: ١٧٣
الحمد لله الدال على وجوده بخلقه...: ٨٥

٣٣٢ / فلسفة دين

الحمد لله العلي عن شبه المخلوقين: ٨٥	لا يكون السفيه إمام التقي: ٢٧١
داخل في الأشياء لا كشيء داخل...: ٨٣	لا يوصف الرب -جلّ جلاله- بمكان...: ١٣٠
رأته القلوب بحقائق الإيمان: ١٩١	الذي لا يدركه بُعد الهمم...: ١١٦
[سلمان] متأهل البيت: ٢٧٢	الذي ليس لصفته حدّ محدود...: ١٣٦، ١٣٥، ١٣٣، ١٣١
سبحانك ما أضيّق الطرق على من...: ١٤٧	لطف الله تبارك وتعالى أن يدرك...: ١٢٨
الصوم لي وأنا اجري به: ٢٤٦	لقد علمتم أنني أحقّ الناس بها...: ٢١٣
عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم...: ٢٢٢	لكنّ ربّي أمرني عفاء لحيتي...: ٢٩٧
عليّ أولنا وأفضلنا وخيرنا...: ٢٦٧	لم لا يدفع كل منهما صاحبه: ١٧٢
فإنّ الدنيا لم تخلق لكم دار مقام...: ١٩٥	لم يخل من أن يكونا متفقين...: ١٧٣
فبادرتك بالأدب قبل أن يسقوا...: ١٠٩	لم يزل ربنا قبل الدنيا هو مدبّر الدنيا...: ١٣٠
فبعث إليهم أنبياءه وواتر إليهم...: ١٨٢	لن تراني في الدنيا حتّى تموت...: ١٨٦
فبعث فيهم أنبيائه وواتر إليهم...: ١٤١	لو قبلت دنياهم لأحبّوك...: ٢٣١
فتصل إلى معدن العظمة...: ١٤٠	لهو المؤمن في ثلاثة أشياء...: ١٠٠
فلما جمع له الأشياء...: ٢٧١	ليتخلّقوا بأخلاق خالقهم: ٢٠٩
فما قطعكم عنه حجاب ولا أغلق عنكم...: ٢٤١	ليس في الأشياء بعالج ولا عنها بخارج: ٨٣
قال الله «ما آمن بي من فسر برأيه كلامي»: ٧٣	لى مع الله وقت لا يسعنى...: ٢٢٧
قرب فناءى، وعلا فذنى...: ٨٤	ما أودّي نبيّ مثل ما أوديت: ٢٩٢
كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه...: ٩٣	ما كلّم رسول الله ﷺ العباد بكنه عقله قط: ١٩
كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل: ١٦٧	مع كل شيء لا بمقارنة...: ١١٧
لا إله إلا الله، فإنّي أول مؤمن...: ٣٠٨	من ضاق عليه العدل...: ٢١٧
لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار...: ١٨٧	من لي غيرك: ٢٤٦
لا تكفّوا عن مقالة بحق...: ٢١٢	نعم، تخرجه من الحدين...: ١٣٤
لا جمال أزين من العقل: ١٩	نعم، فتبنت المعرفة ونسوا الموقف...: ١٨٨
لأن كلّ محدود متناه إلى حدّ...: ١٢٩	واعلم يا بنيّ إن أحداً لم يُنبىء...: ١٧٠
لا، لأنّ الكيفية جهة الصفة...: ١٣٤	واعلم يا بنيّ إنّه لو كان شريك...: ١٧٠
لا يشمل بحدّ ولا يحسب بعد: ١٢٩	وأبرز أبصار قلوبنا بضياء نظرها...: ١٤٠

روايات / ٣٣٣

- وَحَارَتْ فِي كِبَرِيَّاتِكَ لَطَائِفُ الْاَوْهَامِ: ١٦٨
وَعَمَّرْنِي مَا دَامَ عَمْرِي بِذِلَّةٍ فِي طَاعَتِكَ ...: ٢٤٩
وَعَمَّرْنِي مَا كَانَ عَمْرِي بِذِلَّةٍ ...: ١٩٨
وَقَدْ كَرِهْتُ أَنْ يَكُونَ جَالٌ فِي ظَنِّكُمْ ...: ٢١٢
وَكَمَالُ الْاِخْلَاصِ نَفِي الصِّفَاتِ عَنْهُ: ١٣٢، ١٣٣
وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصِّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ ...: ٩٤
وَيْلَكَ! مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ: ١٨٧
هَإِنْ هِيَئَا لَعَلَّمَا جَمًّا ...: ٩٠
هَالِهَآ، تَنْبِيْهٌ عَنْ مَعْنَى ثَابِتٍ ...: ١٢١
هَذَا الشَّيْطَانُ آيَسٌ مِنْ عِبَادَتِهِ ...: ٢٦٧
هَذَا وَاللَّهِ دِينَ اللَّهِ الَّذِي ارْتَضَاهُ ...: ١٣٥
هَلْ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ: ٢٠٥
هُوَ مَثَلُ ضَرْبِهِ اللَّهُ لَنَا: ٢٧٨
يَا أَيَّتُهَا الشَّجَرَةُ إِنْ كُنْتُ تَوْمِنِينَ بِاللَّهِ ...: ٣٠٧
يَا زِيَادُ وَيْحَكَ وَمَا الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ ...: ٢٠٤
يَا عَبْدَ اللَّهِ، هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةَ قَطْرٍ: ٢١٩
يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ ...: ١٥٥، ١٥١
يَقُولُ «بِاسْمِ اللَّهِ» أَيُّ اسْتَعِينَ ...: ٢١٩
يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ، «كُنْ فَيَكُونُ» ...: ١٦٩
يَمُصُّونَ التَّمَادُ وَيَدْعُونَ النَّهْرَ ...: ٧٥

