

فلسفه
از منظر قرآن و عترت

مهدی نصیری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۹ مقدمه
	بخش اوّل: فلسفه چیست؟
۲۰ نقد فلسفه از منظر قرآن و عترت؛ چرا؟
	بخش دوّم: عقل فلسفی - عقل دینی
۲۵ عقل فلسفی
۲۸ عقل دینی
۳۲ استقلال عقل در فهم پاره‌ای از حقایق
۳۴ نیاز عقل به هادی و راهنما
۳۸ محدودیت عقل از منظر روایات
۴۰ نهی از رأی و قیاس در معارف و احکام الهی
۴۵ میزان و معیار حجّیت عقل
۴۸ شوخی با عقل!
۵۴ عقل مفهوم‌پرداز فلسفی یا عقل فضیلت‌پرور قرآنی؟
	بخش سوم: فلسفه و نبوت
۶۹ نسبت فلاسفه یونان با نبوت و دیانت
۷۱ نفی صریح نبوّت
۷۴ اعلام استقلال عقل در وصول به سعادت و بی‌نیازی‌اش از نبوت
۷۵ همترازی فلسفه و نبوت
۷۹ تقسیم‌بندی فلسفی عوام و خواص
۸۱ ملاصدرا و اعلام بی‌نیازی اهل بصیرت از حجت بیرونی

- واقف و سائر ۸۱
- ملاصدرا و کفایت عقل پس از ختم نبوت ۸۲
- تبیین فلاسفه از ماهیت وحی و نبوت ۸۳
- ماهیت وحی از دیدگاه ابن عربی ۸۸
- وحی و برهان ۸۹
- جایگاه نبوت از منظر قرآن و عترت ۹۱

بخش چهارم: خاستگاه علم و حکمت

- خاستگاه یونانی فلسفه ۱۰۷
- خاستگاه علم و حکمت کجاست؟ ۱۱۷
- پاسخ فلسفه ۱۱۷
- پاسخ اهل بیت علیهم السلام ۱۱۸
- روایات گروه اول ۱۱۸
- روایات گروه دوم ۱۲۵
- جمع‌بندی روایات گروه اول و دوم ۱۲۸
- اطلبوا العلم ولو بالصین ۱۳۳
- فبشر عبادالذین یستمعون القول ۱۳۵

بخش پنجم: توحید فلسفی - توحید قرآنی

- خدا از منظر فلاسفه یونان ۱۴۵
- توحید در فلسفه مسلمین ۱۵۵
- توحید قرآنی ۱۵۷
- سودای خام ادراک کیفیت ذات و صفات خداوند ۱۶۴
- نهی از تفکر و تعمق در ذات و صفات الهی ۱۶۹
- حدیث اقوام متعمق در آخرالزمان ۱۷۹
- توقیفی بودن تسمیه و توصیف خداوند ۱۸۵
- علم خداوند؛ معرکه آرای فلاسفه ۱۸۹
- علم الهی در بیان قرآن و عترت ۱۹۴
- مشیت و اراده؛ صفت ذات یا فعل؟ ۱۹۹
- آفرینش از منظر فلسفه و قرآن و عترت ۲۰۵
- نفی قدم عالم از سوی بعضی فلاسفه ۲۱۲

۲۱۵ سنخیت یا تباین خالق و مخلوق؟
نفی وحدت وجود و هرگونه سنخیت و شباهت بین خالق و مخلوق در تعالیم قرآن و
عترت ۲۲۴

بخش ششم: معاد فلسفی - معاد قرآنی

۲۳۸ اهمیت اعتقاد به معاد جسمانی نزد عالمان دینی
۲۴۰ نفی معاد جسمانی از سوی فلاسفه
۲۴۱ ملاصدرا و معاد جسمانی
۲۴۵ نظر استاد مطهری درباره معاد مورد نظر ملاصدرا
۲۴۵ ماهیت بهشت و جهنم از دیدگاه ملاصدرا
۲۵۲ عدول ملاصدرا از معاد روحانی به معاد جسمانی
۲۵۳ شگفتی آشتیانی از ملاصدرا
۲۵۴ دفاع برخی از فیلسوفان از معاد جسمانی
۲۶۱ معاد از منظر قرآن و عترت
۲۶۷ فلسفه و نفی معراج جسمانی
۲۷۲ روح مجرد است یا مادی؟

بخش هفتم: فلسفه و تأویل

۲۸۱ ظاهر و باطن
۲۸۴ حقیقت دوگانه
۲۸۵ نمادین بودن نصوص دینی
۲۸۷ موضع قرآن و عترت درباره تأویل و ظاهر و باطن
۳۰۶ امام خمینی در برابر تأویل بی دلیل قرآن و حدیث

بخش هشتم: فلسفه، عرصه اختلاف و تنازعات نظری

۳۲۰ نخستین تعارضها
۳۲۰ اختلاف در مورد حقیقت خداوند
۳۲۱ ظهور سوفسطاییان
۳۲۳ اختلافات افلاطون و ارسطو
۳۲۳ اختلافات فلاسفه مسلمان با یکدیگر
۳۲۴ وجود اصیل است یا ماهیت؟
۳۲۷ حدوث و قدم عالم

- ۳۳۰ مسأله علم خداوند
- ۳۳۱ اتحاد عاقل و معقول
- ۳۳۲ اختلافات ملاصدرا و ابن سینا
- ۳۳۵ اختلافات ملاصدرا و سهروردی
- ۳۳۶ اختلاف در نظریه وحدت وجود
- ۳۳۸ میرداماد و انکار عالم مثال
- ۳۳۹ مقولات دهگانه یا دوگانه؟
- ۳۳۹ دو جریان فلسفی معاصر و رقیب
- ۳۴۲ وجود؛ مشترک لفظی یا معنوی؟
- ۳۴۲ مخالفت‌های ابن سینا با ارسطو و نفرت ابن رشد از ابن سینا
- بخش نهم: اشارات و تنبیهات
- ۳۴۷ آیا عقل یعنی فلسفه و تعقل یعنی تفلسف؟
- ۳۵۳ تذکر یک نکته
- ۳۵۵ آیا مخالفت با فلسفه خود فلسفه است؟
- ۳۶۱ آیا فهم استدلالی اصول دین متوقف بر فلسفه دانی است؟
- ۳۷۱ آیا فهم قرآن و روایات متوقف بر فلسفه است؟
- ۳۷۴ آیا دین برای دفاع از خود نیاز به فلسفه دارد؟
- ۳۷۷ آیا ذو مراتب بودن معرفت، دلیلی بر حقایق فلسفه است؟
- ۳۸۳ وجود برخی نقاط حق، دلیل بر حقایق یک مرام و مکتب نیست
- ۳۸۷ تلاش تاریخی بی‌حاصل برای جمع بین دین و فلسفه
- ۳۹۵ نسبت فلسفه و منطق
- ۴۰۱ کلام از منظر قرآن و عترت
- ۴۰۹ عرفا در برابر فلاسفه
- ۴۱۳ جبهه تاریخی عالمان شیعی در برابر فلسفه
- ۴۳۹ فهرست اعلام و منابع

مقدمه

همزمان با ورود فلسفه یونانی به عالم اسلامی - که از دوران بنی‌امیه آغاز و در دوران مأمون عباسی با تأسیس بیت‌الحکمة به سامان و گسترش رسید - بحث و جدل مسلمانان و به‌ویژه شیعیان با ناشران و باورمندان به مباحث و مبانی فلسفی نیز آغاز شد. کتب رجالی، انتشار رساله‌ای را با عنوان رد بر ارسطو، به قلم صحابی مشهور و برجسته امام صادق علیه السلام، هشام بن حکم، گزارش کرده‌اند،^۱ ضمن آنکه بسیاری از احادیث و روایات صادره از ائمه معصومین علیهم السلام ناظر به رد و یا پاسخ به مبنا و عقیده‌ای فلسفی است.^۲

علم کلام اساساً در میان مسلمانان به منظور پاسخ به شبهاتی شکل گرفت که عمدتاً از سوی عقاید و مبانی فلسفی متوجه عقاید اسلامی شده بود، اگرچه بعدها برخی از متکلمان، کم و بیش از پاره‌ای مباحث فلسفی تأثیر پذیرفته و کلامشان رنگ فلسفی به خود گرفت.

۱- ر.ک. به همین کتاب؛ بخش «جبهه تاریخی عالمان شیعی در برابر فلسفه»

۲- مانند این روایت از امام علی علیه السلام که «خداوند عالم را خلق نمود اما نه از موادی ازلی»، که ناظر به رد نظریه فلسفی قدم عالم است.

باری، جدال بین دین و فلسفه همچنان ادامه یافته است که البته باگرایش گروهی از عالمان دینی و به‌ویژه شیعی به فلسفه در چند قرن اخیر، این منازعه و مجادله، ابعادی گسترده و بعضاً پیچیده به خود گرفته است.

البته ظرف چند دهه اخیر با تلاش‌های صورت گرفته در جهت ترویج فلسفه به خصوص فلسفه صدرایی در کشورمان از سوی بعضی از عالمان صاحب نام و برجسته، جریان نقد فلسفه براساس آموزه‌های دینی تا حدودی به محاق رفته و این باور که دین و به‌ویژه تشیع با فلسفه پیوندی وثیق و بلکه یگانگی دارد، به باوری مسلط و تعمیم یافته مبدل شده است، تا آنجا که اکنون سخن گفتن از تعارض فلسفه با بسیاری از آموزه‌های دینی و قرآنی، امری شگفت و صعب بوده و کمتر کسی از منتقدان و مخالفان فلسفه این مجال را می‌یابد که به طرح و دفاع از دیدگاه خود بپردازد. البته باید همین جا متذکر شد که رشد گرایش‌های مدرن به‌ویژه وجه لیبرالی آن نیز عرصه را بر مدافعان آموزه‌های دینی مبتنی بر قرآن و عترت، تنگ‌تر کرده است، چرا که علی‌رغم تفاوت‌های بسیار بین فلسفه ارسطویی و افلاطونی با فلسفه‌های مدرن، همه آن‌ها در دفاع و ستایش از خودبنیادی معرفتی و بی‌نیازی از منابع معرفتی خارج از ذهن و اندیشه آدمی سهیم و شریک‌اند، هرچند که فلسفه ارسطو و افلاطون سخن از متافیزیک و ماورا می‌گویند و برای عالم طبیعت و ماده، جایگاهی فروتر از ماورای طبیعت قائل‌اند، در حالی که فلسفه‌های مدرن به نازلترین مراتب ماتریالیسم و ماده‌گرایی سقوط کرده‌اند. به همین خاطر، هرگاه مدرن‌ها از جانب گرایش‌های مذهبی و دینی خاطرشان آسوده گردد، اغلب تاب تحمل ارسطو و افلاطون را نیز ندارند و سخت به آن‌ها می‌تازند اما هرگاه از سوی اهل مذهب و دیانت احساس خطر

کنند، بدون کمترین تردیدی به دفاع از فلسفه کلاسیک می‌پردازند. اکنون در ایران خودمان می‌توانیم تجلیل از ملاصدرا و سهروردی و... را در میان برخی روشنفکرانی که یا با گرایش‌های دینی سرسستیز دارند و یا اعتنایی بدان ندارند، مشاهده کنیم که به نظر نگارنده، این خود می‌تواند مایه‌ای برای تأمل متدینانی باشد که از سویی در مقابل هجمه‌های فکری و عقیدتی مدرن‌ها ایستادگی می‌کنند و از سوی دیگر تعلقی ویژه به فلسفه دارند.

در هر صورت، فضای سنگین کنونی نباید مانع از نقدهای بنیادی بر آنچه که فلسفه اسلامی نام گرفته است، باشد و جریان تاریخی - اسلامی نقد فلسفه را به انزوا ببرد. اگر نام و آوازه بزرگان مایه استیحاش برای ورود به مباحث علمی باشد، بدون شک در آینده خسارتی عظیم متوجه معارف دینی خواهد شد.

چرا در شرایطی که یک جریان فرهنگی - سیاسی دارای گرایش‌های مدرن و یا متأثر از مدرنیته در عرصه فقه و در متن حوزه‌های علمیه به دنبال حرف‌هایی نو، بی‌مبنا و متفاوت با آرای همه بزرگان فقه و شریعت از آغاز تاریخ تشیع تاکنون است، کسانی باید از این‌که گرایش‌های فلسفی عالم یا عالمانی بزرگ نقد شود، امتناع بورزند و صحنه دفاع از معارف قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام را خالی نمایند.

فلاسفه مسلمان بارها با استناد به حدیث «انَّ الحَقَّ لَا یُعْرَفُ بِالرِّجَالِ...» به نقد و رد بسیاری از نظریات مقبول و مشهور بین علما و فقها و محدثان پرداختند و حرف خود را پیش بردند، اکنون چرا باید از همین منطق برای نقد آرا و دیدگاه‌های فلسفی بزرگان پرآوازه و صاحب نام - البته با انصاف و احترام - استفاده نشود؟ به گفته یکی از شاگردان علامه طباطبایی (قدس سره)، وقتی از ایشان خواسته شد در حواشی‌شان

بر بحارالانوار علامه مجلسی (قدس سره) تجدید نظر و از بعضی نقدها صرف نظر کنند، قبول نکردند و گفتند: «در مکتب شیعه ارزش جعفر بن محمد، امام صادق علیه السلام از علامه مجلسی بیشتر است. زمانی که به جهت بیانات و شروح علامه مجلسی، ایراد عقلی و علمی به حضرات معصومین علیهم السلام وارد گردد، ما حاضر نیستیم آن حضرات را به مجلسی بفروشیم و من از آن چه به نظر خود در مواضع مقرر لازم می‌دانم بنویسم، یک کلمه کم نخواهم کرد.»^۱

منطق مرحوم علامه طباطبایی، منطقی کاملاً اصولی و قابل دفاع است و اگر کسانی به این نتیجه برسند که پاره‌ای از آرای فلسفی در تعارض با آموزه‌های امام صادق علیه السلام است، می‌توانند براساس همین منطق به نقد فلسفه و آثار بزرگان آن بپردازند و باب این قبیل مباحثات علمی را مفتوح نگهدارند. بدون شک اگر امروز علامه طباطبایی (قدس سره) در میان ما بود، از این مباحثات استقبال می‌کرد، همان‌گونه که خوشبختانه این سعه صدر هم اکنون در برخی از شاگردان زنده و صاحب نام آن مرحوم مشاهده می‌شود.

اینک که در فضای مملو از تحمل و مدارای نظام جمهوری اسلامی، حتی برخی دیدگاه‌های الحادی، فرصت طرح و ترویج خود را در عرصه کتاب و مطبوعات و کرسی‌های درس دانشگاهی یافته‌اند، چرا نباید از این فضا در جهت دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استفاده شود و اگر کسانی فلسفه را در جهتی متفاوت با این معارف می‌بینند، سخن و حرف خود را مطرح نمایند؟

نگارنده این سطور، در این دفتر بر آن است تا براساس آنچه از بزرگانی که تاکنون در عرصه نقد فلسفه قلم زده‌اند، آموخته است و در پرتو این آموخته‌ها، بدین باور رسیده که راه فلسفه، راهی جدا از طریق قرآن و عترت علیهم السلام و به تبع آن عقل و برهان به معنای حقیقی کلمه است و از زمان ورود به عالم اسلامی، حجابی در برابر فهم و دریافت معارف قرآنی بوده است، مباحثی را مطرح نماید و به اندازه وسع بسیار ناچیز و اندک‌ش، از طریق نجات و نورانی تقلین غبار روبی نماید.

در پایان این مقدمه، ذکر این نکته را لازم می‌دانم که نگارنده برای همه عالمان ارحمند شیعه و معتقد و محب اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام احترام قائل است و نقد آرا و نظرات فلسفی آنان هرگز نباید به عنوان تعرض به شخصیت و یا نیت پاک آنان تلقی شود. اگر در مواردی گفته می‌شود، این دیدگاه با قرآن و عترت سازگار نیست، بدان معنا نیست که صاحب دیدگاه با اذعان به این که دیدگاه وی در تعارض با قرآن و عترت است، بدان ملتزم شده است؛ هرگز، بلکه آنان با این زعم و باور که دیدگاهشان منطبق با قرآن و عترت است، بدان پایبند شده‌اند؛ البته این بدان معنا نیست که کسی با ارائه استدلال، در مقام نقد این زعم و باور بر نیاید.

ما در همین کتاب نمونه‌هایی را از عالمان بزرگ اهل فلسفه نشان خواهیم داد که اگر در موردی برایشان محرز شده است که یک نظر فلسفی در تعارض با آموزه‌های قرآن و عترت است، به رد و انکار آن پرداخته‌اند و این معنایی جز این ندارد که این بزرگان، قبل از هر چیز تعلق ایمانی به قرآن و عترت دارند و مشرب و ممشای فلسفی‌شان را باید امری فرع بر این تعلق قلمداد نمود.

اغلب قریب به اتفاق عالمان بزرگ شیعه، تمام زندگی‌شان با انگیزه خدمت به قرآن و اهل بیت علیهم السلام سپری شده است و هر یک

منشأ آثار فراوانی در این مسیر بوده‌اند، هر چند که ممکن است برخی از آرا و نظرات هر یک از این بزرگان از منظری قابل نقد و حتی رد باشد - که باب چنین نقد و ردهایی هرگز نباید بسته شود - اما مسأله این است که هیچ فرد معتقد و منصفی نباید به بهانه نقد علمی، نیت الهی عالمی را مورد سؤال و تردید قرار دهد. اگر این مهم رعایت نشود، نه تنها بحث‌های علمی تأثیر سازنده‌ای نخواهد داشت، بلکه خود منشأ انحرافات و کجروی‌های فراوانی خواهد شد.

از همین رو این قلم در نقد آرا و نظرات، پیوسته این پروا را داشته است که از مسیر ادب و انصاف خارج نشده و نقد خود را از نظر و دیدگاه، به نقد شخصیت و صاحب آن نظر و دیدگاه تسری ندهد و اگر ناخواسته در این جهت مرتکب خطایی شده باشد، از خداوند متعال تقاضای عفو و بخشش دارد.

آنچه پیروان و محبان اهل بیت علیهم السلام در دوران غیبت باید پیوسته متذکر آن باشند، تضرع و انابه به درگاه الهی برای تعجیل در فرج قطب عالم امکان، حلقه وصل بین زمین و آسمان، بقیة الله الاعظم، حضرت حجت بن الحسن العسکری - ارواح العالمین له الفداء - است تا انشاء الله به همه مصیبت‌ها و از جمله مصیبت فاصله‌گیری از معارف قرآن و عترت و اختلاف نظرها و آرا حتی در میان عالمان پیرو اهل بیت علیهم السلام خاتمه دهد و همگان را به سرچشمه ناب معارف قرآنی و برهانی رهنمون شود.

مهدی نصیری

بخش اول:

فلسفه چیست؟

پیش از هر چیز لازم است توضیحی درباره چیستی «فلسفه» داده و سپس اشاره‌ای نیز به چرایی نقد فلسفه از منظر قرآن و عترت نماییم. واژه فلسفه، مصدر جعلی عربی کلمه یونانی «فیلسوفیا» به معنای دوستدار دانش است. این واژه در میان مسلمین ابتدا بر همه دانش‌هایی اطلاق می‌شد که از یونان به عالم اسلامی منتقل شده بود، مانند طبیعیات، ریاضیات، الهیات و... اما بعداً تنها بر دانش الهیات، مابعدالطبیعه و متافیزیک اطلاق شد.^۱

اکنون مقصود از فلسفه، دانشی است که درباره احکام کلی وجود و هستی بحث و فحص می‌کند، برخلاف علوم دیگر مثل طب، ریاضی و.. که هر یک از بُعدی خاص به مسائل وجود و موجودات می‌پردازند. برای فلسفه تعاریف گوناگونی از سوی فلاسفه ارائه شده است، از جمله:

– فلسفه، عبارت است از علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد، مثلاً عدد است، جسم

۱ – مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (منطق، فلسفه)، بخش فلسفه، درس اول

است، گیاه است و...^۱

- فلسفه، علم به احوال کلی موجود به اندازه طاقت و ظرفیت بشر است.^۲

- فلسفه، تلاشی است عقلانی برای بیرون آمدن نفس آدمی از قوه و نقص به سوی فعلیت و کمال در دو جهت علم و عمل.^۳

- فلسفه، همانند شدن جهان ذهنی و عقل آدمی با جهان عینی و خارجی است.^۴

- فلسفه، تلاشی عقلی برای همانند شدن و شبیه شدن به خداوند است به اندازه طاقت و توان بشری.^۵

آنچه در همه تعاریف فوق مشترک است، این است که فلسفه، ذهن و اندیشه آدمی را قادر به درک جهان هستی و فهم احکام و معیارهای سعادت می‌داند و فیلسوفان با اتکا به دریافت‌های ذهنی‌شان، در پی کسب سعادت علمی و عملی هستند. البته فلسفه به محدودیت توان بشری در دریافت حقایق هستی و معارف، اذعان و اعتراف می‌کند؛ اما با این وجود، از دیدگاه فلسفه، این امر مانع از آن نیست که آدمی به‌طور مستقل و خود بنیاد، در پی فهم مسائل هستی و معارف و حقایق، از

۱- همان

۲- فارابی، ابونصر، السياسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی / ۴۱۳

۳- همان / ۴۱۴

۴- همان

۵- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲ / ۹۱

پایین‌ترین تا بالاترین مراتب آن باشد.

اهل فلسفه درباره بُرد و شعاع اندیشه مستقل انسانی، چنین باور دارند: «آگاهی انسان و شناخت او، از ظواهر اشیاء و پدیده‌ها عبور می‌کند و تا درون ذات و ماهیت آن‌ها و روابط و وابستگی‌های آن‌ها و ضرورت‌های حاکم بر آن‌ها نفوذ می‌نماید. آگاهی انسان نه در محدوده منطقه و مکان، زندانی می‌ماند و نه زنجیره زمان آن را در قید و بند نگه می‌دارد. هم مکان را در می‌نوردد و هم زمان را... بالاتر این‌که، انسان اندیشه خویش را درباره بی‌نهایت‌ها و جاودانگی‌ها به جولان می‌آورد و به برخی بی‌نهایت‌ها و جاودانگی‌ها شناخت پیدا می‌کند. آدمی از شناخت فردیت و جزئیّت پا فراتر می‌نهد، قوانین کلی و حقایق عمومی و فراگیرنده جهان را کشف می‌کند و به این وسیله، تسلط خویش را بر طبیعت مستقر می‌سازد... بینش وسیع و گسترده انسان درباره جهان، محصول کوشش جمعی بشر است که در طی قرون و اعصار روی هم انباشته شده و تکامل یافته است.»^۱

آنچه در مورد تاریخ‌پیدایی فلسفه گفته می‌شود نیز مؤید اعتقاد فیلسوفان در مورد برد وسیع ذهن و اندیشه مستقل آدمی است: «در میان همه مجهولاتی که انسان آرزوی دست یافتن به آن‌ها را دارد، یک رشته از مسائل است که از این لحاظ در درجه اول اهمیت قرار دارد و آن‌ها همان مسائل مربوط به نظام کلی عالم و جریان عمومی امور جهان و رمز هستی و راز دهر می‌باشد. انسان خواه از عهده بر آید و خواه بر نیاید، نمی‌تواند از کاوش و فعالیت فکری درباره آغاز و انجام جهان، مبدأ و غایت

هستی، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، متناهی و نامتناهی، علت و معلول، واجب و ممکن و آنچه از این قبیل است خودداری کند؛ و همین خواهش فطری است که فلسفه را برای بشر به وجود آورده است. فلسفه سرپای هستی را جولانگاه فکر بشر قرار می‌دهد و عقل و فکر انسان را بر روی بال و پر خود می‌نشانند و به سوی عوالمی که منتهای آرزو و غایت اشتیاق انسان، سیر در آن عوالم است، پرواز می‌دهد. تاریخ فلسفه با تاریخ فکر بشر توأم است، لهذا نمی‌توان یک قرن و زمان معین و یا یک منطقه و مکان معین را به عنوان مبدأ و منشأ اصلی پیدایش فلسفه در روی زمین معرفی کرد. بشر به حکم خواهش فطری خویش، هر وقت و در هر جا که مجال و فرصتی برای تفکر پیدا کرده است، از اظهار نظر درباره نظام کلی عالم خودداری نکرده است.^۱

بنابراین، علی‌رغم اعتراف فلسفه به طاقت و توان محدود بشری، این امر موجب آن نیست که فیلسوفان برای جولان اندیشه و فکر مستقل بشری مرز و حریمی قائل شوند و ورود اندیشه آدمی را به پاره‌ای از عرصه‌ها و حوزه‌ها روا ندانند.^۲ ما در فصل بعدی، موضع قرآن و عترت را درباره این دیدگاه و تلقی از برد و توانایی اندیشه مستقل آدمی توضیح خواهیم داد.

۱- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم / ۱-۱۱-۱۰

۲- البته برخی فلاسفه مسلمان به محدودیت عقل آدمی و خروج برخی از حوزه‌های معرفتی از دسترس اندیشه و عقل مستقل انسان، اعتراف کرده‌اند، اما اولاً در عمل برخلاف اعتراف خود عمل کرده‌اند و ثانیاً، این اعتراف، برخلاف باور و مشی فیلسوفان یونانی چون ارسطو و افلاطون - که فلسفه اسلامی متخذ از آنان است - می‌باشد.

نقد فلسفه از منظر قرآن و عترت؛ چرا؟

شکی نیست که انسان‌ها از آغاز خلقت تا پایان جهان پیوسته نیازمند هدایت الهی‌اند و نمی‌توانند فارغ از این هدایت، در صراط مستقیم حرکت کنند. اساساً آغاز خلقت همراه با اعطای مقام نبوت و خلیفه‌اللهی به اولین انسان یعنی حضرت آدم علیه السلام بوده است، تا وی هدایت نسل و فرزندان خویش را بر عهده گیرد. شیخ صدوق (قدس سره) در مقدمه کتاب «کمال‌الدین و تمام النعمة» پیرامون آیه «و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة» می‌نویسد: «خداوند پیش از خلیفه [آفرینش] سخن از خلیفه می‌گوید و این دلیل بر آن است که حکمت در خلیفه [و تعیین فردی به عنوان نبی و پیامبر و جانشین خداوند] مهم‌تر از خلیفه و آفرینش است و خداوند به دلیل حکیم بودنش، اهم [خلیفه] را بر اعم [خلیفه] مقدم نمود و این تصدیق این سخن امام صادق علیه السلام است که فرمود: «حجّت خداوند پیش از خلق، همراه خلق و پس از خلق است»؛ اگر خداوند مردم را بدون خلیفه و حجت رها می‌کرد، آنان را در معرض تباهی قرار می‌داد.»^۱

پس از آدم علیه السلام نیز زمین هیچ‌گاه از حجّت الهی خالی نبوده است و پیوسته انبیا و رسولان الهی در کار تبشیر و انذار انسان‌ها بودند، تا آن‌که نوبت به خاتم انبیا حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله می‌رسد. با بعثت ایشان، اگرچه نبوت پایان می‌یابد، اما هرگز باب هدایت الهی و حضور حجت خداوند در زمین بسته نمی‌شود. رسول گرامی

خداوند صلی الله علیه و آله به دستور الهی، امر هدایت پس از خویش را در حدیثی که شیعه و سنی آن را روایت کرده‌اند، چنین بیان فرمودند:

انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا کتاب الله و عترتی اهل بیتی فانهما لن تفترقا حتی یردا علیّ الحوض^۱

- من دو گوهر گرانسنگ در میان شما به امانت می‌گذارم و تا آن‌گاه که به این دو چنگ زنیید و از آن‌ها اطاعت کنید، از گمراهی در امان هستید: قرآن و عترتم - اهل بیت علیهم السلام -؛ این دو از هم جدا نخواهند شد تا آن‌که در قیامت در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.

براساس روایت فوق، همه مسلمین موظف به تمسک به قرآن و عترت در امر معرفت و هدایت فردی و اجتماعی‌شان هستند و هرگز نمی‌توانند هدایت را خارج از این دو بجویند. همه حرکات و سکون‌ها، مخالفت‌ها و موافقت‌ها، تولاها و تبراها، باید‌ها و نباید‌ها و... باید با استناد به این دو منبع صورت پذیرد و مؤمن باید از منظر این دو به عالم بنگرد و موضع و موقف خود را در برابر رویدادها تعیین نماید.

اگر قرار بر این است که درباره فلسفه سخن بگوییم و موافقت و یا مخالفت کنیم، جز با استناد به هدایت‌های این دو ثقل، منبع و مأخذ دیگری نداریم.^۲

۱- محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات / ۴۳۳، کلینی، کافی / ۱ / ۲۹۴، احمد بن حنبل،

مسند احمد ۳ / ۱۴

۲- در این باره که نقش عقل در این میان چیست، در فصل بعد توضیح داده‌ایم.

بخش دوم:

عقل فلسفی - عقل دینی

عقل فلسفی

در تبیین موضع قرآن و عترت درباره فلسفه، قبل از هر چیز، ضروری است به سراغ تلقی فلسفه از عقل رفته و سپس به مقایسه آن با آنچه قرآن و عترت درباره عقل گفته‌اند، بپردازیم. عصاره و جمع‌بندی آنچه فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی، ابن سینا و ملاصدرا درباره عقل گفته‌اند - فارغ از پاره‌ای اختلاف نظرهای جزئی - بدین شرح است:

الف - آدمی مرکب از جسم و نفس (جان) است. نفس دارای پنج قوه و نیرو است:

۱. غاذیه (تأثیرگذار در غذاها و خوردنی‌ها)؛

۲. حاسّه (ادراک‌کننده محسوسات)؛

۳. متخیله (دریافت‌کننده صورت‌های خیالی)؛

۴. نزوعیه (در بردارنده تمایلات و کشش‌های نفسانی چون محبت،

غضب، ترس، رضایت و...)

۵. ناطقه (نیروی تفکر و تعقل و به عبارت دیگر، عقل)؛

ب - آدمی با قوه ناطقه و عقل، فعالیت عقلانی، تفکر و

اندیشه‌ورزی، به دریافت معارف، حقایق، علوم و فنون نائل می‌شود.

ج - عقل دارای دو شعبه است: ۱. نظری ۲. عملی؛ عقل نظری، ادراک کننده موجودات، حقایق و واقعیت‌هایی است که خارج از اراده و عمل آدمی و بایدها و نبایدهای رفتاری، تحقّق و هستی دارند که محصول این عقل، حکمت نظری نام دارد. حکمت نظری، شامل سه گونه دانش می‌شود: ۱. طبیعیات ۲. ریاضیات ۳. الهیات.

عقل عملی ادراک کننده اموری است که مربوط به اراده و عمل آدمی و بایدها و نبایدها است و آن نیز سه گونه است: ۱. اخلاق و فقه ۲. تدبیر منزل و اقتصادیات ۳. سیاست.

د - هر یک از عقل نظری و عملی با اتکا به قضایای معلوم و بدیهی‌ای که برای همگان روشن است، به کشف مجهولات پرداخته و معلومات جدیدی را تولید می‌کنند؛ سپس خود این معلومات کشف شده، مبنای کشف مجهولات دیگری می‌شوند و معلومات جدیدتری را می‌آفرینند و این روند تولید علم و معرفت، به همین کیفیت ادامه پیدا می‌کند.^۱

ه - عقل در روند دستیابی به دانش‌ها و معارف، دارای چهار مرتبه است:

۱. عقل هیولانی: مرحله و مرتبه‌ای از عقل که هنوز هیچ نقش و دانشی در آن موجود و محقّق نیست، اما استعداد دریافت هر معرفت و دانشی را دارد.

۲. عقل بالملکة: مرتبه‌ای که عقل از حالت استعداد صرف خارج شده و معقولات و معلومات بدیهی و ابتدایی را دریافت نموده است و

۱ - ر.ک به: طباطبایی، سیدمحمدحسین، امام علی علیه السلام و فلسفه الهی ۵۸-۵۹

آماده پذیرش معلومات بعدی و نظری است.

۳. عقل بالفعل: در این مرتبه، عقل با کمک معلومات اولیه و بدیهی، معلومات نظری را دریافته و در خود ذخیره کرده است و هر وقت که اراده نماید، آن معلومات را نزد خود حاضر می‌کند.

۴. عقل مستفاد: عالی‌ترین مرتبه عقل که به مشاهده معلومات و معقولات ثانی^۱ می‌پردازد. در این مرتبه، عقل با موجود دیگری به نام «عقل فعال»^۲ متصل می‌شود و به یاری آن بر معلومات و معقولات، اطلاع و اشراف پیدا می‌کند.^۳

با توجه به جمع‌بندی فوق، در می‌یابیم که عقل از نگاه فلسفه، در دریافت دانش‌ها و معارف و برای وصول به عالی‌ترین مرتبه خود که اتصال به عقل فعال است، مستکفی بالذات بوده و نیاز به معلم، هادی و میزانی بیرون از خویش ندارد. به عبارت دیگر، آدمی می‌تواند با قوه و

۱- معقولات ثانی در مقابل معقولات اولی است. معقولات اولی عبارت از تصورات اولیه اشیاءند که منشأ و مصداق آن‌ها در خارج است، مثل تصور انسان و حیوان که مصادیق خارجی دارند و معقولات ثانی، مفاهیم کلی هستند که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و منشأ آن‌ها ذهن است، مانند مفهوم کلیت و جزئیت. (سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی ۴/ ۲۹۶)

۲- آخرین عقل از عقول دهگانه را که فلاسفه آن‌ها را به عنوان وسایط بین خداوند و جهان هستی و مخلوقات تصویر کرده‌اند، عقل فعال گویند و از آن جهت آن را فعال گویند که به زعم فلاسفه، فائض بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است و موجب خروج نفوس و دیگر امور از قوت به فعل است و اوست که مُفییض نفوس عقول جزئیه در این عالم است و آخرین مرتبت کمال نفس ناطقه آدمی، اتصال به عقل فعال است. (فرهنگ معارف اسلامی ۴ / ۳۲۰)

۳- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه / ۱۸۹-۱۸۸

نیروی عقل خویش، در پی فهم جهان هستی برآید؛ از یک سو به شناخت موجودات و واقعیت‌های بیرون از حیطه عمل خود نائل شود (حکمت نظری) و از سوی دیگر، باید‌ها و نبایدهای رفتاری و کرداری خویش را در ابعاد فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی تعیین کند (حکمت عملی) و همان گونه که در فصل پیش دیدیم، اساساً فیلسوفان با اتکای به عقل مستکفی بالذات خویش، در پی فهم همه حقایق و رازهای عالم‌اند و در همه عرصه‌ها قدم می‌نهند و به هر گوشه و زاویه سرک می‌کشند و به تولید و ارائه نظریه می‌پردازند.

فلسفه، حد و مرز قائل شدن برای فعالیت عقلانی و محدود کردن برد و توان عقل را بر نمی‌تابد و چنین امری را به مفهوم تعطیلی عقل می‌داند و «عمدتاً فیلسوف به کسی اطلاق می‌شود که براساس عقل و اندیشه، تلاش می‌کند جهان را تفسیر کند و دریابد و این کار را هم در خور کفایت عقل می‌داند و عقل را در این تلاش، از هر نوع وابستگی به منابع دیگر، از قبیل وحی و ایمان، بی‌نیاز می‌داند.»^۱

اینک به سراغ عقل از منظر قرآن و عترت می‌رویم و سپس به جمع‌بندی وجوه تمایز عقل فلسفی با عقل دینی می‌پردازیم.

عقل دینی

الف - از نگاه قرآن و عترت، آدمی واجد نوری به نام عقل است که با آن به فهم پاره‌ای از حقایق و معارف نائل می‌شود. قرآن کریم در آیات متعددی، انسان را مخاطب قرار داده و او را توصیه به تعقل و

اندیشه‌ورزی نموده و کسانی را که از به کارگیری نور عقل و تعقل سرباز می‌زنند، سرزنش می‌کند.^۱

ب - معصومین علیهم السلام نیز بالاترین ستایش‌ها را از عقل نموده و آن را در جایگاهی بس رفیع نشانده‌اند و منزلت آدمی را با میزان عقل‌ورزی و تبعیت او از نور عقل می‌سنجند. به عنوان نمونه، به چند روایت زیر بنگرید:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. ما قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ، فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهَرِ الْجَاهِلِ، و اقامة العاقل أفضل من شُحُوصِ الْجَاهِلِ و لا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا و لا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ، و يَكُونُ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُوقِ أُمَّتِهِ... و ما أَدَّى الْعَبْدُ فَرَايِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ، و لا بَلَغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ، وَ الْإِعْقَاءُ هُمْ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «و ما يَذْكُرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ»^۲^۳

- خداوند برای بندگانش چیزی بهتر از عقل و خرد قسمت نکرده است. خواب عاقل بهتر از شب زنده‌داری نادان است و توقف عاقل بهتر از حرکت نادان [برای امری خیر مانند جهاد] است. خداوند پیامبر و رسولی را بر نیانگیخته، مگر آن‌که عقل او را کامل کرده و عقل او برتر از

۱ - ر.ک به: قرآن کریم، بقره/ ۷۳ و ۲۴۲، مؤمنون/ ۸۰، انبیا/ ۱۰، در مورد این که حیظه‌ها و عرصه‌های تعقل مورد نظر قرآن کریم چیست در بخش اشارات و تنبیهات، ذیل عنوان «آیا عقل یعنی فلسفه و تعقل یعنی تفلسف؟» توضیح داده‌ایم.

۲ - بقره/ ۲۶۹

۳ - کافی/ ۱/ ۱۲

عقل همه امتش بوده است... هیچ بنده‌ای واجبات الهی را [به کمال انجام ندهد] مگر آن‌که درباره آن تعقل نماید. فضیلت و قدر پرستش همه پرستش‌کنندگان به پای آنچه عاقل بدان می‌رسد، نمی‌رسد. عاقلان همان صاحبان خرد و فهم هستند که خداوند در قرآن فرموده است: «جز صاحبان خرد، یادآور [حقیقت] نشوند.»

۲. ان لِكُلِّ شَيْءٍ آلَةٌ وَعُدَّةٌ وَ آلَةُ الْمُؤْمِنِ وَعُدَّتُهُ الْعَقْلُ، وَ لِكُلِّ تَاجِرٍ بِضَاعَةٌ وَ بِضَاعَةُ الْمُجْتَهِدِينَ الْعَقْلُ، وَ لِكُلِّ خَرَابٍ عِمَارَةٌ وَ عِمَارَةُ الْآخِرَةِ الْعَقْلُ وَ لِكُلِّ سَفَرٍ فِسْطَاطٌ يَلْجَأُونَ إِلَيْهِ وَ فِسْطَاطُ الْمُسْلِمِينَ الْعَقْلُ^۱

– برای هر چیزی ابزار و توشه‌ای است، ابزار و توشه مؤمن عقل او است. برای هر تاجری، سرمایه‌ای و سرمایه کوشندگان [در راه خداوند] عقل آن‌هاست. برای هر ویرانی‌ای آبادی‌ای است و آبادی آخرت در گرو [استفاده از] عقل است، برای هر سفری، خیمه و پناهگاهی است و پناهگاه مسلمانان عقل است.

امیرالمؤمنین علیه السلام:

۳. أَغْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ^۲

– بزرگترین ثروت عقل است.

۴. زَيْنُ الدِّينِ الْعَقْلُ^۳

– زینت دین عقل است.

۱- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار / ۱ / ۹۵

۲- همان

۳- اللیثی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ / ۲۷۶

۵. فَقَدْ الْعَقْلُ شَقَاءً^۱

- بی عقلی، بدبختی است.

۶. الْعَقْلُ رَقِيٌّ إِلَى عَلِيٍّ^۲

- عقل نردبان تعالی است.

ج- عقل نه قوه‌ای از قوای نفس، بلکه موجودی نورانی خارج از نفس آدمی است که از سوی خداوند، خلق و به نفس آدمی افاضه شده است:

۱. رسول الله صلی الله علیه و آله: ان الله - تبارک و تعالی - خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه الذی لم یطلع علیه نبیٌ مرسلٌ ولا ملکٌ مقربٌ^۳

- خداوند - تبارک و تعالی - عقل را از نوری پنهان در خزانه علمش که هیچ رسول و فرشته مقربی از آن با خبر نبود، آفرید.

۲. الامام الصادق علیه السلام: ان الله خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره، فقال له اذبر فاذبر ثم قال له: اقبل فأقبل، فقال الله - تبارک و تعالی - خلقتك خلقاً عظيماً و كرمتك على جميع خلقي^۴

- خداوند عقل را به عنوان اولین مخلوق روحانی، از جانب راست

۱- آمدی تمیمی، عبدالله، غرر الحکم/ح ۶۵۳۴

۲- همان/ ۱۳۲۵

۳- صدوق، معانی الاخبار/ ۳۱۳، صدوق، خصال/ ۴۲۷

۴- خصال/ ۵۸۹، بحار الانوار/ ۱/ ۱۰۹

عرش و از نور خود آفرید و به او گفت: دور شو، دور شد، سپس گفت: پیش آ، پیش آمد، آن گاه خداوند فرمود: تو را عظیم‌القدر آفریدم و بر دیگر مخلوقاتم برتری دادم.

۳. الامام علی علیه السلام: انّ النبی صلی الله علیه و آله سُئِلَ مِمَّا خَلَقَ اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - الْعَقْلَ، قَالَ: خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ، مَنْ خَلَقَ وَ مَنْ لَمْ يُخْلَقْ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ، وَلِكُلِّ اِدْمَى رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَ اسْمُ ذَلِكَ الْاِنْسَانِ عَلِيٌّ وَجْهَ ذَلِكَ الرَّاسِ مَكْتُوبٌ، وَ عَلِيٌّ كُلُّ وَجْهٍ سَتْرٌ مُلْقَى لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السَّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُوَلَّدَ هَذَا الْمَوْلُودَ، وَ يَبْلُغُ حَدَّ الرَّجَالِ، أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ، فَازَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السَّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْاِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ السُّنَّةَ، وَ الْجَيْدَ وَ الرَّدِيَّ، أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ^۱

- از رسول گرامی خداوند صلی الله علیه و آله درباره آفرینش عقل پرسیده شد، فرمود: خداوند عقل را به عنوان فرشته‌ای آفرید که به تعداد انسان‌ها - که تا روز قیامت خلق می‌شوند - برای او سر قرار داد و برای هر سری نیز صورتی، برای هر انسانی سری از این سرهای عقل است که نام آن انسان بر او نوشته شده است و بر هر صورتی از این سرها، پرده‌ای است که هرگاه آن انسان متعلق این سر آفریده شود و به سن بلوغ مردان یا زنان رسد، آن پرده و پوشش برداشته شده و نوری (عقل) در قلب این انسان قرار می‌گیرد و او با این نور، واجب و مستحب و نیک و بد را می‌فهمد. مثل عقل در قلب انسان مانند چراغ [روشن] در وسط خانه

[تاریک] است.

استقلال عقل در فهم پاره‌ای از حقایق

د - عقل آدمی به‌طور مستقل، قادر به فهم امور و حقایق متعددی است و حسن و قبح برخی از افعال و اعمال را درک می‌کند. به‌عنوان مثال، عقل آدمی مستقلاً درمی‌یابد که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است؛ کل بزرگ‌تر از جزء است؛ مصنوع، نیاز به صانع دارد؛ دو شیء مساوی با یک شیء، با هم مساوی‌اند؛ و... همچنین در می‌یابد که عدالت، نیکو است؛ ظلم، زشت است؛ تکلیف فراتر از طاقت و توان مکلف، قبیح است؛ و...

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. كُنْ مَعَ الْحَقِّ حَيْثُ كَانَ وَ مَيِّزْ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ بِعَقْلِكَ فَاِنَّ حِجَّةَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ دِيْعَةٌ فَيْكَ وَ بَرَكَاتُهُ عِنْدَكَ^۱

- هر جا که حق هست تو نیز آنجا باش، و هرگاه دچار اشتباه [در تشخیص حق] شدی، عقلت را به‌کارگیر که عقل به‌عنوان حجت الهی، امانتی نزد توست و برکت‌های او پیش توست.

۲. الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ، يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ^۲

- عقل نوری در قلب است که میزان تمیز حق از باطل است.

الامام علی علیه السلام:

۳. الْعَقْلُ رَسُوْلُ الْحَقِّ^۳

۱ - محمدی ری شهری، محمد، العقل و الجهل فی الكتاب و السنة / ۷۴

عقل، رسول حق [خداوند] است.

۴. الْعَقْلُ شَرَعٌ مِنْ دَاخِلٍ، الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ^۲

- عقل شریعت درونی [انسان] است و شریعت، عقل بیرونی.

۵. الامام الصادق علیه السلام: حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَالْحُجَّةُ

فِي مَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ^۳

- حجت خداوند بر بندگان، پیامبر است و حجت بین بندگان و

خداوند، عقل آن هاست.

۶. الامام الكاظم عليه السلام: انَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً

ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأُمَّةُ، وَ أَمَّا

الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ^۴

- خداوند دو حجت بر بندگان خود دارد: حجت آشکار و حجت

پنهان؛ حجت آشکار، رسولان و انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام

هستند و حجت پنهان، عقل بندگان است.

۷. قال ابن السكيت لأبي الحسن عليه السلام: ...فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى

الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْعَقْلُ، يَعْرِفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ

۱- همان / ۷۴

۲- همان

۳- کافی ۱/ ۲۵

۴- همان ۱/ ۱۶

و الكاذب على الله فَيَكْذِبُهُ^۱

- ابن سکیت از امام کاظم علیه السلام پرسید: اکنون حجت خداوند بر مردم چیست؟ امام^۲ فرمود: عقل است که با او راستگوی از جانب خداوند [امام معصوم علیه السلام] شناخته می‌شود و آنگاه مورد تصدیق و اطاعت عاقل قرار می‌گیرد و دروغزن بر خداوند [رهبران فاسد و جائر] شناخته می‌شود و مورد تکذیب و انکار او واقع می‌شود.

روایات فوق و روایات متعدد دیگر، بیانگر این مطلب‌اند که عقل در فهم پاره‌ای از معارف و حقایق، مستقل است و حجت باطنی و درونی الهی به موازات حجج ظاهری او (رسولان و ائمه علیهم السلام) محسوب می‌شود و حکم او در این موارد، لازم الاتباع است.

آنچه در علم کلام و اصول فقه تحت عنوان مستقلات عقلیه و حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود، ناظر به همین معنی است.

نیاز عقل به هادی و راهنما

ه- عقل در عین حال که پاره‌ای از حقایق و معارف را مستقلاً می‌فهمد، اما در فهم مستقل بسیاری از امور، دانش‌ها و معرفت‌ها قاصر است و نیازمند آموزگار و راهنما می‌باشد.

عقل آدمی، خود این محدودیت را درک می‌کند و به دنبال معلم و راهنما می‌گردد و بر همین اساس بر ضرورت نبوت و ارسال رسول از جانب خداوند، حکم می‌کند، به انبیای الهی ایمان می‌آورد و از آنها تبعیت می‌کند. امام صادق علیه السلام طی حدیثی، ابتدا به شأن عظیم و

جایگاه رفیع عقل اشاره می‌کند و این‌که انسان‌ها با عقل، خداوند را می‌شناسند و نیکی را از زشتی تشخیص می‌دهند؛ اما در ادامه، در پاسخ به این سؤال که آیا انسان‌ها می‌توانند به عقل اکتفاء کنند، عقل را محتاج تعلیم و آموختن می‌داند و می‌فرماید، عقل، خود به این نیاز واقف و معترف است:

الامام الصادق علیه السلام: انَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَ قَوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ شَيْءٌ إِلَّا بِهِ، الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِحُلُقِهِ وَ نُورًا لَهُمْ، فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنَّهُ الْبَاقِي وَ هُمُ الْفَانُونَ؛ وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ، مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ، وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ، وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ، بِأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقًا وَ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُولُ، وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ، وَ أَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ، وَ أَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ، فَهَذَا مَا دَلَّهِمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ. قِيلَ لَهُ: فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ؟ قَالَ: أَنْ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ، عِلْمَ أَنْ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ، وَ عِلْمَ أَنْ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً، وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً، وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً، وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً، فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَ عِلْمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلْبِهِ، وَ أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ، أَنْ لَمْ يُصَبَّ ذَلِكَ بَعْلَمِهِ، فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلْبُ الْعِلْمِ وَ الْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ^۱

– آغاز و اساس و آبادی همه امور که هیچ کاری بدون آن سودی ندارد، عقل است که خداوند آن را مایه زینت مردم و نور هدایت آن‌ها قرار داده است. بندگان با عقل، خالقشان را شناخته و به مخلوقیت خود

پی برده‌اند و نیز دریافته‌اند که خداوند تدبیرگر و آنان تدبیرشدگان‌اند و او ماندنی و آن‌ها روندگان‌اند. بندگان با مشاهده مخلوقات الهی - آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز - به این دریافت عقلی می‌رسند که برای آنان و این مخلوقات، آفریدگار و تدبیرگری ازلی و ابدی است. آنان همچنین با عقلشان نیکی را از بدی تشخیص می‌دهند و در می‌یابند که تاریکی در جهل و نور در علم است. از امام علیه السلام سؤال شد: با این وجود، آیا عقل برای [هدایت] بندگان کافی است و نیازی به هادی دیگری نیست؟ امام علیه السلام فرمود: عاقل با راهنمایی همین عقل که خداوند آن را مایه قوام و زینت و هدایت او قرار داده، از سویی در می‌یابد که انجام اموری مایه اطاعت و رضایت خداوند و اموری دیگر مایه نافرمانی و غضب او است و از سوی دیگر این را نیز می‌فهمد که عقل او قادر به تشخیص این امور نیست و جز از راه آموختن و به طلب آن رفتن، آن‌ها را در نخواهد یافت، لذا بر خود فرض می‌داند که در جستجوی علم و ادب [از انبیاء و ائمه علیهم السلام] که جز بدان‌ها قوام و هدایت نخواهد یافت، برآید.

البته از قرآن و احادیث به وضوح در می‌یابیم که معلّم و آموزگار عقل در اموری که مستقلاً راهی به فهم آن‌ها ندارد، کسی جز انبیاء الهی و ائمه معصومین علیهم السلام نمی‌تواند باشد.

مهم‌ترین تفاوت عقل فلسفی با عقل دینی، در همین نکته است که عقل فلسفی، مدعی فهم همه امور و ورود به تمام عرصه‌هاست، اما عقل دینی ضمن آن‌که امور بسیاری را مستقلاً می‌فهمد، لیکن در فهم بسیاری از امور دیگر، خویش را قاصر و نیازمند دانش و راهبری فراتر از خویش می‌داند. و این نه به معنای «تعطیل» عقل که «تعطل» عقل است، بدین معنا که فهم پاره‌ای از مسائل، اساساً از دسترس عقل به دور است،

نه آن که مسائلی را می‌فهمد اما حق فهمیدن ندارد و فهم او حجت نیست. علاوه بر روایت فوق، آیه و روایات زیر نیز گویای این مطلب هستند که عقل، علی‌رغم استقلالش در فهم بخشی از معارف و حقایق، محتاج علم و آموختن است و بدون آن نمی‌تواند مدعی فهم بسیاری از مسائل و امور شود:

۱. و تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ^۱

- و این مثل‌ها را برای مردم می‌آوریم و البته جز دانایان کسی قادر بر دریافت و تعقل در آن‌ها نیست.

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۲. أَرْبَعَةٌ تَلْزَمُ كُلُّ ذِي حِجْيٍ وَ عَقْلٍ مِنْ أُمَّتِي، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هُنَّ؟ قَالَ: اسْتِمَاعُ الْعِلْمِ وَ حِفْظُهُ وَ نَشْرُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ^۲

- چهار چیز است که همراه هر صاحب عقلی از امت من است؛ گوش سپردن به دانش، حفظ آن، انتشار و عمل به آن.

۳. الْعِلْمُ أَمَامُ الْعَقْلِ^۳

- دانش راهبر عقل است.

۴. إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ وَ ضِيَاءُ الْإِبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ قُوَّةُ الْأَبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ^۴

۱- عنکبوت / ۴۳

۲- تحف العقول / ۵۷

۳- ابن شعبه حرّانی، تحف العقول / ۲۸

۴- همان

- دانش مایه نجات دل‌ها از جهل و روشنایی چشم‌ها در تاریکی و نیروی بدن‌ها در سستی است.

الامام علی علیه السلام:

۵. الْعَقْلُ وَالْعِلْمُ مَقْرُونَانِ فِي قَرْنٍ لَا يَفْتَرِقَانِ وَلَا يَتَّبِعَانِ^۱

- عقل و دانش چون دو شاخه از یک تنه هستند که از هم جدایی ندارند.

۶. إِنَّكَ مَوْزُونٌ بِعَقْلِكَ فَزَكِّهِ بِالْعِلْمِ^۲

- تو با عقلت ارزیابی می‌شوی؛ پس آن را با کسب دانش ارتقاء بخش.

۷. الْعَقْلُ غَرِيضَةٌ تَزِيدُ بِالْعِلْمِ وَالتَّجَارِبِ^۳

- عقل موهبتی غریزی است که با دانش و تجربه بارور می‌شود.

۸. الْعِلْمُ يَزِيدُ الْعَاقِلَ عَقْلًا^۴

- دانش مایه فزونی عقل است.

۹. الْعِلْمُ يَدُلُّ عَلَى الْعَقْلِ فَمَنْ عَلِمَ عَقْلًا^۵

- دانش راهبر به سوی تعقل است؛ پس آن‌که می‌داند، خرد می‌ورزد.

۱- غرر الحکم / ح ۱۷۸۳

۲- همان / ح ۳۸۱۲

۳- همان / ح ۱۷۱۷

۴- بحار الانوار ۷/ ۷۸

۵- غرر الحکم / ح ۱۷۳۵

محدودیت عقل از منظر روایات

افزون بر موارد فوق، باید مروری بر روایات متعدد دیگری داشته باشیم که رد کننده این توهم هستند که عقل و اندیشه آدمی به طور مستقل و صرفاً با اتکا به معلومات بدیهی، قادر به فهم همه دانش‌ها و معارف است و نیازمند منبعی فراتر از خود نیست. به روایات زیر بنگرید:

۱. الامام السَّجَّاد علیه السلام: انَّ دینَ اللَّهِ لَا یُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَ الْأَرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَ الْمَقَایِیسِ الْفَاسِدَةِ وَ لَا یُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِیمِ، فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلَّمَ وَ مَنْ اهْتَدَى بِنَا هَدَى وَ مَنْ دَانَ بِالْقِیَاسِ وَ الرَّأیِ، هَلَكَ وَ مَنْ وَجَدَ فِی نَفْسِهِ شَیْءٌ مِّمَّا نَقَوْهُ أَوْ تَقَضَى بِهِ حَرْجًا كَفَرَ بِالذِّی أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَثَانِیَ وَ الْقُرْآنَ الْعَظِیمَ وَ هُوَ لَا یَعْلَمُ

- دین خداوند با عقل‌های ناقص و آرای باطل و قیاس‌های فاسد، دست یافتنی نیست و جز با تسلیم دریافت نشود؛ پس هر کس تسلیم ما شود، سالم ماند و هر کس از ما هدایت جوید، راه یابد، اما آن کس که با قیاس و رأی خویش دین ورزی کند، تباه گردد و هر کس در برابر آنچه ما می‌گوییم تشکیک و مقاومت نماید، به خدای قرآن کفر ورزیده است در حالی که از کفر خویش اطلاع ندارد.

۲. الامام الباقر علیه السلام: انَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنَاً وَ لِلْبَطْنِ بَطْنَاً وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ... لیس شَیْءٌ اَبْعَدُ مِنْ عُقُولِ الرَّجَالِ مِنْ تَفْسِیرِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْاِیَّةَ یَكُونُ اَوَّلُهَا فِی شَیْءٍ وَ اٰخِرُهَا فِی شَیْءٍ وَ هُوَ کَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرَفٌ

علی وجوه^۱

- برای قرآن بطن و عمقی است و در عمق آن عمقی دیگر، همان طور که برای آن ظاهری است و در ظاهر آن ظاهر دیگر... [پس بدانید] که تفسیر قرآن از دسترس عقول مردان بسی دور است، چرا که یک آیه آغاز آن درباره موضوعی و پایان آن درباره موضوعی دیگر است. قرآن گفتار پیوسته‌ای است که دارای وجوه و ابعاد گوناگونی است.

۳. الامام الصادق علیه السلام: ما من أمر یختلفُ فیهِ اثنان الاّ و له أصلٌ فی کتاب الله و لکن لا تبُلغُهُ عقولُ الرجال^۲

- هیچ موضوع اختلافی‌ای نیست که پاسخ آن در قرآن یافت می‌شود اما عقل‌های مردان بدان دسترسی ندارد.

۴. ان العقول لا تحکم علی امر الله - تعالی ذکره - بل امر الله - تعالی - یحکم علیها^۳

- عقل‌ها حاکم بر امر خداوند نیستند بلکه امر خدا حاکم بر عقل‌هاست.

از روایات فوق به روشنی دریافت می‌شود که دست عقل از فهم مستقل برخی معارف مانند فهم جامع قرآن و رسیدن به بطون و اعماق آن و نیز فهم بسیاری از احکام و معارف دین خداوند کوتاه است و در

۱- برقی، محاسن ۲/ ۳۰۰

۲- کافی ۱/ ۶۰

۳- بحار الانوار ۱۳/ ۲۸۸

چنین مواردی باید دانش آموز و تسلیم خاندان وحی و عصمت علیهم السلام باشد و از معارف تعلیمی از سوی آنان سیراب شود.

نهی از رأی و قیاس در معارف و احکام الهی

افزون بر روایات فوق، دسته‌ای دیگر از روایات هستند که اتکای به «رأی» را در معارف دینی و احکام الهی نفی کرده و به تبعیت از وحی و اهل بیت علیهم السلام سفارش می‌کنند. رأی در لغت به معنای نظر و دیدن است که گاه، دیدن با چشم است (النظر بالعین) و گاه دیدن با قلب و عقل (النظر بالقلب) است که همان عقیده، دیدگاه و باور است و جمع آن آراء می‌باشد.^۱

از روایات زیر نیز - همانند روایات پیشین - چنین فهمیده می‌شود که عقل آدمی به طور مستقل قادر به درک و فهم بسیاری از احکام و معارف دینی نبوده و مجاز به ابراز و اظهار رأی و عقیده شخصی در مورد آن‌ها نیست و باید پذیرای آنچه از خاندان وحی و عصمت علیهم السلام بیان و ارائه شده است، باشد:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة، فرقة منها ناجية والباقون هالكون، والناجون الذين يتمسكون بولايتكم [اهل البيت]، ويقتبسون من علمكم، ولا يعملون برايهم، فاولئك ما عليهم من سبيل^۲

- اتمم پس از من هفتاد و سه فرقه خواهند شد که تنها یک فرقه آن

۱- فیروزآبادی، القاموس المحيط ۴/ ۳۳۱

۲- حرّ عاملی، وسائل الشیعه ۲۷/ ۵۰

اهل نجات است و آن‌ها کسانی‌اند که به ولایت شما اهل بیت علیهم السلام چنگ می‌زنند و از شما دانش می‌آموزند و هرگز به رأی و نظر خود عمل نمی‌کنند. تنها اینانند که راه یافته‌اند.

الامام علی علیه السلام:

۲. ان الله قضی الجهاد علی المومنین فی الفتنة بعدی - الی ان قال: - یجاهدون علی الاحداث فی الدین اذا عملوا بالرأی فی الدین ولا رأی فی الدین، انما الدین من الرب امره ونهیه^۱

- خداوند جهاد را در فتنه‌های پس از من بر مؤمنان واجب و مقدر نموده است... مؤمنان در برابر نوآوری‌ها در دین جهاد می‌کنند و این وقتی است که افراد براساس رأی و نظر خویش دین‌ورزی می‌کنند، در حالی که رأی و نظر شخصی در دین جایی ندارد؛ دین از جانب خداوند است.

۳. ان المومن لم یأخذ دینه عن رایه، ولكن اتاه عن ربه فاخذ به^۲

- مؤمن براساس رأی شخصی دین‌ورزی نمی‌کند بلکه به آنچه از جانب خداوند ابلاغ شده است، اعتقاد می‌ورزد.

۴. الاسلام هو التسلیم - الی ان قال: - ان المومن اخذ دینه عن ربه ولم یأخذه عن رایه^۳

- اسلام یعنی تسلیم، مؤمن دینش را از خداوند می‌گیرد و نه از رأی و دیدگاه خویش.

۱- همان/ ۶۱

۲- همان/ ۴۲

۳- همان/ ۴۵

الامام الصادق علیه السلام:

۵. لا رای فی الدین^۱

- دین جایگاه نظریه پردازی [خودساخته] نیست.

۶. فی قول الله عز وجل: اهدنا الصراط المستقیم قال: یقول: ارشدنا

ولزوم الطریق المودی الی محبتک والمبلغ الی رضوانک و جنتک،
والمانع من ان نتبع اهواءنا فنعطب، او ناخذ بآرائنا فنهلک.^۲

- امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «اهدنا الصراط المستقیم»

فرمود: یعنی خداوندا ما را به طریقی رهنمون شو که محبت و خشنودی و بهشت تو را سبب شود و از پیروی از هواها و دیدگاه‌های [خودساخته‌مان] مانع گردد.

۷. ما احد احب الی منکم ان الناس سلکوا سبلاً شتی، منهم من اخذ

بهواه، ومنهم من اخذ برایه، و انکم اخذتم بامر له اصل^۳

- شما شیعیان محبوبترین مردم نزد منید؛ مردم همه به راه‌های

گونگونگی رفته‌اند؛ برخی از آن‌ها اهل هواپرستی‌اند و برخی نیز به رأی و نظر خویش عمل می‌کنند، در حالی که شما به امری [قرآن و اهل بیت علیهم السلام] روی آورده‌اید که دارای حقیقت و ریشه است.

۸. فی رسالة الی اصحاب الراى والقیاس: اما بعد فان من دعا غیره

الی دینه بالارتیاء والمقایس لم ینصف ولم یصب حظه، لان المدعو الی

۱- همان/ ۵۱

۲- همان/ ۴۹

۳- همان/ ۵۰

ذلك ايضا لا يخلو من الارتياء والمقاييس، ومتى لم يكن بالداعى قوة فى دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعى ان يحتاج الى المدعو بعد قليل، لانا قد راينا المتعلم الطالب ربما كان فائقا لمعلمه ولو بعد حين، وراينا المعلم الداعى ربما احتاج فى رايه الى راي من يدعو، وفى ذلك تحير الجاهلون، وشك المرتابون، وظن الظانون، ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل، ولم ينه عن الهزل، ولم يعب الجهل، ولكن الناس لما سفهوا الحق، وغمطوا النعمة، واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله، واكتفوا بذلك عن رسله والقوام بامرهم، وقالوا: لا شى الا ما ادر كته عقولنا وعرفته البانبا، فولاهم الله ما تولوا، واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يعلمون، ولو كان الله رضى منهم اجتهادهم وارتياءهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث اليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم، وانما استدللنا ان رضا الله غير ذلك ببعثة الرسل بالامور القيمة الصحيحة، والتحذير من الامور المشككة المفسدة، ثم جعلهم ابوابه وصراطه والادلاء عليه بامور محجوبة عن الراى والقياس، فمن طلب ما عند الله بقياس وراى لم يزد من الله الا بعدا، ولم يبعث رسولا قط - وان طال عمره - قابلا من الناس خلاف ما جاء به، حتى يكون متبوعا مرة وتابعا اخرى، ولم ير ايضا فيما جاء به استعمال رايه ولا مقياسا، حتى يكون ذلك واضحا عنده كالوحي من الله، وفى ذلك دليل لكل ذى لب وحجى، ان اصحاب الراى والقياس مخطئون، مدحزون^۱

- امام صادق عليه السلام در نامه‌ای خطاب به آن‌ها که اهل رأی زنی

شخصی و من عندی [و نه مستند به قرآن و عترت] و قیاس بودند، چنین نوشتند: آن که دیگری را براساس نظریه پردازی و سنجش های شخصی، به دین بخواند، توفیقی نخواهد یافت، چرا که آن دیگری نیز خود خالی از نظر و دیدگاه نیست و ای بسا پس از مدتی، فرد اول (داعی)، خود پیرو نظریه فرد دوم (مدعو) شود، چرا که ما بارها دیده ایم که دانش آموزی نظریه ای برتر از استادش ارائه کرده است و بر او غالب شده است؛ در چنین اثبات و ابطال هایی است که شک و تخیل و وهم پردازی گریبان افراد و جامعه را می گیرد. اگر قرار بود خداوند به چنین شرایطی رضایت دهد [و امر نظریه پردازی را به عقول انسان ها واگذار نماید] رسولان را که فصل الخطاب هستند، بر نمی انگیخت تا مانع جهل و پوچ گرایی مردم شود. اما افسوس که مردم چون از حق روی گردان گشته و کفران نعمت [اهل بیت علم و هدایت علیهم السلام] کردند و با اتکا به نادانی و تدبیر خویش، خود را از علم و تدبیر الهی بی نیاز دانستند و از اطاعت رسولان و حجج الهی سرباز زده و مدعی شدند جز آنچه عقل ها در می یابد، حقیقتی نیست، خداوند هم بر آنان حاکمان فاسد و جائر را مسلط کرد و آن ها را چنان خوار و ذلیل کرد که بندگان نفس خویش گشتند. اگر قرار بود خداوند به اجتهاد و نظریه پردازی آنان رضایت دهد، دیگر نیازی به ارسال رسول و فصل الخطاب و کسی که آن ها را از این گمراهی باز دارد، نبود؛ در حالی که ما می بینیم، خداوند رسولانش را با دانش روشن و هدایت صحیح مبعوث کرده تا مردم را از نظریات و دیدگاه های پیچیده و تباه کننده بر حذر دارند، سپس رسولانش را راهنمایان به سوی صراط مستقیم خودش - که از هرگونه رأی زنی و قیاس عاری هستند - قرارداد. پس با این وجود، اگر کسی با قیاس و رأی شخصی به دنبال حکم و هدایت الهی است، دستاوردی جز دوری از خداوند نخواهد داشت. خداوند هرگز به رسولی - حتی آنان که عمری طولانی داشتند مثل

نوح علیه السلام - اجازه نداد که برخلاف وحی الهی، تابع خواسته و نظرات مردم شود و یا آن که از پیش خود به نظریه پردازی روی آورد. همین مسأله، دلیلی روشن برای هر صاحب خردی است که دریابد، اهل رأی و قیاس بر خطا و باطلند.

۹. من حکم برایه بین اثنین فقد کفر، ومن فسر برایه ایه من کتاب الله فقد کفر^۱

- آن که بین دو تن براساس رأی خود قضاوت کند و نیز آن که آیه‌ای از قرآن را براساس نظر شخصی خود تفسیر نماید، کافر است.

۱۰. عن أبي العباس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ادنی ما یكون به الانسان مشرکاً، فقال: من ابدع رایاً، فاحب علیه و ابغض^۲

- ابی العباس از امام صادق علیه السلام می پرسد: کمترین چیزی که مایه شرک و رزی انسان می شود چیست؟ امام علیه السلام پاسخ می دهد: این که انسان نظریه‌ای را ابداع کند و آن را دستمایه حب و بغض خود قرار دهد.

میزان و معیار حجیت عقل

اکنون پس از دریافت این موضوع که عقل در حیطه‌هایی مستقلاً قادر به درک امور و مسائلی است، باید این نکته را نیز اضافه نماییم که آنچه درباره معیار و میزان حجیت عقل مورد اتفاق همگان است، این است که هرگاه عقل به نحوی روشن و قاطع امری را ادراک و تصدیق

۱- همان / ۶۰

۲- همان / ۶۰

نماید، ادراک و حکم او لازم‌القبول و حجّت است، اعم از این‌که آنچه مورد ادراک و تصدیق است، در زمره بدیهیات باشد، مثل امتناع اجتماع و ارتفاع تقيضین، نیاز مصنوع به صانع، حسن عدالت و قبح ظلم و یا در زمره نظریاتی که مبتنی بر استدلال‌هایی روشن و واضح است، به گونه‌ای که هر فرد عاقلی - اگر در مقام سفسطه و شکاکیت نباشد - با دریافت آن استدلال‌ها به نتیجه آن اعتراف می‌نماید. مانند بسیاری از قضایای هندسی و ریاضی.

آدمی درچنین مواردی، بالوجدان، وضوح و روشنی حکم عقل را در می‌یابد و بالطبع بدان التزام نظری و عملی پیدا می‌کند^۱ و فراتر از این دو حیطة (بدیهیات و قطعیات روشن عقلی) نیز بالوجدان به محدودیت و نیاز خویش به هادی و معلّم اذعان می‌نماید. حال اگر کسی چنین محدودیتی را نپذیرد و توسن اندیشه را در عرصه‌هایی که خارج از حکم روشن و قطعی عقل است، زین نماید و به جنبش وادارد، در حقیقت از مدار تعقل و عقلانیت خارج شده و به ورطه توهم گرفتار می‌آید و بروهمیات، نام عقلیات می‌نهد و حکم وهم را به عنوان حکم عقل اعلام

۱ - حتی اخباریین نیز حکم قطعی عقل را حجّت می‌دانند و البته در عرصه استنباط احکام فرعی فقهی بر این باورند که چنین قطعی محقق نخواهد شد ولی در غیر آن قائل به تحقق چنین قطعی و حجیت آن هستند. محدث نوری (قدس سره) در بخش خاتمه مستدرک الوسائل ضمن رد انتساب انکار حجیت عقل قطعی به اخباریین، به ذکر نقل قول‌هایی از علمای سرشناس اخباری (محدث استرآبادی، شیخ حر عاملی، محدث بحرانی، و سیدنعمت الله جزایری) پرداخته است که همگی بر حجیت عقل قطعی تأکید کرده‌اند. (نوری طبرسی، میرزا حسین، خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۹، فایده یازدهم با عنوان حجیت قطع / ۳۰۲۷ تا ۳۰۳۰)

می نماید.^۱

آنچه در فصول بعدی خواهیم دید این است که بسیاری از نظریات فلسفی - که از آن‌ها به عنوان براهین قطعی و عقلی یاد می‌شود - تنها مورد تصدیق فیلسوف یا نحله فلسفی خاصی است که مورد ردّ و انکار فیلسوفانی دیگر قرار گرفته است و این خود بهترین دلیل بر آن است که نظریات و عقاید مزبور در زمره احکام روشن و قطعی عقل نیست، چرا که نباید این چنین مورد ردّ و نقض دیگر فیلسوفان - که آنان نیز خویش

۱ - مرحوم علامه طباطبایی در این موضوع بیانی دارد که مؤید تبیین ما از مسأله معیار حجیت عقل است. ایشان می‌گوید: «به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود چیزهایی را درک می‌کنیم که در میان آن‌ها یک سلسله قضایایی است که در صحت آن‌ها هیچ‌گونه تردید نداشته و اضطراباً آن‌ها را می‌پذیریم. این‌گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می‌نامیم.» آقای طباطبایی در ادامه مطلبی را می‌افزایند که مورد نقد است و آن این‌که: «هیچ دینی و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و...»؛ این‌که حجیت عقل قطعی - با تبیینی که از آن ارائه دادند - قابل نفی نیست، سخنی کاملاً درست است، اما مساوی دانستن عقل قطعی با مباحث فلسفی به هیچ وجه قابل قبول نیست، چرا که مباحث فلسفی در زمره قضایایی نیستند که در صحت آن‌ها هیچ‌گونه تردیدی نباشد و عقلاً اضطراباً و بدهاتماً آن‌ها را بپذیرند. بهترین دلیل بر این مطلب، انبوه اختلاف‌ها و تعارضاتی است که در بین خود فلاسفه نسبت به تک تک این مباحث وجود دارد.

مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی نیز در تعریف حکمت و فلسفه بیانی دارد که همین اشکال به آن وارد است. وی می‌گوید: «حکمت عبارت است از علم به احوال موجودات بر نهجی که موافق و مطابق واقع و مبتنی بر دلائل عقلی صرف منتهی به بدیهیات باشد، به نحوی که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید جایز نداند.» (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۴ / ۴۵)

بله، اگر در مورد موضوعی به گونه‌ای علم حاصل شود که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید روا ندارد، بر همگان حجت و قبول آن فرض خواهد بود؛ اما آیا مباحث فلسفی از این مقوله‌اند؟!

را ملتزم به پذیرش حکم عقل می‌دانند - قرار می‌گرفت.^۱

شوخی با عقل!

در ادامه بحث حجیت عقل، باید نکته‌ای دیگر نیز روشن شود و آن این‌که، آیا محدود کردن فهم مستقل عقل به حیطه‌هایی خاص و برخی از حیطه‌ها را از دسترس فهم مستقل عقل خارج دانستن، به نفی مطلق حجیت عقل می‌انجامد و این نوعی شوخی با عقل است؟^۲

برخی بر آنند که چنین است و به زعم آنان حجیت عقل تجزیه پذیر نیست؛^۳

اما حقیقت این است که حجیت عقل تابع قضیه «همه یا هیچ» نیست و هیچ الزام منطقی بر این امر وجود ندارد. سؤال این است که چه مشکل منطقی پیش خواهد آمد اگر بگوییم، عقل در فهم مستقل این دسته از امور تواناست و عموم عقلا در این حیطه، اقدام به صدور حکم قطعی می‌نمایند؛ اما دسته‌ای دیگر از امور، از دایره فهم مستقل عقل خارج بوده

۱- در اینجا باید این نکته را توضیح دهیم که بحث پیرامون حجیت عقل مربوط به «مُدْرَکِیَّت» آن است نه «مُدْرَکِیَّت» آن، بدین معنا که مُدْرَکِیَّت عقل مربوط به حیطه‌هایی خاص است و در این حیطه‌ها فهم مستقل عقل خود مُدْرک و سند درستی آن است، اما در این که عقل ابزار درک و فهم (مُدْرک) است و ما با عقل، تعالیم انبیاء و کتب آسمانی و آموزه‌های عترت علیهم السلام را می‌فهمیم و درک می‌کنیم و اگر از چنین نیرویی برخوردار نبودیم، در زمره سفها و مجانین بودیم، هیچ بحثی نیست. برخی بین این دو حیث و جهت، خلط می‌کنند و دچار اشتباه می‌شوند.

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱/ ۴۱

۳- همان ۳/ ۴۰۴-۴۰۱

و عقل نیاز به معلم دارد و عموم عقلا نیز حکم قطعی در این موارد ندارند؟

آثار و نوشته‌های خود فلاسفه مملو از سخنانی است که هم به محدودیت عقل در رسیدن به اعماق حقیقت اعتراف کرده‌اند و هم به محدودیت عقل در ارتباط با عرصه‌ها و زمینه‌های شناخت.^۱ به عنوان نمونه، به موارد زیر بنگرید:

ابن سینا (م ۴۲۸ق):

«در توان بشر نیست که حقایق اشیا را دریابد. ما از چیزها تنها خواص و لوازم و اعراض آن‌ها را می‌شناسیم و فصل‌های مقوم هر یک را - که نشان دهنده حقیقت آن‌ها هستند - درک نمی‌کنیم؛ بلکه همین اندازه می‌فهمیم که چیزهایی در عالم هست و خواص و اعراضی دارد؛ وگرنه ما حقیقت مبدأ اول، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را درک نمی‌کنیم؛ حتی در مورد اعراض نیز به حقایق آن نمی‌رسیم.»^۲

شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۷ق):

«از آنچه گفتیم، آشکار گشت که ارائه «حد» - آن‌گونه که فیلسوفان مشایی می‌گویند - برای انسان ممکن نیست. پیشوای آنان [ابن سینا] نیز

۱ - البته همان‌گونه که در پیش گفتیم، این نوع اعترافات فلاسفه، در تناقض با مشی عملی آنان است که همه عرصه‌ها و حیطه‌ها را جولانگاه فکر و اندیشه‌شان قرار می‌دهند.

۲ - حکیمی، محمدرضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه / ۱۵ (به نقل از تعلیقات / ۳۴ - ۳۵ و

به دشواری آن (به دست آوردن حد برای اشیا) اعتراف کرده است. بنابراین، تعریف‌ها و حدهایی که ما داریم، شامل چند خصوصیت است که در چیزی (محدود) جمع شده است، همین.»^۱

خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق):

«عقل نمی‌تواند به آنچه پیامبران بدان ارشاد می‌کنند (و می‌آموزند)، راه ببرد.»^۲

ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق):

«باید بدانی که فاضلان زبده بشر، از درک حقایق امور آسمانی و زمینی - بدانسان که در خور است - و از احاطه به دقایق آفرینش و عجایب فطرت (سرشت خلق) و آثار عنایت و حکمت الهی در آن‌ها، دستشان کوتاه است؛ بلکه بیشتری از فاضلان بشر از شناخت حقیقت نفس، یعنی ذات خود، ناتوانند... پس در صورتی که اطلاع کامل یافتن انسان از نفس خود و بدن خود - چنان‌که می‌سزد - امکان‌پذیر نباشد، چسان ممکن خواهد بود که درباره آنچه در عالم اجسام و عالم ارواح هست و می‌گذرد، اطلاع کامل به هم رساند؟»^۳

همچنین:

۱ - همان/۱۹، به نقل از حکمة‌الاشراق ۲/ ۲۱

۲ - همان/ ۱۸۷، به نقل از تلخیص المَحْصَل ۵۳/

۳ - ملاصدرا، اسفار ۷/ ۱۱۸-۱۱۹

«همچنان که حواس از ادراک مدرکات قوت نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است، و از این قبیل است معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست و سر حشر و رجوع جمیع خلائق به پروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد و نشر صحایف و نظائر کتب و معنی صراط و میزان و فرق میان کتاب و قرآن و سر شفاعت و معنی کوثر و انهار اربعه و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هر یک و معنی اعراف و نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام الکاتبین و سر معراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم انبیاء است و سایر احوال آخرت و نشاء قبر و هرچه از این مقوله از انبیاء علیهم السلام حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن اعجمی است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش - علیه و علیهم السلام و الثناء - ادراک نمی‌توان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیب چندان نیست.»^۱

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر محدودیت حوزه داوری عقل تصریح می‌کند: «عقل بعد از آن‌که نبوت، وحی و عصمت نبی را با استناد به محدودیت‌های آگاهی خود و نیاز انسان به معرفت فرامفهوم‌ی اثبات کرد، از آن پس نمی‌تواند درباره آنچه که در حوزه داوری وحی است، اظهار نظر نماید. وظیفه عقل در قلمرو مسائل مختص به شریعت و جزئیات غیرقابل برهان، همانا اظهار عجز و بیان «لست ادری» است. عقل اگر درباره خصوصیات قبر، برزخ، قیامت و ویژگی‌های ارتباط اعمال اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و عبادی خود با صور برزخی، دوزخی و بهشتی آن اعمال سخن گوید و درباره کیفیت شایسته معاملات و

سیاسات و عبادات، نظیر دفعات نمازهای واجب و یا تعداد رکعات و یا اذکار هر رکعت و یا حرمت ربا و حلیّت برخی دیگر از معاملات به خود اتکا نماید و خویشتن را بی‌نیاز از وحی بیندارد، به تعبیر مرحوم آقا علی حکیم مدرس، راهی جز جنون و دیوانگی نمی‌رود و این جنون ملازم با قبول تناقض است، زیرا عقلی که به ضرورت راهبر و راهنما استدلال می‌کند، چگونه ممکن است پس از آمدن راهنما، در حوزه کار او تصرف نماید و خود داوری کند؟»^۱

علاوه بر موارد فوق، مناسب است نگاهی به نظر فیلسوف یهودی، ابن میمون، درباره محدودیت عقل داشته باشیم:

«این مسأله که آیا قلمرو ادراک عقل تا کجا بوده و مرز یا میزانی که عالم معقول را از عالم ماوراء معقول جدا می‌سازد چیست، همواره محل بحث و گفت‌وگو بوده است. ابو عمران موسی بن میمون از جمله کسانی است که به محدود بودن عقل معتقد بوده و... می‌گوید: در عالم هستی اموری را می‌توان یافت که عقل می‌تواند به درک آنها نائل گردد، ولی برخی امور از حوزه ادراک عقل بیرون بوده و راه وصول و درک آنها برای انسان پیوسته مسدود است. ابن میمون قسم سومی را نیز مطرح کرده و معتقد است، برخی از امور در این عالم به گونه‌ای تحقق دارد که حالتی از آن معلوم است و حالات دیگر آن همواره مجهول باقی می‌ماند. در اینجا ممکن است گفته شود، چون عقل، بالذات مدرک است چیزی از حوزه ادراکات آن بیرون نمی‌ماند. ابن میمون به این سخن پاسخ داده و گفته است: مدرک بودن عقل، مستلزم این نیست که همه امور در حیطه

۱ - جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش سوم از جلد دوم / ۴۲۲ و ۴۲۱

ادراک عقل قرار گرفته باشد، چنانچه در مورد حواس نیز وضع به همین منوال است. حس باصره می‌تواند بسیاری از اشیا را مشاهده کند، ولی این توانایی به معنی این نیست که هر چیزی را در هر فاصله‌ای که قرار گرفته باشد، بتواند مشاهده نماید. این سخن در مورد حس سامعه و ذائقه و شامه و سایر حواس نیز صادق است.... به این ترتیب می‌توان گفت، در عالم هستی چیزهایی وجود دارد که عقل آدمی از درک آن‌ها ناتوان است... ابن میمون روی این نکته تأکید می‌کند که عقل آدمی در هر حال از وصول به برخی از حقایق ناتوان است. او می‌گوید، آنچه در باب ناتوانی عقل نسبت به درک برخی از حقایق ابراز می‌شود، تنها سخن اهل شرایع نیست بلکه فلاسفه نیز به این واقعیت اعتراف کرده و در باب ناتوانی عقل نسبت به برخی امور سخن گفته‌اند.»^۱

از منظر روایات نیز این مسأله واضح است که عقل قادر به فهم مستقل بسیاری از امور نبوده و خود نیز به این محدودیت اذعان و اعتراف دارد و از نظر ائمه معصومین علیهم السلام، این مرزبندی هرگز مستلزم نفی کلی حجیت عقل نیست.

امام صادق علیه السلام در توحید مفضل، شناخت اصل وجود خداوند را در حیطة ادراک عقل، اما احاطه به صفات او را خارج از برد ادراکی عقل می‌داند:

الامام صادق علیه السلام: انَّ العَقلَ یَعرِفُ الخالقَ من جَهةٍ توجِبُ
 علیه الاقرارَ وَ لا یَعرِفُه بما یُوجِبُ لهُ الاحاطةُ بصفته، فان قالوا: فکیف
 یُکَلِّفُ العبدُ الضعیفُ معرفتَهُ بِالْعَقْلِ اللطیفِ وَ لا یحیطُ به؟ قیلَ لَهُم: انما

كَلَّفَ الْعِبَادُ مِنْ ذَلِكَ مَا فِي طَاقَتِهِمْ أَنْ يَبْلُغُوهُ وَهُوَ أَنْ يُوقِنُوا بِهِ وَيَقْفُوا
عند أمره وَ نَهْيِهِ وَ لَمْ يُكَلَّفُوا الْإِحَاطَةَ بِصَفَتِهِ^۱

- عقل، خداوند را تا آنجا می‌شناسد که اقرار به اصل وجود او می‌کند اما نمی‌تواند احاطه به [ذات و] صفت او پیدا کند، اگر بگویند: در این صورت چگونه بنده ضعیف با این عقل محدود مکلف به شناخت خداوند شده است، پاسخ داده می‌شود که بندگان به اندازه طاقت و ظرفیت عقلی‌شان مکلف به شناخت خدا هستند و آن شناخت، چیزی بیش از این که به وجود خداوند یقین پیدا کنند و به فرمان او گردن نهند، نیست و آن‌ها مکلف به احاطه به [ذات و صفات] خداوند نیستند.

افزون بر مطالب فوق، به این نکته مهم نیز باید اشاره شود که عموم فلاسفه مسلمان به‌ویژه اهل تشیع، پذیرفته‌اند که در عرصه مسائل فقهی و فروع دینی، حاکم اصلی، وحی، و منبع و مرجع اساسی استنباط شرعیات، قرآن و سنت است و برای عقل در استنباط فروع فقهی سهمی اندک قائلند^۲ و این مفهومی جز اعتراف به محدودیت فهم مستقل عقل ندارد.

عقل مفهوم پرداز فلسفی یا عقل فضیلت پرور قرآنی؟

مطلب دیگری که در باب نسبت عقل فلسفی با عقل دینی قابل واریسی و تأمل است، این است که اگرچه فلسفه، عقل را به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌کند و در پی کسب سعادت در دو عرصه نظر و عمل است و از حکمت عملی که شاخه‌ای از آن اخلاق است نیز سخن

۱- بحار الانوار ۳/ ۱۴۷

۲- ر.ک به: طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان ۵/ ۲۵۵

می‌گوید، اما عقل فلسفی عمدتاً توجه خود را معطوف به شناخت جهان می‌نماید و در پی کشف معماها و رازهای هستی است، همان‌گونه که در برخی تعاریف رایج فلسفه گفته می‌شود:

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني^۱
فلسفه همانند شدن جهان ذهنی انسان با جهان خارجی است.
و نیز:

الحكمة هي العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليها بقدر
الطاقة البشرية^۲
فلسفه، دانش به حقیقت اشیاء و موجودات، به اندازه طاقت انسان است.

ملاصدرا نیز به تقدم عقل نظری بر عقل عملی تصریح کرده، عقل عملی را به منزله خادم و فرع بر عقل نظری می‌داند^۳ و بالاتر آن‌که، اساساً سعادت را منحصر به علم و معرفت دانسته و مدخلیتی برای عمل در آن قائل نیست:

«این فیلسوف بزرگ برخلاف فیلسوفان وجودی جدید، عقل نظری را بر عقل عملی مقدم دانسته و روی نظر و معرفت، بیش از عمل تکیه می‌کند. در نظر او، رأس همه سعادت‌ها و بالاتر از همه خوبی‌ها، به دست آوردن حکمت حقیقی است و حکمت حقیقی نیز علم و آگاهی به

۱- السياسة المدنية / ۴۱۴

۲- همان / ۴۱۳

۳- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲ / ۳۴۰، به نقل از شرح اصول کافی / ۳۱۶

حقایقی است که به مبدأ و معاد مربوط می‌گردد... این فیلسوف متأله در اینجا به نکته‌ای اشاره کرده که کمتر کسی از اندیشمندان اسلامی به آن توجه کرده است؛ او می‌گوید: ملاک وصول به سعادت حقیقی، جز حصول علم و معرفت به حقایق مبدأ و معاد چیز دیگری نیست. بنابراین کسی که به این نوع معرفت دست می‌یابد، به سعادت حقیقی نائل می‌شود، اگرچه او در تمام مدت عمر خود هیچ‌گونه عمل بد یا خوبی را انجام نداده باشد. عین عبارت صدرالمتألهین در این باب چنین است: 'فلو فرض حصول هذه المعارف علی وجهها فی قلب احدٍ من الادمیین من دون عمل حسناً کان او قبیحاً لکان مؤمناً حقاً فائزاً بالسعادة الحقیقیة من غیر قصور و خلل فی ایمانه'.^۲ [۳]

در هر صورت، در قاموس فلسفه، آن کس عاقل‌تر است که بر استدلال‌های پیچیده، حل معضلات فلسفی و مفهوم‌پردازی تسلط بیشتری دارد، اما آیا در قاموس دین نیز چنین است و آنچه قرآن و عترت به عنوان شاخصه‌های عقل و عاقل ذکر کرده‌اند، چنان تلقی‌ای را تأیید می‌کند؟

حقیقت آن است که اگرچه یکی از ویژگی‌های مهم عقل دینی، علم و معرفت است و کمال عقل با میزان علم و معرفت آدمی سنجیده می‌شود، اما اولاً این علم و معرفت، عمدتاً محصول وحی و منبعث از تعالیم انبیاء است، نه تولید ذهن و مغز بشری؛ ثانیاً علم و معرفت دینی، بیش از آنچه که ناظر به فهم رازهای عالم هستی و مسائل پیچیده وجودشناسی باشد، معطوف به شناخت کمالات، فضائل اخلاقی و معنوی و تکالیف دینی برای ستیز با

۱- همان ۳ / ۸۰

۲- اسرار الآیات / ۴

رذائل نفسانی، غلبه بر نفس اماره و قرب به حضرت حق است و آنجا هم که سخن از معارف طبیعی و جهان‌شناسی است، اغلب با نظر به تأثیری است که بر کسب فضایل و کمالات اخلاقی دارد.