اشعار

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رخ متاب: ۱۵۱
آنان که خاک را به نظر کیما کنند	آیا شود که گوشه چشمی به ما کنند: ۲۵۵
آن چه بیند عاقل اندر خشت خام	می بینند جاهل اندر آینه: ۹۰
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست: ۲۸۸
آن قدر بار کدورت به دلم آمده جمع	که اگر پایم از این پیچ و خم آید بیرون: ۱۰۶
ابتها هذا السامري وعجله	تبعا ومال الناس عن هارون: ۲۶۱
اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست	بشکستن او روا نمی دارد مست: ۱۹۳
احمد ار بگشاید آن پر جلیل	تا ابد مبهوت ماند جبرئیل: ۲۲۸
از پای تا سرت همه نور خدا شود	گر در ره خدای، تو بی پا و سر شوی: ۱۴۱
از سبب سازیش من سودا نسیم	وز سبب سوزیش سوفا نسیم: ۳۰۹
از من ای باد صبا گوی به دانای فرهنگ	عقل تا بال گشوده است گرفتارتر است: ۲۱۱
اگر دستم رسد بر چرخ گردون	از او پرسم که این چین است و آن چون: ۱۰۶
اگر نه روی دل اندر برابرت آرم	من این نماز، حساب نماز شمارم: ۲۴۳
ایاک نعبد بر زبان	دل در خیال این و آن: ۲۰۷
ای برادر، تو همین اندیشه‌ای	ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای: ۱۴۹
ای برتر از خیال و گمان و قیاس و وهم	وز هر چه گفته‌ایم و شنیدیم و دیده‌ایم: ۳۴
ای برتر از خیال و گمان و قیاس و وهم	وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم: ۱۱۶
ای برون از وهم و قال و قیل من	خاک بر فرق و من و تمثیل من: ۱۸۹
با چنین حسن و ملاحه اگر ایشان بشرند	زب و خاک دیگر و شهر و دیار دگرند: ۲۶۷
بانگ گاوی چو صدا باز دهد عشوه مخر	سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد: ۳۲۲
بر لب جوی نشین و گذر عمر بین	کاین اشارت ز جهان گذرا ما را بس: ۱۵۴

بشرو این دام بر مرغی دگسره	که عینقا را بلند است آشیانه: ۹۰
بشوی اوراق اگر همدرس مایی	که علم عشق در دفتر نباشد: ۶۲
بشوی اوراق اگر همدرس مایی	که درس عشق در دفتر نباشد: ۲۳۱
بلی، در طبع هر دانشنده‌ای هست	که با گردنده گرداننده‌ای هست: ۱۶
به انس‌دک التفاتی زنده دارد آفرینش را	اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها: ۲۷، ۱۴۶، ۲۵۵
به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست	عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست: ۲۰۵
به عقل نازی حلیم تا کی	به فکرت این ره نمی‌شود طی: ۱۲۱
بی‌دلی در همه احوال خدا با او بود	او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد: ۲۱۸
به کینه ذاتش خسر برد پی	اگر رسد خس به قمر دریا: ۱۲۲
بین المحبین سرّ لیس یفشیه	قسول ولا قلم فی الخلق یحکيه: ۷۲
بینی و بینک إنّنی ینازعنی	فارفع بلسطفک إنّنی من البین: ۱۳۹
پادشان مظهر شاهّ حق	عالمان مرآت دانایی حق: ۱۹۰
پای اسـتـدلایان چوین بود	پای چوین سخت بی‌تمکین بود: ۱۳، ۲۲۱
پسدر بنگر که هارون گشته تنها	ندارد در طریق حق یکی همراه: ۲۶۱
تا صورت جان در صدف تن پیوست	از آب حیات، گوهر آدم بست: ۱۰۵، ۱۹۴
ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست	بشکستن آن روا نمی‌دارد مست: ۱۰۴
توبندگی چو گدایان به شرط مزد مکن	که خواجه خود روش بنده پروری داند: ۲۴۵
جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو	گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید: ۳۰۲، ۳۱۸
جامی است که دهر آفرین می‌زندش	صد بوسه مهر بر جبین می‌زندش: ۱۹۳
جایی که عقاب پر بریزد	از پشته لاغری چه خیزد: ۱۰۱
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی	غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد: ۲۱۹
جهان کل است و در یک طرفه العین	عدم گردد و لا یبقی زمانین: ۱۵۴
چرا «والتین والتنباک» نگفتی	چرا از خسوی تریاک نگفتی؟: ۱۰۶
چرا «والتین والتوتون» نگفتی	چرا از نشئه قلیون نگفتی؟: ۱۰۶
چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی	صورتی در زیر دارد آن‌چه در بالاستی: ۲۳۸
چه خسوش بی‌مهربانی از دو سر بی	ز یک سر مهربانی دردسر بی: ۲۰۵