اکنون برای توضیح بیشتر در مورد ماهیت عقل دینی، به مطالب زیر می‌پردازیم:

اول: عقل دینی که برگرفته از واژه عربی عقل است، از ریشه عقال، به معنی زانویند شتر است و این نور فطری و موهبت الهی را از آن جهت عقل می‌گویند که عقال بر نفس اماره آدمی است:

رسول الله صلی الله علیه و آله: انّ العقلَ عقالٌ من الجَهْل، والنفْس مثل أخبث الدّواب فان لم تعقل حارت، فالعقل عقالٌ من الجَهْل^۱

- عقل، بازدارنده از جهل است و نفس آدمی چون فرومایه‌ترین جنبنندگان است که اگر خرد نوزد، سرگردان می‌شود. پس عقل بازدارنده از جهالت است.

نتیجه این‌که، اگر فردی عالم به رازهای هستی و یا هر علم دیگری باشد اما بر نفس اماره خویش مهار نزند، در قاموس دینی، عاقل به مفهوم تام و کامل آن نیست.

دوم: ضد واژه «عقل» در قرآن و عترت، واژه «جهل» است، اما با این توضیح که برای جهل چهار معنا وجود دارد و باید روشن شود که کدام یک از این معانی، ضد واژه عقل است:^۲

۱- مطلق جهل، یعنی ندانستن چیزی و علمی؛ اما باید دانست که هر

۱- تحف العقول / ۱۵، بحار الانوار / ۱۱۷

۲- ر.ک به: العقل و الجهل فی الكتاب و السنة / ۱۷۱

نوع‌ای جهلی مذموم نیست بلکه در مواردی ممدوح است، همان‌گونه که هر نوع دانایی ممدوح نیست و در مواردی مذموم است:

الامام علی علیه السلام:

رُبَّ عِلْمٍ آدَى إِلَى مَضَلَّتِكَ^۱

- ای بسا دانشی که موجب گمراهی‌ات گردد.

- اَيَّاكُمْ وَ تَعَلَّمُ النُّجُومَ إِلَّا مَا يُهْتَدَى بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ، فَانْهَاهَا تَدْعُوا إِلَى الْكَهَانَةِ وَ الْمُنْجَمِ كَالكَاهِنِ وَ الْكَاهِنِ كَالسَّاحِرِ وَ السَّاحِرُ كَالْكَافِرِ وَ الْكَافِرُ فِي النَّارِ^۲

- از آموزش دانش نجوم جز به اندازه‌ای که به کار پیدا کردن جهت و مسیر در خشکی و دریا می‌آید، پرهیزید، زیرا این دانش انسان را تشویق به کهنات و پیشگویی‌های کاهنانه می‌کند که در این صورت، منجم مانند کاهن و کاهن مانند جادوگر و جادوگر چون کافر است که جایگاهش در آتش است.

بنابراین، بعضی از علوم، مذموم و مایه گمراهی و عذاب است و جهل به این علوم، مطلوب است. مقصود از جهل مقابل عقل، این معنا نیست و بلکه بعضاً خود از لوازم عاقل بودن است.

۲- جهل به معارف و دانش‌های سودمند:

آگاهی به برخی از معارف و دانش‌ها برای انسان‌ها و جوامع سودمند و مفید است و در حدّی نیز ضروری حیات و زندگی است؛ مثل

۱- غرر الحکم / ح ۵۳۵۲

۲- خصال / ۲۹۷، همچنین رک به: محمدی ری شهری، محمد، العلم و الحکمة فی الکتاب و السنّة / ۲۹۷ - ۲۹۴

علوم و فنونی که به کار تنظیم معیشت انسان‌ها می‌آید، اما اطلاع از این علوم برای همگان ضروری نیست و جهل به آن‌ها - در صورتی که به اندازه رفع نیازهای معیشتی، عالم به آن‌ها وجود داشته باشد - مذموم و منشأ تباهی و فساد نخواهد بود. این معنای از جهل نیز در مقابل عقل قرار ندارد، اگرچه ممکن است یکی از شاخه‌های جهل مقابل عقل (به معنای چهارم) به شمار رود. بدین معنا که اگر افراد و جامعه‌ای به اندازه ضرورت و رفع نیازهای معیشتی خود، دانای به این علوم نباشند، به اقتضای عقل عمل نکرده‌اند؛ و البته فقدان چنین جهلی، الزاماً به مفهوم عاقل بودن نیز نخواهد بود.

۳- جهل به دانش‌ها و معارف ضروری برای انسان:

سعادت و رستگاری انسان‌ها، وابسته به آگاهی آن‌ها نسبت به برخی علوم و معارف است و فقدان این علوم قطعاً منجر به هلاکت و شقاوت افراد و جوامع خواهد شد؛ مثل آگاهی بر ارکان و اصول دین، تکالیف دینی، ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و... اطلاع از این دانش‌ها و معارف نیز تنها یکی از اجزا و شرایط لازم برای عاقل بودن است و نه همه عقل؛ و بلکه ممکن است فردی نسبت به این علوم و معارف، عالم باشد اما به دلیل آن‌که فاقد دیگر اجزای عقل و شرایط عاقل بودن است، از زمره عاقلان خارج شده و به جرگه جاهلان (معنای چهارم) بپیوندد.

۴- جهل، به معنای موجودی ضد عقل:

در قرآن و سنت معنای دیگری نیز برای جهل وجود دارد که برخلاف سه معنای پیشین، جنبه عدمی (عدم العلم) نداشته بلکه امری وجودی است و مانند عقل، مخلوق الهی است و همراه با عقل در وجود انسان‌ها تعبیه می‌شود. این موجود، همانند عقل دارای ویژگی‌ها و خواصی ویژه خود می‌باشد و پیوسته در وجود آدمیان در کشاکش با

عقل است:

الامام الصادق علیه السلام: انَّ اللّٰهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ اَوَّلُ خَلْقٍ مِنْ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ: اَدْبِرْ فَاَدْبِرْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: اَقْبِلْ فَاَقْبِلْ فَقَالَ اللهُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَ كَرَّمْتُكَ عَلَيَّ جَمِيعَ خَلْقِي، ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْاُجَاغِ ظُلْمَانِيًّا فَقَالَ لَهُ: اَدْبِرْ فَاَدْبِرْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: اَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ، فَقَالَ لَهُ اسْتَكْبَرْتَ، فَلَعَنَهُ^۱

- خداوند عقل را به عنوان اولین مخلوق روحانی، از جانب راست عرش و از نور خود آفرید و به او گفت: دور شو، دور شد؛ سپس گفت: پیش آ، پیش آمد؛ آن گاه خداوند فرمود: تو را عظیم‌القدر آفریدم و بر دیگر مخلوقاتم برتری دادم. پس از آن جهل را از دریایی شور و تاریک آفرید و به او گفت: دور شو، دور شد؛ سپس گفت: پیش آ، پیش نیامد؛ خداوند به او فرمود: استکبار ورزیدی؛ و او را لعنت کرد.

در حدیث مشهور جنود عقل و جهل^۲ برای هر یک از این دو، هفتاد و پنج جند و نیرو ذکر شده است که هر جندی از جهل، رو در رو با جندی از عقل است (خیر و شر، ایمان و کفر، عدل و جور، شکر و کفران و...) و از جمله جنود این دو، علم و جهل است که در اینجا مقصود از جهل، معنای سوم و بعضاً دوم است.

بنابراین، مقصود از جهل مقابل عقل، همین معنای چهارم است و نکته مهمی که از این بحث منتج می‌شود این است که از نظر قرآن و عترت، آگاهی از رازهای هستی و فهم حقیقت موجودات و انعکاس

۱- کافی / ۱ / ۲۱

۲- کافی / ۱ / ۲۱

جهان عینی در ذهن - در حیطه‌هایی که مورد سفارش و مطلوب است - یکی از جنود و اجزا و شرایط عقل به شمار می‌رود و برخلاف نگرش فلسفی، تمام عقل و حتی بخش عمده و غالب عقل نیز نیست. عاقل از نظرگاه دین، کسی است که علاوه بر علم و اطلاع از دانش‌ها و معارف ضروری برای سعادت انسانی، از ویژگی‌هایی چون ایمان، صبر، حلم، شکر، رضا، توکل، عفت، تواضع، تسلیم (در برابر حق)، قناعت، محبت، صدق و... نیز برخوردار باشد و بر جنود جهل غلبه کرده باشد.

از این نظرگاه، اگر فردی مسلط بر پیچیده‌ترین مباحث و استدلال‌های فلسفی (با فرض مطلوب بودن فلسفه)، ریاضی، فقهی، قرآنی، حدیثی و... باشد، اما دچار خصلت‌هایی چون کبر، حسد، ریا، حرص و... باشد، قطعاً از مدار عقل و عقلا - به معنای تام کلمه - خارج و در جرگه جهال قرار می‌گیرد.

سوم: مروری بر آیات و روایات مربوط به عقل، به وضوح بیانگر این معنا است که در عقل دینی برخلاف عقل فلسفی، اتّصاف به صفات و فضائل اخلاقی و تقیّد به انجام اعمال شایسته و پرهیز از زشتی‌ها و رذائل اخلاقی، جایگاهی بس مهم و بلند دارد و حتی آنجا که در عقل دینی، سخن از علم و معرفت است، مقصود علم و معرفتی است که آثار نیک آن در عمل و رفتار فرد عاقل ظاهر شود و نه آن که صرفاً در حد محفوظات ذهنی باشد. اینک به عنوان نمونه به پاره‌ای از این آیات و روایات بنگرید تا فاصله عقل مفهوم پرداز فلسفی از عقل فضیلت پرور قرآنی روشن شود:

۱. و قالوا لو كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ^۱

- دوزخیان گفتند: اگر آیات الهی را می شنیدیم یا تعقل می کردیم،

اکنون در زمره جهنمی ها نبودیم.

۲. أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ

أَفَلَا تَعْقِلُونَ^۲

- آیا مردم را به نیکی فرمان می دهید و خویش را فراموش می کنید،

در حالی که دانای به آیات الهی هستید؛ چرا تعقل نمی کنید؟

۳. وَ لِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ^۳

- سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر [از دنیا] است، چرا تعقل

نمی کنید؟

۴. أَف لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ^۴

- اف بر شما و آنچه جز خدا می پرستید، چرا تعقل نمی کنید؟

۵. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ

لأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ

يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ

فَقْنَا عَذَابَ النَّارِ^۵

۱- ملک / ۱۰

۲- بقره / ۴۴

۳- انعام / ۳۲

۴- انبیاء / ۶۷

۵- آل عمران / ۱۹۱-۱۹۰

- در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان است، همانان که ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده به یاد خدا هستند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین اندیشه می‌کنند و بدین نتیجه می‌رسند که خدایا هستی را بیهوده و بی‌غرض نیافریدی، منزهی تو، ما را از آتش در امان دار.

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۶. العقلُ ما عُبِدَ به الرَّحْمَنُ وَاكْتُسِبَ به الْجَنَانُ^۱

- عقل منشأ عبادت خداوند و به چنگ آوردن بهشت است.

۷. قَسَمَ اللهُ تَعَالَى الْعَقْلَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ فَمَنْ كُنَّ فِيهِ كَمُلَ عَقْلُهُ وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَلَا عَقْلَ لَهُ: حُسْنُ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ، وَ حُسْنُ الطَّاعَةِ لَهُ وَ حُسْنُ الصَّبْرِ عَلَى أَمْرِهِ عَزَّوَجَلَّ^۲

- خداوند عقل را به اجزای سه گانه تقسیم نمود. هرگاه این سه جزء در فردی باشد، عقلش کامل است و آلا بی عقل است: ۱. شناخت صحیح خداوند ۲. اطاعت نیک از او ۳. صبر جمیل در انجام فرمان‌های او ۸. لَمَّا سُئِلَ عَنِ الْعَقْلِ، قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْعَمَلُ بِطَاعَةِ اللهِ وَ أَنَّ الْعَمَالَ بِطَاعَةِ اللهِ هُمُ الْعُقَلَاءُ^۳

- از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درباره عقل پرسش شد؛ فرمود: عقل اطاعت از خداوند است و عقلا کسانی جز مطیعان

۱- کافی / ۱ / ۱۱

۲- العقل و الجهل فی الكتاب و السنة / ۹۷

۳- همان / ۱۰۶

خداوند نیستند.

الامام علی علیه السلام:

۹. اکملُ الناسُ عقلاً أخوفُهُمُ لله و أطوعُهُمُ له^۱

– عاقل ترین مردم، خداترسان و مطیعان او – جل و علا – هستند.

۱۰. الدین و الأدب نتیجة العقل^۲

– دین و ادب نتیجه عقل است.

۱۱. الخلقُ المحمود من ثمار العقل^۳

– اخلاق نیک از دستاوردهای عقل است.

۱۲. العقلُ شجرةٌ أصلها التقى، و فرعها الحياء، و ثمرتها الورع.

فالتقوى تدعو ألى خصال ثلاث: ألى الفقه فى الدین، و الزهد فى الدنیا،

و الانقطاع ألى الله تعالى. و الحياءُ يدعو ألى ثلاث خصال: ألى الیقین، و

حُسن الخلق، و التواضع. و الورعُ يدعو ألى خصال ثلاث: ألى صدق

اللسان، و المسارعة ألى البرّ و ترك الشبهات^۴

– عقل درختی است که ریشه اش تقوی، شاخه اش حیا و میوه اش

ورع است. محصول تقوی سه چیز است: تفقه در دین، زهد در دنیا و

انقطاع از ماسوا به سوی خداوند. محصول حیا نیز سه است: یقین،

اخلاق نیک و تواضع؛ و ورع نیز سه دستاورد دارد: راست گفتاری،

۱- تحف العقول / ۵۰

۲- غرر الحکم / ح ۱۶۹۳

۳- همان / ح ۱۲۸۰

۴- حسینی، محمد بن حسن، المواعظ العددیة / ۱۶۰

شتاب به انجام نیکی‌ها و پرهیز از شبهه‌ها.

۱۳. انما العقل التجنبُ من الأثم و النظرُ فی العواقب و الأخذُ بالحزم^۱

- عقل چیزی جز اجتناب از گناه و عاقبت‌اندیشی و دوراندیشی نیست.

۱۴. ثَمرة العقل لزوم الحق^۲

- میوه عقل، حق‌مداری است.

۱۵. العاقل من قَمَعَ هَوَاهُ بَعَقَلَهُ^۳

- عاقل آن است که ریشه هوای نفس را با عقلش بر کند.

۱۶. حدّ العقل الانفصال عن الفانی و الأتصال بالباقی^۴

- عقل، انقطاع از دنیا و پیوستن به آخرت است.

پی‌نوشت‌ها:

[۱]. آیت‌الله محمد تقی جعفری (قدس سره) در این باره می‌گوید:

«این همان عقل نظری است که صدها مکتب و عقیده را ساخته و پرداخته و در طول تاریخ انسان‌ها را رویاروی هم قرار داده؛ اگر از هر یک از حامیان این مکتب‌ها پرسید که شما ادعاهای خود را چگونه اثبات می‌کنید؟ بی‌درنگ به منطق و عقل نظری محض تکیه خواهد کرد. اگر شما به ارسطو بگویید، شما وجود هیولا را با کدامین دلیل اثبات می‌کنید؟ او نخواهد گفت، دیشب هیولا را در خواب دیده‌ام، بلکه خواهد گفت، من با دلیل و منطق عقل، وجود هیولا را اثبات می‌کنم. اگر به منکرین وجود هیولا بگویید، شما با چه دلیلی می‌گویید هیولا وجود ندارد؟»

۱- غرر الحکم/ح ۳۸۸۷

۲- همان/ح ۴۶۰۲

۳- همان/ح ۲۱۹۸

۴- همان/ح ۴۹۰۵

نخواهند گفت که من در عالم خیالات بودم، هیولارا ندیدم، بلکه هم دلایل منطقی عقلی ارسطو را با استدلال منطقی عقلی رد خواهد کرد و هم برای نفی هیولا، به دلیل مزبور تکیه خواهد کرد. این همان مسأله‌ای است که حتی روان آرام دکارت را مضطرب کرده است. او می‌گوید: «از فلسفه چیزی نمی‌گویم، جز این‌که می‌دیدم، با آن‌که از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند، هیچ قضیه‌ای از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد و به خود آن چنان غرور نداشتیم که امیدوار باشیم، در این باب برخوردارتر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رأی مختلف می‌توان یافت که هر یک از آن‌ها را جمعی از فضلا طرفدارند، در صورتی که البته صواب و حقیقت یکی بیش نیست.^۱ بدین ترتیب، چون هیچ یک از ارباب مکاتب، برای اثبات عقاید خویش به خیالات و خواب‌نمایی و احساسات شعری تکیه نمی‌کنند، بلکه همه آنان ادعای منطق و تعقل در نتیجه‌گیری‌های خود می‌کنند، پس ارزش عقل نظری محض، جز چیدن واحدهایی که صحیح فرض شده است، در کنار همدیگر یا پشت سر یکدیگر، برای نتیجه‌گیری، چیزی دیگر نیست و نمی‌تواند اختلافات را بر طرف کند.»^۲

[۲]. درباره خطاپذیری قوه مدرکه آدمی (در فراتر از بدیهیات و قطعیات عقلی) ملاحظه مطالب زیر به نقل از آقای دکتر دینانی سودمند است:

«کسانی که از باستان‌شناسی شناخت و معرفت سخن به میان می‌آورند، روی این نکته تأکید دارند که فکر و اندیشه انسان به همان اندازه که معقول و منطقی است، حاوی امور نامعقول نیز هست. اندیشمندان اسلامی مکرر یادآور شده‌اند که عقل انسان گرفتار وهم است و کمتر کسی می‌تواند عقل خود را به‌طور کلی از هرگونه وهم خلاص سازد. رسیدن به مرحله‌ای که عقل از شوائب اوهام خالی باشد، به هیچ وجه آسان نیست.»^۳

۱ - دکارت، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ترجمه فروغی، سیر حکمت در اروپا

۱۳۳/۱

۲ - جعفری، محمدتقی، زن از دیدگاه امام علی علیه السلام / ۹۲

۳ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳ / ۲۶۲

همچنین:

«خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات شیخ‌الرئیس به سلطان خیال اشاره کرده و معتقد است، این قوه در وجود انسان هرگز معطل نمی‌ماند. به نظر خواجه طوسی، حتی در هنگامی که انسان غرق تعقل بوده و در معقولات غوطه‌ور است، نیروی خیال او از فعالیت باز نمی‌ماند... فعالیت قوه خیال به این ترتیب است که با نوعی محاکات، اندیشه‌های عقلی را به صورت تمثیل و تصویر منعکس می‌کند. منشأ بسیاری از اشتباهات بزرگ که برای بشر پیش آمده، جز تأثیر قوه خیال در امر اندیشه، چیز دیگری نیست.»^۱

و:

«چون انسان همواره تحت سیطره قوه خیال قرار دارد، ناچار در برخی موارد مرتکب اشتباه شده و با برخی از شبهات روبرو خواهد شد. البته باید توجه داشت که وقوع خطا و اشتباه در اندیشه بشر، تنها از طریق دخالت قوه خیال صورت نمی‌پذیرد. برخی از اندیشمندان معتقدند که کوشش اندیشه برای در بر گرفتن آنچه در برگرفتنی نیست، یا به پندار خطا می‌انجامد و یا با شکست روبرو می‌گردد.»^۲

[۳]. شهید مطهری (قدس سره) معترض به این امر شده است:

«معمولاً کتب فلسفی ما (حتی ملاصدرا که تا اندازه‌ای ذوق عرفا را هم در فلسفه وارد کرده است، مع‌ذلک این مطلب در کلماتش هست) ایمان اسلامی را فقط به شناخت تفسیر می‌کنند. می‌گویند: ایمان در اسلام یعنی شناخت و بس؛ ایمان به خدا یعنی شناخت خدا؛ ایمان به پیغمبر یعنی شناخت پیغمبر؛ ایمان به ملائک یعنی شناخت ملائک؛ ایمان به «یوم‌الآخر» (معاد) یعنی شناخت معاد؛ و هرکجا که در قرآن [کلمه] «ایمان» آمده است، معنایش معرفت و شناخت است و غیر از این چیزی نیست. این مطلب به هیچ وجه با آنچه اسلام می‌گوید قابل انطباق نیست. در اسلام، «ایمان» حقیقتی است بیش از شناخت... علمای مسلمین می‌گویند، دلیل آن که ایمان اسلام فقط شناخت نیست - آنچنان که فلاسفه ادعا می‌کنند - این است که قرآن بهترین نمونه‌ها را از بهترین شناسنده‌ها آورده است؛ عالی‌ترین شناسنده‌ها را معرفی کرده که خدا را در حد اعلا می‌شناسد، پیغمبرها را

۱- همان ۱/ ۳۸۰

۲- همان

در حد اعلا می‌شناسد، حجّت‌های خدا را در حد اعلا می‌شناسد و معاد را هم در حد اعلا می‌شناسد، اما کافر است و مسلمان نیست. او کیست؟ شیطان! ولی در عین حال چرا قرآن شیطان را کافر می‌خواند؟ می‌فرماید: وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. اگر ایمان - آنچنان که فلاسفه گفته‌اند - فقط شناخت می‌بود، شیطان باید اول مؤمن باشد ولی شیطان مؤمن نیست. چون او شناسنده جاحد است؛ یعنی می‌شناسد ولی در عین حال عناد و مخالفت می‌ورزد؛ در مقابل حقیقتی که می‌شناسد، تسلیم نیست؛ پس این‌که بسیاری از حکمای ما در [تفسیر] این سوره مبارکه که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ، وَطُورِ سِينِينَ، وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ، لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» می‌گویند: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» یعنی حکمت نظری و «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» یعنی حکمت عملی، صحیح نیست. چیزی بالاتر از حکمت نظری در «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» وجود دارد. حکمت نظری جزء آن است؛ پایه آن است اما تمام ایمان، حکمت و دریافت و علم و معرفت و شناخت نیست؛ چیزی بالاتر از شناخت در ایمان وجود دارد.»^۱

بخش سوم:

فلسفه و نبوت

در بخش اول دانستیم که عقل فلسفی، عقل مستکفی بالذات بوده و بر این باور است که می‌تواند مستقل از هر منبع دیگر، با اتصال به عقل فعال، به کمال و سعادت دنیوی و اخروی نائل شود. بدیهی است در چنین تلقی‌ای از عقل، ضرورتی برای نبوت و ارسال رسل از جانب خداوند باقی نمی‌ماند. آیا همه فلاسفه به این نتیجه منطقی اعتقاد خود در باب خودکفایی و استقلال عقل تن می‌دهند و به نفی و انکار نبوت می‌پردازند؟ البته چنین نیست، چرا که نه محیط دیانت (پس از ورود فلسفه از یونان به جهان اسلام) چنین امری را بر می‌تابید و نه مسلمانانی که برای فلسفه آغوش گشودند، از چنان اعتقاد و علقه ضعیف دینی برخوردار بودند که به انکار نبوت پردازند؛ اما با این وجود، در تبیین مسأله نبوت توسط فلاسفه، نظرگاه‌های غریب و شگفت‌آوری وجود دارد که ذیلاً به آن‌ها اشاره خواهیم نمود:

نسبت فلاسفه یونان با نبوت و دیانت

تا آنجا که از متون تاریخی بر می‌آید، هیچ سند قابل اعتنایی در باب متدین بودن فلاسفه متقدم چون سقراط و ارسطو و افلاطون به یکی از ادیان و شرایع الهی وجود ندارد^۱ و بلکه شواهدی برخلاف آن بعضاً

۱- ملاحظه فرمایید که فلاسفه بزرگ یونانی، خود نبی بوده‌اند، اما کمترین سندی برای این ادعای خود ارائه نکرده است. همچنین بعضی نیز با استناد به روایتی از کتاب محبوب القلوب دیلمی قائل به پیامبر بودن ارسطو و افلاطون و... شده‌اند که اعتماد به چنان حدیثی

نقل شده است:

۱- ارسطو اگرچه از خدا سخن می‌گوید، اما خدای ارسطو شباهت چندانی با خدای ادیان الهی ندارد:

«ارسطو جز به عنوان محرک اول، از خدا تصویری ندارد.»^۱

«به نظر ارسطو، تنها فعل خدا، تعقل در خود است. خدا نه تنها در جهان کاری نمی‌کند، بلکه حتی نسبت به جهان، علم و آگاهی نیز ندارد. در مورد واحد یا کثیر بودن خدا، تعابیر ارسطو متعارض است. به نظر می‌رسد او ابتدا موحد بوده است و پس از آن در مورد توحید و شرک دچار تردید شده و در آخر عمر، ۵۵ و حداقل ۴۷ خدا را اثبات می‌کند؛ زیرا براساس ستاره‌شناسی زمان ارسطو، ۵۵ یا ۴۷ نوع فلک و حرکت وجود دارد و هر نوع حرکت به یک محرک نامتحرک منتهی می‌شود.»^۲

۲- درباره سقراط نقل شده است که «چون به سقراط گفته شد، چرا به سوی موسی علیه السلام هجرت نمی‌کنی؟ پاسخ داد: ما خویشتن را تهذیب کرده‌ایم و دیگر به کسی که ما را تهذیب کند، نیاز نداریم.»^۳

۳- درباره افلاطون نیز گفته شده است که وقتی او را به تصدیق شریعت عیسی علیه السلام دعوت کردند، پاسخ داد: «عیسی علیه السلام

که در هیچ یک از کتب روایی شیعه و سنی نقل نشده است و نیز شواهد و قرائن قابل اعتمادی در تأیید مضمون آن یافت نمی‌شود، بلکه علیه آن وجود دارد، منطقی نیست.

۱- مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی / ۱۹۲

۲- برنجکار، رضا، حکمت و اندیشه دینی / ۳۸۸

۳- بحارالانوار ۵۷ / ۱۹۸ (به نقل از فخرالدین رازی) / تفسیر جامع الجوامع طبرسی در

پیامبر مردم ضعیف العقل است و امثال من در کسب معرفت، نیازی به انبیاء ندارند.»^۱

۴- یکی از آرای منسوب به افلاطون، اشتراک جنسی است؛ بدین معنا که هر زنی ویژه یک مرد نبوده بلکه زنان مشترک بین مردان بوده و فرزندان نیز جدای از والدین نگهداری شوند و...^۲؛ بدیهی است چنین رأیی نمی‌تواند از یک عالم الهی صادر شود.

۱- بحرانی، الحدائق الناصرة ۱/ ۱۲۶ به نقل از: سید نعمت الله جزائری، الانوار النعمانیة؛ در نقل قول فوق، احتمالاً موسی علیه السلام بوده است که به جای آن عیسی علیه السلام ذکر شده است، چرا که افلاطون ۵۰۰ سال قبل از میلاد می‌زیسته است.

۲- بخشی از عقاید افلاطون درباره ساخت مدینه فاضله بدین شرح است:

«افلاطون می‌گوید که دوستان باید همه چیزشان اشتراکی باشد، از جمله زن و فرزندانشان؛ شخص قانونگذار پس از آن‌که سرپرستان [جامعه] را از زن و مرد برگزید، آن‌گاه مقرر خواهد داشت که خانه و خوراک آن‌ها مشترک باشد. امر ازدواج به شکلی که ما می‌شناسیم، تغییر اساسی خواهد کرد (این زنان بدون استثناء، همسران این مردان خواهند بود و هیچ کس همسری خاص خود نخواهد داشت)... همه کودکان پس از تولد از والدینشان گرفته خواهند شد و دقت تمام به کار خواهد رفت تا والدین فرزندان را نشناسند و نیز کودکان والدین خود را به جا نیاورند. کودکان ناقص‌الخلقه و آنهایی که والدینشان پست باشند، در جای سری نامعلومی که باید باشند، گذاشته خواهند شد... سن مادران باید میان بیست تا چهل و سن پدران میان بیست و پنج تا پنجاه و پنج باشد، خارج از این حدود، ارتباط آزاد است، ولی سقط جنین یا کشتن نوزاد اجباری خواهد بود... چون هیچ کس والدین خود را نمی‌شناسد، پس بر هر فردی واجب است که مردانی را که از حیث سال می‌توانند پدر او باشند، پدر بنامد. در مورد مادر و خواهر و برادر نیز قضیه از همین قرار خواهد بود.» (برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری ۱۷۹-۱۷۷، همچنین رک. به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی ۱/ ۲۶۴، و نیز: م.م شریف؛ تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۱۳۷)

نفی صریح نبوت

محمد بن زکریای رازی از جمله فیلسوفانی است که لازمه منطقی دیدگاه فلسفه در باب توانایی و استقلال عقل را صریحاً پذیرفته و نبوت را انکار کرده است و از همین رو برخی او را جزء آزاداندیش‌ترین متفکران در تمام تاریخ تفکر بشری محسوب کرده‌اند که به قدرت عقل، بی‌نهایت اعتماد و اطمینان داشت و به انسانیت و پیشرفت و به خدای حکیم ایمان داشت ولی به دینی اعتقاد نداشت.^۱

عبدالرحمن بدوی از مورخان فلسفه درباره دیدگاه رازی درباره

نبوت چنین می‌نویسد:

«رازی متفکری است که صرفاً به عقل استدلالی اصالت می‌دهد و به چیزی جز این عقل اعتقاد ندارد. فضیلتی که رازی برای عقل قایل شده است، به بهترین نحو در آغاز کتاب طب روحانی بدین شرح آمده است: «حضرت باری تعالی که نامش بزرگ باد، عقل را به ما عطا فرمود تا به مدد آن بتوانیم در این سرای و سرای دیگر، غایت منافی را که در جوهر انسانی ما به ودیعه گذاشته است دریابیم. عقل بزرگ‌ترین نعمتی است که خدای تعالی به ما ارزانی داشته است... از پرتو عقل است که می‌توانیم آنچه را که موجب بلندی مرتبه انسانی است دریابیم و به آنچه که زندگی را برای ما نیکو و گوارا می‌گرداند برسیم و به مراد خود نایل شویم... و باز از پرتو عقل است که ما می‌توانیم به امور غامض و دور از ذهن و مسائلی که از ما پوشیده و پنهان است دست یابیم... و حتی به وسیله عقل است که ما به شناخت خداوند - عز و جل - که عالی‌ترین درجه

۱ - م.م. شریف؛ تاریخ فلسفه در اسلام / ۱ / ۶۳۳ (مقاله عبدالرحمن بدوی)

شناخت است نایل شویم... پس چون عقل دارای چنین درجه و پایه و اهمیت و بزرگی و جلال است، بر ما واجب است که از رتبت و منزلت و درجه آن نگاهیم؛ و در حالی که او خود امیر است، اسیرش نکنیم؛ و در حالی که سروری از آن اوست، طوق بندگی در گردنش نیفکنیم و فرمانده را فرمانبردار نسازیم؛ بل باید در همه امور به او رجوع کنیم و ملاک و معیار ما در همه چیز او باشد و همواره بدان تکیه کنیم.». سرسخت‌ترین قائلان به اصالت عقل (راسیونالیسم) حتی نمی‌تواند تا این حد و با این صراحت، مقام عقل را بالا برد. رازی دیگر جایی برای وحی و الهام و علم شهودی و بی‌واسطه باقی نگذاشته است. از نظر وی، تنها ملاک ما برای حصول علم و برای اعمال ما، هر آینه عقل استدلالی است و در این راه به هیچ نیروی غیر عقلی نمی‌توان توسل جست. رازی به کلی مخالف نبوت و وحی و مخالف هر نوع تفکر غیر عقلی است.»^۱

بدوی می‌افزاید:

«رازی بر اساس دلائل ذیل، نبوت را مورد سؤال قرار می‌دهد:

۱. برای تمییز میان خیر و شر و سودمند و زیان‌آور، عقل انسان کفایت می‌کند. تنها به کمک عقل می‌توانیم خدا را بشناسیم و به بهترین طریقی زندگی‌هایمان را سامان بخشیم. پس دیگر چه احتیاجی است به وجود پیامبران؟

۲. این‌که بعضی از مردم برای هدایت همه مردم برگزیده شده باشند، قابل توجیه نیست، زیرا همه مردم از حیث عقل برابر متولد شده‌اند؛ اختلافی که میان مردم هست، ناشی از وضع طبیعی ایشان نیست، بلکه به

علت پرورش و آموزش ایشان است.

۳. پیامبران یکدیگر را نقض می‌کنند. اگر همه آنان به نام یک خدا سخن می‌گویند، پس این تناقض گویی برای چیست؟...

وی کتاب‌های علمی را به همه کتاب‌های مقدس ترجیح می‌دهد؛ زیرا کتاب‌های علمی در زندگی مردم از همه کتاب‌های دینی مؤثرتر و مفیدتر است. از نظر او کتاب‌های طبی، هندسی، نجومی و منطقی از تورات و قرآن سودمندتر است. نویسندگان این کتاب‌ها حقایق را به وسیله عقل خود، بدون یاری پیامبران کشف کرده‌اند.^۱

البته رازی با وجود انکار پیامبران، از سقراط به شدت تمجید کرده و او را امام و پیشوای خود بر شمرده است.^۲

اعلام استقلال عقل در وصول به سعادت و بی‌نیازی‌اش از نبوت

عموم فلاسفه مسلمان بر این باورند که عقل در وصول به سعادت و کمالات دنیوی و اخروی مستقل بوده و نیازمند غیر نیست، اما در عین حال وحی و نبوت را به عنوان طریقی هم‌تراز - و گاه پایین‌تر - با وحی که او نیز راه سعادت را می‌نماید، می‌پذیرند. تقریر این فیلسوفان از موضوع، علیرغم تفاوت‌ها، جوهر واحدی دارد که در ذیل به پاره‌ای از

۱- همان / ۶۲۸، همچنین ر.ک به: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۹۳-۹۲

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۹۲؛ در اینجا برای رعایت انصاف باید به این نکته اشاره کنیم که ابن‌سینا سخت به رازی حمله کرده و وی را زبان دراز و یاوه سرایی دانسته که از پیشه خود که شکافتن جراحات و دیدن ابوال و برازات است دست کشیده و به الهیات پرداخته است که خارج از پیشه و رتبه اوست. (جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات / ۲۱۶)

آن‌ها اشاره می‌کنیم:

از جمله فیلسوفانی که در باب استقلال و استغناى عقل از نبوت سخن گفته است، ابن طفیل اندلسی (م ۵۸۱هـ) است. ابن طفیل طی نگارش داستانی با عنوان حى بن یقظان (زنده بیدار)، به حکایت استقلال و خودکفایی عقل انسانی پرداخته است:

«داستان حى بن یقظان براساس خودکفایی عقل استوار گشته و هرگونه نیازمندی انسان به غیر عقل، در آن مردود شناخته می‌شود. در این قصه، داستان انسان فرد و تنهایی سروده می‌شود که در یک جزیره دورافتاده، بدون ارتباط با هرگونه فکر و فرهنگ و بدون تماس و معاشرت با جنس بشر، مراحل تکامل و تعالی را طی می‌کند و بر اثر روشن شدن نور عقل، به مقام مکاشفه و شهود نیز نائل می‌گردد... سخنان این فیلسوف نشان می‌دهد که او به استقلال عقل باور داشته و نور خرد را برای رسیدن به سر منزل حقیقت کافی می‌شمارد و در اینجاست که می‌توان گفت، آنچه فیلسوف اندلس در داستان حى بن یقظان ابراز داشته، باسخنان فیلسوف ری [محمد بن زکریای رازی] بی‌مناسبت نیست.»^۱

در هر صورت «ابن طفیل می‌خواهد رشد عقل نظری را از ادراکات حسی خام تا مرتبه لقاء الله در قالب داستانی، توصیف کند.»^۲ [۱]

فیلسوف دیگر اندلسی، ابن باجه (م ۵۳۳هـ) نیز همنظری زیادی با ابن طفیل درباره استقلال عقل دارد و کتاب «تدبیر المتوحد» او هم افق با

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۱۱۱

۲- م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۷۵۷ (مقاله ابن طفیل به قلم بختیار حسین صدیقی، دانشیار فلسفه کالج دولتی لاهور، ترجمه احمد جلالی)

حی بن یقظان است. از نظر او، معرفت انسان نسبت به امور جهان و هستی، از مرحله ادراک حسّی آغاز می‌شود و از طریق عقل و خرد به یقین و اطمینان تبدیل می‌گردد. عقل به درک کلیات نائل می‌گردد و آنچه الهی و ربّانی است، آن را در می‌یابد. انسان از طریق تعقل می‌تواند به نهایت سعادت نائل گردد.^۱

همترازی فلسفه و نبوت

ابن سینا نیز راه عقل [فلسفه] را همتراز با راه انبیاء و شرع مطرح کرده و می‌گوید، مردم باید به یکی از این دو راه و قید، مقید باشند تا در نظام عالم اختلال حاصل نشود:

«وَلَأَنَّ النَّاسَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونُوا مَقِيدِينَ بِأَحَدٍ قِيدِينَ أَمَّا بِقَيْدِ الشَّرْعِ وَ أَمَّا بِقَيْدِ الْعَقْلِ لِيَتَمَّ نِظَامُ الْعَالَمِ... وَ يَخْتَلُّ نِظَامُ الْعَالَمِ بِسَبَبِ الْمُنْحَلِّ عَنِ الْقَيْدِينَ»^۲

انسان‌ها باید به یکی از دو قید شرع و یا عقل مقید باشند تا نظام اجتماعی تعادل یابد؛ آن‌که از هر دو قید رها باشد، موجب اختلال در نظام اجتماعی خواهد شد.^۳

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۲۰۵

۲- ابن سینا، رساله فی سرالقدر، مجموعه رسائل، انتشارات بیدار / ۲۴۰

۳- نویسنده کتاب تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا درباره دیدگاه فارابی و ابن سینا درباره نبوت می‌نویسد: «اکنون این مسأله مطرح خواهد بود که آیا غیریت نوعی انبیا با سایر انسان‌ها مستلزم اثبات علومی است که هیچ صنف دیگری از انسان‌ها به جز انبیا از آن علوم برخوردار نباشند؟ فارابی هنگامی که به این نقطه رسیده بود، نمی‌توانست بین علوم حکما و انبیا تفاوتی قائل شود، لذا صادقانه اذعان

ملاصدرا نیز در شرح اصول کافی، در ارتباط با چگونگی وصول به حقایق و معارف، دو راه را به موازات هم ترسیم می‌کند، یکی مشاهده عقلی که راه انبیاء است و دیگر تعقل فلسفی:

«العلم عبارة عن معرفة الحقائق الكلية اما بطريق المشاهدة العقلية كما هو مسلك الانبياء و الاولياء - صلوات الله عليهم - أو بطريق الحدود و البراهين كما هو منهج الحكماء و النظار»^۱

دانش عبارت است از شناخت حقایق کلی یا از طریق مشاهده عقلی که شیوه انبیاء و اولیاء است و یا از طریق حدود و براهین [قیاسات عقلی] که شیوه فیلسوفان و صاحب نظران است.

و نیز:

«بارها گفته‌ایم، فلسفه مخالف شرایع الهی نیست بلکه مقصود از فلسفه و شرایع یک چیز است و آن شناخت خداوند و صفات و افعال اوست و این شناخت یا از راه وحی و رسالت حاصل می‌شود که بدان

کرد که: «فتبین ان معنى الفيلسوف و الرئيس الاول و واضع النواميس و الامام معنى كله واحد» [تحصيل السعادة / ۹۳] شیخ الرئيس نیز در نوشته‌هایش در خصوص نبوت خود را با این مسأله روبرو می‌دیده است. از طرفی رأی فارابی را نپسندیده و از طرف دیگر یافتن تمایزی بین حکیم و عارف و نبی برایش دشوار بوده است. شیخ در نمط دهم اشارات اساساً به چنین تمایزی قائل نیست و یا این‌که به آن دست نیافته است و در دیگر آثار خود، در نهایت به مثابه وجه تمایزی بین نبی و عارف و فیلسوف بر شدت قوه حدس تأکید می‌کند و معتقد است که برترین درجه قوه حدس که همان عقل قدسی است، ودیعه‌ای است که به ندرت کسانی از آن برخوردارند: «انه [العقل القدسی] رفیع جداً لیس ممّا یشرک الناس فیه کلهم»، این عبارت اگرچه به معنای آن است که تنها عده قلیلی از عقل قدسی برخوردارند، اما به معنای آن نیست که این عقل تنها مختص پیامبران باشد. (ملایری، موسی، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا ۲۰۸-۲۰۷)

نبوت می‌گویند و یا از طریق سلوک و تفکر حاصل می‌شود که بدان فلسفه و ولایت می‌گویند. حال آن کس که سخن از مخالفت این دو با هم می‌گوید، از این رو است که نمی‌تواند خطابات شرعی را با براهین فلسفی منطبق نماید.»^۱

علامه طباطبایی نیز می‌گوید:

«اصولاً بین روش انبیاء در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرق وجود ندارد. تنها فرقی که هست، عبارت از این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی شیر می‌نوشیدند.»^۲

همچنین:

«اگر بگوییم هیچ فرقی میان فلسفه و آیات و روایات نیست جز اختلاف تعبیر، منظور این است که معارف حقیقیه که کتاب و سنت مشتمل بر آنها است و با زبان ساده و عمومی بیان شده، همان معارف حقیقیه است که از راه بحث‌های عقلی به دست می‌آید و با زبان فنی و اصطلاحات علمی بیان شده و فرق این دو مرحله، همان فرق زبان عمومی ساده و زبان خصوصی فنی است؛ نه این‌که بیانات دینی فصیح‌تر و بلیغ‌تر است.»^۳

نویسندگان کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلام» نیز در مقدمه اثر خود چنین اظهار عقیده می‌کنند:

۱- اسفار ۷ / ۳۲۶

۲- طباطبایی، سیدمحمدحسین، علی و فلسفه الهی / ۱۷

۳- طباطبایی، سیدمحمد حسین، اسلام و انسان معاصر / ۸۵

«اکنون روشن می‌شود که فلسفه را دو هدف اساسی است... یکی هدف نظری که عبارت است از معرفت عالم وجود و تفسیر آن؛ دیگر هدف عملی که عبارت است از معرفت خیر و تعیین روش آدمی بر وفق مقتضای آن. چون فلسفه را از این ناحیه مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که هدف آن را با هدف دین اختلافی چندان نیست، جز این که دین بر مبنای وحی و ایمان به آن است و فلسفه برای وصول به غایت و هدف خویش جز عقل راهنمایی نمی‌شناسد. طریق فلسفه، طریق عقلی صرف است و هیچ حقیقتی را جز آن که به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول آن افتد، نمی‌پذیرد.»^۱

همتراز دانستن فلسفه با شریعت و دین، اختصاص به فیلسوفان مسلمان ندارد بلکه در بین فیلسوفان یهودی و مسیحی نیز سابقه دارد. کلمنت اسکندرانی، فیلسوف مشهور مسیحی، در کتابی که به منظور اثبات شر نبودن فلسفه نگاشته است، معرفت را بر دو گونه می‌داند: یکی معرفتی که از طریق وحی حاصل می‌شود و دیگر معرفتی که از طریق عقل طبیعی حاصل می‌شود. او موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام را حامل معرفت وحیانی می‌داند که در عهد قدیم و جدید منعکس است و فلسفه یونان را حاصل معرفت عقلی می‌داند و می‌گوید: تاریخ معرفت انسانی به مثابه دو نهر عظیم است: شریعت یهودی و فلسفه یونانی و مسیحیت از برخورد این دو نهر به وجود آمد. پس شریعت از آن یهود و فلسفه از آن یونان، و شریعت و فلسفه و ایمان از آن نصرانیت است.^۲

۱ - حناالفاخوری - خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / ۷

۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / ۸۱

تقسیم‌بندی فلسفی عوام و خواص

علاوه بر مطالب فوق، فلاسفه مسلمان به نوعی دیگر نیز در باب نسبت فلسفه و نبوت سخن گفته‌اند و آن این‌که انسان‌ها را به دو دسته عوام و دارای ضعف در تفکر و عقلانیت و خواص برخوردار از تعقل و اندیشه تقسیم کرده و آن‌گاه به تشریح ضرورت نبوت برای عوام و بی‌نیازی خواص از آن، پرداخته‌اند:

«ابن سینا معتقد است، آنچه پیغمبران به عنوان توحید پروردگار مطرح کرده‌اند و مردم را به قبول آن دعوت می‌نمایند، چیزی جز این نیست که خداوند - تبارک و تعالی - واحد است و از هرگونه نقص و عیب منزّه و مبراست و به جمیع صفات کمال و اسماء جمال و جلال نیز موصوف و موسوم است؛ اما مسائلی از قبیل آنچه در کتب حکمای الهی آمده و خداوند را از هرگونه کم و کیف و جنس و جهت و مکان و حیّز، مجرد و معرّاً معرفی می‌کند، برای فهم عامه مناسب نیست و نمی‌توان آن‌ها را برای عموم مردم مطرح ساخت. کسی که به عوام مردم می‌گوید، خداوند نه در داخل عالم است و نه در خارج آن، جز این‌که ذهن آنان را پریشان کند، کار دیگری انجام نمی‌دهد. اگر پیغمبران در کار دعوت به توحید با این‌گونه مسائل با مردم سخن می‌گفتند، هرگز موفق نمی‌شدند، زیرا فهم این مسائل برای مردم سنگین است و ذهن آنان را خسته و پریشان می‌سازد. به همین جهت است که پیغمبران برای دعوت مردم به توحید، به سخن کوتاه و اجمالی خود بسنده کردند و شرح و تفصیل این

مسائل را به عقول و خرد اهل ذکاوت واگذاشتند.»^{۱-۲}

از مطلب فوق چنین بر می آید که انبیاء، مأمور هدایت عوام با مطالبی ساده و مجمل هستند، اما خواص و اهل ذکاوت، در امر هدایت به خرد و عقول خودشان احاله شده‌اند.

از دیدگاه علامه طباطبایی نیز که در صفحات پیشین گذشت، چنین بر می آید که معارف قرآن و عترت با زبان ساده و عمومی برای مردم عوام بیان شده است، و همین معارف برای خواص و فیلسوفان از راه بحث‌های عقلی به دست می آید و با زبان فنی و اصطلاحات علمی بیان می‌شود.

در رسائل اخوان الصفاء - که شدیداً متأثر از فلسفه بودند - نیز به نوعی دیگر مطلب فوق مطرح شده است:

«الشريعة طبّ المرضى و الفلسفة طبّ الاضحاء؛ شریعت، طب بیماران ولی فلسفه طب مردم سالم و تندرست است.»^۳

ملاصدرا و اعلام بی‌نیازی اهل بصیرت از حجت بیرونی

ملاصدرا نیز در توضیح حدیث «حجة الله على العباد النبي صلى الله عليه وآله و الحجة فيما بين العباد و بين الله العقل» (حجت خدا بر

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۱۲۷ (به نقل از ابن سینا، رساله اضحویه، چاپ مصر، ۱۹۴۹، ص ۴۵)

۲- ابن رشد از فیلسوفان برجسته مشایی، معجزات انبیاء را جز برای اقناع عوام مردم مفید و مؤثر نمی‌داند (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۲۲۰)

۳- ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۱۴۴ (به نقل از ابوحنیفان توحیدی، الامتاع و الموانسة ۲/ ۱۱)

بندگان پیغمبر صلی الله علیه و آله ولی حجت میان بندگان و خداوند عقل است)، مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند که یک دسته اهل بصیرت‌اند و دسته دیگر اهل حجاب به شمار می‌آیند؛ آن‌گاه می‌گوید، کسانی که اهل بصیرت نیستند، حجت آن‌ها حجت خارجی (پیغمبر) است، زیرا شخص نابینا برای پیمودن راه همواره به یک راهنمای بیرونی نیازمند است ولی کسانی که از بصیرت باطنی برخوردارند، به راهنمای بیرون از خود نیازمند نیستند.^۱

واقف و سائر

ملاصدرا در شرح حدیثی دیگر از اصول کافی، اهل دیانت و مذهب را به دو دسته واقف و سائر تقسیم کرده و سپس می‌گوید:

«واقف کسی است که در آستانه صورت متوقف مانده و باب عالم معنی و ملکوت به روی او گشوده نشده است. کسی که در این مرحله مانده است، ناچار اهل تقلید خواهد بود. در مقابل واقف، سائر به کسی اطلاق می‌شود که از عالم صورت به عالم معنی مسافرت کرده و از تنگنای جهان محسوسات به عالم وسیع و گسترده معقولات راه یافته است. او سپس سائر را نیز به دو قسم متمایز «سیار» و «طیار» تقسیم نموده و معتقد است، سیار کسی است که با دو پای شرع و عقل در طریق عالم آخرت گام بر می‌دارد ولی طیار به کسی اطلاق می‌شود که با دو بال عرفان و عشق در فضای حقیقت به پرواز در آمده و به عالم بی‌پایان

ربوبیت و معدن الوهیت راه می‌سپارد.»^۱

ملاصدرا و کفایت عقل پس از ختم نبوت

اما ملاصدرا عجیب‌ترین حرف خود را در این زمینه، در شرح حدیث بیست و یکم ابراز داشته است. او در اینجا از کفایت عقل پس از ختم نبوت و عدم نیاز مردم در آخرالزمان به معلم بیرونی، سخن گفته است:

«همان گونه که ذکر شد، صدرالمتألهین با استناد به روایات صادره از ائمه به معصومین علیهم السلام این نتیجه رسیده است که عقل حجت باطنی خداوند است و پیغمبران حجت‌های ظاهری حق‌اند که اطاعت آن‌ها برای مردم لازم و ضروری است. این فیلسوف از سوی دیگر به روشنی می‌داند که رشته نبوت و پیغمبری پس از وفات حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای همیشه قطع شده و دیگر هرگز پیغمبری مبعوث نخواهد شد. به این ترتیب با رحلت پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله حجت ظاهری دیگر وجود نخواهد داشت و مردم نیز نیازمند به حجت ظاهر نخواهند بود. آنچه برای خلق همیشه باقی است و راه سعادت را به آنان می‌نمایاند، حجّت باطن است. به نظر صدرالمتألهین، در آخرالزمان مردم به معلم و راهنمای بیرونی نیازمند نیستند بلکه به جای معلم بیرونی از معلم درونی و راهنمای باطنی استفاده کرده و در پرتو هدایت او حرکت خود را به سوی مقصد ادامه می‌دهند.»^۲

۱- همان ۳/۳۱۹

۲- همان ۲/۳۴۳ (به نقل از شرح اصول کافی / ۵۶۷)

آقای دکتر دینانی در ادامه نقل نظر ملاصدرا در باب بی‌نیازی انسان‌ها از حجت ظاهری در آخرالزمان، می‌افزاید:

«آنچه صدرالمতألهین در باب اهمیت و کفایت عقل پس از ختم نبوت و پیغمبری ابراز داشته، به نوعی در سخنان اندیشمند معروف، اقبال لاهوری انعکاس یافته است. به نظر می‌رسد، این اندیشمند پاکستانی با کتاب شرح اصول کافی صدرالمتألهین تا حدودی آشنایی داشته است. صدرالمتألهین در پایان شرح حدیث بیست و یکم به نکته‌ای اشاره کرده که نشان می‌دهد، منظور او از آنچه در باب عقل ابراز داشته است، عقل مربوط به صنعت و تکنیک نیست. او می‌گوید، در دوره آخرالزمان، نفوس مردم به مرحله‌ای از تعالی و تکامل می‌رسد که به معلم بیرون از خود نیازمند نبوده و با الهام عینی و راهنمای داخلی به مقصود دست می‌یابند. از این سخن می‌توان دریافت که این فیلسوف متأله به رشد و تکامل معنوی انسان سخت معتقد بوده و چنین می‌اندیشد که انسان در آخرالزمان به اوج معنوی خود نائل می‌گردد.»^۱ جالب است بدانیم که سخن اقبال لاهوری در باب بی‌نیازی انسان‌ها در آخرالزمان از نبوت، سخت مورد انتقاد شهید مطهری قرار گرفته است.^۲

تبیین فلاسفه از ماهیت وحی و نبوت

نکته دیگری که باید در موضوع نسبت فلاسفه با نبوت مورد توجه قرار گیرد، کیفیت تبیین فلاسفه از مسأله وحی و نبوت است. از آنجا که

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲ / ۳۲۲

۲ - مطهری، مرتضی، وحی و نبوت / ۵۶-۴۴

فلسفه در پی فهم و تحلیل همه امور و حقایق عالم با ظرف محدود عقل و ذهن انسانی است، لذا در تبیین بسیاری از امور غیبی و ملکوتی گریزی از آن ندارد که این امور را تا سطح این ظرف تنزل دهد و آن‌ها را از محتوای حقیقی و متعالی خود تهی نماید:

«فارابی ضمن این‌که هماهنگی حکمت و شریعت را انکار نمی‌کند، معارف شرعی را تأویل عقلی کرده و معتقد است، نبوت یک خصیصه خارق‌العاده است که شخص پیغمبر از طریق قوه متخیله با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و در این اتصال، معارف الهی به‌طور مباشرت برای وی منکشف می‌گردد. ابن سینا نیز نبوت را یک خصیصه فوق‌العاده می‌داند که پیغمبر به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند، ولی او از قوه متخیله سخن به میان نمی‌آورد. ابن سینا استعداد اتصال به عقل فعال را در شخص پیغمبر، نوعی «حدس» نامیده که به واسطه قدرت و توانایی، نیازمند واسطه و تعلیم نیست. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است: «و هذا الاستعداد قد یشتد فی بعض الناس حتی لایحتاج فی أن یتصل بالعقل الفعّال الی کبیر شیء و الی تخریج و تعلیم»^۱ همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابن سینا این استعداد را در برخی مردم نیرومند دانسته که در اتصال به عقل فعال نیازمند واسطه و تعلیم نمی‌باشد. او این اتصال را نوعی حدس نامیده که با عقل قدسی به ظهور می‌رسد.»^{۲-۳}

۱- ابن سینا، النجاة / ۱۶۷

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۱ / ۲۵۰

۳- ابن سینا در تبیین معجزه نیز همین رویکرد را دارد: «شیخ الرئیس ابن سینا معتقد است، همان‌گونه که نفس ناطقه در حالات عادی و طبیعی روی اعضا و جوارح جسمانی اثر

ملاصدرا در تبیین امکان عقلانی نبوت و اعجاز چنین می‌نویسد:

«فرد بیمار اگر سلامتی را به خود تلقین نماید، چه بسا بهبود یابد و شخص سالم اگر بیماری را به خود تلقین نماید، ممکن است بیمار شود. چشم زخم بدون ابزاری جسمانی تأثیر خود را بر جای می‌گذارد. طبیبان حاذق گاه با امور روانی و ذهنی بیماران خود را مداوا می‌کنند و... حال وقتی این امور بر تو ثابت شد، دیگر برایت سهل است که نبوت‌ها را تصدیق نمایی، چرا که بعید نیست نفس انسانی به مرتبه‌ای از شرافت و قدرت برسد که بیماران را شفا دهد؛ بدکاران را ناخوش کند و جسمی را به جسم دیگری تبدیل نماید؛ تا آنجا که غیر آتش را به آتش تبدیل نماید؛ با دعایش باران بیارد و محلی را سرسبز نماید و یا آن‌که ایجاد زلزله و فرورفتگی نماید و...»^۱

علامه حلی (م ۷۲۶هـ) در کتاب «الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة»

در مبحث نبوت می‌نویسد:

«مبحث نبوت بنابر قواعد اسلامی این‌گونه تقریر می‌شود که خداوند متعال قادر بر هر مقدوری و عالم بر هر معلومی است و شکافتن افلاک نیز [برای نزول فرشته وحی بر پیامبر و یا معراج رفتن پیامبر، برخلاف رأی فلاسفه] جایز بوده و از محالات نیست و خداوند متعال در نهایت حکمت عمل می‌کند و بی‌نیاز مطلق است... اما نبوت بنابر رأی فلاسفه

می‌گذارد، در برخی از حالات غیرعادی نیز می‌تواند به مرحله‌ای نائل گردد که از نقص هیولانی رها شود و در عالم هستی تصرف نماید. اتصال نفس ناطقه به عالم دیگر در برخی از حالات غیرعادی، نوعی معجزه شناخته می‌شود که عقل عادی افراد بشر نمی‌تواند حقیقت آن را ادراک کند.» (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۲۲۰)

چنین است که تصورات نفسانی، گاهی منشأ بروز حوادثی عینی و بدنی می‌شوند؛ مثل آن‌که تصور جبروت خداوند موجب لرزش بدن می‌شود و یا آن‌که اگر کسی صورتی نیکو را در ذهن خود تصور نماید، موجب برانگیختن شوق و انفعال بعضی از اعضای او می‌شود، حال وقتی چنین امری جایز و ممکن باشد، پس ممکن است که نفسی قوی [نبی] یافت شود که تصوراتش بدون سببی مادی و جسمانی منشأ بروز حوادثی [دریافت وحی و انجام معجزه] در این عالم مادی شود.»^۱

روشن است که تنزل مسأله نبوت در حد ارتباط قوه خیال با عقل فعال، چقدر با معارف قرآنی در زمینه ماهیت نبوت و امامت بیگانه است؛ ضمن آن‌که از نظر فلاسفه، اتصال با عقل فعال، منحصر به افرادی خاص نبوده و افرادی غیر از انبیا نیز می‌توانند به این اتصال نائل شوند:

«فارابی... به تبیین نبوت بر پایه مبانی عقلی و شرح و تفسیر علمی آن پرداخت... فارابی به این قائل می‌گردد که شخص به مدد خیال قادر است با عقل فعال متحد شود؛ لکن چنین قدرتی، تنها در دسترس افراد ممتاز و برگزیده است. به عقیده او، عقل فعال سرچشمه نوامیس الهی و الهامات و همان‌گونه که در مبانی اسلامی آمده است، تقریباً شبیه به فرشته حامل وحی (جبرئیل) است. خلاصه در حد پیغمبر یا فیلسوف است که با عقل فعال متصل شود. این اتصال در مورد پیغمبر به مدد تخیل و در مورد فیلسوف از راه تفکر و تعمق صورت می‌پذیرد و می‌توان دریافت که هر دو متفقاً از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و دانش خود را از عالم بالا کسب می‌کنند. در واقع، حقیقت دینی و حقیقت

فلسفی هر دو پرتوی از انوار الهی است که از راه تخیل یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شود. نظریه نبوت فارابی، علاوه بر شرق و غرب، در تاریخ قرون وسطی و جدید نیز تأثیری مسلم داشت. ابن سینا با ایمان تمام به آن گروید و تتبعات وی در این زمینه کاملاً شبیه به کار فارابی است.»^۱

فارابی در نظریه مدینه فاضله خود، درباره ویژگی‌های رئیس مدینه معتقد است:

«رئیس باید قوی و مصمم و هوشیار و شیفته دانش و حامی عدل باشد و خود را به مرتبه عقل فعال که به مدد آن به وحی و الهام دست خواهد یافت، ترقی دهد... اتحاد و اتصال با عقل فعال از دو راه یعنی نظاره (مشاهده) و الهام میسر است. وقتی نفس به دریافت نور الهی نائل شود، از

۱ - م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۶۵۸، علامه طباطبایی درباره ماهیت وحی، از نگرش فلسفی فاصله می‌گیرد و می‌نویسد: «شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدن به حقایق را نیز نمی‌فهمیم.» (المیزان ۷/ ۱۵)

شهید مطهری نیز مشابه همین نظر را دارد. وی می‌گوید: «هیچ ضرورتی ندارد که حتماً بگوییم ما باید حقیقت و کنه و ماهیت وحی را درک کنیم، آخرش هم یک توجیهی بکنیم و بگوییم همین است و غیر از این نیست. ما باید به وجود وحی ایمان داشته باشیم، لازم نیست بر ما که حقیقت وحی را بفهمیم؛ اگر بفهمیم، یک معرفتی بر معرفت‌های ما افزوده شده است و اگر نفهمیم، جای ایراد به ما نیست، به جهت این‌که یک حالتی است مخصوص پیغمبران که قطعاً ما به کنه آن پی نمی‌بریم؛ ولی چون قرآن وحی را عمومیت داده در اشیای دیگر، شاید به تناسب آن انواعی از وحی که می‌شناسیم، بتوانیم تا اندازه‌ای آن وحی‌ای را که با آن از نزدیک آشنایی نداریم، که وحی نبوت است، توجیهی بکنیم؛ و اگر نتوانیم توجیهی بکنیم، از خودمان حتی گله‌مند نیستیم، چون یک امری است ما فوق حد ما و یک مسأله‌ای است که از مختصات انبیاء بوده است.» (مطهری، مرتضی، نبوت / ۷۸-۷۷)

راه تتبع و تجسس به مرتبه عقل مستفاد تعالی می‌یابد و تنها ارواح مقدسه حکما و فلاسفه یعنی کسانی که قادرند از راه غیب به «عالم نور» پیوسته، به مشاهده آن بپردازند، به این مرتبه نائل می‌شوند... بدین ترتیب، حکیم به مدد مطالعات نظری مستمر با عقل فعال متحد می‌شود. این اتحاد و اتصال از راه خیال نیز میسر است چنان‌که در مورد پیغمبران اتفاق می‌افتد؛ زیرا وحی و الهامی که به پیغمبران می‌رسد، معلول تخیل است.^۱

و البته برخی فلاسفه از جمله فارابی، ابن رشد و ابن طفیل تصریح کرده‌اند که معارف عقلی و حقایق برهانی، بر آنچه از طریق وحی می‌رسد ترجیح داشته و مقام فیلسوف برتر از مقام نبی است.^۲

ماهیت وحی از دیدگاه ابن عربی

در ادامه این بحث مناسب است اشاره‌ای نیز به دیدگاه ابن عربی - که مورد تکریم بسیاری از فلاسفه به‌ویژه ملاصدرا و دیگر فیلسوفان صدرایی است - در مورد حقیقت وحی داشته باشیم.

به نوشته کتاب تاریخ فلسفه در اسلام «ابن عربی در بحث از مسأله کشف و وحی، مؤکداً همه عوامل فوق طبیعی خارجی را انکار می‌کند و به نظر وی، وحی و کشف، امری منبعث از ذات انسان است. عین عبارت ابن

۱- همان/۶۵۶-۶۵۵، همچنین ر.ک به: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۳۴۹. دکتر دینانی نیز بر این باور است که فارابی بیشتر اوقات خود را در تأملات عقلی صرف کرده و در اثر تفکر دائم به مرحله عقل مستفاد [مقام اتحاد با عقل فعال] نائل آمده است. (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳/ ۲۹۶)

۲- ر.ک به: فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، ترجمه دکتر حسن ملکشاهی/۱۰۴-۱۰۰، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۲۵۰، حکمت و اندیشه دینی/۴۰

عربی چنین است: «اگر صاحب کشفی صورتی را مشاهده کند که معارفی را که نزد وی نبوده است به وی القاء نماید و چیزی را که پیش از آن در دست نداشته است به وی عطا کند، آن صورت عین اوست و غیر او نیست. پس میوه حقایق و علوم را از درخت استعداد خود چیده است، چنان که صورتی که از وی در مقابل جسمی شفاف و صیقل یافته ظاهر می شود، غیر او نتواند بود». بنابراین کشف و وحی حاصل فعالیت نفس انسان است، هنگامی که همه قوای روحانی آن فراهم آید و به سوی ایجاد مطلوب متوجه شود. وحی و کشف منبعث از یک فاعل خارجی یا حاصل فعالیت ذهن انسان، چنان که نزد ما متعارف است، نیست. بنابراین چیزی که به نظر می رسد، چون یک «متعلق بیرونی» معرفت را به ارباب کشف و عیان القاء می کند، در حقیقت امر، چیزی جز نوعی القای ذات خود صاحب کشف نیست. هنگامی که ابن عربی منشأ خارجی وحی و کشف را انکار می کند، اصلاً دچار تعارض و تناقض نمی شود، زیرا به نظر وی، انسان مثل هر چیز دیگر، به یک اعتبار موجود الهی است. پس فرض اثبیت فاعل الهی وحی و قابل انسانی معرفت، هیچ ضرورتی ندارد.^۱

وحی و برهان

از دیگر نکات قابل تأمل در منطق ارسطویی و به تبع آن فلسفه این است که مضامین و منقولات وحیانی، در زمره، مقبولات^۲ قرار داشته و از

۱- تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۵۶۸ و ۵۹۹ به نقل از فصوص الحکم / ۶۶

۲- مقبولات از نظر فلسفه و منطق، قضایایی است که از روی تقلید از کسی که مورد اعتماد است، پذیرفته شود. منشأ اعتماد به اشخاص یا امر آسمانی است مانند پیامبر و

دایره برهانیهات (یعنی اموری که قبول آنها از نظر عقل واجب است) خارج‌اند. از این منظر، مبادی برهان عبارت‌اند از: اولیات، محسوسات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات.^۱

امام معصوم و یا عقل و کاردانی افراد مانند حکماء و بزرگان و دانشمندان علوم مختلف و... نیز مانند اشعار شعرا و ضرب‌المثل‌هایی که بدون این‌که معلوم باشد که اصلاً از کیست، مورد قبول مردم است و مانند احکام فقهی که از روی تقلید از مجتهدان پذیرفته می‌شود... منشأ اعتقاد به قضایای مقبوله، اعتماد به دیگران و تقلید از آنهاست و در همین مورد است که مقبولات با یقینیات متفاوت است» (مظفر، محمدرضا، منطق/ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی / ۳۴۴)

جایگاه نبوت از منظر قرآن و عترت

دقت در نگاه فلسفه و فیلسوفان به مسأله وحی و نبوت، شاید بیش از هر موضوع دیگر، عمق تعارض فلسفه را با دیانت واضح نماید، چرا که اساساً دیانت چیزی جز نبوت نیست و بالطبع هرگونه نقض، نفی و یا تضعیف و به حاشیه راندن نبوت، بالمآل به دیانت مربوط می‌شود و از همین رو باید تلاش برای جمع بین دیانت و فلسفه را از بی‌معناترین کارها دانست.

اکنون باید به سراغ تبیین جایگاه و اهمیت مسأله «نبوت» و به تبع آن «ولایت» از منظر قرآن و عترت رفته، تا عمق فاصله فلسفه با اسلام آشکارتر شود:

۱. سخن فلاسفه در باب همترازی عقل با وحی و نبوت و فیلسوف با نبی و طرح این مسأله که فلسفه و نبوت دو طریقی هستند که به نتایج واحد منتهی می‌شوند و آنچه انبیاء با وحی در می‌یابند، فلاسفه با عقل بدان می‌رسند، در تعارض صریح با صدها آیه و روایتی است که دلیل بعثت انبیاء و ارسال رُسل را تعلیم، تزکیه، تبشیر، انذار، هدایت، رفع اختلاف و اقامه قسط می‌دانند؛ چرا که در صورت همترازی فیلسوف با نبی، نیازی به بعثت انبیاء و ارسال رسل وجود نداشت و فلاسفه قادر

بودند، همان اهداف مورد نظر خداوند را تأمین و محقق نمایند.^۱ [۲]

شیخ طوسی در تفسیر فراز «و يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» از آیه «کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم یتلوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یُعَلِّمُکُم الکتاب و الحکمة و یُعَلِّمُکُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»،^۲ می‌نویسد: «یعنی آنچه را که راهی برای شناخت آن جز از راه وحی نداشتید، می‌آموزد.»^۳ فیض کاشانی نیز در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «یعنی می‌آموزد به شما آنچه را که نمی‌توانستید با تفکر و اندیشه‌ورزی بدان دست یابید؛ چرا که راهی برای شناخت آن‌ها جز وحی وجود ندارد.»^۴

۲. اگر حجت باطنی (عقل)، برای هدایت انسان کافی بود، نباید خداوند عذاب کفار و اتمام حجت با آن‌ها را موقوف به بعثت انبیاء و رسولان نماید، در حالی که چنین نیست و تنها با بعثت انبیاء و رسولان است که حجت، کامل و تمام می‌شود:

۱. و ما کنّا مُعَذِّبِینَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُوْلًا^۵

– ما مردمی را عذاب نمی‌کنیم مگر آن‌که رسولی را برای هدایت و

۱- ر.ک. به قرآن: بقره/۱۹ و ۱۵۲ و ۲۱۳، آل عمران/۱۶۴، جمعه/۲، نحل/۳۶، ابراهیم/۵۴، حدید/۲۵، سبأ/۲۸، احزاب/۴۵، آل عمران/۸۱، مائده/۹۲، ۶۷، انفال/۲۴، نور/۵۴ و...

۲- بقره/۱۵۱

۳- شیخ طوسی، تبیان/۲/۳۰

۴- فیض کاشانی، الصافی/۱/۲۰۲

۵- اسراء/۱۵

اتمام حجت با آن‌ها بفرستیم.

۲. وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نُنزَلَ وَنُحْزَىٰ^۱

– اگر ما آن‌ها را پیش از آن [آیات بینات] با عذابی نابود می‌کردیم، بی‌شک می‌گفتند، خدایا چرا برای ما رسولی نفرستادی تا قبل از آن‌که خوار و هلاک شویم، از آیات تو پیروی نماییم.

۳. رَسُولًا مَّبْشِرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ^۲

– رسولانی بشارت‌آور و بیم‌دهنده فرستادیم تا مردم را پس از آن‌ها حجتی بر مژده‌آور خداوند نباشد.

۴. رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: بَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ لِتَكُونَ لَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى خَلْقِهِ وَيَكُونَ رَسُولُهُ إِلَيْهِمْ شُهَدَاءَ عَلَيْهِمْ وَابْتَعَثَ فِيهِمُ النَّبِيِّينَ مَبْشِرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَن حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ^۳

– رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله: خداوند رسولان را فرستاد تا حجتی روشن و گویا بر مردم داشته باشد و رسولان نیز گواه بر آن‌ها باشند و پیامبرانی بشارت‌آور و برحذر دارنده در میان مردم برانگیخت تا آن‌که هلاک می‌شود و آن‌که نجات می‌یابد، براساس دلیل

۱- طه/۱۳۴-۱۳۳

۲- نساء/ ۱۶۵

۳- توحید صدوق/ ۴۵

[اتمام حجت] باشد.

۵. الامام صادق علیه السلام: اِنَّهٗ سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: لَأَيِّ شَيْءٍ بَعَثَ اللّٰهُ الْاَنْبِيَاءَ وَ الرُّسُلَ اِلَى النَّاسِ؟ فَقَالَ: لَثَلَّا يَكُوْنُ لِلنَّاسِ عَلٰى اللّٰهِ حُجَّةً مِّنْ بَعْدِ الرُّسُلِ وَلَثَلَّا يَقُوْلُوْا: مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيْرٍ وَّ لَانذِيْرٍ وَّ لَتَكُوْنَ حُجَّةَ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ اِلَّا تَسْمَعُ اللّٰهَ - عَزَّوَجَلَّ - يَقُوْلُ حِكَايَةً عَنِ خَزَنَةِ جَهَنَّمَ وَّ اِحْتِجَاظُهُمْ عَلٰى اَهْلِ النَّارِ بِالْاَنْبِيَاءِ وَ الرُّسُلِ: اَلَمْ يَأْتِكُمْ نذِيْرٌ^۱

- مردی از امام صادق علیه السلام پرسید، دلیل بعثت انبیا و رسولان برای مردم چیست؟ امام علیه السلام فرمود: بدان خاطر که بعد از انبیا و رسولان دلیلی برای مردم جهت عذر آوردن در برابر خداوند نماند و نگویند که چرا بشارت آور و بیم‌دهنده‌ای سراغ ما نیامد و خداوند نیز بر آن‌ها حجت را تمام کرده باشد. آیا این آیت قرآن را نشنیده‌ای که از زبان نگهبانان جهنم خطاب به دوزخیان گفته می‌شود، مگر برای شما پیامبر و بیم‌دهنده‌ای نیامد که شما جهنمی شدید؟

۳- مروری بر احادیث و روایاتی که در باب لزوم و ضرورت وجود حجّت، اعم از نبی و امام علیه السلام در میان مردم، بیان شده است، بیش از هر چیز دیگر بیانگر بیگانگی عمیق تفکر فلسفی با آموزه‌های دینی در مسأله نبوت و امامت است. از منظر این روایات، نه تنها وجود حجّت و راهبر معصوم (نبی یا امام) برای هدایت دینی و دنیایی انسان‌ها ضروری است، بلکه اساساً قوام عالم و زمین در گرو وجود حجّت خدا است و عالم لحظه‌ای از حجّت خالی نخواهد بود و مردم چه عوام و چه خواص، هیچ‌گاه به حال خودشان رها نخواهند شد. به احادیث زیر بنگرید:

الامام صادق عليه السلام:

١. عن يونس بن يعقوب قال: كان عند ابي عبد الله - عليه السلام - جماعة من اصحابه فيهم هشام بن الحكم وهو شاب فقال ابو عبد الله - عليه السلام - يا هشام الا تخبرني كيف صنعت بعمر بن عبيد وكيف سالته؟ فقال هشام: يا ابن رسول الله اني اجلك واستحييك ولا يعمل لساني بين يديك، فقال ابو عبد الله: اذا امرتكم بشي فافعلوا. قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه في مسجد البصرة فعظم ذلك على فخرجت اليه ودخلت البصرة يوم الجمعة فاتيت مسجد البصرة فاذا انا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء متزر بها من صوف، وشملة مرتد بها والناس يسالونه، فاستفرجت الناس فافرجوا لى، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتي ثم قلت: ايها العالم انى رجل غريب تاذن لى فى مسألة؟ فقال لى: نعم، فقلت له: الك عين؟ فقال يا بنى اى شى هذا من السؤال؟ وشى تراه كيف تسال عنه؟ فقلت هكذا مسالتي فقال يا بنى سل وان كانت مسالتك حمقاء قلت: اجبنى فيه قال لى سل قلت الك عين؟ قال: نعم قلت: فما تصنع بها؟ قال: ارى بها الالوان والاشخاص، قلت: فلک انف؟ قال: نعم قلت: فما تصنع به؟ قال: اشم به الرائحة قلت: الك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: اذوق به الطعم، قلت: فلک اذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: اسمع بها الصوت، قلت: الك قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: اميز به كلما ورد على هذه الجوارح والحواس، قلت: او ليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا، قلت: وكيف ذلك وهى صحيحة سليمة، قال: يا بنى ان الجوارح اذا شكت فى شى شتمته او راته او ذاقته او سمعته، ردتته الى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشك، قال هشام: فقلت له: فانما اقام الله القلب لشك الجوارح؟ قال: نعم، قلت: لا بد من القلب والا لم تستيقن

الجوارح؟ قال: نعم، فقلت له: يا ابا مروان فالله - تبارك و تعالی - لم يترك جوارحك حتى جعل لها اماما يصحح لها الصحيح ويتيقن به ما شك فيه ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم، لا يقيم لهم اماما يردون اليه شكهم وحيرتهم، و يقيم لك اماما لجوارحك ترد اليه حيرتك وشكك؟ ! قال: فسكت ولم يقل لي شيئا. ثم التفت الى فقال لي: انت هشام بن الحكم؟ فقلت: لا، قال: امن جلسائه؟ قلت: لا، قال: فمن اين انت؟ قال: قلت: من اهل الكوفة قال: فانت اذا هو، ثم ضمنى اليه، واقعدنى في مجلسه وزال عن مجلسه وما نطق حتى قمت، قال: فضحك ابو عبد الله - عليه السلام - و قال: يا هشام من علمك هذا؟ قلت: شئ اخذته منك والفته، فقال: هذا والله مكتوب في صحف ابراهيم و موسى^۱

- جمعی از یاران امام صادق و از جمله هشام بن حکم در محضر امام صادق علیه السلام بودند. امام علیه السلام از هشام پرسید، ماجرای گفت و گویی که با عمرو بن عبید داشتی، چه بود؟ هشام عرض کرد: ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله زبانم قاصر از این است که در برابرتان سخن بگویم، شرم و حیاء مانع می شود؛ امام علیه السلام فرمود: هرگاه به شما فرمانی دادیم، اجابت کنید؛ هشام گفت: من از موقعیت و مجلس درسی که عمر و بن عبید در مسجد بصره به هم زده بود، مطلع شدم و این بر من گران آمد، لذا روز جمعه در جلسه عمرو بن عبید در حالی که حلقه بزرگی از شاگردان گرد او جمع شده بودند و او جامه پشمین سیاهی به کمر و ردایی بر دوش داشت، حاضر شدم و در صف آخر دو زانو نشستم و سپس خطاب به عمر و گفتم: من غریبم و سؤالی از

شما دارم، اجازه هست!

- آری پرس.

- آیا چشم داری؟

- پسر جان! این چه سؤالی است، مگر نمی بینی؟

- سؤال من همین است.

- پرس، اگر چه سؤالت احمقانه است.

- آیا چشم داری؟

- بله، چشم دارم!

- با آن چه می کنی؟

- رنگ ها و اشیاء و اشخاص را می بینم.

- بینی هم داری؟

- بله!

- با آن چه می کنی؟

- بوها را استشمام می کنم.

- دهان هم داری؟

- بله!

- با آن چه می کنی؟

- غذاها را می چشم.

- گوش هم داری؟

- بله، و صداها را با آن می شنوم!

- قلب چی؟ و با آن چه می کنی؟

- بله؛ قلب هم دارم؛ با قلبم هر آنچه را که با حواس و اعضايم در

می یابم، وارسی می کنم تا مرتکب خطایی نشوم.

- آیا جوارح، شما را از قلب بی نیاز نمی کند؟

– نه!

– چرا؛ مگر نه این که حواس و جوارح شما سالم هستند؟

– نه پسر! هرگاه جوارح و حواس در آنچه بوییده یا دیده یا چشیده و یا شنیده‌اند، شک کنند، آن را به قلب ارجاع می‌دهند تا شکشان بر طرف شود.

– پس خداوند قلب را برای برطرف کردن تردید از جوارح ما قرار داده است و اگر قلب نبود، جوارح و حواس ما به یقین دست نمی‌یافتند؟
– بله، همین طور است.

– ای ابا مروان (عمر و بن عبید)، در حالی که خداوند – تبارک و تعالی – اعضا و جوارح تو را به حال خودشان رها نکرد و برای آن‌ها امام و پیشوایی قرار داد که شک و تردیدهای آن‌ها را برطرف نماید، آیا معقول است که مردم را به حال خود در حیرت و شک و اختلاف رها کند و برای آن‌ها امامی که شک و حیرتشان را برطرف نماید، قرار ندهد؟
هشام ادامه داد: عمرو ساکت شد و هیچ نگفت، سپس رو به من نمود و گفت: تو هشام بن حکمی؟ گفتم: نه!

– از دوستان او هستی!

– نه!

– بالاخره کی هستی؟

– کوفی هستم.

– بله، پس خود هشامی!

آن‌گاه من را پیش خود نشاند و جلسه درسش را تمام کرد و تا من برنخاستم، دیگر سخنی نگفت.

امام صادق علیه السلام تبسمی کرد و فرمود: هشام! از کی این مطالب را آموختی؟ هشام گفت: از شما آموخته‌ام. امام علیه السلام

فرمود: سوگند به خدا که این مطلب در کتاب موسی و ابراهیم نیز مکتوب است.

۲. ان الله اخذ ضغثا من الحق و ضغثا من الباطل فمغثهما ثم اخرجهما الى الناس، ثم بعث انبياء يفرقون بينهما، فعرّفها الانبياء و الاوصياء فبعث الله الانبياء ليفرقوا ذلك... ولو كان الحق على حده و الباطل على حده كل واحد منهما قائم بشانه ما احتاج الناس الى نبي و لا وصي، ولكن الله خلطهما و جعل يفرقهما الانبياء و الائمه عليهم السلام من عباد^۱

– خداوند پاره‌ای از حق و پاره‌ای از باطل را بر گرفت و آن‌ها را در هم آمیخت، سپس آن را به مردم ارائه نمود. آنگاه پیامبران را برانگیخت تا بین حق و باطل جدایی اندازند. اگر حق و باطل روشن و به سهولت قابل تشخیص بودند، مردم نیازی به پیامبران و اوصیاء نداشتند، لیکن خداوند حق و باطل را در هم آمیخت و انبیاء و ائمه علیهم السلام را مأمور جداسازی آن‌ها نمود.

۳. الحجة قبل الخلق و مع الخلق و بعد الخلق^۲

– حجت قبل از مردم، با مردم و بعد از مردم وجود دارد.

۴. عن الحسين بن ابی العلاء قال: قلت لابی عبد الله عليه السلام: تكون الارض ليس فيها امام؟ قال: لا، قلت: يكون امامان؟ قال: لا الا واحدهما صامت^۳

۱- بحار الانوار ۴۷/ ۴۰۸

۲- همان

۳- همان/ ۱۷۸

- حسین بن ابی‌علاء از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: آیا هیچ‌گاه زمین بدون امام خواهد بود؟ امام علیه السلام: نه؛ سپس می‌پرسد: دو امام در زمین چه؟ امام علیه السلام: نه مگر آن‌که یکی از آن‌ها خاموش (و مطیع دیگری) خواهد بود.

۵. ان الارض لا تخلو الا وفيها امام، كيما ان زاد المومنون شيئاً ردهم، وان نقصوا شيئاً اتمه لهم^۱

- زمین هیچ‌گاه از امام معصوم علیه السلام خالی نخواهد بود تا اگر مؤمنان بر دین افزودند، آن را رد نماید و اگر کاستند، تکمیل نماید.

۶. ما زالت الارض الا والله فيها الحجة، يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس الى سبيل الله^۲

- پیوسته در زمین حجت خدا وجود دارد تا حلال و حرام را به مردم بشناساند و آن‌ها را به راه خدا دعوت نماید.

۷. ان الله لم يدع الارض بغير عالم ولو لا ذلك لم يعرف الحق من الباطل^۳

- خداوند زمین را هرگز بدون عالم (معصوم علیه السلام) رها نمی‌کند زیرا در آن صورت، حق از باطل شناخته نمی‌شد.

۸. عن ابی حمزة قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام: اتبقى الارض

۱- همان/۱۷۸

۲- همان

۳- همان

بغیر امام؟ قال: لو بقیت الارض بغیر امام لساخت^۱

- ابو حمزه از امام صادق علیه السلام می پرسد: آیا هیچ گاه زمین بدون امام خواهد بود؟ امام علیه السلام: اگر چنین شود، زمین فرو خواهد رفت.

۹. لو بقی اثنان لکان احدهما الحجة علی صاحبه^۲

- اگر فقط دو تن در زمین باشند، حتماً یکی بر دیگری حجت و امام خواهد بود.

۱۰. أن آخر من يموت الامام، لثلا يحتج أحد علی الله - عزوجل -

أنه تركه بغیر حجة لله علیه^۳

- آخرین فردی که (در پایان دنیا) می میرد امام است، تا احدی نتواند با خداوند احتجاج کند که او را بدون حجت و راهنما رها کرده است.

۱۱. الامام الباقر علیه السلام: والله ما ترک الله ارضا منذ قبض آدم

علیه السلام الا وفيها امام يهتدى به الى الله وهو حجة علی عباده، ولا تبقى الارض بغیر امام حجة لله علی عباده^۴

- به خدا سوگند، زمین از عصر آدم تاکنون بدون راهبر و حجت معصوم الهی که هدایتگر مردم به سوی خدا و حجت او بر بندگانش باشد،

۱- همان

۲- همان / ۱۷۹

۳- همان

۴- همان

نبوده است و هرگز نیز بدون حجت معصوم علیه السلام نخواهد ماند.

۱۲. الامام رضا علیه السلام: ان الحجّة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف^۱

- حجت خدا بر مردم جز با تعیین امامی که شناخته شود، تمام نمی شود.

۱۳. الامام علی علیه السلام: یا کمیل! لو لم يظهر نبی و كان فی الأرض مؤمن تقی لكان دعائه الی الله مخطئا او مصیبا بل والله مخطئا، حتی ینصه الله لذلك و یؤهله له^۲

- ای کمیل! اگر پیامبری از جانب خداوند مبعوث نشده بود و در زمین مؤمنی پرهیزکار وجود داشت که مردم را به سوی خداوند دعوت می نمود، آیا خطاکار بود یا درستکار؟ به خدا سوگند که خطاکار بود مگر آن که خداوند او را شایسته نبوت و مبعوثش می نمود.

و اما درباره تبیین فلسفه از مسأله وحی و نبوت و تقلیل آن به یک پدیده عادی، باید اشاره کنیم که نبوت از منظر قرآن و عترت چند ویژگی دارد:

۱. نبوت با انتخاب و گزینش حضرت حق - جل و علا - صورت می گیرد:

ان الله اصطفى ادمَ و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین،

۱ - همان / ۱۷۷

۲ - تحف العقول / ۱۷۵

ذَرِيَّةَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^۱

– خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید، نسل بعضی از بعض دیگر است؛ خداوند شنوای دانا است.

۲. البته ویژگی‌ها و فضائل منتخب و مصطفی در این امر مدخلیت دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها تسلیم در برابر خداوند – تبارک و تعالی – است:

وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ آلَا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ، إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلَمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ^۲

– جز سفيه و نابخرد از آيين ابراهيم روي گردان نمي‌شود؛ ما او را در دنيا برگزيديم و در آخرت از صالحان است؛ آن گاه كه خدايش به او گفت تسليم شو، گفت: تسليم پروردگار جهانيان هستم.

۳. اولين برگزيده و مصطفی، رسول گرامی اسلام صلی الله عليه و آله بوده است:

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: كُنْتَ نَبِيًّا وَالْأَدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ^۳
– رسول گرامی اسلام صلی الله عليه و آله: آن گاه كه آدم بين آب و گل بود، من پیامبر بودم.

۱- آل عمران / ۳۳، و نیز ابراهیم / ۱۱

۲- بقره / ۱۳۱-۱۳۰

۳- مناقب ابن شهر آشوب / ۱۸۳

۴. ارتباط نبی با خداوند نیز از طریق فرشتگان برگزیده و منتخب صورت می‌پذیرد:

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ، إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ^۱
 - خداوند رسولانی را از فرشتگان و مردم برگزید، البته خداوند شنوای بیناست.

۵. وَ أَنَّهُ لَنَنْزِلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ^۲

- قرآن فرستاده پروردگار جهانیان است که روح الامین (جبرئیل) بر قلب تو نازل کرد تا از بیم‌دهندگان باشی.

۶. وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ^۳
 - رسول ما صلی الله علیه و آله از سر خود و هوا سخن نمی‌گوید. قرآن جز وحی الهی که جبرئیل او را تعلیم داده است، نیست.

- نبی موظف به ابلاغ وحی به مردم است و مردم نیز موظف به اطاعت از نبی و رسول هستند:

۷. وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ^۴

- از خداوند اطاعت کنید و از پیامبر هم اطاعت کنید که اگر

۱- حج / ۷۵

۲- شعراء / ۱۹۴-۱۹۲

۳- نجم / ۱۰-۳

۴- تغابن / ۱۲

روی گردان شوید، بدانید که بر فرستاده ما جز تبلیغ رسالت نیست. پی نوشت‌ها:

[۱]. از نکات قابل توجه در آرای ابن طفیل، تبیین او از آغاز خلقت انسان و چگونگی شکل‌گیری تمدن است. دیدگاه ابن طفیل در این مورد، مشابه دیدگاه نظریه پردازان مدرن و عصر جدید است که نقش خداوند را در آفرینش انسان انکار کرده و یا مسکوت گذارده و تشکیل تمدن را ناشی از عقل و تجربه مستقل بشری می‌دانند و نه تعالیم انبیای الهی علیهم السلام^۱ «همان طور که مراکشی مورخ گفته است، حی بن یقظان رساله‌ای است که می‌خواهد از شروع زندگی بشر بر روی زمین، تبیینی علمی به دست دهد. ابن طفیل به عنوان مقدمه‌ای بر قصه حی بن یقظان حکایت می‌کند که آب و هوای معتدل آن جزیره غیرمسکون، به علاوه نسبت مناسبی از عناصر، موجب پیدایش خود به‌خودی نخستین انسان می‌شود. این انسان نخستین، چوبدستی را سلاح مناسبی در تنازع برای بقا می‌یابد و از آن طریق به برتری خود بر سایر حیوانات اعتقاد پیدا می‌کند؛ اما در حقیقت، منظور از چنین آغازی، صرفاً فراهم آوردن زمینه‌ای برای نشان دادن بالندگی و رشد عقل استقرایی، مستقل از هر نوع تأثیر اجتماعی است.»^۲

[۲]: شهید مطهری می‌نویسد: «لقد ارسلنا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (که قرآن به‌طور علت غایی بیان می‌کند) یعنی ما پیغمبران را فرستادیم برای همین که عدالت در میان بشر برقرار شود، یعنی قرآن این مطلب را مسلم گرفته است که اگر پیغمبرانی در دنیا نمی‌آمدند، عدالتی در زندگی بشر وجود نمی‌داشت.»^۳

۱- ر.ک به: نصیری، مهدی، اسلام و تجدّد

۲- تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۷۵۹، همچنین ر.ک به: ماجرای فکر فلسفی در جهان

اسلام/ ۲/ ۱۰۹

۳- مطهری، مرتضی، نبوت/ ۶۵

بخش چهارم:

خاستگاه علم و حکمت

خاستگاه یونانی فلسفه

درباره خاستگاه یونانی فلسفه اسلامی^۱ (اعم از مشایی یا اشراقی) بین موافقان و مخالفان فلسفه، اتفاق نظر و اجماع وجود دارد و هیچ کس منکر این معنا نیست که فیثاغورث و سقراط و ارسطو و افلاطون و... نخستین معلّمان فلسفه هستند و آنچه گروهی از مسلمین به عنوان فلسفه در جهان اسلامی بسط و نشر دادند، محصول مستقیم آثار این فیلسوفان است.