حاجی به ره کعبه و من طالب دیدار
 حجاب چهره جان می شود غبار تنم
 حجاب راه، تویی، حافظ از میان برخیز
 خاطرم وقتی هوس کردی که بیند چیزها
 خیال آب خضر بست و جام اسکندر
 خیال در همه عالم برفت و باز آمد
 در این چمن گل بی خار کس نسچید آری
 در دایره های کآمدن و رفتن ماست
 در سه آئینه شاهد ازلی
 در کشف شمع نر خونخواره ای
 در می خانه گشائید به رویم شب و روز
 دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
 دلم از دست او دریای خسون شد
 دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت
 ذره ذره کاندرا این ارض و سماست
 روی به محراب نمودن چه سود
 ره به وحدت نیافتن تا کی
 ره عقل جز پیچ در پیچ نیست
 زیر دیوار وجود تو، تویی گنج گهر
 سالها باید که تا یک سنگ اصلی زافتاب
 سحر با معجزه پهلوانزند دل خوش دار
 سرم به دنیا و عقبی فرو نمی آید
 سرم به دنیا و عقبی فرو نمی آید
 شنیدستم فضیل نیک فرجام
 صوفی نهاده دام و سر حقه باز کرد
 عشق از معشوق اول سر زند
 او خانه همی جوید و من صاحب خانه: ۱۰۷
 خوشا دمی که از آن چهره پرده بر فکنم: ۱۴۰
 خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود: ۱۴۰
 تا تو را دیدم نکردم جز به دیدارت هوس: ۱۹۱
 به جرعه نوشی با سلطان ابوالفوارس شد: ۲۹۵
 که از حضور تو بهتر ندید جایی را: ۲۹۴
 چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است: ۲۹۵
 آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است: ۱۹۴
 پرتو از روی تابناک افکند: ۱۱۱
 غیر تسلیم و رضا کسو چاره ای: ۲۰۴
 که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم: ۱۰۷
 دعای نیم شبی دفع صد بلا بکند: ۳۱۰
 سرشک دیده ام تسوفان نوح است: ۲۸۹
 رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم: ۳۲۴
 جنس خود را همچو گاه و کهریاست: ۲۳۲
 دل به خراباتیان طراز: ۲۰۷
 ننگ تثلیث داشتن تا چند؟: ۸۳
 بر عارفان جز خدا هیچ نیست: ۲۲۱
 گنج ظاهر شود از تو زمین برخیزی: ۱۴۱
 لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن: ۲۵۵
 سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد: ۲۵۸
 تبارک الله از این فتنه ها که در سر ماست: ۲۰۴
 تبارک الله از این فتنه ها که در سر ماست: ۲۴۷
 شبی بر شد به دزدی بر در و بام: ۲۲۵
 بنیاد مکسر با فلک حقه باز کرد: ۵۷
 پس به عاشق جملوه ای دیگر کند: ۹۶

عینا شکار کس نشود دام باز چین
 الفکر سر حرکتی الی المبادی
 قد لزم الامکان للماهیة
 کردگارش به حشر زنده کنند
 کم عالم عالم اعیت مذهبیه
 که حجت قوی بساید و معنوی
 که داند که این هزاران منهر زرین
 گر بر کنم دل از تو بردارم از تو مهر
 گر عرض دهد سپهر اعلی
 گر نور عشق حق به دل و جانست اوفتد
 گفت معشوقی به عاشق کای فتی
 لاف خرد وزن بر دیوانه‌ای حکیم
 ما ز قرآن مغز را برداشتیم
 ماهمه شیران، ولی شیر علم
 مرا پورا، ز دین ملکی است در دل
 مروکی را به دشت گرگ درید
 معرف الوجود شرح الاسم
 مقصود تویی، کعبه و بتخانه بهانه
 من آن چه شرط بلاغ است با تو می گویم
 مواز «قالوا بلئی» تشویش دیرم
 میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
 میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
 ناگاهان جولقی می گذشت
 نمام احمد نام جمله انبیاست
 نگویمت که گلی بر فراز سر و روان
 تو ز کجا می رسد؟ کهنه کجا می رود؟
 کاینجا همیشه باد به دست است دام را: ۱۱۵
 ومن مبادی الی المراد: ۶۲
 وحاجة الممكن أویة: ۱۱۴
 گرچه اعضای او شود جوهر: ۱۰۵
 وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً: ۱۸۱
 نه رگ های گردن به حجت قوی: ۶۳
 چرا گشتند در این قبه چندین: ۱۳۸
 این مهر بر که الفکنم این دل کجا برم: ۲۰۴
 فضل فضلاو فضل افضل: ۱۰۴
 بالله کز آفتاب فلک خوب تر شوی: ۶۴
 تو به غربت دیده‌ای بس شهرها: ۹۸
 دیوانگان وادی عشقند موشکاف: ۲۲۱
 پوست آن پسیخ خران انسداختیم: ۲۱
 حمله مان از باد بسا شد دم به دم: ۱۰۳
 که آن هرگز نخواهد گشت ویران: ۳۵
 ز آن بخوردند کرکس و زاغان: ۱۰۵
 ولس بالحد ولا بالرسم: ۱۲۳
 ...: ۱۴۷
 تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال: ۲۶۹
 گناه از سرگ و بارون بیش دیرم: ۱۸۵
 تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز: ۱۴۰
 تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز: ۱۶۵
 با سربسی موبه سان طاس و طشت: ۱۱۷
 چون که صد آمد نود هم پیش ماست: ۸۰
 که آفتاب جهاتتاب بر سر علمی: ۲۸۹
 گر نه ورای جهان، عالم بی منتهاست: ۱۵۴، ۲۳۸، ۲۶۹

نیست و ش باشد خیال اندر جهان	تو جهانی بر خیالی بین روان: ۶۶
نیست و ش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان: ۹۹
و آن که او را نبود از اسرار داد	کسی کند تصدیق او ناله جماد: ۵۸
و کل شیء غایب مستیع	حتی فواعیل هی الطبايع: ۹۱
هر آن کو ز دانش برد توشه‌ای	جهانی است بنشسته در گوشه‌ای: ۲۰۶
هر کجا تو بسامنی من خوشدل	ور بود در قمر گوری منزل: ۹۷
هر کسی از ظن خود شد یار من	از درون من نجست اسرار من: ۳۴
هر کسی از ظن خود شد یار من	از درون من نجست اسرار من: ۷۱
هر کسی از ظن خود شد یار من	از درون من نجست اسرار من: ۱۳۳
هر که شد محرم دل در حرم یار همان	و آن که این کار ندانست در انکار همان: ۶۳
همه جور من از بلغاریان بست	کز آن آهم همی باید کشیدن: ۱۰۵
یکی قطره دریا زابری چکید	خجل شد چو پهنای دریا بدید: ۱۹۲
یکی گفشت کسه‌ای پیر خردمند	که‌ای روشن ضمیر گم کرده فرزند: ۲۲۸