همچنین در این موضوع نیز اتفاق نظر وجود دارد که ورود فلسفه به جهان اسلام با تمهیدات دولت اموی و پس از آن عباسی صورت پذیرفت و خالد بن یزید و منصور دوانیقی و مأمون عباسی، بانیان نهضت ترجمه متون یونانی به زبان عربی و نشر آن‌ها در بین مسلمین بودند و نقطه اوج این نهضت، تأسیس «بیت الحکمة» در بغداد توسط مأمون بود:

«مسلمانان در سال ۶۳۸م سوریه و عراق را تسخیر کردند و هنوز چهار سال گذشته بود که ایران را نیز به تصرف در آوردند. در سال ۶۶۱،

۱ - یکی از خاستگاه‌های مهم تصوّف و عرفان مصطلح نیز یونان است که مقالی دیگر می‌طلبد.

دولت اموی در دمشق تشکیل شد؛ ولی مسیحیان همچنان در دین و افکار خود آزاد بودند و فعالیت‌های علمی و فلسفی خود را دنبال می‌کردند. اگرچه مدارس یعقوبیان به پایه مدارس نسطوریان نمی‌رسید، ولی بازهم در دیر قنسرین، در ساحل چپ فرات، یکی از مراکز مهم تعلیمات یونانی به وجود آمد. با آن‌که عباسیان پس از استقرار، به مباحث علمی توجه خاص مبذول می‌داشتند و در نقل علوم یونانی و ایرانی اهتمام بلیغ به کار می‌بردند، ولی سُرِیانیان همچنان مستقلاً کار خود را دنبال می‌کردند و کسانی مانند یوحنا بن ماسویه طبیب و حنین بن اسحق و ابن العبری معروف به ابوالفرج (متوفی به سال ۱۲۸۶م) تألیفات خود را به زبان سریانی می‌نوشتند. سریانیان، کتب مهمی که در تاریخ تکامل اندیشه بشری اثری فعال داشته باشد، بر جای نگذاشتند، ولی واسطه نقل فلسفه و علوم یونانی به جهان اسلام بودند... هنوز هشتاد سال از سقوط دولت اموی نگذشته بود که قسمت زیادی از تألیفات ارسطو و شارحان مدرسه اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی مکالمات افلاطون به عربی ترجمه شد. این ترجمه‌ها منحصر به کتب یونانی نبود، بلکه مقداری از کتب ملل دیگر را - که در آن عصر از منابع معرفت به شمار می‌آمد - نیز در بر می‌گرفت. دکتر ابراهیم مدکور گوید: «مسلمانان مدت سه قرن به ترجمه آثار علمی و فلسفی و ادبی که ملل دیگر برای آن‌ها به میراث گذاشته بودند، پرداختند؛ مسلمانان این میراث عظیم انسانی را از شش زبان گرفتند: عربی، سریانی، پهلوی، هندی، لاتینی و مخصوصاً یونانی.»

ترجمه به زبان عربی از اواخر قرن هفتم مسیحی آغاز شد، ولی در اواخر قرن هشتم رونق یافت و در اواخر قرن نهم به حد اعتلای خود رسید. بدیهی است که ترجمه‌های اولیه مستقیماً شامل موضوعاتی علمی

بود. ابن ندیم از خالد بن یزید - حاکم مصر در عهد اموی - سخن می‌گوید که به علوم عشق می‌ورزید. او برخی از علمای اسکندرانی را به نقل پاره‌ای از کتب قبطنی و یونانی در طب و کیمیا وادار کرد. این ترجمه‌ها نخستین ترجمه در نوع خود به زبان عربی بود؛ اما نهضت حقیقی ترجمه، از عهد ابوجعفر منصور دوانیقی خلیفه عباسی آغاز شد. او شهر بغداد را ساخت و آن را جانشین آتن و اسکندریه کرد. خلفای دیگر عباسی کار منصور را دنبال کردند. مأمون در سال ۲۱۷هـ - ۸۳۲م برای ترجمه، مدرسه‌ای تأسیس کرد که به «بیت‌الحکمه» معروف شد. مأمون گروهی از مترجمان را در آنجا گرد آورد و طبیب نصرانی یوحنا بن ماسویه را بر آنها ریاست داد. همچنین عده‌ای را به هند و ایران و قسطنطنیه فرستاد تا کتب سودمند را گرد آورند. در این بیت‌الحکمه، حنین بن اسحق که هنوز هجده ساله بود، یکی از مترجمان فعال بود. او در زمان متوکل - که بار دیگر در حوالی سال ۲۴۲هـ - ۸۵۷م یعنی همان سال وفات یوحنا بن ماسویه بیت‌الحکمه را تجدید کرد - ریاست آنجا را یافت. در آغاز، ترجمه‌ها به زبان سریانی بود اما از آن پس که حنین بن اسحق ریاست را به عهده گرفت، ترجمه به زبان عربی افزونی یافت. تصحیح و تنقیح و تجدید نظر در ترجمه‌های قدیمی نیز مورد توجه واقع شد. حنین بن اسحق (متوفی به سال ۲۶۰هـ - ۸۷۷م) علاوه بر زبان خودش (سریانی)، یونانی و فارسی و عربی نیز می‌دانست. حنین بیشتر اوقات، نخست کتبی را به سریانی و سپس از سریانی به عربی بر می‌گردانید... دیدیم کتبی که در آغاز به عربی ترجمه می‌شد، کتب مربوط به علوم عملی بود، مانند طب و حساب و کیمیا. ولی کوشش مترجمان منحصر به این چند رشته نشد، بلکه به علوم دیگر و معارف نظری چون علوم طبیعی و مابعدالطبیعه و دین نیز پرداختند. مسلمانان از

هندی و پهلوی، برخی کتب در نجوم و حساب و سیاست ترجمه کردند؛ همچنان که از یونانی، مهم‌ترین کتب هندسه و ستاره‌شناسی را به عربی برگردانیدند، اما مهم‌ترین و مؤثرترین کتبی که جلب نظر ایشان می‌کرد، کتب طبی و فلسفی بود. این ندیم گوید: «مسلمانان بعضی از فلاسفه قبل از سقراط و برخی از سوفسطائیان و شکاکان و رواقیان و ایقوریان را می‌شناختند. مذهب ذری ذیمقراطیس و ایقوروس در عقاید متکلمین و اشاعره تأثیر گذاشت، همچنان که مذهب مادی رواقیان در متفکران معتزلی مؤثر بود. نوشته‌های نظام، بزرگ‌ترین دلیل این مدعاست.» در هر حال، ترجمه‌های فلسفی از زبان یونانی که در خور ذکر باشد، جز نوشته‌های فلوطین و ارسطو و شارحانش به دست ما نرسیده است. از افلاطون نیز کتاب‌های «جمهوریت»، «نوامیس»، «تیمایوس»، «سوفیست»، «سیاست»، «فیدون» و «دفاع از سقراط» به عربی ترجمه شده‌اند. ارسطو را «معلم اول» نامیدند و بارها همه تألیفات او را از طبیعیات و مابعدالطبیعه و کتب اخلاقی و اقتصادی و سیاسی و منطقی به عربی ترجمه کردند. مترجمان بدین اکتفا نکردند و برای فهم غوامض حکمت ارسطو به ترجمه آثار شارحان او پرداختند. از جمله، شروح ثوفراستوس و آمونیوس و اسکندر افرودیسی را - که ابن‌سینا او را «فاضل متأخرین» نامیده - به عربی ترجمه کردند. جالینوس را تنها به صورت یک طبیب نمی‌شناختند، بلکه او را به عنوان شارح حکمت ارسطو و افلاطون و نیز مورخ و منطقی می‌شناختند و کتب فلسفی و نیز تعلیقات و حواشی او را مانند کتب طبی ترجمه کردند. تردیدی نیست که کتب ارسطو، مقام اول را در نزد مسلمین اشغال کرد. اجمالاً باید گفت که سریانیان و مسلمین، فلسفه را از جایی آغاز کردند که آخرین حکمای یونان به پایان آورده بودند، یعنی از جایی که علمای مکتب نوافلاطونی

به شرح کتب ارسطو - آن هم در جوار تدریس فلسفه افلاطون - پرداختند. ترجمه‌هایی که به ذکر آن‌ها پرداختیم، در جهان اسلام و عرب، موجب چنان انقلاب فکری و فرهنگی و لغوی گردید که در تمام تاریخ تمدن بشری نظیری نداشته، حتی بر رنسانس اروپا در قرن پانزدهم میلادی نیز برتری داشت. اعراب در صدر اسلام و در عهد دولت اموی، جز به علوم قرآن و فروع آن - چون علم فقه و کلام و حدیث و لغت - توجهی نداشتند، اما از علوم دخیله یا «علوم اوائل» به تعبیر نویسندگان مسلمان - چون طب و هیأت و ریاضیات و طبیعیات و کیمیا و موسیقی و فلسفه و فروع آن - نصیب چندانی نداشتند؛ تا آنجا که باید گفت، بیشتر این علوم برای آنان مجهول بود. دیدیم که سریانیان و صابئین و حرانیان در نقل این علوم به زبان عربی و انتشار آن در جهان اسلام سهم به‌سزایی داشتند، تا آنجا که «فرهنگ اسلامی» در قرون وسطی و پیش از عصر رنسانس به برکت این کوشش‌ها، نمونه کامل تمدن نوع بشر بود. این علوم دخیله که عرب از راه این ترجمه‌ها بدان آشنایی یافت، در همه نواحی فکر اسلامی حتی در مسائل دینی تأثیر عمیق داشت. زیرا برخورد مسلمانان با فرهنگ‌ها و فلسفه‌های بیگانه، آن‌ها را وادار می‌کرد تا هرچه را به تعبد فرا گرفته بودند، به محک عقل بسنجند و از اینجا فرق مختلف پیدا شدند؛ فرقی که به علل سیاسی پدید آمدند، ولی بعدها برای اثبات حقانیت خویش و ابطال دلائل خصم مجبور شدند با مکاتب فلسفی و استدلال‌های منطقی آشنا شوند. شاید اولین نتیجه بارز برخورد مسلمانان با علوم بیگانگان، خروج آن‌ها از فطرت نخستین و ایمان ساده خود بود، تا آنجا که گروه کثیری چون به دیده عقل نگریستند، در آنچه بی‌چون و چرا پذیرفته بودند تردید کردند و عقل در همه مناقشات و مباحثات مقام اول را به دست آورد و حاکم بی‌منزاع شد که باید از آن

پس در پرتو آن قدم برداشت و به نور آن راه جست. به کار گرفتن عقل در امور دین، در پاره‌ای، موجب الحاد و زندقه و انکار نبوت و معجزات شد. معجزاتی که مسلمانان اولیه بدون آن که بخواهند علل و اسباب آن را کشف کنند، می‌پذیرفتند. مثلاً راوندی زندیق، خود را پشت سر براهمه مخفی می‌کند تا بگوید: «براهمه می‌گویند برای ما و خصمانمان به اثبات رسیده که عقل بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند است بر مردم. به وسیله عقل است که آدمی خدا را می‌شناسد؛ و از برکت عقل و به خاطر آن است که امر و نهی و ترغیب و ترهیب به درستی انجام می‌گیرد. پس اگر آنچه را که رسول آورده، از حیث تحسین و تقبیح و قبول و منع، بر وفق قانون عقل است، وظیفه نگرش در حجت او و اجابت دعوتش از ما ساقط می‌گردد، زیرا با وجود داشتن عقل از او بی‌نیاز می‌شویم و ارسال رسل بدین طریق امری خطا خواهد بود؛ و اگر آنچه از تحسین و تقبیح و قبول و منع آورده، برخلاف قوانین عقل باشد، پس اقرار به نبوت او از ما ساقط گردد.» و ابوالعلاء معری گوید:

سأتبع من يدعو الى الخير جاهداً وأرحل عنها ما امامي سوى عقلي
[از آن که به خیرم فرا می‌خواند پیروی می‌کنم و جز عقلم امامی
ندارم.]

و در انتقاد از نظریه امام معصوم، نزد تعلیمیه (=اسماعیلیه) گوید:
يرتجى الناس أن يقوم امام ناطق فى الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا امام سوى العقل مشيراً فى صبحه و المساء
[مردم بر این امید و باور هستند که باید امامی ناطق در میان
توده‌های گنگ و لال وجود داشته باشد. این گمانی دروغ است و امامی
جز عقل وجود ندارد که صبح و شب به راهنمایی مشغول است.]
... فرهنگ عقلی یونان شامل همه معارف بود و مسلمانان هنگام

اقتباس، چیز تازه‌ای بر آن نیفزودند، بلکه آن را تنظیم کردند و خطاهایش را اصلاح نمودند و در فروع آن تعمق ورزیدند. ازین رو فرهنگ هلنی در عالم اسلام با افکاری که مخالف آن باشد برخورد نکرد، جز در زمینه دینی که یک سلسله مبارزات سرسختانه میان اصحاب علوم معقول و علوم منقول - یعنی میان پیروان وحی و پیروان فلسفه - پدید آمد. هرچند گروهی از متفکران کوشیدند تا میان این دو سنخ فکر، نوعی توافق و آشتی ایجاد کنند، ولی چنان‌که در فصول آتیه به آن اشاره خواهیم کرد، از کوشش خود سودی نبردند.»^۱

در مورد آنچه گذشت، اختلاف چندانی بین مورخان و موافقان و مخالفان فلسفه وجود ندارد؛ اما منتقدان فلسفه، نکته‌ای دیگر را بر این موضوع می‌افزایند و آن این‌که انگیزه بانیان نهضت ترجمه، ستیز با فرهنگ اصیل و ناب اسلامی و قرآنی و ایجاد بدیلی برای مبارزه و لااقل به انزوا کشاندن مکتب اهل بیت عصمت و طهارت و تعالیم خاندان وحی علیهم السلام بوده است. علامه مجلسی در این باره می‌گوید:

«ترویج کتب فلاسفه در میان مسلمین، از بدعت‌های حاکمان جور و معاند با ائمه معصومین علیهم السلام برای سلب توجه مردم از ائمه و شرع مبین بود. از جمله مؤیدات این ادّعا، مطلبی است که صفدی در شرح «لامیة العجم» می‌نویسد: هنگامی که مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی معاهده صلح بست، از وی مجموعه کتاب‌های یونانی را درخواست کرد. آن پادشاه با نزدیکان خود رایزنی کرد و همه آن‌ها جز یک روحانی مسیحی مخالفت کردند. آن روحانی مسیحی گفت، این

کتاب‌ها را روانه کنید، زیرا این علوم هیچ‌گاه در اختیار یک حکومت دینی قرار نگرفته است مگر این‌که آن را به تباهی سوق داده و میان عالمانشان اختلاف افکنده است... مشهور آن است که اولین کسی که اقدام به ترجمه کتب یونانی به زبان عربی نمود، خالد پسر یزید پسر معاویه بود و نیز از جمله شواهد تمایل خلفا به فلسفه این است که یحیی برمکی چون دریافت که هشام بن حکم [صحابی معروف امام صادق علیه السلام] به فلاسفه انتقاد می‌کند، هارون را تحریک به قتل هشام نمود.^۱ نویسنده کتاب «مکتب تفکیک» نیز درباره نهضت ترجمه آثار فلسفی یونان در جهان اسلام می‌نویسد:

«چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور ترجمه فلسفه را ندادند و به این کار نپرداختند تا مسلمین دین را عقلی بفهمند! و چرا ائمه طاهرین علیهم السلام در جریان ترجمه فلسفه، هیچ کمکی به آن نکردند (بلکه مخالفت‌هایی نیز ابراز داشته‌اند و همواره تاکید کرده‌اند که معارف دینی را از غیر قرآن نیاموزید که گمراه می‌شوید)؛ آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام خبر نداشتند که چنین فلسفه و عرفانی وجود دارد؟ آیا ایشان در حق دین و فهم دین کوتاهی کرده‌اند و این بنی‌امیه و بنی‌عباس بودند که با کمک بی‌دریغ مترجمان یهودی و نصرانی و مجوسی - و گاه برخی از ملاحده - فلسفه یونانی و عرفان هندی و سلوک اورفئوسی را ترجمه کردند و ریختند در مساجد و مدارس مسلمین و در کنار قرآن، دکانی به این وسعت گشودند؟!... آری آنان برای بستن «بیت‌القرآن» در مدینه، بیت‌الحکمة را در بغداد گشودند

و گرنه کسی (هارون) که مجسمه علم و سلوک و عبادت و معرفت و تبلور آیه آیه قرآن را - سال‌ها در سیاهچال‌ها - زندانی و سرانجام مسموم و شهید می‌کند، می‌تواند مروج بی‌قصد و غرض علم و فرهنگ - آن هم در حوزه اسلام - به شمار آید؟ یا کسی (مأمون) که مطلع انوار علم قرآنی و معارف سبحانی و تعالیم و حیانی را آن گونه به این سوی و آن سوی می‌کشد و مجالس «مناظرات» تشکیل می‌دهد و از فلاسفه و متکلمان زمان دعوت می‌کند تا امام علیه السلام را محکوم کنند و در نهایت هم، در نهایت غربت و مظلومیت، آن تجسم عقل اعلا و تعالیم والا و معارف علیا را مسموم و شهید می‌کند و بشریت را از چنان خورشید تابان علم و معرفت و اقیانوس موج فطرت پروری و تربیت محروم می‌سازد، بانی تمدن اسلامی و طرفدار علم می‌تواند شمرده شود. چه بیت‌الحکمة و مخزن المعرفة و وعاء العلمی بالاتر و فروغ افکن تر و عقل پرورتر از وجود علمی قدوسی و سرّ تعالیم سبّوحی، حضرت امام ابوالحسن علی بن موسی امام رضا علیه السلام.»^۱

و نکته قابل توجه این‌که مدّعی فوق مورد تأیید علامه طباطبایی (قدس سره) نیز قرار گرفته است:

«حکومت‌های معاصر با ائمه هدی علیهم السلام نظر به این‌که از آن حضرات دور بودند، از هر جریان و از هر راه ممکن، برای کوییدن آن حضرات علیهم السلام و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره‌مندی از علومشان استفاده می‌کردند، می‌توان گفت که ترجمه «الهیات» به

۱ - حکیمی، محمدرضا، مقاله عقل خود بنیاد دینی، روزنامه همشهری، کتاب ضمیمه

منظور بستن در خانه اهل بیت علیهم السلام بوده است.^۱

همچنین آیت الله مصباح یزدی می نویسد:

«عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد، عامل سیاسی بود. دستگاه‌های ستمگر بنی‌امیه و بنی‌عباس که به ناحق مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند، به شدت احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می‌کردند و در حالی که اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی همان اولیای به حق مردم، معدن علم و خزانه دار وحی الهی بودند، دستگاه‌های حاکم برای جلب افراد وسیله‌ای جز تهدید و تطمیع در اختیار نداشتند؛ از این رو کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع‌آوری صاحب نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشند. و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان، در برابر پیشوایان اهل بیت دکانی بگشایند. بدین ترتیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانش‌ها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید.»^۲

به نوشته کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، در دوران پیش از اسلام نیز از حربه فلسفه و الهیات فلسفی برای مقابله با آیین مسیحیت استفاده شده است:

«پس از افلوپتین، نوافلاطونیان در برابر فعالیت روزافزون مسیحیان

۱- اسلام و انسان معاصر / ۸۳. البته آقای طباطبایی در ادامه می‌افزاید: «هر چند ترجمه فلسفه یونان در بدو امر به منظور بستن در خانه اهل بیت علیهم السلام بوده است اما آیا منظور ناموجه حکومت‌های وقت و سوء استفاده‌شان از ترجمه و ترویج الهیات، ما را از بحث‌های الهیات مستغنی می‌کند؟»

قیام کردند و برای این که مسیحیت را ریشه کن کنند، سعی کردند الهیات کاملی بر اساس مکالمات افلاطون و کاهنان کلدانی و اسطوره‌های قدیم، یعنی اسطوره‌های یونانی و مصری و شرق نزدیک، بنا نهند و نیز سعی کردند، فلسفه افلوطین را بسط داده، آن را تکمیل کنند.^۱

خاستگاه علم و حکمت کجاست؟

اکنون باید دید، پاسخ فیلسوفان مسلمان به اشکال بنیادین فوق

چيست؟

پاسخ فلسفه

کندی - نخستین فیلسوف مسلمان - می‌گوید:

«باید که از تمجید حقیقت و تحصیل آن از هر جا که باشد، شرم نداشته باشیم، هر چند از جانب مردمی دور از ما یا مخالف با ما آمده باشد؛ زیرا طالب حقیقت را هیچ چیز سزاوارتر از حقیقت نیست.»^۲

علامه طباطبایی نیز معتقد است:

«حق، حق است هر جا که باشد و به هر طریق که به دست آید و از هر منبعی گرفته شود. ایمان و کفر و تقوا و فسق حامل حق، تأثیری در حقایق آن ندارد.»^۳

چکیده پاسخ فلاسفه به این اشکال که چرا سراغ دانشی رفته‌اند که منشأ آن بلاد کفر است و معلّمان و بانیان آن اهل توحید و دیانت

۱ - تاریخ فلسفه در اسلام ۱ / ۱۷۱

۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / ۳۷۹

۳ - المیزان ۵ / ۲۵۸

نبوده‌اند، این است که دانش و حقیقت منحصر به منبع، منشأ و مرکز خاصی نیست و هر جا که یافت شود، باید آن را پذیرفت و در این رهگذر، گاه به احادیثی چون «اطلبوا العلم و لو بالصین» و «خذالحکمة انی کانت» استناد می‌کنند. البته این پاسخ کاملاً با تلقی فلسفه از عقل نیز سازگار است؛ چرا که از نگاه فلسفه، عقل آدمی، بالاستقلال قادر به فهم حقایق هستی است و تا مرتبه اتصال به عقل فعال، قابل ارتقاء است و این عقل، گوهری مشترک بین همه آدمیان است، لذا چه جای انکار و استبعاد است که فرد یا افرادی در این سو و آن سوی عالم، صرف نظر از آیین و مسلکی که دارند، به دریافت دانش‌ها و حقایقی سترگ و عظیم نائل شوند و ما نیز موظف به اخذ و آموختن آن‌ها شویم.

پاسخ اهل بیت علیهم السلام

اینک به سراغ خاندان وحی و اهل بیت علیهم السلام می‌رویم تا دریابیم که پاسخ آن‌ها به این سؤال که آیا دانش، حقیقت و حکمت، منبع و کانونی خاص و منحصر دارند یا خیر، چیست؟ با مروری به احادیث و روایات، با دو گروه از روایات روبرو می‌شویم؛ گروه اول، انبوه روایاتی که منبع و مأخذ علم و حکمت و معارف حقیقی را قرآن و عترت می‌دانند و بس؛ و گروه دوم، روایاتی که حکمت را منحصر به منبعی خاص نکرده و توصیه به دریافت آن از هر منبعی و مأخذی می‌نمایند. ما ابتدا به ذکر این دو گروه از روایات پرداخته و در پایان به تحلیل و جمع‌بندی آن‌ها و سپس نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت:

گروه اول

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. طلب العلم فریضة علی کل مسلم فاطلبوا العلم من مظانه

واقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ^۱

– دانش آموزی بر هر مسلمانی واجب است، پس دانش را از جایگاه شایسته اش جويا شوید و از اهلش بگیرید.

۲. مَنْ تَعَلَّمَ بِأَبَا مِنَ الْعِلْمِ عَمَّنْ يَثِقُ بِهِ كَانَ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ يَصِلَى الْفَرْقَةَ^۲

– آن که بابی از دانش را از فرد مورد اعتمادش بیاموزد، برتر از هزار رکعت نماز است.

۳. سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فِرْقَةٌ مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَالْبَاقُونَ هَالِكُونَ، وَالنَّاجُونَ الَّذِينَ يَتَمَسَّكُونَ بِوَلَايَتِكُمْ، وَيَقْتَبِسُونَ مِنْ عِلْمِكُمْ، وَلَا يَعْمَلُونَ بِرَأْيِهِمْ، فَأَوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ^۳

– پس از من امتم هفتاد و سه فرقه خواهد شد؛ تنها یک فرقه از آن اهل نجات و باقی هلاک شدگانند. نجات یافتگان کسانی اند که به ولایت شما (اهل بیت علیهم السلام) گردن می نهند و از دانش شما اقتباس می کنند و اهل عمل به رأی و نظر خود نیستند.

۴. أَنَا مَدِينَةُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بَابُهَا؛ وَلَنْ تَوْتِيَ الْمَدِينَةَ إِلَّا مِنْ قَبْلِ الْبَابِ^۴

من شهر حکمتم و امام علی علیه السلام در آن؛ و هرگز کسی جز از

۱- وسائل الشیعه ۲۷/۲۸

۲- همان / ۲۷

۳- همان / ۴۹

۴- همان / ۷۷

در وارد شهر نمی‌شود.

الامام علی علیه السلام:

۵- ایها الناس! اعلّموا ان کمال الدین طلب العلم والعمل به...
والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه^۱
- مردم! کمال دین در دانش‌جویی و عمل به آن است و علم نزد
اهلش [حاملان شایسته‌اش] جمع است، پس شما موظف به طلب آن از
اهلش هستید.

۶. یا کمیل! لا تاخذ الا عنا تکن منا

- ای کمیل! [علم و معارف و اعتقادات را] جز از ما [اهل بیت علیهم
السلام] مگیر تا از ما باشی.

۷. فی احتجاجه علی بعض الزنادقة، انه قال: علیه السلام وقد جعل
الله للعلم اهلا وفرض علی العباد طاعتهم بقوله: اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولی الامر منکم وبقوله: ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر
منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم وبقوله: اتقوا الله وكونوا مع الصادقین
وبقوله: وما یعلم تاویلہ الا الله والراسخون فی العلم وبقوله: واتوا البیوت
من ابوابها والبیوت هی بیوت العلم الذی استودعه عند الانبیاء و ابوابها
اوصیاءهم، فکل عمل من اعمال الخیر یرجى علی غیر ایدی الاصفیاء
وعهودهم وحدودهم وشرائعهم وسننهم مردود غیر مقبول واهله بمحل
کفر وان شملهم صفة الایمان^۲

- امام علی علیه السلام در گفت‌وگویی که با بعضی از زندیقان

۱- همان/ ۲۴

۲- همان/ ۷۴

داشت، چنین گفت: خداوند افراد شایسته و ویژه‌ای را حامل علم قرار داده است و بر بندگان نیز اطاعت از آن‌ها را واجب کرده است؛ از جمله در این آیات: «از خدا و رسول و صاحبان امرتان اطاعت کنید» و: «اگر مردم سؤالاتشان را از رسول و صاحبان امرشان جویا شوند، آنان که اهل استنباط علم هستند، بر آن آگاه بوده» و: «تقوای الهی پیشه کنید و با راستگویان همراه شوید»، و: «تاویل آیات قرآن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌داند»، و: «خانه‌ها را از درهایشان وارد شوید». مقصود از خانه، کانون‌های دانش است که خداوند نزد پیامبران به ودیعت نهاده است و درهای این کانون‌ها نیز جانشینان انبیاء هستند؛ پس هر عمل نیکی بدون هدایت برگزیدگان الهی و شرایع و سنت‌های آنان انجام پذیرد، مردود است و اهل این اعمال کافرند اگر چه ظاهراً عنوان ایمان و اسلام شامل آنان شود.

۸. قد خاضوا بحار الفتن واخذوا بالبدع دون السنن، و ارز المومنون، ونطق الضالون والمكذبون، نحن الشعار والاصحاب، والخزنة والابواب، ولا توتی البيوت الا من ابوابها، فمن اتاها من غير ابوابها سمی سارقاً^۱ - عده‌ای از مردم در دریای فتنه‌ها فرو رفته، از سنت‌ها روی‌گردان و به بدعت‌ها رو آورده‌اند، مؤمنان به گوشه انزوا رفته و گمراهان و دروغ‌گویان میدان‌دار سخن شده‌اند، در حالی که ما نماینده و اصحاب راستین پیامبر صلی الله علیه و آله و حاملان و درهای شهر علم او هستیم و به خانه‌ها جز از درهای آن نمی‌توان وارد شد و هر که از غیر در وارد شود، سارق است.

۹. ألا انّ العلم الّذی هبط به آدم و جمیع ما فضّلت به النبیون الی خاتم النبیین فی عتره خاتم النبیین و المرسلین محمد صلی الله علیه و آله فأین یتأه بکم و این تذهبون^۱

- مردم! آگاه باشید که همه دانش‌هایی که آدم با خویش از آسمان آورد و تمام دانش و فضیلت‌های پیامبران تا خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله در خاندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله به ودیعت نهاده شده است؛ پس شما را چه شده است و به کجا می‌روید؟
الامام الباقر علیه السلام:

۱۰. عن عبدالله بن سلیمان قال: سمعت ابا جعفر علیه اسلام و عنده رجل من اهل البصرة وهو یقول: ان الحسن البصری یزعم ان الذین یکتُمون العلم توذی ریح بطونهم اهل النار، فقال ابو جعفر علیه السلام: فهلك اذا مومن آل فرعون مازال العلم مكتوما منذ بعث الله نوحا، فليذهب الحسن یمینا و شمالا فوالله ما یوجد العلم الا ههنا^۲

- عبدالله بن سلیمان می‌گوید: مردی از بصره نزد امام باقر علیه السلام بود و به نقل از حسن بصری [که با اهل بیت علیهم السلام مخالف بود] گفت، آنان که دانش را کتمان کنند، بوی گند شکم‌هایشان اهل جهنم را آزار خواهد داد. امام علیه السلام فرمود: [اگر سخن حسن درست باشد] پس مؤمن آل فرعون [که علم و ایمان خود را کتمان کرد]، باید هلاک شده باشد؛ [نه چنین نیست] علم از زمان نوح علیه السلام نزد اهلش مکتوم بوده است؛ حسن به راست رود یا چپ، علم را جز در

۱ - شیخ مفید، الارشاد / ۱ / ۲۳۲

۲ - وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۸

خاندان ما نخواهد یافت.

۱۱- لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: شرقا وغربا، فلا تجدان علما صحیحا الا شیئا خرج من عندنا اهل البيت^۱

- امام باقر علیه السلام به سلمة بن كهیل و حکم بن عتیبه فرمود: به شرق عالم روید یا به غرب آن، دانش صحیح را جز در آنچه از سوی ما اهل بیت علیهم السلام صادر می‌شود، نخواهید یافت.

۱۲. فی قول الله عز وجل: فلينظر الانسان الى طعامه قال: قلت: ما طعامه؟ قال: علمه الذي ياخذه عنم ياخذه^۲

- از امام باقر علیه السلام درباره تفسیر این آیه که انسان باید به غذایش بنگرد، سؤال شد، امام علیه السلام فرمود: یعنی بنگرد که علمش را از چه منبع و کسی می‌گیرد [و آیا آن منبع شایستگی دارد یا نه].

۱۳. فليشرق الحكم وليغرب، أما والله لا يصيب العلم الا من أهل بيت نزل عليهم جبرئيل^۳

- حکم [نام فردی] به شرق رود یا به غرب، سوگند به خدا نمی‌تواند علم حقیقی را جز در خاندانی که جبرئیل بر آنها نازل شده است، بیابد.

۱۴. كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل^۴

- هر آنچه [علم و معرفت و حکمت] از خاندان وحی بیرون نیامده

۱- همان / ۴۳

۲- همان / ۶۵

۳- همان / ۶۹

۴- همان / ۷۵

باشد، باطل و گمراهی است.

۱۵. من دان الله بغير سماع من صادق الزمه الله التيه يوم القيامة^۱

– هر کس براساس چیزی که از امام معصومی علیه السلام اخذ نکرده باشد، دین ورزی نماید، خداوند او را روز قیامت سرگردان و هلاک خواهد نمود.

الامام الصادق عليه السلام:

۱۶. يغدو الناس على ثلاثة اصناف: عالم ومتعلم، وغثاء، فنحن

العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء^۲

– مردم سه دسته‌اند: دانا، دانش‌پژوه و خس و خاشاک؛ پس دانایان ما هستیم، دانش‌پژوهان شیعیان ما و باقی مردم خس و خاشاکند.

۱۷. لا تغرنك صلاتهم وصومهم وكلامهم ورواياتهم وعلومهم،

فانهم حمر مستنفرة، ثم قال: يا يونس! ان اردت العلم الصحيح فعندنا اهل البيت، فانا ورثنا واوتينا شرع الحكمة وفصل الخطاب^۳

– ای یونس! نماز و روزه و سخن و روایات و دانش‌های آنان که با ما اهل بیت نیستند، تو را نفریبد؛ اینان چون درازگوشان گریزا هستند؛ یونس! اگر طالب دانش و معرفت صحیح هستی، منحصرأ نزد ما اهل بیت علیهم السلام است؛ ما وارثان حکمت شرع و فصل الخطاب هستیم.

۱- همان / ۷۵

۲- همان / ۱۸

۳- همان / ۷۱

۱۸. [فی جواب السائل عن قول الله تعالى: اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولی الامر منکم] قال علیه السلام: اولی الفقه و العلم، قلنا: اخاص ام عام؟ قال علیه السلام: بل خاص لنا^۱

- امام صادق علیه السلام در پاسخ این سؤال که مقصود از اولی الامر در آیه اطیعوا الله... چیست، فرمود: مقصود صاحبان فقه و علم است؛ مجدداً سؤال شد: آیا این خاص است یا عام؟ حضرت علیه السلام فرمود: تنها ما [صاحبان فقه و علم] هستیم.

۱۹. کذب من زعم انه يعرفنا وهو مستمسک بعروة غیرنا^۲

الامام کاظم علیه السلام:

- آن که ادعای معرفت ما را دارد اما به ریسمانی غیر از ما [در علم و معرفت و حکومت و ولایت و...] چنگ می زند، دروغ می گوید.

۲۰- لا نجاة الا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل یعتقد، ولاعلم الا من عالم ربانی^۳

- نجات در گرو اطاعت از خداوند و اطاعت صحیح در گرو علم است. علم با آموختن به دست می آید و آموختن با تعقل قوام می یابد و علم جز نزد عالم ربانی نیست.

الامام الرضا علیه السلام:

۲۱- من اصغى الى ناطق فقد عبده، فان كان الناطق عن الله فقد عبد

۱- همان / ۷۶

۲- همان / ۱۲۹

۳- همان / ۱۸

الله، وان كان الناطق عن ابليس فقد عبد ابليس - الى ان قال: - يا ابن ابي محمود اذا اخذ الناس يمينا وشمالا فالزم طريقتنا، فانه من لزمنا لزمناه، ومن فارقنا فارقناه، فان ادنى ما يخرج به الرجل من الايمان ان يقول للحصاة: هذه نواة ثم يدين بذلك وييرا ممن خالفه، يا ابن ابي محمود احفظ ما حدثتك به فقد جمعت لك فيه خير الدنيا والاخرة^۱

- آن که به گوینده ای گوش فرا می دهد، در همان حال او را عبادت کرده است؛ پس اگر گوینده، خدایی باشد، خدا را عبادت کرده است و اگر شیطانی باشد، شیطان را. ای پسر ابی محمود! هرگاه مردم [برای کسب علم و معرفت] به راست و چپ گراییدند، تو راه ما را رها نکن، پس هر که همراه ما شود، ما همراه او خواهیم بود و هر که از ما جدا شود، ما نیز او را رها خواهیم کرد. کمترین چیزی که مرد را از ایمان خارج می کند این است که [از پیش خود و بدون استناد به وحی] ریگی را هسته خرما بداند و سپس براساس آن اعتقادورزی نماید [و مسلک و گروه برای خویش درست کند] و از هر که مخالف او بود، بیزاری جوید. ای فرزند ابی محمود! آنچه را اکنون به تو گفتم، به خاطر بسیار که خیر دنیا و آخرت در این سفارش جمع است.

گروه دوم

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. غریبتان: کلمة حکمة من سفیه فاقبلوها، و کلمة سفه من حکیم فاغفروها^۲

- دو چیز امری غریب و استثنایی است: سخن حکیمانهای که از

۱- همان / ۱۲۸

۲- أمالی الطوسی / ۵۸۹

زبان فرد سفیهی صادر شود، پس آن را بپذیرید و سخن سفیهانه‌ای که از دهان مرد حکیمی بیرون آید، پس از خطای او در گذرید.

۲. خذ الحکمة ولا یضرک من آی و عاء خرجت^۱

- حکمت را دریاب که از هر کسی صادر شده باشد، به تو زیان نمی‌رساند.

الامام علی علیه السلام:

۳. خذ الحکمة ممّن أتاک بها، وانظر ألی ما قال ولا تنظر ألی من قال^۲

- حکمت را از حامل آن بپذیر و در گفتار بیندیش نه در گوینده.

۴. قد یقول الحکمة غیر الحکیم^۳

- گاهی فرد غیر حکیم، سخنی حکمت‌آمیز می‌گوید.

۵. ضالّة العاقل الحکمة فهو أحقّ بها حیث کانت^۴

- گمشده عاقل، حکمت است، پس سزاوار است که هر جا آن را یافت، دریابدش.

۶. الحکمة ضالّة المؤمن فخذ الحکمة ولو من أهل النفاق^۵

- حکمت گمشده مؤمن است، پس حکمت را ولو از منافقان بگیر.

۷. العلم ضالّة المؤمن فخذوه ولو من أیدی المشرکین و لایأنف

۱- العلم و الحکمة فی الکتاب و السنة / ۲۴۵

۲- غرر الحکم / ح ۵۰۴۸

۳- همان / ح ۶۶۵۵

۴- همان / ح ۵۸۹۶

۵- نهج البلاغة / حکمت ۸۰

أحدكم ان يأخذ الحكمة ممن سمعها منه^۱

– دانش گمشده مؤمن است، پس آن را بگیرید، ولو آن که در دست مشرکان باشد و نباید از پذیرش حکمت از هرکس که شنیدید عارتان آید.

۸. الامام زين العابدين عليه السلام: لا تحقر اللؤلؤة النفيسة أن تجتلبها من الكبا الخسيسة، فإنّ أبي حدثني قال: سمعت اميرالمؤمنين عليه السلام يقول: أنّ الكلمة من الحكمة تتلجلج في صدر المنافق نزوعاً ألى مظانها حتى يلفظ بها فيسمعها المؤمن فيكون أحقّ بها و أهلها فيلقفها^۲

– گوهر گرانبهایی را که در ظرفی پست و بی ارزش قرار دارد، حقیر نشمرید، پدرم از امام علی علیه السلام نقل کرد که فرمود: گاهی کلمه‌ای از حکمت در سینه منافقی خلجان دارد تا به جایگاه اصلی‌اش برگردد، پس هرگاه آن را بر زبان آورد و مؤمنی شنید، باید آن را دریابد؛ چرا که حکمت از آن مؤمن است.

الامام الصادق عليه السلام:

۹. خذ الحكمة من أفواه المجانين^۳

– حکمت را از دهان دیوانگان نیز بگیرید.

۱۰. عيسى عليه السلام: خذوا الحقّ من أهل الباطل، و لا تأخذوا

۱- العلم و الحكمة في الكتاب والسنة / ۲۴۶

۲- أمالي الطوسي / ۶۲۵

۳- مصباح الشريعة / ۳۹۸

الباطل من أهل الحق، كونوا نقاد الكلام^۱

- عیسی علیه السلام: حق را از اهل باطل بگیرد ولی باطل را از اهل حق نگیرد، شما باید ناقدان سخن باشید [و سره را از ناسره تشخیص دهید].

جمع‌بندی روایات گروه اول و دوم

روایات گروه اول با صراحت سخن از انحصار باب و منبع علم و معرفت و حکمت در خاندان وحی و اهل بیت علیهم السلام می‌گویند و هرگونه رجوع به دیگران را مردود شمرده و آن را مایه سرگردانی، گمراهی و عذاب الهی می‌دانند. براساس این روایات، منابع معرفت متکثر نبوده و نه تنها کفار و مشرکان و زندیقان نمی‌توانند منشأ تولید علم مطلوب و معرفت صحیح و باب هدایت باشند بلکه حتی مسلمینی که ولایت اهل بیت علیهم السلام را پذیرفته‌اند نیز چنین شأن و شایستگی‌ای ندارند و در زمره گمراهانند و چنانچه به علوم و احادیث نبوی صلی الله علیه و آله نیز تفوه نمایند، چون از باب ولایت وارد مدینه علم نبوی نشده‌اند، سارق می‌باشند.

و اما روایات گروه دوم از عدم محدودیت مأخذ و منبع حکمت سخن گفته، «ما قال» را اصل دانسته و برای «من قال» هیچ شرطی نگذاشته‌اند. ای بسا منافق، مشرک، اهل شر و انسان‌های فرومایه، سخنی حکمت‌آمیز بگویند که باید آن را پذیرفت و نباید به دلیل عدم صلاحیت گوینده، به نفی آن پرداخت.

اکنون ما با دو دسته از روایات به ظاهر متعارض روبرو هستیم که برای حل این تعارض^۱ سه راه در پیش روی ما قرار دارد:

۱. صرف نظر کردن از هر دو گروه و به اصطلاح تساقط آن‌ها از حجیت. این راه به دو دلیل صحیح نیست: یکی بدان جهت که تا جایی که امکان جمع بین روایات و عدم اسقاط آن‌ها وجود داشته باشد، طرح و حذف آن‌ها مجاز نیست (خواهیم گفت چنین امکانی وجود دارد) و دیگر آن‌که تساقط هر دو گروه در صورتی جایز است که از نظر کمیّت، وضوح و علوّ در معنا و دلالت و اعتبار سند هموزن هم باشند، اما در این مورد چنین نیست و روایات گروه اول از تمام جهات بر روایات گروه دوم برتری دارند.^۲

۲. صرف نظر کردن از گروه دوم به دلیل وزن کمتر آن‌ها از حیث کمیّت و کیفیت معنایی و سندی. این راه نیز به دلیل قاعده «الجمع مهمما امکن اولی من الطرح» و اساساً بدان دلیل که تا راهی برای قبول یک روایت وجود دارد نباید به ردّ و انکار آن پرداخت، مردود است.

۳. معنا کردن روایات هر دو گروه به گونه‌ای که از حالت تعارض و تکاذب با یکدیگر خارج شده و قابل اخذ و عمل باشند؛ و البته راه سوم عملی و طبعاً مجاز است.

اکنون با این مقدمه به سراغ مفهوم‌گیری و جمع‌بندی نهایی این دو

۱- قواعد و ضوابط حل تعارض بین روایات، در علم اصول فقه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲- ده‌ها روایت دیگر همسو با روایات گروه اول وجود دارد که به دلیل اختصار از ذکر آن‌ها خودداری نمودیم.

دسته از روایات می‌رویم:

الف - مفهوم روایات گروه اول:

تنها منبع مشروع علم، معرفت و حکمت، اهل بیت علیهم السلام (حاملان و وارثان وحی و علوم انبیاء و خزانه داران علم الهی) هستند و هیچ منبع و مأخذ مشروعی جز آنان وجود ندارد و هر آنچه از این کانون و بیت منبعت نشده باشد، باطل و گمراهی است و به همین دلیل مؤمنان موظف به اخذ معارف و علوم خود از این منبع هستند و باید نظام معرفتی خود را براساس آنچه از این منبع جوشیده و تراوش کرده است، شکل و سامان دهند و هر آنچه می‌گویند و بدان اعتقاد می‌ورزند و به آن عمل می‌کنند و یا با آن به موافقت یا مخالفت بر می‌خیزند، باید مستند به این منبع و مأخذ باشد. بنابراین هرگز کفار و مشرکان و حتی مسلمانانی که معتقد و متمسک به ولایت اهل بیت و ائمه اثنی عشر علیهم السلام نیستند، نمی‌توانند معلم و آموزگار مؤمنان راستین و تولیدکننده علم و معرفت برای آنان باشند.

ب - مفهوم روایات گروه دوم:

اگرچه براساس روایات گروه اول، تنها منبع علوم و معارف و حکم راستین، وحی و انبیای الهی و وارثان کنونی آنها اهل بیت علیهم السلام هستند و مؤمنان موظف به ایجاد بنا و نظام حکمی، علمی و معارفی‌شان براساس این منبع منحصر هستند اما گاهی سخن یا سخنانی حق، صحیح و حکمت‌آمیز بر زبان مشرکان و گمراهان و منافقان و... نیز جاری می‌شود که نباید به دلیل ناصالح بودن گوینده، به انکار و رد سخن پرداخت، بلکه شخص مؤمن باید آن سخن حکیمانه را بپذیرد و به آن گردن نهد.

به عبارت دیگر، روایات دسته دوم هرگز در مقام طرح این مسأله نیستند که کفار و مشرکان و منافقان و گمراهان می‌توانند یک نظام معرفتی و علمی مطلوب تولید کرده و ارائه دهند و یا حتی سخنی حکیمانه بگویند که ابداع و ابتکار آن‌ها باشد و نشانی از آن‌ها در معارف و حیانی نباشد و انبیای الهی و اهل بیت علیهم السلام بدان وقوف نداشته و آن را بیان نکرده باشند؛ بلکه تنها از این امکان سخن می‌گویند که فرد گمراه و مشرک نیز ممکن است سخنی حکیمانه بر زبان جاری کند و در این صورت نباید به انکار آن پرداخت، اما این‌که چگونه گمراهان ممکن است سخن حکیمانه بگویند، چند صورت محتمل است:

۱. فرد گمراه یکی از احکام و گزاره‌های عقل فطری و قطعی را بر زبان جاری کند، مانند این‌که، عدل زیباست. ظلم زشت است. اجتماع نقیضین محال است و...

۲. فرد گمراه ممکن است احیاناً با اندیشه و تفکر و سلوک شخصی به سخنی حکیمانه رسیده باشد.^۱

۳. سخن یا سخنان حکیمانه صادر شده از فرد گمراه، ممکن است سرقت و یا برگرفته از علوم و تعالیم انبیایی و وحیانی و تعالیم اهل بیت علیهم السلام باشد؛ مثل آن‌که اکنون بسیاری از متدینان به آیین مسیحیت و یهودیت، تعالیم حضرت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام را به زبان جاری می‌کنند که در صورت عدم تحریف و نسخ آن‌ها و انطباق

۱- باید بر این نکته تأکید ورزیم که عقل انسان‌ها ممکن است بعضاً فراتر از فطریات و قطعیات عقلی نیز به گزاره‌ها و احکامی صحیح دست یابد، اما از آنجا که احتمال خطای عقل در فراتر از قطعیات فراوان است، نمی‌تواند مستقلاً حجت باشد مگر آن که حجیت آن با استناد به قرآن و عترت ثابت شود.

آن‌ها با تعالیم اسلامی و اهل‌بیت علیهم‌السلام نه تنها نمی‌توان آن‌ها را انکار نمود بلکه باید به آن‌ها ایمان آورد.^۱

اکنون یک بار دیگر روایات گروه دوم را مرور می‌کنیم و شواهدی برای این جمع‌بندی ارائه می‌دهیم:

۱. عموم روایات، سخن از اخذ «حکمت» می‌گویند. بدیهی است، گرفتن حکمت از هرجا، منوط به این است که قبلاً معیاری برای شناخت «حکمت» از «ضلالت» داشته باشیم تا بتوانیم در مواجهه با مشرکان و منافقان و گمراهان، «حکمت» را از «ضلالت» تشخیص داده و آن‌گاه اقدام به اخذ حکمت نماییم. حال این معیار چیست؟

این معیار البته در مواردی عقل فطری ماست، یعنی آن سخن حکیمانه منطبق با احکام عقل فطری است و با عقل فطری، حکمت بودن آن قابل تشخیص است. اما بدون شک در برخی از موارد، حکمت یا ضلالت با عقل فطری قابل تشخیص نبوده و نیاز به معیاری دیگر دارد و این معیار جز وحی (قرآن و عترت) نخواهد بود. حال در صورتی که قبلاً نظام معرفتی و حکمی خود را از وحی و اهل‌بیت علیهم‌السلام اخذ کرده باشیم، واجد چنین معیاری خواهیم بود و سره را از ناسره تشخیص داده، آن‌گاه سره و حکمت را از گمراهان اخذ می‌کنیم؛ اما در صورتی که فاقد چنین معیاری باشیم، بدون شک در مواجهه با تولیدات فکری و معرفتی گمراهان (منافقان، مشرکان و...) چه بسا ضلالت را به جای حکمت اخذ نماییم و دچار خطا و انحراف شویم. بنابراین عمل به روایات گروه دوم، مشروط به عمل به روایات گروه اول است.

۱- قرآن بر ضرورت ایمان به آنچه بر پیامبران پیشین نازل شده است، تأکید می‌کند.

۲. در روایت شماره ۴ (قد يقول الحكمة غير الحكيم) تصریح شده است که غیر حکیم (منافق، مشرک و...) گاهی و به‌طور اتفاقی سخنی حکیمانه می‌گوید، نه آن‌که واقعاً به عنوان یک روال دائمی، گمراهان منشأ صدور حکمت باشند. روایات شماره ۱ و ۱۰ نیز با تعبیر «کلمة حکمة» مؤید همین معنا هستند که صدور حکمت از گمراهان صرفاً یک استثناء است و نه قاعده؛ همان‌گونه که براساس روایت اول، صدور سفاهت از شخص حکیم یک استثناء به شمار می‌رود. بر این اساس، مؤمنان نمی‌توانند چارچوب‌ها و نظام معرفتی خود را از گمراهان اخذ نمایند.

۳. در تمام روایات گروه دوم به جز شماره ۷، سخن از حکمت است و نه علم، و این شاید از آن رو باشد که بر یک یا چند سخن و گزاره حکیمانه واژه حکمت، اما بر یک رشته از معرفت و دانش، واژه علم اطلاق می‌شود و در این روایات، سخن از اخذ یک رشته معرفتی از گمراهان نیست بلکه تنها گرفتن سخن یا سخنان حکمت‌آمیز مطرح است. در روایت شماره ۷ نیز اگرچه در آغاز روایت واژه علم به‌کار رفته است اما در ادامه، دوباره از واژه حکمت استفاده شده است.

نتیجه آن‌که، پاسخ فلاسفه در برابر این اشکال که شما چرا پایه‌ها و چارچوب‌های نظام حکمی و معرفتی‌تان را از یونانیان گرفته‌اید، صحیح نبوده و برخلاف آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام می‌باشد.

أطلبوا العلم ولو بالصين

از جمله روایاتی که در مورد جواز اخذ علم و معرفت از گمراهان

بدان استناد می‌شود، حدیث مشهور «أُطْلَبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ»^۱ است که در این باره نیز باید توضیح دهیم:

حدیث فوق را دو گونه می‌توان معنا کرد:

۱. هر دانشی (با فرض این‌که ال در العلم برای استغراق باشد) را بیاموزید، اگرچه منشأ صدور و تولید آن چین (یعنی بلاد کفر و کفار) باشد.

۲. دانش مشروع و مطلوب (با فرض آن‌که ال در العلم، برای عهد ذهنی باشد) را بیاموزید، اگرچه لازم باشد تا دورترین نقاط [مانند چین] سفر و هجرت کنید.

اگر توجه ما تنها به خود این حدیث باشد و قرائن و شواهد دیگر را در نظر نگیریم، شاید نتوان بر یکی از دو معنای فوق پای فشرده و دیگری را تخطئه نمود، اما شواهد و قرائن، معنای دوم را تأیید کرده و جایی برای معنای اول باقی نمی‌گذارد، و اینک آن شواهد و قرائن:

۱. معنای نخست در تعارض با روایات گروه اول است که منشأ و منبع علم و معرفت حقیقی را وحی و اهل بیت علیهم السلام می‌دانند؛ لذا برای آن‌که چنین تعارضی پیش نیاید، معنای دوم را بر می‌گزینیم.

۲. یکی از منابعی که این حدیث (به نقل از امام علی علیه السلام) در آن ذکر شده است، کتاب «مصباح الشریعة» است. در این کتاب در ادامه حدیث آمده است: «و هو علم معرفة النفس و منه معرفة الرب»؛ این فراز خود قرینه‌ای دیگر بر تأیید معنای دوم است.

۳. در صدر اسلام، کشور چین به عنوان نمادی از دوری راه مطرح

بوده است و تعبیر «ولو بالصین» صرفاً بیانگر دوری راه است و نه نمادی از بلاد کفر؛ و مفهوم روایت اُطلبوا العلم ولو بالصین این است که اسلام برای آموختن علم مشروع و حقیقی چنان اهمیتی قائل است که اگر برای آموختن آن طی مسافتی بعید نیز لازم باشد، باید برای کسب آن تلاش کرد و دوری راه، چنین تکلیفی را از دوش انسان بر نخواهد داشت.

آنچه تفسیر فوق را در مورد «ولو بالصین» تأیید می‌کند، روایتی از امام صادق علیه السلام است که از آن حضرت علیه السلام سؤال می‌شود: اگر فردی نماز چهاررکعتی یا سه رکعتی خود را در رکعت دوم سلام دهد و پی کار خود رود اما ناگاه به یاد آورد که نمازش را ناقص خوانده است، تکلیف او چیست؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «بینی علی صلوته فیتمها ولو بلغ الصین ولا یعید الصلوة»^۱ یعنی فرد، رکعات باقی مانده را به جا می‌آورد و همان نماز را تمام می‌کند، اگر چه تا چین رفته باشد.

۴. مشابه روایت اُطلبوا العلم ولو بالصین، روایتی دیگر است که می‌گوید:

الامام الصادق علیه السلام: اُطلبوا العلم ولو بخوض اللجج^۲

دانش بیاموزید، اگر چه با رفتن به اعماق دریاها باشد.

بدیهی است تعبیر «ولو بخوض اللجج» هیچ خصوصیتی جز آن که

۱- وسایل الشیعه ۵ / ۳۱۲، البته فقها براساس این روایت فتوا نمی‌دهند و آن را حمل بر تقیه یا نماز مستحبی می‌نمایند، زیرا روایات متعدد دیگر چنین نمازی را باطل می‌دانند.

بیانگر اهمیت علم آموزی است، ندارد و نمی توان فی المثل گفت که مقصود حدیث، علم اقیانوس شناسی است و یا آن که اعماق اقیانوس ها منشأ صدور و تولید علم است!

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ...

یکی از استنادات اهل فلسفه^۱ برای مشروع قلمداد کردن اخذ معارف از غیر اهل ایمان، آیه شریفه زیر است:

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ^۲

آیه مزبور در صورتی می تواند دلیلی بر تعدد منابع معرفت و یا آزادی بیان و طرح عقاید گوناگون - حتی انحرافی و غلط - باشد که:

۱. ال در القول، برای استغراق باشد که در این صورت مفهوم آیه چنین خواهد بود: بشارت باد بر بندگان که به همه سخنان یا سخن همگان اعم از هادی و گمراه گوش می سپارند و نیکوترین آن را بر می گزینند.

۲- آیات و روایات، دایره شمول آیه فوق را محدود نکرده باشند و در اصطلاح علم اصول، اطلاق آن را مقید به سخنان اهل هدایت و ایمان نکرده باشند.

۱- و در روزگار جدید مورد استناد بسیاری برای اثبات آزادی بیان و طرح عمومی دیدگاه ها و عقاید گوناگون و حتی غلط و انحرافی است. در تفسیر نمونه در ذیل آیه مزبور آمده است: «به طوری که در آیات فوق خواندیم، اسلام در این قسمت، سیاست «دروازه های باز» را به اجرا در آورده و بندگان راستین خداوند را کسانی می داند که اهل تحقیقند...» (تفسیر نمونه ۱۹ / ۴۱۵)

اکنون به سراغ آیات و احادیث پیرامون آیه شریفه می‌رویم تا دریابیم که چنان برداشتی از آیه، چقدر مقرون به صواب است:

۱. عن ابی بصیر قال سألت ابا عبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، قال: هم المسلمون لال محمد الذین اذا سمعوا الحدیث لم یزیدوا فیه و لم ینقصوا عنه و جاؤوا به کما سمعوه^۱

– ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر آیه «الذین یستمعون القول» پرسید؛ امام فرمود: مقصود از کسانی که سخن را می‌شنوند و پیروی احسن می‌کنند، تسلیم‌شدگان در برابر اهل بیت علیهم السلام هستند که هرگاه حدیثی را بشنوند، بدون کم و کاست آن را حفظ و نقل می‌کنند.

۲. عن جابر بن عبدالله، قال لما نزلت لها [الجنة] سبعة ابواب، اتی رجل من الانصار النبی صلی الله علیه و آله فقال یا رسول الله ان لی سبعة ممالیک و انی قد عتقت لكل باب منها مملوکاً فنزلت فیه هذه الایة فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه^۲

– جابر بن عبدالله روایت می‌کند که چون آیه‌ای که بهشت را دارای هفت در می‌داند نازل شد، مردی از انصار خدمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله آمد و گفت: یا رسول الله صلی الله علیه و آله! من هفت برده داشتم و در ازای هر دری از بهشت یکی از آنها را آزاد کردم؛ در این هنگام بود که آیه فبشر عباد الذین یستمعون القول نازل شد.

۱ – البرهان ۵ / ۷۲، کافی ۱ / ۵۱ (با اندکی تفاوت در مضمون حدیث)

۲ – تفسیر الجلالین / ۶۷۶

در دو روایت فوق مشاهده می‌کنیم که در روایت اول «القول» به حدیث و سخنان ائمه معصومین علیهم السلام و در روایت دوم به آیات قرآن تفسیر شده است و نه مطلق سخن (سخن هر کس و هر سخن).

۳. الامام الصادق علیه السلام: و فرض علی السمع أن یتنزه عن الاستماع الی ما حرم الله و ان يعرض عما لا یحل له مما نهی الله - عزوجل - عنه و الاصغاء الی ما اسخط الله - عزوجل - فقال فی ذلك: و قد نزل علیهم فی الكتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفر بها و یستهزء بها فلا تتعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره^۱ ثم استثنی الله - عزوجل - موضع النسیان فقال: و اما ینسینک

الشیطان فلا تتعد بعد الذکری مع القوم الظالمین^۲ و قال فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه^۳ و قال - عزوجل - قد افلح المؤمنون... والذین هم عن اللغو معرضون^۴... و قال اذا سمعوا اللغو معرضوا عنه^۵، فهذا ما فرض الله علی السمع من الايمان ان لا یصغی الی ما لا یحل له و هو عمله و هو من الايمان^۶

۱ - نساء / ۱۴۰

۲ - انعام / ۶۸

۳ - زمر / ۱۸

۴ - مؤمنون / ۳

۵ - قصص / ۵۵

۶ - وسائل الشیعة ۱۵ / ۱۶۹

- خداوند بر گوش واجب کرده است که از شنیدن سخنان حرام و گوش سپردن به آنچه که خدا را خشمناک می‌کند پرهیزد و در همین باره فرموده است: در قرآن به مؤمنان تذکر داده شده است که هرگاه فرد یا افرادی را مشاهده کردند که در حال استهزای آیات الهی هستند، در جمع آن‌ها حاضر نشوند، تا آنان سخن باطلشان را رها و به سخنی دیگر روی آورند و سپس مورد فراموشی را استثناء فرموده و گفته است: ممکن است شیطان تو را به فراموشی کشاند، اما پس از آن که یادآور شدی با قوم ظالم همنشین نشو [و به سخنان آنان گوش فرانده] و نیز فرموده است: بشارت باد بر بندگانی که سخن را می‌شنوند و از آن پیروی احسن می‌کنند... و نیز فرمود: مؤمنان رستگارانند... همانان که از شنیدن سخنان لغو و باطل اعراض می‌کنند و نیز فرمود: هرگاه مؤمنان سخن باطلی بشنوند، از آن روی می‌گردانند... پس خداوند بر گوش مؤمنان واجب کرده است که به آنچه برای آن‌ها روا و سزاوار نیست گوش فرا ندهند، چرا که گوش دادن، خود عمل محسوب می‌شود.

ملاحظه می‌کنیم که در روایت فوق، آیه «فبشر عباد...» در بستری از آیاتی مطرح شده است که همگی ناظر به محدودیت شنیدن و اینکه به چه سخنانی نباید گوش سپرد، می‌باشد. از همین رو، القول در آیه مورد بحث نیز مطلق و عام نخواهد بود و فقط شامل سخنان حق و صحیح می‌باشد.

۴. الامام الصادق علیه السلام: و لیس کلماء وردت آية مشتبهة كانت الآیة حجة علی محکم الآیات اللواتی امرنا بالاخذ بها، من ذلک قوله: منه آیات محکمت هن أم الكتاب و اخر متشابهات فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تأویلہ و ما یعلم... «وقال»: فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه «أی أحکمه و

أُشرحه» اولئك الذين هداهم الله واولئك أولوا الالباب^۱

- آیات متشابه بر آیات محکم که امر به اخذ آن‌ها نموده‌ایم، حجّت و حاکم نخواهد بود و شاهد بر این معنا، این سخن خداوند است: برخی از آیات قرآن محکم و برخی متشابه هستند؛ پس آنان که در دلشان تردید و انحرافی دارند، به جهت فتنه‌گری، سراغ آیات متشابه و تأویل و تفسیر آن براساس مقاصد خویش می‌روند... و نیز خداوند فرموده است: بشارت باد بر بندگان که سخن [قرآن] را می‌شنوند و از نیکوترین آن پیروی می‌کنند؛ مقصود از نیکوترین آیات قرآن، محکّمات قرآن است [که جای تأویل و تفسیرهای غلط را باقی نمی‌گذارد].

در این روایت، «القول» به قرآن تفسیر شده است و اتباع احسن قرآن یعنی پیروی از آیات محکم و مبین آن و ارجاع آیات متشابه به آیات محکم.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان می‌نویسد:

«الذین یستمعون القول» یعنی کسانی که به تلاوت قرآن و سخنانی که حکایت از توحید خداوند دارد گوش فرا می‌دهند. «فیتبعون احسنه»، این‌که خداوند احسنه گفت و نه حسنه، بدان دلیل است که مقصود، اتباع از سخنان و اوامری است که مدح و ثواب به دنبال دارد و هر حسنی مستحق مدح و ثواب نیست، مثل مباحات که حسن‌اند اما مستحق مدح و ثواب نیستند.^۲

و اما در تایید این مسأله که آیات قرآن و سخن خداوند شامل

۱- تحف العقول / ۴۷۵

۲- تبیان ۹ / ۱۷

حسن و احسن است می توان به آیات زیر اشاره کرد:

۱. واتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم^۱

- از نیکوترین آیات قرآن پیروی کنید.

۲. و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه و تفصیلا لکل شی

فخذها بقوة و أمر قومک یاخذوا باحسنها^۲

- در الواح [تورات] هرگونه پند و روشنگری در هر باب برای

موسی نوشتیم [پس به او گفتیم] آن را با قدرت بگیر و به قومت فرمان بده که به نیکوترین آیات آن عمل کنند.

بنابراین از مجموع روایات در می یابیم که «القول» در آیه مورد

بحث، عام نبوده و مقصود آن سخن حق (کلام خداوند و ائمه معصومین

علیهم السلام و اهل هدایت و ایمان) است. حال اگر همچنان بر این نظر

پافشاریم که «القول» مفهومی عام دارد، در صورتی می تواند بر عمومیت

خود باقی باشد که با آیات و روایات دیگری تخصیص نخورده باشد، اما

اگر ادله دیگری یافت شوند که گوش فرا دادن به سخنان باطل را مجاز

نشمند، آن گاه باید آن ادله را مخصّص آیه مورد بحث دانست و از

عمومیت آن دست برداشت.

با مراجعه به آیات و روایات روشن می شود که مخصّص های

متعددی برای آیه مورد بحث وجود دارد و نمی توان به عموم آن تمسّک

نمود و چنین نتیجه گرفت که قرآن توصیه به شنیدن هر سخنی اعم از

حق و باطل و سپس گزینش حق نموده است.

۱- زمر / ۵۵

۲- اعراف / ۱۴۵

برخی از این آیات و روایات بدین شرح است:

۱. و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفربها و یستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم^۱

- و در کتاب بر شما نازل کرده است که چون بشنوید به آیات الهی کفر می‌ورزند و آن‌ها را به ریشخند می‌گیرند، با آنان منشینید تا به سخن دیگری جز آن بپردازند، چرا که در این صورت شما نیز مانند آنان خواهید بود.

۲. و اذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فأعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره^۲

- و چون کسانی را که در آیات ما چند و چون می‌کنند دیدی، از آنان روی بگردان

۳. و اذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه^۳

- و [مؤمنان] چون سخن لغوی بشنوند، از آن روی می‌گردانند.

۴. الامام الرضا علیه السلام: من اصغى الى ناطق فقد عبده فأن كان الناطق عن الله فقد عبد الله و ان كان الناطق عن ابليس فقد عبد ابليس^۴

- هر کس به گوینده‌ای گوش فرا دهد، در همان حال او را عبادت

۱- نساء / ۱۴۰

۲- انعام / ۶۸

۳- قصص / ۵۵

۴- صدوق، عیون اخبار الرضا / ۲ / ۲۷۲

کرده است، در این صورت اگر گوینده سخن خداوند و حق را بگوید، شنونده خدا را عبادت کرده است و اگر گوینده سخن شیطان و باطل بگوید، شنونده شیطان را عبادت کرده است.

۵. الامام علی علیه السلام: ما لی أری الناس اذا قرب اليهم الطعام ليلاً تكلّفوا انارة المصابيح ليصروا ما يدخلون بطونهم و لايهتمون لغذاء النفس بان ينيروا مصابيح الباهم بالعلم ليسلموا من لواحق الجهالة و الذنوب في اعتقاداتهم و اعمالهم^۱

– مردم را چه شده است که هرگاه شب هنگام غذایی را ببابند، چراغ می‌افروزند تا ببینند چه چیزی را وارد شکم‌هایشان می‌کنند اما در مورد غذای روحشان این اهتمام را ندارند که چراغ خردهایشان را با علم برافروزند تا از بی‌آمدهای جهل و گناه در عقاید و اعمالشان در امان مانند.

۶. الامام الحسن بن علی علیه السلام: عجب لمن يتفكر في مأكوله كيف لا يتفكر في معقوله، فيجنب بطنه ما يوذیه و يودع صدره ما يردیه^۲

– در شگفتم از کسی که درباره خوراک شکمش اندیشه و واری می‌کند و از خوردنی‌های مضر اجتناب می‌ورزد اما در مورد غذای عقل و روحش واری نکرده و قلبش را از اندیشه‌های پست پر می‌کند.

۱- نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار ۶/ ۵۳۷ ابن ابی الحدید، شرح

نهج البلاغه ۲۰ / ۲۶۱

۲- بحار الانوار ۱ / ۲۱۸

بخش پنجم:

توحید فلسفی - توحید قرآنی

فلسفه از آن رو که عقل آدمی را مستکفی بالذات و فعال مایشاء در فهم حقایق عالم و هستی می‌داند و به هر عرصه‌ای برای وصول به معرفت و آگاهی پا می‌گذارد، اندیشیدن و تعقل درباره ذات و صفات خداوند - جلّ و علا - را نیز جزء اصلی‌ترین وظایف و رسالت‌های خویش دانسته و در این میدان به ارائه تفاسیر و توصیف‌های گوناگون پیرامون خداوند می‌پردازد. اگرچه ممکن است فلسفه در این بخش از فعالیت و دستاوردهای خویش واجد نقاط مشترکی با مفاهیم و معارف دینی باشد و یا پاره‌ای از معارف دینی را با تحلیل‌های فلسفی بیامیزد، اما واقعیت این است که سلوک فلسفی در مسأله توحید و الهیات، در مجموع، متفاوت و متعارض با سلوک دینی و ممشای قرآن و عترت است.

پیش از آن‌که به مقایسه توحید فلسفی با توحید قرآنی پردازیم، مناسب است اشاره‌ای به تصور و تلقی نخستین فیلسوفان یونانی از خداوند داشته باشیم:

خدا از منظر فلاسفه یونان

در میان آنچه مورخان فلسفه درباره عقاید و دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی پیش از سقراط نگاشته‌اند، نشانه‌های بسیار اندکی از بحث پیرامون

خدا یافت می‌شود.

به نوشته کاپلستون، زادگاه فلسفه یونانی، ساحل آسیای صغیر و نخستین فیلسوفان یونان از مردم ایونیا بودند^۱ و آغاز فلسفه از آنجا بود که طبیعت به عنوان یک کل، توجه فیلسوفان نخستین را به خود جلب نمود و آنان در صدد بر آمدند، عنصر اولی، خمیرمایه و ماده‌المواد اشیاء و جهان هستی را دریابند. متفکران ایونی در طبیعت ماده‌المواد خود اختلاف داشتند لیکن همگی در مادی بودن آن همداستان بودند. نظر طالس به آب بود؛ آناکسیمنس به هوا؛ هراکلیس به آتش. اختلاف و تمایز بین روح و ماده هنوز درک نشده بود، به طوری که هر چند آنان در واقع از جهتی مادی مذهب بودند - از این بابت که نوعی ماده را به عنوان اصل و مبدأ وحدت و خمیرمایه اصلی همه اشیاء می‌پنداشتند - اما به سختی می‌توان آنان را مادی مذهب به معنای اصطلاحی این لفظ نامید. چنین نبود که آنان تمایزی روشن بین روح و ماده تصور می‌کردند و آن‌گاه آن را انکار می‌نمودند؛ آنان کاملاً از این تمایز آگاه نبودند یا لاقلاً مستلزمات آن را در نمی‌یافتند.^۲

طالس

ارسطو به طالس^۳ [آغازگر رسمی فلسفه] این مطلب را نسبت می‌دهد که تمام چیزها پر از خدایان است و آهن‌ربا دارای روح است

۱ - فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه ۱ / ۲۱

۲ - همان / ۲۸-۲۹

زیرا آهن را حرکت می‌دهد. کاپلستون به دنبال این گزارش می‌گوید، اعلام این‌که این بیان، وجود یک نفس جهانی را ادعا می‌کند و سپس این نفس جهانی را با خدا یا با صانع (دمیورژ) افلاطونی یکی می‌گیرد که گویی صانع، همه اشیاء را از آب ساخته است، خیلی دور و پرت رفتن است. تنها مطلب یقینی و واقعاً مهم درباره عقیده طالس این است که وی «اشیاء» را به عنوان صور متغیر یک عنصر اولی و نهایی تصور می‌کرد؛ و این‌که وی این عنصر را آب می‌داند، تقریباً خصیصه تاریخی و ممیزه اوست؛ لیکن وی مقام خود را به عنوان نخستین فیلسوف یونانی از این امر به دست آورد که نخستین کسی است که مفهوم «وحدت در اختلاف» [وحدت در کثرت] را ادراک می‌کند.^۱

آناکسیمندر

آناکسیمندر^۲ از دیگر فلاسفه آغازین نیز مانند طالس در جستجوی عنصر اولی و نهانی همه اشیاء بود، لیکن بر این عقیده بود که آن نمی‌تواند نوع خاصی از ماده مثلاً آب باشد. به گفته وی، این عنصر نه آب است و نه هیچ یک از دیگر عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آن‌ها و نامتناهی که تمام آسمان‌ها و عوالم درون آن‌ها از آن ناشی می‌شود. آن طبیعت، بیکران و جوهر بی‌حد است؛ ازلی و بی‌زمان است و تمام جهان‌ها را فراگرفته است.^۳

۱- همان / ۳۲

آناکسیمنس

آناکسیمنس^۱ که دستیار آناکسیمندر است - عنصری متعین یعنی هوا را به عنوان ماده‌ی مواد اعلام کرد. همه‌ی اشیا یی که هستند و بوده‌اند و خواهند بود و از جمله خدایان و امور الهی از هوا ناشی شده‌اند.^۲

هراکلیتوس

هراکلیتوس^۳ از دیگر فیلسوفان نخست، ماده‌ی مواد عالم را آتش می‌دانست. به گفته‌ی وی، جهان یک آتش همیشه زنده است با مقادیری از آن که افروخته می‌شود و مقادیری که خاموش می‌گردد.^۴ آتش فرمانروایی است که همه چیز فرمانبردار آن است. آتش، زئوس، خدای جاوید و یکتاست؛ آتش در هر مکان و در هر لحظه، یگانه چشمه زندگی است و موجودات زنده را از بن و درون می‌سازد و می‌تراشد. روح نیز که اصل حیات است، چیزی جز شعله‌ای از آتش ازلی نیست. در نظر هراکلیتوس، موجود یگانه ازلی آتش است که هیچ گاه به سردی نمی‌گراید و هیچ گاه حیات در آن نمی‌میرد.^۵

1- Anaximenes

۲- همان / ۳۶

3- Heraclitus

۴- همان / ۵۲

۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / ۳۲-۳۳

فیثاغورث

فیثاغورث^۱ فیلسوفی دیگر، که دارای گرایش‌های دینی بود، اصل همه کائنات را عدد می‌دانست. فیثاغورث به مسأله یگانگی خدای نادیده بیش از هر چیز ارج می‌نهاد و عالم محسوس را به بطلان و فریب متصف می‌ساخت. او روح را جاودانه می‌دانست و معتقد بود، بعد از فنای جسد، به جسدی دیگر منتقل می‌شود [نظریه تناسخ ارواح]. فیثاغورث در فلسفه افلاطون و پس از آن در اهل تصوف تأثیر زیادی بر جای گذاشت.^۲

گزنوفانس

گزنوفانس^۳ فیلسوف نحله الئایی، خدایان یونانی را که صفات انسانی به آن‌ها نسبت داده می‌شد، مورد انتقاد قرار می‌داد و قائل به یک خدا بود: بزرگ‌ترین خدا در میان خدایان و آدمیان که نه در صورت، شبیه مخلوقات فانی است و نه در فکر؛ خدایی که همیشه در جایگاه خود ساکن و ثابت است، هرگز حرکت نمی‌کند و نه شایسته اوست که گاهی اینجا و گاهی آنجا رود. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید که گزنوفانس «با توجه به کل جهان گفت که واحد خداست.» پس احتمال قوی می‌رود که او یگانه انگار (قائل به وحدت) بوده و نه موحد (قائل به یک خدا) و این تفسیر «الهیات» او یقیناً با طرز تفکر الئایی بیشتر سازگار است تا یک تفسیر خداپرستانه. چنین الهیات واقعاً توحیدی، مفهومی است که برای ما به اندازه کافی آشناست، ولی در یونان آن دوره

1- Pythagoras

3- xenophanes

چیزی ناشناخته بوده است.^۱

پارمنیدس

پارمنیدس^۲ بنیان‌گذار نحله فلسفی الثایی - اگر چه صریحاً از خدا سخن نمی‌گوید اما از «واحد»ی به نام وجود سخن می‌گوید که با نظریه ارسطو درباره وجود و نیز نظریه اصالت وجود و وحدت وجود - که به تبع آن از خداوند با عنوان صرف الوجود یاد می‌شود - در فلسفه صدرایی شباهت دارد. به نوشته کاپلستون، نظریه وی به اختصار دایر بر این معنی است که وجود یا «واحد»، هست و صیوررت و تغیر توهم است. زیرا اگر چیزی به وجود آید، پس یا از وجود به وجود می‌آید یا از لاوجود؛ اگر از اولی به وجود می‌آید، در این صورت قبلاً هست [یعنی تحصیل حاصل است] و اگر از دومی به وجود می‌آید، در این صورت هیچ چیز نیست؛ زیرا از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید. بنابراین صیوررت توهم است. وجود فقط هست و وجود واحد است، زیرا کثرت نیز توهم است.^۳

آناکساگوراس

آناکساگوراس^۴ (متولد حدود ۵۰۰ ق.م) از موجودی به نام «نوس» سخن می‌گوید که بعداً به کار الهیات ارسطویی می‌آید.

۱- کاپستون، تاریخ فلسفه/ ۶۱-۶۰

2- Parmenides

۳- همان/ ۶۱

4- Anaxagoras

به گفته وی، نوس [عقل] بر تمام موجوداتی که حیات دارند، هم بزرگتر و هم کوچکتر، توانایی دارد. نوس بر تمامی چرخش کلی توانایی داشت؛ به طوری که از همان آغاز، سرچشمه این چرخش بود... نوس همه اشیایی را که باید باشند و همه اشیایی را که بودند و اکنون هستند و خواهند بود و این چرخش را که در آن اکنون ستارگان در گردشند و خورشید و ماه و هوا و اثیر را که جدا شدند، به نظم در آورد و خود این چرخش، جدا شدن را باعث شد؛ و غلیظ از رقیق، گرم از سرد، روشن از تاریک و خشک از تر جدا شد و بسیاری اجزاء در بسیاری چیزها وجود دارند اما هیچ چیز به کلی جدا شده از چیزهای دیگر نیست به جز نوس؛ نوس نامتناهی و خودمختار است و با هیچ چیز آمیخته نیست بلکه تنها و بنفسه و قائم به خود است و او همه گونه علمی به همه چیز دارد و صاحب بزرگ‌ترین نیروهاست.^۱ نوس را نباید به عنوان خالق ماده تصور کرد. ماده ازلی است و وظیفه نوس - به نظر می‌رسد - ایجاد حرکت چرخشی یا دورانی و حلقه‌وار در قسمت توده مخلوط [ماده اولیه عالم] است.^۲

به نوشته کاپلستون، نظریه آناکساگوراس در باب نوس، یک اصل بسیار مهم را در فلسفه یونانی که بعداً [در فلسفه ارسطو] ثمره‌ای عالی به بار آورد، وارد نمود.^۳

۱ - همان / ۸۵

۲ - همان / ۸۶

۳ - همان / ۸۷

دموکریتوس

دموکریتوس در الهیات معتقد به وجود خدایان بود ولیکن معتقد بود که خدایان از اتم‌ها ساخته شده‌اند و مانند آدمیان مادی و فانی‌اند؛ فقط عمرشان طولانی‌تر است و قدرت بیشتر و عقل والاتری دارند. آن‌ها در امور آدمیان دخالت نمی‌کنند و بنابراین ترس از آن‌ها بی‌مورد است.^۱

سقراط

کاپلستون در مورد تلقی سقراط از خدا می‌نویسد: سقراط ظاهراً به‌طور کلی از خدایان به صورت جمع سخن گفته است و منظورش خدایان سنتی یونان است، لیکن می‌توان در او تمایلی به تصور خالص‌تر از خدای یگانه تشخیص داد. بدین گونه، بنابر نظر سقراط، معرفت خدایان محدود نیست، آنان همه جا حاضرند و آنچه گفته یا کرده شود، می‌دانند. همان‌طور که آنان آنچه را خیر است، به بهترین وجه می‌دانند. انسان صرفاً باید خیر را بخواهد نه اشیاء جزئی مانند طلا را. اعتقاد به خدای واحد گاه گاهی خود نمایی می‌کند، اما آشکار نیست که سقراط هرگز چندان توجهی به مسأله یک‌خدایی یا چند‌خدایی کرده باشد. حتی افلاطون و ارسطو برای خدایان یونانی جایی می‌یابند.^۲

افلاطون

جمع‌بندی آنچه افلاطون در آثار خود درباره خدا تعقل کرده و گفته

۱- م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام / ۱- ۱۲۳

۲- کاپلستون، تاریخ فلسفه / ۱- ۱۳۴-۱۳۳

است، عبارت است از:

- یافتن سازنده و موجد جهان، دشوار است و در صورت یافتن، سخن گفتن درباره او با همه کس، محال است.^۱

- افلاطون در نامه‌ای، از دوستان خود می‌خواهد، به نام خدایی که رهبر همه اشیاء کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت، سوگند وفاداری یاد کنند.^۲

- رهبر اشیاء جهان، صانع (دمیورژ) نام دارد و پدر او «واحد» و «خیر مطلق» است. واحد، اصل نهایی و منشأ عالم صور، مُثل و معقولات و برتر از صفات انسانی است.^۳

- طریق شناخت «واحد»، دیالکتیک [و سلوک عقلی] است و انسان به وسیله عقل محض به معرفت و مشاهده وی نائل می‌شود.^۴ از آثار افلاطون نمی‌توان به‌طور قطع این نتیجه را گرفت که او به نوعی شهود یا خلسه عرفانی در تقرب به واحد - آن‌گونه که نوافلاطونیان می‌گویند - معتقد بوده است.^۵

- افلاطون نیک بختی و سعادت را در گرو پیروی از فضیلت و تشبّه به خداوند می‌داند و در اینجا گاه از خدا و گاه نیز از خدایان حرف

۱- همان / ۲۰۸

۲- همان / ۲۰۸-۲۰۹

۳- همان / ۲۰۹

۴- همان

۵- همان / ۲۳۳

می‌زند: «باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم و آن هم عبارت است از عادل و درستکار شدن به کمک حکمت»؛ «خدایان به کسی توجه و محبت دارند که میل و اشتیاق وی عادل شدن و شبیه خدا شدن باشد»؛ «تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آن‌ها شریف‌ترین و عالی‌ترین چیزها و همچنین بهترین رهنمون انسان به زندگی سعادت‌مند است؛ لیکن قربانی‌های شیرین و بی‌دینان را خدایان نمی‌پذیرند».^۱ افلاطون همچنین در نظریات سیاسی و اجتماعی خود از خدا و نیز خدایان سخن می‌گوید.^۲

درباره خدایان سنتی یونانی که نسب نامه‌های آنان را شاعران نقل کرده‌اند، افلاطون خاطر نشان می‌کند که شناختن و اعلام کردن چگونگی تکون آنان فوق توانایی ماست و بهتر است که از عرف متداول و مقرر پیروی کنیم. افلاطون ظاهراً راجع به هستی خدایان انسان‌انگاران، لادری است، لیکن آن‌ها را به‌طور صریح رد نمی‌کند و در [رساله] اینیومیس، هستی ارواح نامریی را علاوه بر هستی خدایان آسمانی، در نظر داشته است. بنابراین، افلاطون پرستش سنتی [یونانی] را تصدیق می‌کند، هرچند بر داستان‌های تکون و نسب نامه خدایان یونانی کمتر اعتماد و تکیه می‌کند.^۳

۱- همان / ۲۵۱، درباره تلقی افلاطون از خداوند، همچنین رک به: مبانی خداشناسی در

فلسفه یونان و ادیان الهی / ۹۳-۸۵

۲- همان / ۲۷۳

۳- همان / ۲۸۸

ارسطو

الهیات و مباحث مربوط به خداوند، در فلسفه ارسطو جایگاه بیشتری می‌یابد. ارسطو در آثار مختلف خود با تعابیر و تبیین‌های گوناگون از خدا و یا خدایان سخن گفته است و علاوه بر ارائه براهینی بر اثبات وجود خداوند، پیرامون ماهیت خدا، علم او و کیفیت رابطه او با عالم و... یافته‌های عقلی خود را مطرح کرده است. کتاب ارسطو نوشته «دیوید راس» و تاریخ فلسفه کاپلستون به تفصیل پیرامون تلقی ارسطو از خداوند سخن گفته‌اند که جمع‌بندی و چکیده آن چنین است:

۱. اثبات خداوند در اندیشه ارسطو عمدتاً مبتنی بر برهان حرکت است. براساس این برهان، جهان متحرک نیاز به محرکی غیرمتحرک دارد که آن محرک، خداوند است.

۲. ارسطو در آثار خود گاه از خدا و گاه از خدایان سخن می‌گوید. همچنین گاه یک محرک نامتحرک و گاه محرک‌های نامتحرک را که تعداد آن‌ها به ۵۵ می‌رسد، بر می‌شمارد.

۳. خدای ارسطو جوهری غیرمادی و ازلی است که ذات آن فعالیت و تعقل است و نه قدرت و اراده و مشیت؛ زیرا در صورت اثبات اراده و قدرت برای وی، این امکان خواهد بود که قدرتش را به کار نبندد و حال آن‌که ما پذیرفته‌ایم که تغییر و حرکت، ازلی و جاویدان است.

۴. خدای ارسطو عقلی است که تنها خودش را مورد تعقل قرار می‌دهد. فکر فکر است و دانش خداوند، دانش به جهان نیست بلکه تنها دانش به ذات خویش است.

۵. خدای ارسطو خالق جهان نیست، چرا که ماده از نظر او مخلوق نیست بلکه ازلی است.

۶. ارسطو به این دیدگاه که در طبیعت، کوشش و حرکت ناخودآگاهی وجود دارد نزدیکتر است تا این دیدگاه که طبیعت براساس طرحی الهی اداره می‌شود.

۷. ارسطو محرک اول - خدا - را معبود و وجودی که باید در پیشگاهش عبادت کرد و نمازگذارد، نمی‌داند و اساساً نمی‌توان با او ارتباطی شخصی برقرار کرد و کسانی که فکر می‌کنند می‌توان به خدا محبت ورزید، بر خطا هستند؛ چرا که خدا نمی‌تواند محبت ما را پاسخ دهد.^۱

توحید در فلسفه مسلمین

از آنچه گذشت، با خدای مصنوع و محصول عقل یونانی و بنیان‌گذاران فلسفه آشنا شدیم، اکنون باید اشاره‌ای به نحوه سلوک فیلسوفان مسلمان در مسأله توحید و شناخت ذات و صفات خداوند نماییم و آن‌گاه به سراغ ممشای قرآن و عترت در این باب رفته و با توحید قرآنی و اهل بیتی علیهم السلام آشنا شویم.

فیلسوفان مسلمان نیز اغلب^۲ برای عقل مستقل، در شناخت ذات و صفات خداوند، جایگاه ویژه و بعضاً منحصر به فرد قائل بوده،^۳ متأثر از

۱- ر.ک به: سر ویلیام دیوید راس، ارسطو، مترجم مهدی قوام صفری / ۲۸۳-۲۷۲، کاپلستون، تاریخ فلسفه / ۳۶۴-۳۵۹، برای اطلاع بیشتر در این زمینه، ر.ک به: رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی / ۱۰۸-۹۵

۲- البته در مواردی به محدودیت عقل در این عرصه اشاره و اعتراف کرده‌اند که بدان اشاره خواهیم کرد.

۳- یکی از فیلسوفان معاصر می‌نویسد: «خلاصه کلام این‌که عقل در تحصیل معارف عقلیه و الهیه استقلال تمام دارد و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد.»

فیلسوفان یونانی و فارغ از آموزه‌ها و معارف وحیانی، در باب ذات و صفات خداوندی نظریه‌پردازی می‌کنند. البته بعضاً - به خصوص در فلسفه صدرایی - پای آیات قرآن و احادیث نیز به میان کشیده می‌شود، اما اغلب نه از این جهت که منبع و مصدر نظریه باشند بلکه برای آن‌که برای نظریات فلسفی شاهدی قرآنی و دینی نیز ارائه شود که معمولاً با تأویل و تفسیر به رأی همراه می‌شود.

فیلسوفان مسلمان در مبحث الهیات، ابتدا در باب اثبات وجود خداوند استدلال‌هایی عرضه می‌کنند و سپس به بحث پیرامون حقیقت خداوند و کیفیت و چگونگی صفات و افعال او می‌پردازند و خداوند را با عناوین و توصیفات ابداعی خود، تبیین و تشریح می‌کنند. براهین مهم فلسفی در باب اثبات وجود خداوند عبارت است از برهان ارسطویی، برهان سینوی و برهان صدرایی.^۱

برهان محرک غیرمتحرک ارسطویی، مورد انتقاد فیلسوفان بعدی از جمله ابن سینا قرار گرفت و ناقص اعلام شد و به جای آن، برهان امکان و وجوب (برهان صدیقین) از سوی ابن سینا در اثبات خداوند ارائه و همو آن را عالی‌ترین برهان در اثبات خداوند اعلام نمود و بابت آن بسی بر خود بالید.^۲

لکن ملاصدرا برهان سینوی را کمال مطلوب ندانست و آن را در ردیف سائر براهین فلسفی قرار داد و خویش در باب اثبات وجود

۱- سیدجلال‌الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی / ۳۷

۲- پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم / ۵ / ۷۳

خداوند برهانی ارائه و آن را برهان صدیقین واقعی دانست.^۱

تکاپوی فلاسفه مسلمان برای شناخت خداوند، از مرحله اثبات وجود و ذات خداوند فراتر رفته و تا بحث و فحص پیرامون شناخت ذات و چیستی آن و در ادامه، به بحث و کندوکاو پیرامون کیفیت ذات و صفات حضرت حق - جل و علا - تداوم می‌یابد و طبعاً به اقوال و آرای گوناگون و بعضاً متضاد و نافی یکدیگر و نیز متعارض با مبانی قرآن و عترت می‌رسند که بدان اشاره خواهیم کرد.

این فیلسوفان، در متن مباحث و استدلالات خود، از تسمیه و توصیف خداوند، فارغ از آنچه در معارف وحیانی در این باب آمده است، ابایی نداشته و نام‌ها و صفات گوناگون را برای ذات باری تعالی - چون واجب الوجود، صرف الوجود، صرف الشیء، بسیط الحقیقه، معشوق و... - وضع و استعمال می‌کنند.

قبل از این که به ذکر موارد تعارض بین الهیات فلسفی با الهیات قرآنی بپردازیم، لازم است ابتدائاً چگونگی دستیابی به معرفت خداوند را از منظر قرآن و عترت توضیح دهیم.

توحید قرآنی

براساس آموزه‌های قرآن و عترت، آدمی قادر است با عقل خویش به وجود خداوند پی برده و خالق هستی را تصدیق نماید و بر اثبات وجود او استدلال و برهان اقامه نماید، اما با این توضیح که عقل آدمی تنها به اثبات و تصدیق اصل وجود خداوند با صفاتی چون واحد و عالم و قادر و حکیم و... راه دارد و باب احاطه به ذات و صفات خداوند بر او بسته است و هرگونه

بحث و گفت‌وگو درباره کیفیت ذات و صفات حضرت حق - جل و علا - بدون استناد به تعالیم و آموزه‌های وحیانی، در حقیقت امری غیرعقلانی و برخاسته از اوهام و ظنون خواهد بود. به روایات زیر بنگرید:

۱. الامام الصادق علیه السلام: ان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار و لا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفته^۱
 - عقل، خداوند را به گونه‌ای می‌شناسند که به وجود او اقرار می‌کند اما نمی‌تواند به صفت او احاطه پیدا کند.

۲. الامام الحسين عليه السلام: يصيب الفكر منه الايمان به موجوداً و وجود الايمان لا وجود صفة^۲
 - اندیشه و تعقل موجب ایمان به اصل وجود خدا می‌شود و ایمان به اصل وجود، غیر از شناخت حقیقت خداوند است.

۳. الامام الصادق عليه السلام: يقف العقل على حده من معرفة الخالق فلا يعدوها^۳
 - عقل بر محدودیت خویش در شناخت خداوند آگاهی دارد و از حد خویش تجاوز نمی‌کند.

۴. الامام على عليه السلام: الحمد لله الذي أعجز الاوهام ان تنال الا وجوده^۴
 - سپاس خداوند را که دست اندیشه‌ها را از رسیدن به جز اصل

۱- بحار الانوار ۳/ ۱۴۷

۲- همان ۴/ ۳۰۱

۳- بحار الانوار ۳/ ۱۴۷

۴- امالی صدوق / ۳۹۹

وجودش کوتاه کرد.

۵. الامام الرضا عليه السلام: بالعقول يعتقد التصديق بالله و بالاقرار يكمل الايمان به^۱

- با خردها، وجود خداوند تصدیق می‌شود و با اقرار به وجود خداوند، ایمان به او کمال می‌یابد.

نکته‌ای که در اینجا باید روشن شود این است که سلوک عقلی مورد نظر قرآن و عترت، برای تذکر و تصدیق به وجود حق - تعالی - در محدوده استدلال‌ات و دریافته‌های بدیهی و روشن عقلی است؛ مانند برهان صنع و برهان نظم؛ و نه استدلال‌های پیچیده ذهنی. آیات و روایات آکنده از توصیه به انسان‌ها برای مطالعه و نظر در هستی و صنع الهی است. از نظر قرآن، جهان هستی به مثابه کتابی تکوینی است در کنار کتاب تشریح، مملو از آیاتی الهی که اصحاب تفکر و تعقل و اهل عبرت و درس‌آموزی را به وجود خداوند قادر و حکیم و علیم رهنمون می‌شود.

اکنون به چند آیه و روایت در این زمینه اشاره می‌کنیم:

۱. ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لایات لا ولی الا للباب، الذین یذکرون الله قیاما و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا^۲

- در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، مایه‌های عبرتی برای خردمندان است. همان کسانی که خداوند را ایستاده و نشسته و بر پهلو آرمیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین

۱- بحار الانوار ۴ / ۲۳۰

۲- آل عمران / ۱۹۱-۱۹۰

می‌اندیشند که پروردگارا! این را ببهود نیافریده‌ای.

۲. ان فی السموات و الارض لآیات للمومنین و فی خلقکم و ما یبث من دابة آیات لقوم یوقنون و اختلاف اللیل و النهار و ما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها و تصریف الریاح آیات لقوم یعقلون و تلك آیات الله نتلوها علیک بالحق فبای حدیث بعد الله و آیاته یومنون^۱

- بی‌گمان در آسمان‌ها و زمین مایه‌های عبرتی برای مؤمنان هست، و نیز در آفرینش‌تان و جانورانی که [در زمین] می‌پراکند، برای اهل یقین، مایه‌های عبرت است و در پی یکدیگر آمدن شب و روز و هر روزی‌ای که خداوند از آسمان فرو فرستاده است و زمین را پس از پژمردنش بدان زنده داشته است و در گرداندن باده‌ها، مایه‌های عبرتی برای خردمندان است. این آیات الهی است که به حق بر تو می‌خوانیمش، پس به کدامین سخن بعد از خداوند و آیات او ایمان می‌آورند؟ وای بر هر دروغزن؛ گناهکاران که آیات الهی را که بر او خوانده می‌شود، می‌شنود، سپس متکبرانه در شیوه خود سماجت می‌ورزد، گویی آن‌ها را نشنیده است؛ پس او را از عذاب دردناک خبر ده.

۳. الذی جعل لکم الارض مهذاً و سلک لکم فیها سبلاً و انزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجاً من نبات شتی کلوا و ارعوا انعامکم ان فی ذلک لآیات لا ولی النهی، منها خلقنا کم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخرى و لقد ارینه آیاتنا کلها فکذب و ابی^۲

- همان کسی که زمین را زیرانداز شما کرد و در آن برای شما راه‌ها

۱ - جاثیه / ۶-۲

۲ - طه / ۵۶-۵۳

کشید و از آسمان آبی فرو فرستاد و با آن از هر گونه گیاه گوناگون برآوردیم. بخورید و چارپایانتان را بچرانید که در این مایه‌های عبرت برای خردمندان است. از آن [خاک] شما را آفریده‌ایم و به آن بازتان می‌گردانیم و بار دیگر از آن بیرونتان می‌آوریم؛ و همه پدیده‌های شگرف خویش را به او نمایانندیم ولی دروغ انگاشت و سرباز زد.

۴. الم تر انّ الفلک تجری فی البحر بنعمت الله لیریکم من اياته انّ فی ذلک لآیات لکل صبار شکور و اذا غشیهم موج کالظلل دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجیهم الی البر فمّنهم مقتصد و ما یجحد بایاتنا الاّ کلّ ختار کفور^۱

- آیا ننگریسته‌ای که کشتی‌ها به نعمت الهی در دریا روانند تا به شما از آیات خویش بنمایاند، بی‌گمان در این برای هر شکیبای شاکری مایه‌های عبرت است. و چون موجی سایبان‌وار آنان را فراگیرد، خداوند را در حالی که دین خود را برای او پیراسته می‌دارند، به دعا می‌خوانند؛ آن‌گاه چون آنان را برهاند و به خشکی برساند، بعضی از ایشان میانه‌رو [و درستکارند و بعضی کجرو] و جز غدار ناسپاس کسی منکر آیات ما نمی‌شود.

۵. الامام الباقر علیه السلام: «و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی» فمن لم یدله خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار و دوران الفلک بالشمس و القمر و الایات العجیبات، علی ان وراء ذلک امرأ هو اعظم منه، فهو فی الاخرة اعمی^۲

۱- لقمان / ۳۲

۲- بحار الانوار / ۳ / ۲۸

- امام باقر علیه السلام در ذیل آیه شریفه «و هر کس در این دنیا ناپینا باشد، در آخرت نیز ناپینا خواهد بود»، فرمود: اگر کسی آفرینش آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز و چرخش گردون با خورشید و ماه و [دیگر] نشانه‌های شگفت، راهنمای او به این امر نباشد که در ورای این نشانه‌ها، خالق بزرگ‌تر از آن‌ها قرار دارد، بی‌گمان او در آخرت نیز کور خواهد بود.

۶. الامام علی علیه السلام: و لو فکروا فی عظیم القدرۃ و جسیم النعمۃ، لرجعوا الی الطریق و خافوا عذاب الحریق و لکن القلوب علیة و البصائر مدخولة، الا ینظرون الی صغیر ما خلق؟ کیف احکم خلقه و اتقن ترکیبه و خلق له السمع و البصر و سوّی له العظم و البشر؟ انظروا الی النملة فی صغر جثتها و لطافة هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفکر فانظر الی الشمس و القمر و النبات و الشجر و اختلاف هذا اللیل و النهار و تفجر هذه البحار و کثرة هذه الجبال و الالسن المختلفات، فالویل لمن انکر المقدرّ و جحد المدبر^۱

- و اگر [مردم] در بزرگی قدرت و کلان‌ی نعمت [خداوند] می‌اندیشیدند، به راه راست باز می‌گردیدند و از عذاب سوزان می‌ترسیدند؛ لیکن دل‌ها بیمار است و بینش‌ها عیب‌دار. آیا به خردترین چیزی که آفریده نمی‌نگرند که چسان آفرینش او را استوار داشته و ترکیب آن را برقرار؟ آن را شنوایی و بینایی بخشیده و برایش استخوان و پوست آفریده؟ بنگرید به مورچه و خردی جثه آن و لطافتش در برون و نهان. چنان است که به گوشه چشمش نتوان دید و با اندیشیدن، به

چگونگی خلقتش نتوان رسید. پس بنگر در آفتاب و ماه و درخت و گیاه، و آب و سنگ، و آمد و شد شب و روز، و روان گشتن این دریاها و فراوانی این کوه‌ها و درازی ستیغ‌های کوه و گونه‌گونی لغت‌ها و زبان‌ها. پس وای بر آن‌که تقدیر کننده [خداوند] را نپذیرد و تدبیر کننده [خداوند] را ناآشنا گیرد.

۷. الامام الصادق علیه السلام: اوّل العبر و الادلّه علی الباری - جلّ قدسه - تهیئة هذا العالم و تألیف اجزائه و نظمها علی ما هی علیه، فانّک اذا تأملت العالم بفکرک و میّزته بعقلک وجدته کالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج اليه عباده، فالسّماء مرفوعة کالسّقف، و الارض ممدودة کالبساط و النّجوم منضودة کالمصابیح و الجواهر مخزونة کالذّخائر و کلّ شیء فيها لشأنه معدّ و الانسان کالمملک ذلک البيت و المخولّ جميع ما فيه، ضرور النبات مهیئة لماربه و صنوف الحيوان مصروفة لمصالحه و منافعه، ففي هذا دلالة واضحة علی انّ العالم مخلوق بتقدیر و کلمة و نظام و ملائمة و انّ الخالق له واحد^۱

- اولین نشانه بر وجود خداوند، فراهم بودن این جهان و نظم و تناسب اجزا و بخش‌های گوناگون آن است. هرگاه در جهان، اندیشه و تعقل‌نمایی، آن را چون سرایی کامل - که همه نیازمندی‌های بندگان در آن گرد آمده است - می‌یابی. آسمان برافراشته چون سقف این سرا، زمین فرش آن، ستارگان انبوه چراغ‌های آن، و معادن زیرزمینی ذخیره‌های آن است. [خلاصه] همه‌چیز برای رفع نیاز انسان گردآوری شده است و آدمی به مثابه صاحب این سرا و تحویل‌گیرنده همه آنچه که در آن

است، می‌باشد. انواع گیاهان و رستنی‌ها برای نیازهای او فراهم، اقسام جانداران برای تأمین مصالح و منافع او، مهیا شده است؛ و این خود نشانه‌ای روشن بر آن است که هان! آفریده‌ای براساس اندازه و هماهنگی و تناسب است و آفریدگار او یکی است.

۸. الامام‌الرضا علیه السلام: بصنع الله يستدل علیه^۱

با آفرینش الهی بر وجود او استدلال می‌شود.

۹. انه الظاهر لمن اراده لایخفی علیه، لمكان الدلیل و البرهان علی وجوده فی کل ما دبره و صنعه ممایری، فای ظاهر اظهر و ابین امرأ من الله - تبارک و تعالی - فانک لاتعدم صنعته حیثما توجهت و فیک من اثاره ما یغنیک^۲

- خداوند برای آن‌که پی جویدش، مخفی نیست؛ زیرا در هر مخلوق و مصنوع الهی که نگریسته شود، دلیل و برهانی بر وجود اوست. براستی کدام آشکاری، آشکارتر و روشن‌تر از خداوند است که به هر سو بنگری، اثر آفرینش او را می‌یابی و بلکه در وجود خودت آن قدر آثار او وجود دارد که تو را از هر چیز دیگری نیاز می‌کند.

بنابراین عقل آدمی قادر است با مطالعه آیات کتاب تکوین و با تأمل و نظر در آفرینش و طبیعت، به وجود، قدرت، حکمت و وحدانیت خداوند رهنمون شود و این تأمل عقلانی هیچ ربطی به استدلال‌ات پیچیده و تأملات مغلق ذهنی و فلسفی که راهی به صواب ندارند، نداشته و باب آن برای همه بندگان خداوند - از خاص و عام - مفتوح است.

۱ - همان ۴ / ۲۲۸

۲ - همان ۴ / ۱۸۷

سودای خام ادراک کیفیت ذات و صفات خداوند

تلاش برای ادراک کیفیت ذات و صفات خداوندی از منظر آیات و روایات سودایی خام و عقیم است:

۱. سبحان ربك رب العزة عما يصفون^۱

- پاک و منزّه است پروردگارت - که پروردگار پیروزمند است - از آنچه می گویند.

امير المؤمنين عليه السلام:

۲. قد ضلّت العقول في امواج تيار ادراكه^۲

- خردها در امواج توفانی ادراک خداوند، سرگشته و گمراهند.

۳. عجز العقول عن معرفة كنهه^۳

- خردها از شناخت كنه و حقیقت او ناتوانند.

۴. المعروف بغير كیفية لا يدرك بالحواس و لا يقاس بالناس و لا

تدرکه الابصار و لا تحيط به الافكار و لا تقدره العقول و لا تقع عليه
الاهام^۴

- خداوند شناخته شده است بدون کیفیت؛ با حواس دریافته نشده و با انسانها قیاس نمی شود. چشمها او را ندیده و اندیشهها به او احاطه پیدا نکنند و عمل خردها قدر او را نیابند و خیالها به او نرسند.

۱- صفات / ۱۸۰

۲- صدوق، التوحید / ۷۰

۳- میزان الحکمة / ۳ / ۱۸۹۲

۴- التوحید / ۷۹

۵. الله اجلُّ من ان يدرك الواصفون قدر صفته التي هو موصوف بها و انما يصفه الواصفون على قدرهم لاعلى عظمته و جلاله، تعالى الله عن ان يدرك الواصفون صفته علواً كبيراً^۱

- خداوند بلندمرتبه تر از آن است که توصیف کنندگان مرتبت حقیقی او را دریابند؛ توصیف گران او را به اندازه مرتبت نازل خویش، توصیفش کنند نه به اندازه عظمت و مرتبت او. خداوند بی اندازه برتر از آن است که توصیف گران ذات و صفتش را دریابند.

۶. فلسنا نعلم كنه عظمتك الا انا نعلم انك حي قيوم لا تأخذك سنة و لا نوم لم ينته اليك نظر و لم يدركك بصر^۲

- ما قادر به درک حقیقت بزرگی ات نیستیم جز این که می دانیم زنده و قیوم هستی؛ تو را چرت و خواب در نگیرد، اندیشه ای به تو نرسد و چشمی تو را نبیند.

۷. الامام الحسين عليه السلام: ليس برب من طرح تحت البلاغ^۳

- آن که با فکر (بشری) دریافته شود، پروردگار نیست.

۸. لا تدركه العلماء بالبابها و لا اهل التفكير بتفكيرهم الا بالتحقيق ايقاناً بالغيب، لانه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين و هو الواحد الصمد، ماتصور في الاوهام فهو خلافه... احتجب عن العقول كما احتجب

۱ - همان / ۲۳۸

۲ - نهج البلاغه عبده / ۲ / ۵۵

۳ - تحف العقول / ۲۴۴، بحار الانوار / ۴ / ۳۰۱

عن الابصار^۱

– دانشوران با خرده‌هایشان و اندیشوران با اندیشه‌هایشان او را جز این‌که تصدیق یقینی و ایمان به غیب داشته باشند، دریابند؛ زیرا او با ویژگی‌های [و ابزار ادراکی] مخلوقات، توصیف نشود؛ او واحد و صمد است و آنچه در [ذهن و عقل و] خیال آید، غیر اوست... همان‌طور که از چشم‌ها محجوب است، از خرده‌ها نیز پنهان است.

الامام السجاد علیه السلام:

۹. سبحان من لم يجعل في احد من معرفة نعمه الا المعرفة بالتقصير عن معرفتها، كما لم يجعل في احد من معرفة ادراكه اكثر من العلم با نه لا يدركه، فشكر – عزوجل – معرفة العارفين بالتقصير عن معرفته و جعل معرفتهم بالتقصير شكراً كما جعل علم العالمين انهم لا يدركونه ايماناً^۲

– منزه است خداوندی که برای احدی راهی به سوی شناخت نعمت‌هایش جز این‌که اعتراف به ناتوانی از این شناخت کند، قرار نداده است؛ همان‌گونه که برای احدی، راهی به سوی شناخت ذاتش، بیش از آگاهی بر این‌که قابل شناخت نیست، نگشوده است. از همین رو، اعتراف عارفان به ناتوانی از شناخت حضرتش – جل و علا – را سپاس گفته و همین اعتراف را به مثابه سپاس‌گزاری آن‌ها قرار داده است، همان‌طور که آگاهی دانشمندان را بر این‌که ذات حضرتش قابل دریافت نیست، ایمان داشته است.

۱۰. عجزت العقول عن ادراك كنه جمالك و انحسرت الابصار

۱ – تحف العقول / ۲۴۵

۲ – کافی / ۸ / ۳۹۴

دون النظر الى سبحات وجهک و لم يجعل للخلق طريقاً الى معرفتک الا بالعجز عن معرفتک^۱

- خردها از دریافت حقیقت زیباییات ناتوان و چشم‌ها حسرت زده نگاه به درخشش ذات هستند، برای مردم راهی به شناخت جز اعتراف به ناتوانی‌شان در این شناخت، قرار نداده‌ای.

الامام الباقر علیه السلام:

۱۱. لا تدركه الاوهام، كيف تُدْرِكُه الاوهام و هو خلاف ما يُعْقَل و خلاف ما يُتَصَوَّر في الاوهام^۲

- خیال‌ها او را در نیابند و چگونه او را دریابند، در حالی که او برخلاف هر یافته و اندیشه و خیال‌پردازی شده‌ای است.

۱۲. كلما میزتموه باوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم^۳

- هر آنچه را که با نازک اندیشه‌ها و خیال‌پردازی‌هایتان [در سودای شناخت خداوند] فرا ذهن آورید، بدانید که او مخلوق و ساخته و پرداخته شما، هم‌اندازه شما و پرتاب شده به سوی شماست.

۱۳. الامام الصادق علیه السلام: الله اکبر من ان یوصف^۴

- خداوند بزرگتر از آن است که به توصیف [خرد و خیال و اندیشه]

۱ - میزان الحکمة / ۳ / ۱۸۹۳

۲ - کافی / ۱ / ۸۲

۳ - بحار الانوار / ۶۶ / ۲۹۳

۴ - التوحید / ۳۱۳

در آید.

الامام الرضا علیه السلام:

۱۴. هو اجلُّ من ان یدر که بصر او یحیط به وهم او یضبطه عقل^۱

– او برتر از آن است که چشمی بیندش یا خیالی دریابدش یا خردی فراچنگ آردش.

۱۵. ما توهمتم من شیء فتوهموا الله غیره^۲

– هر آنچه را که [در رهگذر شناخت خداوند] به خیال و ذهنتان آمد، پس خداوند را غیر او بدانید.

۱- التوحید / ۲۵۲

۲- کافی / ۱ / ۱۰۱

نهی از تفکر و تعمق در ذات و صفات الهی

براساس آیات و روایاتی - که ذکر آن‌ها گذشت - عقل و خیال و اندیشه آدمی ناتوان از احاطه به ذات و صفات الهی است و بیش از تصدیق به وجود خداوند حکیم و عالم و قدیر و حی، راهی به ادراک و معرفت خداوند ندارد؛ از همین رو انسان‌ها از تفکر و تعمق در ذات و صفات و تلاش برای وصول به معرفت احاطی به حضرت حق، شدیداً نهی و به تفکر و اندیشه در مصنوعات، مخلوقات و نعمت‌های الهی توصیه شده‌اند:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. تفکروا فی کل شیء و لاتفکروا فی ذات الله^۱

- در هر چیزی جز ذات خداوند، اندیشه کنید.

۲. تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا^۲

- در آفریده خدا اندیشه کنید اما در خداوند نه؛ که نابود خواهید شد.

۳. تفکروا فی الخلق و لاتفکروا فی الخالق فانکم لاتقدرون قدره^۱
- درباره آفریده اندیشه کنید اما درباره آفریدگار نه؛ چرا که شما نمی‌توانید اندازه و اوج او را دریابید.

۴. خرج رسول الله صلی الله علیه و آله ذات یوم علی قوم یتفکرون، فقال: مالکم لا تتکلمون؟ فقالوا: نتفکر فی خلق الله - عزوجل - فقال: وكذلك فافعلوا، تفکروا فی خلقه و لاتتفکروا فیهِ^۲

- روزی رسول خداوند صلی الله علیه و آله با قومی که در حال اندیشه بودند، برخورد کرد و فرمود: چرا سخن نمی‌گویید؟ عرض کردند: در حال اندیشه در آفرینش خداوند - عزوجل - هستیم؛ حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: به اندیشه‌تان ادامه دهید، در آفریده خداوند تفکر کنید اما درباره [ذات و صفات] او هرگز!

الامام علی علیه السلام:

۵. من تفکر فی ذات الله الحد^۳

- هرکس در ذات خداوند اندیشه کند، ملحد و منحرف شده است.

۶. من تفکر فی ذات الله تزندق^۴

۱- همان

۲- میزان الحکمة ۳/ ۱۸۹۲

۳- غررالحکم/ح ۸۴۸۷

۴- غررالحکم/ح ۸۵۰۳

- هرکس در ذات خداوند اندیشه کند، زندیق می شود.

۷. اتقوا الله ان... تلقوا عليه الاوهام او تعملوا فيه الفكر^۱

- از خداوند برحذر باشید از این که درباره او خیال پردازی یا

اندیشه ورزی کنید.

۸. ان رجلاً اتاه فقال له يا اميرالمومنين، صف لنا ربنا لنزداد له حبا

و به معرفه، فغضب عليه السلام و نادى الصلوة جامعة، فاجتمع الناس

حتى غضّ المسجد باهله، فصعد المنبر و هو مغضب متغير اللون، فحمدالله

سبحانه و صلى على النبي صلى الله عليه و آله ثم قال... فانظر ايها

السائل! فما ذلك القران عليه من صفته فائتم به، واستضىء بنور هدايته و

ما كلفك الشيطان علمه مما ليس فى الكتاب عليك فرضه، ولا فى سنّة

النبيّ صلى الله عليه و آله و ائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله سبحانه،

فان ذلك منتهى حق الله عليك. و اعلم ان الراسخين فى العلم هم الذين

اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب، الأقرار بجملة ما جهلوا

تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله - تعالى - اعترافهم بالعجز عن

تناول مالم يحيطوا به علما، و سمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث

عن كنهه رسوخا، فاقصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر

عقلك فتكون من الهالكين. هو القادر الذى اذا ارتمت الاوهام لتدرك

منقطع قدرته و حاول الفكر المبرراً من خطرات الوسوس ان يقع عليه فى

عميقات غيوب ملكوته و تولهت القلوب اليه لتجرى فى كيفية صفاته و

غمضت مداخل العقول فى حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم ذاته، ردعها و

هی تجوب مهاوی سدف الغیوب متخلصة الیه سبحانه، فرجعت اذ جبهت معترفة بانه لاینال بجور الاعتساف کنه معرفته، و لا تخطر بیال اولی الرویات خاطرة من تقدیر جلال عزته^۱

- روزی در مسجد کوفه شخصی نزد امام علی علیه السلام آمد و گفت: خداوند را برایمان توصیف کن تا محبت و معرفت ما نسبت به او فزونی یابد. امام علی علیه السلام از این درخواست برآشت و همه مردم را به مسجد فراخواند؛ مسجد پر از مردم شد و حضرت علیه السلام در حالی که غضبناک و برافروخته بود، بر منبر نشست و پس از ستایش خداوند و درود بر پیامبر صلی الله علیه و آله، فرمود: ای پرسش کننده! درست بنگر، آنچه را که قرآن از صفات خداوند بیان می‌دارد، به آن اعتماد کن و از نور هدایتش بهره‌گیر؛ و آنچه را که شیطان تو را به دانستن آن و اوستاد و کتاب خدا آن را بر تو واجب نکرده و در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان هدایتگر علیه السلام نیامده، رها کن و علم آن را به خداوند واگذار، که این نهایت حق پروردگار بر توست. بدان، آن‌ها که در علم استوارند، خدا آن‌ها را از فرورفتن در آنچه که بر آن‌ها پوشیده است و تفسیر آن را نمی‌دانند و از فرو رفتن در اسرار نهان بی‌نیاز ساخته است و آنان را از این رو که به عجز و ناتوانی خود در برابر غیب و آنچه که تفسیر آن را نمی‌دانند اعتراف می‌کنند، ستایش فرموده و ترک ژرف‌نگری آنان را در آنچه که خدا بر آنان واجب ساخته «راسخ بودن در علم» نام نهاده است. پس به همین مقدار بسنده کن و خدا را با میزان عقل خود ارزیابی مکن تا از تباه‌شدگان نباشی. اوست

خدای توانایی که اگر وهم و خیال انسان‌ها بخواهد برای درک اندازه قدرت‌ش تلاش کند و افکار بلند و دور از وسوسه‌های دانشمندان، بخواهد ژرفای غیب ملکوتش را در نوردد و قلب‌های مشتاقان برای درک کیفیت صفات او کوشش نماید و عقل‌ها از راه‌های بسیار ظریف و باریک بخواهند ذات او را درک کنند، دست رد و قدرت بر سینه همه نواخته گردد؛ در حالی که در تاریکی‌های غیب برای رهایی خود به خدای سبحان پناه می‌برند و با ناامیدی و اعتراف به عجز از معرفت حقیقت خداوند، باز می‌گردند [و در می‌یابند] که با فکر و عقل بشری نمی‌توان او را درک کرد.

الامام الباقر علیه السلام:

۹. و اذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا، قال: الکلام فی الله و الجدل فی القرآن، «فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره»^۱
 - امام باقر علیه السلام در توضیح آیه «و هرگاه کسانی را دیدی که در آیات فرو رفته‌اند، از آن‌ها دوری نما تا به سخنی دیگر پردازند» فرمود: مقصود [از فرورفتن در آیات الهی] سخن و گفت‌وگو درباره خداوند و جدال درباره قرآن است.

۱۰. ایاکم و التفکر فی الله و لکن اذا اردتم ان تنظروا الی عظمته فانظروا الی عظیم خلقه^۲

- از تفکر درباره خداوند بر حذر باشید و هرگاه اراده کردید عظمت او را دریابید، به عظمت آفرینش بنگرید.

۱- بحار الانوار ۳/ ۲۶۰

۲- کافی ۱/ ۹۳

۱۱. تکلموا فی خلق الله و لاتتکلموا فی الله فان الکلام فی الله لایزید صاحبه الاتحیراً^۱

- در آفرینش خدا گفت و گو کنید اما درباره [ذات و صفات] خدا نه؛ چرا که بحث و جدل درباره خداوند، جز فزونی حیرت نتیجه‌ای ندارد.

۱۲- ایاک و الخصومات فانها تورث الشک و تحبط العمل و تردی صاحبها... انه کان قوم فیما مضی ترکوا علم ما و کَلُّوا به و طلبوا علم ما کَفُّوه حتی انتهى کلامهم الی الله فتحیروا حتی ان کان الرجل یُدعی من بین یدیه فیحیب من خلفه و یدعی من خلفه فیحیب من بین یدیه حتی تاهوا فی الارض^۲

- از مجادلات بیرهیز که مایه شک و نابودی عمل و هلاکت مجادله‌کننده است. در گذشته مردمی بودند که دانش آنچه را که بدان توصیه شده بودند رها کرده و سراغ دانستن اموری رفتند که از آن بر حذر داشته شده بودند تا آن که کارشان به بحث و مجادله درباره خداوند کشید، نتیجه آن شد که حیران و سرگردان شدند؛ تا آنجا که هرگاه فردی از آن‌ها از پیش رو صدا زده می‌شد، از پشت سر جواب می‌داد و از پشت سر صدا زده می‌شد، از پیش رو جواب می‌داد.

الامام الصادق علیه السلام:

۱۳. ایاکم و التفکر فی الله، فان التفکر فی الله لایزید الا تیهها^۳

۱- همان

۲- همان / ۲۴۸

۳- امالی صدوق / ۳۴۰

- از تفکر درباره خداوند بر حذر باشید که تفکر درباره او - جل و علا - مایه فزونی حیرت و سرگردانی است.

۱۴. من نظر فی الله کیف هو؟ هلک^۱

- آن که درباره کیفیت و حقیقت خداوند بیندیشد، نابود است.

۱۵. ان الله يقول: و ان الی ربک المنتهی، [ای] فاذا انتهی الکلام

الی الله فامسکوا^۲

- مقصود خداوند از آیه «و این که به سوی پروردگارت نهایت و پایان است» این است که هرگاه سخن [و اندیشه] به خداوند رسید، دست نگهدارید و پایانش دهید.

۱۶. ابن ادم، لوأ کل قلبک طائر، لم یشبعه و بصرک لو وضع علیه خرقاً ابرة لغطاء، ترید ان تعرف بهما ملکوت السماوات و الارض ان کنت صادقاً فهذه الشمس، خلق من خلق الله فان قدرت ان تملأ عینیک منها فهو كما تقول^۳

- فرزند آدم! اگر قلبت را پرنده‌ای بخورد، سیر نشود و اگر سوزنی بر چشمت قرار گیرد، مانع دید آن شود؛ با این وجود، سودای آن داری که با چشم و قلبت ملکوت آسمان‌ها و زمین را دریابی؛ اگر راست می‌گویی، این خورشید را که آفریده‌ای از آفریده‌های خداوند است بنگر و اگر قادری چشمانت را از آن پر کن که اگر چنین کردی، پس درصدد

۱- المحاسن / ۱ / ۳۷۱

۲- همان / ۳۷۰

۳- کافی / ۱ / ۹۳

فهم ملکوت خداوند باش.

۱۷. ان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار و لا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفته، انما كُلف العباد من ذلك ما فى طاقتهم ان يبلغوه و هو ان يوقنوا به و يقفوا عند أمره و نهيه و لم يكلفوا الاحاطة بصفته، كما ان الملك لا يكلف رعيته أن يعلموا أطويل هو أم قصير، أبيض هو أم أسمر، وانما يكلفهم الاذعان سلطانه والانتهاء ألى امره، ألا ترى ان رجلا لو اتى باب الملك فقال: اعرض على نفسك حتى اتقصى معرفتك وألا لم اسمع لك كان قد اهل نفسه لعقوبته فكذا القايل انه لا يقر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه، متعرض لسخطه ألى ان قال: و ليس شى يمكن المخلوق ان يعرفه من الخالق حق معرفته غير أنه موجود فقط فأذا قلنا كيف و ماهو، فممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به، ألى ان قال: هو كذلك أى غير معلوم من جهة اذا رام العقل معرفة كنهه و الاحاطة به و هو من جهة اخرى اقرب من كل قريب اذا استدل عليه بالدلائل الشافية فهو من جهة كالواضح، لا يخفى على احد و هو من جهة كالغامض لا يدركه احد و كذلك العقل ايضا ظاهر بشواهد، و مستور بذاته^۱

– شناخت عقل آدمی نسبت به خداوند، تنها بدان مقدار است که اقرار به وجود خداوند نماید اما هرگز قادر به احاطه بر صفات او نیست. تکلیف بندگان خدا آن است که به اندازه طاقت و ظرفیتشان در صدد معرفت خداوند برآیند و آن به این است که به وجود خداوند یقین پیدا کنند و بر فرمانش گردن نهند؛ اما هرگز مکلف به احاطه به [ذات و]

صفت او نیستند، همان‌گونه که هیچ پادشاهی مردمش را موظف به دانستن این‌که آیا او بلند قد است یا کوتاه قد، سفید است یا گندمگون، نمی‌کند و تنها از آن‌ها اعتراف به پادشاهی و اطاعت از دستوراتش را می‌خواهد. اگر فردی به درگاه پادشاهی رود و از پادشاه بخواهد که خودش را به او نشان دهد تا به خوبی او را بشناسد و آن‌گاه اطاعتش نماید و در غیر این صورت از او اطاعت نخواهد کرد، بدون شک خود را در معرض مجازات قرار داده است؛ همین‌طور است اگر فردی بگوید که به خداوند ایمان نمی‌آورد مگر آن‌که به ذات و صفات او احاطه پیدا کند که در این صورت خویش را در معرض خشم الهی قرار داده است. امام علیه السلام در ادامه فرمود: مخلوق درباره خالق، بیش از این‌که او موجود است، نمی‌تواند دریابد و سخن گفتن از این‌که او چیست و چگونه است، ره به جایی نمی‌برد. اما در عین حال اگر کسی سراغ نشانه‌ها و آیات و آفریده‌های خداوند رود، وجود و عظمت او بر احدی مخفی نخواهد ماند؛ و همین‌طور است عقل آدمی که نشانه‌ها و آثار او برای انسان آشکار ولی ذات و چیستی آن پنهان است.

۱۸. ان الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله، فاذا سمعتم ذلك، فقولوا: لا اله الا الله الواحد الذی لیس کمثله شی^۱

– مردم تا آن‌گاه که گفت‌وگویشان درباره خداوند نباشد، مجاز به ادامه دادن هستند اما هرگاه به خداوند رسید، باید دست بکشید و بگویید: معبودی نیست جز خداوند واحد که هیچ چیز مثل او نیست.

۱۹. قال الراوی سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن شی من الصفة؟

فرغ یده الی السماء: تعالی الله الجبار، انه من تعاطی ما ثم هلك، یقولها مرتین^۱

- راوی از امام صادق علیه السلام درباره صفت خداوند می پرسد، حضرت علیه السلام دستش را رو به آسمان بر می دارد و دوبار می گوید: برتر است خداوند جبار؛ هر که وارد این وادی شود، هلاک و نابود خواهد شد.

۲۰. الامام الكاظم علیه السلام: ان الله اعلا و اجل و اعظم من ان یبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوی ذلك^۲
- خداوند بالاتر و برتر و بزرگ تر از آن است که کسی به حقیقت [ذات و] صفتش برسد؛ پس خدا را با آنچه او خودش را به آن توصیف کرده است، توصیف نمایند و از هرگونه توصیف دیگر دست بکشید.

۲۱. عن سهل، قال: كتبت الی ابی محمد علیه السلام: قد اختلف اصحابنا فی التوحید، فوقع بخطه علیه السلام: سألت عن التوحید و هذا عنكم معزول، الله تبارک و تعالی واحد احد صمد^۳

- سهل [راوی] می گوید، به امام حسن عسگری علیه السلام نوشتم که اصحاب ما در توحید دچار اختلاف شده اند، حضرت علیه السلام با خط مبارکشانش نوشت: از توحید پرسیدی، در حالی که دانش آن از شما خواسته نشده است؛ - خداوند - تبارک و تعالی - یکی و یگانه و صمد است.

۱- همان

۲- بحار الانوار ۳/ ۲۶۶

۳- الفصول المهمة فی اصول الائمه علیهم السلام ۱/ ۲۴۹

از مجموع روایاتی که گذشت، دریافتیم که عقل و فهم آدمی از وصول به کیفیت ذات و صفات الهی محروم است و باید به آنچه وحی در این مورد ارائه کرده است، اکتفا نماید و از هرگونه خوض و کندوکاو عقلی در این زمینه اجتناب ورزد تا به حیرانی در وادی ضلالت گرفتار نشود. بر همین اساس، تلاش فیلسوفان در این میدان، بر خلاف رهنمودها و منطق قرآن و عترت صورت پذیرفته و می پذیرد و هیچ گونه توجیه دینی ندارد.

درباره مفاد احادیث فوق، ذکر دو نکته نیز ضروری است:

الف: براساس این احادیث، ممنوعیت تفکر و تعمق، اختصاص به ذات نداشته بلکه شامل صفات الهی نیز می باشد و اصولاً بین ذات و صفات حضرت حق - جل و علا - جدایی و دوگانگی نیست تا تفکر در یکی ممنوع و در دیگری جایز باشد.

ب: برخی از فلاسفه مسلمان، مخاطب روایات فوق را عوام دانسته و خواص اهل علم و ذکاوت و هوش را از دایره این حکم خارج کرده اند؛^۱ اما به روشنی پیداست که نهی از تفکر در ذات و صفات، حکمی عام بوده و کمترین تخصیص و استثنایی بدان تعلق نگرفته است. در روایت منقول از امام علی علیه السلام (روایت شماره ۸) حضرتشان در معرفی راسخون فی العلم که کسانی جز ائمه معصومین علیهم السلام نیستند، می گویند: راسخون در علم کسانی هستند که خداوند آنها را از فرو رفتن در آنچه که بر آنها پوشیده است و تفسیر آن را نمی دانند و از فرو رفتن در اسرار نهانی بی نیاز

۱ - علامه طباطبایی درباره روایات مزبور چنین می نویسد: «نهی از تفکر در ذات خداوند ارشادی [و نه تحریمی] است و مربوط به کسانی است که استعداد ورود به مسائل و مباحث عمیق عقلی و فلسفی را ندارند.» (المیزان ۱۹ / ۵۳)

ساخته است و خداوند به خاطر ترک کردن آن‌ها تعمق در این امور را، به آنان صفت راسخون در علم داده است.

قاضی سعید قمی از فیلسوفان قرن دوازدهم هجری در حوزه علمی اصفهان، به مقتضای روایات فوق‌الذکر، معرفت به کنه ذات خداوند را از طریق عقل غیرممکن دانسته و معتقد است که معرفت مستقل انسان به خداوند، تنها در این حد است که به مبدأ و خالقی برای جهان یقین پیدا کند و به اوامر و نواهی او ملتزم باشد. وی در مورد صفات خداوند نیز معتقد است که کنه صفات حق - تبارک و تعالی - برای کسی معلوم نیست و انسان تنها به صفات خداوند اقرار می‌کند. قاضی سعید بر همین اساس، آنچه را در آثار فیلسوفان تحت عنوان «الهیات بالمعنی الاخص» آمده است، فاقد اعتبار می‌داند.^۱

حدیث اقوام متعمق در آخرالزمان

برخی از فیلسوفان مسلمان با چشم‌پوشی از همه روایاتی که گذشت، روایتی را به عنوان تأییدی بر تلاش ذهنی و عقلی خود در باب ذات و صفات الهی ذکر می‌کنند؛ آن روایت این است:

- سئل علی بن الحسین علیه السلام عن التوحید، فقال: ان الله تعالی علم انه یکون فی اخرالزمان اقوام متعمقون فأنزل الله تعالی: «قل هو الله احد، الله الصمد» و الایات من سورة الحديد الی قوله: و هو علیم بذات الصدور، فمن رام ماوراء ذلك فقد هلك^۲

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳ / ۳۴۲-۳۴۰

۲ - بحار الانوار ۳ / ۲۶۱

از امام سجاد علیه السلام درباره توحید پرسیده شد، حضرت فرمود: خداوند دانست که در آخرالزمان گروه‌هایی اهل تعمق یافت خواهند شد، لذا سوره توحید و آیاتی از سوره حدید را [آیات ۱ تا ۶] نازل فرمود؛ حال هر کس در پی فهم فراتر از این آیات بر آید، نابود خواهد شد. درباره روایت فوق باید گفت:

اولاً، اگر حتی مفاد روایت فوق توصیه به تعمق در ذات و صفات الهی باشد، چنین روایتی نمی‌تواند در برابر ده‌ها روایتی که نهی از تعمق و تفکر در ذات و صفات می‌کنند، تاب آورده و باید به کناری نهاده شود و یا بر معنایی غیر معارض با مفهوم آن روایات حمل شود.

ثانیاً، روایت فوق نه تنها حاوی توصیه به تعمق در ذات و صفات خداوند نیست بلکه همچون دیگر روایاتی که ذکر آن‌ها گذشت، ظهور در نفی تلاش برای ادراک و توصیف خداوند، فراتر از آنچه در قرآن آمده است، داشته و آن را موجب هلاکت می‌داند. تعبیر «فمن رام وراء ذلک فقد هلك»، ظهور در نفی تلاش و تفکر آزاد فارغ از آنچه خداوند خود درباره ذات و صفات خویش گفته است، دارد و اگر مقصود، توصیه به تعمق و تفکر باشد، چنین تعبیری زائد و بلکه مغل به مقصود است.

علامه مجلسی در توضیح این حدیث می‌گوید: «ظاهر این روایت، منع از تفکر و خوض عقلی در مسائل توحید و توقف در آنچه که نصوص دینی می‌گویند، می‌باشد.»^۱

ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱هـ) شارح اصول کافی نیز در توضیح این حدیث می‌نویسد: «فمن رام وراء ذلک یعنی آن‌که اگر کسی در باب

معرفت خداوند بر خلاف یا فوق یا دون سوره توحید و آیات سوره حدید حرکت کند، هلاک شده است؛ و اگر مطلوب خداوند [در باب خداشناسی] چیزی غیر از این بود، بندگان را بدان هدایت می نمود. پس در حکمت الهی واجب آن است که بندگان، خداوند را به آنچه خود خویش را توصیف کرده، وصف کنند و در فراتر از آن فرو نروند تا قواعد توحید در دل و جانسان تثبیت شود و در دره های هلاکت و منزلگاه های شرک سقوط نکنند.»^۱

ثالثاً، واژه تعمق اساساً باری منفی و مذموم در لسان روایات دارد و در این روایت نیز متممقون مدح اقوام نبوده، بلکه ظهور در مذمت آنان دارد. به روایات زیر بنگرید:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام: الکفر علی اربع دعائم: علی الفسق و الغلوّ و الشک و الشبهة... و الغلوّ علی اربع شعب: علی التعمق بالرأی... فمن تعمّق لم ینب الی الحق و لم یزید الاغراقاً فی الغمرات و لم تنحسر عنه فتنة الا غشیته اُخری و انخرق دینه فهو یهوی فی أمر مریج.^۲

کفر بر چهار ستون است: فسق، غلو، شک و شبهه... غلو چهار شعبه دارد: تعمق در رأی... هر کس تعمق ورزد به حق نمی رسد و جز فرو رفتن بیشتر در گردابها [ی فکری و عملی] نتیجه ای به دست نمی آورد و هنوز از فتنه ای رهایی نیافته است که فتنه ای دیگر دامگیر او می شود؛ دین او از هم گسسته می شود و در آشفتگی فرو می رود.

۵. رسول الله صلی الله علیه و آله: ان قوماً یتعمقون فی الدین

۱ - ملا صالح مازندرانی، محمد، شرح اصول کافی ۳ / ۱۴۵

۲ - کافی ۲ / ۳۹۱

يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَةِ.^۱

مردمی در دین تعمق می‌کنند؛ آنان از دین خارج می‌شوند همان گونه که تیر از چله کمان خارج می‌شود.

۶. رسول الله صلی الله علیه و آله: ایاکم و التعمق فی الدین، فان الله قد جعله سهلاً، فخذوا منه ما تطيقون.^۲

از تعمق [و به شقت انداختن خویش] در دین بر حذر باشید که خداوند دین را آسان قرار داده است، پس از دین هر آنچه را که حد توان شماست، بگیرید.

۲. امیرالمؤمنین علیه السلام: غاية كل متعمق في معرفة الخالق سبحانه الاعتراف بالقصور عن ادراكها.^۳

نهایت تلاش هر کس که در معرفت خداوند سبحان تعمق ورزد، اعتراف به ناتوانی از ادراک معرفت [ذات و حقیقت] آفریدگار است.

۳. امام علی علیه السلام در یکی از خطب نهج البلاغه، درباره ستایش خداوند از راسخون فی العلم در قرآن که کسانی جز ائمه معصومین علیهم السلام نیستند، می‌فرماید، چون اینان به عجزشان از دریافت برخی از امور غیبی (از جمله حقیقت ذات و صفات الهی) اعتراف کردند و از «تعمق» در این امور پرهیز کردند، خداوند آنان را با صفت راسخان در علم، ستایش نمود (فمدح الله، عز و جل اعترافهم

۱- امینی، عبدالحسین، الغدير، ۸ / ۱۱۴، كنز العمال / ح ۳۱۵۴۳، مسند احمد ۳ / ۱۵۹

۲- كنز العمال / ۸ / ۵۳۴

۳- شرح نهج البلاغة ابن ابی الحديد ۲۰ / ۲۹۲

بالعجز عن تناول ما لم يُحيطوا به علماً و سَمَى تركهم التعمق فى ما لم يكلفهم البحث عنه منهم رسوخاً).^۱

۴. امیرالمؤمنین علیه السلام: المؤمن... لا متعمق^۲

مؤمن، خویش را در امور دینی و دنیایی بی‌جهت به مشقت نمی‌اندازد و اهل تعمق نیز نیست.

در روایات فوق هم تعمق در معرفت الهی (تفکر و تعمق در ذات و صفات خداوند) و هم تعمق و وسواس و کند و کاوهای بی‌دلیل در اعتقاد و عمل به احکام دینی مذمت شده است.^۳

۱ - نهج البلاغه عبده ۱ / ۱۶۳، التوحید ۵۶

۲ - کافی ۲ / ۲۲۸

۳ - برای توضیح بیشتر در مورد حدیث «اقوام متعمقون»، ر.ک به: برنجکار، رضا، حدیث اقوام متعمقون، مدح یا مذمت، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

توقیفی بودن تسمیه و توصیف خداوند

از جمله مطالبی که در ادامه مبحث ناتوانی عقل و اندیشه از معرفت احاطی به خداوند، و ممنوعیت تفکر و تعمق در ذات و صفات خداوند، باید بدان اشاره شود این است که براساس آیات و روایات، تسمیه و توصیف حضرت حق - جل و علا - امری توقیفی و منحصرأ در صلاحیت قرآن و عترت است و کسی مجاز به جعل اسم و وصفی برای خداوند به جز آنچه در این دو منبع آمده است، نظیر اسماء و اوصافی چون معشوق، صرف الوجود، بسیط الحقیقة^۱ و... که در فلسفه و عرفان رایج و شایع است، نمی‌باشد. [۱]

آیات و روایات دال بر این مطلب بدین شرح است:

۱ - «اساطین حکمت چون فارابی و شیخ رئیس و ملاصدرا و اتراب و اتباع آنان اسمای واجب الوجود، نورالانوار، مبدأ المبادی، حقیقة الحقایق، علة العلل، صورة الصور، مبدأالخیر، خیر محض، بسیط الحقیقة، عشق، عاشق، معشوق، فاعل، لذیذ، لاذ، ملتذ و مانند آن‌ها اسمای بسیاری دیگر را بر باری تعالی اطلاق کرده‌اند» (حسن‌زاده آملی، حسن، کلمه علیا در توقیفیت اسماء ص ۱۵)

۱. سبحان رب السموات و الارض رب العرش عما یصفون^۱
 - منزّه و فراتر است پروردگار آسمانها و زمین، پروردگار عرش،
 از آنچه وصف می‌کنند.

۲. فلا تضربوا لله الامثال ان الله یعلم و انتم لاتعلمون^۲
 - پس برای خداوند مثل نزنید، خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید.
 معنای مشهور و غالب مثل، صفت است و نهی از زدن مثل برای
 خداوند، توصیف او به جز آنچه خود گفته است، می‌باشد.
 امیرالمؤمنین علیه السلام:

۳. کیف یصف الهه من یعجز عن صفة مخلوق مثله^۳
 - آن‌که از توصیف مخلوقی چون خودش عاجز است، چگونه
 خدایش را توصیف می‌کند.

۴. سبحانک! ما عرفوک و لا وحدوک فمن أجل ذلک و صفوک،
 سبحانک! لوعرفوک لوصفوک بما و صفت به نفسک، اللهم لا اصفک الا
 بما و صفت به نفسک

- خداوندا، منزهی تو؛ چون تو را نشناختند و یگانگی تو را درک
 نکردند، به توصیف تو پرداختند. اگر تو را می‌شناختند، تو را به آنچه
 خود خودت را توصیف کرده‌ای، توصیف می‌کردند. خدای من! تو را جز
 به آنچه تو خودت را توصیف کرده‌ای، توصیف نمی‌کنم.

۱- زخرف/۸۲، نیز صافات/۱۵۹ و ۱۸۰

۲- نحل/ ۷۴

۳- نهج البلاغه / ۱ / ۲۲۱

۵. الامام الحسین علیه السلام: اصف الهی بما وصف به نفسه^۱
 - خدایم را به آنچه خود خودش را توصیف کرده است، توصیف
 می‌کنم.

۶. الامام زین العابدین علیه السلام: ضلّت فیک الصفات و تفسخت
 دونک النعوت و حارت فی کبریائک لطائف الاوهام^۲
 - توصیفات درباره تو گمند و ستایش‌ها نزد تو از هم گسیخته‌اند و
 اندیشه‌های دقیق در عظمت تو سرگردانند.

۷. الامام الصادق علیه السلام فی جواب عبدالرحیم القصیر: و اعلم
 رحمک الله ان مذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله -
 عزوجل - تعالی الله عما یصفه الواصفون ولا تعد القرآن قتل بعد البیان^۳
 - [در جواب نامه عبدالرحیم قصیر] بدان خدا - رحمتت کند -
 مذهب حق در توحید، توصیف خدا به صفاتی است که در قرآن نازل
 شده است... خدا برتر از آن است که وصف کنندگان و صفش کنند. از
 قرآن تجاوز نکن که بعد از بیان، گمراه می‌شوی.

۸. الامام الکاظم علیه السلام: ان الله اعلا و اجل من ان یبلغ کنه
 صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و کفوا عما سوی ذلك^۴
 - خداوند برتر از آن است که کسی به حقیقت [ذات و] صفت او

۱ - التوحید ۸۰

۲ - صحیفه سجادیه / ۱۶۶

۳ - التوحید / ۱۰۲

۴ - کافی / ۱ / ۱۰۳

برسد؛ از این رو خدا را به آنچه خود خویش را توصیف کرده است، توصیف کنید.

الامام الرضا عليه السلام:

۹. [لسليمان المروزی] هل سمى نفسه بذلك؟ قال سليمان: لم يسم نفسه بذلك. قال عليه السلام: فليس لك ان تسميه بما لم يسم به نفسه^۱ - امام رضا عليه السلام خطاب به سليمان مروزی: آیا خداوند خویش را به این نام خوانده است؟ سليمان: نه، امام عليه السلام: پس جایز نیست تو او را به آنچه خود نامیده است، بنامی.

۱۰. ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه و انى يوصف الذی تعجز الحواس ان تدرکه و الاوهام ان تناله و الخطرات ان تحده و الابصار عن الاحاطة به؟ جلّ عما وصفه الواصفون^۲

- آفریدگار جز به آنچه خود خودش را توصیف کرده است، توصیف نمی‌شود، چگونه می‌توان او را که حواس از درک او و ذهن و خیال از دست‌یابی به او و خطورات ذهنی از شناسایی او و چشم‌ها از احاطه به او ناتوانند، توصیف نمود، او منزّه و برتر از توصیف‌کنندگان است.

پی‌نوشت:

[۱] «میرداماد تسمیه خداوند را به وجود و موجود، خلاف ادب دینی خوانده است. ادب دینی مقتضی خواندن خداوند به اسمایی است که در ادعیه و اذکار وارد شده است و لیکن وصف خداوند را به وجود و موجود بلامانع خوانده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل کریمه «و الله الاسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف/ ۱۸۰) مطابق با نظر میرداماد مشی نموده است.» (جوادی آملی، عبدالله،

۱ - عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱۸۹

رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد سوم (۹۰)

آیت‌الله جوادی آملی نیز در این باره می‌گوید:

«توحید خداوند همان وحدانیتی است که او در وصف خود می‌گوید و جز او هر کس به وصف او زبان گشاید، به الحاد گرفتار آمده است. قرآن کریم نیز خداوند را منزّه از وصف دیگران می‌داند و تنها مخلصین را از شمول آن خارج نموده و آنان را مجاز در وصف خدا معرفی می‌کند: سبحان الله عما یصفون الاعباد الله المخلصین؛ و مخلصین همان‌ها هستند که وصف آن‌ها از خداوند چیزی جز وصف خدای سبحان از خود نیست.» (جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش ۵ از جلد دوم/۱۰۱)

علم خداوند؛ معرکه آرای فلاسفه

از روایاتی که گذشت، دریافتیم که تلاش ذهنی برای فهم کیفیت ذات و صفات خداوند، حیرانی و سرگردانی و تهافت‌گویی را به دنبال دارد. یکی از شواهد روشن این امر، اقوال متشتت و متعارض فلاسفه پیرامون علم خداوند است که هر یک به زعم و رأی خود به بیان کیفیت و چگونگی علم خداوند به خویش و ماسوا پرداخته و نظر و دیدگاه دیگران را در این باره تخطئه کرده‌اند.

ملاصدرا ضمن تقریر مبنای فلسفی و ذهنی خود درباره کیفیت علم خداوند، آن را بهترین نظر دانسته و می‌گوید:

«بدان که فهمیدن و دریافت چگونگی علم خداوند به اشیاء، بالاترین مرحله کمال انسانی است که انسان را شبیه مقدسین و بلکه از گروه فرشتگان مقرب می‌کند. به دلیل سختی و پیچیدگی درک این مطلب، قدم‌های بسیاری از دانشمندان حتی ابن سینا و تابعان او - [مشائین] که علم زائد بر ذات واجب و ذوات ممکنات را اثبات - و نیز شیخ اشراق و تابعان او [اشراقیین] - که علم سابق بر ایجاد را نفی کرده‌اند - لغزیده است. وقتی حال این دو مرد با وجود این همه ذکاوت و مهارت و عمق در فن فلسفه، چنین باشد، حال اهل اهواء و بدعت‌ها و اصحاب بحث و

جدل چه خواهد بود؟ و به دلیل همین پیچیدگی و سختی مسأله، بعضی از فلاسفه اقدم منکر علم خداوند به موجودات دیگر جز ذات و صفات خودش - که عین ذات است - شده‌اند و بعضی نیز اساساً منکر هرگونه علمی برای خداوند شده‌اند، چرا که تعریف علم نزد آنان عبارت است از اضافه بین عالم و معلوم و بین شی و خودش... این گروه از فلاسفه به گمراهی‌ای عمیق و زیبایی آشکار دچار شده‌اند. برآستی چه شنیع و زشت است که مخلوقی برای خود، مدعی احاطه علمی به ابعاد هستی و دقایق ملکوت باشد و خویش را فیلسوف و حکیم بنامد اما در مورد خالق حکیم و علیم - که مفیض دانش به دانشمندان است و دل‌های آنان را به معرفت اشیاء نورانی کرده است - هرگونه علم به اشیاء را سلب و نفی کند.»

ملاصدرا در ادامه، در فصلی جداگانه به نقل اقوال گوناگون فلاسفه درباره علم خداوند به اشیاء به شرح زیر می‌پردازد:

«۱. صورت‌های اشیاء به علم حصولی و به وجه کلی در ذات خداوند نقش می‌بندد. این نظریه مشائیان از جمله فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار و ابوالعباس لوکری است.

۲. وجود صور اشیا در خارج، اعم از مجردات، مادیات و مرکبات و بسایط، معیار علم خداوند به آنهاست. این نظریه اشراقیین تابع شیخ اشراق و محقق طوسی و ابن کمونه است.

۳. خداوند با صور معقول متحد است [نظریه اتحاد عاقل و معقول]. این دیدگاه فرفورئوس است که از مبرزترین شاگردان معلم اول، ارسطو بوده است.^۱

۱ - ابن‌سینا نظریه اتحاد عاقل و معقول را یاوه و بی‌ارزش می‌داند. ملکشاهی، حسن،

۴. نظریه چهارم مربوط به افلاطون، حکیم الهی است که صور مغارقه و مُثُل عقلیه اثبات کرده و علم خداوند به موجودات را به واسطه این صور و مثل می‌داند.

۵. معدومات ممکنه قبل از وجودشان دارای نوعی ثبوت در ازل هستند و علم خداوند به موجودات، قبل از تحقق آن‌ها صورت می‌پذیرد. این دیدگاه معتزله است و شبیه این نظر را متصوفه دارند که قائل به ثبوت علمی - و نه عینی - اشیاء، قبل از وجودشان هستند.

۶. ذات خداوند، علم اجمالی به جمیع ممکنات است و وقتی به ذات خویش علم پیدا می‌کند، به علم واحد، به تمامی اشیاء آگاه می‌شود. این نظریه اکثر متأخرین می‌باشد که گفته‌اند، خداوند نسبت به اشیاء دو علم دارد: ۱- علم اجمالی مقدم بر اشیاء؛ ۲- علم تفصیلی مقارن با اشیاء؛

۷. ذات خداوند، علم تفصیلی به معلول اول است و به غیر از معلول اول، علم اجمالی است و معلول اول نیز علم تفصیلی به معلول ثانی و علم اجمالی به معلولات دیگر دارد و همین‌طور معلول ثانی، علم تفصیلی به معلول ثالث و علم اجمالی به دیگر معلولات دارد و...»^۱

و به عنوان نظر هشتم، باید نظریه خود ملاصدرا را اضافه کرد که می‌گوید:

۸. «پس از اثبات این‌که واجب الوجود در تعالی، عالم به ذات خویش است و تردیدی نیست که ذات واجب علت مقتضی برای ماسوای خود براساس ترتیب و نظام است، پس او ذاتاً مقتضی صادر اول و به

واسطه صادر اول مقتضی صادر دوم است و به همین ترتیب تا آخر موجودات می‌رود - ثابت می‌شود که خداوند عالم به همه اشیاء است؛ براساس نظام اتم و بر این اساس، علم او به همه اشیاء و ماسوا، لازمه علم او به ذاتش است، همان‌گونه که وجود ماسوا تابعی از وجود ذات اوست.»^۱

درباره معرکه فوق درباره علم خداوند که به نظریات و دیدگاه‌های رنگارنگ و متعارض و باطل انجامیده است، چند نکته قابل ذکر است:

۱. تهافت‌گویی و اختلاف، نتیجه قهری ورود عقل و به تعبیر دقیق، ذهن^۲ آدمی به هر عرصه‌ای است که فراتر از ظرفیت و برد اوست و به همین دلیل، فلسفه مملو از این اختلافات و تعارضات است.

۲. علی‌رغم آن‌که ملاصدرا به تخطئه و نقض آرای دیگر فیلسوفان درباره علم خداوند می‌پردازد، هیچ تضمینی نیز برای صحت رأی و نظر او وجود ندارد و ای بسا فیلسوفانی دیگر به تخطئه نظریه مختار او پردازند. ملاصدرا و دیگر فیلسوفان همگی در این خطا مشترکند که وارد عرصه‌ای شده‌اند که به حکم قرآن و عترت ممنوع و منهی از ورود به آن بوده‌اند و باید به آنچه در وحی درباره علم خداوند آمده است، اقتدا و اهتدا می‌کردند.

۳. اهل فلسفه از یک سو فهم اصول عقاید را برای همگان به نحو استدلالی و اجتهادی واجب و لازم می‌دانند (و یکی از ادله حقانیت و

۱- همان / ۱۷۸

۲- هرگاه آدمی در صدد فهم مستقل اموری که ورای ظرفیت فکری و عقلی‌اش است؛ برآید، در حقیقت از طور عقل خارج شده است.

لزوم فلسفه را همین امر می‌دانند) و از سوی دیگر فیلسوفی چون ملاصدرا، فهم کیفیت علم خداوند را آنچنان صعب و دشوار می‌داند که میدان لغزش اقدام بزرگانی چون ابن سینا و شیخ اشراق و خواجه نصیرطوسی و ابن عربی و... بوده است؛ حال آیا باید از خداوند - جل و علا - بابت چنین تکلیف شاقی - یعنی وجوب فهم اجتهادی اصول دین - گله‌مند بود یا آن‌که فلاسفه را به خاطر چنین برداشت غلطی از اصول دین و کیفیت فهم و اعتقاد به آن مورد سرزنش قرار داد؟ آیا مؤمنان صدر اسلام که در مرآی و منظر رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بودند، در باب اصول عقاید و فهم ذات و صفات خداوند چنین سلوک می‌کردند؛ یا حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از آنان چنین سلوکی می‌خواستند؟ و فی‌المثل سلمان و ابوذر و مقداد، در مسأله علم خداوند چنین خوضی کرده بودند؟ آیت‌الله محمدرضا مظفر^۱ درباره صفت علم خداوند می‌نویسد:

«درباره این‌که علم خداوند به اشیاء به چه معناست، معرکه‌ای بین فلاسفه پدید آمده است که ورود به آن برای ما لازم نیست. همین‌که بدانیم خداوند باید آراسته به این صفت متعالی باشد و ممکن نیست فاقد آن باشد، برای ما کافی است، اما پرداختن به این‌که خداوند چگونه علم دارد، ضرورتی ندارد.»^۱

در هر صورت، آنچه باید در قبال آراء و دیدگاه‌های فوق بیان داشت، چیزی جز این آیه شریفه نیست:

سبحان ربك رب العزة عما يصفون^۱

– پاک و منزّه است پروردگارت، که پروردگار پیروزمند است، از آنچه توصیف می‌کنند.

و نیز این حدیث امام حسین علیه السلام خطاب به ابن ازرق:
ان من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر فى الارتماس، مائلاً عن
المنهاج، ظاعناً فى الاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل، يا ابن
الازرق! اصف الهى بما وصف به نفسه و اعرفه بما عرف به نفسه^۲
– آن کسی که دینش را بر قیاس بنا نهد، همیشه غرق در اشتباه،
منحرف از راه خدا، فرو رفته در کژراهی، گمراه و نازیباگو خواهد بود.
ای پسر ازرق، خدایم را به آنچه خویش را بدان وصف کرده است، وصف
می‌کنم و می‌شناسمش به شناساندن خودش.

علم الهی در بیان قرآن و عترت

بخشی از آیات و روایاتی که در توصیف علم الهی آمده و مؤمنان
فارغ از تعمقات عقیم و کور ذهنی، مکلف به اهدای به آن هستند، بدین
شرح است:

آیات:

۱. وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما فى البر و البحر و
ما تسقط من ورقة الا يعلمها و لاحبة فى ظلمات الارض و لارطب و لا

۱- صافات / ۱۸۰

۲- بحار الانوار / ۴ / ۲۹۷

یابس الا فی کتاب مبین^۱

- و کلیدهای غیب نزد اوست که هیچ کس جز او آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند و هیچ برگی (از درخت) نمی‌افتد مگر آن‌که آن را می‌داند و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آن‌که در کتابی مبین (مسطور) است.

۲. و ان ربک لیعلم ماتکن صدورهم و ما یعلنون و ما من غائبة فی السماء و الارض الا فی کتاب مبین^۲

- و بی‌گمان پروردگارت آنچه در دل‌هایشان دارند و آنچه را آشکار می‌کنند، می‌داند و هیچ نهفته‌ای در آسمان و زمین نیست مگر آن‌که در کتابی روشنگر است.

۳. یعلم ما یلج فی الارض و ما یرج منها و ما ینزل من السماء و ما یرج فیها و هو الرحیم الغفور و قال الذین کفروا لا تأتینا الساعة قل بلی و ربی لتأتینکم، عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لا فی الارض و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین^۳

- می‌داند هر آنچه را که در زمین فرو می‌رود و هر آنچه از آن بیرون می‌آید و هر آنچه از آسمان فرود می‌آید و هر آنچه به آن فرا می‌رود، و او مهربان آمرزگار است؛ و کافران گویند، قیامت برای ما فرا نمی‌رسد، بگو چرا، سوگند به پروردگارم - که دانای به نهان است، به

۱- انعام / ۵۹

۲- نمل / ۷۵-۷۴

۳- سبأ / ۳-۲

اندازه ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از او پنهان نیست - به شما فرا می‌رسد، و نیز چیزی کوچکتر و بزرگتر از آن (ذره) نیست مگر آن‌که در کتابی مبین (ثبت) است.

روایات:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام: کل عالم فمن بعد جهل تعلّم والله لم یجهل و لم یتعلم، احاط بالاشیاء علما قبل کونها فلم یزد بکونها علماً، علمه بها قبل ان یکوّنّها کعلمه بعد تکوینها^۱

- هر دانایی، پس از نادانی با آموختن دانا شده است، به جز خداوند که هرگز جاهل نبوده و هرگز نیاموخته است. او به همه اشیا قبل از وجودشان علم و احاطه کامل دارد و با ایجادشان چیزی به علم او افزوده نمی‌شود. علم او به آن‌ها قبل از وجودشان، عین علم او به آن‌ها بعد از وجودشان است.

۲. الامام الباقر علیه السلام: كان الله و لاشیء غیره و لم یزل عالماً بما کوّن فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد ما کوّنه^۲

- امام باقر علیه السلام: خداوند بود و چیزی جز او نبود و او از ازل دانای به آنچه بوده است که می‌آفریند، پس علم خدا به مخلوقات قبل از آفرینش، مثل علم خدا به آنهاست بعد از آفرینش.

الامام الصادق علیه السلام:

۳. [سئل الراوی عنه علیه السلام] ارأیت ماکان و ما هو کائنُ الی

۱ - همان / ۲۷۰

۲ - همان / ۸۶

یوم القيامة، ایس کان فی علم الله - عزوجل-؟ قال: لا بل کان فی علمه قبل ان ینشیء السماوات و الارض^۱

- راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد، آیا آنچه اکنون هست و آنچه تا قیامت به وجود خواهد آمد، در علم خداوند موجود است؟ امام علیه السلام می‌فرماید: نه [مسأله بالاتر از این است] بلکه همه چیز در علم او بوده است قبل از آن‌که آسمان‌ها و زمین را خلق نماید.

۴. لم یزل الله - عزوجل - ربنا و العلم ذاته و لا معلوم^۲...

- امام صادق علیه السلام: پروردگار ما از ازل عالم بوده است و علم ذات او بوده است، قبل از آن‌که معلومی باشد.

۵. ان الله علم لاجهل فیه، حیاة لاموت فیه، نور لاظلمة فیه^۳

- خداوند علمی است که هیچ جهلی در او نیست. حیاتی است که هیچ مرگی در او نیست. نوری است که هیچ تاریکی در او نیست.

الامام الرضا علیه السلام:

۶. عالم اذ لا معلوم و خالق اذ لا مخلوق و رب اذ لا مربوب و

کذلک یوصف ربنا و فوق ما یصفه الواصفون^۴

- خداوند - جل و علا - دانا بود آن‌گاه که معلومی نبود و خالق بود آن‌گاه که مخلوقی نبود و پروردگار بود آن‌گاه که پرورده‌ای نبود؛

۱- همان/ ۸۴

۲- همان/ ۷۱

۳- همان/ ۸۴

۴- همان/ ۸۴

پروردگار ما این چنین توصیف می‌شود و برتر از توصیفات بشری است.
 ۷. [سئل الراوی عنه علیه السلام] يعلم القديم الشیء الذی لم یکن
 ان لوکان کیف کان، قال علیه السلام: ویحک ان مسائلک لصعبة اما
 سمعت الله یقول: «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا...» و قال: یحکی قول
 اهل النار - «اخرجنا نعمل صالحاً غیر الذی کنانعمل» و قال: «ولو ردّوا
 لعادوا لمانهوا عنه»، فقد علم الشیء الذی لم یکن ان لوکان کیف کان
 یكون^۱

- راوی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: آیا خداوند قدیم می‌داند،
 آنچه هنوز به وجود نیامده است، اگر به وجود آید چگونه خواهد بود؟
 امام علیه السلام فرمود: سؤالی عجیب نمودی، این سخن خداوند را
 نشنیده‌ای که می‌گوید: «اگر در آسمان و زمین دو خدا بود، بی شک تباه
 می‌شدند» و نیز سخن جهنمی‌ها را حکایت می‌کند که می‌گویند: «خدایا
 ما را از جهنم بیرون بیاور تا کرداری متفاوت با کردار سابقمان داشته
 باشیم» و نیز می‌فرماید: «اگر (کافران) به دنیا باز گردانده شوند، باز همان
 کردارهای منهی و زشت را خواهند داشت»؛ پس خداوند می‌داند آنچه را
 که نیست، اگر هست شود، چگونه خواهد بود.

۸. لم یزل الله عالماً بالاشیاء قبل ان یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء
 بعد ما خلق الاشیاء^۲

- خداوند از ازل و قبل از خلق اشیاء عالم به آن‌ها بوده است و این
 علم او مانند علم به اشیاء بعد از آفرینششان است.

۱- بحار الانوار ۴ / ۸۲

۲- همان / ۸۸

مشیت و اراده؛ صفت ذات یا فعل؟

از دیگر تعارضات الهیات فلسفی با الهیات قرآنی، در مسأله مشیت و اراده الهی است. فلسفه بر آن است که مشیت و اراده خداوند، همان علم او به نظام اتم و احسن و عین ذات الهی است. برخی از عبارات ملاصدرا در این باره چنین است:

«عالم بودن و مرید بودن خداوند، یک چیز بیش نیست و هیچ تغایر ذاتی یا اعتباری بین این دو صفت نیست. اراده خداوند همان علم او به نظام اتم است»^۱؛ «مشیت خداوند عین ذات اوست»^۲؛ «اراده و محبت، معنای واحدی دارند و عین ذات خداوند است»^۳؛ «اراده ما شوق مؤکدی است که به دنبال داعی حاصل می‌شود و داعی تصور علمی یا ظنی یا تخیل شیء ملایم [با نفس] است که موجب تحریک اعضاء و آلات برای

۱- اسفار/ ۶/ ۳۳۳

۲- همان/ ۳۱۹

۳- همان/ ۳۴۱

به دست آوردن آن شیء می‌شود و در واجب تعالی، به جهت منزه بودنش از کثرت و نقص و تام و فوق تام بودنش، اراده او همان داعی

است و آن هم عین علم ذاتی او به نظام خیر در نفس امر است که مقتضی آن نظام خیر هم می‌باشد.»^۱ [۱]

از منظر روایات، برخلاف اعتقاد فلاسفه، اراده الهی از صفات فعل و محدث می‌باشد نه از صفات ذات و عین ذات، و امری غیر از علم الهی است:

الامام الصادق علیه السلام:

۱. [قال الراوی: قلت: لم یزل الله مریداً؟]

قال علیه السلام: ان المرید لایکون الا لمراد معه لم یزل [الله] عالماً قادراً ثم اراد^۲

- راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: خداوند از ازل مرید بوده است؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: مرید آنجایی است که مرادی با او باشد؛ خداوند از ازل عالم و قادر بود سپس اراده کرد (و آفرید).

۲. عن بکیر بن اعین، قال قلت لابی عبدالله علیه السلام: علم الله و مشیئته هما مختلفان او متفقان؟ فقال علیه السلام: العلم لیس هو المشیئة، ألا تری انک تقول: سأفعل کذا ان شاء الله و لا تقول سأفعل کذا ان علم الله، فقولک ان شاء الله دلیل علی انه لم یشأ فاذا شاء کان الذی شاء کما شاء و علم الله السابق للمشیئة^۳

- بکیر بن اعین از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: علم و مشیت

۱ - ملاصدرا، المبدأ و المعاد / ۱۳۵ به نقل از ترجمه توحید امامیه / ۳۷۹

۲ - کافی / ۳۱۵

۳ - بحار الانوار / ۴ / ۱۴۴

الهی، دو چیز متفاوتند یا یک چیز بیش نیستند؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: علم غیر از مشیّت است، مگر نه این‌که می‌گویی: بزودی این کار را انجام خواهم داد، اگر خدا بخواهد و نمی‌گویی اگر خدا بداند، پس این سخن تو: «اگر خدا بخواهد» دلیل بر آن است که خداوند نخواستہ است؛ پس هرگاه خداوند بخواهد، آنچه را خواسته است، خواهد بود و علم خداوند سابق و مقدم بر مشیّت اوست.

۳. المشیئة محدثة^۱

- مشیّت مُحدث (و از صفات فعل) است.

۴. کان - عزّ و جلّ - و لا متکلم و لامرید و لافاعل، جلّ و عزّ ربنا، فجمع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه^۲
- خداوند - عزوجل - بود، در حالی که متکلم و مرید و فعال نبود؛ تمامی این صفات هنگام حدوث و ایجاد فعل از جانب خداوند، حادث می‌شوند.

۵. المشیئة والارادة من صفات الافعال، فمن زعم ان الله - تعالی -

لم یزل مریداً شائياً، فلیس بموحّد^۳

- مشیّت و اراده از صفات افعال است و هر کس گمان برد که خداوند متعال، از ازل مرید و شایی بوده است، موحّد نیست.

۶. سلیمان مروزی از متکلمین خراسان بر مأمون وارد شد و مورد

۱- همان/ ۱۴۴

۲- همان/ ۵/ ۳۱

۳- همان/ ۱۴۵

تکریم و احسان مأمون قرار گرفت. آن‌گاه مأمون به او گفت: پسر عمویم علی بن موسی امام رضا علیه السلام از حجاز بر من وارد شده است. او کلام و متکلمین را دوست می‌دارد؛ آیا می‌شود روز ترویج پیش ما آمده و با او مناظره کنی؟

سلیمان پذیرفت، و خطاب به امام رضا علیه السلام گفت: آقای من! آیا بیرسم؟ امام علیه السلام فرمود: از هر چه به ذهنت بیاید، سؤال کن.

سلیمان: درباره کسی که اراده را اسم و صفتی مانند حی و سمیع و بصیر و قدیر قرار می‌دهد، چه می‌گویی؟

امام علیه السلام: شما می‌گویید، حدوث و اختلاف اشیاء به خاطر مشیت و اراده خداست و نمی‌گویید که حدوث و اختلاف اشیاء به خاطر شنوا و بصیر بودن خداست و خود این دلیل است که اراده مانند سمیع و بصیر و قدیر نیست.

سلیمان: خدا از ازل مرید است.

امام علیه السلام: ای سلیمان، آیا اراده خدا غیر خود اوست؟ سلیمان: آری.

امام علیه السلام: در این صورت، چیزی را که غیر خداست، از ازل با خدا اثبات کردی.

سلیمان: اثبات نکردم.

امام علیه السلام: آیا اراده حادث است؟

سلیمان: نه حادث نیست.

مأمون بر سلیمان فریاد زد و گفت: ای سلیمان، با مثل او سرسختی و مکابره نکن و انصاف را رعایت کن. آیا نمی‌بینی صاحب نظران در مجلس حاضرند؟ سپس گفت: ای ابوالحسن، با او صحبت کن که او متکلم

خراسان است. حضرت مسأله را دوباره با او مطرح کرد.

امام علیه السلام: سلیمان! اراده حادث است، زیرا چیزی که ازلی نباشد حادث است و اگر حادث نباشد ازلی است.

سلیمان: اراده‌اش از اوست، چنان‌که شنوایی و بینایی و علمش از اوست.

امام علیه السلام: آیا اراده‌اش عین خودش است؟
سلیمان: نه.

امام علیه السلام: پس مرید مانند سمیع و بصیر نیست.^۱
پس از روشن شدن این موضوع که اراده غیر از صفاتی چون عالم و سمیع و بصیر و قدیر است و از صفات فعل الهی است نه ذات، مناسب است به مفهوم اراده و مرید بودن خداوند نیز بپردازیم. امام رضا علیه السلام در پاسخ سؤال صفوان بن یحیی که درخواست کرد، تفاوت اراده خدا و خلق را برایم بیان کن، فرمود:

۸. الامام الرضا علیه السلام: الارادة من الخلق، الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و اما من الله - تعالی - فارادته احداً لا غیر ذلك لأنه لا یروى و لا یهم و لا یتفکر و هذه الصفات منفیة عنه و هی صفات الخلق، فارادة الله الفعل لا غیر ذلك، یقول له: کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفکر و لا کیف لذلك كما أنه لا کیف له^۲

– اراده انسان‌ها عبارت است از آنچه در قلب و ذهنشان است که در ادامه به عمل می‌انجامد؛ اما اراده خداوند، تنها عبارت است از ایجاد و

۱- همان ۱۰ / ۳۳۱

۲- همان ۴ / ۱۳۷

خلق یک چیز، زیرا خداوند قصد و همت و اندیشه نمی‌کند؛ چنین صفاتی ویژه انسان‌ها بوده و از خداوند به دور است. پس اراده الهی فعل او است نه چیزی جز آن. خداوند به چیزی می‌گوید باش، پس خواهد بود؛ بدون آن‌که لفظ، نطق، همت، اندیشه و کیفیتی در میان باشد، همان‌گونه که ذات الهی عاری از هر کیفیتی است.

پی‌نوشت:

[۱] علامه طباطبایی برخلاف اغلب فلاسفه، اراده را صفت ذات ندانسته و به مقتضای روایات، صفت فعل می‌داند و در حاشیه بر اسفار (۳۱۵/۶) با نظر ملاحظه در این باره مخالفت می‌کند. این دیدگاه آقای طباطبایی مورد اعتراض و نقد یکی دیگر از فیلسوفان معاصر قرار گرفته است. سیدجلال‌الدین آشتیانی ضمن این ادعا که روایات مربوط به اراده خداوند به لحاظ مفهوم مضطرب است، اساساً حتی روایات متواتر را نیز در عقاید حجت نمی‌داند:

«این‌که استاذنا العلامة آقای طباطبایی - رحمة الله علیه - فرموده‌اند: روایات در مسأله اراده، یعنی اراده صفت فعل، مستفیض است، آن مرحوم باید کلیه آن روایات را مورد دقت قرار می‌داد و علل اضطراب متن اکثر آن روایات را بررسی می‌کرد... متواترات از ظواهر در عقاید حجت نیست، تا چه رسد به مستفیض؛ استاد حاشیه‌ای بر مبحث قدرت اسفار و حاشیه‌ای نیز بر مبحث اراده دارند و خواسته‌اند اراده را مانند رازقیت، صفت فعل بدانند؛ در حالتی که رازقیت و مرزوقیت از رازق و مرزوق انتزاع می‌شود، ولی رازق صفت ذات حق و از اسمای در سیطره اسم «رب» و از سوادن این اسم مبارک است؛ و حق به اسم «رب» رازق کلیه موجودات است و غیر حق - تعالی - کلیه موجودات مرزوقند، به تفاوت ارزاق. رزق اختصاص به حیوان ندارد، کما توهمه بعض من لاخبره له فی العقائد. نبات و حیوان و انسان و ملائکه و ارواح، رزق خاص خود دارند و حیات در آن‌ها ساری است. استاد برای توجیه روایت وقع فی مخرصة سلب الاختیار عن الحق الأول، کما وقع فی مخرصة جواز الحركة فی الحركة فی تعالیه علی الأسفار بناءً علی القول بالحركة فی الجواهر و الذاتیات. اسما به تقسیم صحیح منقسم می‌شوند به اسمای ذات و اسمای صفات و اسمای افعال، از باب ظهور این اسما نسبت به ذات یا صفات یا افعال؛ مثلاً اسم «علی و عظیم و متکبر» از اسمای ذاتند؛ و رب به اعتباری اسم صفت و رازق از اسمای افعال است. آقای طباطبایی، ۲ طباطبایی خواسته است وجه جمعی پیدا کند، ولی چیزی فرموده

است که لم يقل به أحد و لاینبغی صدورہ عن مثله (قده)... اصولاً عقل را رها کردن و عنان کار را به حدیث دادن، بزرگ‌ترین ضربه به حدیث وارد می‌شود. (سید جلال الدین آشتیانی، نقدی بر تهاافت الفلاسفه غزالی/ ۱۹۶-۱۹۴)

آفرینش از منظر فلسفه و قرآن و عترت

عالم قدیم است یا حادث؟ آیا خداوند جهان را آفرید، در حالی که هیچ چیزی نبود یا آن که عالم از ماده‌ای ازلی که پیوسته با خداوند بوده، آفریده شده است اما از آن رو که ذاتاً نیازمند به علت است، آن را مخلوق و محدث می‌دانیم و به عبارت دیگر، عالم حدوث ذاتی دارد و نه حدوث زمانی؟

فلسفه براساس مبانی خود، عالم را قدیم دانسته و تنها حدوث ذاتی آن را می‌پذیرد و خلق از عدم را انکار می‌کند. به زعم فلاسفه، صفت خالقیت خداوند همان صفت عالمیت است و نه چیز دیگر، همچون مشیت و اراده که صفتی ورای علم نبودند. ملاصدرا در توضیح صفت قدرت خداوند می‌نویسد:

«قادر اقسامی دارد... از جمله آن، فاعل بالعناية است که منشأ فاعلیتش و علت صدور فعل از او و داعی او برای صدور فعل، علم به نظام فعل و بخشش است و نه چیزی دیگر ورای علم. فلاسفه مشاء در مورد قدرت و فاعلیت خداوند چنین نظری دارند. و از دیگر اقسام قادر،

فاعل بالرضا است و او کسی است که منشأ فاعلیتش، عالمیت و ذات علم و آگاهی اوست، نه امری دیگر و علم او به مجعولش عین هویت مجعولش است؛ چنان که علم او به ذاتش عین ذات اوست. فلاسفه اشراق خداوند را فاعل بالرضا می‌دانند، چون آنان خداوند را نور می‌دانند و نوریتش علم او به ذاتش است که سبب ظهور موجودات از جانب اوست.^۱

بنابراین اگر فاعلیت خداوند، امری ورای عالمیت او نباشد، فعل خداوند و مخلوق او، امری همپای ذات و قدیم خواهد بود و حدوث زمانی عالم و خلق عالم از عدم و بلکه اساساً خلق و خالقیت به عنوان یکی از صفات الهی معنایی نخواهد داشت.

افزون بر این، از نظر فلاسفه، اساساً خلق بدون سابقه وجودی و ماده اولیه در زمره محالات است و قدرت خداوند به محال تعلق نمی‌گیرد:

«هر حادث و پدیده‌ای به عقیده فلاسفه مسبوق است به ماده قبلی، پس این که بشر نمی‌تواند از هیچ، یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه، شرط اول پیدایش یک موضوع، وجود ماده است.»^۲

اما آنچه از ده‌ها روایت استنباط می‌شود، این است که عالم مسبوق به عدم بوده و آفرینش «من شیء» نبوده بلکه «لامن شیء» است. خداوند خالق و بدیع جهان هستی است؛ بدون آن که ماده‌ای اولیه و

۱- اسفار ۳/ ۱۲

۲- مطهری، مرتضی، اصول فلاسفه و روش رئالیسم، ۴/ ۱۱

پیشین در کار باشد. مروری بر پاره‌ای از روایات، به وضوح بیانگر این مدعاست:

۱- امیرالمؤمنین علیه السلام: لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیة و لا من اوائل کانت قبله ابدیة، بل خلق ما خلق لا من اصول ازلیة و لا من اوائل کانت قبله ابدیة^۱

خداوند اشیاء را از موادی ازلی، موادی که از قبل وجود داشته باشد، نیافرید بلکه جهان را بدون خمیرمایه‌ای ازلی و موادی قبلی و ابدی آفرید.

الامام الباقر علیه السلام:

۲. كان الله ولا شی غیره^۲

- خداوند بود و هیچ چیزی جز او نبود.

۳. ان رجلا ساله، ما اول ما خلق الله من خلقه؟ فقال علیه السلام: ان الله علا ذكره كان ولا شی غیره... وكان خالقا ولا مخلوق فاول شی خلقه من خلقه، الشی الذی جمیع الاشیاء منه وهو الماء. فقال السائل: فالشی الذی خلقه من شی او من لا شی؟ فقال: خلق الشی لا من شی كان قبله ولو خلق الشی من شی، اذا لم یکن له انقطاع ابداء ولم یزل الله اذا ومعه شی ولكن كان الله ولا شی معه.^۳

- شخصی از امام باقر علیه السلام پرسید: اولین مخلوق خداوند چه

۱- الفصول المهمة فی اصول الأئمة علیهم السلام ۱/ ۱۴۶

۲- همان ۳/ ۲۸۰

۳- همان ۱/ ۱۴۴

بود؟ امام علیه السلام فرمود: خداوند - جل و علا - بود و هیچ چیزی جز او نبود... و خداوند خالق (قادر بر خلق) بود اما هیچ مخلوقی نبود. پس اولین چیزی که خلق نمود آب بود که همه اشیای دیگر از آن خلق شدند. شخصی پرسید: اولین چیزی که خدا خلق نمود (آب)، آیا از چیزی آفرید یا آن که چیزی (و ماده‌ای اولیه) در میان نبود؟ امام علیه السلام فرمود: آن چیز را از چیز دیگری نیافرید و اگر از چیزی دیگری می‌آفرید، در این صورت انقطاعی نداشت و بدین معنا بود که پیوسته با خداوند چیزی بوده است، در حالی که خداوند بود اما هیچ چیزی با او نبود.

۴. ان الله - تبارک و تعالی - لم یزل عالما، خلق الاشیاء لا من شی و من زعم ان الله - عزوجل - خلق الاشیاء من شی فقد كفر لانه لو كان ذلك الشی الذی خلق منه الاشیاء قدیما معه فی ازلیته وهویه، كان ذلك ازلیا، بل خلق الله الاشیاء کلها لا من شی^۱

- خداوند از ازل عالم بود و اشیاء را از چیزی (و ماده اولیه‌ای) نیافرید. هر کس گمان برد که خداوند اشیاء را از چیزی آفریده است، کافر شده است، زیرا اگر این چیزی که ماده اولیه آفرینش خداوند گمان شده است، قدیم و ازلی و همراه با خدا باشد، در آن صورت، بیش از یک ازلی خواهد بود [در حالی که ازلی تنها خداوند است و قول به تعدد ازلی کفر است]، بنابراین خداوند همه اشیاء را بدون ماده‌ای از پیش بوده، آفریده است.

۵. وقد سئل، اكان الله ولا شی؟ قال: نعم، كان الله ولا شی^۲

- از امام باقر علیه السلام پرسیده شد، آیا خداوند بوده در حالی که

۱- همان/ ۱۴۴

۲- همان/ ۱۵۹

هیچ چیزی جز او نبوده است؟ امام علیه السلام فرمود: بله، خداوند بود و هیچ چیز دیگری نبود.

الامام الصادق علیه السلام:

۶. لم یزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور^۱

- خداوند از ازل پروردگار ما بود و قبل از آن که معلوم و مسموع و مبصر و مقدوری باشد، علم و بصر و قدرت ذات او بود؛ پس آن گاه که اشیاء را خلق نمود، علم او بر معلوم، سمع او بر مسموع، بینایی او بر دیدنی و قدرت او بر مقدور قرار گرفت.

۷. كان اذ لم تكن ارض ولا سماء ولا ليل ولا نهار ولا شمس ولا قمر ولا نجوم ولا سحب ولا مطر ولا رياح، ثم ان الله احب ان يخلق خلقا يعظمون عظمته^۲

- خداوند بود، آن گاه که زمین و آسمان و شب و روز و خورشید و ماه و ستارگان و ابر و باران و بادی در میان نبود، سپس خداوند دوستدار آن شد که مخلوقاتی را بیافریند که عظمت او را تصدیق کنند.