اعلام

آتاترك: ۲۱۶	ابوعبيد جوزجاني: ۲۹۰
آصف برخيا: ۳۲۴، ۲۹۸	ابوعبيده حذاء: ۲۰۴
آكونياس: ۷۷، ۹۲، ۱۱۷-۱۱۹، ۲۱۰، ۲۱۱	اتو: ۲۰۶
آگوستين: ۷۷	ارسطو: ۷۷، ۹۲، ۱۰۲، ۲۱۰
آلويين پلايتنجا: ۱۵۵	ابوسفیان: ۳۰۷
آنسلم: ۹۲، ۱۵۵، ۱۵۷-۱۶۲، ۲۱۰	اسپينوزا: ۱۵۵، ۱۵۷-۱۶۳
ابالفضل ؑ: ۲۷۲	اسكندر: ۳۲۴
ابسال: ۲۸۹، ۲۹۰	افلاطون: ۷۷، ۹۲، ۱۰۲، ۲۱۰، ۳۲۱
ابن ابی الحديد: ۱۳۱، ۱۳۳	اقبال پاكستاني: ۲۱۱
ابن ابی الموجاء: ۱۳، ۲۶۷	امام خميني: ۲۳۴
ابن خلدون: ۱۴، ۱۵	اميد: ۳۰۷
ابن رشد: ۲۸، ۹۲، ۲۱۰، ۲۱۱	اوگوست كنت: ۱۵
ابن طفيل: ۲۱۰	بابا افضل كاشاني: ۱۰۴، ۱۹۳، ۱۹۴
ابن مسعود: ۲۲۴	بابا طاهر عريان: ۱۰۶، ۱۸۵، ۱۸۸
ابن مقفع: ۱۳	بلقيس: ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۲۴
ابن مالك: ۱۰۷	بوكت: ۲۰۹
ابوبكر: ۱۳۰	بهراد سالكي: ۷۸
ابوجعفر مؤمن الطاق: ۲۳۳	بهمنيار: ۲۱۱
ابوجهل: ۲۶۲، ۳۰۷	بيروني: ۲۳۵
ابوذر: ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵	تيلخ: ۲۰۹
ابوسفیان: ۲۶۲	جالينوس: ۳۰۲، ۳۱۸، ۳۱۹

۳۴۰ / فلسفه دین

جان هاسپرز: ۶۷-۶۹، ۷۶	شلاير ماخر: ۲۰۶، ۲۰۹
جان هیک: ۷۸	شیبه: ۳۰۷
جیریل دولان: ۱۷۷	شیخ بهایی: ۱۰۷
حاجی سبزواری: ۹۱، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۹۱	شیخ اشراق (= شهاب‌الدین سهروردی): ۱۶۱، ۲۳۴
حافظ: ۵۷، ۱۴۰، ۱۵۴، ۲۵۸، ۲۹۴، ۳۲۴	۲۵۶، ۲۹۰
حرّ بن یزید ریاحی: ۲۲۶	بوعلی سینا (= شیخ الرئيس، بوعلی): ۱۳، ۱۵، ۱۶
حکّم: ۲۸۶	۲۶-۳۰، ۵۷، ۵۹، ۶۳-۶۵، ۷۷، ۹۲، ۱۴۲-۱۴۵
حلاج: ۳۹	۱۵۳، ۱۵۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۳-۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۳
خطیب رازی: ۹۲	۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۸-۲۸۱، ۲۹۸، ۲۹۰، ۲۹۷-۲۹۵
خواجه انصاری: ۲۴۲	۳۰۱-۳۰۳، ۳۱۹-۳۲۱
خواجه طوسی (= خواجه نصیرالدین طوسی): ۳۰، ۴۲	شیخ صدوق: ۲۴۸
۶۴، ۶۹، ۱۰۵، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۳۴، ۲۸۹، ۲۹۰	شیخ عطار: ۲۹۰
۲۹۸، ۲۹۹، ۳۱۹	شیرویه: ۲۹۷
خیام: ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۹۳، ۲۳۵	زینب: ۲۷۲
دکارت: ۹۲، ۱۵۵، ۱۵۷-۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۱۰	شهید صدر: ۲۱
دیونسی: ۲۰۳	صدر المتألهین (= صدر): ۲۶، ۲۸، ۵۸، ۵۹، ۶۸، ۸۰
راوندی: ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷	۸۴، ۹۲، ۹۴، ۱۱۳، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶
ربیع: ۳۰۷	۱۴۸-۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۶، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۳۴
رضاخان: ۲۱۶	۲۵۶، ۲۷۵
سارتر: ۲۰۹	طبرسی: ۲۸۸
سامری: ۱۱۰، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۳۲۲	عاص: ۲۸۶
سقراط: ۱۱۱	عبدالله الشمالی: ۱۳۲
سلامان: ۲۸۹، ۲۹۰	عبد شمس: ۳۰۷
سلمان فارسی: ۲۳۱، ۲۷۲	عبد العظیم حسنی: ۱۳۵
سمعی: ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۰۵، ۲۲۱	عبد الله بن جندب: ۷۵
سید حسن تقی‌زاده: ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۵	عبد الملک اموی: ۲۵۶