۸. سئل الزنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال: من اي شى خلق الله الاشياء؟ فقال: لا من شى، ... قال: فمن اين قالوا: ان الاشياء ازلية؟ قال: هذه مقالة قوم جحدوا مدبر الاشياء فكذبوا الرسل ومقاتلهم والانبيا وما انبئوا

۱- همان/ ۱۴۳

۲- همان/ ۱۴۶

عنه وسموا كتبهم اساطير الاولين ووضعا لانفسهم دينا براهم
واستحسانهم^۱

- زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید: خداوند اشیاء را از چه چیزی آفرید؟ امام علیه السلام فرمود: از چیزی نیافرید... زندیق گفت: پس چگونه است که عده‌ای می‌گویند، اشیاء ازلی هستند؟ امام علیه‌السلام فرمود: این سخن گروهی است که خالق و مدبر اشیاء را انکار کردند و سپس به انکار رسولان و انبیای الهی و پیام‌های آنان پرداختند و کتب آسمانی را اسطوره‌های انسان‌های نخست دانستند و برای خویش دینی بر پایه رأی و خوشامدهای خویش ساختند.

۹- و هو القديم وما سواه محدث^۲

- خداوند قدیم است و جز او آفریده و حادث است.

۱۰. انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقاه، لانه لم

يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه^۳

- اگر چیزی با خداوند پیوسته بود، در این صورت، خداوند خالق او نبود چرا که خالقیت خداوند در مورد چیزی که پیوسته با او بوده است، معنایی ندارد.

۱۱. الامام الكاظم عليه السلام: هو الاول الذی لا شی قبله والاخر

الذی لا شی بعده وهو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالی عن صفات

۱- همان / ۱۵۳

۲- همان / ۱۵۷

۳- التوحید / ۴۵۰، بحار الانوار / ۱۰ / ۳۳۵

المخلوقین علوا کبیرا^۱

- خداوند اول است و هیچ چیزی پیش از او [و با او] نبوده است و آخر است و هیچ چیز بعد از او نخواهد بود و تنها قدیم اوست و ماسوای او آفریده و ایجاد شده است. خداوند از ویژگی‌های آفریده‌ها بسی برتر و فراتر است. [اعتقاد به شیء یا اشیایی قدیم همراه خداوند بدان معناست که خداوند با مخلوقش در صفت قدیم بودن شریک و همانند است].

الامام الرضا علیه السلام:

۱۲. ان الله قدیم والقدم صفة دلت العاقل علی انه لا شی قبله ولا شی معه فی دیمومیتة... وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شی وذلک انه لو كان معه شی فی بقائه، لم یجز ان یکون خالقا له لانه لم یزل معه فکیف یکون خالقا لما لم یزل معه؟!^۲

- خداوند قدیم است و شخص عاقل از صفت قدیم بودن در می‌یابد که چیزی قبل و همراه با خداوند نبوده است... نظر کسانی که گمان برده‌اند، قبل یا همراه با خدا چیزی بوده، باطل است؛ چرا که در این صورت، خداوند خالق آن چیز که پیوسته با او بوده است محسوب نخواهد شد.

۱۳. ان کل صانع شی فمن شی صنع والله الخالق اللطیف الجلیل خلق و صنعَ لامن شی^۳

۱ - بحار الانوار ۴ / ۲۹۶

۲ - همان / ۱۷۶

۳ - کافی / ۱ / ۱۲۰

- هر سازنده‌ای، چیزی را از چیز دیگری ساخته است و خداوند خالق لطیف جلیل، هستی را آفریده و ساخته اما نه از چیز دیگری.

۱۴. ما سوی الله فعل الله... و هی کلها محدثه مربوبه احدثها من لیس کمثله شی هدی لقوم یعقلون فمن زعم انهن لم یزلن معه فقد اظهر ان الله لیس باوّل قدیم و لا واحد^۱

- ماسوای خداوند، فعل و مخلوق خدایند و همگی ایجاد شده کسی هستند که هیچ چیز مانند او نیست و همین امر مایه هدایت خردمندان است؛ پس آن کس که گمان برد ماسوا و جهان پیوسته با خدا بوده است، در حقیقت اولیت و قدیم و واحد بودن خداوند را انکار کرده است.

۱۵. سئل ابوالحسن علی بن محمد عن التوحید؟ فقال: لم یزل الله وحده لا شی معه ثم خلق الاشیاء...^۲

- از امام هادی علیه السلام درباره توحید سؤال شد، فرمود: خداوند ازلی واحد است که هیچ چیز با او نبوده است؛ و سپس اشیاء را آفرید.

۱۶. یا من خلق الاشیاء من العدم^۳

- در دعای جوشن کبیر می‌خوانیم: ای خداوندی که اشیاء را از عدم آفریدی.

براساس آنچه گذشت، اعتقاد به قدیم بودن عالم و خلق آن از ماده‌ای پیشین و ازلی برخلاف مبانی قرآن و عترت بوده و در حقیقت، به

۱- بحار الانوار ۱۰ / ۳۴۴

۲- همان ۵۴ / ۸۲

۳- دعای جوشن کبیر، بند ۸۰

مفهوم سلب صفاتی چون اراده، قدرت، خالقیت و اولیت از خداوند است.

نفی قدم عالم از سوی بعضی فلاسفه

بعضی از فلاسفه مسلمان با ملاحظه آیات و روایات فراوان در مورد حدوث عالم و نفی هرگونه قدیمی جز خداوند، از ممشای فلسفی خویش فاصله گرفته و بر حدوث زمانی عالم تأکید کرده‌اند. کندی منکر قدم عالم بود و تنها خداوند را قدیم می‌دانست و بر مسبوقیت عالم به عدم استدلال می‌کرد.^۱ ملا نعیم طالقانی از فیلسوفان قرن دوازدهم هجری در حوزه علمی اصفهان نیز اعتقاد به قدم زمانی عالم را در تعارض با ضروریات دین اسلام و بلکه ضروری همه ادیان دانسته و معتقد است که در طریق استدلال فلاسفه بر قدم زمانی عالم، خطا رخ داده است.

همچنین ملا اسماعیل خواجه‌بوی، فقیه و فیلسوف سرشناس قرن دوازدهم هجری (م ۱۱۷۳ هـ) در رساله‌ای با عنوان «در ابطال زمان موهوم» پس از اختیار این قول که خلق و حدوث عالم در زمانی مقدر و مفروض، قبل از حدوث زمان واقعی (که همزمان با حدوث عالم به وجود آمده) بوده است، چرا که در غیر این صورت، قدم عالم لازم می‌آید و این برخلاف اعتقاد ملئین (متدینان به ادیان الهی) و نیز برخلاف اخبار متواتر است که علامه مجلسی نیز بر آن تصریح کرده است، می‌نویسد:

«بلکه حدوث [زمانی] عالم از ضروریات دین است... چنان که علامه حلی نیز در بعضی از آثارش به این امر تصریح کرده است.»^۲

۱ - تاریخ فلسفه در اسلام / ۶۰۵-۶۰۴

۲ - منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران / ۴ / ۲۷۰

خواجویی در پایان رساله خود تأکید می‌کند:

«قدر ضروری از دین و آنچه واجب است یک مسلمان بدان باور داشته باشد، اعتقاد به حدوث عالم با همه اجزایش می‌باشد. حدوث عالم به معنای همه ماسوی الله اگر چه با دلیل عقلی [فلسفی] ثابت نیست و عقل تنها حدوث عالم اجسام را ثابت می‌کند، اما از جهت اجماع مسلمین و احادیثی که مورد اعتماد و استناد هستند، در هر جا که عقل راهی بدان ندارد، امری ثابت است. و نیز این سخن [فلاسفه] که بعضی از ماسوی الله [مثل عالم عقول] قدیم و واسطه برای ربط حادث به قدیم به شمار می‌روند، با دلیل عقلی ثابت نشده‌اند. وانگهی اگر آنچه با دلیل عقلی [فلسفی] ثابت شود، مخالف با اجماع و اخبار باشد، باطل است و عاقل هیچ گاه سخن باطلی را تجویز و تأیید نمی‌کند.»

وی در ادامه پس از سطوری چند مجدداً تأکید می‌کند:

«به سخن قبلی‌مان باز می‌گردیم و می‌گوییم: آن‌که به خداوند و رسول او ایمان دارد، واجب است که به حدوث عالم به همان صورت که سیدالمرسلین صلی الله علیه و آله اعلام نموده است و اجماع مسلمانان پیرامون آن شکل گرفته است، به نحو فی‌الجمله، بدون چون و چرا در حقیقت و کیفیت آن، ایمان داشته باشد و هر کس واجد چنین ایمانی باشد، بدون آن‌که از چگونگی آن و این‌که آیا حدوث عالم دهری است یا زمانی یا تعبیری دیگر از این دست جویا شود، مؤمن است و نیازی به دلیل‌پردازی نیز ندارد بلکه بسا دلیل‌پردازی موجب ایجاد شبهه و سؤالی شود که از حل آن عاجز بماند و در نتیجه، در زمره سرگشتگان و متحیران و بلکه ملحدان و منکران در آید، چنان‌که پیش از آن بسیاری به این وادی در غلطیدند و خویش گمراه شده و دیگرانی را نیز گمراه کردند. خداوند ما و شما را از گمراهی نجات بخشد و به آنچه مصلحت

ما در آغاز و انجام است، هدایت نماید. درود خداوند بر محمد و خاندان او صلی الله علیه و آله که معدن رسالت و منبع هدایت هستند و ستایش برای خداوند در آغاز و فرجام.»^۱

سنخیت یا تباین خالق و مخلوق؟

یکی از جدی‌ترین لغزش‌های فیلسوفان و عرفا از آموزه‌های قرآن و معارف اهل‌بیت طهارت و عصمت علیهم السلام، نظریه‌پردازی آنان در باب «وحدت وجود»^۱ و اعتقاد به سنخیت و بلکه عینیت وجودی خالق و مخلوق و نفی هرگونه دوئیّت است؛ و این در حالی است که یکی از مهم‌ترین ارکان توحید دینی و قرآنی، نفی هرگونه سنخیت و شباهت بین خداوند و مخلوقات اوست.^۲

۱- فلاسفه و عرفا در موضوع «وحدت وجود» همچون بسیاری دیگر از موضوعات، نظر و تقریر واحدی ندارند و گاه نظراتشان در تقابل و تعارض با یکدیگر است. حداقل هشت دیدگاه و تقریر متفاوت در باب وحدت وجود بین فلاسفه و عرفا به شرح زیر وجود دارد: ۱- وحدت وجود و موجود ۲- وحدت موجود ۳- وحدت شئونی ۴- وحدت سنخی ۵- وحدت شخصی ۶- وحدت سریانی ۷- وحدت اطلاقی ۸- وحدت وجود و کثرت موجود. (ر.ک. به: سیدمحمد علی مدرس مطلق، وحدت وجود)

۲- شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی از فیلسوفان قرن دوازدهم هجری، برخلاف نظر ملاصدرا و دیگر فیلسوفان وجودی، به شدت با نظریه اشتراک معنوی وجود و به تبع آن وحدت و سنخیت وجود خالق و مخلوق مخالفت کرده‌اند. قاضی سعید قمی معتقد است که قول به وحدت وجود و سنخیت بین وجود خداوند با مخلوقات و

فلاسفه در مواضع و ابواب مختلفی به این بحث پرداخته‌اند که یکی از این مواضع، در باب علت و معلول است. از جمله مباحث مطرح شده در این باب، لزوم سنخیت بین علت و معلول است که طبعاً از لزوم سنخیت بین خالق به عنوان علت العلل و مخلوقات به عنوان معالیل او سر در می‌آورد. ملاصدرا در بحث پیرامون اصل فلسفی «الواحد لایصدر منه الا الواحد» (از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود) و به تبع آن در بحث از این موضوع که «فی ان اول مایصدر الاول عن الحق یجب ان یکون امراً واحداً»^۱ (اولین معلول صادر از ذات حق باید امر واحدی باشد)، می‌نویسد:

«به ناچار باید بین علت افاضه کننده وجود با معلولش ملائمت و مناسبتی باشد که بین علت با غیر معلولش چنین ملائمتی نیست.»^۲
 علامه طباطبایی نیز در اثر فلسفی خود با عنوان نه‌ایة الحکمة می‌نویسد:
 «از ذات واحد و یکتا جز یک چیز پدید نمی‌آید و چون واجب تعالی، یگانه بسیط می‌باشد... جز یک چیز یگانه و بسیط افاضه نمی‌کند... زیرا باید بین علت و معلول، سنخیت و مشابهت باشد.»^۳
 ملاصدرا پا را از سنخیت علت و معلول و خالق و مخلوق فراتر گذاشته، اساساً دوگانگی بین این دو را نفی می‌کند و به عینیت خالق و مخلوق معتقد می‌شود:

۱- اسفار ۷ / ۲۰۴

۲- همان / ۲۳۶

۳- نه‌ایة الحکمة / ۳۱۶-۳۱۵

«آنچه معلول نامیده می‌شود، در حقیقت خود، هویتی مباین با حقیقت علت مفیض خود ندارد تا آن‌که عقل بتواند با قطع نظر از هویت علت که موجد معلول است، به هویت معلول اشاره کند و در نتیجه، دو هویت مستقل به وجود آید که یکی مفیض و دیگری مفاض باشد، زیرا اگر چنین باشد [یعنی عقل بتواند به حقیقتی به عنوان معلول، جدا و مباین با حقیقت علت اشاره کند]، در این صورت، لازم می‌آید که برای معلول، ذاتی مستقل از هویت معلولیتش باشد... بنابراین روشن و آشکار می‌شود که برای همه وجود، اصلی یکتا و سنخی واحد است که او حقیقت وجود است و باقی شئون او هستند؛ او اصل است و ماسوا اطوار و شئون اوست؛ او موجود است و مابقی، جهات و حیثیات اویند؛ مبادا کسی از این عبارات چنین برداشت کند که نسبت موجودات و ممکنات به ذات قیومی خداوند، نسبت حلول است [یعنی این‌که خداوند در مخلوقات حلول کرده است]، زیرا این برداشتی دور از حقیقت است، چرا که قول به حلول مستلزم دوگانگی بین وجود حال و محل است و حال آن‌که ما به تحقیق و با خورشید عقل انسانی ثابت کردیم که در برابر وجود واحد احد حق، دومی وجود ندارد... و مکشوف گردید که بر هرچه اسم وجود - به هر نحوی از انحاء - اطلاق شود، جز شأنی از شئون وجود واحد قیوم و صفتی از صفات ذات او و درخششی از صفات درخشنده او نیست. پس آنچه ما در این باب گفتیم که در عرصه وجود علت و معلول وجود دارد، در نهایت امر بر حسب سلوک عرفانی بدانجا منجر شد که تنها علت، امری حقیقی و واقعی است و معلول جهتی از جهات اوست [نه آن‌که وجودی منحاز و جداگانه داشته باشد] و

این که صورت مسأله از علّیت و تأثیر علت بر معلول، به تطوّر معلول از علت و تحيُّث او از حیثیت علّت، - نه آن که معلول امری منفصل از علت و مباین با او باشد - تغییر پیدا کرد.»^۱

و نیز:

«همانا «وجود»، حقیقت واحدی است که عین حق می باشد و ماهیات و اعیان امکانی دارای وجود حقیقی نیستند... و آن چیزی که در همه مظاهر و ماهیات ظاهر، و در همه شئون و تعینات مشهود و آشکار است، چیزی جز حقیقت وجود نبوده، بلکه چیزی جز وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدّد شئون حیثیات آن نمی باشد... بلکه ازلاً و ابداً ممکنات ذاتشان باطل و ماهیتشان هالک است، و آنچه پیوسته و دائماً موجود است همان ذات حق است... بنابراین، حقیقت آنچه اهل کشف و شهود بر آن اتفاق دارند ظاهر می شود که می گویند، ماهیات امکانی، اموری عدمی و غیرموجودند... به این معنی که آن ها اصلاً موجود نیستند؛ نه در حد نفس خود و به حسب ذاتشان و نه به حسب واقع.... کما این که به زبان شعر گفته شده است:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین ها امور اعتباری است
 و در کلمات محققین [اهل عرفان] اشارات آشکاری، بلکه
 تصریحات روشنی بر این مطلب است که: ممکنات ازلاً و ابداً عدمی
 هستند... بنابراین هیچ موجودی جز خدا در کار نیست... و کتب عرفا
 مانند شیخ عربی [ابن عربی] و شاگردش صدرالدین قونوی پر از تحقیق
 درباره عدمی بودن ممکنات است و بنای اعتقادات ایشان بر مشاهده و

عیان است.»^۱

«پس حقیقت، چیز واحدی است و چیزهای دیگر جز شئون و فنون و حیثیات و دگرگونی‌ها و شعاع‌های نور و سایه‌های پرتو و تجلیات ذات او نیستند. [همان‌طور که شاعر می‌گوید: هر آنچه در هستی است، وهم یا خیال یا چون تصاویری در آئینه و یا سایه‌ها می‌باشند.]»^۲

و نیز در اثر دیگر خود با عنوان المظاهر الالهیه می‌نویسد:

«همچنان که وجود خدای تعالی حقیقت وجود است، پس او کل وجود و وجود کل او است.»^۳ و «بدان که جمیع موجودات، مظهر صفات و آثار خدای تعالی است و این مطلب را سخن بایزید بسطامی تأیید می‌کند که ان الکل فی الکل، کل در کل مستقر است.»^۴

شهید مطهری در مورد دیدگاه ملاصدرا در مورد وحدت وجود بیانی به شرح زیر دارد:

«فلاسفه معتقد به نظامی از موجوداتند که به ترتیب از ذات حق صادر شده‌اند: صادر اول، دوم، سوم... عرفا نه به صدور و معلولیت اعتقاد دارند و نه به تکثر صادرها؛ عارف دشمن کثرت است و مخالف قول به وجود ثانی برای حق، هر چند این ثانی معلول باشد، معلولی صادر از حق. عارف هرگونه موجودی را در جنب حق، شریک الباری و اعتقاد

۱- اسفار/۲/ ۳۴۲-۳۳۹

۲- همان/۱/ ۴۷

۳- ملاصدرا، المظاهر الالهیه/ ۲۶، ترجمه و تعلیق: سیدحمید طبیبیان

۴- همان/ ۳۱

به آن را شرک می‌داند، بنابراین با هرگونه علیتی مخالف است. عارف معتقد به تجلی است. مفهوم «خلق» که در قرآن آمده، از نظر حکیم، «علیت» ذات حق است و از نظر عارف «تجلی» ذات حق است. آیا این نزاع، لفظی است؟ یعنی «خلق» قرآن را عارف «تجلی» و حکیم «علیت» نام نهاده است؟ نه. در تجلی و ظهور، نوعی وحدت میان ظاهر و مظهر حکمفرماست. مظهر همان ظاهر است. حقیقت جلوه، خود متجلی است؛ جلوه شیء، ثانی شیء نیست. جلوه یک حقیقت، مرتبه‌ای از مراتب همان حقیقت، است نه این‌که موجودی باشد در جنب آن حقیقت. از کارهای بزرگ صدرا این بود که مفهوم «علیت» و «تجلی» را به هم نزدیک کرد و ثابت کرد که معلول واقعی «لیس الا شأنا من شئون العلة و ظهورا من ظهورات العلة و وجهها من وجوه العلة.» در واقع او علّیت را به تجلی برگرداند. قبلاً می‌پنداشتند که پیوندی علت و معلول را به هم می‌پیوندند؛ ذات معلول ذاتی است جداگانه و مرتبط با علت است و این پیوند زائد بر ذات معلول است؛ مثلاً اگر الف علت و ب معلول باشد، ب منتسب است به الف، ب حقیقتی است دارای انتساب به الف. ملاصدرا ثابت کرد که معلول واقعی با تمام حقیقتش عین انتساب به علت است. حقیقت معلول عین اضافه به علت است، چنان نیست که علت اشراق کند معلول را و معلول چیزی باشد که اشراق بدان تعلق گرفته باشد؛ ایجاد عین موجد است و اضافه عین مضاف. در اینجا «اشراق» عین «اشراق» شده است؛ معلول، ذاتی نیست که اشراق بدان تعلق گرفته باشد. صدرا با برهان اثبات می‌کند که حقیقت علّیت به تجلی بر می‌گردد. عرفا با علّیت - علیتی که فلاسفه قبل می‌گفتند - مخالفند. بنا بر آنچه فلاسفه قبل می‌گفتند، ذات حق علت اشیاء است. ذات حق که علت است، خود چیزی است که علّیت او یعنی خلق و ایجاد او چیز دیگر است و وجود

مخلوق چیز سوم. اما با دید ملاصدرا خلق و مخلوق یکی می‌شود و خلق و مخلوق از شئون علت است، جدا و ثانی علت نیست؛ به این معنی که تفاوت علیت با معلول، یعنی تفاوت ایجاد با وجود، ذهنی محض است. کثرت ایجاد و وجود صرفاً ساخته ذهن می‌باشد اما کثرت علت و معلول کثرتی است واقعی و در عین حال از نوعی وحدت خالی نیست، به این معنی که معلول، ثانی علت نیست؛ بلکه شأن اوست و به منزله اسم و صفت اوست و مانند هر موصوف و صفت و مسمی و اسم، مرتبه‌ای از مراتب اوست. اگر ما به حقیقت اشیاء (وجود آنها) برسیم، نمی‌توانیم آنها را از مضاف الیه‌شان (خدا) جدا کنیم؛ ولی چون ما ماهیات موجودات را درک می‌کنیم، کثرت را می‌نگریم نه وحدت را. در فلسفه ملاصدرا بین عقیده فلاسفه و عرفا آشتی داده شد. او دریافت که علیت جز تجلی نیست و تجلی جز علیت نتواند بود.^۱

در میان آثار اساتید و مدرسان کنونی فلسفه نیز که متأثر از ملاصدرا می‌باشند، نظریه وحدت وجود، تقریر شده است:

«چون با اندیشه دقیق و جامع نگریده شود، امر [وجود خدا و خلق] بالاتر از ماجرای علیت و معلولیت است، زیرا همه چیز فیض خداوند و ترشح وجود اوست.»^۲

«بین خداوند و مخلوقات، تمایز تقابلی و دوگانگی نیست، بلکه تمایز محیط از محاط است که یکی احاطه و شمول اطلاق بر دیگری دارد؛ و این مطلق فراگیر واجد همه چیز است [و همه چیز را در خود

۱ - مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی/ ۱۹۶-۱۹۵

۲ - حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد/ ۴۳۶

[دارد] و هیچ چیزی از دایره وجودی او خارج نیست، و تصور علت و معلول - آن گونه که در اذهان سطح پایین است [و موهم دوگانگی بین خدا و خلق است] - سزاوار عظمت و جلال خداوند نیست.^۱

«هرچه غیر خداست، فیض و رشحه ذات اوست و چیزی جدا و مباین از خدا نیست.»^۲

«وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی داشته باشند... این مطلب از شریفترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدر المتالهین آن را اثبات فرموده است.»^۳

«صمد فقط تویی که جز تو پُری نیست، و تو همه‌ای که صمدی.»^۴
 «الهی، همه گویند خدا کو، حسن گوید جز خدا کو.»^۵
 «در کتاب تدوین و تکوین، جز مصنف آن کیست؟»^۶
 الهی تا به حال می‌گفتم: «لاتأخذہ سنۃ و لانوم، الان می‌بینم مرا هم

۱- همان / ۵۰۲

۲- جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الامام الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية / ۳۹

۳- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه ۱ / ۳۹۱-۳۹۰

۴- حسن زاده آملی، حسن، الهی‌نامه / ۴۹

۵- همان / ۱۴

۶- همان / ۲۸

لا تأخذنی سنة و لا نوم.»^۱

«الهی از گفتن نفی و اثبات شرم دارم که اثباتیم، لاله الا الله را دیگران بگویند و الله را حسن.»^۲



نظریه «وحدت وجود» در میان صوفیان و عرفا بیش از فلاسفه رواج دارد و یکی از مشهورترین منادیان آن ابن عربی است که ملاصدرا در این موضوع سخت متأثر از ابن عربی بوده است:

«در وحدت وجود ابن عربی عالم خارجی محسوسات چیزی جز ظل وجودی و شبح فانی حق مطلق، یعنی خداوند، نتواند بود. این وحدت وجود، نوعی نفی عالمی است که سوای از حق باشد؛ به این معنی که منکر این است که مظاهر و ماسوای حق، وجود و حقیقتی سوای حق توانند داشت. تفکر او... آن گونه وحدت وجودی است که در آن حقیقت حق، همه چیز را در خود مستغرق و مستهلک می‌کند و ماسوای حق به عدم محض و لاشیء بحت مندرک می‌شود. فقط خداوند، حقیقت شامل لایزال است. این موقف را ابن عربی در عبارت زیر خلاصه کرده

۱ - همان، چاپ اول / ۶۶، (این جمله در چاپ‌های بعدی تغییر داده شده است و به جای «مرا هم» آمده است: «مظهرش را هم») به نقل از: میلانی، حسن، فراتر از عرفان / ۱۰۸.

۲ - همان / ۷۶، این عبارت را مقایسه کنید با: شهدالله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائماً بالقسط لاله الا هو العزيز الحكيم. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ما قلت و لا قال القائلون قبلي مثل لا اله الا الله - مامن الکلام کلمة احب الی الله من قول لا اله الا الله - خیر العبادة قول لا اله الا الله - قال الله لموسی علیه السلام: یا موسی لو ان السموات و عامریهن و الارضین السبع فی کفة و لا اله الا الله فی کفة مالت بهن لا اله الا الله (ر.ک به: فراتر از عرفان، ص ۱۰۸)

است: «سبحان من خلق الاشياء و هو عينها» (پاک و منزّه است خداوندی که اشیا را آفرید و او عین آنهاست). همین معنی در شعر زیر عنوان شده است:

یا خالق الاشياء فی نفسه
تخلق ما لاینتهی کونه فی—
أنت لما تخلقه جامع
ک فانت الضیق الواسع

ای آنکه اشیا را در خود افریده‌ای

تویی جامع همه افریدگان

تویی خالق چیزهایی که پایان ندارد

پس درحقیقت ضیق و وسعت ازتوست^۱

بنابراین، واقعیت امری واحد و بسیط است. وقتی که حواس و عقل ضعیف را به کار می‌بریم، از خداوند و عالم، واحد و کثیر، وحدت و کثرت و نظایر آن سخن می‌گوییم؛ معرفت کشفی حضوری عارف، کاشف چیزی جز وحدت مطلق نیست که ابن عربی آن را با اصل توحید اسلامی منطبق می‌داند. تطبیق گستاخانه‌تر نظریه وحدت وجود او با اسلام به عنوان دین توحید، از همین جا نشأت می‌گیرد. او در رساله الخلوّة می‌گوید: باید مدار کار خلوت تو، لقای خداوند در حال توحید محض باشد، به گونه‌ای که از شایبه شرک خفی و جلی معرا بوده باشد و می‌باید از سر یقین، همه اسباب و علل و وسایط را از جزء و کل نفی کنی، زیرا

۱- مترجم، بیت دوّم شعر ابن عربی را به درستی ترجمه نکرده است و گویا از پذیرش مفاد آن تحاشی داشته است. ترجمه درست آن چنین است:
تویی خالق چیزهایی در خودت که پایان ندارد پس در حقیقت تویی تنگ و گشاد

حرمان از این توحید، سقوط در ورطه شرک است.»^۱

شیخ محمود شبستری نیز «وحدت وجود» را در قالب ابیات زیر بیان می‌کند:

انا الحق كشف اسرار است مطلق	به جز حق کیست تا گوید انا الحق
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست	یقین داند که هستی جز یکی نیست
جناب حضرت حق را دویی نیست	در آن حضرت من و ما وتویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است ^۲

همچنین:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت	لاجرم عین جمله اشیاء شد ^۳
--------------------------	--------------------------------------

نفی وحدت وجود و هرگونه سنخیت و شباهت بین خالق و مخلوق در تعالیم قرآن و عترت

در توحید قرآنی و معارف وحیانی اهل بیت علیهم السلام هرگونه عینیت و بلکه شباهت و سنخیت بین خداوند و مخلوقات و نیز صدور اشیاء از ذات خداوند و یا تجلی ذات خداوند در قالب مخلوقات مردود است و خداوند - تبارک و تعالی - از همه این توصیفات و نسبت‌ها منزّه است:

۱ - تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۵۷۷-۵۷۶

۲ - شبستری، مثنوی گلشن راز

۳ - همان

آیات

۱. قل هو الله احد الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد^۱
- بگو او خداوند یگانه است، خداوند بی نیاز؛ نه فرزند آرد و نه از کسی زاده است و او را هیچ کس همتا نیست.
۲. لیس کمثله شی^۲
- همانند او چیزی نیست.
۳. سبحان ربك رب العزة عما يصفون^۳
- پاک و منزّه است پروردگارت، که پروردگار پیروزمند است، از آنچه می گویند.
۴. شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولو العلم قائماً بالقسط^۴
- خداوند و فرشتگان و عالمان [راستین] گواهی می دهند که خدایی جز او نیست.

روایات

۱. الامام الحسين عليه السلام: هو الله الصمد الذي لا من شيء و لا في شيء و لا على شيء، مبدع الاشياء و خالقها و منشاء الاشياء بقدرته^۵

۱- التوحيد / ۴-۱

۲- شوری / ۴۱۱

۳- صافات / ۱۸۰

۴- آل عمران / ۱۸

۵- بحار الانوار / ۳ / ۲۲۴

- او خداوند بی نیازی است که نه از چیزی است و نه در چیزی، ایجادکننده اشیاء و آفریننده و به وجود آورنده آنهاست با قدرتش.

۲. الامام الباقر علیه السلام: ان الله تعالى خلو من خلقه و خلقه خلو منه، و كل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله^۱
 - خداوند متعال خالی از خلق خویش و خلق او خالی از وجود خداوندند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد، مخلوق است به جز خداوند.

الامام الصادق علیه السلام:

۳. من شبه الله بخلقه فهو مشرك، ان الله - تبارك و تعالی لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شیء و كل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه^۲
 - هر کس خداوند را مانند مخلوقاتش داند، مشرک است. خداوند شبیه و مانند هیچ چیز نیست و هیچ چیز شبیه او نیست و هر آنچه در تصوّر و اندیشه در آید، او نیست.

۴. لا یلیق بالذی هو خالق کل شیء الا أن یكون مبائناً لکل شیء متعالیاً عن کل شیء، سبحانه و تعالی^۳
 - شایسته آن که آفریننده هر چیز است، جز این نیست که با هر چیزی مابین و متفاوت و برتر از آن باشد.

۵. فمن زعم أن الله فی شیء، أو علی شیء، أو یحول من شیء ألی

۱- همان ۳ / ۳۲۲

۲- همان ۳ / ۲۹۹

۳- همان ۳ / ۱۴۸

شیء، أو یخلو منه شیء، أو یشتغل به شیء فقد وصفه بصفة المخلوقین، والله خالق کل شیء لایقاس بالقیاس، و لا یشبهه بالناس، لایخلو منه مکان، و لایشتغل به مکان، قریب فی بعده، بعید فی قربه ذلک الله ربنا لا اله غیره، فمن أراد الله و أحبه بهذه الصفة فهو من الموحدین، و من أحبه بغير هذه الصفة فالله منه بریء و نحن منه براء^۱

- آنکه گمان برد خداوند در چیزی یا بر چیزی است و یا از چیزی به چیز دیگر تحول می‌یابد و یا آنکه چیزی از او برکنار است یا چیزی به او مشغول است، خداوند را با صفت مخلوقین توصیف کرده است، خداوند آفریننده هر چیزی است و با دیگر موجودات قیاس نمی‌شود و تشبیه به انسان‌ها نیز نمی‌گردد، جایی از او خالی نیست و مکانی به او مشغول نیست؛ [یعنی وجود خداوند متصف به صفاتی چون در مکان بودن یا با مکان بودن که از ویژگی‌های امور مادی است، نمی‌باشد] در دوری‌اش نزدیک است و در نزدیکی‌اش دور؛ این است پروردگار ما و جز او خدایی نیست؛ پس آن کس که خداوند را با این ویژگی‌ها بشناسد و دوست بدارد، از موحدین است و آن کس که با جز این ویژگی‌ها او را دوست بدارد، خداوند از او بیزار است و ما نیز از او بیزاریم.

الامام الرضا علیه السلام:

۶. هو اللطیف الخبیر السميع البصیر الواحد الأحد الصمد، الذی لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا أحد. منشیء الأشياء و مجسم الأجسام و مصور الصور، لو کان کما یقولون لم یعرف الخاق من المخلوق، و لا المنشیء من المنشأ، لکنه المنشیء، فرق بین من جسمه و صوره و

أنشأه، أذكان لا يشبه شيء ولا يشبه هو شيئاً^۱

– خداوند ناشناخته خبیر، شنوای بینا و واحد یکتای بی‌همانندی است که چیزی از او صادر نشده و خود نیز از چیزی پدید نیامده است و هیچ همانند ندارد؛ آفریننده اشیا و اجسام و صورت‌دهنده همه صورت‌ها است. اگرچنان بود که می‌گویند، بین خالق و مخلوق و ایجادکننده و ایجاد شده تفاوتی نمی‌ماند و حال این‌که او آفریدگار است. بین او و اشیا فرق است؛ زیرا هیچ چیز مانند او نیست و او نیز مانند هیچ چیزی نیست. ۷. [قال عمران الصابی الاتخبرنی یا سیدی أهو فی الخلق أم الخلق فیه؟] قال امام رضا علیه السلام: جل هو عن ذلك، لیس هو فی الخلق و لا الخلق فیه، تعالی عن ذلك^۲

– عمران صابی از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا خدا در مخلوقات است یا مخلوقات در او؟ امام علیه السلام فرمود: خداوند برتر از این سخن است؛ نه او در مخلوقات است و نه مخلوقات در او؛ خداوند برتر از این گمان‌ها است.

۸. الهی بدت قدرتك و لم تبد هیئة فجهلوك و قدروك، و التقدير علی غیر ما به و صفوك، و أنى برىء یا الهی من الذین بالتشبيه طلبوك، لیس كمثلک شیء، الهی و لن یدرکوك و ظاهر ما بهم من نعمك دلیلهم علیک لو عرفوك، و فی خلقك یا الهی مندوحة ان یتناولوك، بل سووك بخلقك فمن ثم لم یعرفوك، و اتخذوا بعض آیاتك ربًا فبذلك

۱- بحار الانوار ۴ / ۱۷۳

۲- بحار الانوار ۱۰ / ۳۱۳

وصفوک، فتعالیت ربی عما به المشبهون نعتوک^۱

– خداوندا، قدرت تو آشکار و ذات نهان است، لذا تو را نشناختند و به داشتن اندازه‌ها و اشکال و صور و صفت نمودند، در حالی که حقیقت تو بر خلاف آن چیزی است که ایشان تو را به آن توصیف نمودند. و من – ای خدای من – از کسانی که تو را از راه تشبیه می‌جویند، بیزارم. هیچ چیز همانند تو نیست. خداوندا، هرگز تو را نخواهند شناخت. اگر اهل فهم بودند، نعمت‌های آشکاری که به ایشان داده‌ای، آنان را برای دلالت بر تو کافی بود و وجود مخلوقات تو برای ایمان آوردن ایشان به تو کفایتشان می‌کرد. ایشان تو را با خلقت یکسان انگاشتند، لذا تو را نشناختند و برخی از مخلوقات تو را خدا پنداشتند و تو را به اوصاف آن‌ها موصوف داشتند. تو فراتری ای خدای من، از آنچه اهل تشبیه درباره تو می‌گویند.

۹. ما تقول [ابن قره نصرانی] فی المسیح؟! قال: یا سیدی، انه من الله. فقال علیه السلام: و ما ترید بقولک «من»، و من علی اربعة اوجه لا خامس لها؟

اترید بقولک «من» کالبعض من الكل فیکون مبعضاً؟!

أو کالخل من الخمر، فیکون علی سبیل الاستحالة؟!

أو کالولد من الوالد فیکون علی سبیل المناکحة؟!

أو کالصنعة من الصانع، فیکون علی سبیل المخلوق من الخالق؟

أو عندک وجه آخر فتعرفناه؟ فانتقطع^۱

- امام رضا علیه السلام از ابن قره نصرانی پرسید: درباره عیسی چه عقیده‌ای داری؟! گفت: مولای من، او را از خدا می‌دانم، حضرت فرمودند: منظورت از کلمه «از» چیست؟ چه این‌که «از» چهار معنی دارد که پنجمی برای آن‌ها نیست. آیا منظورت از کلمه «از» مانند معنای «جزء از کل» است، که در نتیجه خداوند دارای «اجزا» باشد؟ یا مانند «سرکه از شراب» است، که لازم آید خداوند دارای «تغییر» و «دگرگونی» باشد؟ یا مانند «فرزند از پدر» است، که از راه مناکحت باشد؛ یا مانند «صنعت» و «فعل» از صانع و فاعل را می‌گویی که بر روش «خالق و مخلوق» باشد؟ یا وجه پنجمی داری که برای ما بگویی؟! پس او در جواب فروماند.

[تنها معنایی از من که در ارتباط با خدا صادق است، معنای آخر است.]

۱۰. کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یمکن فیه یمتنع

فی صانعه^۲

آنچه در آفریده‌ها باشد، در آفریدگارش وجود ندارد؛ و هرچه در مورد خلق ممکن باشد، در صانع و آفریننده‌اش ممتنع و محال است.

۱۱. کیف یجری علیه ما هو أجراه، أو یعود فیه ما هو ابتداءه، اذاً

لتفاوت ذاته ولتجزأ کنهه و لامتنع من الأزل معناه، و لما کان للباری معنی غیر المبروء^۳

۱ - بحار الانوار / ۱۰ / ۳۴۹

۲ - همان / ۴ / ۲۳۰

۳ - عیون اخبار الرضا علیه السلام / ۱ / ۱۵۳

چگونه بر او جریان یابد، آنچه خود آن را جاری فرموده است؟ یا به او برگردد، آنچه خود او آن را آفریده است؟ در این صورت، ذاتش دارای اجزای متفاوت شده و ازلیتش محال می‌گردد و خالق را معنایی جز مخلوق بودن باقی نمی‌ماند.

۱۲. لیس فی محال القول حجة، ولا فی المسألة عنه جواب، ولا فی معناه له تعظیم، و لا فی ابانته عن الخلق ضیم الا با متناع الأزلی أن یشنی، و لما لا بدء له أن یشئ^۱

– در سخن محال حجت نباشد و سؤال از آن را پاسخی نیست و معنای آن به خداوند عظمت و بزرگی نمی‌دهد. جدا کردن خداوند از خلقش موجب ستم بر او نمی‌گردد، چرا که محال است ازلی تعدد پذیرد و برای چیزی که اول ندارد، نقطه شروعی باشد.

۱۳. بتشعیره المشاعر عرف أن لا مشعر له، و بتجهیره الجواهر عرف أن لا جوهر له، و بمضادته بین الأشياء عرف أن لا ضد له، و بمقارنته بین الأمور عرف أن لا قرین له، ضاد النور بالظلمة، و الجلاية بالبهيم، و الجسو بالبلل، و الصرد بالحرور، مؤلف بین متعادیاتها، مفرق بین متدانیاتها، دالة بتفریقها علی مفرقها، و بتألیفها علی مؤلفها، ذلك قول الله تعالی: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون» ففرق بها بین قبل و بعد لیعلم أن لا قبل له و لا بعد.^۲

– به این‌که مشاعر و جواهر را آفریده است معلوم می‌شود که خود او را ذهن و فکر و جوهر نباشد؛ و به این‌که بین اشیا تضاد و تقارن قرار

۱- همان ۱/ ۱۲۶

۲- بحار الانوار ۴/ ۲۲۹

داده است، معلوم می‌گردد که خود او را ضد و قرینی نیست؛ نور را با ظلمت و فهم را با کودنی و خشکی را با تری و سرما را با گرما مخالف و ضد هم قرار داد؛ اشیای مخالف را هماهنگ نمود و بین اشیای نزدیک فاصله انداخت. به این جدایی و هماهنگی، نشان از وجود جداکننده و هماهنگ‌کننده داد و همین است گفتار او که می‌فرماید: «هرچیزی را زوج بیافریدیم، شاید متذکر گردید». به واسطه اشیا قبل و بعد را وجود داد تا دانسته شود که خود او را قبل و بعد نیست.

۱۴. الدال علی وجوده بخلقه، و بحدوث خلقه علی ازلیته، و باشتباههم علی آن لا شبه له... فالحجاب بینة و بین خلقه لامتناعه مما یمکن فی ذواتهم، و لامکان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع، و الرب و المربوب، و الحاد و المحدود^۱

آفرینش را دلیل بر وجود خود قرار داد و به حدوث خلق بر ازلیت خود و به همانند بودن آن‌ها بر همانند نداشتن خویش دلالت نمود؛ پس حجاب بین او و خلقتش از این است که هرچه در ذات خلق ممکن باشد، در ذات او ناممکن و هرچه در ذات او غیرممکن باشد، در ذات خلق ممکن است. و از این جهت است که باید بین صانع و مصنوع، و آفریدگار و آفریده شده، و محدود کننده با محدود، فرق و تفاوت باشد.

۱۵. قال یونس بن عبدالرحمن: کتبت الی ابی الحسن امام رضا علیه السلام سألته عن ادم هل کان فیه من جوهریة الرب شیء؟ فکتب الیّ جواب کتابی: لیس صاحب هذه المسألة علی شیء من السنة، زندیق^۲

۱ - بحار الانوار ۴ / ۲۸۵ - ۲۸۴

۲ - همان ۳ / ۲۹۲

- یونس بن عبدالرحمن می‌گوید، طی نامه‌ای به امام رضا علیه السلام از ایشان پرسیدم، آیا از جوهریت پروردگار چیزی در آدم هست؟ حضرت در پاسخ نوشت: صاحب چنین سؤالی از سنت خارج بوده و زندیق است.

نکته‌ای مهم

از مجموع روایات فوق دریافتیم که بین خداوند و مخلوقاتش هیچ‌گونه سنخیت و شباهتی نیست و بلکه مباینت وجود دارد. در اینجا باید این نکته را یادآور شویم که این مباینت، مباینت در صفت و هویت است، یعنی ماسوای خداوند دارای وجود امتدادی و صفت مقداری و متجزی و مکانی و زمانی بودن می‌باشد و خداوند متعال برخلاف همه این صفات بوده و به هیچ یک از آن‌ها متّصف نیست، لذا امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة^۱
- توحید خداوند، جدا دانستن او از آفریده‌هایش است و این جدایی به معنای جدایی وصفی است نه جدایی عزلی.
و همچنین فرمود:

مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة
- با همه چیز هست اما نه آن گونه که کنار آن‌ها قرار گرفته باشد و مغایر با همه چیز است، اما نه آن گونه که او در طرفی و آن‌ها در طرفی دیگر بوده و از آن‌ها فاصله مکانی گرفته باشد
روایات فوق بیانگر آن است که وصف ذات باری تعالی برخلاف

وصف مخلوقات وی است و تعبیری چون «جایی از خدا خالی نیست» حکایت از این معنا دارد که ذات باری تعالی دارای وجودی امتدادی و زمانی و مکانی نیست که در جایی قرار گرفته و جایی دیگر از او خالی باشد. کما این که به این معنا هم نیست که وجود وی امتداد داشته و همه جا را فرا گرفته باشد، تا این که شاهدی بر وحدت وجود یا موجود و حلول و اتحاد شمرده شود.

بخش ششم:

معاد فلسفی - معاد قرآنی

فیلسوفان مسلمان که حد و مرزی برای غور و تأمل ذهنی خویش نمی‌شناسند و به نام عقل، در پی فهم مستقل و خود بنیاد همه رمز و رازهای عالم هستند، امر خطیر معاد و نشئه آخرت را نیز مشمول تأملات و تحلیلات ذهنی خویش قرار داده و به نتایجی ویژه و البته متفاوت با آنچه از مشکات نبوت و عترت ساطع شده است، رسیده‌اند و در هر جا که لازم بوده است، آیات الهی و کلمات نبوی صلی الله علیه و آله و ولوی علیه السلام را به نفع یافته‌های خویش تأویل و تفسیر نموده‌اند و در موارد بسیاری نیز اساساً کمترین توجهی به آموزه‌های قرآن و عترت ننموده‌اند.

آنچه با مراجعه به قرآن و عترت دریافت می‌شود، جسمانی بودن معاد و حشر اجسام و ابدان عنصری و مادی در قیامت و آخرت است؛ اما اهل فلسفه اغلب جسمانی بودن معاد را انکار کرده و یا بر مفهومی خود ساخته حمل می‌کنند، چرا که اصول و مبانی فلسفی و اندیشه خود بنیاد فیلسوف، قادر به درک و هضم حشر اجساد و نعیم و عذاب جسمانی - آن‌گونه که وحی و شریعت تبیین و ترسیم می‌کند - نیست.

برای تشریح بیشتر موضوع، ابتدا اقوال چند تن از بزرگان و عالمان دینی را در باب ضرورت اعتقاد به معاد جسمانی نقل کرده و سپس به نقل برخی دیدگاه‌های فلسفه در مسأله معاد و بهشت و جهنم می‌پردازیم

و واسپس آن، تصریحات دسته‌ای دیگر از فیلسوفان را - که وجه تشریحشان بر تفلسفشان در مسأله معاد غلبه یافته است - مبنی بر رد معاد روحانی و مثالی و تصدیق معاد جسمانی یادآور می‌شویم و در واپسین مرحله، پاره‌ای از آیات و روایات را برای تبیین موضع قرآن و عترت در موضوع معاد ذکر می‌کنیم:

اهمیت اعتقاد به معاد جسمانی نزد عالمان دین

خواجه نصیرالدین طوسی^۱ (م ۶۷۲ هـ):

«معاد جسمانی از ضروریات دین حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله است و در ثبوت آن هیچ شبهه‌ای نیست و به علاوه، معاد امری است ممکن و انبیاء: از وقوع آن نیز خبر داده‌اند. بنابراین قبول مسأله معاد و تصدیق آن، بر همه مکلفین لازم و واجب است و مقصود از معاد جسمانی این است که اجزای متفرقه بدن در روز قیامت زنده شده و با آن صورتی که در دنیا بوده، در محشر حاضر خواهند شد.»^۲

علامه حلی (م ۷۲۶ هـ):

«تمامی مسلمانان بر ثبوت معاد بدنی اتفاق دارند و اما در کیفیت آن که آیا بدن زنده شده از اجزای اصلی تشکیل خواهد شد و یا از چیز

۱- اگرچه در آثار خواجه نصیر، رنگ و بوی مباحث فلسفی وجود دارد اما وی را باید متکلم به شمار آورد و نه فیلسوف.

دیگری مانند بدن ذری، اختلاف دارند...»^۱

و: «محشور شدن در قیامت، با همین بدن محسوس خواهد بود. این اصلی بزرگ است و اثبات (و پذیرش) آن از ارکان دین است و هرکس معاد بدنی را ثابت و قطعی نداند، به اجماع کافر است.»^۲

شهید ثانی (م ۹۶۵ هـ):

«همه مسلمانان در اعتقاد بر معاد جسمانی اتفاق دارند؛ اما فلاسفه جسمانی بودن معاد را نفی کرده و قائل به معاد روحانی شده‌اند و مقصود از معاد جسمانی، خلقت مجدد بدن پس از فنای آن می‌باشد و با آن صورتی که در دنیا داشته، زنده می‌شود.»^۳

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ هـ):

«معاد جسمانی از جمله مسائلی است که همه خداپرستان بر ثبوت و وجود آن اتفاق دارند و یکی از ضروریات دین اسلام محسوب می‌شود و منکرین معاد جسمانی از زمره مسلمانان محسوب نمی‌شوند. کتاب و سنت بر جسمانی بودن معاد صراحتاً دلالت دارند، به طوری که رد و یا انکار و یا تأویل آن به هیچ وجه امکان ندارد... مع الوصف عده‌ای از متفلسفان و مدعیان عرفان، جسمانی بودن معاد را به جهت شبهه محال بودن اعاده معدوم (که به پندار آنان به کسانی که قائل به معاد جسمانی

۱ - همان / ۲۵۵، به نقل از معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل / ۲۲۷

۲ - نهج الحق و کشف الصدق / ۳۷۶، به نقل از معاد جسمانی در حکمت متعالیه / ۱۱۰

۳ - معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل / ۲۲۷

می‌شوند لازم می‌آید) رد کرده و قائل به معاد روحانی شده‌اند.^۱
 «عقیده امامیه و اکثر مسلمانان بر این است که انسان در روز جزا با
 ابدان دنیوی (روح و بدن) زنده می‌شود.»^۲

نفی معاد جسمانی از سوی فلاسفه

اینک به سراغ آرای فیلسوفان در باب معاد رفته و انکار معاد
 جسمانی و قرآنی را از منظر آنان نشان خواهیم داد.
 ملاصدرا در کتاب «المظاهر الالهیه» در گزارشی از دیدگاه‌های
 گوناگون درباره معاد می‌نویسد:

«بدان که فلاسفه و متشرعین، متفقاً به رستاخیز معتقدند؛ ولی در
 کیفیت آن با هم اختلاف دارند. تمامی متکلمان و فقیهان براینند که معاد
 فقط جسمانی است، چه می‌گویند، روح جرمی لطیف و ساری در بدن
 است؛ اما همه فلاسفه معتقدند که معاد فقط روحانی است و بسیاری از
 حکمای خداپرست و شیوخ عرفای اسلامی نیز به معاد جسمانی و
 روحانی با هم اعتقاد دارند. معاد جسمانی این است که شخص انسان
 دارای روح و جسدی است که آن جسد در آخرت به نحوی عودت
 می‌کند که اگر کسی او را در روز رستاخیز در میان جمع ببیند، بگوید:
 این فلانی است که در دنیا بود. کسی که این عقیده را باور نکند، رکن
 بزرگی از ایمان را باور نکرده و عقلاً و شرعاً کافر گشته است و در
 نتیجه، بسیاری از نصوص را انکار کرده و در زمره ملاحده و دهریه

۱- بحار الانوار ۷/ ۴۷

۲- همان

درآمده است که در فلسفه روی آنان حساب نمی‌شود و در عقلیات بر آنان اعتمادی نیست و از شریعت بی‌بهره‌اند و... آنان حشر اجساد و نفوس را باور ندارند، چه گمان می‌کنند که چون انسان بمیرد فانی می‌شود و دیگر معادی ندارد. البته کسانی که چنین پندارند، رذل‌ترین مردمانند... بدان که اختلاف امم و ادیان در این امر و کیفیت آن به سبب دشواری و باریکی‌هایی است که در این مسأله موجود است و حتی حکیمان بزرگی مانند شیخ‌الرئیس و همطرازان وی در مبادی امر معاد دارای عقاید محکم بوده، لیکن در کیفیت آن دچار انحراف شده‌اند.»^۱

ملاصدرا و معاد جسمانی

ملاصدرا در اسفار نیز بر تصور اندیشه فلاسفه از درک معاد به‌ویژه معاد جسمانی تصریح می‌کند و آن‌گاه مدعی می‌شود که وی به حقیقت آن دست یافته و با برهان عقلی، معاد جسمانی مورد نظر قرآن را اثبات و تبیین نموده است و البته به‌زودی نشان خواهیم داد که این ادعا صحیح نیست:

«مسأله معاد و احوال قبر و بعث و حشر و نشر و حساب و کتاب و میزان جایگاه‌های عرضه پرونده اعمال و صراط و بهشت و طبقات و درهای آن و جهنم و درها و درکات آن، رکنی عظیم در ایمان و اصلی بزرگ در حکمت و عرفان است و آن از پیچیده‌ترین معارف و در عین حال لطیف‌ترین و شریف‌ترین آنهاست و از جهت دلیل و برهان پنهان‌ترین معارف است، مگر بر صاحبان بصیرت و دل‌هایی که به نور خداوند روشنی یافته است. تنها عده معدودی از بزرگان گذشته و حال

فلسفه به فهم مسأله معاد نائل شده‌اند. اکثر فیلسوفان، اندیشه‌شان از درک معاد قاصر بوده است چرا که آنان انوار حکمت را از مشکات نبوت نبی خاتم صلی الله علیه و آله اقتباس نکرده‌اند. حتی بزرگ آنان [ابن سینا] به ناتوانی خویش در اثبات نوعی از معاد [معاد جسمانی] با دلیل عقل اعتراف کرده است. اکثر فلاسفه تنها در پی اثبات معاد روحانی بر آمده‌اند. بر این اساس، از نظر آنان نعمت‌های بهشتی اعم از حوریان و قصرها و درخت‌ها و نهرها چیزی جز ادراک معقولات و ابتهاج و خوشی عقلانی نیست و جهنم و عذاب‌های آن کنایه از رذایل اخلاقی و صفات ناپسند به‌ویژه جهل مرکب است.^۱

ملاصدرا در ادامه مطلب فوق به انتقاد از دیدگاه و اعتقاد رایج بین متکلمین و علما و فقها و عموم مسلمین در مسأله معاد می‌پردازد و در همین جا نشان می‌دهد که او نیز چون دیگر فیلسوفان، معاد جسمانی را پذیرا نیست:

«اکثر مسلمانان بر این باورند که انسان چیزی جز این بنیه و جسد مادی مرکب از گوشت و خون و استخوان و رگ و پی و اعراض و فعل و انفعالات که شکلی خاص - که به زعم آنان عبارت است از صورت انسانی - نیست. اینان حقیقت قیامت را با قلب و جان‌شان نفهمیده‌اند اگر چه با زبان بدان اعتراف می‌ورزند و از همین رو بر آن‌ها حکم مسلمان بار شده است. قیامت نزد آنان چیزی جز بازگشت همین بدن‌های نابود شده و پوسیده با همان ویژگی‌های دنیوی نیست... و شگفت از اکثر مدعیان علم و دانش‌ورزی است که چگونه در فهم مسأله معاد به مرتبت

فهم عوام و ناقصان - زنان و کودکان - رضایت داده‌اند و در تمام عمرشان در صدد فهم حقیقت نفوس انسانی و سرانجام و چگونگی سیرورت آن بر نیامده‌اند و تنها به بحث پیرامون مسائل و فروع نادر [شرعی و فقهی] اکتفا کرده‌اند. البته اعتقاد این چنینی به معاد، برای نادان‌ها و اقشار گوناگون عوام مثل صاحبان حرف و صنایع و بازرگانان که قادر به تأمل در حقایق امور نیستند، مفید و خوب است، زیرا آنان مکلف به اعتقادات رسمی و این چنینی در امر آخرت هستند؟! [!] که مایه تشویق آنان به انجام اعمال خیر و ترک اعمال زشت و... می‌شود اما محققان از متدینان و افاضل از مسلمانان، باورشان بر این است که با این اجساد و ابدان، گوهرهای شریف و نورانی همراه است که از مقوله اجسام کثیف نیستند بلکه روح‌های لطیفی هستند که هنگام مرگ از بدن‌ها خارج می‌شوند. نزد این گروه، مسأله قیامت عبارت از این است که هنگام حشر، آن ارواح به بدن‌های دنیوی و بدن‌هایی مشابه و جایگزین آنان بر می‌گردد و مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرند، البته این دیدگاه نسبت به دیدگاه پیشین نیکوتر و نزدیک‌تر به حق است. اما آنان که در معرفت و یقین به دلیل رسوخشان در علم و ورزیدگی‌شان در فلسفه، فوق گروه‌های سابق می‌باشند، در موضوع معاد باوری دیگر دارند که عمق آن را جز خداوند و راسخان در علم در نمی‌یابند.»^۱

ملاصدرا در کتاب «مبدأ و معاد» بدن عنصری را مرکبی و آلتی برای روح در این دنیا می‌داند که در آخرت از آن بی‌نیاز می‌شود:

«یکی از موضوعاتی که دانستن آن ضروری می‌باشد این است که

انسان باید بداند که دنیا و آنچه از محسوسات و مشاهدات در آن وجود دارد جز فقر و شدت احتیاج نفس، چیز دیگر نیست؛ ولی آخرت و عالم روحانی عبارت از غنی و بی‌نیازی نفس می‌باشد... مادامی که نفس در این دنیا قرار دارد، محتاج به بدن است، همان‌طوری که دریانورد در محیط دریا به کشتی احتیاج دارد و کشتی، آلت و وسیله رسیدن به ساحل است و موقعی که از مهلکه‌های طوفان دریا نجات یافت و از پیمودن مسیر آب خلاص شد، کشتی را رها می‌سازد و دیگر نیازی به آن ندارد. وضع انسان نیز چنین است: زیرا بدن آلتی است که انسان به وسیله آن از بحر هیولا به ساحل روحانیت می‌رسد و محسوسات را در رهگذار حواس طبیعی مشاهده می‌کند و هر وقت که از دریای مادیات عبور کرد، دیگر از تعلق به بدن بی‌نیاز می‌شود. نفس در عالم مثال می‌تواند با آنچه ایجاد نموده به سر ببرد تا از آن مرحله به غنای مطلق برسد.»^۱

ملاصدرا همچنین در جایی دیگر از اسفار، به رد نظریه متکلمین می‌پردازد که معاد را عبارت از جمع اجزاء بدن عنصری می‌دانند:

«اعتقاد نازل و پست دیگر در باب معاد و حشر اجساد، اعتقاد علمای کلام چون فخر رازی و امثال اوست که معاد را عبارت از جمع اجزای پراکنده مادی و اصلی بدن - که به زعم آنان تا قیامت باقی است - می‌دانند تا بار دیگر روح به آن تعلق گیرد و انسان با همان صورت سابق برگردد. اینان از این نکته غافلند که این امر، حشر در دنیا است و نه حشر در آخرت... در حالی که بر صاحب بصیرت پوشیده نیست که نشئه دوم (آخرت) طور و نوعی دیگر از وجود است که با این موجود مخلوق از

خاک و آب و گل مابینت دارد و مرگ و حشر، آغاز بازگشت به خدا و قرب به اوست، نه بازگشت به خلقت مادی و بدن خاکی کثیف ظلمانی.»^۱

وی در کتاب «المظاهر الالهیه» نیز به حشر موجودی غیر از بدن عنصری که ثواب و عقاب به او تعلق می‌گیرد، اشاره می‌کند:

«بدان که در درون و در قشر هر آدمیزاده‌ای، جانوری انسانی با همه اندام‌ها و حواس و قوایش، همواره موجود است که با مردن بدن عنصری نمی‌میرد بلکه در روز رستاخیز برای پس دادن حساب برانگیخته می‌شود تا ثواب یابد یا عقوبت شود و زندگی آن مانند زندگی این بدن، عرضی نیست بلکه زندگی آن مانند زندگی نفس، ذاتی است و آن جانوری است متوسط میان جانور عقلی و جانور جسمانی که در آخرت بنا بر صور اعمال و نیت انسان برانگیخته می‌شود.»^۲

نظر استاد مطهری درباره معاد مورد نظر ملاصدرا

استنباط شهید آیت‌الله مطهری^۱ نیز از معاد مورد نظر ملاصدرا این است که:

«امثال ملاصدرا گفته‌اند معاد جسمانی است، اما همه معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد... اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است، یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم تطبیق کنیم؛ با این که حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم

۱ - اسفار ۹ / ۱۵۳

۲ - المظاهر الالهیه / ۸۸

می شود تأیید کرد، ولی معاد قرآنی را با این مطلب نمی شود توجیه کرد، چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست، روی همه عالم است. قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می کند نه تنها انسان... اذالشمس کورت و اذالنجوم انکدرت و اذالجبال سیرت، مربوط به قیامت است، یوم تبدل الارض غیر الارض، فقط ارض روح ما را نمی گوید، قرآن ارض (همین زمین) را دارد می گوید و سایر آیاتی که در قرآن هست...»^۱

ماهیت بهشت و جهنم از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا علاوه بر موارد فوق، در باره ماهیت بهشت و جهنم و ثواب و عقاب نیز نظراتی دارد که همگی نافی معاد جسمانی است. وی در موارد متعددی، نعمت های بهشتی و عذاب های جهنمی را از مقوله ادراک می داند و برای آن ها ما به ازای عینی و جسمانی قائل نیست و اساساً قیامت و بهشت و جهنم را امری خارج از نفس آدمی نمی داند. به عبارات زیر بنگرید:

«آنچه انسان در عالم آخرت مشاهده می کند و نعمت های گوناگونی از حوری و قصر و باغات و درختان و نهرها و چشمه ها و همچنین عذاب های آتشی می بیند، امور بیرون از ذات نفس و خارج و جدا از حقیقت روح آدمی نیستند بلکه خود نفس هستند و از حیث جوهر قوی تر و از حیث ثبوت محکم تر و از جهت حقیقت دائمی تر از صورت های مادی که هر لحظه در معرض تجدد و تحلیل قرار دارند،

برخوردارند.»^۱

«موجودات بهشتی، امور ادراکی هستند که مواد و اسباب در آنها مدخلیتی ندارند زیرا وجود اشیاء در بهشت، وجود صوری غیرمادی است که عاری از حرکت و انفعال و تجدد و انتقال می‌باشند.»^۲

«این شعر امام علی علیه السلام که دوائک فیک و لاتشعر و داؤک منک ولا تبصر، بیانگر این مطلب است که جایگاه نعمت‌های بهشتی و خوشی‌های آن و عذاب جهنم و عقوبت‌های آن، نفس انسانی است.»^۳

«پس با همه آنچه ذکر و نقل کردیم، ثابت شد که بهشت جسمانی عبارت است از صورت‌های ادراکی قائم و وابسته به نفس خیالی که برای لذات و خوشی‌های آن ماده و مظهری جز نفس آدمی وجود ندارد. همچنین فاعل و ایجاد کننده این صور ادراکی، نفس است و نه چیز دیگر و به راستی که یک نفس از نفوس انسانی همراه با صور ادراکی‌اش، به منزله جهان نفسانی بزرگی است که بزرگ‌تر از این عالم جسمانی است و آنچه از درختان و نهرها و قصرها و غرفه‌ها در خویش ادراک می‌کند، همگی حیاتی ذاتی دارند و حیات همگی یک حیات بیش نیست که آن حیات، نفسی است که آنها را ادراک و ایجاد کرده است و اساساً ادراک آن صورت‌ها توسط نفس، عین ایجاد آنهاست نه آن‌که ادراک و ایجاد

۱ - ملاصدرا، عرشیه / ۱۵۲

۲ - اسفار / ۹ / ۳۲۰

۳ - همان / ۳۱۹

آن‌ها دو چیز باشد.»^۱

«کلید معارف مربوط به قیامت و آخرت، معرفت نفس است؛ زیرا نفس منشأ و موضوع برای امور اخروی است و صراط و کتاب و میزان و اعراف و جنت و نار، در حقیقت همان نفس هستند که در احادیث ائمه ما: بدان اشاره شده است»^۲[!؟]

ملاصدرا آنچه را در آیات و روایات در مورد درهای بهشت و جهنم آمده است نیز اموری خارج از نفس آدمی ندانسته و آن‌ها را کنایه از حواس و مدارک و مشاعر انسانی می‌داند:

«بدان که در تعیین ابواب هفتگانه بهشت و جهنم - که قرآن از آن‌ها یاد می‌کند - اختلاف است. یک نظر بر آن است که این درهای هفتگانه همان مدارک هفتگانه انسانی یعنی حواس پنج‌گانه و دو حس باطنی یعنی خیال و وهم است که یکی از این دو (خیال) مدرک صور و دیگری (وهم) مدرک معانی جزئی است و این درها همان‌طور که درهای ورود به جهنم‌اند، درهای ورود به بهشت نیز می‌باشند، به شرط آن‌که انسان آن‌ها را در اطاعت خداوند و انجام اعمال خیر و انتزاع معانی کلیه از محسوسات و جزئیات به‌کار گیرد و خلاصه آن‌که، از آن‌ها برای آنچه خلق شده‌اند، استفاده نماید. البته برای بهشت، در هشتمی هست که عبارت است از قلب. نظر دیگر بر این است که درهای هفتگانه بهشت و جهنم اعضای هفتگانه آدمی است که تکالیف الهی بدان‌ها تعلق گرفته است. نظری دیگر درهای جهنم را اخلاق زشت مثل حسد و بخل و تکبر

۱- همان / ۳۴۲

۲- همان / ۳۱۸

و غیر آن‌ها می‌داند و در مقابل آن اخلاق نیکو مثل علم و کرم و شجاعت و غیر آن را درهای بهشت می‌داند.»

ملاصدرا در ادامه، نظر اول را مقبول‌تر می‌داند و می‌نویسد:

«نظر اول بهتر و موافق‌تر با حقیقت است، زیرا هر یک از حواس و مشاعر هفتگانه، دری به سوی شهرت‌های دنیایی‌اند که آتش‌های سوزان و حالت‌هایی دردناک برای نفوس آدمی در آخرت می‌شوند و نیز اگر در طریق خیر استفاده شوند، درهایی به سوی ادراک حقایق و معارف و انجام کارهای نیکی می‌شوند که در قیامت موجب ثواب می‌شوند و به ملکوت خداوند صعود کرده و در بهشت در زمره فرشتگان قرار می‌گیرند.»^۱ [۱]

ملاصدرا با اتکا به مبانی‌ای که در باب معاد، قیامت و بهشت و جهنم دارد، در موضعی از آثار خود به تنقیص و هجو کسانی می‌پردازد که از فهم و اثبات عالم مجرد از ماده عاجز بوده و در پی نعمت‌های مادی بهشت از قبیل حور و قصور و فاکهه و... هستند:

«مشاهده می‌کنیم که اکثر مدعیان علم و شریعت از اثبات عالم مجرد روی گردان بوده و دل‌هایشان از ذکر عمل و نفس و روح و ستایش از عالم مجرد و مذمت عالم اجساد و لذایذ مادی مضمّن می‌شود و تصورشان از آخرت و نعمت‌های آن مثل تصورشان از دنیا و نعمت‌های مادی آن است، تنها با این تفاوت که نعمت‌های مادی آخرت، لذیذتر و پایاتر است. و از همین رو آنان راغب به این نعمت‌ها شده و طاعات الهی

را برای رسیدن به آنها و قضای شهوت بطن و فرج انجام می‌دهند...»^۱
و در موضعی دیگر می‌نویسد:

«ما این موضوع را بیش از اندازه توضیح دادیم، به خاطر شفقت و دلسوزی‌ای که نسبت به ظاهر بینان داریم، همانان که قصدشان از انجام مناسک و عبادات، دستیابی به شهوت بطن و فرج در آخرت به نحوی لذیرتر و ماندگارتر از دنیا است. اینان در حقیقت جویندگان دنیا هستند اما پیش خود گمان می‌برند که جوینده آخرت و قرب به خداوند هستند.»^۲
بدیهی است این شیوه برخورد ملاصدرا ناشی از اعتقاد او به معاد روحانی است و برخلاف صریح صدها آیه و روایت است که اهل ایمان و تقوا را به نعمت‌های عینی و مادی و - نه ذهنی و ادراکی - بهشت وعده داده و آنان را به دستیابی به آنها ترغیب کرده‌اند. مرحوم علامه مجلسی به نقل از شیخ مفید می‌نویسد:

«عقیده کسانی که گمان می‌کنند در بهشت انسان‌هایی هستند که لذتشان تنها تسبیح و تقدیس خداوند بدون خوردن و آشامیدن است، عقیده‌ای شاذ و بی‌ربط با دین اسلام و برگرفته از عقاید مسیحیان است که گمان می‌برند اهل طاعت، در بهشت به صورت فرشتگانی در می‌آیند که نمی‌خورند و نمی‌آشامند و ازدواج نمی‌کنند. خداوند این اعتقاد را در قرآن کریم با ترغیب همه انسان‌ها به لذاتی چون اکل و شرب و ازدواج در بهشت باطل و مردود دانسته است، آنجا که می‌گوید: «و خوردنی‌هایش همیشگی و سایه‌هایش

۱ - اسفار ۹ / ۱۵۸

۲ - همان / ۲۰۵

برقرار است، این بهشت سرانجام اهل تقواست.^۱ «در بهشت است نهرهایی از آب زلال دگرگون ناشدنی و نهرهایی از شیری که هرگز طعمش دگرگون نشود.»^۲ «حوریه‌هایی در سراپرده‌های خود» (مستور از چشم بیگانگان)^۳ و «زنان سیاه چشم زیبا صورت»^۴، [و متقیان را] «با زنان سیاه‌چشم زیبا جفتشان کردیم»^۵ و «در نزد پرهیزکاران حوریان جوان شوهر دوست است»^۶ «و اهل بهشت آن روز خوش به وجد و نشاط مشغولند، آنان با زنانشان در سایه‌های درختان بهشت بر تخت‌ها تکیه زده‌اند.»^۷ و... [با وجود این همه آیه] چگونه فردی قائل به این عقیده می‌شود که در بهشت گروهی از انسان‌ها هستند که نمی‌خورند و نمی‌آشامند و حال آن‌که کتاب خداوند گواه بر ضد این عقیده است و اجماع بر خلاف آن موجود است، مگر آن‌که چنین فردی خواسته باشد از کسانی تقلید کند که تقلید آن‌ها جایز نیست [نصاری] و یا به حدیثی جعلی عمل نماید.»

مجلسی پس از نقل قول فوق، عقیده مفید را در نهایت استحکام و

۱- رعد / ۳۵

۲- محمد / ۱۵

۳- الرحمن / ۷۲

۴- واقعه / ۲۳

۵- دخان / ۵۴

۶- ص / ۵۲

۷- یس / ۵۶-۵۵

متانت ارزیابی می‌کند.^۱

ملا محسن فیض کاشانی نیز در دوره‌ای از حیات علمی و فکری خود که هنوز از فلسفه و عرفان دست‌نشسته و به سلوک علمی و عقلانی قرآن و اهل بیت علیهم السلام بازنگشته بود، درباره آخرت و قیامت چنین نوشته بود:

«دنیا و آخرت در پیش عرفا دو صفت برای نشانه‌ای واحد است، پس نشانه دنیا همان نشأه عنصری به مناسبت دوری و بعد انسان از نور الهی است و اما نشأه آخرت یعنی حشر خواص است که بعد از مرگ بلافاصله به جبروت متصل می‌شوند و در عالم معطل نمی‌مانند؛ زیرا که مرحله معطلی در عالم مثال است و آن مخصوص کسانی است که به مرتبه کمال نرسیده‌اند و توقع بهشت و مأکولات و مشروبات و حورالعین و ادراک مواعید پروردگار را دارند که در این عالم ادراک می‌کنند و جنت، عالم عقل است که بعد از مرگ و دنیا از علوم حقه برای او حاصل می‌شود و اما جهنم، مخلوق بالعرض و اصل آن در دنیا و عبارت از تعلق نفس است به امور دنیاوی.»^۲

«مراد از زمین قیامت، استقرار عالم مجردات است بدون حاجت به ماده و مراد از اعمال، عبارت است از ارتساخت آثار اعمال و افعال در نفس و نفوس، و نفوس صحیفه‌های اعمال هستند. و مراد از حساب، مشاهده نفس است آثار مرتسمه‌ای را که در نفس مرتسم می‌شود. مراد از

۱- بحار الانوار ۸ / ۲۰۱

۲- فیض کاشانی، در مکنون / ۱۲۵، به نقل از معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل /

میزان، عقل نظری است که حسن و قبح افعال به وسیله آن سنجیده می‌شود. و صراط، یعنی ملکه عدالت و حد وسط از افراط و تفریط می‌باشد و در ظاهر امام است، زیرا برهان حق و صراط مستقیم است و به وسیله او حق از باطل متمایز می‌شود.^۱

عدول ملاصدرا از معاد روحانی به معاد جسمانی

برخی از صاحب‌نظران^۲ بر این باورند که ملاصدرا از نظریه معاد روحانی عدول کرده و در نهایت به معاد جسمانی عقیده‌مند شده است. پاره‌ای از استناداتی که در تأیید این مطلب ارائه شده است، بدین شرح است:

۱. ملاصدرا در اثر خود با عنوان شرح الهدایة الاثیریة چنین می‌نویسد: «بدان که بازگرداندن روح پس از جدایی از بدن، به بدنی مثل همان که در دنیا داشت، در رستاخیز، امری است ممکن و به هیچ‌گونه محال نیست، چنان‌که در شریعت به صراحت آمده است: در نصوصی از آیات قرآن و اخباری بسیار و فراوان از اهل عصمت و هدایت، که قابل تأویل نیست، مانند این آیات: «گفت: چه کسی این استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند، بگو (ای محمد): آن کس که نخستین بار آن‌ها را آفرید؛ او به هرگونه آفرینشی داناست. (در صورت دمیده شود)، پس آن‌گاه مردمان از گورها در آیند و شتابان به سوی پروردگار خویش روند. آیا انسان گمان می‌کند، ما هرگز استخوان‌های (مرده) او را گرد نخواهیم آورد؟ چرا، ما حتی قادریم خطوط انگشتانش را بازسازی کنیم. پس واجب است ما این

۱- همان

۲- ر.ک. به: خرد جاودان (جشن نامه، سیدجلال الدین آشتیانی)، مقاله معاد جسمانی در

معاد را تصدیق کنیم، زیرا که از ضروریات دین است و انکار آن کفری روشن است و هیچ‌گونه استبعادی در آن نیست، بلکه استبعاد و تعجب در مورد بار نخست که روح به بدن انسان تعلق یافته است، بیشتر است از بار دوم، که از بدن جداگردد و دوباره به آن باز آید.»^۱

۲- ملاصدرا در کتاب «المبدأ و المعاد» با مردود شمردن تأویل آیات و احادیث که بیانگر معاد جسمانی هستند و نیز تأیید اعتقادات عموم مردم در باره قیامت و معاد که آن را جسمانی می‌دانند، می‌نویسد: «از آنچه گفتیم، دانسته شد که وجود بهشت و دوزخ و دیگر احوال آخرت، همان‌سان که توده عوام می‌فهمند و تصور می‌کنند، حق است و مطابق واقع است و واجب است اعتقاد به آن. و هرکس یک چیز از آن همه را انکار کند، پریشان‌گویی کرده (و سخن کفر) گفته است و کارش تباه (و برون از هنجار) گشته است.»^۲

۳. و نیز در همان کتاب می‌نویسد:

«عقیده صحیح درباره رستاخیز این است که در آن روز بدن‌ها از گورها برانگیخته می‌شوند.»^۳

شگفتی آشتیانی از ملاصدرا

سیدجلال الدین آشتیانی این موضع ملاصدرا را درباره معاد برخلاف

۱- شرح الهدایة الاثیریة / ۳۸۱، المبدأ و المعاد / ۳۷۵

۲- المبدأ و المعاد / ۴۱۴، ۴۱۳

۳- همان / ۳۹۵

مبانی فلسفی خود ملاصدرا قلمداد کرده و از آن با شگفتی یاد کرده است:

«ملاصدرا بعد از نقل کلمات شیخ رئیس و غزالی در بیان وجوه صحت و تقریب معاد جسمانی، خود در صدد تشریح حشر اجساد بر آمده است و برخلاف مبانی خود در کتب مفصله و غیرمفصله، عود روح به بدن دنیوی مرکب از اجزای بدن اصلی فاسد بعد از عروض موت و زوال حیات را واجب، و طبق آیات قرآنی و روایات وارد از طریق اهل بیت عصمت و طهارت، مطابق مبنای استاد خود محقق داماد و میرفندرسکی و دوانی و میرصدر دشتکی شیرازی، بدون توجه به اشکالات عدیده‌ای که خود بر مبنای آنان فرموده است، گوید: بدان که بازگرداندن روح پس از جدایی از بدن به بدنی مثل همان که در دنیا داشت، در رستاخیز امری است ممکن و به هیچ گونه محال نیست...»^۱

و در ادامه، پس از نقل مطالبی از شرح هدایه اثیری که بیانگر معاد جسمانی است، می‌نویسد:

«همان طوری که ملاحظه می‌شود، این مسلک در معاد به کلی مغایر مبنای او [ملاصدرا] در آثار مفصل و مختصر اوست... آیا در این مسأله متحیر است؟ آیا تقیه از ابنای عصر خود نموده است، در حالتی که در آثار خود، با صراحت هرچه تمام‌تر عقاید خویش را اظهار کرده است؟»^۲

۱ - آشتیانی، سیدجلال الدین، مقدمه کتاب المبدأ و المعاد / ۴۸

دفاع برخی از فیلسوفان از معاد جسمانی

برخی از عالمان دینی فلسفی مشرب که در مسأله معاد، وجه تدبیر و تشرعشان بر وجه تفلسفشان پیشی گرفته است، از دیدگاه فلسفی در باب معاد احتراز جسته و به معاد جسمانی - که منطبق با قرآن و عترت است - تصریح کرده‌اند که در ذیل به نقل پاره‌ای از این اعترافات می‌پردازیم:

محقق دوانی (م ۹۰۸ هـ)

«آنچه از بیانات اهل شرع درباره مسأله معاد به دست می‌آید، همانا جسمانی بودن معاد است. پس عقیده بر چنین معادی، واجب و منکرش کافر است و به اتفاق همه خداپرستان، معاد از ضروریات است و آیات قرآن بر جسمانی بودن آن صریحاً دلالت دارند، به طوری که تأویل و شبهه برای احدی باقی نمی‌ماند: مثلاً در آیه ۷۸ از سوره یس چنین آمده: «و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه، قال من یحیی العظام و هی رمیم»، علمای تفسیر می‌فرمایند، این آیه موقعی نازل شد که ابی بن خلف استخوان پوسیده‌ای را با دست‌های خود نرم کرد و گفت: ای محمد! تو می‌گویی این استخوان‌ها که پوسیده‌اند، زنده خواهد شد؟ فرمود: آری تو هم زنده و مبعوث می‌شوی و بعد از قیامت وارد جهنم خواهی شد.»^۱

ملا اسماعیل خواجه‌یوبی (م ۱۱۷۳ هـ)

«ای برادر عزیز - که خداوند تو را تأیید نماید - بدان که قدر ضروری از دین و آنچه که واجب است مسلمانان بدان ملتزم باشند، ایمان

به معاد بدنی، بدان صورتی است که صاحب شریعت - که بر آورنده آن و خاندان او درود باد - آن را آورده است، آن هم ایمانی مجمل بدون نیاز به بحث و فحص از حقیقت و کیفیت آن؛ پس آن کس که چنین ایمانی حاصل کند، حقیقتاً [به معاد] مؤمن است و هیچ نیازی به تفتیش ندارد، چه آن که ممکن است دچار شبهه‌ای شود که از پاسخ آن درماند و در نتیجه حیران و سرگردان شود و بلکه در زمره ملحدان و منکران قرار گیرد، در عین حال که مسأله [معاد جسمانی] امری واضح و روشن است.»^۱

و همچنین:

«اما این سخن که چون معاد روحانی را غالب مردم نمی فهمیده‌اند، پس به عنوان معاد جسمانی از باب تمثیل و تشبیه معقول به محسوس، مطرح شده است، تکذیب پیامبران الهی است زیرا در آن صورت، آنچه از آن خبر داده‌اند [معاد جسمانی]، مطابق با واقع نیست.»^۲

شیخ محمد تقی آملی (م ۱۳۹۱هـ)

آیت‌الله شیخ محمد تقی آملی، از اساتید مسلم فلسفه در کتاب دررالفوائد پس از نفی معاد مثالی مطرح شده در اسفار، به این دلیل که همان معاد روحانی است، می‌نویسد:

«قسم به جانم که این معاد، مخالف است با آنچه شرع مقدس فرموده است و من خداوند را و فرشتگان را و پیامبران و رسولان خدا را

۱ - آشتیانی، سیدجلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۴/ ۳۰۲، مقاله ثمره الفواد فی نبذ من مسائل المعاد، تألیف ملا اسماعیل خواجه‌بوی

گواه می‌گیرم در این ساعت، که ساعت سوم از روز یکشنبه چهاردهم ماه معظم شعبان سال ۱۳۶۸ هـ ق است، که درباره معاد جسمانی، معتقدم به آنچه قرآن کریم فرموده است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام به آن اعتقاد داشته‌اند و امت اسلام بر آن (و قبول آن) اجماع کرده‌اند؛ و من ذره‌ای از قدرت خداوند را منکر نمی‌شوم.»^۱

میرزا احمد آشتیانی (م ۱۳۵۴ ش)

وی نیز که از مدرسان به نام فلسفه بوده است، درباره معاد مورد نظر ملاصدرا در اسفار می‌نویسد:

«این صوری [ابدان مثالی] که اصولی [اصول یازده‌گانه صدرایی] برای اثبات آن تأسیس کردید و قواعد آن را محکم ساختید و بنیان آن را استوار داشتید و افکار خود را در تبیین آن خسته کردید، به هیچ روی با بدنی که در رستاخیز بزرگ محشور می‌گردد منطبق نیست؛ اگرچه در ظاهر کار با قالب‌های مثالی عالم برزخ ممکن است انطباق داشته باشد. بنابراین «انکار معاد جسمانی» و بازگشت روح‌ها به بدن‌ها - که عقل سلیم نیز با آن مساعد است - مخالف نص قرآن، بلکه مخالف همه ادیان است و انکار یک امر ضروری در اسلام می‌باشد. خدای متعال خود ما را از لغزش‌های وهمی و آراء بزرگ کرده به وسیله شیطان، محفوظ نگاه دارد.»^۲

۱- در الفوائد ۲/ ۴۶۰

۲- معاد جسمانی در حکمت متعالیه / ۲۱۹، به نقل از لواجم الحقائق فی اصول العقائد /

آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی (م ۱۳۹۵ هـ)

وی که فقیه و از اساتید صاحب نام فلسفه بوده است، با اشاره به چهار قول درباره معاد می‌نویسد:

«قول چهارم، مذهب صدرالحکماء [ملاصدرا] است که می‌فرماید: «نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید، چون قوه خیال در نفس، بعد از موت باقی است و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی - که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است - در معاد محسوس خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است». در حقیقت، در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد؛ یا نورانی است و یا ظلمانی؛ به تفصیلی که در کتب خود، با اصول حکمیه، تقریب و تقریر فرموده است. لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است، زیرا که - به طور قطع - مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است.»^۱

امام خمینی (م ۱۳۶۸ ش)

«علی ای حال، بدن نفس، در نشئه آخرت، بدنی معلول و مخلوق نفس نیست، بلکه بدنی است که نفس، خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مُساوق اعدام و یا ایجاد خودش می‌باشد؛ و البته ممکن نیست شیء

به فعالیت خودش موجود شود، زیرا مستلزم دور صریح باطل است؛ و اگر عبارتی از عبارات آخوند [ملاصدرا] قده - موهم این معنی باشد که نفس با فعالیت، بدن خودش را «ایجاد» می‌کند، از خطاهای لفظی است و فرضاً اگر آخوند - قده - و یا دیگران، مصرّ بر این معنی باشند، درست نبوده و به شدّت مورد انکار ماست. ما نسبت به مدعیان چنین فعالیتی [از سوی نفس] منکر هستیم.»^۱

علامه طباطبایی (م ۱۳۶۲ ش)

آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی که در درس اسفار مرحوم علامه طباطبایی شرکت می‌کرده است، درباره نظر علامه در مورد معاد اسفار می‌گوید:

«ایشان [علامه طباطبایی] هیچ وقت معاد را تدریس نمی‌کرد. به خاطر دارم، هنگامی که خدمتشان منظومه می‌خواندیم، وقتی به مبحث معاد رسیدیم، درس را تعطیل کردند. علت را هم هیچ وقت بیان نکردند. فقط تنها چیزی که ما توانستیم کشف کنیم این بود که مرحوم علامه طباطبایی، معاد مرحوم صدرالمتهلین را قبول نداشت، چون با ظواهر آیات تطبیق نمی‌کرد. البته صدرالمتهلین خیلی تلاش کرد که بگوید معادی را که آورده عین قرآن است و از قرآن استخراج شده و آیات را بر آن تطبیق داد. با این حال، معاد مرحوم آخوند (ملا صدرا) با اکثر آیات قرآنی تطبیق نمی‌کند. معادی را که مرحوم صدرالمتهلین گفته، در واقع نوعی معاد برزخی است [نه معاد حشری]؛ جسم، جسم برزخی [یعنی تمثلی و تخیلی بدون جرم] است. میوه، میوه برزخی است و

۱ - معاد جسمانی در حکمت متعالیه، به نقل از تبیان، دفتر سی ام، ۲۲۹/۸۸

خلاصه یک سلسله صور غیبیه هستند که ماده ندارند و فقط صورت دارند. مرحوم علامه طباطبایی این معاد را قبول نداشت.^۱

شهید آیت‌الله مطهری (م ۱۳۵۸ ش)

«امثال ملاصدرا گفته‌اند، معاد جسمانی است، اما همه معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند، این خصائص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد. این فاصله‌ای که قدما از قبیل بوعلی، میان روح و جسم قائل بوده‌اند و فقط عقل را روحی می‌دانستند و غیرعقل را روحی نمی‌دانستند، این فاصله وجود ندارد. اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است؛ یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم [تطبیق کنیم]، با این که خیلی حرف خوبی است، و آن را با دلایل علمی هم می‌شود تأیید کرد، ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد؛ چون معاد قرآن روی تنها انسان نیست، روی همه عالم است. قرآن اساساً [در امر معاد و بازگشت]، راجع به عالم ماده بحث می‌کند، نه تنها انسان.»^۲

۱ - معاد جسمانی در حکمت متعالیه / ۲۲۴، به نقل از کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره

۸، آبان ۱۳۶۸

۲ - مجموعه آثار ۴ / ۷۹۲

معاد از منظر قرآن و عترت

آموزه‌های قرآن و عترت با صراحت و گویایی تمام که کمترین شبهه و تردیدی باقی نمی‌گذارد، تصویری جسمانی از معاد ارائه می‌کنند و راه را بر هرگونه نظریه‌پردازی و گمانه‌زنی در باب معاد روحانی سد می‌کنند. به جهت پرهیز از اطناب، به نقل تنها چند آیه و روایت می‌پردازیم و جویندگان را به منابع دیگر ارجاع می‌دهیم:

آیات:

۱. و هو الذی یرسل الریاح بشراً بین یدی رحمته حتی اذا اقلت سحاباً ثقلاً سقناه لبلد میت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من کل الثمرات کذلک نخرج الموتی لعلکم تذكرون^۱

– و او کسی است که بادهای را پیشاپیش رحمتش [باران] مژده بخش می‌فرستد؛ تا آن‌گاه که ابرهای گرانبار را [همراه] بردارد، آن را به سوی سرزمینی پژمرده برانیم و از آن، آب [باران] فرو فرستیم و به آن هر میوه‌ای بر آوریم، مردگان را [نیز] بدینسان برانگیزانیم، باشد که پند

۱- اعراف/ ۵۷، و همچنین روم/ ۱۹، فاطر/ ۹، فصلت/ ۳۹، ق/ ۱۱، زخرف/ ۱۱

۲. و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه، قال من يحيى العظام و هي رميم،
قل يحييها الذي أنشأها اول مرة^۱

- و برای ما مثل می‌زند و آفرینش خود را فراموش می‌کند، گوید
چه کسی این استخوان‌ها را - در حالی که پوسیده‌اند - از نو زنده
می‌گرداند؟ بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورده است،
زنده‌اش می‌گرداند و او به هر آفرینشی دانا [و توانا] است.

۳. يَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهٗ، بَلِي قَادِرِيْنَ عَلٰى اَنْ نُّسَوِّيَ
بِنَانَهٗ^۲

- آیا انسان چنین می‌پندارد که هرگز استخوان‌های [پوسیده و
پراکنده] او را گرد نمی‌آوریم. حق این است که تواناییم بر این که
سرانگشت‌های او را فراهم آوریم.

۴. و قالوا اذا كنا عظاماً و رفاتاً أئنالمبعوثون خلقاً جديداً، قل كونوا
حجارة أو حديداً، او خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا، قل
الذي فطركم اول مرة^۳

- و گفتند، آیا چون استخوان‌های [پوسیده و] خرد و خاک شدیم،
در هیأت آفرینشی تازه برانگیخته خواهیم شد؟ بگو سنگ یا آهن باشید،
یا آفریده‌ای که در دل‌های شما بزرگ می‌نماید؛ زودا که خواهند گفت،
چه کسی ما را [پس از مرگ] باز می‌گرداند؟ بگو همان کسی که شما را

۱ - یس / ۷۶

۲ - قیامت / ۴-۳

۳ - اسراء / ۵۰-۴۹

نخست بار آفرید.

۵. أفلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور و حصل ما فى الصدور^۱

- آیا [انسان] نمی‌داند که چون آنچه در گورهاست زیر و زبر شود و راز دل‌ها آشکار گردانیده شود.

۶. و نفخ فى الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون^۲

- و در صور دمیده شود، آن‌گاه ایشان از گورها [برخیزند] و به سوی پروردگارشان بشتابند.

۷. كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها^۳

- هرگاه پوست‌هایشان [جهنمی‌ها] پخته [و فرسوده] شود، برایشان به جای آن‌ها پوست‌های دیگر آوریم.