علامه حلی: ۱۴۶، ۲۹۹، ۳۱۲، ۳۱۴	کی یو کگارد: ۲۰۶
علامه طباطبائی: ۲۱، ۶۵، ۶۸، ۱۴۶، ۱۵۵، ۲۳۴، ۲۷۶	گالیه: ۱۱۲
عتبه: ۳۰۷	گونیلون: ۱۶۲
عثمان: ۲۳۱	لاهیجی: ۲۸، ۳۰، ۴۳
علی اکبر علیه السلام : ۲۷۲	لاینینتس: ۱۳۷
عمار: ۲۳۱، ۲۳۵	لوکری: ۲۱۱
غزالی: ۳۰، ۹۲، ۲۹۰	مجلسی: ۱۳۴
فارابی: ۲۸، ۷۷، ۹۲	محقق حلی: ۶۹
امام فخر رازی: ۳۰، ۳۱۳	محقق لاهیجی: ۲۳۴
فرعون: ۱۱۰، ۲۰۷، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۱۴	محمد حسین اصفهانی: ۱۰۷
فضیل: ۲۲۵	محمود شبستری: ۱۵۴
فروغی: ۱۶۱	محمی الدین عربی: ۱۳۹
فروید: ۲۰۹	مدرس آشتیانی: ۱۴۶
فیض کاشانی: ۱۷۲، ۱۸۷، ۲۳۴	مریم: ۲۹۸، ۲۹۹
فرعون: ۲۳۶	مسیلمه: ۲۹۹
فیروز دیلمی: ۲۹۷	شهید مطهری: ۲۱، ۲۴، ۶۵، ۲۳۴
قارون: ۱۹۷، ۲۶۲	معاویه: ۲۶۲
قطب الدین شیرازی: ۱۱۳	مفضل: ۲۳۳
کارل دویرل: ۱۷۷	مولوی: ۱۳، ۲۱، ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۹۷، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۸۴
کاوتان: ۱۱۷-۱۱۹	۲۲۱، ۲۹۱
کافکا: ۲۰۹	ناصر خسرو قبادیانی: ۱۰۵، ۱۰۶
کانت: ۹۲، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۱۰	نامور: ۹۸
کسری: ۲۹۷، ۲۹۹	نجاشی: ۲۹۷
کمیل بن زیاد: ۹۰	نمرود: ۱۰۹، ۲۳۶، ۲۶۲، ۳۰۰
کندی: ۹۲	نورمن، ال، کیسلر: ۷۷
کیسلر: ۲۰۸	نیوتن: ۱۴۵، ۲۷۵

۳۴۲ / فلسفه دین

هایدگر: ۲۰۹

یعقوب بن اسحاق: ۱۹۲

هشام بن حکم: ۲۳۳

والتر کافمن: ۲۰۹

هشام بن سالم: ۲۳۳

ولید: ۲۹۴

هوشنگ شکیبایی: ۹۸

ویلیام جیمز: ۲۰۴

یزید: ۲۶۲

انماء پیامبران ﷺ

ابراهيم خليل ﷺ: ۱۰۹، ۱۹۸، ۲۵۴، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۱۶، ۳۰۰، ۲۵۴	لوط ﷺ: ۳۱۶، ۳۰۰، ۲۵۴
۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۴	موسیٰ ﷺ (= کلیم اللہ): ۱۱۰، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۸، ۲۲۲
۳۱۶	۲۲۳، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴
اسحاق ﷺ: ۱۹۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۹۶	۳۰۱، ۳۱۴، ۳۱۶
اسماعيل ﷺ: ۲۷۰، ۲۸۵، ۲۹۶، ۳۱۰	نوح ﷺ: ۱۰۹، ۲۵۴، ۲۹۶، ۳۱۶
ایوب ﷺ: ۲۹۶	هارون ﷺ: ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۹۶
خضر ﷺ: ۲۲۲	هود ﷺ: ۲۵۴
داوود ﷺ: ۳۲۳، ۲۵۴، ۲۹۶، ۳۱۶	يعقوب ﷺ: ۱۹۸، ۲۲۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۳، ۲۹۶
۳۲۴	سليمان ﷺ: ۲۵۴، ۲۹۰، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۳
صالح ﷺ: ۲۵۴، ۳۱۶	يوشع بن نون ﷺ: ۲۲۲
عیسیٰ ﷺ (= مسیح ﷺ): ۶۱، ۱۱۰، ۲۵۴، ۲۹۶، ۲۹۹	یونس ﷺ: ۲۰۸، ۲۹۶
۳۱۶، ۳۰۱	

اسماء چهارده معصوم علیهم السلام

محمد ﷺ (= احمد، پیامبر اکرم، پیامبر گرامی اسلام، خاتم انبیاء، نبی اکرم): ۱۸، ۱۹، ۲۹، ۴۴، ۵۸، ۶۳، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۲، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۴	امام حسن مجتبیٰ ﷺ: ۱۷۰، امام حسین ﷺ: ۲۲۶، علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ﷺ (= امام سجاد): ۲۵۶، ۲۴۹، ۱۹۸، ۱۶۸، ۷۴، امام باقر ﷺ: ۲۷۷، ۲۲۲، ۲۰۴، ۱۳۴، ۱۲۱، ۹۳، ۷۵، امام صادق ﷺ: ۱۹، ۱۸، ۵۰، ۷۳، ۷۴، ۱۳۴، ۱۷۲، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۸، علی بن موسی الرضا ﷺ (= امام هشتم): ۱۲۸، ۷۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۶۸، امام هادی ﷺ: ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۲، ۲۱۳، امام حسن عسکری ﷺ (= امام عسکری، امام یازدهم): ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۲، ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۶۷، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۴، فاطمه زهرا ﷺ (= صدیقه کبری، زهرا): ۲۶۱، ۲۷۲، ولی عصر (عج): ۲۲
--	--