۸. و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى أنطق كل

شیء^۴

- [جهنمیان] به پوست‌هایشان گویند، چرا بر ما گواهی دادید؟ گویند، ما را خداوند که هرچیز را به سخن در آورد، به سخن در آورده است.

۹. و قالوا اذا ضللنا فى الارض ائنا لفى خلق جديد بل هم بلقاء

ربهم کافرون، قل يتوفیکم ملک الموت الذى وکل بکم ثم الى ربکم

۱- عادیات / ۱۰-۹

۲- یس / ۵۱

۳- نساء / ۵۶

۴- فصلت / ۲۱

ترجعون^۱

– و گویند، آیا چون در [خاک] زمین ناپدید شدیم، آیا آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ بلکه ایشان دیدار پروردگارشان را منکرند؛ بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته شده است، روح شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان باز گردانده می‌شوید.

۱۰. و كانوا يقولون إذا متنا و كنا تراباً و عظماً ائنا لمبعوثون، او ابائنا الاولون، قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم^۲
– و می‌گفتند، آیا چون مردیم و خاک و استخوان‌ها [ی پوسیده] شدیم، آیا ما از نو برانگیخته می‌شویم و همچنین نیاکان ما؟ بگو که پیشینیان و واپسینان، برای موعد روزی معین گرد آیند.

روایات:

الامام الصادق علیه السلام:

۱. عن هشام بن حکم انه قال الزندیق للصادق علیه السلام: انی للروح بالبعث والبدن قدبلی و الاعضاء قد تفرقت، فعضو فی بلدة تاکلها سباعها، و عضو باخری تمزقه هوامها و عضو قد صار تراباً بنی به مع الطین حائط؟! قال علیه السلام: ان الذی انشأه من غیر شیء و صوره

۱ - سجده / ۱۱-۱۰

۲ - واقعه / ۴۹-۵۰، همچنین رک. به: بقره، ۲۵۹ و ۲۶۰، زمر / ۴۰، اسراء / ۷۰، مطففین / ۶، عبس / ۳۴-۳۵، حج / ۷، ابراهیم / ۴۸-۵۱، معارج / ۴۲-۴۴، حاقه / ۳۷-۱۸، روم / ۲۷ و ۵۰، اعراف / ۵۷

علی غیر مثال کان سبق الیه قادر ان یعیده کما بدأه^۱

– به نقل هشام بن حکم، زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید: روح [به همراه بدن] چگونه مبعوث می‌شود، در حالی که بدن از میان رفته و اعضا و اجزای آن پراکنده گشته است؛ عضوی در جایی است که طعمه درندگان شده و عضوی دیگر در نقطه‌ای دیگر خوراک شیران گشته و عضوی نیز تبدیل به خاک و گل شده و دیواری با آن بنا شده است؟ امام علیه السلام فرمود: خداوندی که او را بدون ماده‌ای به وجود آورد و بی‌نمونه‌ای از پیش به او شکل داد، تواناست که او را دوباره زنده کرده و بازگرداند.

۲. اتی جبرئیل رسول الله صلی الله علیه و آله فاخذہ فاخرجه الی البقیع فانتھی به الی قبر فصوت صاحبہ، فقال: قم باذن الله، فخرج منه رجل ابيض الرأس واللحیة یمسح التراب عن وجهه و هو یقول: الحمد لله و الله اکبر، فقال جبرئیل: عد باذن الله، ثم انتھی به الی قبر آخر فقال: قم باذن الله فخرج منه رجل مسود الوجه و هو یقول: یا حسرتاه یا ثوراه، ثم قال له جبرئیل: عد الی ماكنت باذن الله. فقال: یا محمد هکذا یحشرون یوم القیامة^۲

– روزی جبرئیل نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و او را به قبرستان بقیع برد و سراغ قبری رفت و خطاب به صاحب قبر گفت: به اذن خداوند برخیز؛ در این هنگام مردی با مو و ریش سفید در حالی که خاک از صورت بر می‌گرفت، بیرون آمد و بر زبان ذکر الحمد لله و الله اکبر داشت، پس جبرئیل گفت: به اذن خداوند برگرد. سپس نزد قبری

۱- بحار الانوار ۷/ ۳۷

۲- همان ۷/ ۳۹

دیگر رفتند، جبرئیل بانگ زد: به اذن خداوند برخیز، این بار مردی سیاه صورت در حالی که از سر حسرت و بلازدگی ناله می‌کرد، از قبر بیرون آمد، پس جبرئیل گفت: به اذن خداوند به جایگاه خویش برگرد، آن‌گاه رو به حضرت محمد صلی الله علیه و آله نمود و گفت: مردگان در روز قیامت این‌گونه محشور می‌شوند.

۳. فی قوله تعالی: «و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی»، رأی جیفه علی ساحل البحر نصفها فی الماء و نصفها فی البر تجیء سباع البحر فتأکل ما فی الماء ثم ترجع فیشد بعضها علی بعض فیأکل بعضها بعضا و تجیء سباع البر فتأکل منها فیشد بعضها علی بعض فیأکل بعضها بعضاً، فعند ذلك تعجب ابراهیم علیه السلام مما رأی و قال «رب ارنی کیف تحیی الموتی»، قال: کیف تخرج ما تناسل التي أكل بعضها بعضاً؟! قال او لم تؤمن؟ قال «بلى و لكن لیطمئن قلبی» یعنی حتی أری هذا كما رأیت الاشياء كلها، قال: «فخذ اربعة من الطیر...»^۱

- امام صادق علیه السلام در توضیح این آیه که «ابراهیم گفت، خدایا به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی»، فرمود: ابراهیم جسد گندیده‌ای را در ساحل دریا مشاهده کرد که نیمی از آن در آب و نیمی دیگر در خشکی بود. نیمه‌ای که در دریا بود، خوراک جانوران دریایی می‌شد و آن‌ها پس از بازگشت به دریا به همدیگر حمله کرده و بعضی از آن‌ها خوراک بعضی دیگر می‌گشت. آن نیمه که نیز در خشکی بود، خوراک درندگان می‌شد و آن‌گاه بعضی از آنان در جنگ و حمله به یکدیگر خوراک بعضی دیگر می‌شدند؛ ابراهیم علیه السلام از این ماجرا

شگفت زده شد و خطاب به خداوند گفت: «خدایا به من نشان ده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی»؛ و [همچنین] گفت: خدایا چگونه انسان‌ها و موجودات را درحالی که بعضی از آنها خوراک بعض دیگر شده‌اند، دوباره زنده می‌کنی؟ خداوند فرمود: آیا باور نداری! ابراهیم علیه السلام گفت، باور دارم اما می‌خواهم دلم آرام گیرد. مقصود ابراهیم این بود که می‌خواهد مانند اشپای دیگر این مسأله را نیز به رأی العین مشاهده کند. در اینجا بود که خداوند به ابراهیم گفت: چهار پرنده را بر گیر [و بکش] و پاره پاره کن [و همه را درهم بیامیز]، سپس بر سر هر کوهی پاره‌ای از آن‌ها را بگذار، آن‌گاه آنان را به خود بخوان تا شتابان به سوی تو آیند.^۱

۴. اذا اراد الله ان يبعث الخلق امطر السماء على الارض اربعين صباحاً، فاجتعت الأوصال و نبتت اللحوم...^۲

– خداوند آن‌گاه که اراده زنده کردن مردگان را نماید، به مدت چهل روز بارانی از آسمان بر زمین فرو ریزد که به دنبال آن اعضا و استخوان‌های [فروپاشیده] بدن‌ها گرد آیند و بر آن‌ها گوشت روید و...

۵. سئل عن الميِّت يبلى جسده؟ قال: نعم لا يبقي لحم ولا عظم الاطينته التي خلق منها فانها لاتبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة^۳

۱- بقره / ۲۶۰

۲- تفسیر قمی ۲ / ۲۵۳

۳- بحار الانوار ۷ / ۴۳

از امام صادق علیه السلام پرسیده شد آیا جسد میت می پوسد؟ فرمود: آری، به گونه‌ای که گوشت و استخوانی از او باقی نماند جز طینتی که از آن آفریده شده است. این طینت نمی پوسد و در قبر همچنان باقی می ماند تا این که بدن مثل نخستین بار از آن آفریده می شود.

فلسفه و نفی معراج جسمانی

فلسفه با توجه به مبادی و مبانی خود، در فهم معراج جسمانی رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز که مورد تصریح قرآن کریم و روایات فراوانی (در منابع شیعه و سنی) است، دچار معضل بوده و لذا معراج را امری معقول (و نه محسوس) و روحانی دانسته و گزارش رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از این سفر اعجازآمیز که با طی آسمانهای هفت گانه و مشاهده اموری عجیب و شگفت‌انگیز همراه بوده است، نمادین و رمزی می‌داند. ابوعلی سینا در رساله معراجیه خود، حرکت جسم را رو به بالا و نیز انتقال سریع و لحظه‌ای آن را از نقطه‌ای به نقطه دیگر، امری محال دانسته و از همین رو معراج را نه امری حسی و جسمانی که سیری عقلانی و روحانی دانسته است:

«جسم جوهری کثیف است، قصد بالا ندارد. اگر سفر کند به بالا، جز عرضی و قهری نبود و اگر خواهد به تعجیل مسافتی که به تانی رفته باشد، قطع کند، نتواند که کند... معراج دو گونه بود: یا جسمی به قوت حرکتی به بالا بر شود، یا روحی به قوت فکری به معقول بر شود، و چون احوال معراج پیغامبر ما صلی الله علیه و آله نه اندر عالم محسوس بوده است، معلوم شد که نه به جسم رفت، زیرا که جسم به یکی لحظه مسافت دور قطع نتواند کرد. پس معراج جسمانی نبود، زیرا که مقصود،

حسی نبود، بلکه معراج روحانی بود، زیرا که مقصود عقلی بود.^۱ ابن سینا در ادامه با تأکید بر این امر که آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله از مشاهدات معراج خود، شامل حضور و همراهی جبرئیل و سوار شدن بر براق و دیدن فرشتگان گوناگون و انبیاء پیشین در آسمانهای هفتگانه و مشاهده بهشتیان و جهنمیان و... تشریح و توصیف نموده است، یکسره «رمز معقول بوده است که او به زفان [زبان] حس بیرون داده است به طریقی که اصحاب ظاهر پذیرند اندر حد خود، و اصحاب تحقیق مطلع گردند بر آن حقایق، و الا اهل عقل دانند که آنجا که فکر رسد، جسم نرسد و آنچه بصیرت اندر یاود، حس باصره اندر نیاود»، مجدداً بر روحانی و معقول بودن معراج تأکید کرده و به شرحی نمادین و سمبلیک از حدیث مفصل معراج پرداخته است. فی‌المثل در توضیح این فراز روایت که حضرت صلی الله علیه و آله فرود و حضور جبرئیل را برای آغاز معراج مطرح می‌کند و می‌گوید «ناگاه جبرئیل فرود آمد اندر صورت خویش با چندان بهاء و فرّ و عظمت، که خانه روشن شد»، می‌گوید: «یعنی که قوت روح قدسی به صورت امر به من پیوست و چندان اثر ظاهر کرد که جمله قوت‌های روح ناطقه بدو تازه و روشن گشت.»^۲

و در توضیح این فراز در وصف براق: «از خری بزرگ‌تر بود و از اسبی کوچک‌تر»، می‌گوید «یعنی از عقل انسانی بزرگ‌تر و از عقل اول کهنتر»، و نیز در تبیین این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که «چون اندر راه روان شدم و از کوه‌های مکه اندر گذشتم، رونده‌ای [شیطان] بر اثر من

۱- معراج‌نامه ابوعلی سینا، با تحقیق نجیب مایل هروی / ۹۸-۹۷

می آمد و آواز می داد که بایست. جبرئیل گفت، حدیث مکن و اندر گذر، گذشتم»، می گوید: «بدین، قوت وهم را خواهد، یعنی چون از مطالعه اعضاء و اطراف ظاهر فارغ شدم و تأمل حواس نکردم و اندر گذشتم، قوت وهم بر اثر او آوازی داد که مرو، زیرا که قوت وهمی متصرف است و غلبه‌ای دارد عظیم و...»^۱

همچنین در تشریح این بخش از حدیث معراج که «آنجای [بیت المقدس] و به مسجد [الاقصی] در شدم، مؤذنی بانگ نماز کرد و من اندر پیش شدم و جماعت ملائکه و انبیاء را دیدم بر راست و چپ ایستاده و یکی یکی بر من سلام می کردند و عهد تازه می کردند»، چنین می نویسد: «بدین آن می خواهد که چون از مطالعه و تأمل حیوانی و طبیعی فارغ شدم، اندر مسجد شدم، یعنی به دماغ رسیدم. به مؤذن قوت ذاکره را خواهد و به امامی خود تفکر خواهد و به انبیاء و ملائکه، قوت‌های ارواح دماغی را خواهد، چون تمییز و حفظ و ذکر و فکر و آنچه بدین ماند، و سلام کردن ایشان بر وی احاطت او بود به جمله قوت‌های عقلی و...»^۲

فلسفه براساس مبانی خود، علاوه بر آن که حرکت جسم را از نقطه‌ای به نقطه‌ای دور دست در لحظه‌ای اندک ناممکن می داند و حتی سیر جسم رسول گرامی صلی الله علیه و آله را از مکه به بیت المقدس در لحظه‌ای محال می شمرد (و طبعاً قدرت خداوند هم به محال تعلق نمی گیرد)، سیر جسم را در آسمانها و برگزشتن از آسمانی به آسمان دیگر نیز ناشدنی می داند، چرا که این سیر، موجب خرق و التیام افلاک و آسمانها است و این امر براساس

۱ - همان / ۱۰۴

۲ - همان / ۱۰۷

طبیعیات فلسفه یونانی امری محال است.

فلسفه و فیلسوفانی چون ابن سینا در این موضوع نیز مانند بسیاری از موضوعات دیگر، بی‌اعتنا به آنچه قرآن و رسول گرامی صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام فرموده‌اند، راه خویش را رفته‌اند و از متشرعان و متدینان فاصله گرفته‌اند.

بسیاری از فقها و دانشمندان - اعم از شیعه و سنی - به تخطئه این موضع فلسفه در قبال معراج پرداخته‌اند و بعضاً به تکفیر منکران معراج جسمانی نیز فتوا داده‌اند.

شیخ طوسی در رساله‌ای با عنوان «العقائد الجعفریه» درباره اعتقاد شیعه درباره معراج حضرت رسول صلی الله علیه و آله می‌نویسد:

«معراج حضرت رسول صلی الله علیه و آله با جسم عنصری و در عالم بیداری، امری حق است و احادیث متواتر با صراحت و گویایی تمام بر آن دلالت دارند، لذا منکر آن خارج از اسلام است. حضرت رسول صلی الله علیه و آله از ابواب آسمانها گذشت بدون آن‌که نیازی به خرق و التیام باشد. به شبهه خرق و التیام [که از سوی معتزله و فلاسفه مطرح شده است] در جای خود پاسخ گفته شده است.»^۱

علامه مجلسی درباره معراج جسمانی می‌نویسد:

«عروج رسول الله صلی الله علیه و آله از مکه به بیت المقدس و سپس به آسمانی در یک شب با بدن شریفش، از اموری است که آیات و اخبار متواتر از طرف شیعه و سنی، گویای آن است. انکار چنین اموری و یا تأویل آن به معراج روحانی و یا این‌که معراج در عالم رؤیا بوده

۱ - شیخ طوسی، العقائد الجعفریه، ضمیمه کتاب «جواهر الفقه» قاضی ابن براج / ۲۴۸

است، ناشی از یکی از این سه امر می‌تواند باشد: ۱. کمی اطلاعی از آثار ائمه طاهرين عليه السلام ۲. کمی تدین و ضعف یقین ۳. فریب نیرنگ‌های اهل فلسفه را خوردن. به گمان من حجم اخبار وارد درباره این موضوع، با کمتر موضوعی از اصول مذهب قابل مقایسه است؛ بنابراین معلوم نیست چرا عده‌ای، دیگر موضوعات را به خاطر ورود روایات درباره آن‌ها، می‌پذیرند اما در موضوعی بدین مهمی توقف می‌کنند. سزاوار آن است که به آنان گفته شود: آیا به بعضی از کتاب ایمان می‌آورید و به بعض دیگر کفر می‌ورزید. و اما بر صاحبان فهم پوشیده نیست که طرح این اشکال از سوی بعضی که فلک و آسمان، خرق و التیام نمی‌پذیرد، چیزی جز وهم و گمان نیست... اگر قرار باشد چنین شکوک و اوهامی مانع از پذیرش اموری باشد که با احادیث متواتر ثابت شده است، باید روا باشد که در همه اموری که جزء ضروریات دین است، توقف نمود و از اعتقاد به آن سر باز زد.»^۱

ابن سینا و دیگر فلاسفه، در حالی از امتناع حرکت سریع جسم و نیز محال بودن خرق و التیام فلک، حتی برای خداوند، سخن می‌گویند که قرآن به صراحت از شق القمر به عنوان معجزه رسول اعظم صلی الله علیه و آله سخن می‌گوید.^۲

و نیز ماجرای آوردن تخت بلقیس را از نقطه‌ای دوردست به سرزمین سلیمان علیه السلام توسط کسی که دانشی از کتاب نزد او بود،

۱- بحار الانوار، ۱۸ / ۲۹۰-۲۸۹

۲- قمر / ۳-۲

در کمتر از یک چشم برهم زدن مطرح می‌نماید.^۱

روح مجرد است یا مادی؟

یکی از علل گرایش فلاسفه به معاد روحانی، دیدگاه آنان درباره ماهیت روح و نفس آدمی است.^۲ عموم فلاسفه قائل به تجرد نفس و روح آدمی هستند و آن را از هرگونه خواص مادی عاری می‌دانند. این دیدگاه زمینه‌ساز آن است که در مسأله معاد نیز به معاد روحانی و غیرمادی گرایش پیدا کنند. ملاصدرا نیز از جمله کسانی است که قائل به تجرد نفس است، با این توضیح که او نفس انسانی را در آغاز تکوّن، جسمانی می‌داند اما در صیوروتش از قوه به فعل و در مسیر حرکت جوهری‌اش مجرد می‌شود.^۳ به تعبیر ملاصدرا، روح و نفس آدمی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است:

«روح در آغاز پیدایش، یک جوهر جسمانی است و سپس به تدریج قدرت و کمال بیشتر می‌یابد و خلقت آن تغییر پیدا می‌کند تا آن‌که استقلال یافته، از این جهان جدا شده، به جهان دیگر منتقل می‌گردد و به سوی پروردگار رهسپار می‌شود. پس روح در حدوث، جسمانی و در بقا

۱- نحل / ۴۱

۲- البته این‌گونه نیست که هر کس نفس را مجرد بداند، منکر معاد جسمانی باشد.

۳- اسفار / ۵ / ۲۸۹، البته برخی فلاسفه این نظر را رد کرده و روح را قدیم و بالکل مجرد می‌دانند.

روحانی است.»^۱

ملاصدرا در جای دیگر می‌گوید:

«روح انسانی جوهر روحانی [مجرد] مستقلی است که در تداوم وجود خود از بدن مستغنی می‌باشد.»^۲
و باز در جای دیگر:

«نظریه فلاسفه این است که روح انسان در ابدان تاریک و مادی محبوس است. فلاسفه می‌گویند: این جسد [برای روح] به منزله تخم مرغ برای جوجه و به منزله رحم مادر برای فرزند است، زیرا دنیا به منزله رحم است و ارواح به منزله نطفه است که از صلب قضای الهی به رحم وارد می‌شود تا به مرتبه کمال برسد. پس روح به حکم غریزه خود، مادامی که خلقت او به مرحله کمال نرسیده و صورت او تکمیل نشده است، به بدن عاشق و علاقه‌مند می‌باشد اما وقتی که خلقت آن کامل و به مرحله نهایی رسید، علاقه او نسبت به بدن کمتر شده و سرانجام به کلی قطع می‌شود و همچنان که تخم مرغ برای جوجه شکسته می‌شود و دریچه رحم برای تولد نوزاد باز می‌شود، ارواح هم پس از رسیدن به تکامل، از قید بدن رها شده و از آن جدا می‌گردند [و دیگر نیازی به بدن ندارند].»^۳
مجرد بودن یک موجود بدان معناست که از هرگونه ویژگی مادی چون

۱ - ملاصدرا، عرشیه / ۱۳۱ به نقل از معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل، ربانی میانجی، حسین / ۱۸۳

۲ - المبدأ و المعاد / ۲۱۳ به نقل از معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل / ۱۸۳

۳ - همان / ۲۳۱، همچنین درباره تجرد و نفس از نظر فلاسفه و ملاصدرا رک به: اسفار

زمان و مکان و مقدار و اجزاء و تغییر و تحول و تأثر و... برکنار است.

فلاسفه علاوه بر روح، فرشتگان را نیز مجرد دانسته و عالمی مجرد نیز با عنوان عالم عقول تصویر و ترسیم کرده که به زعم آنان، این عالم واسطه‌ای بین خداوند و جهان مادی است.^۱ اما از منظر قرآن و عترت، وجود مجرد منحصر به خداوند بوده و ماسوای او از دایره تجرد خارج می‌باشد:

الامام الجواد علیه السلام: انّ ماسوی الواحد متجزی، و الله واحد أحد لامتجزی، ولا متوهم بالقلّة و الکثرة^۲

– جز خدای یگانه و واحد، همه چیز دارای جزء است و تنها خداوند یکتا و یگانه است که نه جزء دارد و نه قابل توهم به کمی و زیادی است. وقتی قرآن درباره فرشتگان سخن می‌گوید، نه تنها نشانه‌ای از تجرد در آن‌ها سراغ نمی‌دهد بلکه برعکس به اوصافی از عدم تجرد و نحوی از وجود مادی و تجسم در آن‌ها اشاره می‌کند^۳:

۱. الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلاً اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع^۴

– سپاس خداوند را، پدید آورنده آسمان و زمین، که فرشتگان را پیام‌رسان گردانده است، [فرشتگانی] که دارای بال‌های دوگانه و سه گانه

۱- نه‌ایة الحکمة/ ۳۱۵

۲- کافی ۱/ ۱۱۶، بحار الانوار ۴/ ۱۵۳

۳- ر.ک به همین کتاب، بخش (هفتم فلسفه و تأویل)، ذیل عنوان «امام خمینی در برابر تأویل بی‌دلیل قرآن و حدیث» در مورد انتقاد امام خمینی (قدس سره) از ملاصدرا در مورد مجرد دانستن فرشتگان

۴- فاطر / ۲

و چهارگانه‌اند.

۲. وترى الملائكة حافين من حول العرش، يسبحون بحمد ربهم^۱
- و فرشتگان را بینی که عرش را در میان گرفته‌اند، سپاس‌گزارانه
پروردگارشان را تسبیح می‌گویند.

۳. و نبئهم عن ضيف ابراهيم اذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً، قال انا
منكم وجلون، قالوا لا توجل انا نبشرك بغلام حلیم^۲
- و به آنان از مهمانان ابراهیم [فرشتگانی که به مهمانی حضرت
ابراهیم آمدند] خبرده، هنگامی که [فرشتگان] بر او وارد شدند و سلام
گفتند، گفت ما از شما هراسانیم. گفتند نترس؛ ما تو را به فرزندی دانا
بشارت می‌دهیم.

از منظر آموزه‌های قرآن و عترت، روح آدمی نیز مجرد نبوده بلکه
واجد ویژگی‌هایی از تجسم و مادیت است اگرچه با اجسام و مواد قابل
رؤیت و حس و لمس نزد انسان‌ها تفاوت‌هایی دارند، چرا که اجسام و
مواد دارای ویژگی‌ها و خواص متفاوت بوده و همگی از یک سنخ و
جنس نمی‌باشند:

۱. الله يتوفى الانفس حين موتها و التي لم تمت في منامها فيمسك
التي قضى عليها الموت و يرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك
آيات لقوم يتفكرون

- خداوند جان‌ها را به هنگام مرگ آن‌ها و نیز آن را که نمرده است،
در خوابش می‌گیرد، سپس آن را که مرگش را رقم زده است، نگاه

۱- زمر/۷۴

۲- حجر/۵۰-۵۲، همچنین رک به حجر ۵۷-۵۸، ۶۱-۶۲، ۷۰-۶۷

می‌دارد و دیگری را تا زمانی معین گسیل می‌دارد. بی‌گمان در این امر برای اندیشه‌وران مایه‌های عبرت است.

۲. از امام کاظم علیه السلام روایت شده است که فرمود: شخص وقتی به خواب می‌رود، روح حیوانی در بدن او باقی است اما روح عقلی از بدن او خارج می‌شود. عبدالغفار اسلمی از امام علیه السلام درباره آیه «الله یتوفی الانفس حین موتها...» می‌پرسد، مگر آیه بیانگر این امر نیست که ارواح همگی هنگام خواب توسط خداوند توفی و نگاه داشته می‌شوند، آن را که بخواهد، نگاه می‌دارد و آن را نخواهد، باز می‌گرداند؟ امام علیه السلام فرمود: آن‌که هنگام خواب نزد خداوند برده می‌شود، ارواح عقول است اما ارواح حیات در ابدان باقی مانده و جز با مرگ از بدن خارج نمی‌شوند... اصحاب کهف مثالی از این مسأله هستند که هنگام خوابشان روح حیات در بدن آن‌ها باقی بود و از همین رو به طرف راست و چپ گردانیده می‌شدند.^۱

۶. الامام الصادق علیه السلام: والروح جسم رقیق قد البس قالبا کثیفاً^۲
- روح جسمی رقیق و لطیف است که در قالبی ضخیم و غلیظ (بدن) قرار گرفته است.

۴. الامام الباقر علیه السلام: ان العباد اذا ناموا خرجت ارواحهم الی السماء فما رأت الروح فی السماء فهو الحق و ما رأت فی الهواء فهو

۱- بحار الانوار ۴۳/۵۸

۲- همان ۱۰/۱۸۵

الاضغاث^۱

- وقتی که بندگان خدا به خواب می‌روند، ارواح آن‌ها به سوی آسمان صعود می‌کند؛ پس آنچه روح (از رویا و خواب) در آسمان ببیند، رؤیایی صادق است و آنچه در هوا می‌بیند، خواب آشفته و بدون تعبیر است.

۵- الامام علی علیه السلام: ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام، فاسکنها الهواء فمهما تعارف هناك ائتلف هیئنا و مهما تناكر هناك اختلف هیئنا^۲

- خداوند ارواح آدمیان را دو هزار سال قبل از اجساد آن‌ها آفرید و آن‌ها را در هوا جای داد؛ پس ارواحی که در آنجا به یکدیگر انس گرفتند، در اینجا نیز انس می‌گیرند و دوست می‌شوند و ارواحی که در آنجا از هم فاصله گرفتند، در اینجا نیز با هم دشمن می‌شوند.

۶. ان الله خلق الروح و جعل لها سلطاناً فسلطانها النفس فاذا نام العبد خرج الروح و بقى سلطانه فيمر به جيل من الملائكة و جيل من الجن، فمهما كان من الرؤيا الصادقة فمن الملائكة و مهما كان من الرؤيا الكاذبة فمن الجن^۳

- خداوند متعال روح را آفرید و برای او سلطان و اقتداری قرار داد که عبارت است از نفس.^۴ پس هرگاه بنده به خواب می‌رود، روح از بدن

۱- همان ۶۱ / ۳۱

۲- همان ۶۱ / ۴۱

۳- همان

۴- شاید مقصود از نفس همان روح حیوانی باشد که در روایت امام کاظم علیه السلام

او خارج می‌شود و سلطنتش [بر بدن] باقی می‌ماند؛ در این هنگام روح با فوجی از فرشتگان روبرو می‌شود و با فوجی از جنیان؛ پس آنچه رؤیای صادقه است، از جانب فرشتگان [به او القاء شده] است و رؤیای کاذبه از جانب جنیان است.

از مجموع آیه و روایات فوق به وضوح فهمیده می‌شود که روح امری مجرد و عاری از هرگونه ویژگی‌های مادی نبوده، بلکه جسمی لطیف و دارای خواصی از ماده است و این برخلاف دیدگاه فلاسفه است که روح را مجرد می‌پندارند.^۱

پی‌نوشت:

[۱]. امام خمینی (قدس سره) در کتاب چهل حدیث در رد دیدگاه ملاصدرا در مورد ماهیت بهشت و جهنم بیانی بدین شرح دارد: «صدر المتألهین، رضوان الله علیه، را در این مقام بیانی است که مبنی بر آن است که نفس ادراک ملائیم و منافرجنت و نار است و علوم از ملایمات نفس، و جهل از منافرات آن است، و این مخالف با نظریه خود آن بزرگوار است در مسفورات حکمیه خود بر رد شیخ غزالی که او را مسلکی است که جنات و دوزخ را به لذات و آلام حاصله در نفس حمل کرده و وجود عینی آن‌ها را منکر شده است، چنانچه از او منقول است و این مذهب با آن که مخالف برهان حکماست، خلاف اخبار انبیاء و کتب سماویه و ضرورت جمیع ادیان است؛ و حضرت فیلسوف عظیم‌الشان او را رد و خیالش را ابطال فرموده، ولی شبیه آن معنی را خود آن بزرگوار در این مقام فرموده، گرچه اصل مسلک غزالی را انکار دارد و در هر صورت، این کلام در نظر قاصر صحیح

بدان اشاره شد.

۱ - رک به: فراتر از عرفان، فصل «افسانه وجود مجردات» / ۱۸۵، معاد از دیدگاه قرآن،

نیاید.»^۱

بخش هفتم:

فلسفه و تأویل

ظاهر و باطن

فلسفه از آغاز ورود به عالم اسلامی با دشواری‌های متعددی روبرو شد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها - همان‌گونه که در فصول پیشین دیدیم - تعارض بسیاری از آموزه‌های فلسفی با نصوص قرآنی و احادیث نبوی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بود. طبعاً این امر واکنش‌های تندی را از سوی عالمان دینی بر می‌انگیخت که گاه تا سر حد تکفیر فیلسوفان پیش می‌رفت.

از رهگذر چاره‌اندیشی برای این معضل جدی بود که مبحث ظاهر و باطن و تأویل نصوص و متون دینی، جایگاهی ویژه نزد فیلسوفان یافت. آنان با طرح این بحث که آیات و روایات از دو جنبه ظاهری و باطنی برخوردارند و بسیاری از مفاهیم و آموزه‌ها اگرچه در ظواهر نصوص و متون دینی یافت نمی‌شود اما در بواطن آن‌ها وجود دارد و ما با قوه عقل می‌توانیم به آن بواطن دست یابیم، راه تحمیل دیدگاه‌ها و آرای فلسفی خود را بر متون دینی هموار کردند و بلکه با طرح مباحثی چون جمود بر ظواهر و تحقیر مخالفان خود با عنوان ظاهرگرایان و ظاهراندیشان و قشری‌نگران، زمینه را برای انکار و رد مفاد صریح و روشن بسیار از آیات و روایات فراهم نمودند. در آثار کمتر فیلسوفی است که گله و

شکوه از ظاهرگرایان و تحقیر و حمله به کسانی که اصرار بر حفظ مفاد صریح و روشن نصوص دینی دارند، یافت نشود؛ دکتر ادینانی،^۲ ادینانی درباره شکوه‌های ملاصدرا از ظاهرگرایان می‌نویسد:

«صدرالمতألہین در مقدمه شرح اصول کافی، بر سبیل گله‌مندی و شکایت از کسانی که تنها بر ظاهر اخبار و احادیث جمود می‌کنند، می‌گوید: «من در این زمان در میان جماعتی گرفتار شده‌ام که هرگونه تأمل در متون و ژرف‌اندیشی را نوعی بدعت در دین می‌شناسند. تو گویی آن‌ها حنبلی‌های کتب حدیث هستند که حق با خلق و قدیم با حادث بر آن‌ها مشتبه شده و از مرحله جسم و امور جسمانی نیز بالاتر نرفته‌اند. این اشخاص از علوم الهی و اسرار ربانی که به وسیله پیغمبران بر خلق نازل شده است، اعراض کرده و از امور معنوی دوری گزیده‌اند. این جماعت خفاشانی هستند که از نور حکمت و برهان گریزان بوده و دشمنی خود را با اشعه تابناک خرد هرگز پنهان نمی‌کنند.» صدرالمتألہین به خطری که از ناحیه اهل قشر و جمود، متوجه معنویت و دیانت می‌گردد به خوبی آگاه است و نگرانی خود را نیز در این باب ابراز می‌دارد. جمود بر ظواهر و توقف در مرحله حس و خیال، راه وصول به عالم عقل و شهود را مسدود می‌کند و مانع توجه اشخاص به باطن امور می‌گردد. قرآن کریم کتابی است که از نعمت‌های باطنی خداوند سخن گفته و خدا را نیز هم ظاهر و هم باطن معرفی کرده است. همان‌طور که شکر بر نعمت‌های ظاهری واجب شمرده شده، شکر بر نعمت‌های باطنی نیز لازم شناخته شده است. برای این‌که شکر نعمت تحقق پذیرد، شناختن نعمت‌های حق ضروری خواهد بود. شناختن نعمت‌های خداوند نیز جز از طریق وسایل و ابزار شناخت، صورت وقوع نمی‌یابد و در اینجا است که شناخت باطنی از شناخت ظاهری متمایز گشته و تفاوت میان آن‌ها

آشکار خواهد شد.^۱»

دکتر دینانی، خود نیز با طرح این بحث که ستیزه‌گران با فلسفه سه گروه: ۱- مؤمنان و معتقدان به ادیان ۲- عرفا و اهل سلوک ۳- تحصّلی مذهببان و تجربه‌گرایان هستند، گروه اول را کسانی می‌داند که جمود بر ظواهر دینی را حتی در مورد اصول اعتقادات، وجهه همت خویش ساخته و هرگونه تعمق و تدبر و یا اندیشه در معانی دینی را محکوم و مردود می‌دانند.^۲

دینانی در مقام مقایسه بین مجلسی و ملاصدرا نیز متذکر می‌شود: «در کتاب بحارالانوار، ظاهر معنی روایات مطرح شده و هرگونه تأویل و سخن گفتن از باطن معانی ممنوع شناخته می‌شود؛ در حالی که در کتاب شرح اصول کافی ملاصدرا، باب تأویل مفتوح بوده و معانی معقول بیش از ظواهر محسوس مورد توجه واقع می‌شود.»^۳

دکتر دینانی در جایی دیگر می‌نویسد:

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳/۳۱۸، البته ملاصدرا در اینجا نیز مثل مواضع متعدد دیگر که حرف‌هایی متفاوت و بعضاً متناقض دارد، حرف دیگری نیز دارد و آن اینکه: «حق نزد اهل الله این است که آیات و احادیث بر معانی و مفاهیم اصلی [و ظاهری] شان بدون هرگونه تغییر و تأویل حمل شود... چه آن که اگر آیات و اخبار بر ظواهر و مفاهیم اولیه‌شان حمل نشود - آنگونه که اکثر فیلسوفان گمان می‌کنند - در این صورت فائده‌ای برای نزول و وردشان برای جمیع مردم نبوده، بلکه نزول آنها موجب سرگردانی و گمراهی مردم خواهد بود.» (ملاصدرا مفاتیح الغیب / ۹۳ به نقل از تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا / ۲۸۷)

۲- همان / ۱ / ۸

۳- همان / ۳ / ۳۳۹

«جمود بر ظواهر با نقد و تحقیق سازگار نیست و کسی که از مذهب ظاهری پیروی می‌کند، نمی‌تواند خود را اهل تحقیق به‌شمار آورد. در مذهب ظاهری هرگونه اجتهاد به رأی ممنوع است و باب استنباط به طریق قیاس و استحسان و مصالح مرسله مسدود شده است. در این مذهب، هرگونه تفکر در نصوص دینی به منظور استخراج علت یا مناط احکام نیز ممنوع است. در نظر پیروان مذهب ظاهری، جمود بر نصوص و ظواهر دینی تعبدی است و به هیچ وجه نمی‌توان از ظواهر دست برداشت.»^۱

حقیقت دوگانه

فلاسفه برای حل مشکل تعارض یافته‌هایشان با نصوص دینی، راه دیگری نیز مشابه مقوله ظاهر و باطن در پیش گرفته‌اند و آن مقوله «حقیقت ذوجنبتین» یا حقیقت دوگانه است و این بدان معناست که وحی و سخن ائمه معصومین علیهم السلام دارای دو جنبه است که جنبه‌ای از آن که همان ظاهر کلام است، ویژه عوام و جنبه‌ای دیگر که باطن کلام است، برای خواص و اهل فلسفه است:

«در نظر ابن‌سینا، آنچه برای خواص مردم حقیقت است، غیر از آن چیزی است که در نظر عامه مردم حقیقت شناخته می‌شود و این همان چیزی است که بعد از ابن‌سینا، ابن رشد آن را مطرح کرد و طرفداران مغرب زمینی او تحت عنوان حقیقت مضاعف یا حقیقت مزدوج درباره‌اش

به بحث و بررسی پرداختند.»^۱

ابن رشد مسأله حقیقت دوگانه را با عنوان «شریعت ظاهر و شریعت مؤول» بیان می‌کند:

«ابن رشد بر این عقیده است که حکمت با دین مطابقت دارد و در شریعت نیز به آموختن حکمت توصیه شده است، ولی شریعت بر دو قسم است: یکی شریعت ظاهر و دیگری شریعت مؤول. شریعت مؤول به علماء و اهل تأویل اختصاص دارد ولی شریعت ظاهر برای جمهور مردم لازم و ضروری است. برای جمهور مردم لازم است که شریعت را حمل بر ظاهر کرده و از هرگونه تأویل اجتناب نمایند. علما و اهل تأویل نیز مجاز نیستند که آنچه را از طریق تأویل دریافته‌اند، برای مردم آشکار سازند.»^۲

از همین روست که محقق لاهیجی در اثر خود با عنوان «گوهر مراد» در موضوع معاد جسمانی می‌گوید:

«حکیم نمی‌تواند مقلد عوام باشد. فقط به خاطر رعایت نظر عوام، معاد جسمانی را اثبات می‌کنیم و گرنه همچنان که آیات مربوط به دیدار خداوند تأویل می‌شود، آیات معاد جسمانی نیز باید تأویل شود.»^۳

نمادین بودن نصوص دینی

فلاسفه تعبیر دیگری نیز در این باره دارند و آن این‌که بسیاری از

۱- همان / ۱ / ۱۳۰

۲- همان / ۱ / ۲۳۷

۳- معاد از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث / ۲۷۷

نصوص و متون دینی جنبه نمادین و رمزی دارند که ظاهر آن برای عوام، و باطن و رمز آن برای خواص و اهل فلسفه است:

«صدرالمتألهین ادعا می‌کند که بیشتر آیات قرآن کریم برای مردم به صورت مثال [نمادین و سمبلیک] است که ظواهر آن از حقایق آن حکایت می‌کند و آن حقایق برای اهل شهود و بصیرت، معلوم و مکشوف است.»^۱

کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، دیدگاه ابن سینا را درباره رمزی بودن وحی چنین تقریر می‌کند:

«ابن سینا اعلام می‌کند که وحی قرآن، روی هم رفته، اگر نه یکسره، حقیقتی سمبولیک یا جنبه رمزی دارد و حقیقتی نیست که به زبان عادی بیان شده باشد، اما برای توده مردم، مدلول لفظی آن باید باقی بماند (این بدان معنی نیست که قرآن کلام خدا نیست؛ در واقع، چنانچه خواهیم دید، الفاظ قرآن نیز به یک معنی کلام خداست)؛ به علاوه، شریعت نیز، اگرچه باید به وسیله هر فرد مراعات گردد، مع ذلک قسمتی سمبولیک و قسمتی تربیتی است و اساساً اصولی است پایین‌تر از تحقیقات فلسفی.»^۲

اخوان الصفا نیز که شدیداً از فلسفه متأثر بودند، ظاهر اقوال انبیاء را ویژه عوام مردم که قدرت درک معانی دقیق را ندارند، می‌دانستند و اوصاف بهشت و دوزخ را که در کتب آسمانی در قالب لذات یا آلام جسمانی بیان شده است، رموز و اشاراتی به حقایق غیرمادی

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳ / ۳۲۷

۲ - تاریخ فلسفه در اسلام / ۷۰۸

می‌دانستند.^۱ آنان حتی معجزات انبیاء را با مضمون ظاهری آن انکار می‌کردند و برای آن‌ها معانی رمزی و باطنی قائل می‌شدند:

«ای برادر! بر تو پوشیده نیست، این‌که مسیح اقوام مختلفی را مداوا کرد؛ یا مرده را زنده نمود، یا کور مادرزاد و پیس را بهبود بخشید، مقصود از آن، رهایی نفوس گمراهان است از امراض مزمن جهل، به داروهایی از اسرار حکمت و معجون‌های توحید و تمجید؛ و مسهل‌های حلم و استغفار؛ و پرهیز نیکو به ترک شهوات و به سفر در تابستان و زمستان، یعنی جوشش آتش غضب و برودت حماقت. همین گونه است بینا ساختن نابینا به معالجه‌ای متناسب با چشم، چه کوری، کوری دل است نه کوری چشم، چنان‌که غنا، غنای دل است نه غنای مال.»^۲

موضع قرآن و عترت درباره تأویل و ظاهر و باطن

اکنون پس از این جمع‌بندی کوتاه از نظرگاه فلسفه درباره ظاهر و باطن و چاره‌اندیشی فیلسوفان برای حل معضل تعارض آموزه‌های فلسفی با متون دینی، لازم است موضع قرآن و عترت را در قبال این مسأله تبیین نماییم:

۱- این سخن درست است که نصوص دینی ممکن است علاوه بر معنای ظاهر و آشکار، دارای معنا یا معانی باطنی و پنهان باشند و یا آن‌که اساساً در مواردی، معنای ظاهر مورد نظر نبوده و جنبه نمادین داشته و ضروری باشد که معنای ظاهر، تأویل و ارجاع به معنایی دیگر

۱- همان/۲۱۶

۲- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/۲۱۸ (به نقل از الرسائل ۴/ ۲۳)

داده شود. این امر در آیات قرآنی بیش از دیگر متون دینی مصداق دارد. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در حدیثی، قرآن را کتابی دارای ظاهر و باطن توصیف می‌کند:

فعلیکم بالقرآن... و له ظهر و بطن، فظاهره حکم و باطنه علم،
ظاهره انیق و باطنه عمیق

- به قرآن روی آورید... برای او ظاهر و باطنی است. ظاهر آن حکم است و باطن آن دانش. ظاهرش شگفت‌انگیز و باطنش عمیق است.

۲. نکته مهم این است که معانی باطنی نصوص دینی چگونه دست یافتنی است؟ آیا هر نحله و مشرب فکری و هر یک از هفتاد و دو ملت منتسب به اسلام، می‌تواند مدعی کشف و دستیابی به معانی باطنی آیات قرآن شود و آیات الهی را از معنای ظاهر و آشکار آن به معانی باطنی مورد نظر و مطابق با جهت‌گیری‌های فکری و مذهبی‌اش ارجاع داده و تأویل نماید؟ در صورت تعارض و تضاد بین معانی باطنی‌ای که از آیات استنباط می‌شود، کدام مرجع بیانگر صحت و سقم معانی است؟ اگر مشرب‌های گوناگون و متضاد فلسفی، هر یک معنایی ویژه و منطبق با مبانی فلسفی خود از آیات الهی استنباط کرد، کدام یک حق و منطبق با مقصود خداوند - جل و علا - است؟ به گفته آقای دکتر دینانی، «سهروردی اسلام را [و قرآن را] در پرتو حکمت خسروانی تفسیر می‌کند اما ملاصدرا اسلام [و قرآن] را با حکمت یونانی تفسیر می‌کند.»^۱ پرسش این است که آیا تفسیر سهروردی از اسلام مطابق با حقیقت است یا تفسیر ملاصدرا؟ معیار حقانیت یکی از این دو چیست؟

۱ - روزنامه همشهری، بخش اندیشه، ص ۹، ۱۳۸۹/۱۱/۱۴، گفت و گو با دکتر دینانی

آقای دکتر دینانی شواهد دیگری نیز از رویکردهای متفاوت و متضاد بین فلاسفه در تفسیر آیات و روایات ارائه می‌دهد:

«در اینجا نباید توهم شود که در فهم معنی روایات، اختلاف فقط از نوع اختلاف میان ظاهر و باطن بوده و صدرالمতألّهین با کسانی مانند علامه مجلسی به نزاع و کشمکش می‌پردازد، بلکه در میان حکما و اهل عرفان نیز این اختلاف دیده می‌شود و کسانی مانند قاضی سعید قمی و استادش شیخ رجبعلی تبریزی اصفهانی با صدرالمتألّهین شیرازی به مخالفت پرداخته و در فهم معنی روایات راه و روش دیگری را پیش گرفته‌اند. قاضی سعید با یک واسطه از شاگردان صدرالمتألّهین به شمار می‌آید ولی از جهت سبک اندیشه و طرز تفکر، با بسیاری از اصول و مبانی او موافق و هماهنگ نیست. کتاب شرح توحید صدوق به گونه‌ای نوشته شده که با کتاب شرح اصول کافی فرسنگ‌ها فاصله دارد، زیرا بسیاری از مبانی و اصولی که در شرح توحید صدوق، اساس اندیشه و تفکر قاضی سعید را تشکیل می‌دهد، غیر از مبانی و اصولی است که صدرالمتألّهین در شرح اصول کافی از آن‌ها استفاده می‌کند.»^۱

دکتر دینانی با این‌که در مسأله ظاهر و باطن، از مشی فلاسفه دفاع می‌کند، اما بعضاً پرسش‌هایی اساسی متوجه برخی فیلسوفان می‌نماید:

«این فیلسوف متألّه [ملاصدرا] به آیات قرآن مجید توجه داشته و به خوبی می‌داند که در این کتاب مقدس، خداوند نور آسمان‌ها و زمین خوانده شده است ولی ذهن هستی‌اندیش او تردید به خود راه نداده و از کلمه نور معنی وجود دریافت کرده است. او نه تنها وجود و نور را حقیقت واحد

دانسته بلکه از وحدت و یگانگی ظلمت و عدم نیز سخن به میان آورده است... سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که صدرالمتألهین چگونه با این درجه از وضوح و صراحت می‌تواند از کلمه نور به معنی وجود دست یابد؟ آیا او با ذهن خالی و دور از هرگونه پیش‌فرض، به تأمل در آیات شریفه قرآن مجید می‌پردازد و یا این‌که با یک سلسله اصول و مبانی فکری و فلسفی به عالم تفسیر و تأویل قدم می‌گذارد؟^۱

و در جای دیگر:

«او [ملاصدرا] بر بسیاری از سوره‌های قرآن تفسیر نوشته و براساس مبانی فلسفی خود درباره معنی آیات سخن گفته است. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا این فیلسوف بزرگ، مبانی فلسفی خود را از قرآن مجید استخراج می‌کند و یا برعکس، قرآن را براساس مبانی فلسفی خود تفسیر می‌نماید؟... آیا فلسفه ملاصدرا دنباله تفسیر اوست و یا بالعکس، تفسیر اوست که در پی فلسفه‌اش مطرح می‌شود؟»^۲

۱- همان ۳/ ۱۴۶

۲- کتاب ضمیمه روزنامه همشهری، مقاله عقل خود بنیاد دینی، به قلم محمدرضا حکیمی، آذرماه ۱۳۸۰، به نقل از نیایش فیلسوف، ص ۴۵۲، چاپ دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۷۷. شهید مطهری نیز درباره ملاصدرا نظری دارد که گویای تأثیرپذیری شدید ملاصدرا در تفسیر قرآن از گرایش‌های فلسفی‌اش می‌باشد. وی می‌گوید: «اهمیت قرآن در جامعیت آن است و این را انسان به خوبی درک می‌کند و بهترین دلیل بر این‌که قرآن وحی الهی است همین است. آدم می‌بیند که هر دانشمند، هر مقدار نبوغ داشته باشد، وقتی که در یک مسیر می‌افتد آنچنان غرق در آن مسیر می‌شود که دیگر اصلاً غیر آن را نمی‌بیند. خوب ما دیگر سراغ داریم، مثلاً من برای صدرالمتألهین فوق‌العاده عظمت قائل هستم، اصلاً من به اندازه‌ای که از کتاب‌های این

فلسفه در پاسخ به این سؤال که معیار حقانیت تفاسیر متعدد از آیات قرآن و متون دینی چیست، یا باید معیاری را ارائه دهد و یا آن که با پذیرش حقانیت همه تفاسیر، به گرداب نسبی اندیشی بیافتد. فلاسفه در این مورد معمولاً از عقل به عنوان معیار سخن می‌گویند که اگر مقصود آنان احکام بدیهی و قطعی عقل باشد، سخنی درست است اما به دلیل آن که احکام این چنینی عقل دایره‌ای محدود دارد، در بسیاری از موارد مشکل حل نخواهد شد و باید به دنبال معیاری دیگر بود، چرا که فراتر از احکام بدیهی و قطعی عقل، چون مجدداً اختلاف برداشت‌ها بروز می‌کند، همچنان این سؤال باقی خواهد بود که فی‌المثل برداشت عقلی سهروردی صحیح است یا برداشت عقلی ملاصدرا؟

فلسفه برای فرار از نسبی اندیشی و پلورالیزم معرفتی گریزی از این ندارد که اولاً به قانونمندی استنباط از متون دینی و ضابطه‌مندی عبور از ظاهر به باطن - که آن را بیان خواهیم کرد - تن دهد و ثانیاً به مرجعیت راسخون فی العلم - که کسانی جز رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نیستند - در تفسیر قرآن و کشف باطن و اعماق آیات الهی گردن بگذارد.

۳- در مورد ضوابط عبور از ظاهر و رسیدن به باطن آیات الهی و احادیث، معصومین علیهم السلام باید به اصول زیر توجه نمود:

الف: در دانش «اصول فقه» مبحثی با عنوان «حجیت ظواهر» طرح

مرد و از تدریس کتاب‌های او لذت می‌برم، از هیچ چیزی آن قدر لذت نمی‌برم. عالی‌ترین آرزوی من همیشه اوست ولی در عین حال حس می‌کنم که در محیط خودش غرق شده، یعنی در آن فنی که خودش هست غرق شده است؛ از آن دیگر نمی‌تواند بیرون بیاید. تفسیر قرآن هم که می‌نویسد، هیچ امکان ندارد که از آن پوست گردویی که در داخل آن پوست گردو قرار گرفته، بیرون بیاید.» (مطهری، مرتضی، توحید، / ۵۲)

است. در این بحث، سخن بر سر این است که براساس عرف عقلا - که شارع نیز آن را تأیید و بر وفق آن عمل کرده است - وقتی گوینده‌ای سخنی را القا می‌کند، آنچه از ظاهر سخن و الفاظ او فهمیده می‌شود، برای مخاطب حجت و قابل تمسک است و تنها با وجود دلیل و قرینه‌ای روشن، مخاطب مجاز است از معنای ظاهر عدول کرده و متناسب با آن دلیل، معنایی غیرظاهر را استنباط نماید و به گوینده نسبت دهد.

فی‌المثل در آیه «السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما...» نمی‌توان از قطع ید معنایی غیر از ظاهر آن را استنباط کرد و آیه را چنین تفسیر کرد که قطع ید معنایی سمبلیک و نمادین دارد و مثلاً مقصود، از بین بردن زمینه‌های ارتکاب جرم توسط سارقان است؛ چرا که هیچ دلیلی برای دست کشیدن از ظاهر آیه وجود ندارد، اما برخلاف آیه «یدالله فوق ایديهم» که به دلیل ده‌ها آیه دیگر که ذات خداوند - جل و علا - منزه از تجسم و مادیت است، باید از معنای ظاهر آیه دست کشید و ید را رمز و نمادی از قدرت قاهره الهی دانست.

همه علما بر این نکته تأکید کرده‌اند که اگر اصل حجیت ظواهر الفاظ انکار شود و عبور از ظاهر به باطن بدون ضابطه و ذوقی و شخصی گردد، سنگ روی سنگ بند نخواهد شد و نه تنها نظام تفهیم و تفاهم بشری بلکه نظام معیشت وی نیز مختل خواهد شد. توضیح استاد محمدرضا حکیمی در این زمینه راهگشاست:

«حجت بودن منظور و مراد جدی گوینده، یعنی مفهوم ظاهر کلام هر متکلم - بدون تأویل و تحریف - یک اصل عقلایی است که عدول از آن، عدول از نیروی عقل است. شالوده زندگی بشر در سراسر شبانه روز و زندگی‌های عادی و در روابط بسیار گسترده‌ای که امروز پیدا شده است... بر حجت بودن ظاهر کلام، استوار است. خود اختراع رمزهای

کلامی و خطوط رمزی در «علوم غریبه» یا «اسرار سیاسی و نظامی» و امثال آن، دلیل دیگری است بر این که ظاهر کلام حجت است و هرچه از ظاهر کلام فهمیده شود، ملاک شمرده می‌شود. از این رو، اگر مطلبی رمزی باشد، باید برای آن اختراع رمز کرد. خود نزول قرآن مجید و امر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که این کلام را بخوان، و امر به مردم که به این قرآن گوش دهید و این که این قرآن به زبان «عربی روشن» فرود آمده است تا آن را بفهمید و به آن عمل کنید و همین «یا ایها الناس» ها، «یا ایها الذین آمنوا»، «یا اهل الکتاب»، در قرآن و خطاب‌های قرآنی، یعنی این که من می‌خواهم به شما با همین زبان متعارف مطالبی بگویم؛ گوش بدهید و بفهمید و من مقصود واحدی دارم که همه شما را مخاطب خود قرار داده‌ام و در آن اختلاف نکنید مانند پیشینیان. قرآن کریم، اختلاف امت‌های پیشین را در دین خود، بسیار بسیار نکوهیده است. و آن اختلاف‌ها هم نبود مگر از همین «قرائت» های مختلف (و قرائت، کلمه‌ای است تازه پیدا شده و مشکوک). در مورد معارف و احکام شرعی، «حجیت ظواهر» اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند و هیچ جا نمی‌شود دست از ظاهر (یعنی طریق عقلایی که شرع نیز پیموده است و طبق آن سخن گفته است) برداشت، مگر ظاهری وجود داشته باشد که در برابر آن ظاهر، برهانی بدیهی پیدا شود، نه برهان نظری که قابل مقابله با برهان نظری دیگری است، مانند برهان‌های اصالة الماهية و برهان‌های اصالة الوجود. برهان بدیهی، یعنی هم صورت برهان، شکل اول باشد و هم ماده مقدمتین یقینی و بدیهی، بی‌نیاز از برهان؛ مانند «الواحد نصف الاثنین» (چنان که شیخ کبیر انصاری نیز در آغاز «رسائل» بدان تصریح نموده است). برای اختصار کلام، بهتر است سخن یک فیلسوف غیر تفکیکی یعنی علامه طباطبایی را نقل کنیم که فیصله دهنده بحث باشد

و معلوم شود که «تکا به ظواهر آیات و روایات»، شیوه همه دانایان اسلام است بلکه راه منحصر درست شناختن اسلام همین است. ایشان درباره حجیت ظواهر - هم در معارف و اصول و هم در احکام و فروع - می‌فرمایند: «ظواهر دینی که در تفکر (جهان‌شناسی) اسلامی، مدرک و مأخذ می‌باشد، دو گونه‌اند: کتاب و سنت (حدیث). و مراد از کتاب، «ظواهر» آیات کریمه قرآنی می‌باشد؛ و مراد از سنت، حدیثی است که از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام رسیده باشد.» (شیعه در اسلام؛ صص ۴۵ و ۴۶) و چون «حجیت ظواهر»، اهمیت بسیاری دارد و برداشت‌های شخصی را - به وضوح عقلی - نفی می‌کند، بد نیست به چند نکته دیگر اشاره کنم:

۱- همین که فارابی و ابن سینا می‌گویند، ما «معاد روحانی» را با ادله فلسفی اثبات می‌کنیم اما «معاد جسمانی» را باید از آیات و روایات گرفت، دلیل قاطع بر حجیت ظواهر در نزد این بزرگان نیست؟ (شفا؛ بحث معاد؛ شرح رساله زنون کبیر؛ از فارابی).

۲- همین که ملاصدرا در «شرح هدایه اثیریّه» و موارد دیگر تصریح می‌کند که معاد واقعی همان است که در شرع رسیده است و آن معاد، ترابی و عنصری است و از این بیرهیز که بخواهی تفصیل این موضوع را از غیر شرع به دست آوری (مقاله «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، «خرد جاودان» و مجله «خردنامه ملاصدرا» شماره ۱۳ تا ۱۵) دلیل بر حجیت ظواهر، آن هم در اصول، نیست؟

۳- همین که آقا علی حکیم می‌گوید، باید اعتقادات ما مطابق اعتقادات ائمه علیهم السلام باشد (بدایع الحکم / ۲۷۸)، دلیل بر حجیت ظواهر نیست؟

۴- همین که فلسفه‌دان متبحری مانند شیخ محمد تقی آملی، در

بحث معاد، خدا و انبیاء و ملائکه را شاهد می‌گیرد که معتقد به معاد عنصری شرعی است، نه معاد مثالی فلسفی و معتقد است به آنچه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام در این باره رسیده است (حاشیه بر شرح منظومه؛ بحث معاد)، دلیل بر حجیت ظواهر و اتکای به آن نیست؟

۵- همین که استاد بزرگی در فهم و بیان فلسفه و عرفان، مانند علامه رفیعی قزوینی می‌فرماید: «معاد مثالی اسفار برای من قابل قبول نیست، چون با ظواهر آیات و اخبار مخالف است.»^۱ بهترین اعتراف به حجیت ظواهر و اتکای به آن‌ها در اصول نیست؟ و آیا این بزرگان را، از فارابی تا علامه رفیعی قزوینی، که ظواهر آیات و اخبار را طبق سیره عقلا و حکمت الهی نزول وحی و عدم لغو بودن کلام حکیم حجت دانسته‌اند، می‌توان «اخباری» یا «نواخباری» یا «نیمدار اخباری» خواند؟ چرا باید درباره بحثی فنی و علمی و تخصصی که سال‌ها کار کردن و اندیشیدن و استاد دیدن می‌خواهد، کشکی حرفی زد و ناواردان و جوانان را گمراه کرد و جعل تعبیری بدون ما به ازای خارجی نمود که هیچ ارزش علمی ندارد؟!»

آقای حکیمی در ادامه درباره تأویل می‌نویسد:

«در بند پیش، «حجیت ظواهر» را روشن و مدلل ساختیم؛ بنابراین جایی برای «تأویل» و برداشت‌های من‌عندی نمی‌ماند. شرعاً نیز تأویل آیات و روایات منع شده است. چون تأویل، به منزله بستن دهان گوینده سخن و عقیده و حرف خود را از دهان او زدن است و این امر عقلاً و

شراً و وجداناً جایز نیست، مگر در برابر برهانی بدیهی المادة و الانتاج که اشاره کردیم. وقتی صدرالمتهلین تصریح می‌کند، هیچ نیازی به تأویل آیات و روایات معاد جسمانی عنصری نیست (المبدأ و المعاد؛ ص ۴۱۴)، پس تأویل بی حساب هرکس که آیات و روایات را طبق مذهب و مذاق و خوش‌آیند خود، یا مقابله با طرف خود، تأویل (یا قرائت!) می‌کند، (و فاتحه بی «الحمد» برای قرآن و حدیث می‌خواند)، کاری است نامنطبق با موازین عقل و شرع و وجدان بشری و به دور از وظیفه حفظ و پاسداری مرادات وحدانی و وحیانی قرآنی؛ و بستن راه تعلیم و تعلم قرآن و رسیدن به شناخت‌های راستین. این است که «مکتب تفکیک» مانند دیگر بزرگان بر تأویلات بی‌ملاک خط بطلان می‌کشد و آن‌ها را نمی‌پذیرد. اگر تأویل پذیرفته شود، حدی نخواهد داشت و ذات معنا و مراد اصلی کلام نابود خواهد گشت. یادآوری کنم که تعبیر «رد هر گونه تأویل» نیز که در این بند از تلخیص آمده است، شامل مسامحه است؛ زیرا ما اگر تأویلی در مورد ظاهری لازم آید - به لزوم عقلی و نقلی - یا مطلق تأویل‌های اسنادی و ادبی (مثل جاء ربک) را می‌پذیریم. زیرا این گونه تأویل‌ها - در واقع - از نوع تأویل‌های فلسفی - یا عرفانی یا عصری که بنیاد مرادات قرآنی را دگرگون می‌سازد نیست؛ و منطبق با موازین خاص خود است و معقول است.»^۱

دکتر دینانی نیز در مواجهه با برخی تأویل‌ها و باطن‌اندیشی‌ها، زبان به اعتراض و تخطئه می‌گشاید:

۱ - کتاب ضمیمه روزنامه همشهری، آذرماه ۱۳۸۰، مقاله عقل خود بنیاد دینی،

«مؤلف کتاب دبستان مذاهب^۱ در بخش دوم از تعلیم یازدهم کتاب خود که تحت عنوان نظر دوم مطرح شده، به بحث و بررسی در حقیقت نبوت پرداخته و از مواضع حکما در این باب دفاع کرده است. او در باب اثبات نبوت، بدون این که نام ابن سینا را ذکر کند، از نظریه این فیلسوف بزرگ استفاده کرده و برهان او را برای اثبات نبوت تقریر نموده است. این نویسنده آذرکیوانی در هنگام مطالعه آثار فلاسفه به جستجوی مطالبی می‌پردازد که با خواسته‌های فرقه‌ای او سازگار باشد. او به دو مسأله بسیار مهم و اساسی در باب نبوت اشاره کرده و کوشیده است با بهره‌گیری از سخنان فلاسفه، آن‌ها را تأویل نماید. این دو مسأله به ترتیب عبارتند از: ۱- مسأله شق القمر ۲- مسأله ختم نبوت و پیغمبری. در کتاب دبستان مذاهب، مسأله شق القمر به ترتیب زیر مطرح شده و عین عبارت آن کتاب چنین است: «در نامه محققین حکما دیده و از زبان عقلا شنیده شد که قمر که یکی از فرشتگان بزرگ است و مقرب خدای، به واسطه آن که جرمی از فلک است، شکافته نگردد و استیلای قدرت بر محالات صورت نبسته و نمی‌بندد. پس شق القمر که در قرآن آمده، رمزی است صریح و اشارتی است واضح؛ زیرا که هر ستاره و سپهری را باطنی اثبات شده و آن را عقل خوانند و باطن ماه را از آن جمله عقل فعال می‌نامند و هم در اصول این طایفه والا مقرر است که غایت مرتبه و کمال آدمی که مرتبه جسمیت است آن است که به عقل فعال پیوندد و با او یکی شود. هر که بدین مرتبه رسد، به هر چه متوجه شود، معلوم کند؛

۱- کتاب «دبستان مذاهب» نوشته کیخسرو اسفندیار، از مبلغان فرقه آذرکیوانی و پسر آذر کیوان (۱۰۲۷-۹۴۲) بنیانگذار این فرقه است. آذرکیوانیان از لحاظ فلسفی خود را پیرو فلسفه اشراقی سهروردی می‌دانند. (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۳۶۵)

بی آن که فکری از نو کند و هیچ مرتبه در کمال آدمی، و رای این نیست. پس هرگاه این مقدمه معلوم شد، شق القمر کنایت باشد از گذشتن از ظاهر او به باطن که عقل فعال است و چون حضرت نبی صلی الله علیه و آله سر کرده دور قمر است، شکافتن قمر این باشد که به باطن قمر رسید و این مذهب حکمای مشائین است.» (دبستان مذاهب؛ ۱/ ۳۳۵) نویسنده کتاب دبستان مذاهب نظریه حکمای اشراقی را نیز در این باب نقل کرده و از این طریق به تأویل معنی شق القمر پرداخته است. ما در اینجا به علت رعایت اختصار و عدم وقوع در تکلف تأویل، از نقل نظر حکمای اشراقی صرف نظر می‌کنیم. این مسأله که آیا حقیقت تأویل چیست و تا چه اندازه ما می‌توانیم در ظواهر دینی تصرف کنیم و کلمات را بر خلاف معنی ظاهری آن حمل نماییم، همواره محل بحث و گفت‌وگو بوده است. ما اکنون درباره معنی تأویل و موارد جواز و عدم جواز آن سخن نمی‌گوییم زیرا ورود در این مبحث از حوصله این مقال بیرون است. آنچه در آن تردید نمی‌توان داشت، این است که قول به تأویل در مورد همه ظواهر دینی، برخلاف ضرورت دین بوده و تاکنون ندیده‌ایم کسی به چنین نظریه‌ای قائل باشد. قول به تأویل در همه موارد مستلزم این است که نظم جامعه اختلال پذیرد و رشته ارتباط در زندگی گسیخته شود. درست است که برخی از اندیشمندان اسلامی درباره تأویل سخن گفته‌اند و در پاره‌ای موارد نیز براساس تأویل به تفسیر ظواهر دینی پرداخته‌اند ولی همه آن اندیشمندان در این قول اتفاق نظر دارند که مادام که حمل بر ظواهر امکان‌پذیر است، نباید کلمات و الفاظ را بر خلاف ظواهر حمل کرد. معنی سخن این اندیشمندان این است که تأویل ظواهر تنها در جایی جایز است که حمل کلمات بر ظواهر، مستلزم یک امر محال و ممتنع گردد. از باب مثال می‌توان گفت، آیه شریفه «الرحمن علی العرش

استوی» از جمله آیاتی است که حمل آن بر ظاهر مستلزم اشکال خواهد بود. در اینجا ممکن است گفته شود، مسأله شق القمر از جمله مسائلی است که اعتقاد داشتن به ظاهر آن مستلزم اشکال بوده و عقل آن را نمی پذیرد، زیرا در نظر قدما که به نظام هیأت بطلمیوسی باور داشته‌اند، خرق و التیام افلاک ممتنع بوده و شق قمر مستلزم نوعی خرق و التیام شناخته می شده است؛ پاسخ این است که نظام هیأت بطلمیوسی نه در زمره بدیهیات بوده و نه برهان عقلی بر آن اقامه شده است. دلیل آن نیز این است که بطلان آن نظریه امروز به اثبات رسیده و کسی نمی تواند بر آن اسلوب بیندیشد. باید توجه داشت که بین آنچه امتناع عقلی دارد و بین آنچه از طریق تجربه های علمی اثبات می شود، تفاوت اساسی وجود دارد. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، با اطمینان می توان گفت، مسأله شق القمر و ختم نبوت از جمله مسائلی نیست که نتوان به ظاهر آن التزام داشت. مؤلف کتاب دبستان مذاهب به این مسأله نمی اندیشد که دامنه تأویل تا چه اندازه گسترده است و میزان جواز آن چیست. او تا آنجا که می تواند، باب تأویل را می گشاید و با گستاخی تمام در تأویل اصول اعتقادات دینی کوشش می نماید. تمایلات فرقه گرایی به او اجازه می دهد که از آثار فلاسفه اسلامی به سود هدف های خود در نیل به هزاره گرایی استفاده کند. این اندیشمند آذرکیوانی مسأله ختم نبوت را نیز در کتاب خود مطرح کرده و به صورت زیر آن را مورد بررسی قرار داده است. عین عبارت او در این باب چنین است: ... در حل ختم رسالت و تمام شدن نبوت که بعد از پیغمبر عربی نبی نیاید، چنین گفته اند که ختم رسالت اشارت است به پیوستن عقل فعال؛ چه هر که بدو رسید و از او بهره اندوخت خاتم الانبیاء باشد، زیرا که اولین انبیاء عقل اول است که آدم معنوی است؛ خاتم الرسل عقل عاشر است و آن که پرورده عقل فعال

است، حکم او به خود باطل گردد و رنگ او گیرد. چه اگر صد هزار رسول، مثلاً خود را عین عقل فعال گیرند، خاتم‌الرسلمند، چه خاتم عقل فعال است و ایشان خود را محو دانند و موجود او را. اما اشراقیان گویند، اولین انبیاء حضرت نور اقرب است یعنی عقل اول و خاتم‌الرسال رب النوع انسان است، یعنی آن عقل که تربیت نوع انسان کند؛ پس هر که به رب النوع بار یافت و مقرب او گشت، قائم مقام او شد بلکه حکم آن کس به خود باطل گردید؛ پس او را هم خاتم‌الرسال گویند چنان‌که شاعری گفته است:

سرایای وجودم دوست شد من بعد اگر خواهم

که بینم دوست را آئینه پیش خویشتن دارم

و قاسم خان گفته است:

یگانه خویش را با تو چنان خواهم که اگر روزی

بجویی خویش را من در میان پیراهن باشم»^۱

دکتر دینانی می‌افزاید:

«همان‌طور که در این عبارات مشاهده می‌شود، نویسنده کتاب دبستان مذاهب، مهم‌ترین و بی‌پایه‌ترین مطالب را با تحریف و سوء‌تعبیر در کلمات فلاسفه اسلامی ابراز داشته و آن را مقتضای تحقیق و حکمت پنداشته است. او مطالب یاوه و بی‌اساس دیگری نیز در این باب ابراز داشته که ما از ذکر آن در اینجا صرف نظر می‌کنیم. در آغاز این مقال یادآور شدیم که وقتی انسان عقل را به عنوان وسیله و ابزار مورد توجه قرار دهد و آن را در خدمت خواسته‌های خود به کار گیرد، باب مغالطه و

مجادله گشوده خواهد شد و نور حقیقت در زیر ابرهای خودپسندی و نادانی پنهان خواهد گشت.^۱

دکتر دینانی به حق بر تأویلات مؤلف دبستان مذاهب خط بطلان می‌کشد و بر حساس بودن مسأله تأویل تأکید می‌کند، اما همچنان این سؤال را بی‌پاسخ می‌گذارد که معیار تشخیص تأویل صحیح از ناصحیح چیست؟ اگر بگویند عقل [استنباطات فلسفی و شخصی] سؤال این است که چرا برداشت عقلی و فهم باطنی مؤلف دبستان مذاهب مهمل و یاوه است اما فی‌المثل این تأویل و فهم باطنی ملاصدرا از آیه «انا عرضنا الایمانه علی السموات و الارض...» که کلمه «امانت» را تأویل به «وجود» می‌برد^۲ و یا دیگر تأویلات او از آیات قرآنی، صحیح و پذیرفتنی است؟

ب: دست کشیدن از معنای ظاهری یک لفظ و عبارت و فهم معنایی دیگر از آن، یا باید مستند به برهان بدیهی، قطعی و یقینی باشد و یا مستند به دیگر نصوص دینی اعم از آیات قرآنی و احادیث ائمه معصومین علیهم السلام. از همین روست که فهم متشابهات قرآن جز در سایه محکمات آن و نیز تفسیر و تأویل مفسران حقیقی قرآن (ائمه معصومین علیهم السلام) میسر نیست:

هو الذی انزل علیک الکتاب فیه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم،

۱ - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲ / ۳۷۴-۳۷۱

۲ - همان ۳ / ۶۷

يقولون امنابه كل من عند ربنا و ما يذكر الا اولو الالباب^۱

کسانی که در پی تأویل آیات قرآنی جز از مسیر فوق‌الذکر هستند، در زمره تحریف‌کنندگان آیات الهی و تفسیرکنندگان براساس رأی و برداشت شخصی هستند که در کتاب و عترت به شدت مورد سرزنش قرار گرفته و تهدید به عذاب الهی شده‌اند:

آیات:

۱. و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يُحرفونه من بعد ما عقلموه و هم يعلمون^۲

– گروهی از آنان [یهودیان] کلام خداوند را می‌شنیدند و پس از آن‌که آن را در می‌یافتند، آگاهانه دگرگونش می‌ساختند.

۲. من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه^۳

– از یهودیان کسانی هستند که کلمات [و آیات قرآن] را دگرگون می‌کنند.

روایات:

۳. الامام الباقر عليه السلام: ان للقرآن بطنًا، وللبطن بطن، و له ظهر، وللظهر ظهر... و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن^۴

۱- آل عمران/ ۷

۲- بقره/ ۷۵

۳- نساء/ ۴۶

۴- بحار الانوار/ ۸۹ / ۹۱

- برای قرآن باطنی است و باطن آن، بطنی دیگر دارد و نیز برای آن ظاهری است و ظاهر آن، ظاهری دیگر دارد... هیچ چیز به اندازه تفسیر قرآن، دورتر از عقل‌ها و اندیشه‌های انسان‌ها نیست.
رسول الله صلی الله علیه و آله:

۴. قال الله جل جلاله: ما آمن بی من فسر برأیه کلامی^۱

- خداوند فرمود: آن کس که آیات من را تفسیر به رأی و نظر [شخص] نماید، مؤمن به من نیست.

۵. من تکلم فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ^۲

- آن کس که براساس رأی و نظر خویش سراغ قرآن رود، صواب او عین خطا است.

۶. اکثر ما اخاف علی امتی من بعدی رجل يتأول القرآن یضعه علی غیر مواضعه^۳

- بیشترین نگرانی‌ام درباره امتم پس از خویش، درباره کسانی است که قرآن را تأویلی کرده و آن را از جایگاه [و مفهوم حقیقی‌اش] خارج نمایند.

۷. الامام الصادق علیه السلام: من فسر القرآن برأیه فأصاب لم یوجر، و أن أخطأ کان أثمه علیه^۴

۱- همان/۲/۲۹۷

۲- همان/۱۱۱

۳- همان/۱۱۲

۴- همان/۸۹/۱۱۰

- هرکس قرآن را تفسیر به رأی نماید، اگر به صواب رود، پاداشی ندارد و اگر به خطا رود، گناهی بر اوست.

۸. الامام الباقر علیه السلام لقتادة بن دعامة: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، قال له قتادة: نعم، فقال أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا، بعلم - ألى أن قال - يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به^۱

- امام باقر علیه السلام به قتاده بن دعامة گفت: تو فقیه اهل بصره‌ای؟ قتاده: چنین باور دارند، امام علیه السلام: شنیده‌ام قرآن را تفسیر می‌کنی؟ قتاده: بله. امام علیه السلام: براساس علم قرآن را تفسیر می‌کنی یا جهل؟ قتاده: علم... امام علیه السلام: دانش تفسیر قرآن تنها نزد مخاطبان اصلی آن [ائمہ علیهم السلام] است [نه هر کسی].

۹. الامام علی علیه السلام: ذلك القرآن فاستنطقوه، و لن ينطق ولكن أخبركم عنه^۲

- قرآن را به سخن در آورید، اما بدانید که او هرگز با شما سخن نمی‌گوید و این من هستم که درباره او شما را با خبر می‌سازم [و معانی و مفاهیم آن را برای شما روشن می‌سازم].

ج - حجیت ظواهر و پرهیز از تأویل‌های غیر ضابطه‌مند و خطر تأویل‌های ذوقی و فرقه‌ای آیات و روایات، از چنان اهمیتی برخوردار است که بسیاری از کسانی که خود به عرصه تأویلات غیراصولی گام گذاشته‌اند، بر اهمیت آن تأکید و اعتراف کرده‌اند.

۱ - همان ۲۴ / ۲۳۸

۲ - همان ۸۹ / ۲۳

ابن عربی از جمله کسانی است که آثارش مملو از تأویلات غیراصولی و در تقابل با ظواهر نصوص دینی است، اما با این وجود، در بعضی از آثار خود بر نفی تأویل تأکید کرده است:

«ابن عربی در مقابل همه فرق اسلامی می ایستد و با قول به تأویل مبارزه می کند و مردم را به پیروی کلام خدا- آن چنان که نازل شده - دعوت می کند: «باید به آن لفظ و معنایی که از جانب خدا نازل شده ایمان آورد، نه به آنچه عقل تأویل کند و تصور و منطق ابداع نماید...».. سپس در جای دیگر گوید: «بدان که خیر در ایمان است به آنچه خدا نازل کرده؛ و شر در تأویل است و هر که دست به تأویل زند، خویشتن را از ایمان محروم کرده است.» ابن عربی معتزله را گاه گاه مورد حملات سخت قرار می دهد و می گوید: «بدان که ادب در عدم تأویل آیات صفات و وجوب ایمان به آنهاست به همان صورت که نازل شده اند بدون بیان کیفیت، زیرا نمی دانیم آیا اگر آیه ای را تأویل کردیم، این تأویل همان چیزی است که مقصود خدا بوده تا بدان اعتماد کنیم، یا مراد و مقصود خدا نبوده است و مردود است. بدین سبب بر ما لازم است که در هر چیزی که از جانب خداست و ما را علم بدان نیست، بی چون و چرا تسلیم شویم. مثلاً اگر به ما بگویند که پروردگار ما چگونه در شگفت می شود؛ یا چگونه خوشحال می گردد، یا چگونه خشم می گیرد؛ همان طور که در قرآن و حدیث آمده است، گوییم که ما به آنچه از جانب خدا آمده، به هر مراد و مقصودی که او داشته ایمان داریم و به آنچه از جانب رسول خدا آمده، به هر مراد و مقصودی که او داشته ایمان داریم و

چگونگی آن‌ها را خدا و رسول خدا دانند. روش اسلاف چنین بود.»^۱
 ملاصدرا نیز در بحث معاد اسفار، آن دسته از فیلسوفان را که آیات صریح قرآن را در موضوع معاد جسمانی تأویل می‌کنند، مورد نکوهش قرار می‌دهد:

«یکی از فلاسفه مسلمان - از آنان که باب تأویل را به روی دل‌های خویش گشوده‌اند - آیات صریح قرآن را در مورد حشر اجسام و معاد جسمانی و مسائل جسمانی اخروی به روحانیات تأویل می‌برد، با این استدلال که «خطابات قرآنی متوجه عوام و تهی مغزان عرب و یهودی بوده است که امور روحانی را در نمی‌یابند و زبان عربی هم مشحون از مجاز و استعاره است.» از این فیلسوف در شگفتم که چگونه مانند عموم فلاسفه از وجود عالم جسمانی دیگر که در آن اجسام و اشکال اخروی با اعراض خاص خود وجود دارد غافل شده است؛ و چگونه آیات قرآنی را که در بیان معاد جسمانی نص و صریح هستند، بر امور عقلی حمل و تأویل کرده است؛ با آن‌که این فیلسوف، رسول صلی الله علیه و آله را تصدیق و به ایمان آنچه در قرآن آمده است، اعتراف کرده است.»^۲

ملا اسماعیل خواجه‌یویی از فلاسفه به نام قرن یازدهم هجری در مورد وضعیت ارواح در عالم برزخ، براساس روایات وارده در این موضوع، بر این باور است که ارواح در عالم برزخ در قالب مثالی و اشباح برزخی قرار می‌گیرند و متنعم می‌شوند. وی پس از ذکر این مطلب در یکی از آثار خود می‌گوید: «یکی از فلاسفه این قالب‌های مثالی را به نیروی

۱ - تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری و خلیل الجر / ۳۰۸-۳۰۷

۲ - اسفار / ۹ / ۲۱۵-۲۱۴

باطنی تأویل برده و گفته است که این قالب نیروی نفسانی است نه جسمانی... مخفی نماند که این قول از سیاق اخبار بعید است و بلکه این گونه تأویل زشت و مذموم، موجب رد اخبار و طعن در آثار است و از همین رو است که گمراه می‌شود و گمراه می‌کند.^۱

علامه طباطبایی نیز در این باره می‌گوید:

«روشن است که تأویل کار درستی نیست و آن همه تأکید در احادیث «منع تأویل» برای همین است؛ بلکه آیات قرآن چندی نیز که در مذمت پیشینیان رسیده است که کتاب خدا را تحریف کردند (یحرفون الکلم عن مواضعه) از جمله ناظر به همین امر است، یعنی منع تأویل و دگروار کردن معنی و مفهوم.»^۲

امام خمینی در برابر تأویل بی‌دلیل قرآن و حدیث

امام خمینی (قدس سره) در چند موضع از کتاب «چهل حدیث»، از برخی تأویلات فلاسفه و از جمله ملاصدرا سخت انتقاد می‌کند و آنان را از این شیوه غلط بر حذر می‌دارد:

۱- ملاصدرا برخلاف ظاهر پاره‌ای از آیات و روایات که فرشتگان را دارای اجنحه و بال‌ها می‌دانند، آن‌ها را موجوداتی مجرد دانسته و بال‌های آن‌ها را به قوای علمی و عملی آن‌ها تأویل می‌نماید و این قول مشهور در بین مسلمین را که آن‌ها اجسام لطیفی هستند که قادر به تشکل به اشکال گوناگون می‌باشند، با این استدلال که رسولان الهی از جمله

۱- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۴/ ۲۷۷

۲- مکتب تفکیک، پاورقی ص ۱۸

رسول گرامی اسلام آن‌ها و از جمله جبرئیل را مشاهده می‌کرده‌اند، سخیف می‌داند.^۱

امام خمینی برای ملائکه انواع گوناگون قائل بوده و اگرچه برخی از این انواع را مجرد می‌داند اما نوعی از آن‌ها را که ملائکه عوالم مثال و موجودات ملکوتیه برزخیه‌اند، دارای اجزاء و بال و پر می‌داند و می‌نویسد:

«و اما ملائکه عوالم مثال و موجودات ملکوتیه برزخیه، در جمیع آن‌ها اجزا و اعضا و اجنحه و ریاش و غیر آن ممکن التحقق است و چون از عوالم تقدرات برزخیه و تمثلات مثالیه هستند، هر یک دارای مقداری خاص و اعضا و جوارحی مخصوص به خود می‌باشند. «و الصافات صفا» و «اولی اجنحه مثنی و ثلاث و رباع»، راجع به این صنف از ملائکه است؛ لیکن ملائکه مقربین و قاطنین جبروت اعلا به واسطه احاطه وجودیه یومیه می‌توانند در هر یک از عوالم به هیأت و صورت آن عالم متمثل شوند، چنانچه جبرئیل امین که از مقربین درگاه و حامل وحی الهی و از اعلا مراتب موجودات سکنه جبروت است، برای ذات مقدس رسول اکرم صلی الله علیه و آله در مثال مقید دائماً و در مثال مطلق دو مرتبه و در ملک گاهی، متمثل می‌شد. حتی در ملک گاهی متمثل به صورت دحیه کلبی، رضیع رسول اکرم- صلی الله علیه و آله - که اجمل ناس بود، می‌شد... پس [چون‌که] این مطلب غیر مصادم با برهان بلکه موافق با آن است، داعی به تأویل آن نیست، چنانچه فیلسوف

۱ - ملاصدرا، مفاتیح الغیب / ۳۴۲ - ۳۴۱ و نیز ملاصدرا، شرح اصول کافی، چاپ قدیم /

معظم جناب صدرالمتألهین ارتکاب آن فرمودند.»^۱

۲- امام خمینی براساس آیات متعدد قرآنی و از جمله آیه اول سوره جدید (سبح لله ما فی السموات و الأرض...) برای جمیع موجودات اعم از ذوی العقول و نباتات و جمادات، تسبیح نطقی قائل است و تأویل این آیات را به تسبیح تکوینی رد می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«اما آیه شریفه اول دلالت کند بر تسبیح جمیع موجودات، حتی نباتات و جمادات، و تخصیص آن به ذوی العقول از احتجاج عقول ارباب عقول است. و این آیه شریفه فرضاً قابل تأویل باشد، آیات شریفه دیگر قابل این تأویل نیست؛ مثل قوله تعالی: «الم تر أن الله یسجد له من فی السموات و من فی الأرض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و کثیر من الناس». چنانچه تأویل «تسبیح» را به تسبیح تکوینی یا فطری از تأویلات بعیده بارده‌ای است که اخبار و آیات شریفه از آن ابا دارد، با آن‌که خلاف برهان متین دقیق حکمی و مشرب احلای عرفانی است. و عجب از حکیم بزرگ و دانشمند کبیر صدرالمتألهین، (قدس سره)، است که تسبیح را در این موجودات تسبیح نطقی نمی‌داند و نطق بعض جمادات مثل سنگریزه را از قبیل انشاء نفس مقدس، ولی اصوات و الفاظ را طبق احوال آن‌ها می‌داند و قول بعض اهل معرفت را، که همه موجودات را دارای حیات نطقی دانسته، مخالف با برهان و ملازم با تعطیل و دوام قسر شمرده‌اند، با این‌که فرمودند، مخالف با اصول خود آن بزرگوار است و ابداً این قول، که صریح حق و لب لباب عرفان است، مستلزم مفسده‌ای نیست... اکنون این سکر طبیعت، که چشم و گوش و

سایر مدارک ما را تخدیر کرده، نمی‌گذارد ما از حقایق وجودیه و هویات عینیه اطلاعی حاصل کنیم و چنانچه ما بین ما و حق حجبی ظلمانی و نورانی فاصله است، مابین ما و دیگر موجودات، حتی نفس خود، حجبی فاصله است که ما را از حیات و علم و سایر شئون آن‌ها محجوب نموده، ولی از تمام حجاب‌ها سخت‌تر، حجاب انکار از روی افکار محجوبه است که انسان را از همه چیز باز می‌دارد و بهتر وسایل برای امثال ما محجوبین، تسلیم و تصدیق آیات و اخبار اولیای خداست و بستن باب تفسیر به آرا و تطبیق با عقول ضعیفه است. فرضاً ممکن شد، تأویل نمودن آیات «تسبیح» را به تسبیح تکوینی بارد یا شعوری فطری، با آیه شریفه «قالت نملۃ یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لایحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لایشعرون» چه کنیم؟ یا قضیه طیر را، که از شهر سبا برای حضرت سلیمان خبر آورد، باید چه کرد و اخباری که در ابواب متفرقه از اهل بیت عصمت و طهارت شده، که به هیچ وجه قابل این تأویلات نیست، باید چه کرد؟»

۳- ایشان درباره مفاد بعضی از روایات که برای برخی از اعمال به ظاهر کوچک ثواب‌های بزرگ بر می‌شمارند، می‌نویسد:

«ای عزیز، راجع به این‌گونه ثواب‌ها، اخبار و احادیث شریفه یکی و دو تا و ده تا نیست که انسان را مجال انکاری بماند، بلکه فوق حد تواتر است. جمیع کتب معتبره معتمده احادیث، مشحون از این نحو احادیث است، مثل آن است که ما به گوش خود از معصومین، علیهم السلام، شنیده باشیم و طوری نیست که باب تأویل را انسان مفتوح کند. پس، این مطلبی را که مطابق نصوص متواتره و مصادم با برهان هم نیست، بلکه با یک نحو برهان نیز موافق است، بی‌سبب انکار کردن، از ضعف ایمان و کمال جهالت است. انسان باید در مقابل فرموده انبیاء و اولیا، علیهم

السلام، تسلیم باشد. هیچ چیز برای استکمال انسانی بهتر از تسلیم پیش اولیای حق نیست، خصوصاً در اموری که عقل برای کشف آن‌ها راهی ندارد و جز از طریق وحی و رسالت برای فهم آن‌ها راهی نیست. اگر انسان بخواهد عقل کوچک و اوهام و ظنون خود را دخالت دهد در امور غیبیه اخرویه و تعبدیه شرعیه، کارش منتهی می‌شود به انکار مسلمات و ضروریات، و کم کم از کم به زیاد و از پایین به بالا منجر می‌شود. فرضاً شما در اخبار و سند آن‌ها خدشه داشته باشید - با آن‌که مجال انکار نیست - در کتاب کریم الهی و قران مجید آسمانی که خدشه ندارید؛ در آنجا نیز امثال این ثواب‌ها مذکور است مثل قوله تعالی: «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»^۱

آیت‌الله جوادی آملی نیز درباره حجیت ظواهر آیات و روایات چنین می‌گوید: «اکثر اهل شریعت، ظواهر معانی قرآن و حدیث را حق و صدق می‌دانند... اگر ظواهر و مفاهیم اولی آیات و احادیث بدون آن‌که تجسیم و یا تشبیه لازم آید، حجت نباشند، چه فایده‌ای بر نزول و ورود آن‌ها نسبت به عموم آدمیان و همه مردم مترتب است؛ بلکه در این صورت، انزال قرآن و ورود روایات، تنها موجب تحیر و گمراهی خلق خواهد بود.»^۲

سخن آخر را در این باب از علامه مجلسی (قدس سره) نقل می‌کنیم که در بحارالانوار پس از ذکر روایاتی در باب عرش الهی و این‌که برای خداوند هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی است، می‌گوید: «برای این

۱ - چهل حدیث / ۴۸۵

۲ - ریحیق مختوم، بخش پنجم از جلد دوم / ۱۵۸

احادیث ظاهر و باطنی است که هر دوی آنها حق است و [وجود داشتن معانی باطنی] موجب عدم ایمان و باور به ظواهر این احادیث نمی‌شود مگر آن‌که در تعارض با آن‌ها نصوص و روایاتی صحیح و صریح یافت شود که معنای ظاهری را تأویل نماید. آغاز الحاد و انحراف، تأویل بدون دلیل است.»^۱

بخش هشتم:

**فلسفه، عرصه اختلاف و
تنازعات نظری**

از آغاز خلقت آدم علیه السلام تاکنون، دو جبهه فکری را می‌توان سراغ داد که یکی جبهه توحید و وحی با محوریت انبیاء الهی علیهم السلام و پس از ختم نبوت با محوریت ائمه معصومین علیهم السلام بوده است، و دیگری جبهه اندیشه خودبنیاد بشری با محوریت اوهام و ظنون که اغلب بر آن نام عقل و برهان نیز نهاده می‌شده است. در جبهه اول، عقل آدمی تعریف و شأن ویژه خود را دارد و اگرچه در برداشتن گام اول مستقل است و پاره‌ای از مفاهیم و معارف را مستقلاً در می‌یابد و فهم می‌کند، اما در ادامه راه، خویش را محتاج هدایتی برتر می‌بیند و از این رو، دست در دست انبیاء و حجج الهی علیهم السلام می‌گذارد و با آن‌ها راهی منزلگاه حقیقت می‌شود.

در جبهه دوم، اندیشه و ذهن و وهم آدمی، در همه عرصه‌ها نقش مستقل و محوری داشته و خود را مستغنی از منبعی خارج از خویش می‌بیند و از این رو، بر کرسی فهم عالم و سنجش امور تکیه می‌زند و به صدور بایدها و نبایدها می‌پردازد و از تسلیم در برابر هر کسی، حتی حضرت حق - جل و علا - استنکاف می‌ورزد.

محصول جبهه اول، دین و شرایع الهی است و محصول جبهه دوم طیفی رنگارنگ از فلسفه‌ها و نگرش‌های بشری و فلسفی است و همان‌گونه که گفتیم، هر دو عمری به درازای تاریخ انسان دارند.

در جبهه اول، یگانگی و وحدت و تفاهم در نظر و جهت و حرکت از آغاز تا انتهای مسیر است که آیات قرآنی زیر ناظر به همین امر است:

۱. امن الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمنون کل امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لانفرق بین احدمن رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانک و ربنا و الیک المصیر^۱

- پیامبر به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده است ایمان آورده است و مؤمنان هم، همگی به خداوند و فرشتگانش و کتاب‌هایش و پیامبرانش ایمان آورده‌اند [و می‌گویند]، بین هیچ یک از پیامبران او فرق نمی‌گذاریم و می‌گویند، شنیدیم و اطاعت کردیم؛ پروردگارا آمرزش تو را خواهانیم و بازگشت به سوی توست.

۲. و شرع لکم من الدین ما وصّی به نوحاً والذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقموا الدین و لاتتفرقوا فیه^۲

- در دین شما، هر آنچه به نوح سفارش کرده بود، مقرر داشت و نیز آنچه به تو وحی کرده‌ایم و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کرده‌ایم، که دین را برپا بدارید و در آن اختلاف نورزید.

۳. و لاتکونوا من المشرکین، من الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعاً^۳

- و از مشرکان نباشید، از همان کسانی که دینشان را پاره پاره کردند و فرقه فرقه شدند؛ هر گروهی به آنچه دارند دلخوشند.

۱- بقره/ ۲۸۵ و همچنین بقره/ ۱۳۶ و آل عمران/ ۸۴

۲- شوری/ ۱۳

۳- روم/ ۳۲ و نیز انعام/ ۱۵۹ و آل عمران/ ۱۰۵

بنابراین، حقانیت یک مکتب و مرام و خط مشی در گرو وحدت و انسجام فکری و عقیدتی و عاری بودن از تناقض و اختلاف است. از امام باقر علیه السلام نقل است که:

۴. الامام الباقر علیه السلام: فان قالوا: من الراسخون فی العلم؟ فقل: من لا یختلف فی علمه^۱

- اگر پرسیدند، راسخان در علم چه کسانی هستند، بگو: آن که در علمش اختلاف و چندگانگی نیست.

اما جبهه دوم آکنده از اختلاف و تعارضها و تهافتها است و هر فرقه و نحله و مشرب، به طرد و نفی دیگری می پردازد:

۱. كظلمات فی بحر لجی یغشیه موج من فوقه موج من فوقه
سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکدیریهما و من لم
یجعل الله له نوراً فما له من نور^۲

[مَثَل اندیشه‌ها و اعمال پشت‌کنندگان به حقیقت] به ظلمات دریای موج عمیقی ماند که امواج آن بعضی بالای بعضی دیگر است و ابر تیره نیز بر فراز آن بر آید تا ظلمت‌ها چنان متراکم فوق یکدیگر قرار گیرد که چون دست بیرون آرد، آن را نتواند دید و هر که را خدا نور نبخشد، هرگز روشنی نخواهد یافت.

فلسفه که داعیه فهم مستقل و خودبنیاد عالم و معارف و حقایق را دارد، شاخه‌ای از جبهه دوم است که از آغاز تولد و شکل‌گیری، با اختلاف نظر و آرای متضاد و متعارض همراه بوده است و هر فیلسوفی به

۱- کافی / ۱ / ۲۴۵

۲- نور / ۴۰

نقد و رد بسیاری از آراء و اغلب نیز آرای بنیادین دیگر فیلسوفان پرداخته، آن‌ها را تخطئه کرده و خویش را محق دانسته است و این البته طبیعی فلسفه بشری و معارف غیر وحیانی است:

۲. افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً^۱

– آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ و اگر از نزد کسی جز خدا بود، در آن اختلاف بسیار می‌یافتند.

ابن میمون – که خود در زمره فیلسوفان است – الهیات (فلسفی) را جایگاه اختلاف و حیرت دانسته و معتقد است، در این رشته از دانش بشری بیش از هر رشته دیگر اختلاف و برخورد وجود دارد.^۲

علاءالدین طوسی، یکی از منتقدان فلسفه، درباره اختلاف آرای فلاسفه با یکدیگر می‌گوید:

«فلاسفه مدعی‌اند که حقایق الهی را به‌طور قطعی ادراک می‌کنند، در حالی که از درک آنچه در برابر چشم آن‌ها قرار دارد ناتوانند. دلیل این امر آن است که همین فیلسوفان در باب حقیقت جسم اختلاف کرده و هر گروهی نظریه‌ای خاص ابراز داشته است. در باب حقیقت نفس نیز همین اختلاف وجود دارد و حکما هرگز نتوانسته‌اند به اتفاق نظر در این باب دست یابند.»^۳

۱- نساء / ۸۲

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۱ / ۳۶۵

۳- همان / ۱ / ۲۲۱

اگر قرار باشد گزارشی از اختلافات بین فلاسفه مشهور از آغاز تاکنون ارائه گردد، حجمی وسیع پیدا خواهد کرد که از ظرفیت یک کتاب نیز خارج است اما از باب نمونه به مواردی از این اختلافات اشاره خواهیم کرد تا میزان کامیابی فلسفه و فیلسوفان در دریافت حقیقت روشن شود.

نویسندگان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، در نخستین فصل کتاب، اگرچه جانبدارانه از فلسفه سخن گفته‌اند، اما نکاتی قابل تأمل در خلال مطالب خود مطرح کرده‌اند:

«فلسفه مولود نگرش عقل آدمی به اصل و جوهر و سرنوشت وجود و دریافت و شناخت مبادی اولی است در آن. آدمی با چراغ عقل... به قلمرو ناشناخته وجود قدم می‌نهد، به تتبع در احوال موجودات می‌پردازد، تا به درک حقایق آن‌ها نائل شود... چه بسا که آدمی در این طریق گم شود - که موجبات گمگشتگی بسیار است - و در تاریکی‌های گونه‌گون سرگشته گردد و در برابر برخی قضایا حیرت‌زده بایستد و نداند که حقیقت آن چیست و از ادراک کنه آن عاجز باشد، زیرا درک انسان محدود است و یارای آنش نیست که به ادراک همه جزئیات و دقایق فایق آید. ادراک کلیات نیز خارج از دسترس اوست. از این روست که فلسفه را دارای مکاتب و مذاهب مختلف و نظریات متباین می‌بینیم... آن‌گاه که امکانات عقل ناچیز بود و مشاهده دقیق و آزمایش‌های علمی هم امکان نداشت، فلسفه برای خود حدی نمی‌شناخت و می‌خواست به تفسیر همه جهان بپردازد. می‌پنداشت که جهانی که او می‌سازد، عین واقعیت خارجی است. اصولاً صفت ممیزه عقول رشد نیافته، اعتقاد کورکورانه است به آنچه که می‌سازد، و ایمان است به آنچه که حقیقت می‌پندارد؛ ولی چون با واقعیت مواجه شود و مشاهداتش افزونتر گردد،

به خطای خود پی می‌برد، آن‌گاه در آنچه یقین حاصل کرده بود، تجدید نظر می‌کند و این خود یکی از دلایل تجدید و تطور فلسفه است. فلسفه در هر مرحله‌ای از مراحل تجدد خود، قسمتی از باورهای پیشین را ترک می‌گوید و به طرح سؤال‌های تازه‌ای می‌پردازد و در پرتو تجارب نوین، برای آن سؤال‌ها پاسخ‌هایی می‌یابد. از این روست که در هر زمان، فیلسوفی مبدع پدید می‌آورد که با دید خاص خویش به حل مشکلات می‌پردازد، و مایه‌های فکری نوینی عرضه می‌کند که خود سرآغاز پیدایش مکتب‌های جدید می‌گردد... از خصایص متفکران اولیه آن بود که هرچه را در می‌یافتند، حقیقت می‌پنداشتند و بدانچه که درک می‌کردند، اطمینان و وثوق کامل داشتند. حدی برای امکانات خود نمی‌شناختند. عالم وجود را از آغاز تا انجام، میدان جولان اندیشه خود می‌ساختند و می‌کوشیدند تا پرده از اسرار آن برکشند و رازهای نهانش را آشکار سازند. فلسفه در آغاز پیدایشش - یعنی از آن‌گاه که آدمی خواست به نیروی عقل و خرد خود به معرفت نائل آید - کوشید تا همه جهان هستی را فهم کند. از این رو، در آغاز شامل همه علوم و معارف بود و با اطمینان به پیروزی، به همه موضوعات - چه آنهایی که در حیطة اقتدار انسان بود و چه آنهایی که خارج از حیطة قدرت او بود - سر کشید؛ اما خطاهایی که پی در پی مرتکب شد، موجب گردید که اندک اندک به خود آید و روشی اتخاذ کند که وصول به حقیقت را برای او بیشتر میسر سازد. پس یک یک مشکلات را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داد تا بهتر بتواند بر آن‌ها فایق آید. بدین طریق، علوم متفرع و متعدد شد، و موضوع هر علمی تعیین گردید. و این امر موجب آن شد که هر یک پس از دیگری، از درخت برومند فلسفه جدا شوند و رشته‌های مختلفی پدید آید و هر رشته را موضوع و روشی خاص باشد، چون

ریاضیات، نجوم، علوم طبیعی، زیست‌شناسی و علوم انسانی. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا پس از آن‌که علوم مختلف از فلسفه جدا گردید، فلسفه به نابودی گرایید و پس از انشعاب علوم، جز نشانی از آن برجای نماند؟ آیا امروز پس از آن‌که دریافته‌ایم که از کشف حقیقت مطلق عاجز آمده‌ایم و نتوانسته‌ایم پرده از روی حقیقت اشیاء برداریم و از کنه و جوهر آن‌ها آگاه شویم، می‌توانیم دستگاه دیگری که همه معارف انسانی را در بر داشته باشد، جایگزین فلسفه سازیم که این دستگاه، دارای هدف‌هایی محدود باشد، اما به همان نتایج اندکی که به دست می‌آورد، اطمینان داشته باشد؟ علوم تحقیقی، هرچند که به پیشرفت نائل آیند، نمی‌توانند عطش عقل معرفت‌جوی انسان را فرو نشانند، زیرا این علوم برای فهم عالم و ادراک مطلق توان ندارند، و برای کوشش انسان هدفی و برای سلوکش غایتی تعیین نمی‌نمایند. بنابراین برای اندیشه‌های فلسفی میدانی باقی خواهد ماند، تا عقل بتواند غایت معرفت را برای خود بسنجد... اکنون روشن می‌شود که فلسفه را دو هدف اساسی است که علم هرچند به اعلا درجه تعالی خود رسد، نمی‌تواند آن‌ها را تحقق بخشد: یکی هدف نظری که عبارت است از معرفت عالم وجود و تفسیر آن، دیگر هدف عملی که عبارت است از معرفت خیر و تعیین روش آدمی بر وفق مقتضای آن. چون فلسفه را، از این ناحیه مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که هدف آن را با هدف دین اختلافی چندان نیست. جز این‌که دین بر مبنای وحی و ایمان به آن است، و فلسفه برای وصول به غایت و هدف خویش جز عقل راهنمایی نمی‌شناسد. طریق

فلسفه طریق عقلی صرف است و هیچ حقیقتی را جز آن‌که به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول آن افتد، نمی‌پذیرد.»^۱

گزارش فوق گویای سردرگمی‌ها و ناکامی‌های فلسفه از آغاز حیاتش است، اما تفکیک فلسفه از علوم نیز مشکلی را از ناکامی‌های فلسفه در وصول به حقیقت حل نکرده است و مهم‌ترین خطای فلسفه، هم‌وردی او با دین و معارف و حیانی است و بدون شک فلسفه تا در برابر وحی تسلیم نشود و از هم‌وردی با دین و نبوت دست نشوید، نمی‌تواند از ظلمات وهم و بافته‌های خویش رهایی یابد.

اکنون به‌طور مشخص‌تر به پاره‌ای از اختلافات فلاسفه و سردمداران معارف بشری با یکدیگر، از آغاز شکل‌گیری رسمی و ثبت شده آن در یونان اشاره می‌کنیم تا ماهیت متکثر و پراز تعارض آن روشن‌تر گردد.

نخستین تعارض‌ها

مورخان فلسفه، خاستگاه فلسفه رسمی را یونان دانسته و آغاز فلسفه را از آنجا می‌دانند که طبیعت به عنوان یک کل، توجه فیلسوفان نخستین را به خود جلب کرد و آنان در صدد بر آمدند، عنصر اولی و ماده‌المواد اشیاء و جهان هستی را دریابند^۲ و دقیقاً از همین نقطه نیز اختلافات آغاز شد. طالس، ماده‌المواد جهان را آب، آناکسیمنس هوا، هراکلیتوس آتش، و فیثاغورث عدد می‌دانست و آناکسیمندر بر این عقیده بود که عنصر اولی و نهانی همه اشیاء نمی‌تواند نوع خاصی از ماده باشد. به عقیده وی، این عنصر

۱ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حناالفاخوری - خلیل‌الجر / ۷ تا ۳

۲ - فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه ۱ / ۲۱

نه آب است و نه هیچ یک دیگر از عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آن‌ها و متناهی که تمام آسمان‌ها و عوالم درون آن‌ها از آن ناشی می‌شود.^۱

اختلاف در مورد حقیقت خداوند

در آثار برخی از فیلسوفان نخست، نشانه‌ای از اعتقاد به خداوند یافت نمی‌شود و برخی دیگر که از خدا سخن گفته‌اند، نظراتی متفاوت دارند که شرح آن در بخش توحید فلسفی، توحید دینی گذشت.

ظهور سوفسطاییان

در همان آغاز شکل‌گیری رسمی فلسفه، آن‌چنان اختلافات و منازعات بین فلاسفه در موضوعات گوناگون بالا گرفت که عده‌ای از اندیشمندان، سر خورده از بحث و جدال‌های فراوان و مخاصمات فکری جانفرسا، اساساً امکان دستیابی انسان به حقیقت را مورد سؤال و تردید قرار داده و منکر وصول به حقایق مطلق شدند. پروتاگوراس (قرن پنجم ق - م) یکی از سلسله جنبانان جنبش شکاکیت و سوفسطایی‌گری بود که منکر ارزش فلسفه و توانایی آن در رسیدن به حقیقت شد:

«به نظر پروتاگوراس، ما نه اصول نهایی حوزه‌های ایونیا، نه علت اولای حوزه التا را تجربه می‌کنیم و نه «اتم‌ها»ی دموکریتوس یا «بذرها»ی آناکساگوراس را. آن‌ها فرضیه‌های غیر قابل واریسی‌اند. بنابراین، هر سخنی پیرامون آن‌ها بیهوده است. به جای اتلاف انرژی در بحث راجع به طبیعت عالم عینی، یک انسان باید خود را با خویشتن مشغول سازد. تمام شناسایی از حیث ارزشی که دارد، متکی و وابسته به

حواس است؛ اما تجربه حسی، فریبنده است، فقط آنچه را که در گذر است و از میان می‌رود کشف می‌کند و هیچ حقیقت کلی را تصدیق نمی‌کند و مسلّم نمی‌شمارد. و نه ما می‌توانیم بر عقل اعتماد کنیم، زیرا عقل نیز مبتنی بر تجربه حسی و ادامه صرف آن است. همچنان‌که تمام شناسایی، مبتنی بر احساس‌های یک انسان است، فقط برای او حقیقی است، نه برای همه. یک قضیه ممکن است در عین حال هم حقیقی و درست و هم کاذب و نادرست باشد؛ حقیقی برای یکی، کاذب برای دیگران. چون هیچ حقیقت مطلقی وجود ندارد، هر «انسانی» به عنوان یک فرد «مقیاس همه اشیاء است». حقایق اخلاقی نیز نسبی است. آنچه برای من نافع است، ممکن است برای دیگران زیان‌آور باشد، و بدین سان آنچه برای یکی خوب است، ممکن است برای دیگری بد باشد. خیر فرد فقط چیزی است که وی برای خود خیر می‌انگارد. فقط نفع شخصی هر کس باید به حساب آید... پروتاگوراس فقط امکان شناسایی یقینی را مورد شک و تردید قرار داد، اما معاصر وی گرگیاس تا این عقیده پیش رفت که اصلاً هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی وجود داشته باشد، شناختنی نیست و اگر شناختنی باشد، قابل انتقال و بیان نیست.»^۱

پس از پروتاگوراس نیز نهضت سوفیسم و شک‌گروی ادامه پیدا کرد. از دیگر فیلسوفان شکاک، پیرون، معاصر ارسطو بود که دیدگاه‌های وی در آثار شاگردش تیمون انعکاس یافته است. پیرون معتقد بود که از طریق حواس، ما فقط ظاهر یک شیء را می‌شناسیم، نه آنچه را که واقعاً هست. توسط فلسفه نیز نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم، زیرا هیچ دو حوزه و مکتبی

نیست که درباره هیچ مسأله مهمی موافق باشند و در هر موردی، اثبات و انکار با نیروی مساوی می‌تواند محقق و ثابت شود. فلسفه بی‌ثمر است زیرا نمی‌تواند هیچ یقینی بیافریند، و غیرممکن است، زیرا به تناقضات بی‌پایان منجر می‌شود. و همچنین محال است که هیچ حقیقت اخلاقی را بشناسیم و بنابراین، هیچ اساس عقلی برای ترجیح یک عمل به دیگری وجود ندارد. از اینجاست که در تمام موضوعات و مسائل، اخلاقی یا مابعدالطبیعی، ما باید طرز برخورد بی‌تفاوتی و بی‌طرفی کامل داشته باشیم. تیمون حتی امکان استدلال منطقی را انکار می‌کرد:

«به منظور اجتناب از یک سلسله بی‌پایان قیاس صوری برای اثبات یک نتیجه، ما باید از اصول بدیهی آغاز کنیم، اما هیچ اصول بدیهی‌ای وجود ندارد و تمام مبادی و خاستگاه‌های استدلال صرفاً فرضی هستند. بنابراین تمام تفکر نظری باید معلق و موقوف باشد.»^۱

اختلافات افلاطون و ارسطو

افلاطون و ارسطو، که به ترتیب استاد و شاگرد هستند، دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان یونانی هستند که فلسفه اسلامی نیز به شدت متأثر و بلکه منبعث از اندیشه‌ها و آرای این دو فیلسوف است. حتی رابطه استاد و شاگردی بین این دو نتوانست مانع از اختلافات و نظرگاه‌های متفاوت و متعارض بین آن‌ها شود و ارسطوی شاگرد بنای مخالفت با بسیاری از آرای معرفتی، اجتماعی و سیاسی استاد خود را گذاشت و

۱- همان/ ۱۵۰، همچنین رک به ص ۱۵۵ و تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / ۷۸-۷۷-

آرای هر یک از این دو، منشأ دو نحله متفاوت فلسفی اشراقی و مشایی در جهان اسلام شد.^۱

اختلافات فلاسفه مسلمان با یکدیگر

گفتیم که فلسفه رایج در بین مسلمین تحت تأثیر آرای افلاطون و ارسطو به دو شاخه اشراقی و مشایی تقسیم می‌شود که اختلافاتی مبنایی و اساسی با یکدیگر دارند، تا آن اندازه که پذیرش مبنای هر یک از این دو به هدم بنای دیگری منجر می‌شود. از جمله این اختلافات مبنایی، موضوع اصالت وجود یا ماهیت است که اشراقیون قائل به اصالت ماهیت و مشائیون اغلب قائل به اصالت وجود هستند.

وجود اصیل است یا ماهیت؟

یکی از نکات مهم مورد اختلاف اشراقیان و مسلمین پیرو ارسطو (مشائیان) که یکی از مسائل اساسی فلسفه اسلامی نیز هست، تقدم وجود بر ماهیت است. مشائیان همانند صوفیان وجود را اصیل و ماهیت را چون عرضی نسبت به وجود می‌دانند. سهروردی متعرض این رأی می‌شود و می‌نویسد که وجود نمی‌تواند در خارج از ذهن تحقق داشته باشد، ذهنی که وجود را از اشیاء انتزاع می‌کند.^۲

اصالت وجودی‌ها اعتقاد مخالفان خود یعنی اصالت ماهیتی‌ها را علیل می‌دانند:

۱- برای اطلاع بیشتر درباره آرای افلاطون و ارسطو و اختلافات بین آن دو رک به: تاریخ فلسفه در اسلام/ ۱۴۸ تا ۱۲۹ و تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۷۳ تا ۴۸

۲- تاریخ فلسفه در اسلام/ ۱/ ۵۴۰

ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علی^۱

و اصالت ماهیتی‌ها نیز با قاطعیت تمام، اصالت وجودی‌ها را تخطئه می‌کنند و دلایل آن‌ها را پوچ و واهی می‌شمارند:

ان الاصل عندنا المهیة دلیل من خالفنا وهیة

دکتر دینانی می‌نویسد:

«لازم به یادآوری است که حکمت معنوی تشیع، در حوزه فلسفی اصفهان به دو شعبه مختلف انشعاب پیدا کرد و از این طریق دو جریان فکری متفاوت به منصف ظهور و بروز رسید... پس از درگذشت میرداماد در زمان حکومت صفویان، دو شخصیت ممتاز فکری در صحنه اندیشه ظاهر می‌شوند و هر یک از این دو شخصیت در رأس یک جریان فکری قرار می‌گیرند. منشأ این اختلاف و ریشه این تفاوت را باید در مسئله اساسی اصالت ماهیت یا اصالت وجود جستجو کرد. همان‌گونه که ذکر شد، صدرالمتألهین شیرازی پس از این‌که سال‌های جوانی خود را در تقویت و تثبیت مبانی اصالت ماهیت سپری کرد، در یک تحول شدید فکری موضع خود را تغییر داد و با شور و شوق هرچه بیشتر به اقامه برهان در راه اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت پرداخت. شیخ رجبعلی تبریزی در مقابل این جریان فکری موضع گرفت و تا آنجا که می‌توانست، در راه اثبات اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود کوشش نمود.»^۲

دکتر دینانی در جای دیگر درباره اختلاف فلاسفه بر سر مسأله

اصالت وجود یا ماهیت می‌نویسد:

۱- مطهری، مرتضی، شرح منظومه ملاهادی سبزواری / ۱ / ۳۴

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۱ / ۳۱۳

«حقیقت این است که اندیشیدن براساس اصالت وجود، به نتایج و ثمراتی منتهی می‌شود که با آنچه در اندیشیدن براساس اصالت ماهیت به دست می‌آید، تفاوت فراوان دارد. به همین سبب، هرگونه مسامحه و سهل‌انگاری در این باب نارواست و از تأمل جدی و بنیادی در این مورد نمی‌توان چشم پوشید. از این رو کسانی که پس از صدرالمتألهین در حوزه حکمت و فلسفه به تألیف پرداختند، دیدگاه خود را در این باب روشن ساختند و در یکی از دو جایگاه اصالت وجود یا اصالت ماهیت قرار گرفتند. درست است که اندیشه‌های صدرالمتألهین در باب اصالت وجود به علت قدرت استدلال او شیوع فراوان یافت و به صورت یک جریان غالب در آمد، ولی در این میان کسانی نیز هستند که از زیر سیطره استدلال‌های این فیلسوف بزرگ بیرون آمده و با نوعی صلابت و سرسختی از نظریه اصالت ماهیت دفاع کرده‌اند. عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی، شیخ رجبعلی تبریزی و برخی از شاگردان و پیروان آنان را می‌توان در زمره این گروه به شمار آورد.»^۱

ملاصدرا در دفاع از اصالت وجود به نقد قائلان به اصالت ماهیت به‌ویژه سهروردی می‌پردازد و در مواردی نیز به توضیح تناقضاتی که به زعم وی سهروردی در این مبحث گرفتار آن بوده است، می‌پردازد:

«شیخ اشراقی در کتاب التلویحات برای اثبات اعتباری بودن وجود [و اصالت ماهیت] چندین برهان اقامه کرده و گفته است، مفهوم وجود در جهان خارج، صورت واقعی و حقیقی ندارد. ولی این فیلسوف اشراقی در اواخر همین کتاب، با صراحت تمام، نفس انسانی و مافوق آن را هستی

بسیط و انیت صرف به شمار آورده است. صدرالمتألهین در کتاب الشواهد الربوبیة به این دو سخن سهروردی اشاره کرده و تناقض میان آن‌ها را واضح و آشکار دیده است. صدرالمتألهین در رساله الشواهد الربوبیة به تناقض دیگری در کلام سهروردی اشاره کرده که منشأ آن را نیز باید در قول به اعتباری بودن وجود جستجو نمود. شیخ اشراقی در کتاب التلویحات خودگفته است؛ «تشخص هر یک از اشیاء، به هویت عینی آن در جهان خارج بستگی دارد.» این سخن سهروردی به هیچ وجه با قول او به اعتباری بودن وجود سازگار نیست و این دو قول با یکدیگر در تناقض آشکار قرار می‌گیرند... صدرالمتألهین پس از نقل سخن تناقض‌آمیز سهروردی اظهار تعجب کرده و گفته است، آیا این یک تناقض آشکار نیست که در خلال سخنان یک شخص عظیم، خودنمایی می‌کند؟ عین عبارت او چنین است: و هل هذا الا تناقض صریح وقع من هذا العظیم؟^۱

علیرغم همه تلاش‌های گسترده‌ای که ملاصدرا در دفاع از اصالت وجود در مقابل نظریه اصالت ماهیت - که قائلان سرشناسی چون سهروردی و میرداماد (استاد ملاصدرا) - داشت، نتوانست به این غائله خاتمه دهد و فیلسوفان سرشناسی پس از وی از جمله دامادش ملاعبدالرزاق لاهیجی همچنان بر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود پای فشرده‌اند.

یکی از صاحب‌نظران درباره مخالفان ملاصدرا می‌گوید:
«ملاصدرا دو گروه مخالف داشت: اول کسانی بودند که با اصل و

اساس فلسفه مخالف بودند؛ و گروه دوم با فلسفه کنار می‌آمدند، اما با فلسفه مشاء، نه با حکمت نوپیدای صدرالمتألهین؛ و ملاصدرا بیشتر توسط این گروه دوم در مضیقه قرار گرفت و گرنه حوزه فلسفه در آن زمان دایر بود و کسی را به خاطر شرکت در درس فلسفه و یا تدریس فلسفه، چندان مورد ایذا و انتقاد قرار نمی‌دادند.»^۱

حدوث و قدم عالم

یکی دیگر از موضوعات مورد اختلاف بین فلاسفه، مسأله حدوث عالم است. پیش از این گفتیم که فلاسفه بر خلاف آموزه‌های قرآن و عترت، قائل به قدم عالم و یا حدوث ذاتی آن شده و به انکار حدوث زمانی عالم پرداخته‌اند. میرداماد برخلاف دیگر فیلسوفان از حدوث ذاتی و زمانی سخن نگفته بلکه قائل به حدوث دهری شده است:

«میرداماد برای رفع هرگونه اختلاف و نزاع میان فیلسوفان و متکلمان، به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که نه از سنخ حدوث زمانی متکلمان شناخته می‌شود و نه می‌توان آن را از نوع حدوث ذاتی فلاسفه به شمار آورد. او برای بیان نظریه خود در این باب، از عنوان «حدوث دهری» بهره جسته و در خلال آثار خود آن را توضیح داده است. میرداماد در آغاز کتاب القبسات خود با تأکید بسیار می‌گوید: اقامه برهان عقلی بر اثبات حدوث جهان از مشکلات امور بوده و پای فکر و اندیشه در این راه لنگ مانده است. او معتقد است، هیچ یک از حکمای بزرگ در تمام طول تاریخ نتوانسته از عهده حل این مسأله برآید، تا

۱ - سیدمحمد خامنه‌ای، گفتگوی دین و فلسفه (به کوشش محمدجواد صاحبی) / ۲۱۹

جایی که حتی بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نیز به جدلی‌الطرفین بودن این مسأله اعتراف کرده است. جدلی‌الطرفین بودن یک مسأله به معنی این است که برای هیچ‌یک از دو طرف مسأله، برهان قاطع اقامه نشده است و ادله اعتبار یکی از دو طرف به همان اندازه استحکام دارد که ادله اعتبار طرف دیگر از استحکام برخوردار است. میرداماد به‌طور مکرر درباره حدوث دهری سخن گفته و با عبارات مختلف آن را توضیح داده است. سخن این فیلسوف متأله در باب حدوث دهری، خالی از نوعی ابهام و پیچیدگی نیست و به‌طور کلی می‌توان گفت، پیچیدگی و مغلق‌گویی، یکی از ویژگی‌های میرداماد به شمار می‌آید.^۱

اما تلاش میرداماد برای عبور از معضل نظریه قدم عالم که در تقابل با قرآن و عترت است، اندکی از گرد و خاک‌های برخاسته موجود در این عرصه نکاست و بلکه خود منشأ برخاستن گرد و خاک‌های تازه‌ای شد: «کسانی بر این عقیده‌اند که آنچه میرداماد به عنوان حدوث دهری مطرح کرده، یک سخن بدیع و تازه نیست و اگر از الفاظ و اصطلاحات پیچیده و پرطمطراق آن صرف نظر شود، بیش از حدوث ذاتی که فلاسفه آن را مطرح کرده‌اند، چیز دیگری نخواهد بود. اندیشمند توانا آقا جمال خوانساری، از جمله کسانی است که نسبت به حدوث دهری به دیده انتقاد نگریسته و به‌طور مفصل آن را مورد مناقشه قرار داده است. او رساله‌ای در اثبات زمان موهوم به رشته تحریر در آورده و در آن رساله به مسأله حدوث دهری اشکال و ایراد کرده است. حکیم معاصر

سیدجلال‌الدین آشتیانی، صاحب شوارق و ملامحسن فیض کاشانی و از همه بیشتر محمد بن علی رضا شارح قبسات و شاگرد ملاصدرا را نیز در زمره مخالفان نظریه حدوث دهری به شمار آورده است. نکته جالب توجه این است که بزرگ‌ترین فیلسوف حوزه اصفهان یعنی صدرالمتهلین شیرازی با این‌که از شاگردان وفادار میرداماد شناخته می‌شود، نسبت به نظریه «حدوث دهری» استاد خود بی‌اعتنا مانده و با نوعی سکوت سرد و توأم با انکار از روی آن گذشته است. آن اندازه شور و هیجانی که میرداماد در بررسی حدوث دهری از خود نشان داده، به هیچ وجه با سکوت و بی‌اعتنایی ملاصدرا در این باب سازگار نیست... صدرالمتهلین شیرازی نه تنها در مورد مسئله حدوث دهری روی خوش نشان نداده و با سردی از کنار آن عبور کرده است بلکه در مورد مسئله اصالت ماهیت نیز موضع مخصوص اتخاذ کرده و با شدت هرچه بیشتر با نظریه میرداماد مخالفت می‌نماید.^۱

فیلسوف و متکلم یهودی، ابن میمون نیز در قبال مسأله حدوث و قدم عالم موضعی خاص اتخاذ کرده است. وی برخلاف بسیاری از فلاسفه این مسأله را جدلی الطرفین دانسته است. او بر این عقیده است که شخص محقق اگر خود را فریب ندهد و با خویشتن مغالطه نکند، به آسانی در می‌یابد که برای هیچ یک از دو طرف حدوث یا قدم عالم، برهان قطعی اقامه نشده است. دلیل این امر آن است که فلاسفه در طول مدت سه هزار سال در این مسأله با یکدیگر اختلاف داشته و هنوز به

یک نتیجه قطعی نرسیده‌اند.^۱

فاضل هندی فقیه برجسته و در عین حال دارای مشرب فلسفی نیز بر مسأله خلق از عدم و حدوث عالم تکیه کرده و منکر یا حتی مردد در آن را کافر دانسته است.^۲

مسأله علم خداوند

از دیگر موضوعاتی که معرکه آراء و نزاع بین فلاسفه بوده است، مسأله کیفیت علم خداوند است که گزارشی از آن در بخش پنجم (توحید فلسفی - توحید قرآنی) در ذیل عنوان «علم خداوند؛ معرکه آرای فلاسفه» گذشت.

مباحث مربوط به معرفت‌شناسی و ماهیت علم نیز موضوع اختلافات فراوانی بوده است. از جمله فیلسوفانی که در این زمینه نظریه‌ای خاص ابراز کرده است، قاضی سعید قمی است. رأی مشهور و متعارف این است که علم نفس به اشیاء خارجی از طریق حصول صور مرتسمه در نفس انسان تحقق می‌پذیرد، اما قاضی سعید با این نظریه مخالفت کرده و نه تنها قول به علم حصولی را مردود می‌شناسد بلکه قول به علم حضوری به معنی مصطلح نزد برخی حکما را نیز مردود می‌داند. او معتقد است، علم، وقوع بصر عقل است بر طبایع اشیاء خارجی و حاضر بودن اشیاء برای انسان به معنی ظاهر بودن آنهاست برای نفس عاقله. به نظر او، حضور

۱- همان / ۱ / ۳۷۳

۲- همان / ۲ / ۳۸۹

اشیاء نزد نفس، شبیه است به حضور معلول نزد علت.^۱

اتحاد عاقل و معقول

یکی از مباحث مهم در فلسفه که مورد قبول بسیاری از فلاسفه از جمله ملاصدرا است، مبحث اتحاد عاقل و معقول است که مبدع آن فیلسوف یونانی فرفوریوس است، اما ابن سینا این نظریه را مردود شمرده و نسبت به قائلان آن درشت‌گویی‌های فراوان کرده است.^۲ وی در کتاب اشارات و تنبیهات درباره فرفوریوس می‌نویسد:

«پیشوای آنان [قائلان به اتحاد عاقل و معقول] شخصی بود که به نام فرفوریوس شناخته می‌شد. او کتابی درباره عقل و معقولات نوشته که فلاسفه مشاء از آن ستایش می‌کردند، در حالی که آن کتاب سراپا یاهو و بی‌ارزش است. آنان خود می‌دانند که آن را درک نمی‌کنند و خود فرفوریوس نیز از آن چیزی نمی‌دانست. مردی از معاصرانش به نقض و رد آن کتاب پرداخته، اما او هم به رد و نقض این شخص مخالف پرداخته است؛ ولی مطالب آن در این نقض، از حرف‌های قبلی او هم بی‌ارزش‌تر است.»^۳

فخر رازی نیز که در مباحث کلامی و فلسفی و رد و ابرام دیدگاه‌های فلاسفه ید طولایی دارد، در مباحث مربوط به علم، وجود ذهنی را انکار کرده و به تبع آن نظریه اتحاد عاقل و معقول را نیز نفی می‌کند.

۱- همان ۳/ ۳۵۳-۳۵۱

۲- اسفار ۳/ ۳۲۱

۳- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا/ ۳۸۳

اختلافات ملاصدرا و ابن سینا

ملاصدرا در اسفار همه فلاسفه و از جمله ابن سینا را عاجز از درک این مسأله دانسته است که «ذات خداوند عقل بسیط و عین همه اشیاء است.» عبارت وی چنین است:

«بدان، این که ذات خداوند عقل بسیطی است که عین همه اشیاء است، سخنی حق، لطیف و پیچیده است و به دلیل همین پیچیدگی، احدی از فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان - حتی ابن سینا - نتوانسته است به فهم آن نائل شود، زیرا فهم این گونه مسائل جز با نیروی مکاشفه، به انضمام توان شدید در بحث و استدلال، ممکن نیست. اگر شخص باحث و دانش پژوه واجد ذوق تمام و نیروی مکاشفه صحیح نباشد، قادر به درک و دریافت حقایق وجودی نخواهد بود و این در حالی است که اکثر این قوم [فلاسفه] بحث و تحقیقشان بر محور مفهومات کلی و انتزاعی است و موضوع علوم این ها چیزی جز همین مفهومات کلی و نه انیات و حقایق وجودی - نیست و از همین رو، هرگاه وارد مباحثی این چنینی (ذات خداوند) می شوند، دچار ناتوانی و لکنت و بیراه گویی می گردند.»^۱

ملاصدرا علاوه بر مورد فوق و موارد عدیده دیگر، در جلد نهم اسفار به شدت به شیخ الرئیس، ابن سینا، می تازد و او را عاجز از فهم بسیاری از حقایق و معارف فلسفی می نامد. ملاصدرا پس از ستایش و تمجید فراوان از ارسطو^۲ بدین جهت که به فهم حقایق بسیاری نائل شده

۱- اسفار ۶/ ۲۳۹

۲- آنچه ملاصدرا در اینجا به حساب ارسطو گذاشته است، مربوط به افلوطین است. کتاب اثولوجیا که نوشته افلوطین است، به گمان ملاصدرا متعلق به ارسطو بوده است.

است، می نویسد:

«و اما نحوه اشتغال شیخ صاحب شفاء [ابن سینا] به امور دنیا، متفاوت از شیوه ارسطو بوده است و شگفت اینجاست که هرگاه ابن سینا وارد مباحث حقایق وجودی و نه امور عامه فلسفی می شود، ذهنش کودن و ناتوانی اش آشکار می گردد که به عنوان نمونه می توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. نفی حرکت جوهری؛
۲. انکار مثل افلاطونی؛
۳. رد اتحاد عاقل و معقول؛
۴. کودنی اش در جایز دانستن عشق هیولی به صورت؛
۵. انکار تبدل صورت های عناصر به صورتی با کیفیت معتدل؛
۶. ناتوانی اش از اثبات معاد جسمانی؛
۷. اعتقاد غلط و راسخس در مورد ازلی بودن افلاک و کواکب؛
۸. ابن سینا در پاسخ به سؤال شاگردش بهمینار که پرسید، چرا بعضی از قوای نفس مدرک و برخی دیگر غیرمدرک هستند، با آن که همه آن ها قوای ذاتی واحد می باشند گفت: پاسخش را نمی دانم.
۹. ابن سینا همچنین در پاسخ به سؤالی دیگر از بهمینار اظهار عجز کرد.

۱۰. همچنین در پاسخ به این سؤال که آیا حیوانات دیگر به جز انسان، واجد شعور هستند یا نه و اگر هستند، دلیل آن چیست، گفت: باید در این مسأله اندیشه کنم.

۱۱. از دیگر موارد عجز ابن سینا، مکاتبه ای است که بین او و یکی از شاگردانش واقع شده است. این شاگرد سؤالاتی با او در میان گذاشته بود که ابن سینا در پاسخ به وی می نویسد: من درباره سؤالات تو تأمل

کردم، برای بعضی از آن‌ها پاسخ قانع‌کننده دارم و در پاسخ برخی به اشاره اکتفا کردم و در مواردی نیز ناتوان از پاسخ بودم.

[سپس ملاصدرا به نقل عبارتی از ابن سینا می‌پردازد که وی در این عبارت با تردید و شایدهای فراوان پیرامون یک مسأله سخن گفته است. پس از نقل این عبارت، ملاصدرا می‌نویسد:] از این تردیدات روشن می‌شود که ابن سینا ناتوان از تصحیح حرکت کمی در نبات و حیوان بوده است و شگفت این‌که رأی حق در همین تردیدها و شایدها بر زبان او جاری شده است اما نتوانسته دریابد که نظر حق همین است.

۱۲. ابن سینا چون نتوانسته است مجرد بودن قوه خیال انسان را اثبات کند، در مسأله باقی بودن ارواح انسانی بعد از فنای بدن حیران مانده است. [و به همین دلیل به ورطه اقوال متناقضی افتاده است.]

۱۳. ابن سینا درباره نفوس فلکی رأیی اتخاذ کرده است که سخیف و فاسد بودن آن بر هر محقق بصیری روشن است.

۱۴. ابن سینا از یک سو تحول جوهری را ممتنع می‌داند و از سوی دیگر اعتراف کرده است که نفس آدمی وقتی کامل شود و از بدن جدا شود، مبدل به عقل خواهد شد و دیگر نام نفس بر او اطلاق نمی‌شود. [و این تناقض است]

۱۵. ابن سینا معنی عقل بسیط را در نیافته است و بر مفاد آن، آن‌گونه که ما بیان کردیم، اطلاع حاصل نکرده است... زیرا این مفهوم، به سادگی دست یافتنی نیست و این خداوند است که صاحب فضیلت و فضیلت‌بخش است و کلید آرزوها به دست اوست.

۱۶. ابن سینا این امر را که صور جوهری مفارق، دانش‌های تفصیلی برای ذات خداوند باشد، محال دانسته است؛ به آن دلیل که این صور، مفارق از ذات خداوند و مباین با آن هستند؛ در حالی که ما قبلاً فساد

این اعتقاد را با اثبات این که صور عقلی، جوهری مفارق و منفصل از ذات خداوند نیستند، روشن کرده ایم.»

ملاصدرا سپس می‌افزاید:

«این مواردی که ذکر کردیم و دیگر موارد نظیر آن از لغزش‌ها و کوتاهی‌های ابن‌سینا، ناشی از ناتوانی و کم‌کاری او در ادراک حقیقت وجود و احکام آن است و نیز بدان دلیل است که وی وقت خود را صرف دانش‌های غیرضروری مثل لغت و دقایق حساب و فن ارثماتیکی و موسیقی و معالجات طبی و دیگر علوم جزوی نموده است که خداوند برای هر یک از این علوم، افراد شایسته و مناسبش را قرار داده است و برای مرد الهی جایز نیست که همّت خود را صرف آن‌ها نماید.»^۱

اختلافات ملاصدرا و سهروردی

ملاصدرا در بعضی از آثار خود تلاش کرده است، برخی نظریات سهروردی را براساس نظریه اصالت وجود تفسیر و معنا کند تا به نوعی رفع اختلاف نماید اما به گفته دکتر دینانی، این امر از مصادیق «تفسیر بما لایرضی صاحبه» می‌باشد:

«صدرالمتألهین در مورد این مسأله که جسم یک امر ظلمانی و غاسق بالذات است، با سهروردی مخالفت کرده و معتقد است، وحدت اتصالی با ظلمت محض و غاسق بودن بالذات سازگاری ندارد. صرف نظر از این مسأله، بین صدرالمتألهین و سهروردی در مورد نور و ذومراتب بودن آن اختلاف قابل ملاحظه‌ای دیده نمی‌شود. با این همه،

۱- اسفار ۹/ ۱۱۹ - ۱۰۹ (همراه با تلخیص)

پرسش بزرگی در اینجا پیش می‌آید که پاسخ به آن چندان آسان نیست: همان‌سان که یادآور شدیم، صدرالمتهلین بر این باور است که آنچه سهروردی در باب نور ابراز داشته، در باب وجود نیز صادق است و در واقع میان وجود و نور جز در عالم لفظ و اصطلاح هیچ‌گونه اختلاف و دوگانگی دیده نمی‌شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا سهروردی از نور سخن گفته و در مورد حق - تبارک و تعالی - به جای کلمه واجب‌الوجود از عنوان «نورالأنوار» استفاده کرده است؟ آیا مقصود این فیلسوف اشراقی از به کار بردن کلمه نور به جای کلمه وجود، نوعی تفنن در عبارت و بازی با الفاظ بوده است؟... صدرالمتهلین شیرازی به عنوان یک فیلسوف، آنچنان در مسائل وجود غوطه‌ور است که جز به هستی نمی‌اندیشد. او به آسانی می‌تواند فلسفه نور سهروردی را براساس اصول فلسفی خویش تفسیر کند و از کلمه نور معنی وجود دریافت نماید؛ ولی اگر به دیده انصاف بنگریم، باید بپذیریم که آنچه فیلسوف بزرگ شیراز در تفسیر سخن سهروردی ابراز داشته، به هیچ وجه مورد رضایت این فیلسوف اشراقی نیست زیرا سهروردی از روی علم و آگاهی سخن می‌گوید و با عدول از کلمه وجود به کلمه نور، موضع خود را آشکار می‌سازد. او با صراحت تمام، اعتباری بودن وجود را اعلام داشته و اساس حکمت اشراقی خویش را نور شمرده است.^۱

اختلاف در نظریه وحدت وجود

یکی از مسائل مورد بحث در فلسفه این است که آیا می‌توان برای

کل وجود و هستی که شامل ذات مقدس الهی هم می‌شود، وحدتی را اثبات کرد یا نه؟

در این زمینه، حداقل چهار نظر متفاوت وجود دارد:

۱. وحدت وجود و موجود، که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدس الهی می‌داند و بقیه موجودات را دارای وجودهای مجازی می‌شمارند. غالب عرفا و صوفیان بر این نظرند.

۲. وحدت وجود و کثرت موجود، که نظریه محقق دوانی است و مشهور به نظریه «ذوق تاله» است. در این نظریه، وجود حقیقی مخصوص به خدای متعال است ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می‌شود اما به معنای «منسوب به وجود حقیقی» نه به معنای «دارای وجود حقیقی».

۳. کثرت وجود و موجود، نظریه منسوب به مشائین است. براساس این نظر، کثرت موجودات قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آنها وجودی خاص به خود خواهد داشت و چون وجود حقیقت بسیطی است، پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام‌الذات خواهد بود.

۴. وحدت وجود در عین کثرت آن، این نظریه را ملاصدرا به حکمای ایران باستان نسبت داده است و مفهومی است که حقایق عینی وجود هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی، ولی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود، بلکه ما به الامتیاز آنها به ضعف و شدت است مثل اختلاف نور شدید و نور ضعیف.^۱

اما در این که ملاصدرا قائل به کدام یک از نظریات فوق است نیز بین اساتید فلسفه اختلاف وجود دارد. آیت الله مصباح یزدی، نظریه اول را که از آن با عنوان «وحدت شخصی وجود» نیز یاد می شود، مردود اعلام می کند؛ بدان دلیل که برخلاف کثرتی است که به بدهت در عالم هستی می یابیم و انکار این کثرت را خروج از طور عقل و نوعی سفسطه و انکار بدیهیات می داند. وی در این جهت، علامه طباطبایی را نیز همراهی با خود دانسته و می گوید، شاید به علت سخافت و سفسطه بودن این نظریه بوده است که علامه در کتاب نهایة الحکمة آن را ذکر نکرده است.^۱ آقای مصباح قول چهارم را نظریه مختار ملاصدرا می داند.^۲

اما آیت الله جوادی آملی، دیدگاه آقای مصباح را رد کرده و می گوید: «سفسطه خواندن قول به وحدت شخصی وجود که مختار اهل معرفت است، با حکمت متعالیه و آنچه که مورد دفاع صدر المتألهین است سازگار نیست بلکه نظر خاص صدر المتألهین که بر آن نیز تصریح کرده و در نهایت نیز به اثبات آن می پردازد، چیزی جز این قول نمی باشد.»^۳ و در ادامه به نقل قولی از ملاصدرا که وحدت وجود و موجود را می پذیرد، اشاره می کند.^۴

و البته بعضی از فلاسفه از جمله علاءالدوله سمنانی - که به بزرگی از وی یاد می شود - سخت به قائلان این قول که از جمله آن ها ابن عربی

۱- همان / ۳۳۸ و مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نهایة الحکمة / ۴۵

۲- آموزش فلسفه / ۳۴۱

۳- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد اول / ۵۶۰

۴- اسفار / ۱ / ۷۱

است، می‌تازد و اساساً ذات واجب را ورای وجود و عدم و محیط بر آن دو می‌داند و نحله وجودی از حکما و عرفا را تکفیر می‌کند.^۱

میرداماد و انکار عالم مثال

میرداماد از یک سو به وجود عوالم طولیه و رابطه ضروری در میان آن‌ها اعتراف کرده و از سوی دیگر، وجود عالم مثال را [برخلاف نظر بسیاری از دیگر فلاسفه] مورد انکار قرار داده است. او بر این عقیده است که یک امر موجود، اگر در زمره معانی و مجردات قرار نگرفته باشد، ناچار باید در ردیف موجودات مادی و جسمانی قرار گیرد. به عبارت دیگر، میرداماد بین مجرد تام و مادی محض واسطه قائل نیست و امر نیمه مجرد را نمی‌پذیرد. برزخ میان مجرد و مادی در نظر او نامعقول شناخته می‌شود و عالم خیال منفصل جایگاه واقعی ندارد.^۲

مقولات ده‌گانه یا دوگانه؟

مسأله «مقولات» از جمله مسائلی است که میرداماد در مورد آن به شیخ اشراق نزدیک شده و موضع او را اتخاذ کرده است. او به جای مقولات ده‌گانه مشائیان، تنها به دو مقوله قائل شده که یکی مقوله جوهر و دیگری مقوله عرض به شمار می‌آید. میرداماد قائل به حرکت جوهری نبوده و حرکت را در مقوله عالی عرض داخل دانسته و معتقد است، مقوله حرکت با دو مقوله فعل و انفعال به حسب حقیقت متحد بوده و به

۱- ریحیق مختوم، بخش پنجم از جلد دوم / ۹۱

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲ / ۳۱۴

حسب اعتبار، غیر یکدیگر شناخته می‌شوند.^۱ البته به گفته دکتر دینانی، تعداد کسانی که با اصل حرکت جوهری . مخالفت کرده‌اند، به هیچ وجه اندک نیست.^۲

دو جریان فلسفی معاصر و رقیب

همزمان و معاصر با ملاصدرا یک جریان مطرح و نیرومند فلسفی دیگر وجود داشته است که در بسیاری از مبانی، رو در رو و مخالف با ملاصدرا می‌اندیشیده است: «کتاب احیای حکمت علی قلی بن قرچغای خان، همانند سایر آثار این اندیشمند توانا نشان‌دهنده جریان فکری نیرومندی است که در جهت خلاف اندیشه‌های صدرالمآلهین شیرازی وجود داشته است. این جریان فکری در تعلیمات شیخ رجبعلی تبریزی به اوج خود رسیده و به عنوان یک نظام فلسفی مطرح شده است. این نظام فلسفی که با نوعی از الهیات تنزیهی سازگاری دارد، با معانی و مضامین برخی از روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام نیز نزدیک است. در این نظام فلسفی، رگه‌هایی از اندیشه‌های مکتب نوافلاطونی نیز وجود دارد که برای اهل بصیرت به وضوح قابل مشاهده است. بی تردید صدرالمآلهین شیرازی نیز در نظام فلسفی خود که در جهت خلاف مکتب شیخ رجبعلی تبریزی قرار دارد، از مضامین روایات شیعه و معانی آیات قرآن مجید بهره‌مند شده و از این طریق به اندیشه خویش وسعت و غنا بخشیده است، ولی در این مسأله نیز تردید وجود

۱- همان/ ۳۱۵

۲- همان/ ۳/ ۳۷۴

ندارد که سبک تفسیر صدرالمতألهین از آیات و برداشت او از روایات، غیر از سبک و اسلوبی است که شیخ رجبعلی تبریزی و شاگردانش از آن پیروی می‌کنند.»^۱

«دو شخصیت مهم عصر صفوی، یعنی میرابوالقاسم فندرسکی و شیخ رجبعلی تبریزی، چنان که باید و شاید، شناخته شده نیستند. همان گونه که میرداماد و صدرالمتألهین، استاد و شاگرد بوده‌اند، میرابوالقاسم فندرسکی نیز استاد شیخ رجبعلی تبریزی به شمار می‌آید. ولی بین این استاد و شاگرد و آن استاد و شاگرد، از لحاظ سبک اندیشه و اسلوب تفکر، فاصله بسیار است. کسانی بر این عقیده‌اند که میرفندرسکی از پیروان حکمت مشایی بوده و بیشتر اوقات کتب شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا را تدریس می‌کرده است؛ ولی حقیقت این است که تدریس کتب ابن‌سینا دلیل بر مشایی بودن شخص نیست، زیرا بسیاری از کسانی که آثار ابن‌سینا را تدریس می‌کنند ولی خود را پیرو مکتب مشایی معرفی نمی‌کنند. به علاوه، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد، میرفندرسکی تابع اندیشه مشائیان نبوده است. قصیده‌ای که از این حکیم به یادگار مانده و در بسیاری از کتب نقل شده، نشان‌دهنده این است که او به مشرب فکری افلاطون بسیار نزدیک بوده است:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی

در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری

گر ابونصر استی و گر بوعلی سیناستی

همان طور که در این چند بیت مشاهده می‌شود، میرفندرسکی قرابت و انس خود را با حکمت افلاطونی نشان داده و در بیت اول با صراحت تمام مسأله مثل یا ارباب انواع را مطرح کرده است. او از این مرحله نیز پا فراتر گذاشته و درک دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام را از وصول به حقیقت مثل افلاطونی ناتوان دانسته است... هرچه در این باب گفته شود، در این واقعیت تردید نیست که میرفندرسکی در اندیشه‌های شیخ رجبعلی تبریزی به شدت اثر گذاشته است. شیخ رجبعلی تبریزی نیز به نوبه خود یک جریان فکری را به وجود آورد که بسیاری از اندیشمندان پس از وی این جریان فکری را اساس اندیشه خویش ساختند. شیخ رجبعلی از معاصران صدرالمتألهین شیرازی شناخته می‌شود ولی از جهت نوع فکر و سبک اندیشه، فرسنگ‌ها با او فاصله دارد. حکیم تبریزی با نظریه حرکت در جوهر به شدت مخالف است و با قول به وجود ذهنی نیز روی خوش نشان نمی‌دهد.^۱

وجود؛ مشترک لفظی یا معنوی؟

یکی از مبنایی‌ترین اختلافات بین شیخ رجبعلی تبریزی و ملاصدرا که منشأ دو نظام کاملاً متفاوت فلسفی می‌شود، در موضوع وجود است: «رجبعلی تبریزی [برخلاف ملاصدرا و اتباع او] هستی را میان ممکنات، مشترک معنوی و میان ممکن و واجب، مشترک لفظی می‌دانسته است.

قاضی سعید قمی نیز همین نظریه را پذیرفته و با نظریه صدرالمتألهین در باب اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن سخت مخالفت کرده است. او نه تنها در این مسأله که یک مسأله مهم و اساسی است با صدرالمتألهین به مخالفت برخاسته بلکه در مورد مسأله مهم و اساسی دیگر یعنی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت نیز با صاحب حکمت متعالیه مخالفت کرده است.^۱

مخالفت‌های ابن سینا با ارسطو و نفرت ابن رشد از ابن سینا

تعرض‌هایی که فیلسوفان به یکدیگر کرده‌اند و به تخطئه همدیگر پرداخته‌اند، خود فصلی خواندنی از تاریخ فلسفه است: «ارسطو یک مرد طبیعت‌شناس است، در عین این‌که یک فیلسوف است، یک طبیعت‌شناس هم هست. بوعلی سینا در بسیاری از مطالب با ارسطو مخالفت کرده است. ابن رشد اندلسی که او هم یک فیلسوف است، تعصب شدیدی نسبت به ارسطو دارد و به همین جهت تنفر فوق‌العاده‌ای از ابن سینا دارد، از دست او عصبانی است که چرا با ارسطو مخالفت کرده است. کوشش فوق‌العاده‌ای دارد که هر جا بوعلی با ارسطو مخالفتی دارد، بوعلی را رد بکند و می‌گوید، حرف همان است که ارسطو گفته و دیگر بالاتر از حرف ارسطو حرفی نیست.»^۲

«ابن رشد نسبت به منطق ارسطو تعصب بسیار نشان می‌دهد و معتقد است که سعادت بدون آن برای هیچ کس فراهم نمی‌شود. او متأسف است

۱- همان ۳/ ۳۳۹

۲- مطهری، مرتضی، خاتمیت / ۱۴۹

که سقراط و افلاطون از آن اطلاع نداشتند و حال آن‌که سعادت انسان بستگی به درجه معرفت او از منطق دارد.^۱

«میرداماد در باب پیدایش کثرت از وحدت، دیدگاه‌های مشایی فیلسوفانی چون ابن‌سینا را مردود می‌شمارد.^۲»

در هر صورت، همان‌گونه که گفتیم، اختلافات بین فلاسفه، عرض عریضی دارد که بیان همه آن‌ها مجالی وسیع را می‌طلبد و جالب این‌که این اختلاف از باء بسم‌الله تا تاء تَمَّتْ فلسفه حضور دارد:

«همان‌سان که مشاهده می‌شود، در تعریف فلسفه و بیان ماهیت واقعی آن، اختلاف نظر بسیار است. ارائه یک تعریف جامع و مانع که مورد قبول همه اندیشمندان و فلاسفه جهان قرار گیرد، کار آسانی نیست.^۳»

البته بعضی از فیلسوفان و فلسفه‌دانان با دیدن این همه تعارض و اختلاف، بالاخره اعتراف‌هایی از سر انصاف کرده‌اند:

«وقتی گفته می‌شود فیلسوف یک جهان عقلی است که با جهان عینی مشابهت دارد، منظور این نیست که در ادراک فلسفی خطا رخ نمی‌دهد، زیرا انسان همواره در معرض خطا و اشتباه قرار دارد و هر اندازه اندیشه‌های او عمیق‌تر و متعالی‌تر باشد، خطای او نیز ممکن است ژرف‌تر و سهمناک‌تر به وقوع پیوندد.»

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۱ / ۲۲۵

۲- تاریخ فلسفه در اسلام / ۴۵۶

۳- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۳ / ۹

البته آقای دکتر دینانی بلافاصله می‌افزاید:

«ولی نکته جالب توجه این است که انسان از طریق تفکر می‌تواند به خطا و اشتباه خود نیز پی برده و از آن دوری جوید.»^۱

که این البته کرّ علیّ ما فرّ است، یعنی بدون شک اگر چنین امکانی وجود داشت که انسان از طریق تفکر بتواند به خطاهای خود پی ببرد، نباید این همه اشتباه و اختلاف و تعارض بروز می‌کرد و باید دامنه آن‌ها جمع می‌شد اما می‌بینیم که چنین چیزی اتفاق نیفتاده است.

آقای دکتر دینانی در چند سطر بعد سخنی دیگر می‌گوید که می‌تواند حسن ختام مناسبی برای این بحث باشد:

«برخی از بزرگان حکمت گفته‌اند: غایت ادراک انسان، درک او از عجز و ناتوانی نسبت به ادراک هستی است.»^۲

۱- همان

۲- همان/ ۱۰

بخش نهم:

اشارات و تنبيهات

آیا عقل یعنی فلسفه و تعقل یعنی تفلسف؟

یکی از شایع‌ترین پاسخ‌ها و دفاعیه‌های فیلسوفان و فلسفه‌دوستان در برابر مخالفان فلسفه، این است که فلسفه چیزی جز عقل و خردمندی نیست و مخالفت با فلسفه مفهومی جز مخالفت با گوهر گرانبها و مورد احترام همگان یعنی عقل ندارد.

به زعم فیلسوفان، تنها با فلسفه‌دانی و فلسفه‌خوانی و تفکر به شیوه فلسفی است که انسان‌ها نیروی عقل را به کار گرفته‌اند و بر وفق خرد عمل کرده‌اند؛ از همین رو مخالفت با فلسفه یعنی مخالفت با تعقل و خردمندی. فیلسوفان با همین پیش‌فرض و اصل موضوع خویش، به سراغ آیات و برخی روایات رفته و ستایش آن‌ها از عقل و خرد را به مفهوم ستایش از فلسفه، و توصیه‌هایشان به تعقل و تفکر را به مفهوم سفارش به تفلسف و مشی بر طریق فلسفی می‌گیرند. آیا واقعاً چنین است؟ اکنون در پاسخ به این استدلال به نکات زیر توجه کنید:

۱. مترادف دانستن فلسفه با عقل و تفلسف با تعقل، تنها یک ادعا است که فیلسوفان آن را نزد خویش مفروض و مفروع عنه گرفته و کمترین دلیلی بر اثبات آن اقامه نکرده‌اند.

تعریف و برداشت فلاسفه از عقل، نه مبتنی بر اقوال لغویین و کتب

اصیل لغت است و نه مبتنی بر تعریف رایج بین عموم عقلا و همچنین، نه تنها هیچ استنادی از قرآن و عترت در تأیید چنین معنایی وجود ندارد بلکه بر ضد آن، ادله و شواهد فراوانی نیز موجود است.

در فصل نخست مشروحاً درباره تفاوت عقل فلسفی با عقل دینی توضیح دادیم که تکرار آن مباحث در اینجا ضرورتی ندارد، اما اجمالاً متذکر می‌شویم که عقل از نظر فلسفه قوه‌ای از قوای نفس است که آدمی با اتکای به آن و به‌طور مستقل، قادر است به فهم معارف، علوم و حقایق نائل شود و هستی را آن‌گونه بشناسد که عالمی عقلی شبیه عالم عینی شود.

مهم‌ترین ویژگی عقل فلسفی، توهم و ادعای فهم مستقل و نامحدود حقایق و معارف است، حتی اگر این فهم بر رفتار و کردار آدمی تأثیری نگذارد. اما با مراجعه به کتب لغت در می‌یابیم که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های عقل - که عقل موجود در قرآن و عترت نیز قویاً مرتبط با همین معنای لغوی است - نیروی بازدارندگی آن از ارتکاب اعمال و افعال زشت است و آن فهم و ادراکی عقلانی است که منجر به چنین بازدارندگی شود. در واژه اولی النهی نیز که به معنای صاحبان خرد است، همین ویژگی بازدارندگی (نهی) از زشتی‌ها لحاظ شده است.^۱

بنابراین معنای مورد نظر فلاسفه از عقل، تناسب تامی با معنای لغوی آن ندارد.

۲. توصیه‌های قرآن کریم به تعقل و تدبر و تفکر، هرگز به معنای سفارش به تفلسف و اندیشه‌ورزی در باب مباحث دور از دسترس اندیشه آدمی و یا تفکر در ذات و صفات خداوند و... نیست تا آن‌که در

۱ - در کتاب العین آمده است: النَّهْيَةُ: العقل، سَمِيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تَنْهَى عَنِ الْقَبِيحِ

مواردی نیز محصول این تعقل و اندیشه، خلاف مسلمات قرآنی باشد، بلکه مقصود، تعقل در آیات کتاب تشریح (قرآن) و تکوین (طبیعت)، خلقت آسمان‌ها و زمین، شگفتی‌های آفرینش، بیهوده نبودن خلقت و ضرورت ثواب و عقاب برای اعمال آدمیان، قدرت خداوند در احیای مردگان و... می‌باشد که محصول نهایی آن نیز باورمندی بیشتر به توحید و معاد و ترغیب به انجام اعمال صالح و پرهیز از اعمال زشت است.

در یک جمع‌بندی، سیاق و مضمون آیاتی که در آن‌ها توصیه به تعقل و تفکر شده و نسبت به عدم تعقل و تفکر سرزنش شده است و یا از خردمندان (اولوالالباب) ستایش شده است، به شرح زیر می‌باشد:

۱. تعقل و تفکر در پدیده‌های طبیعی و شگفتی‌های آفرینش به منظور خداشناسی (بقره / ۲۶۶-۱۶۴، آل عمران / ۱۹۰، یونس / ۱۰۱-۲۴، رعد / ۳-۴، نحل / ۶۹-۶۷-۱۴-۱۳-۱۲-۱۱، فرقان / ۴۵، شعراء / ۲۸، عنکبوت / ۶۴-۶۳، روم / ۲۴-۲۱-۸، زمر / ۴۲-۲۱، مؤمنون / ۸۰، غافر / ۶۷، جاثیه / ۱۳-۱۲-۵-۴-۳)

۲. تعقل در احکام الهی چون احکام حج، حرمت شراب و قمار، نماز، وصیت، طلاق، پرهیز از شرک، نکشتن اولاد از ترس گرسنگی، عدم قتل نفس محترم، پرهیز از فواحش، نبودن حرج بر اعمی، اعرج و مریض و... (بقره / ۲۴۲-۲۴۱-۲۴۰-۲۳۹-۲۳۸-۲۱۹-۱۹۷، انعام / ۱۵۱، مائده / ۱۰۳، رعد / ۲۱، نور / ۶۱)

۳. تعقل در برخی رویدادها مثل زنده کردن مقتول در بنی‌اسرائیل، لهو و لعب بودن حیات دنیا، مطالعه اقوام نابود شده و تنکیس در خلقت و... برای توجه به امر معاد (بقره / ۷۳-۷۲، انعام / ۳۲، اعراف / ۱۶۹، یوسف / ۱۱۱-۱۰۹، حج / ۴۶-۴۵، قصص / ۶۰، عنکبوت / ۳۵-۳۴، روم / ۷-۸، یس / ۶۸، صافات / ۱۳۸، حدید / ۱۷، طلاق / ۱۰-۹، ملک / ۱۰)

۴. تعقل در آیات کتاب الهی (بقره/۷۵، آل عمران/۷، ابراهیم/۵۲، نحل/۴۴، انبیاء/۱۰، ص/۲۹، یوسف/۲، غافر/۵۴، زخرف/۳، حشر/۲۱)

۵. سرزنش آن‌ها که خردورزی نمی‌کنند، شامل:

الف - آن‌ها که مردم را به نیکی فرمان می‌دهند و خود از انجام آن غافل می‌شوند. (بقره/۴۴)

ب - پدران مشرکان (بقره/۱۷۰)

ج - کفاری که سخن انبیاء را می‌شنوند اما درک و یا اطاعت نمی‌کنند. (بقره/۱۷۱، انفال/۲۲-۲۱، یونس/۱۰۰-۴۲)

د - اهل کتابی که درباره ابراهیم محاجه می‌کنند و هر یک ابراهیم را از خویش می‌دانند. (آل عمران/۶۵)

هـ - آنان که نماز را به سخره و بازی می‌گیرند. (مائده/۸۵)،

و - سرزنش تکذیب‌کنندگان انبیاء که تفکر نمی‌ورزند. (انعام/۵۰، اعراف/۱۷۶)

ز - سرزنش کفاری که از سر خوردن‌ورزی خواستار تغییر قرآن توسط پیامبر می‌شوند. (یونس/۱۶-۱۵)

ح - آن‌ها که در مزد نخواستن پیامبر و تنها برای خدا بودن دعوت او تعقل نمی‌کنند. (هود/۵۱)

ط - سرزنش بت‌پرستان خوردن‌ورزی که آنچه را به آن‌ها نفع و ضرر نمی‌رساند، می‌پرستند. (انبیاء/۶۷)

ی - سرزنش اعرابی که از پشت حجره پیامبر را صدا می‌کردند. (حجرات/۴)

ک - کسانی که هوای نفسشان را خدای خویش گرفته‌اند و به سخن انبیاء گوش فرا نمی‌دهند. (فرقان/۴۴-۴۳)

- ل - سرزنش مشرکانی که به دلیل خردناورزی، قلوب و خواست‌های متشقت دارند. (حشر/۱۴)
- م - سرزنش آن‌ها که خرد نورزیدند و بر خلاف عهد الست، فریب شیطان را خوردند. (یس/۶۲-۶۱-۶۰)
۶. لزوم خردورزی مؤمنان در این باره که نباید از غیرهمکیشان خود دوست انتخاب کنند. (آل عمران/۱۱۸)
۷. خردورزان نباید از کثرت خبیث و مردم گمراه فریب بخورند، چرا که طیب و خبیث مساوی نیستند. (مائده/۱۰۰)
۸. تفکر در این باره که پیامبر صلی الله علیه و آله مجنون نیست بلکه از جانب خداوند مبعوث شده است. (اعراف/۱۸۴، سبأ/ ۴۶)
۹. تنها خردورزان متذکر این نکته می‌شوند که بنده قانت و خداترس و امیدوار به رحمت خداوند، دانا بوده و با نادانانی که اهل عبادت نیستند، مساوی نیستند. (زمر/۹)
۱۰. شفیعان غیر خدا (بتها) نه مالک چیزی هستند و نه فهم و خرد دارند. (زمر/۴۳)
۱۱. توصیه به خردورزی در این باره که مخلوقات خداوند، نمی‌توانند شریک خداوند باشند. (زمر/۲۸)
- بر این اساس، این که ما توصیه‌های قرآن به تعقل و تفکر را منصرف به تفکر و تعقل فلسفی بدانیم، امری کاملاً خلاف واقع و از مصادیق بارز تفسیر به رأی است.
۳. اگر بپذیریم که مقصود قرآن از توصیه به تعقل، همان تفکر و سلوک فکری فلسفی است، باید بگوییم که مسلمانان و مؤمنان شایسته صدر اسلام چون سلمان و ابوذر و مقداد و مالک اشتر و عمار یاسر و زرارة و هشام و... به دلیل آن که اهل فلسفه نبودند، نه مشایی بودند و نه

اشراقی و نه ادراکی از فلسفه صدرایی - که جمع بین فلسفه مشاء و اشراق است - داشتند، به این توصیه مهم قرآنی عمل نکرده‌اند و در زمره خردورزان و اندیشه‌مندان نبوده‌اند و نهایتاً افرادی مؤمن با دانش و بینشی محدود و اندک بوده‌اند. همچنین باید طیف وسیعی از علما و دانشمندان عالی مقام چون کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، سیدبن طاووس، طبرسی، علامه مجلسی، شیخ بهایی و... را که نه مشایی بوده‌اند و نه اشراقی و بلکه بعضاً صریحاً به مخالفت با فلسفه و مبانی فلسفی پرداخته‌اند، از دایره عقلا و خردمندان خارج بدانیم!

۴. برخی از روایات صریحاً از تفکر و تعمق درباره اموری که از دسترس عقل آدمی به دور است، بر حذر می‌دارند. از جمله آن‌ها، روایاتی است که نهی از تفکر در ذات و صفات الهی می‌کنند - که ذکر آن‌ها گذشت - و نیز روایاتی دیگر از این قبیل:

۱. الامام الصادق علیه السلام: آفة العلماء عشرة اشياء... والخوض فيما لم يصلوا الي حقیقته^۱

- آفت دانشمندان ده چیز است و یکی از آن‌ها فرو رفتن و تفکر در اموری است که اندیشه آدمی به حقیقت آن نمی‌رسد.

۲. الامام علی علیه السلام: الکفر علی اربع دعائم علی الفسق و الغلوّ و الشک و الشبهه... و الغلوّ علی اربع شعب: علی التعمق بالرأی... فمن تعمق لم ينب الی الحق و لم یزد الا غرقاً فی الغمرات فلم تنحسر عنه فتنة الا غشیته اخی و انخرق دینه فهو یهوی فی امر مریج^۲

۱- همان

- کفر بر چهار ستون استوار است: فسق، غلو، شک و شبهه...، غلو چهار شعبه دارد: تعمق در رأی...، آن کس که [در پاره‌ای از امور غیبی] تعمق ورزد، به حق رهنمون نشود و جز فرو رفتن بیشتر در گرداب‌های [فکری و عملی] نتیجه‌ای ندارد؛ از شبهه و فتنه‌ای خلاص نمی‌شود مگر آن‌که شبهه و فتنه‌ای دیگر دامگیر او می‌شود؛ دینش از هم گسسته و در آشفتگی فرو می‌رود.

تذکر یک نکته

از آنچه در این بخش گفتیم چنین بر نمی‌آید که بین تعقل فلسفی و مباحث آن هیچ نقطه مشترکی با تعقل قرآنی و مباحث مورد سفارش قرآن به خردورزی نیست، بلکه بعضاً نقاط مشترکی یافت می‌شود، اما وجود نقاط اشتراک بین دو مکتب و دو راه و دو جهان‌بینی، هرگز به معنای یکی بودن آن‌ها نیست. شاید کمتر مکتب باطلی را بتوان یافت که ظاهراً نقاط مشترکی با آیین اسلام نداشته باشد، اما این هرگز به مفهوم یگانگی و پیوند این مکاتب با اسلام نیست.

آیا مخالفت با فلسفه خود فلسفه است؟

یکی از شیوه‌های فیلسوفان در دفاع از فلسفه در مقابل مخالفانشان این است که آنان تفلسف را مساوی با تعقل و فلسفه را عین عقل دانسته و سپس به جنگ مخالفان می‌روند و جالب توجه این‌که، با تکیه‌گاه قرار دادن این ادعا، با دو روش متضاد و منافی با یکدیگر عمل می‌کنند. شیوه اول آن‌که هرگونه مخالفت با فلسفه را مخالفت با عقل و خرد دانسته و بلکه خروج از طور عقل می‌دانند و مخالفان را رو در روی آیات قرآنی و احادیثی که ستایش از عقل و توصیه به تعقل نموده‌اند، قرار می‌دهند که در فصول پیشین در این باره سخن گفتیم.

در شیوه دوم برخلاف شیوه اول، نه تنها مخالفان با فلسفه را به عقل‌ستیزی متهم نمی‌کنند بلکه آنان را در عین فلسفه‌ستیزی، فلسفی‌اندیش و عقل‌گرا قلمداد می‌کنند و تمام تلاش‌های ذهنی و استدلالی آن‌ها را آب به آسیاب فلسفه ریختن می‌دانند و نتیجه آن‌که، مخالفان فلسفه نیز بی‌آن‌که خود بدانند یا بخواهند، فیلسوف‌اند! این عبارت را فیلسوفان متعددی در دفاع از فلسفه بر زبان و قلم آورده‌اند که

«اگر باید فیلسوفی کرد، پس باید فیلسوفی کرد و اگر نباید فیلسوفی کرد، باز هم باید فیلسوفی کرد»؛ مفهوم این سخن آن است که فلسفه، چیزی جز خردگرایی، استدلال‌آوری و اندیشه‌ورزی نیست و هر جا که پای استدلال و تفکر و بحث نظری در میان است، همان جا فلسفه حضور دارد، حتی اگر این استدلال‌آوری و اندیشه‌ورزی علیه فلسفه و در جهت تخطئه آن باشد. بر این اساس، فلسفه‌ستیزان در همان دم که فلسفه‌ستیزی می‌کنند - چه بدانند و یا ندانند و بخواهند یا نخواهند - در واقع فلسفه‌ورزی کرده و در جایگاه فیلسوف نشسته‌اند!

کندی از جمله فیلسوفانی است که در دفاع از فلسفه به این استدلال متوسل شده است:

«کندی معتقد است که دشمنان فلسفه برای آن‌که انکار و اجتناب خود را از فلسفه واجب قلمداد کنند، نیازمند به اقامه دلیل‌اند و از این جهت در تناقض افتند و رسوا شوند.... به ناچار مخالفان فلسفه، خود به زبان خود به وجوب فرا گرفتن آن اعتراف کنند، زیرا از دو حال بیرون نیست: یا می‌گویند فراگرفتن آن واجب است یا واجب نیست. اگر بگویند واجب است، پس طلب آن هم برایشان واجب شود؛ و اگر گویند واجب نیست، باید علت آن را بیان کنند و برای آن دلیلی بیاورند؛ در حالی که آوردن علت و دلیل، در شأن کسی است که از علم به حقایق اشیاء بهره‌مند باشد.»^۱

آقای دکتر دینانی نیز تقریرهای گوناگونی از این استدلال دارند:

«فلسفه چیزی است که هرگز نمی‌توان آن را از صحنه زندگی بشر بیرون راند. کسی که به جنگ و خصومت با فلسفه بر می‌خیزد، ناچار

باید با ابزار و سلاح فلسفه به این کار مبادرت نماید و کسی که با نیرو و سلاح فلسفه با فلسفه می‌جنگد، نتیجه کارش جز تحقق بخشیدن به فلسفه، چیز دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت، کسی که با فلسفه به دشمنی و مبارزه بر می‌خیزد، با بیرون راندن نوعی از انواع فلسفه، نوعی دیگر از انواع فلسفه را به جای آن می‌نشاند. این جریان همواره در تاریخ وجود داشته است و اکنون نیز ادامه دارد.»^۱

و نیز:

«بیشتر کسانی که با معرفت برهانی به مخالفت و مبارزه برخاسته‌اند، به اسلحه استدلال توسل جسته و با حربه برهان به جنگ برهان رفته‌اند. فیلسوف بزرگ یونان به درستی دریافته بود که می‌گفت، اگر کسی بخواهد با فلسفه به مخالفت برخیزد، باید فیلسوفی کند.»^۲

این استدلال حاوی مغالطه‌ای آشکار است؛ چرا که فیلسوف، ابتدا تعقل و استدلال و برهان را مساوی با تفلسف و فلسفه دانسته و آن‌گاه نتیجه گرفته است که هرگونه دلیل‌آوری و اندیشه‌ورزی، عین فلسفه است و بنابراین مخالفان و استدلال‌کنندگان علیه فلسفه نیز خود فیلسوف‌اند و مشتغل به فلسفه^۳؛ حتی اگر این مخالفان، اهل ظاهر و قشری نگران و جامداندیشان باشند. آقای دکتر دینانی به این نتیجه تصریح می‌کنند:

«با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان ادعا کرد، حتی

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۱ / ۱۵۹

۲- همان / ۳ / ۴۳

۳- همان / ۳ / ۲۵۷-۲۵۶

کسانی که اهل قشر بوده و جمود بر ظواهر متون دینی را مورد توصیه و تأکید قرار می‌دهند، از عالم نظر [یعنی فلسفه] خارج نبوده و بدون وساطت ذهن نمی‌توانند از موضع خود دفاع کنند. در جهان تشیع، علمای اخباری از جمله کسانی هستند که جمود بر ظواهر احادیث و روایات را توصیه می‌کنند و نه تنها با اندیشه‌های کلامی و فلسفی و سبک استدلال عقلی سر سازگاری ندارند بلکه حتی نسبت به علم اصول فقه نیز ابراز خصومت و دشمنی کرده و اسلوب استدلال علمای این علم را مردود می‌دانند. با این همه، هیچ عالم اخباری از جهان نظر بیرون نبوده و هرگز نمی‌تواند بدون وساطت ذهن خود سخن بگوید.... کسی نمی‌تواند ادعا کند که موضع علمای اخباری یک موضع نظری و استدلالی نیست، زیرا کسانی مانند ملامحسن فیض کاشانی که خود از فیلسوفان بزرگ و عرفای عالی مقام محسوب می‌شود، از این موضع دفاع کرده است.»

و بلکه اساساً هر جا که پای ذهن و نظر و بحث در میان است و به تبع آن هر جا که پای فرقه و نحله‌ای در کار است، فلسفه و فیلسوف آنجا حضور دارند و چکیده آن‌که، همه نحله‌ها و فرقه‌ها فلسفی‌اند و مدافعان آن‌ها فیلسوف:

«بنابراین همه نحله‌ها و فرقه‌های مذهبی که در جهان اسلام به منصفه بروز و ظهور رسیده‌اند، دارای موضع بوده و هر یک از این مواضع بر نوعی نظر و استدلال استوار گشته است. کسانی که با تاریخ فرهنگ اسلامی و کتب ملل و نحل آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که پیروان هر یک از این فرقه‌ها به صحت موضع خود معتقد بوده و سایر مواضع را مردود می‌شمارد. اکنون با توجه به این‌که هر یک از این مواضع بر نوعی نظر و استدلال استوار است، به آسانی می‌توان گفت، جنگ و نزاع اهل هر فرقه با اهل فرقه‌های دیگر، در واقع و نفس‌الامر، جنگ و نزاع میان یک نظر با نظرهای دیگر

است. باید توجه داشت که نظر یا اعمال نظر، نوعی نظریه‌پردازی است و نظریه‌پردازی مظهر کامل فعالیت عقل به شمار می‌آید.»^۱

درباره این استدلال که البته بیشتر به لطیفه شبیه است، چند نکته قابل ذکر است:

۱. تعقل را مساوی با تفلسف دانستن، مصادره به مطلوب و بازگشت به نقطه آغازین بحث و نزاع و صرفاً طرح ادعاست و حاوی کمترین دلیلی برای اثبات مدعا نیست. بالاخره معلوم نشد که چرا هرگونه اندیشه‌ورزی و تعقل و استدلالی مساوی با فلسفه‌ورزی است؟ آیا صرفاً به این دلیل که فیلسوفان، چنین معنایی برای عقل و تعقل قائلند؟ مگر مخالفان و استدلال‌آوران علیه فلسفه، با هرگونه نظرورزی و برهان‌آوری و استفاده از عقل، مخالفت می‌ورزند تا بدان‌ها بگوییم که شما دارید از همان حربه و طریقه‌ای استفاده می‌کنید که علیه آن به مخالفت برخاسته‌اید؟

کاملاً بدیهی است که فلسفه تنها یک شیوه و نوع از انواع اندیشه‌ورزی و استدلال‌آوری و به‌کارگیری ذهن و نظر است و نه همه آن‌ها؛ بنابراین هیچ ملازمه‌ای بین هرگونه استدلال‌آوری علیه فلسفه با فلسفی‌اندیشی و فیلسوف شدن وجود ندارد.

۲. اگر هرگونه نظرورزی مساوی با فلسفه است، آیا میزان و معیاری برای حقانیت و درست و نادرستی نظرات گوناگون و متضاد وجود دارد یا نه؟ اگر فیلسوفان بگویند، وجود دارد و تنها یک نظر و دیدگاه و فرقه از میان صدها و هزاران نظر و فرقه درست است، در این صورت، حکم

به بطلان استدلال خود داده‌اند؛ چرا که پذیرفته‌اند، می‌توان با نوعی نظرورزی، انواع دیگر نظرورزی را مردود و نادرست اعلام کرد و اما اگر منکر چنین میزان و معیاری شوند، در این صورت، به ورطه هولناک نسبی‌اندیشی و سوفسطایی‌گری در غلطیده‌اند، چرا که در این صورت باید حکم به حقانیت همه فرقه‌ها و نحله‌ها و اندیشه‌ورزان حتی سوفسطاییان دهند، زیرا آنان همه در حال تفلسف و خردورزی و تعقل هستند.

۳. استدلال یاد شده حاوی این نتیجه نیز هست که گویا تفلسف برای تفلسف است؛ یعنی نفس تفلسف، خود مقصد و مقصود است، صرف نظر از هر نتیجه‌ای که عاید فیلسوف شود، حتی اگر این نتیجه ضدیت با فلسفه و یا دستیابی به هر عقیده و مسلکی باشد. آیا قائلان به استدلال مورد بحث، به این نتیجه ملتزم می‌باشند؟!

آیا فهم استدلالی اصول دین متوقف بر فلسفه دانی است؟

از جمله ادله‌ای که اهل فلسفه در اثبات مطلوبیت و بلکه ضرورت فلسفه ارائه کرده‌اند، این است که عموم علمای دین بر این قول‌اند که تقلید در اصول دین جایز نبوده بلکه باید اعتقاد به این اصول، براساس ادراک عقلی مستقل از نقل و تقلید باشد:

«اگر به این نکته توجه داشته باشیم که دین براساس اصول اعتقادات استوار است و اصول اعتقادات با میزان عقل سنجیده می‌شود، ناچار باید بپذیریم که آنچه فلاسفه در مورد بررسی عقلی دین انجام می‌دهند، پسندیده به شمار می‌آید.»^۱

در پاسخ به این استدلال باید به نکات زیر اشاره شود:

۱. در این استدلال نیز فلاسفه مرتکب مصادره به مطلوب شده‌اند و همچنان بر این ادعا پای فشرده‌اند که استدلال و تعقل مساوی تفلسف است

و هر جا که پای عقل و نظر عقلی در میان است، فلسفه نیز در همانجا حضور

دارد و بلکه آن عین فلسفه است، اما همان گونه که گفتیم، در اینجا دلیل عین مدعاست و این سرآغاز گفت و گو و بحث است که آیا تفلسف مساوی با تعقل است و آیا هیچ گونه تعقل غیر فلسفی متصور نیست؟

۲- پذیرش این ادعا که فهم عقلانی اصول دین متوقف بر فلسفه دانی و فلسفه خوانی است و بدون آن امکان اعتقاد صحیح به اصول دین وجود ندارد، به نتایج زیر منجر خواهد شد:

الف: اعتقادات عموم مؤمنان از صدر اسلام تا کنون به استثنای اندکی، در باب اصول دین، غلط و تقلیدی بوده و فاقد ارزش است، چرا که آنان بی اطلاع از مبانی و قواعد و اصول فلسفی بوده و اغلب کمترین اطلاعی از فلسفه و مباحث آن نداشته و ندارند. اینان هرگز در باب اثبات وجود خدا به برهان امکان و وجوب و یا برهان صدیقین استناد نکرده و کمترین اطلاعی در باب مباحثی چون اصالت وجود یا اصالت ماهیت و... نداشته‌اند. آیا فلاسفه به این نتیجه تن می‌دهند و به تضلیل و تکفیر همه مؤمنان فلسفه‌ندان حکم می‌کنند؟

ب: با پذیرش استدلال فوق‌الذکر فیلسوفان، نه تنها عموم مؤمنان در عقایدشان تخطئه می‌شوند، بلکه حتی خواص از مؤمنان مثل اصحاب و یاران حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام و ستارگان درخشان آسمان ایمان چون سلمان و اباذر و مقداد و عمار و مالک اشتر و کمیل و حبیب بن مظاهر، زراره و هشام بن حکم و ابان بن تغلب و ابن ابی عمیر و احمد بن ابی نصر بزنطی و یونس بن عبدالرحمن و... نواب اربعه و نیز علمای بزرگی چون کلینی، صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، سیدبن طاووس، علامه حلی، علامه مجلسی، شیخ بهایی، شهید اول، شهید ثانی، صاحب جواهر، شیخ انصاری و... که فلسفه‌دان نبوده و بلکه بعضاً سخت مخالف فلسفه بوده‌اند، می‌بایست به فساد عقیده و حداقل

استضعاف فکری و عقیدتی در فهم اصول دین متهم شوند!

ج: قائلان به استدلال فوق‌الذکر باید توضیح دهند که فهم عقلانی و استدلالی اصول دین در پرتو کدام مشرب و مذهب فلسفی مقبول است؟ مشرب مشایی، اشراقی، صدرایی (جمع بین مشائی و اشراقی) و... و آیا تنها یک نحله و مشرب از این نحل و مشارب در عقاید خود مصاب و اهل نجاتند و الباقی گمراه و هالک‌اند؟ یا آن‌که، نه، اصل بر این است که رویکرد به اصول عقاید، فلسفی باشد و تعلق به مشرب و مذهبی خاص موضوعیتی ندارد؟!

د: اگر بپذیریم که فهم استدلالی اصول عقاید جز با فلسفه مقدور و میسر نیست و منظور خداوند و معصومین علیهم السلام از توصیه به تعقل نیز همین امر است. آیا در مورد عموم مردم - به استثنای افرادی نادر - این از مصادیق تکلیف بما لایطاق نیست و آیا صدور چنین تکلیفی، به حکم عقل قبیح نمی‌باشد!

مگر نه این است که فهم مسائل فلسفی، نه تنها برای عامه مردم بلکه برای بسیاری از خواص نیز بسیار صعب و دشوار است؟ ملاصدرا در آثار خود در موارد متعددی به این موضوع اشاره کرده است که بسیاری از فلاسفه از فهم پاره‌ای از مسائل فلسفی عاجز مانده‌اند و یا دچار سوءفهم و اشتباهات فاحش شده‌اند و تنها او - آن هم با عنایت ویژه الهی - به فهم آن مسائل نایل شده است. از جمله این مسائل، اصل اعتقادی معاد جسمانی و نیز مسأله حدوث عالم است^۱ که البته

۱ - ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهیه مدعی است که تحقیق مسأله حدوث عالم بر فلاسفه و عرفای پیش از وی پوشیده مانده و او نخستین کسی است که به فیض الهی به درک آن نائل آمده است. (المظاهر الالهیه، ترجمه طیبیان / ۴۹)

همان‌گونه که بیشتر دیدیم، او خود نیز در این دو موضوع، به نتیجه‌ای برخلاف نصوص دینی رسیده است.