اصطلاحات

آكل و مأكول: ١٨٣	~ وجود: ٢٧٥، ١٦٧، ١٦٠، ١٥٦، ٤١
آيات آفاقي: ١٣٩	اصول [دين]: ٢٩، ٣٢
~ انفسى: ١٣٩	~ عمليه: ٢٥
اتحاد: ٨٤	اعادة معدوم: ١٨٣
اجناس عاليه: ١١٥	اعراض: ٢٦
احاطة قىوميه: ٨٤	~ خاصه: ١٢٣، ٢٦
احتياط: ٣٩	افعال: ٢٦
احديت: ٢٠	الهيأت: ٢٦، ٤٠
احوال: ٢٢٧، ٢٢٦	~ بالمعنى الاخص: ٢١، ٤٠
اخص: ٥٩	~ بالمعنى الاعم: ٢١، ٤٠
اراده: ٣١٢، ٣١١، ٣٠٩	~ طبيعى: ٧٨، ٢٧، ٢٦
ارشادى: ٢٩، ٢٨	~ عقلى: ٧٨
استحباب تياسر: ٦٩	امر بين امرين: ٩٣
استحسان: ٢٥	~ متعالى: ٢٣٩، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٣٥
استقرا: ٢٦، ٢٥	امكان: ١٢٤، ١١٢
اسرائيليات: ٦٠	~ ذاتى: ٢٥٢
اسطوره: ٢٤٠	امور بسيط: ١٢٣
اسماء: ٢٦	~ عامه: ٢٦
اشراق: ١١٣، ٥٨، ٤١	انفعال: ٣١٥، ٣١١
اشرف: ٥٩	اثنى: ٣١٩
اصالت ماهيت: ٢٧٥، ١٦٩، ١٦٧، ١٦٠، ١٥٦، ٤١	انيت: ١٣٩

۳۴۶ / فلسفه دین

اوصاف جلال: ۴۷	بلاغت: ۲۹۱
جمال: ۴۷	پدیدارشناسی: ۳۳
اولوا الامر: ۲۸	تأویل: ۲۱۵، ۹۳، ۴۱
اولوا العزم: ۲۶۱، ۱۸۶	تثلیث: ۱۱۱، ۸۳، ۶۰، ۱۸
اهل کتاب: ۲۸، ۳۷	تجربه اخلاقی: ۲۳۴، ۲۰۳
باده: ۱۰۸	استحسان: ۲۳۴، ۲۰۶
برهان امکان: ۲۱۰، ۱۵۱	دیــــــــــــــنی: ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۰، ۲۰۶، ۲۰۳، ۲۰
امکان و وجوب: ۶۸، ۶۷	۲۲۰-۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴-۲۳۶
انتولوژی (وجودی): ۶۷، ۶۵	۲۳۸-۲۴۰، ۲۴۲
ائی: ۱۸۹، ۱۴۶	مینوی: ۲۰۶
تجربه دینی: ۶۸، ۶۷	تجسیم: ۳۱
توحید: ۷۹	تجلی: ۱۸۷، ۱۶۵
حدوث: ۲۱۰، ۱۵۵، ۱۳۷	تحدی: ۲۵۷
حرکت: ۱۵۵، ۱۵۲	تحریف: ۲۳۸
رویت: ۷۹	تنزیه: ۱۵۱، ۱۲۰، ۹۲، ۸۶
صدیقین: ۱۵۵، ۱۴۹، ۱۴۲، ۱۳۷، ۶۸	تسلل: ۳۱۲
علی: ۶۸، ۶۷	تشبیه: ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۲۰، ۸۶، ۸۵، ۳۱
علیت: ۷۷	[تشکیک] ماهیت: ۴۱
غایی: ۶۸، ۶۷	وجود: ۴۱
لئی: ۱۸۹، ۱۴۶، ۱۴۴	تعطیل: ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۸۶
محرک: ۷۷	تمین: ۱۳۹
نظم: ۲۱۰، ۱۵۱، ۹۱، ۶۸، ۶۷	تفویض: ۳۱۱، ۳۰۴، ۹۳
واجب الوجود: ۷۷	تقابل عدم و ملکه: ۱۲۹
وجودی: ۶۸	تقیض: ۱۲۹
بسیط: ۱۱۴، ۱۱۳، ۸۰، ۷۷	تقلید: ۳۹
الحقیقه: ۸۶، ۸۱، ۸۰	تکبیرة الاحرام: ۲۲۵، ۲۲۴

حدوث: ۱۵۳، ۱۵۱، ۴۱	تمثيل ارتقائى: ۱۲۱، ۱۱۸
~ عالم: ۳۰	~ تنازلى: ۱۱۸
حرکت: ۱۵۱، ۱۴۹	تناسخ: ۷۸
~ جوهرى: ۱۵۲-۱۵۵، ۲۵۶	توحيد: ۲۶، ۳۰
حقيقت: ۲۷۲	~ اطاعت: ۱۰۲
حق اليقين: ۹۶، ۹۰	[~] افعالى: ۱۰۲، ۱۷
حکمت: ۲۷، ۲۶	~ ذاتى: ۱۰۲، ۱۷
~ اشراق: ۱۶۴	[~] صفاتى: ۱۰۲، ۱۷
~ بحثى: ۲۳۳، ۲۳۴	~ عبادت: ۱۰۲
~ ذوقى: ۲۳۴، ۲۳۳، ۶۲، ۵۸	ثنويت: ۱۱۱، ۱۸
~ نظرى: ۵۸	جامع افراد: ۵۲
~ متعاليه: ۳۱۹، ۳۱۸، ۱۶۴، ۸۰، ۴۱، ۴۰	جبر: ۳۱۱، ۳۰۴، ۹۳
حلول: ۸۴	جدال احسن: ۲۷۳
حمل اول: ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۵۷	جذل: ۱۳، ۳۲، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵
~ اولى: ۲۳۶، ۱۱۶	[جعل] ماهيت: ۴۱
~ ذاتى: ۱۶۲، ۱۵۶، ۱۲۴، ۱۲۳، ۸۵، ۸۲، ۸۱	~ وجود: ۴۱
~ شايخ: ۱۶۲، ۱۵۷، ۱۲۴، ۱۲۳	جلال: ۱۴۵، ۱۳۹، ۱۹۰
~ ~ صنايعى: ۱۶۲، ۱۱۶، ۸۵، ۸۲، ۸۱	جمال: ۱۴۵، ۱۳۹، ۱۹۰
~ حقيقه ورقيقه: ۸۱، ۸۲	جنس: ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۲۳، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳
حيثيت تقيديه: ۲۶	جوهر: ۲۸، ۲۶
خلت: ۲۷۱، ۲۷۰	حادث: ۱۵۴، ۱۴۵، ۲۸
دور: ۳۱۲	حال: ۲۳۴، ۲۳۳
ذات مستجمع: ۱۸	حجاب: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۲۸، ۲۴۸، ۲۹۰
رحمت رحيمى: ۲۴۵	حجت عام: ۲۲۱
~ رحمانى: ۲۴۵	~ خاص: ۲۲۱
رسم: ۱۳۴، ۱۳۱، ۱۲۳-۱۲۱، ۱۱۵	حد: ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۲۴-۱۲۱، ۱۱۵

٣٤٨ / فلسفة دين

رقص: ١٠٨	صمدیت: ٢٠
ساغر: ١٠٨	[صور] برزخی: ١٩٠
ساقی: ١٠٨	~ حسی: ٢٨٢
سالبه محصله: ١٣٦	~ خیالی: ٢٩٥، ٢٨٢
سیو: ١٠٨	~ مثالی: ١٩٠
سفسطه: ٢٣٣، ١٠٩، ٦٥	صفات ثبوتیه: ١٢١، ٢٨
سلب امکان: ١٤٤	[~] جلال: ٩٢، ٤٩
سلسله طولیه: ٣١٦	~ جمال: ٩٢، ٤٩
~ عرضیه: ٣١٦	~ ذات: ٣١١، ١٢١، ٤٧
سنت: ٣٠٠	[~] سلبیه: ١٢١، ٢٨
~ الهی: ٣٠٠	~ فعل: ١٢١
سیر و سلوک: ٩٣، ٥٧	[صفت] حادث: ٣١٢
سیره متشرعه: ١٣	~ فعل: ٣١١
شبه اللم: ١٤٦	~ قدیم: ٣١٢
شجره طیبه: ١٥	ضرورت بالذات: ٢٥٤
شرح اسم: ١٢٣	~ بالفیر: ٢٥٤
شریعت: ٢٧٢	طریقت: ٢٧٢
شهود: ١٤، ٥٨، ٩٤، ١١٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٥٤	طی الارض: ٢٤٢
~ حسی: ١٩٠، ١٩٨	عالم امکان: ١٧٠، ١٦٩
[~] خیالی: ١٩٠	~ برزخ: ١٩٥، ١٨٤
~ عقلی: ١٨٩	~ ذر: ١٨٨
~ قلبی: ١٩١	~ جبروت: ١٤
صرف الحقیقه: ١١٢	~ شهادت: ٢٩٠، ٢٦٦
صغریات: ٢٦، ٢٥	~ غیب: ٢٩٥، ٢٩٠، ٢٦٦، ٢٦٣، ٢٥٧
صفرا: ١٥١، ١٥٢، ١٩٠	~ کون و فساد: ١٥٢، ١٥٣
	عرض: ٢٨

فصل: ۱۱۳-۱۱۵، ۱۲۳	خاص: ۱۲۳
فنا: ۱۳۹	عقل بالمستفاد: ۲۹۰
فیاض مطلق: ۱۰۸	ده گانه: ۲۸۱
قال: ۲۳۳	دهم: ۲۸۱
قدم: ۴۱	عملی: ۶۵، ۴۹، ۴۸
عالم: ۳۰	فعال: ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹-۲۸۱، ۲۹۵
عالم: ۳۱۱	نظری: ۲۹۰، ۲۳۵، ۲۲۱، ۶۵، ۴۹
قدیم: ۱۵۴، ۱۳۵، ۲۸	عکس تقيض: ۱۴۴، ۱۱۴
قضیه بسیطه: ۱۵۶	علت اولی: ۷۷
مركبه: ۱۵۶	علة العلل: ۳۱۶
موجیه جزئیه: ۵۹	علت غایی: ۳۱۶، ۳۰۶، ۱۴۴
~ ~ کلیه: ۵۹	~ فاعلی: ۳۱۶، ۳۰۶، ۱۴۴
قیاس (تمثیل): ۴۵	علم تام حضوری: ۱۲۶
قیامت کبری: ۱۹۵	~ حصولی: ۱۲۲، ۱۳۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۹-۱۹۱، ۲۳۸
کبری: ۱۹۰، ۱۵۳، ۱۵۲	~ حضوری: ۳۲، ۱۲۲، ۱۳۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۹۰، ۱۹۱
کبریات: ۲۶	~ شهودی: ۱۲۲، ۱۶۵، ۲۳۸
کثرت وجود: ۱۶۶، ۴۱	~ لاهوت: ۱۰۷
کشف: ۱۱۵، ۱۴	~ الیقین: ۲۳۶، ۹۶، ۹۰، ۶۴
کلام جدلی: ۶۵	علّیت: ۲۷، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۹-۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶
~ برهانی: ۶۵	عین الیقین: ۹۰، ۹۶
کلمه طیبیه: ۳۰۵	غایة الغایات: ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۹، ۳۱۶
کم: ۱۴۲، ۲۶	غیبت صغری: ۵۰
کیف: ۱۴۲، ۲۶	~ کبری: ۵۰
کون جامع: ۱۸	فاعل بالاراده: ۳۱۱، ۳۱۲
~ وفساد: ۲۵۶	فروع دین: ۴۲، ۴۳، ۴۸
لائیک: ۳۶	فصاحت: ۲۹۱

٣٥٠ / فلسفة دين

لاشيء: ١١٦	~ بالمرض: ١٦٤
لشيء: ٣١٩	مخالطة: ١٠٩
ما بعد الطبيعة: ٤٠	معيت قتيوميه: ٩٧، ٨٤
مانع اغيار: ٥٢	~ مقولي: ٩٧
ماهيت: ١١٤، ١١٥، ١٢٠، ١٢٣، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٩	ملك: ٢٩٤، ٢٧٣
١٧٠، ١٦٧، ١٥٦، ١٥١	ملكوت: ٢٩٤، ٢٧٣، ٢٦٩
ماهيات نوعيه: ١١٥، ١١٣	ممتنع بالذات: ١١٥، ١١٦
~ ~ امكاني: ١١٣	ممکن بالذات: ١١٥
مبدأ المبادئ: ٣١٦	منفصلة حقيقه: ١٦٢
[مبادئ] تصديقي: ٥٩	موجبه معدولة المحمول: ١٣٦
~ تصوري: ٥٩	موجود واجب: ١٨٧، ١١٤
~ عاليه: ١٩٠	مولوي: ٤٩، ٤٨
متافيزيك: ١١٩	ميخانه: ١٠٧
متجزئ: ٤٢	مينوي: ١١١
متشابهات: ٩٣	نبوت خاصه: ٤٩
مثل معلقه: ٢٤٠	~ ~ ختميه: ٢٩
~ نوريه: ٢٤٠	نظام احسن: ١٨٢
محكمات: ٩٣	~ طولي: ٣١٠، ٣٠٥، ٣٠٤
محمول بالصميمه: ١٥٩، ١٢٤، ١٢٣، ٢٦، ١٥٩، ٢٦	~ عرضي: ٣١٠، ٣٠٥
مسبب الاسباب: ٣١٦	نفس ناطقه: ٢٩٠
معقولات اول: ٢٦	نفوس متآلهه: ١٣٩
معقول اول: ١٩٠	نور الانوار: ١٨٧
[~] ثاني: ١٩٠	واجب بالذات: ١١٥
معقولات ثاني: ٢٧٥، ٢٦	واجب الوجود: ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٥١، ٧٧، ٨٠، ١٠٤، ١١٥
~ نخستين: ٢٧٥	١٢٤، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠
معلوم بالذات: ١٦٤	١٥٤، ١٧٠، ١٧٢، ٢٦٥

اصطلاحات / ۳۵۱

~ عددی: ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷	وجود مطلق: ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲
~ وجود: ۱۶۹، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۵۸، ۴۱	~ مقید: ۱۲۴، ۱۲۲
~ موجود: ۱۶۵	~ واجب: ۲۶
ولایت: ۳۱۵، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۰	وجه امری: ۲۶۹
[هدایت] تشریمی: ۲۴۰	~ خلقی: ۲۶۹
~ تکوینی: ۲۴۰	~ ملکوتی: ۲۷۳، ۲۷۰
هرمینوتیک: ۲۰	~ ملکی: ۲۷۳، ۲۷۰
هیولا: ۲۵۷، ۲۵۶، ۱۶۱، ۱۵۲، ۱۱۳	وحدت حمل: ۸۱

منابع

- آواز پر جبرئیل: ۲۹۰
- شرح اشارات: ۱۴۶
- الاشارات والتنبیہات (= اشارات): ۳۰، ۵۷، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۸۹، ۳۱۹
- صحیفہ سجادیہ: ۱۹۸
- انتظار برای خدا: ۲۰۹
- عقل سرخ: ۲۹۱
- اوصاف الاشراف: ۲۳۴
- غربت غریبہ: ۲۹۰
- پدیده روحی: ۱۷۷
- فلسفہ دین: ۶۸، ۷۷، ۷۸
- تجربہ الاعتقاد (= تجرید): ۶۸، ۲۳۴
- کافی: ۱۷۲
- تعلیقات: ۲۶
- کلیله و دمنہ: ۲۹۱
- توحید مفضل: ۲۳۳
- نفت موران: ۲۹۰
- الحکمة المشرقية: ۱۴۳
- المبدأ والمعاد: ۲۵۳، ۳۰۲
- حمی بن یقظان: ۲۹۰
- مثنوی: ۵۹، ۱۱۷، ۱۸۴، ۲۹۱
- الذکر المنشور: ۲۷۸، ۲۸۶
- مرآة المعقول: ۱۳۴
- رسالة الطیر: ۲۹۰
- المطالب العالیہ: ۳۱۳
- ~ العشق: ۲۳۳
- مقدمة ابن خلدون: ۱۴، ۱۵
- ~ فی حالة الطفولية: ۲۹۱
- منطق الطیر: ۲۹۰
- ~ فی الفعل والأطفال: ۲۷۸
- منطق المشرقین: ۱۴۳
- مونس العشاق: ۲۹۱
- روزى با جماعت صوفیان: ۲۹۱
- نهج البلاغه: ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۶۸
- روح رثالیسم: ۶۵