ملاصدرا فهرستی از مسائل مهم فلسفی را ردیف می‌کند که فردی چون ابن‌سینا از فهم و درک صحیح آن‌ها عاجز بوده است و در موردی نیز ابن‌سینا را به بلادت و کودنی متصف می‌نماید. با این وجود، آیا فلاسفه همچنان بدین اعتقاد پای می‌فشارند که فهم استدلالی اصول دین موقوف به فلسفه‌دانی و فیلسوف شدن است؟^۱

۳- این سخن علما و فقهای بزرگ که تقلید در اصول دین جایز نبوده و باید متکی بر استدلال عقلی باشد، هرگز ناظر به قواعد فلسفی نیست و مقصود آنان از استدلال عقلی، که همگان باید در اصول عقاید بدان دست یابند، چیزی فراتر از استدلال‌های عقل فطری - که همگان واجد آنند - نیست. فی‌المثل در اصل توحید، افراد با استناد به برهان صنع و اثر و مؤثر به اثبات وجود خداوند می‌پردازند و با استناد به وجود نظم و آثار تدبیر در نظام خلقت، به حکیم و علیم بودن خداوند استدلال می‌کنند. بدون شک فهم براهینی چون برهان صنع و برهان نظم در دسترس همگان بوده و هیچ نیازی به فلسفه‌دانی ندارد.

بعضی از علما بر این موضوع تأکید کرده‌اند که مقصود از لزوم و وجوب تفکر و استدلال در اصول عقاید، خوض در مسائل پیچیده فلسفی و کلامی نیست:

۱- آیت‌الله جوادی آملی نیز درباره دشواری فهم مباحث فلسفی می‌گوید: «و سرّ صراط مستقیم بودن معارف فلسفی آن است که همانند صراط معروف، تشخیص آن از موباریک‌تر و طی آن بعد از موشکافی و تدقیق، از رفتن بر لبه تیز شمشیر دشوارتر است، چون از آن تیزتر می‌باشد.» (رحیق مختوم، بخش دوم از جلد دوم / ۱۵۵)

۱. شیخ طوسی در کتاب «الاقتصاد» پس از ذکر این مسأله که فهم کلیات [اصول عقاید باید مبتنی بر تفکر و تعقل باشد، در پاسخ به اشکالی مقدر که اگر این قول صحیح باشد، در این صورت، حکم به گمراهی و تکفیر اکثر مردم شده است، چرا که اکثر آنان اعم از فقها و ادبا و رؤسا و تاجران و عوام مردم، قادر به فهم استدلالی و عقلی اصول عقاید نیستند و تنها گروهی اندک از متکلمان از این موضوع مستثنی می‌شوند و بلکه منجر به تکفیر و تضلیل صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام و تابعان آنها می‌شود، می‌گوید:

«چنین برداشتی سخت خطاست و حاوی بدگمانی به کسانی است که تفکر و استدلال را در اصول عقاید و معرفت خداوند لازم می‌دانند، چرا که مقصود ما از استدلال و تعقل، مناظره و احتجاجات و استدلال‌های رایج بین متکلمان [و فیلسوفان] نیست بلکه مقصود تأمل و تفکر در ادله [فطری] ای است که منجر به شناخت خداوند و یگانگی و عدالت او و نیز شناخت پیامبر و درستی پیام او می‌شود و...»^۱

۲. شهید ثانی در این مورد می‌نویسد:

«تحصیل ایمان متوقف بر فراگیری علم کلام و منطق و دیگر علوم تدوین شده نیست، بلکه مجرد فطرت انسانی - با مراتب مختلفی که در انسان‌ها دارند - و تنبیهات شرعی شامل آیات قرآن و روایات متواتر و یا شایع و مشهور که از علم به این امور، علم به مسائل اعتقادی حاصل می‌شود، کافی است. هر ممکنی برهان، هر آیه‌ای حجت و هر حدیثی دلیل است و فهم مقصود استدلال است، و هر عاقلی استدلال آورنده

است، اگرچه اطلاعی از صغری و کبری و تالی و مقدم و این گونه تعابیر و اصطلاحات نداشته باشد.^۱

همچنین در مورد فراگیری علم کلام سخنانی دارد که با موضوع مورد بحث ما کاملاً مرتبط است، ضمن آن که دیدگاه عالم جلیل القدر سیدبن طاووس را نیز در این باره بیان می‌کند:

«باب ششم، در مورد فراگیری علم کلام است. بدان که کلام دانشی اسلامی است که متکلمان آن را برای شناخت خداوند و صفات برتر او وضع کرده‌اند و گمان برده‌اند که طریق معرفت خداوند منحصر به این دانش است و آن نزدیک‌ترین راه‌هاست، اما حقیقت این است که این طریق دورترین و سخت‌ترین راه‌ها و واجد بیشترین خطر‌هاست و از همین رو رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از غور [در مسائل کلامی] نهی فرمود... سیدمحققین رضی‌الدین علی بن طاووس، گفته است: مثل مشایخ معتزله در آموزش توحید، مثل فردی است که می‌خواهد به فردی دیگر آتش را بشناساند، از همین رو به او می‌گوید: فلانی، شناخت آتش نیاز به مقدمات و اسبابی دارد، یکی از آن‌ها سنگ آتش‌زنه است که جز در راه مکه یافت نمی‌شود و دیگری آهن مخصوصی است که این ویژگی‌ها را دارد و سوم جرقه و احتراق با فلان ویژگی است. چهارم، وجود مکانی است که جریان هوا در آن آرام باشد و بعد آن فرد بیچاره را به سراغ تحصیل این اسباب بفرستد، در صورتی که اگر در همان آغاز به او می‌گفت، این جسم نورانی‌ای که مشاهده می‌کنی آتش است، هم خود و هم او را راحت کرده بود. سزاوار آن است که بر چنین دانشمندی

صفت مصلّ را نهاد نه هادی که مردمان را به راه‌های تنگ و دور می‌کشاند و راه [فطری و نزدیک و سهل] حقیقت را بر آنان تنگ می‌کند... [آن‌گاه شهید ثانی می‌افزاید:] می‌گوییم، این حال دانش کلام در قرون آغازین اسلام است [که هنوز این قدر حجیم و پیچیده نشده بود] حال چه می‌اندیشی درباره مباحثات و منازعات کلامی شایع در روزگار ما؛ ای کاش می‌دانستم که جماعت اهل کلام آیا دلیلی عقلی و یا نقلی بر وجوب یا استحباب این دانش داشتند، یا آن‌که به صرف تقلید پدران و گذشتگان‌شان در این مسیر گام نهاده‌اند و آیا آنان ایمان سابقون در اسلام را باور دارند یا انکار می‌کنند؟ و آیا به ایمان عوامی که از دانش کلام بی‌اطلاع‌اند معترفند یا نه؟ اگر به ایمان سابقون در اسلام [که هیچ اطلاعی از دانش کلام نداشتند] و عموم مردم معترفند، پس چه فائده‌ای در این دانش است و اگر نه، چگونه با آن‌ها معاشرت می‌کنند و نشست و برخاست می‌کنند در حالی که معتقدند، عدم شناخت [کلامی و فلسفی] اصول عقاید کفر است و کافر نجس... «فذرهم یخوضوا و یلعبوا حتی یلاقوا یومهم الذی کانوا یوعدون»^۱

۳. شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول پس از تأکید بر این مسأله که استکشاف و استنباط احکام و فروع دینی با استمداد از مطالب عقلی جایز نیست، می‌نویسد:

«و ضروری‌تر از توجه به این مسأله، این است که برای فهم اصول دین نیز نباید به استدلالات نظری [و پیچیده] عقلی روی آورد چرا که این امر انسان را در معرض هلاک ابدی و عذاب همیشگی قرار می‌دهد. همان‌گونه

۱ - رسائل، شهید ثانی ۲/ ۱۷۶ به بعد، به نقل از العقائد الاسلامیه / ۲۱۷-۲۱۵

که ائمه علیهم السلام اصحاب را از خوض در مسأله جبر و اختیار و برخی از آنان را از مجادله و مناظره در مسائل کلامی نهی فرمودند.^۱

ضمن آن که شیخ انصاری از جمله فقهای است که جزم و یقین حاصل از تقلید را در اصول دین کافی می‌داند:

«اقوی آن است که جزم حاصل از تقلید [در اصول دین] کفایت می‌کند، زیرا دلیلی بر اعتبار چیزی بیشتر از معرفت و تصدیق و اعتقاد به اصول دین و مقید کردن آن به شیوه‌ای خاص وجود ندارد؛ و انصاف این است که صرف استدلال با براهین عقلی، به دلیل فراوانی شبهاتی که در نفس آدمی حاصل می‌شود و یا در کتب استدلالی وجود دارد، نمی‌تواند مایه جزم و یقین باشد. برخی [از کسانی که در وادی استدلال پیچیده هستند] شبهاتی را ذکر می‌کنند که پاسخ آن‌ها حتی برای آن‌ها که عمرشان را در این راه صرف کرده‌اند، دشوار است تا چه رسد به کسی که می‌خواهد برای تصحیح عقائدش اندکی وقت صرف آن کند و سپس به امور معادش پردازد. به‌ویژه آن که در چنین وضعیتی، شیطان فرصت را مغتنم شمرده و به القای شبهه و تشکیک در بدیهیات می‌پردازد و ما خود کسانی را دیده‌ایم که عمرشان را صرف این امور [استدلالات پیچیده فلسفی و کلامی] کردند اما جز نتیجه‌ای اندک عایدشان نشده است.»^۲

۴. مرحوم کاشف الغطاء، در آغاز کتاب خود با عنوان کشف العطاء به ذکر مباحث اعتقادی و اصول دین پرداخته و در مبحث توحید می‌نویسد:

۱- فرائد الاصول ۱/ ۲۱

۲- همان ۱/ ۲۸۳

«اصل اول توحید است، بدان معنا که مکلف بداند خداوند در ربوبیت خود واحد و در معبودیت بی‌همتاست و به دنبال آن در صفات ثبوتی و سلبی خداوند تأمل و تعقل نماید و البته در این مقام نیازی به خوض در مباحث کلامی [و فلسفی] نبوده و تنها دقت و تأمل در خلقت الهی و پدیده‌هایی چون آمد و شد شب و روز و نزول باران و جریان یافتن رودها و سکون دریاها و حرکت آسمان و دگرگونی هوا و اشیاء و اجابت دعا و آنچه خداوند بر امت‌های پیشین از بلاء و عذاب نازل کرده و نیز آفرینش موجودات و هماهنگی نظام خلقت کافی است و بلکه تنها آفرینش انسان، خود دلیلی قاطع و برهانی ساطع بر وجود و یگانگی خداوند است.»^۱

آیا فهم قرآن و روایات متوقف بر فلسفه است؟

عبارت «تفکر فلسفی، برای فهم دیانت ضروری است»^۱، از جمله استدلال‌هایی است که آقای دکتر دینانی در جهت اثبات لزوم تفلسف، مطرح نموده‌اند. برخی دیگر از اساتید فلسفه همین استدلال را با تعبیری چون «فهم عمیق وحی منوط به فلسفه‌دانی است»^۲، مطرح کرده‌اند. همچنین به نقل از آیت‌الله حسن‌زاده آملی آمده است: «قسم به جان خودم، آن کس که فهم مطالب تمهید القواعد و شرح قیصری بر فصوص الحکم و مصباح‌الانس و اشارات و تنبیهات و شفاء و اسفار و فتوحات مکّیه روزی‌اش نشده، فهم تفسیر انفسی آیات قرآن و جوامع روایی روزی‌اش نمی‌شود.»^۳ پذیرش این استدلال نیز چون برخی از دیگر

۱- گفتگوی دین و فلسفه / ۲۳۳ (به نقل از دکتر دینانی)

۲- همان

۳- حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، به اهتمام صادق

استدلال‌ها، لوازمی دارد که بعید است اساتید محترم بدان ملتزم شوند:

الف - قرآن و عترت در ارائه حداقل بخشی از پیام‌ها و مقاصد خود به مردم و مؤمنان، دچار کمبود و کاستی است که جبران آن جز از طریق فلسفه و تعالیم سقراط و ارسطو و افلاطون و... ممکن نیست!

این مسأله در حالی است که استدلال‌های متعددی از سوی برخی اساتید معاصر فلسفه در دفاع از تفسیر قرآن به قرآن و در اثبات این امر که فهم قرآن - به جز آیات الاحکام - نیاز به هیچ امر دیگری حتی عترت ندارد، مطرح شده است:^۱

«استقلال قرآن کریم در حجیت و تبیین معارف و همچنین اتقان شیوه تفسیری «قرآن به قرآن» با دلایلی چند قابل اثبات است:

۱- قرآن کریم خود را به عنوان نور معرفی می‌کند: «قد جاء کُم من الله نور و کتاب مبین»^۲، «و اتبعوا النور الذی انزل معه»^۳ و بارزترین ویژگی نور آن است که هم خود روشن است و هم روشن‌گر غیر خود است، یعنی هم در روشن بودن خود و هم در روشن کردن اشیای دیگر نیازمند به غیر نیست. مقتضای نور بودن قرآن کریم نیز این است که نه در روشن بودن خود نیازمند غیر باشد و نه در روشن کردن غیر، زیرا در صورت نیاز به مبینی دیگر، آن مبین اصل بوده، قرآن کریم فرع آن خواهد بود و این فرع و تابع قرار گرفتن قرآن، با نور بودن آن ناسازگار

۱- البته نظریه تفسیر قرآن به قرآن و بی‌نیازی مفسر از هر چیز دیگری جز خود قرآن، قویاً مورد اشکال و ایراد و برخلاف آموزه‌های عترت است که باید در جای خود بدان پرداخت.

۲- مائده / ۱۵

۳- اعراف / ۱۵۷

است.

۲- یکی از صفات قرآن کریم «تبیان کل شیء» است: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء»^۱ کتابی که بیانگر همه علوم و معارف ضروری و سودمند برای بشر یا بیانگر همه حقایق جهان آفرینش است، در تبیین خود نیازی به غیر ندارد، بلکه در بیان خویش به خود متکی است و برخی از آیاتش با برخی دیگر تبیین و تفسیر می‌شود، و گرنه کتابی که مبین خود نباشد، چگونه می‌تواند بیان هر چیز دیگر باشد؟^۲

ب - تا قبل از ظهور و رواج فلسفه در عالم اسلامی (یعنی پیش از نهضت ترجمه متون یونانی در زمان خالد بن یزید بن معاویه و مأمون عباسی)، امکان فهم درست و عمیق دیانت و بخش مهمی از آیات و روایات (در زمینه اصول دین و مسائل اعتقادی) برای مؤمنان حتی اصحاب خاص رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام وجود نداشته است.

ج - حتی پس از ورود فلسفه به عالم اسلامی و رواج آن، آن دسته از اصحاب ائمه علیهم السلام و نیز عالمان و فقیهان بزرگ و برجسته‌ای که اهل تفلسف نبوده‌اند و بلکه بعضاً به مخالفت آشکار با فلسفه پرداخته‌اند، به فهم دیانت و پاره‌ای از آیات و روایات نائل نشده‌اند.

علاوه بر نتایج نامقبول فوق، باید مجدداً این پرسش را مطرح نماییم که با کدام مشرب و نحله فلسفی می‌توان به فهم دیانت و آیات و روایات دست یازید؟ نحله ارسطویی؟ افلاطونی؟ نوافلاطونی؟ حکمت متعالیه؟

و... که هر یک با رویکردی ویژه خود به سراغ دین و آیات و روایات می‌روند و دست به تفسیر و تأویل آن‌ها می‌زنند و اغلب به نتایجی کاملاً متضاد می‌رسند. مگر نه این است که «سهروردی اسلام را در پرتو حکمت خسروانی تفسیر می‌کند اما ملاصدرا اسلام را با حکمت یونانی تفسیر می‌کند.»^۱

اگر پاسخ این باشد که مهم این است که اهل تفلسف باشیم و با فلسفه - از هر نوعی که باشد - به سراغ قرآن و روایات برویم، در این صورت حکم به مطلوبیت آشفستگی و تشتت اعتقادی و جواز منازعات بی‌حاصل و ایمان‌سوز عقیدتی داده‌ایم که قطعاً برخلاف رسالت انبیاء الهی و کتب آسمانی و قرآن کریم و ائمه معصومین علیهم السلام است؛ و اگر انگشت بر روی نحله‌ای خاص بگذاریم، پرسش این خواهد بود که دلیل حقانیت یک نحله و بطلان دیگر نحله‌ها چیست، پیش از این توضیح دادیم که فلسفه پاسخی روشن و فیصله‌دهنده نزاع، برای این سؤال ندارد.

آیا دین برای دفاع از خود نیاز به فلسفه دارد؟

در این بخش باید این نکته را یادآور شویم که طرح این ادعا که ما برای دفاع از دین و مبانی و آموزه‌های دینی نیاز به فلسفه داریم نیز با جامعیت دین تعارض داشته و به مفهوم نقصان و کاستی دین است. هرگز یک دین جامع و کامل و مبتنی بر وحی الهی و آموزه‌های

۱ - دکتر دینانی، روزنامه همشهری، ۸۴/۱۱/۱۴، ص ۹، ایشان در ادامه افزوده‌اند: «البته من به ملاصدرا ارادت دارم اما سهروردی را اصیل‌تر از ملاصدرا می‌دانم و معتبرتر و حتی اسلامی‌تر.»

رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام که آنان نیز به کانون وحی متصل‌اند، نمی‌تواند برای دفاع از مبانی و آموزه‌های خویش در برابر شبهات و اشکالات مخالفان و منکران و معاندان خود، دست نیاز به سوی اندیشه‌های بشری دراز کند و از فلسفه‌های رنگارنگ و مملو از تعارض و تهافت، استمداد جوید.

از آغاز ظهور اسلام، رسول اعظم صلی الله علیه و آله و پس از آن ائمه معصومین علیهم السلام و اصحاب و شاگردان دانشمند آن حضرات همچون هشام بن حکم در موارد متعددی با مخالفان دهری مسلک و منکر خداوند و نبوت به محاجه و گفت و گو و مناظره پرداختند و با استناد به براهین روشن و قطعی عقلی و آنچه از معصومین علیهم السلام آموخته بودند، بدون کمترین استمدادی از فلسفه ارسطو و افلاطون و یا هر فلسفه دیگر، از توحید و نبوت و دیگر مبانی اعتقادی خود دفاع کردند. اکنون و هر زمان دیگر نیز می‌توان با اتکای به همین براهین و ادله از اصول اعتقادات و مبانی دین دفاع کرد. به عبارت دیگر، دین، شیوه و سلوک خاص عقلی خود را مبتنی بر عقل بدیهی و یقینی - همان عقلی که به تعبیر روایات حجت باطنی است - دارد و از حقانیت خود در برابر شبهات و اشکالات دفاع می‌کند. البته اگر اهل فلسفه همچنان بر ادعای بی‌دلیل خود پای فشارند که هرگونه استدلال عقلی و استفاده از عقل، مساوی با فلسفه و تفلسف (حتی اگر این استدلال بر ضد فلسفه باشد!) و بر مصادره عقل و عقلانیت به سود فلسفه اصرار ورزند، باید اعتراف نمود که پاسخی برای این استدلال وجود ندارد!

آیا ذو مراتب بودن معرفت، دلیلی بر حقانیت فلسفه است؟

از پاره‌ای روایات چنین بر می‌آید که معارف الهی و دینی از جهت سطح و عمق دارای مراتب متفاوتی بوده که همگان قادر به درک همه این مراتب نیستند، بلکه بعضی فاقد ظرفیت برای دریافت مراتبی عالی از علوم و معارف هستند. از جمله این روایات عبارت است از:

۱. الامام علی علیه السلام: ان کتاب الله علی اربعة اشياء: علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق، فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولياء و الحقائق للانبياء^۱

- کتاب خدا چهار بخش دارد: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق، عبارت برای عوام، اشارت برای خواص، لطائف برای اولیا و حقایق برای انبیاء است.

٢. الامام السجاد عليه السلام: لو علم ابوذر ما في قلب سلمان لقتله^١

- اگر ابوذر بر آنچه در دل سلمان بود اطلاع می‌یافت، او را می‌کشت.

گاه در آثار بعضی فلسفه‌دانان و فلسفه‌دوستان و نیز اهل عرفان مصطلح دیده می‌شود که روایات فوق را دلیل و یا شاهی بر مطلوبیت فلسفه و یا عرفان قلمداد می‌کنند، اما پرواضح است که نهایت آنچه از روایات فوق استفاده می‌شود این است که همه انسان‌ها ظرفیت واحدی در دریافت علوم و معارف الهی نداشته، برخی از آحاد و یا اقشار مردم فاقد سعه ادراکی و معرفتی لازم برای دریافت پاره‌ای از حقایق و معارف هستند، اما این که گفته شود، مقصود از آن معارف بلند و عالی‌ای که برخی طاقت و استعداد دریافت آن را ندارند، معارف فلسفی و یا عرفانی یونانی و هندی است، ادعایی بدون دلیل است. آیا به سلمان، معارف فلسفی و یا عرفانی مصطلح از جانب رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله القاء شده بود که ابوذر ظرفیت دریافت و فهم آن‌ها را نداشت؟ اگر پاسخ مثبت است، چه دلیل و شاهی برای این ادعا وجود دارد؟ اما در مورد این که مفهوم روایات فوق چیست؟ می‌توان به نکات زیر اشاره نمود:

الف: روایت اول

۱. مضمون روایت اول، مشابه روایاتی است که درباره ظاهر و باطن قرآن و این که قرآن دارای بطون متعدّد است، آمده است و بیشتر گفتیم که دستیابی به این بطون، تنها با مراجعه به مفسران شایسته قرآن، یعنی اهل بیت علیهم السلام، میسر است و کسی نمی‌تواند مفاهیم و مبانی فلسفی یا عرفانی و غیر آن را بدون استناد به تفسیر معصومین علیهم السلام و در حالی که این مفاهیم و مبانی برخلاف ظواهر آیات قرآن است، به عنوان معانی باطنی بر قرآن تحمیل نماید.

۲. روایت فوق حاوی الفاظ و تعابیری است که در سخنان و کلمات ائمه معصومین علیهم السلام بسیار به ندرت از آن‌ها استفاده می‌شود و مشابه این مضمون و دسته‌بندی نیز در کتب متداول و مشهور و معتبر حدیثی وجود ندارد، لذا در پذیرش آن نیز باید تأمل نمود. معروف‌ترین کتبی که این حدیث را نقل کرده‌اند یکی عوالی اللئالی و دیگری مصباح الشریعة است که به دلیل نقل برخی از احادیث متناسب با مذاق اهل عرفان و تصوف که در کتب متداول و مشهور حدیثی تشیع و حتی اهل سنت یافت نمی‌شود، مورد نقد و پرسش برخی از محدثین قرار دارند.^۱ در اینجا ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در کتاب عوالی اللئالی پس از روایت مورد بحث، این حدیث از امام علی علیه السلام نقل شده است که:

و قد سئل عن معنی التصوف؟ فقال علیه السلام: التصوف مشتق من الصوف و هو ثلاثه احرف (ص.وف) فالصاد صبر و صدق و صفا و الواد و دُّ و ورد و وفاء، و الفاء فقر و فرد و فناء.^۲

نقل این روایت در حالی است که اولاً در هیچ کتاب معتبر و مشهور روایی دیگر یافت نمی‌شود^۳ و ثانیاً روایات عدیده‌ای در مذمت عقاید و

۱- البته مقصود ما به‌خصوص در مورد کتاب عوالی اللئالی نفی کلیت کتاب نیست، چرا که روایات مورد بحث و سؤال، مواردی اندک است.

۲- عوالی اللئالی ۴/ ۱۰۵

۳- مصحح و محقق کتاب، مرحوم حاج شیخ مجتبی عراقی در ذیل این حدیث یادآور شده است که علی رغم جستجوی گسترده نتوانسته است به مأخذی برای این روایت دست یابد.

اعمال صوفیه و اهل تصوف در کتب معتبر روایی نقل شده است.^۱

ب: روایت دوم

از برخی شواهد چنین بر می آید که از جمله معارفی که سلمان واجد آن بود اما دیگران و از جمله شاید ابوذر ظرفیت هضم و پذیرش آن را نداشت، مراتب فضیلت و مقامات عالیّه امام علی علیه السلام است. مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج از قول سلمان چنین نقل می کند که اگر من همه آنچه را که درباره فضایل امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام می دانم برای شما بازگو کنم، عده ای از شما من را مجنون خواهید دانست و عده ای دیگر خواهید گفت: خدایا قاتل سلمان را بیا مرز.^۲

علامه مجلسی در بحار الانوار در ارتباط با همین حدیث توضیحی دارد که خواندنی است:

«بدان که غلو درباره پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بدان است که کسی معتقد به الوهیت آنها شود یا آنها را در معبودیت و خالقیت و رازقیت شریک خداوند بداند و یا آنها را که سخن از حلول خداوند در آنها و یا وحدت خدا با آنها گوید و نیز بر آنها باور باشد که آنان بدون وحی و الهام از جانب خداوند علم غیب می دانند و یا آنها را که ائمه علیهم السلام را انبیاء بدانند و یا معتقد به تناسخ ارواح بعضی از آنان در بعضی دیگر شود؛ همچنین از مصادیق غلو است اگر کسی معتقد باشد، شناخت ائمه علیهم السلام افراد را از انجام طاعات و ترک گناهان بی نیاز

۱- ر.ک، به مقدس اردبیلی، حدیقه الشیعة / شیخ حر عاملی، رساله الاثنی عشریه فی

الرد علی الصوفیه

۲- احتجاج طبرسی ۱/ ۱۴۹

می‌کند. اعتقاد به هر یک از این امور به حکم ادله عقلی و آیات و روایات فراوان، الحاد و کفر و موجب خروج از دین است و ما پیش از این توضیح دادیم که ائمه علیهم السلام، خود از معتقدان به این امور بیزاری می‌جستند و حکم به کفر آن‌ها و امر به قتلشان می‌کردند. تو نیز هرگاه حدیثی را شنیدی که حاوی و حاکی از چنین باورهای غلط و باطلی بود، یا آن را به معنایی صحیح تأویل کن و اگر قابل تأویل نبود، بدان که از دروغ‌ها و ساخته‌های غالیان است. اما از سوی دیگر، بعضی از متکلمان و محدثان در مسأله غلو و مصادیق آن زیاده‌روی کرده و به دلیل کوتاهی و کاستی‌شان در شناخت ائمه علیهم السلام و مراتب عالی و مقامات غریب آنان، بسیاری از راویان ثقه و معتمد را به دلیل آن‌که معجزات و امور خارق‌العاده را از ائمه علیهم السلام نقل کرده بودند، غالی دانستند با آن‌که در روایات متعددی از ائمه علیهم السلام است که «ما را ربّ و شریک خداوند ندانید و هر آنچه می‌خواهید، درباره (فضایل و مقامات) ما بگویید که هرگز به نهایت آن نخواهید رسید» و نیز روایت است که «امر ما [مقامات و فضائل ائمه علیهم السلام] به گونه‌ای سخت و باور نکردنی است که جز فرشته‌ای مقرب یا پیامبری مرسل و یا بنده مومنی که خداوند دلش را در ایمان آزموده است، تاب تحمل و باور آن را ندارد.» و نیز از همین مقوله است این روایت که «اگر ابوذر بر آنچه که در قلب سلمان بود، اطلاع می‌یافت، او را می‌کشت» و روایاتی دیگر از این قبیل.»^۱

وجود برخی نقاط حق، دلیل بر حقانیت یک مرام و مکتب نیست

منشأ تمایل برخی از افراد به نحله‌های باطل و غلط فکری، گاه این امر است که پاره‌ای نقاط حق و درست را در نحله‌ای می‌بینند و همین امر آن‌ها را به سمت خود جلب می‌نماید و حجابی در برابر دیدن نقاط باطل و نادرست می‌شود.

اولاً باید یادآور شد که کمتر نحله و مذهب و مسلکی در عالم بوده و هست که واجد هیچ سخن حق و درستی نباشد. غالب مکاتب انحرافی واجد نقاط و اجزایی صحیح هستند که یا از آن‌ها اراده باطل می‌شود و یا آن‌که پوششی برای ترویج اجزای باطل قرار می‌گیرند و یا آن‌که واقعاً و بدون هیچ غرضی مورد تصدیق و اعتقاد پیروانشان هستند.

باطل محض کمتر یافت می‌شود و به تعبیر امام علی علیه السلام، اساساً منشأ وقوع فتنه‌های فکری و عقیدتی و سیاسی که زمینه را برای

استیلاى شیطان بر انسان‌ها فراهم می‌کند، امتزاج حق و باطل است.^۱

بر این اساس، از آنچه تاکنون در نقد فلسفه گفته‌ایم، نباید گمان برد که فلسفه واجد هیچ سخن حقی نیست و عقاید فلاسفه به‌ویژه فلاسفه مسلمان بالجمله نادرست و مخالف با قرآن و عترت است؛ هرگز چنین نیست. بدون شک پاره‌ای از آرای فیلسوفان با آموزه‌های دینی هماهنگ و یا واجد قرابت‌هایی است - و این البته اغلب در مواردی است که از مبانی فلسفی فاصله گرفته‌اند - اما با این حال، این امر مانع از نقد و رد بسیاری دیگر از آرای آنان و بلکه نفی فلسفه به عنوان یک ممشای فکری و عقیدتی نبوده و نیز نباید حجابی در برابر مشاهده اشتباهات و آرای معارض آنان شود.

در همین جا باید به استدلال برخی از اساتید در اثبات حقانیت فلسفه اشاره کنیم که به سخن امام صادق علیه السلام در روایت شریف توحید مفضل درباره ارسطو استناد کرده‌اند. امام صادق علیه السلام در فرازی از این روایت فرموده است:

«اسم معروف و متداول این جهان در زبان یونانی قوسموس است و معنی قوسموس زینت است و فیلسوفان و مدعیان حکمت آن را به همین نام می‌خواندند، چون در آن نظام و تدبیر دیدند و اکتفا بدان نکردند که تقدیر و نظام نام نهند بلکه پای فراتر گذاشته آن را زینت نامیدند تا مردم را آگاه کنند که جهان با همه درستی و حکمت استادانه‌ای که خلق شده، در غایت زیبایی و آراستگی نیز هست. گروهی از پیشینیان منکر قصد و تدبیر شدند در مخلوقات، و پنداشتند، هرچیز به عرض و اتفاق پدید آمده است و از حجت‌ها که آورده‌اند، این آفات و آسیب‌هاست که برخلاف متعارف و عادت پدید می‌آید مانند انسان ناقص‌الخلقه، یا آن‌که انگشتی افزون دارد، یا خلقی زشت و سهمگین برخلاف معتاد و دلیل آن شمرند که هستی اشیاء به عمد و اندازه نیست بلکه بالعرض است، هرچه

پیش آید. و ارسطاطالیس آن‌ها را رد کرد و گوید، آن‌که بالعرض است یک بار است که از دست طبیعت بیرون شده، برای عوارضی که طبیعت را عارض می‌گردد و آن را از راه خود باز می‌دارد و به منزلت امور طبیعی نیست که بر یک روش باشد... همچنان که در اعمال صنعتگران، این‌گونه اتفاق دلیل آن نیست که این صنع صنعتگر نداشت و بی‌صاحب و مهمل بود، همچنین عوارض افعال طبیعیه موجب آن نیست که همه را بالعرض و اتفاق گوئیم.»^۱

آنچه از فراز فوق استفاده می‌شود، چیزی بیش از این نیست که ارسطو قائل نظریه حقی بوده است و هرگز نمی‌تواند دلیلی بر تأیید فلسفه ارسطو و مجموعه آرای او باشد.

تلاش تاریخی بی حاصل برای جمع بین دین و فلسفه

معضل تقابل و دوگانگی دین و فلسفه از آغاز شکل‌گیری رسمی و مدون فلسفه مطرح بوده است و این البته امری کاملاً طبیعی است، چراکه فیلسوفان داعیه فهم حقایق عالم را با اتکای بر اندیشه خود بنیاد و بی‌ارتباط با تعالیم وحی داشته‌اند و هیچ نیازی به منبعی معرفتی خارج از قوه ادراکی بشری نمی‌دیدند.^۱

درباره سقراط که معاصر حضرت موسی علیه السلام بوده، نقل شده است که وی در پاسخ به این پیشنهاد که برای ملاقات با موسی علیه السلام به مصر هجرت کند و از او بیاموزد، گفته است که ما مردمی مهذب و وارسته‌ایم و نیازی به دیگری که ما را تهذیب نماید، نداریم.^۲ به دلیل این تقابل و تعارض بین دین و فلسفه، متدینانی که گرایش

۱- ر.ک به همین کتاب، بخش اول، فلسفه چیست؟

به فلسفه پیدا می‌کردند و یا فیلسوفانی که در محیط دینی، سعی در نشر و

ترویج فلسفه داشته‌اند، از جمله تلاش‌هایشان آشتی دادن بین این دو بوده است که البته اغلب با تأویل متون دینی در جهت انطباق با آموزه‌های فلسفی صورت می‌گرفته است.

مورخان فلسفه از فیلسوفان و عالمانی یهودی چون هرمیپوس (۲۰۰ ق.م) و واریستوبولس (۱۵۰ ق.م) نام می‌برند که کوشیدند تا دین یهود را با اندیشه‌های فلسفی یونان وفق دهند. سپس فیلون (متولد ۲۵ ق.م) آمد و راه جدیدی گشود. او گفت: «حقیقت، بالتمام در تورات است، ولی افلاطونیان نیز به حقیقت رسیده‌اند.» فیلون وفق دادن میان وحی و فلسفه افلاطونی را به عهده گرفت و معتقد شد که این کار امکان دارد، به شرط آن‌که بدانیم، چگونه نص تورات را در پرتو فلسفه تأویل کنیم. روش فیلون، یک روش رمزی (سمبولیک) متعارف در آن عصر بود. فیلون گفت: کائنی که افلاطون از آن سخن گفته، همان خدایی است که موسی بدان بشارت داده است، و آن فوق جوهر و فکر و خارج از زمان و مکان است. دارای هیچ کیفیتی نیست و هیچ عقلی را توان دریافت آن نیست. او «مثال» است و خالق هر موجودی است؛ ولی او جهان را بدون واسطه خلق نکرده، بلکه در آن میان واسطه‌هایی است که فیلون آن‌ها را «قوی» و «مُثل» و «ملائکه» و «شیاطین» نامیده است. او به شکل عجیبی میان دو مفهوم متناقض «مُثل» (که در عقل الهی موجود است) و مفهوم ملائکه، یعنی قوایی که خداوند به کار می‌گیرد، خلط می‌کند. فیلون ملائکه را به القاب قیم‌ها، خادمان، نواب، عمادها، آلات، ادوات و نعم‌الله خوانده و آن‌ها عبارتند از کروبیان، ملائکه، رؤسای ملائکه و مرسلات. فیلون خدا را «شمس معقول» و این قوا را «حکمة‌الله» می‌نامد. می‌گوید این قوا از او فیضان یافته‌اند. بدین گونه می‌بینیم که فیلون میان تعبیرات فلسفه افلاطونی و رواقی و تورات

آمیخته است. فیلون نظر سفر تکوین تورات را که می‌گوید، عالم از عدم آفریده شده، انکار می‌کند و آن را بدین گونه تأویل می‌کند که عالم از حیث ماده قدیم است، و از حیث شکل حادث، ولی حدوث آن قبل از زمان بوده است، زیرا زمان نتیجه حرکت عالم است.^۱

فیلون احساس می‌کرد، پاره‌ای از عناصر هنری و زیبایی‌شناسی در فرهنگ یونان با بعضی از آموزه‌های دین یهود سازگاری ندارد و یا به عکس، از همین رو برای رفع این اختلاف‌ها و تعارض‌ها و نشان دادن هماهنگی بین فرهنگ یونان و دین یهود، به تأویل و تفسیر رمزی تورات مبادرت ورزید. فی‌المثل سنت ختنه را - که فرهنگ یونانی بر نمی‌تابیده است - علامت و رمزی برای قطع شهوات و عقاید فاسد دانست. فیلون اگرچه همه تورات را رمزی نمی‌دانست اما بر این نکته تأکید می‌کرد که معنای لفظی و ظاهری یک آیه و عبارت از تورات، غالباً ملازم با یک معنی عمیق‌تر و باطنی است. البته او تأکید می‌کرد که انسان باید هر دو معنی ظاهری و باطنی را بپذیرد، زیرا این دو ملازم یکدیگرند. وی می‌گفت: درست است که ختنه جز رمز و نشانه ارائه شهوات و لذا یند حسی و افکار خلاف اخلاق نیست، با این وجود، نمی‌توان این سنت دینی را ترک کرد، زیرا در این صورت ناگزیر خواهیم بود از عبادات جمعی و بسیاری از مراسم دینی دست برداریم.^۲

در بین برخی از عالمان مسیحی نیز تلاش برای پیوند و تطابق فلسفه یونان با آموزه‌ها و عقاید مسیحیت وجود داشته است. از جمله

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / ۸۳-۸۲

۲- تاریخ فلسفه در اسلام / ۱۶۲-۱۶۱

مشهورترین این عالمان، کلمنس (۱۵۰-۲۱۳م) و اریگنس (۱۸۵-۲۵۴م) بودند. کلمنس اسکندرانی، فیلسوفی افلاطونی بود که در اثر خود با نام «جنگ» تلاش نمود تا نشان دهد که صورت کلی تعالیم مسیحی با نظریات فلسفه افلاطونی مطابقت دارد. کلمنس و اریگنس هر دو از بنیان‌گذاران کلام فلسفی در مسیحیت بودند.^۱

از کندی به عنوان نخستین فیلسوف مسلمان نام برده می‌شود که در عین حال، اولین کسی بود که در عالم اسلامی برای آشتی دادن بین دین و فلسفه تلاش نمود و راه را برای فیلسوفان مسلمان بعدی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد هموار کرد. کندی در این زمینه دو نظریه دارد؛ در نظریه نخست، وی دین را تا مرتبه فلسفه پایین می‌آورد اما در نظریه دوم، دین را علمی الهی و بالاتر از فلسفه می‌داند که به قوه وحی و پیامبری شناخته می‌شود، اما با این با وجود، می‌توان با تفسیر فلسفی دین، دین را با فلسفه سازگار نمود.^۲

پس از کندی، فارابی و ابن سینا نیز در جهت آشتی دادن دین با فلسفه و تطبیق این دو با یکدیگر تلاش نمودند، اگرچه ابن سینا در مورد مسأله معاد جسمانی صریحاً اعتراف به عجز در آشتی دادن این دو نمود، چرا که مبانی فلسفه تنها با معاد روحانی سازگار بود و معاد جسمانی را بر نمی‌تابید.^۳

۱- همان/۱۷۳

۲- تاریخ فلسفه در اسلام ۱/۶۰۱

۳- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۳/۴۴

ملاصدرا نیز در زمینه آشتی دادن و اثبات عدم تعارض بین دین و فلسفه، بیش از فلاسفه پیشین تلاش کرده است، چرا که او در صدد بوده است، فلسفه‌ای بسازد مرکب و ملتنقط از فلسفه ارسطو، فلسفه افلاطون، تعالیم حکمای نو افلاطونی به‌ویژه افلوطین، نظریات عرفانی ابن عربی و آموزه‌های قرآنی و تعالیم نبوی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام.^۱

ملاصدرا از یکسو بر همه فلاسفه یونان اعم از طالس، انکسیمندروس، اغاثادیموس، انبازقلس، فیتاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو ارج می‌نهد و اساساً فلسفه یونان را ذاتاً همان حکمت انبیاء بنی اسرائیل می‌داند که یونانیان آن را به میراث برده و تنظیم و تنسیقش کرده بودند^۲ و از سوی دیگر، در برابر سیل اعتراضات علما و فقهای شیعه در صدد بود تا نشان دهد که تعارضی بین فلسفه او با آیات قرآن و احادیث ائمه معصومین علیهم السلام نیست و رسماً از فلسفه‌ای که مطابق با آیات و روایات نیست، بیزاری می‌جست.^۳

اکنون سؤال این است که آیا فیلسوفان در جهت آشتی دادن بین فلسفه و دین توفیق یافتند و به نزاع بین متدینان و متشرعان با فیلسوفان خاتمه دادند؟ اولین نکته این است که نفس چنین تلاش مستمری، خود

۱- تاریخ فلسفه در اسلام ۱/ ۴۷۹

۲- همان ۱/ ۴۷۹

۳- تَبَا لِفَلْسَفَةِ تَكُونُ قَوَانِينَهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِّلْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ (نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق با کتاب و سنت نباشد)، اسفار ۱ / مقدمه، ک

بیانگر دوگانگی بین دین و فلسفه است و این که این دو، خاستگاهی متفاوت دارند و همان گونه که گفتیم، دین منبعث از وحی و نبوت، و فلسفه محصول ذهن و ادراک خود بنیاد و مستقل بشری است.

دیگر آن که، تلاش برای آشتی دین با فلسفه، اغلب با قربانی کردن دین و تأویل و تحریف آموزه‌های دینی به نفع مبانی و آموزه‌های فلسفی بوده است و کمتر اتفاق افتاده است که فیلسوفان جانب آموزه‌های دینی را گرفته و آموزه‌های فلسفی را به نفع آن تغییر دهند و یا از آن دست بکشند؛ مانند آنچه که ابن سینا صادقانه در مورد معاد جسمانی اعلام نمود.

دیگر آن که به اعتراف برخی از فلاسفه، چنین تلاشی ثمره‌ای نداشته و بلکه موجب تحیّر و سرگردانی بیشتر شده است. ابن رشد از جمله فیلسوفانی است که از یگانگی دین و فلسفه دفاع می‌کند، اما از تلاش فارابی و ابن سینا در جهت تطبیق دین با فلسفه انتقاد می‌کند و معتقد است که دین و فلسفه به خاطر امنیت خود، باید از یکدیگر منفک و مجزا باشند و اگر در هم آمیزند، مردم عادی از فهم آن عاجز خواهند ماند و ممکن است، حتی کسانی را هم که به ژرفاندیشی قادرند، به گمراهی سوق دهد!

علامه طباطبایی در جلد پنجم تفسیر المیزان بیانی صریح و روشن در این باره دارد. وی پس از اشاره به سه نحله‌ای که پس از وفات رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای کشف و فهم حقایق به وجود آمد: ۱- اهل نقل (قرآن و حدیث) ۲- اهل عقل (فلسفه) ۳- اهل تصفیه نفس (عرفان) ۱، می‌نویسد:

۱- براساس آنچه تاکنون گفته‌ایم، در می‌یابیم که تفکیک بین اهل نقل و اهل عقل و آن

«چکیده آن که، این سه راه و سه طریق برای جستجوی حقایق و کشف آن‌ها ایجاد شد... هر یک از این سه راه را طایفه‌ای از مسلمین پیموده‌اند و میان این سه طایفه [اهل قرآن و حدیث، فلاسفه و عرفا]... همواره کشمکش و حمله و درگیری بوده است و جمع کردن میان این سه طایفه مانند زوایای مثلث است که اگر بر یکی از آن‌ها بیفزایی، به ناچار از دو زاویه دیگر کاسته‌ای. در تفسیر قرآن نیز اختلاف فاحشی میان مفسران، بر پایه اختلاف مشرب علمی آنان وجود دارد، به این معنی که در غالب موارد، نظر علمی (فلسفی یا عرفانی) بر قرآن تحمیل شده است و نه عکس آن؛ مگر در جاهایی شاذ و اندک. و تو دانستی که قرآن، هرچه از طریق معرفت، حق و درست است، تصدیق می‌کند. و حاشا از ساحت قرآن که باطن آن حق باشد و ظاهر آن موافق باطن نباشد. و حاشا که حقی - ظاهر یا باطن - وجود داشته باشد و برهان حق و صحیح آن را رد و نقض کند. برای همین است که جمعی از علما، با استفاده از سرمایه علمی خویش، با همه اختلاف مشرب، در صدد بر آمدند تا میان ظواهر و بیانات دینی و مطالب عرفانی توافق برقرار کنند، مانند ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی و ابن فهد و شهید ثانی^۱ و فیض کاشانی. جمعی دیگر خواستند میان فلسفه و عرفان توافق برقرار سازند، مانند: ابونصر فارابی و شیخ سهروردی صاحب حکمت اشراق و شیخ صائن‌الدین محمد ترکه. و گروهی خواستند میان ظواهر و بیانات دینی و فلسفه جمع کنند، مانند قاضی سعید (قمی) و برخی دیگر، و دیگرانی

دو را قسیم هم قرار دادن و نیز عقل را مساوی با فلسفه دانستن، مبتنی بر نگرش فلسفی است و نه حقیقت.

۱- ابن فهد و شهید ثانی را نمی‌توان در این گروه قرار داد.

خواستند میان همه این مشرب‌ها [دین، فلسفه و عرفان] توافق پدید آورند، مانند ابن‌سینا در تفاسیری که نوشته است و دیگر کتاب‌هایش، و مانند صدرالمتألهین شیرازی در کتاب‌ها و رساله‌های خود، و عده‌ای از کسانی که پس از ملاصدرا آمده‌اند... و با وجود همه این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌دار (میان این سه مشرب و سه مکتب) همچنان باقی است. این کوشش‌های بسیار درباره ریشه‌کن کردن اختلاف نتیجه‌ای نداشته است جز محکم‌تر شدن ریشه‌های اختلاف و کار خاموش کردن آتش اختلاف ثمری نداده است، جز هر چه بیشتر شعله‌ور ساختن آن آتش، به طوری که «ألفیت کل تمیمة لاتنفع» چنان می‌یابی که دیگر هیچ دواپی برای این درد سودمند نیست و تو می‌نگری که اهل هر فنی از این فنون، مخالف خود را به جهالت یا زندقه یا سست رأیی متهم می‌دارد و توده‌های مردم هم از همه آنان دوری می‌جویند.»^۱

اکنون با این اعتراف صریح از جانب فلسفه‌دان برجسته‌ای چون علامه طباطبایی باید اذعان نمود که راز این عدم توفیق، خاستگاه‌های متفاوت و عدم سنخیت مبانی و آموزه‌های فلسفه و عرفان مصطلح با آموزه‌های قرآن و عترت است و آنچه نیز به عنوان تطبیق بین دین و فلسفه و نیز عرفان صورت گرفته است - جز در مواردی بسیار اندک - تأویل و تحریف آموزه‌های دینی و تحمیل آرای فلسفی و عرفانی بر قرآن و حدیث بوده است.

نسبت فلسفه و منطق

از جمله مطالبی که لازم است در نقد فلسفه بدان اشاره شود، جایگاه علم منطق است. در این باره نکات زیر گفتنی است:

۱- بخشی از آنچه در علم منطق منعکس شده است، مطالب صحیح و درستی است و جزء قوانین حاکم بر ذهن و ادراک آدمی است. همه انسان‌ها به قوه فطری الهی خود واجد این امور هستند و در چارچوب این قوانین، ادراک و استدلال و استنتاج می‌کنند. از جمله این موارد، آن چیزی است که در منطق با عنوان قیاس شکل اول از آن یاد می‌شود و مهم‌ترین قالب و صورت استدلالی‌ای است که همه انسان‌ها برای استدلال بر مقاصد خود، از این قالب بهره می‌برند. فی‌المثل وقتی از کسی سؤال شود که از چه رو خدا را شناختی، در پاسخ بگویند، از آن رو که هر مصنوعی صانع دارد، جهان هستی نیز صانع و خالق دارد که او خداوند است. این استدلال در قالب قیاس شکل اول بیان شده است که صورت منطقی آن چنین است:

جهان هستی مصنوع است.

هر مصنوعی صانع دارد.

جهان هستی هم صانع (خدا) دارد.

از همین رو، برخی از منطقی با عنوان حکمت غریزی یاد کرده‌اند که به‌طور فطری در نفوس بشری موجود است.^۱ ابن خلدون (م ۸۰۸هـ) در مقدمه مشهور خود می‌نویسد: «منطق فنی است که با طبیعت اندیشه هم‌عنان و بر صورت عمل آن منطبق است.»

۲- ارسطو تدوین‌کننده و شارح قوانین منطقی حاکم بر ذهن آدمی بوده است و نه مبدع و مبتکر آن‌ها و انسان‌ها پیش از ارسطو و نیز پس از وی، حتی آنان که منطق مدوّن ارسطو را نیاموخته‌اند، به‌طور غریزی و فطری، منطقی می‌اندیشند مگر آن‌که در مقام سفسطه بر آیند.

به گفته فیلسوف یهودی، ابوالبرکات، تحصیل علم نسبت به قوانین منطق، مانند آن است که کسی مبصرات را مشاهده می‌کند ولی چون از کیفیت ابصار غافل است، برای تحصیل علم نسبت به کیفیت ابصار کوشش نماید.^۲ اگر کسی فاقد دانش به کیفیت ابصار باشد، خللی در عمل ابصار او پیش نخواهد آمد. از همین رو، آنچه درباره فلسفه گفته شد که خاستگاه یونانی داشته و محصول وهم و اندیشه بریده از وحی است، درباره آن بخش از مباحث و مسائل منطقی که بر گرفته از ساختار فطری ذهن و قوه ادراک آدمی است، صادق نبوده و بلکه به دلیل فطری و غریزی بودن، فعل الهی و امری صحیح بوده و وحی و شریعت نیز آن را تأیید می‌کنند؛ و دلیل آن‌که انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم السلام به تعلیم این مباحث پرداخته‌اند، به دلیل همین غریزی و فطری بودن آن بوده است. بر همین اساس، پرداختن خاندان وحی به تعلیم پاره‌ای از

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱/ ۲۸۷، به نقل از ابوالبرکات بغدادی

مسائل درست منطقی، امری متفاوت با نپرداختن آن‌ها به مباحث و مسائل فلسفی است، چرا که مباحث و مسائل فلسفی اغلب از مدار صحت و حقیقت خارج هستند.

۳- فراگیری علم منطق شاید برای کسانی که وارد مباحث و مجادلات پیچیده فلسفی می‌شوند، امری لازم و ضروری به شمار آید اما برای کسانی که در ورای بدیهیات و قطعیات عقلی، برای کسب دانش و معرفت، به منبع وحی مراجعه می‌کنند، همان منطق فطری و غریزی آنان را کفایت می‌کند. از همین رو مؤمنین صدر اسلام و اصحاب ائمه علیهم السلام بی آن‌که به تحصیل منطق ارسطویی بپردازند، از منبع وحی کسب معرفت می‌کردند و حتی فردی مثل هشام بن حکم که وارد مباحث عقلی و کلامی طبق تعالیم ائمه علیهم السلام می‌شد، نیازی به آموختن منطق صوری ارسطو نداشت.

۴- قوانین منطقی تنها ضامن صحت صورت استدلال‌اند و در صحت و بطلان مواد استدلال هیچ نقشی ندارند و معمولاً اختلاف‌ها و انحراف‌ها از آنجا شروع می‌شود که مواد وهمی و یا ظنی در قالب استدلال ریخته و ارائه می‌شوند. در چنین مواردی، از منطق هیچ کاری بر نمی‌آید و باید با استناد به علوم و دانش‌های حقیقی دیگر به ردّ و نقض استدلال‌ها پرداخت. فی‌المثل، آنچه شیطان در برابر امر الهی مبنی بر سجده بر آدم ابراز داشت، از صورت منطقی و درستی برخوردار بود، اما از جهت ماده و محتوای استدلال، فاسد و باطل بود. شیطان با این استدلال که آدم از خاک و من از آتش خلق شده‌ام، از سجده بر آدم امتناع ورزید. صورت منطقی استدلال او چنین بود:

من از آتش خلق شده‌ام.

مخلوق از آتش، افضل از مخلوق از خاک (آدم) است

من افضل از آدم هستم.

آنچه در این میان شیطان را به گمراهی کشاند، این ماده و عقیده غلط او بود که بی هیچ استناد و دلیل علمی‌ای، مخلوق از آتش را برتر از مخلوق از خاک می‌پنداشت. در اینجا البته از منطق هیچ کاری بر نمی‌آید و بلکه باید به منطقی بودن صورت استدلال شیطان نیز اذعان نماید.

۵- با توجه به آنچه گذشت، در می‌یابیم که بعضی از توصیفات و تعبیرات درباره وزان و جایگاه منطق در تشخیص حق از باطل، خارج از حدّ و حقیقت امر است. به عنوان نمونه:

«ترازوی راستین سنجش درست از نادرست و محک سره از ناسره، علم میزان [منطق] است و به تعبیر شیرین و دلنشین ابن سینا در آغاز دانشنامه «علم منطق علم ترازوست...» منطق آن علم است که در او راه اندوختن نادانسته به دانسته، دانسته می‌شود، پس منطق ناگزیر آمد بر جوینده رستگاری. آری این صنعت برهان علم منطق است که متکفل بر احقاق حق و اثبات واقع و اهدای حکمت است... علم شریف منطق، محک و معیار صدقی است که با مراعات قواعد آن، تمیز میان حق و باطل در افکار و انظار داده می‌شود.»^۱

اگر مقصود از تعبیر فوق، نقش منطق در تضمین صحت و حقانیت صورت استدلال است، همان‌گونه که گفتیم، سخنی صحیح است؛ اما با این توضیح که همه انسان‌ها فطرتاً واجد چنین تشخیصی هستند و بدون نیاز به فراگیری منطق بدون ارسطویی، از این میزان برخوردارند؛ همان‌طور که به گفته نویسنده محترم، حتی جنیان نیز - بی آن‌که منطق

۱ - حسن‌زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند / ۱۶-۹

ارسطویی را آموخته باشند - واجد چنین میزانی هستند؛ چرا که آیه نخست سوره جن، بیانگر صورت (و نیز ماده) استدلالی صحیح جنیان است.^۱ و اما اگر مقصود مواد استدلال است که بالبداهة منطق هیچ نقشی در تضمین صحّت مواد استدلال نمی‌تواند داشته باشد و از همین رو نباید کسانی با دیدن تعابیر و توضیحات فوق در مدح منطق ارسطویی گمان برند که با فراگیری منطق، بر فرقان و فصل الخطاب و میزان تشخیص حق از باطل دست یافته‌اند، چرا که حتی بدون فراگیری منطق نیز به طور فطری و غریزی واجد میزان برای تشخیص صورت استدلال صحیح از غلط بوده‌اند.

۱- آیه شریفه «قل اوحی الی انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قراناً عجباً یتهدی الی الرشد فامنا به» حاوی این استدلال قیاسی شکل اول منطق است که: القرآن یتهدی الی الرشد (صغری)، و کل ما یتهدی الی الرشد یتهدی الی الرشد (کبری) فامنا به (نتیجه)، (به نقل از همان منبع/ ۱۰)

کلام از منظر قرآن و عترت

یکی از علوم رایج در بین مسلمین از آغاز تا به امروز کلام است. از کلام به عنوان دانشی که در پی دفاع از اعتقادات و مبانی دینی با اتکا به عقل و نقل است یاد می‌شود، برخلاف فلسفه که چنین تعهدی برای خویش قائل نیست و مدعی دفاع از حقیقت با اتکا به استدلال‌های عقلی - عقل فلسفی - محض است، چه این حقیقت دینی باشد یا غیردینی و یا حتی مخالف آموزه‌های دینی. البته همان‌گونه که در پیش دیدیم فیلسوفان مسلمان برای این که در مخمصه ضدیت با دین قرار نگیرند، به تأویل و تفسیر نصوص و متون دینی می‌پردازند و آن را بر وفق نگرشهای فلسفی خود، تفسیر و معنا می‌کنند.

کلام و فلسفه، هم از یکدیگر تأثیرپذیری داشته‌اند و هم به ضدیت‌های شدید با یکدیگر پرداخته‌اند و اساساً به گفته برخی از مورخان، دانش کلام برای مقابله با شبهات و هجمات که از سوی فلسفه - پس از ورود آن به عالم اسلامی - متوجه مبانی و اعتقادات دینی شده بود، شکل گرفت و بارور شد.

برای تبیین موضع قرآن و عترت درباره علم کلام، ذکر نکات زیر

ضروری است:

۱. آیا باید در برابر مخالفان و شبهه پراکنان به دفاع از مبانی و آموزه‌های دینی پرداخت؟ آیا باید به پرسش پرسش‌کنندگان و کسانی که در مسائل دینی دچار شک و تردید و ابهام می‌شوند، پاسخ داد یا آن که آنها را باید به حال خود رها کرد و به خاطر پرهیز از گسترش شبهات و جلوگیری از گستاخی شبهه‌پراکنان، باب هرگونه بحث و گفت و گو را بست؟

آنچه از آموزه‌های قرآن و عترت دریافت می‌شود این است که گفتگو و مباحثه پیرامون مباحث عقیدتی و دینی نه تنها ممنوع و مذموم نیست بلکه خداوند پیامبرش را بدان امر نموده است:

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن^۱

ای رسول! مردم را به راه پروردگارت با حکمت و پند نیکو دعوت کن و با آنان جدالی نیکو داشته باش.

رسول اعظم صلی الله علیه و آله فرمود: نحن المجادلون فی دین الله^۲ ما گفتگوکنندگان درباره دین خدا هستیم.

شیوه رسول اعظم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نیز گواه بر این امر است که احتجاجات و مناظرات متعددی بین آنها با مخالفان و ملحدان صورت پذیرفته است که متن آنها در کتب روایی ما موجود است.^۳

۱- نحل / ۱۲۴، همچنین رک. به: عنکبوت / ۴۵، نمل / ۶۵

۲- بحار الانوار / ۲ / ۱۲۵

۳- رک. به: طبرسی، الاحتجاج

از امام صادق علیه السلام در این باره که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام از جدال و مناظره در مورد مباحث دینی نهی کرده‌اند، سؤال شد، حضرت علیه السلام فرمود: آنان از مطلق جدال نهی نکرده‌اند بلکه از جدال غیر احسن نهی کرده‌اند. مگر این سخن خداوند - جل و علا - را نشنیده‌اید که: «با اهل کتاب جز با جدال احسن، مجادله نکنید» و «ای رسول! [مردم را] به راه پروردگارت با حکمت و پند نیکو دعوت کن و با آنان جدالی نیکو داشته باش.»^۱

امام صادق علیه السلام به عبدالرحمن بن حجاج فرمود: عبدالرحمن! با مردم مدینه گفتگو و احتجاج داشته باش، من دوست دارم که در شخصیت‌های شیعی، امثال تو مشاهده و مطرح شوند. آن حضرت علیه السلام همچنین از هشام بن حکم به خاطر مهارت و چیرگی‌اش در بحث و مناظره با مخالفان، تجلیل می‌فرمود.^۲

۲. بخش قابل توجهی از روایات، از گفتگو و مناظره پیرامون مسائل دینی، مذمت و نهی نموده‌اند:

۱. رسول خدا صلی الله علیه و آله: هیچ مردمی گمراه نشدند مگر آنکه به جدل و نزاع اطمینان کردند.^۳

۲. امام علی علیه السلام: از جدال برحذر باشید که مایه شک در

۱ - بحار الانوار ۲ / ۱۲۵

۲ - بحار الانوار ۲۳ / ۱۱

۳ - همان ۲ / ۱۳۸

دین خداست.^۱

۳. امام صادق علیه السلام: کلام و جدال نیت را تباه و دین را نابود می‌کند.^۲

۴. امام صادق علیه السلام: اهل کلام و مجادله نابودند و تسلیم شوندگان (در مقابل خداوند و حقیقت) نجات یافتگان هستند.^۳

از مجموع احادیث و روایات پیرامون کلام و جدال و گفتگو درباره مسائل دینی چنین برمی‌آید که در موارد زیر، مجادله و گفتگو مذموم و منهی است:

۱. اگر گفتگو و مناظره براساس انگیزه‌های باطل و غیرخدایی مثل شهرت‌طلبی و خودنمایی باشد.

۲. اگر مجادل و مناظره‌کننده برفن جدل و محتوای موضوع مورد بحث مسلط نبوده و ضعیف باشد؛ چرا که در این صورت او با ضعف و شکست خود موجب تقویت باطل خواهد شد.^۴

۳. در صورتی که شخص مناظره‌کننده برای غلبه بر حریف و رهایی از تنگنای بحث، حقی را انکار یا باطلی را تایید کند.^۵

۴. چنانچه طرف مناظره در موضع لجاجت و عناد با حق قرار

۱- همان

۲- همان ۲/ ۱۳۷

۳- همان ۲/ ۱۳۲

۴- همان ۲/ ۱۲۵ و ۱۳۶

۵- همان

داشته باشد. مانند آن که اساساً به سخن طرف دیگر گوش فرادهد و تنها بر سخن خویش پای فشارد.

۵. و مهمترین نکته این که، شخص مناظره کننده، نه براساس براهین روشن و قطعی یقینی و یا آموزه‌های وحیانی مستند به قرآن و عترت، بلکه برمبنای یافته‌ها و بافته‌های ذهنی و دیدگاه‌های شخصی خویش به جدال و گفتگو بپردازد و آنها را معیار رد و قبول و حق و باطل قرار دهد. یونس بن یعقوب می‌گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی شامی بر ایشان وارد شد و گفت: من اهل کلام و فقه و فهم حلال و حرام هستم و برای مناظره با شاگردان تو آمده‌ام. امام علیه السلام فرمود:

کلام (و مبانی) تو منبعت از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله است یا دیدگاه‌های شخصی خودت می‌باشد؟

مرد شامی: بعضی از آنها منبعت از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و برخی دیگر دیدگاه‌های خودم می‌باشد.

امام علیه السلام: با این وجود، تو شریک رسول خدا صلی الله علیه و آله (در وحی و نبوت) هستی!

مرد شامی: نه، چنین نیست.

امام علیه السلام: آیا از سوی خداوند به تو وحی شده است؟

مرد شامی: نه!

امام علیه السلام: آیا همان گونه که اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله (در پذیرش کلام و سخن او) واجب است، اطاعت از تو (و پذیرش استدلالهای تو) نیز واجب است؟

مرد شامی: نه

امام علیه السلام رو به من نمود و فرمود: یونس! این مرد قبل از آن

که گفتگو و جدال خود را آغاز نماید، علیه خویش سخن گفت! سپس در ادامه، امام علیه السلام رو به یونس کرد و فرمود: یونس! اگر بر گفتگو و کلام مسلط بودی، با وی به گفتگو می‌پرداختی.

یونس گفت: عرض کردم فدایت شوم! شنیده‌ام که از کلام نهی فرموده و گفته‌اید: وای بر اصحاب کلام که می‌گویند: این (قول و نظر) قابل قبول است و آن، قابل قبول نیست، این عقلانی است و آن عقلانی نیست و...، امام علیه السلام فرمود: آن را درباره کسانی گفتم که سخن من را در گفتگویشان رها کرده و آنچه خود می‌خواهند، می‌گویند.^۱

از روایت فوق دریافت می‌شود، آنجا که موضوع بحث و گفتگو ورای براهین و استدلال‌های روشن و یقینی عقلی است، باید به وحی و آموزه‌های کلامی قرآن و عترت مراجعه نمود و از دیدگاه‌های شخصی و نظریه‌پردازی‌های زاییده اوهام و ظنون دست کشید.

۵. دامنه گفتگو نباید به عرصه‌هایی کشیده شود که تفکر و بحث و جدل در آنها بی حاصل و بلکه گمراهی‌آفرین و به تبع آن ممنوع و منهی است:

۱. امام باقر علیه السلام: درباره آفرینش خداوند گفتگو کنید اما در مورد خود خداوند نه، چرا که بحث و گفتگو درباره خداوند جز بر حیرانی فرد نمی‌افزاید.^۲

۲. امام حسن عسکری علیه السلام: امیر مؤمنان علی علیه السلام روزی با گروهی مواجه شد که به مجادله‌ای سخت و پرسروصدا درباره

۱- بحار الانوار ۲۳ / ۹

۲- کافی ۱ / ۹۲

قضا و قدر و برخی دیگر از موضوعات اختلافی مشغول بودند. امیر مؤمنان علیه السلام توقف نمود و به آنان سلام کرد. آنان پاسخ سلام حضرت علیه السلام را داده و از وی دعوت به نشستن در جمع خود نمودند. علی علیه السلام از همراهی با آنان امتناع ورزید و خطاب به آنان فرمود: ای گروه متکلم و اهل جدال! آیا نمی‌دانید که خداوند را بندگانی است که خشیت خداوند و نه درماندگی و ناتوانی، آنها را از ورود به این گونه مباحث باز داشته است. آنان هرگاه عظمت خداوند را به یاد آورند، زبانشان از گفتار بازمانده، دل‌هایشان درمانده، عقل‌هایشان وامانده و خرده‌هایشان راه گم کرده می‌شود و این همه، به جهت (باور آنها در مورد) عظمت و بزرگی و مجد و جلال (دست نیافتنی) خداوند متعال است. امیر مؤمنان علیه السلام سپس فرمود: ای گروه بدعت گذار! آیا نمی‌دانید که داناترین مردم به ضرر (موضوع جبر و اختیار) ساکت‌ترین آنها و نادان‌ترین مردم، گویاترین آنها در این باره است.^۱

از مجموع نکات فوق درمی‌یابیم که اگر عالم و دانشمندی با رعایت شرایط یادشده به وادی بحث و گفتگو و کلام پیرامون مسائل اعتقادی وارد شود، تلاش علمی او دستاوردی مقبول از نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام خواهد داشت و در غیر این صورت، از مسیر صلاح و سداد خارج شده است.

در تاریخ اسلام،^۲ فرقه‌های کلامی متعددی ظهور کردند که همگی

۱- حرّ عاملی، الفصول المهمة فی اصول الائمة / ۱ / ۲۵۳

۲- البته عموم فرقه‌های کلامی اسلامی مدعی تمسک به قرآن هستند و هریک برای اثبات مبانی و عقاید خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کند، اما به دودلیل این امر مانع از انحراف

به دلیل عدم تمسکشان به قرآن و عترت به گمراهی کشیده شدند. معتزله و اشاعره، دو فرقه کلامی مشهور و رودرروی هم هستند که هریک واجد نظرگاه‌های غلط و باطل فراوانی است.^۱

خوشبختانه در عالم تشیع، مسأله با عالم تسنن کاملاً متفاوت است. عالمان شیعه عموماً متمسک به تعالیم عترت علیهم السلام بوده‌اند و با اتکا به آموزه‌ها و منطق اهل‌بیت علیهم السلام وارد در گفتگوها و مناظرات کلامی خود می‌شدند. در دوران غیبت، متکلمان بزرگی چون کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، شیخ طبرسی، علامه حلی، شهید ثانی و علامه مجلسی و... ظهور کردند که چارچوب کلامی شان متخذ از قرآن و عترت بوده است. البته این بدان معنا نیست که این بزرگان در همه آرا و نظرات کلامی خود به صواب رفته‌اند و هیچ گونه خطایی در آنها راه ندارد و یا آن که هیچ گونه تأثیری از گرایشهای کلامی خارج از تشیع و یا اندیشه‌های فلسفی نپذیرفته‌اند، بلکه مقصود آن است که تبعیت از آموزه‌های قرآن و عترت و پرهیز از تأویل‌های نابجا و غلط، برای آنان یک اصل مفروض و مسلم بوده است، گرچه در مواردی در تشخیص، دچار خطا و اشتباه شده باشند.

البته از دوران صفویه به این سو، ما شاهد گرایشهای فلسفی و عرفانی (تصوف) غلیظی در بین جمعی از عالمان تشیع هستیم که به برخی از اسامی و آرای آنان در این کتاب اشاره نمودیم، اگرچه به

آنها نبوده است: ۱. اخذ متشابهات قرآن و اخذ بعضی از آیات و رها نمودن بعضی آیات دیگر (نؤمن ببعض و نکفر ببعض) ۲. عدم تمسک به عترت و اهل‌بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) که معلمان و مفسران انحصاری و حقیقی قرآن هستند.

موازات این گرایشها، عالمان شیعی منتقد فلسفه و عرفان پیوسته به جدال و محاجه با این دسته از عالمان، مشغول بوده‌اند، هرچند که در چند دهه اخیر، جریان نقد فلسفه و عرفان تا حدودی به محاق و انزوا رفته است.

عرفا در برابر فلاسفه

علی رغم گرایشی که فلاسفه به ویژه فیلسوفان صدرایی نسبت به عرفان از خود نشان می‌دهند، اما عرفا^۱ اغلب سخت به فلسفه تاخته و با تعبیری تند فیلسوفان را نواخته‌اند. البته آقای دکتر دینانی معتقد است که آنچه اهل عرفان در مقام نکوهش از استدلال فلسفی ابراز داشته‌اند، صرفاً به این منظور بوده است که توقف در مرحله استدلال فلسفی می‌تواند انسان را از وصول به مقصد اقصی باز دارد، نه آن‌که واقعاً آن‌ها از اساس با فلسفه و مباحث فلسفی مخالف باشند و به تعبیر دیگر ایشان، آنچه محل نزاع و کشمکش عرفا با فلاسفه است، به مسأله فروماندن و فرا رفتن مربوط می‌گردد و اختلاف بین عرفان و فلسفه از نوع اختلاف طولی درعالم اندیشه است.^۲

اما با مراجعه به آثار بعضی از عرفای سرشناس در می‌یابیم که

۱- عرفان مصطلح نیز طریقه‌ای جدای از طریقت قرآن و عترت است و او نیز خاستگاه یونانی، هندی و... دارد که باید در مقالی جداگانه به آن پرداخت.

۲- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام / ۱-۱۱-۱۰

مخالفت عرفا با فلسفه بسیار اساسی و بنیانی است. به عنوان نمونه به

موارد زیر بنگرید:

۱. سنایی (م ۵۴۵ هـ)

تاکی از کاهل نمازی ای حکیم زشت خوی
همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن
عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی
عقل چبود جان نبی خواه و نبی خوان داشتن
یا:

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین
که محرومند از این عشرت هوس گویان یونانی
برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو
چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی^۱

۲. عطار نیشابوری (م ۶۱۸ هـ)

در میان حکمت یونانیان
کی شوی در حکمت دین مرد تو
خوشترم آید زفای فلسفه
تو توانی کرد از کفر احتراز
بیشتر بر مردم آگه زند
شمع دین زان علم بر نتوان فروخت
خاک بر یونان فشان از راه دین^۱

کی‌شناسی دولت روحانیان
تا از آن حکمت نگریدی فرد تو
کاف کفر اینجا به حق المعرفة
زانکه گر پرده شود زین کفر باز
لیک آن علم جدل چون ره زند
شمع دین چون حکمت یونان بسوخت
حکمت یثرب بس است ای مرد دین

۱- رزمجو، حسین، شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی / ۱۸۲، به نقل از

دیوان اشعار سنایی، تصحیح مدرس رضوی / ۵۰۹-۵۰۸-۴۶۱

و نیز:

مرد دین شو محرم اسرار گرد
نیست از شرع نبی هاشمی
شرع فرمان پیمبر کردن است
علم جز بهر حیات خود مدان

و ز خیال فلسفی بیزار گرد
دورتر از فلسفی یک آدمی
فلسفی را خاک بر سر کردن است
و ز شفا خواندن نجات خود مدان^۲

۳. جامی (م ۸۹۸ هـ)

حکمت یونانیان پیغام نفس است و هوا
حکمت ایمانیان فرموده پیغمبر است
نامه کش عنوان نه قال الله یا قال الرسول
حامل مضمون آن خسران روز محشر است^۳
نیست جز بوی نبی سوی خدا رهبر تو را
از علی جو بو که بوی بوعلی مستقدر است^۴

و نیز:

فلسفه چون اکثرش آمد سَفَهَ پس کل آن
هم سفه باشد که دارد حکم کل آنچه اکثر است
فلسفی از گنج حکمت چون به فلسی ره نیافت

۱ - مبانی عرفان و احوال عارفان/ ۴۶۹ به نقل از منطق الطیر/ ۲۲۷

۲ - همان/ ۴۶۹ به نقل از مصیبت نامه/ ۵۴۰

۳ - دیوان جامی / ۴۰، (به نقل از کتاب شیخ جامی، نجیب مایل هروی)

۴ - شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی / ۱۸۴

من ندانم دیگری را سوی او چون رهبر است؟^۱

و نیز در ردّ ابن سینا می‌گوید:

نور دل از سینه سینا مجوی
جانب کفر است اشارات او
فکر شفاش همه بیماری است
روشنی از دیده بینا بجوی
باعث خوف است بشارت او
میل نجاتش به گرفتاری است^۱

همچنین:

زهی دولت که امکان تفقه یافت خاقانی

کنون صد فلسفی فلسی نیرزد نزد امکانش^۲

۴. مولوی (۶۷۲ هـ)

آنچه حق است اقرب از حبل الورید
فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
گو بدو چندان که افزون می‌دود
جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
تو فکندی تیر فکرت را بعید
گو بدو کو را سوی گنج است پشت
از مراد دل جداتر می‌شود
جاهدوا عنا نگفت ای برقرار^۲
یا:

فلسفی را زهره نی تا دم زند
...فلسفی منکر شود در فکر و ظن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل
دم زند دین حقش بر هم زند
گو برو سر را بر این دیوار زن
هست محسوس حواس اهل دل

۱ - مبانی عرفان و احوال عارفان / ۷۶۴

۲ - جامی، هفت اورنگ / ۴۲۰

۳ - نجیب مایل هروی، شیخ عبدالرحمن جامی / ۱۰۲

۴ - مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۲۲۵۳ و...

فلسفی مر دیو را منکر شود
می‌نماید اعتقاد و گاه گاه
مر مرا زین حکمت و فضل و هنر
گر تو خواهی کت شقاوت کم شود
ای بسا علم و ذکاوات و فطن
بیشتر اصحاب جنت ابله‌ند

در همان دم سخره دیوی بود
ان رگ فلسف کند رویش سیاه
نیست حاصل جز خیال و دردسر
جهد کن تا از تو این حکمت رود
گشته رهرو را چو غول و راهزن
تا ز شر فیلسوفی می‌رهند^۱

جبهه تاریخی عالمان شیعی در برابر فلسفه

آنچه نگارنده در این کتاب در پی آن است، تبیین نسبت فلسفه با قرآن و عترت است و موافقت‌ها و مخالفت‌های افراد، اشخاص و دانشمندان با فلسفه، مبنای تحلیل و قضاوت وی نیست؛ با این وجود، بی‌فایده نخواهد بود، برای رد این گمان که بین فلسفه و تشیع پیوندی وثیق و دائمی بوده است و تنها عده‌ای قلیل و برخی گرایش‌ها و سلايق محدود و خاص، منتقد و مخالف فلسفه بوده‌اند، به این موضوع نیز اشاره کنیم که مخالفت با فلسفه و یا حداقل بی‌اعتنایی به این مقوله، از عصر ائمه معصومین علیهم السلام تاکنون، جریانی مستمر، قوی و غالب بوده است و تنها در دو مقطع تاریخی دوران صفویه و نیز چند دهه اخیر، فلسفه ظهور و بروز قابل توجهی داشته است، ضمن آن‌که در این دو مقطع نیز به‌ویژه در دوره صفویه، منتقدان و مخالفان فلسفه از تلاش‌های روشنگرانه خود دست نکشیدند.

اکنون برای وضوح بیشتر، به ذکر اسامی آن دسته از علما و فقهای برجسته شیعه می‌پردازیم که در رد و مخالفت با کلیت و اساس فلسفه،

اثر و یا سخنی از آن‌ها ضبط و ثبت شده است؛ اما در مورد مخالفت با برخی مسائل و مقولات مشهور فلسفی مثل قدم عالم، معاد روحانی، معراج روحانی، تجرّد ملائکه، عدم علم خداوند به جزئیات، بودن اراده از صفات ذات و... باید بگوییم که امری کاملاً عام و فراگیر در بین علمای شیعه حتی در میان اغلب فیلسوفان شیعی بوده است که به مواردی از آن در همین اثر اشاره شد.

هشام بن حکم (م ۱۹۹ هـ)

کتب رجالی و تراجم، از هشام بن حکم، متکلم و شاگرد برجسته امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام به عنوان یکی از مخالفان فلسفه که اثری نیز در رد بر ارسطو نوشته است، یاد کرده‌اند. همچنین به این واقعه تاریخی اشاره کرده‌اند که زمانی یحیی بن خالد برمکی به شواهد و نوشته‌هایی از هشام که حاوی طعن بر فلاسفه بود، دست یافت و هارون را علیه هشام تحریک نمود تا وی را به قتل برساند.^۱

فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ هـ)

فضل از اصحاب برجسته ائمه هدی جواد علیه السلام، هادی علیه السلام، و عسگری علیه السلام بوده و از جمله تصانیف ۱۸۰ گانه او کتاب «الرّد علی الفلاسفه» است.^۲ شیخ طوسی از این کتاب با عنوان

۱- شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال ۲/ ۵۳۰

۲- رجال نجاشی/ ۳۰۷

«النقض علی من يدعی الفلسفة فی التوحید فی الاعراض و الجواهر و الجزء» یاد کرده است.^۱ از دیگر آثار او کتاب «المسائل فی العالم و حدوثه» است.^۲

علی بن محمد بن عباس

به نوشته نجاشی، وی دانای به حدیث و شعر و نسب و تاریخ، و در زمان خود بی نظیر بوده است. وی در آغاز معتزلی بوده اما بعداً مذهب امامیه را انتخاب نمود. از جمله آثار او کتابی در «رد بر فلاسفه» است. نجاشی می‌افزاید، وی مشهورتر از آن است که درباره وی شرحی داده شود.^۳

حسن بن موسی نوبختی (زنده ۳۰۰ هـ)

به نوشته شیخ طوسی، وی از علما و متکلمین معروف شیعه است که با مترجمان کتب فلسفه مثل ابوعثمان دمشقی، اسحاق و ثابت مراداتی داشته است. وی آثار متعددی در موضوع کلام و نقض و رد فلسفه و دیگر موضوعات نوشته است که از جمله آن‌ها کتاب «توحید و حدوث عالم» است.^۴

۱- شیخ طوسی، الفهرست/ ۱۹۸

۲- ابن شهر آشوب، معالم العلماء/ ۱۲۵

۳- رجال نجاشی/ ۲۶۹، سیدبن طاووس، فرج المهموم/ ۱۲۳

۴- الفهرست/ ۹۶

شیخ مفید (م ۴۱۳هـ)

فقیه و عالم مشهور و جلیل‌القدر شیعه که کتاب «جوابات الفیلسوف فی الاتحاد» و نیز «الرد علی اصحاب الحلاج» از جمله تألیفات اوست.^۱ شیخ مفید صاحب ده‌ها کتاب و مقاله و رساله در موضوعات مختلف فقهی، اصولی، کلامی، اعتقادی، تاریخی، حدیثی و تفسیری است.

قطب‌الدین راوندی (م ۵۷۳هـ)

فقیه، محدث و متکلم شیعی مشهور که از جمله آثار وی کتاب «تهافت الفلاسفه» است.^۲ وی در کتاب الخرائج و الجرائح می‌نویسد: «فلاسفه، اصول اسلام را اخذ کرده، سپس آن‌ها را بر طبق آرای خود تفسیر و تأویل کردند... آنان در ظاهر با مسلمانان توافق دارند اما در واقع، افکار و نظرات آن‌ها در جهت هدم اسلام و اطفاء نور شریعت است.»^۳

ابوالمکارم حمزه بن علی بن زهره حلبی (م ۵۸۵هـ)

وی فقیه سرشناس شیعی و صاحب اثر مشهور اصولی و فقهی «غنیة النزوع» است و از جمله آثار قلمی او کتاب «نقض شبهة الفلاسفة»

۱- رجال نجاشی / ۴۱۰ و ۴۰۰

۲- معجم رجال الحدیث ۹ / ۹۷

۳- الخرائج و الجرائح ۳ / ۱۰۶۱

(پاسخ به شبهات فلاسفه) است.^۱

سیدبن طاووس (م ۶۶۴ هـ)

پیش از این، موضع سیدبن طاووس را به نقل از شهید ثانی درباره علم کلام یادآور شدیم. وی در نامه‌ای خطاب به فرزند خود، وی را از ورود به عرصه استدلال‌های کلامی برحذر داشته و ضمن تخطئه معتزله که کلامی فلسفه‌زده و متأثر از فلسفه یونانی داشتند، اهمیت معرفت فطری به خداوند را یادآور شده و فرزندش را برای تقویت معرفت فطری به مطالعه آثار رسول گرامی صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام از جمله نهج البلاغه، توحید مفضل و حدیث اهل‌بیت ارجاع می‌دهد. سیدبن طاووس ضمن نقل روایتی از امام صادق علیه السلام که متکلمان را بدترین افراد امت دانسته است، می‌گوید: «من در دوران زندگی خود برخی از کسانی را که اهل علم کلام بوده‌اند دیده‌ام که اشتغال به این علم، منشأ شک و تردیدهایی در آن‌ها نسبت به مسائل مهم اسلامی و اعتقادی شده است.»^۲

بدیهی است وقتی موضع سیدبن طاووس در برابر علم کلام چنین باشد، در برابر فلسفه بسیار شدیدتر خواهد بود.^۳

۱ - حر عاملی، أمل‌الامل ۲ / ۱۰۵، معجم رجال‌الحديث ۷ / ۲۸۷

۲ - سیدبن طاووس، کشف‌المحججه لثمره‌المهجه / ۲۱-۸

۳ - درباره کلام رک به همین کتاب بخش «اشارات و تنبیهات» ذیل عنوان کلام از منظر قرآن و عترت

علامه حلّی (م ۷۲۶هـ)

علامه حلّی از نامدارترین فقهای شیعه است که جامع علوم فراوانی بوده است. وی علاوه بر این که در آثار گوناگون به رد و نقد پاره‌ای از عقاید فیلسوفان از جمله معاد روحانی و قدم عالم پرداخته است، در اثر فقهی خود با نام تذکرة الفقها، علوم را از جهت وجوب یا عدم وجوب فراگیری آن‌ها به چهار دسته واجب عینی، واجب کفایی، مستحب و حرام تقسیم نموده و فلسفه را در کنار علم موسیقی، سحر، قیافه‌شناسی و کهنات در زمره علمی که تحصیل آن‌ها حرام است بر شمرده است، مگر آن‌که به قصد نقض و رد آن فراگرفته شود.^۱

شهید ثانی (م ۹۶۶هـ)

بیشتر موضع صریح شهید ثانی را درباره علم کلام نقل کردیم. وی ضمن تایید موضع سید بن طاووس در مورد علم کلام که صفت مضلّ و نه هادی را شایسته متکلمان و متوغلان در استدلال‌های پیچیده کلامی می‌دانست، می‌پرسد: «ای کاش می‌دانستم که جماعت اهل کلام آیا دلیلی عقلی و یا نقلی بر وجوب یا استحباب این دانش داشتند یا آن‌که به صرف تقلید پدران و گذشتگان‌شان در این مسیر گام نهاده‌اند و آیا آن ایمان سابقون در اسلام را باور دارند یا انکار می‌کنند؟ و آیا به ایمان عوامی که از دانش کلام بی‌اطلاع‌اند معترفند یا نه؟»

واضح است که شهید ثانی در برابر فلسفه نیز همین موضع و دیدگاه و بلکه شدیدتر از این را داشته است.

شیخ بهایی (م ۱۰۳۱هـ)

از جمله نکوهش‌گران فلسفه و فیلسوفان، فقیه و دانشمند برجسته، شیخ بهایی (قدس سره) است. وی در کتاب کشکول خود چنین سروده است:

نشنیده ز علم حقیقی بو
 دلسرد ز حکمت ایمانی
 بر او جت اگر ببرد پستی
 اشکال افزود ز ایضاحش
 ز مطالعه آن طالع در خواب
 دل شاد نشد ز بشاراتش
 اجمال افزود مفضّل آن
 وز کاسه زهر دواطلبی؟
 بر سفره چرکین یونانی
 ته مانده کاسه ابلیسی
 از سؤر ارسطو چه می‌طلبی
 ز شفاعت او یابی درجات
 با نان شریعت او خوکن
 و ان نان نه شور و نه بی‌نمک است
 وین یابس و رطب به هم بافی
 برهان ثبوت عقول عشر
 برهان تنهایی ابعادت
 صورت نگرفت از آن یک حرف
 می‌دان که فریب شیاطین است
 تاکی به مطالعه‌اش نازی
 فضلات فضایل یونان است!
 لرزی به سر فضلات کسان
 خشت کتبش برهم چینی
 پشتی به کتاب خدا داده

ای کرده به علم مجازی خو
 سرگرم به حکمت یونانی
 در علم رسوم چو دل بستی
 یک در نگشود ز مفتاحش
 ز مقاصد آن مقصد نایاب
 راهی ننمود اشاراتش
 محصول نداد محصّل آن
 تاکی ز شفاش شفاطلبی؟
 تا چند چو نکبتیان مانی
 تاکی به هزار شعف لیسی
 سؤر المومن فرمود نبی
 سؤر آن جوی که در عرصات
 در راه طریقت او روکن
 کان راه نه ریب درو نه شک است
 تا چند ز فلسفات لافی
 رسوا کردت ما بین بشر
 در کف ننهاده به جز بادت
 زان فکر که شد به هیولا صرف
 علمی که مطالب ان این است
 تا چند دواسبه پیش تازی
 این علم دنی که ترا جان است
 خود گو تا چند چو خرمگسان
 تا چند ز غایت بی‌دینی
 اندر پی ان کتب افتاده

نی رو به شریعت مصطفوی
نه بهره ز علم فروع و اصول

نه دل به طریقت مرتضوی
شرمت باد از خدا و رسول^۱

و نیز:

دل منور کن به انوار جلی
سرور عالم شه دنیا و دین

چند باشی کاسه لیس بوعلی
سؤر مؤمن را شفا گفت ای حزین

سؤر رسطالیس و سؤر بوعلی
کی شفا گفته نبی منجلی^۲

همچنین از شیخ بهایی نقل است که:

«آن کس که از مطالعه علوم دینی اعراض نماید و عمرش را صرف فراگیری فنون و مباحث فلسفی نماید، دیری نپاید که هنگام افول خورشید عمرش زبان حالش چنین باشد:

تمام عمر با اسلام در داد و ستد بودم

کنون می میرم و از من بت و زُنار می ماند»^۳

ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ هـ)

ملا محسن فیض علاوه بر تضرع در فقه و حدیث، از زمره فیلسوفان و عارفانی است که در سال‌های پایانی عمر از فلسفه و عرفان [عرفان مصطلح] دست شست و اعلام وفاداری همه‌جانبه به معارف قرآن و عترت نمود. فیض که داماد ملا صدرا بود، در حالی از فلسفه و عرفان

۱- کشکول شیخ بهایی ۳۱-۲۹

۲- تاریخ فلسفه در اسلام / ۴۵۰، به نقل از مثنوی نان و حلوا

۳- مستدرک سفینة البحار ۸ / ۳۱۵

کناره‌گیری کرد که صاحب تألیفات متعدد و نامدار در این دو موضوع بود. وی در دوره جدید از حیات علمی خود، دست به تألیف آثاری چون الانصاف، سفینة النجاة و اصول الاصلية زد و در ضمن آن‌ها موضع جدید فکری و معرفتی خود را تشریح نمود. فیض در فرازهایی از رساله الانصاف خود که در سال‌های پایانی عمرش تحریر کرده بود، چنین می‌نویسد:

«سبحان الله عجب دارم از قومی که بهترین پیغمبران را برایشان فرستاده‌اند به جهت هدایت، و خیر ادیان، ایشان را ارزانی فرمود از روی مرحمت و عنایت، و پیغمبر ایشان کتابی گذاشته و خلیفه دانا به آن کتاب و احداً بعد واحد به جای خود گماشته، به نصی از جانب حق تا افاضت نور او تا قیام قیامت باقی و تشنگان علم و حکمت را به قدر حوصله و درجه ایمان هر یک ساقی باشد، آنگاه که گفت: «من در میانه شما دو گوهر گرانبها باقی می‌گذارم که اگر پس از من به آن دو چنگ زنید، هرگز گمراه نمی‌شوید، یکی قرآن و دیگر عترت و اهل بیتم»، ایشان التفات به هدایت او نمی‌نمایند و از پی دریوزگی علم بر در امم سالفه می‌گردند و از نم جوی آن قوم استمداد می‌جویند و به عقول ناقصه خود، استبداد می‌نمایند... همانا این قوم گمان کرده‌اند که بعضی از علوم دینیه هست که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوفه می‌توان دانست و از پی آن باید رفت. مسکینانه نمی‌دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است بلکه خلل در فهم و قصور در درجه ایمان ایشان است... و بالجمله طائفه‌ای واجب و ممکن می‌گویند و

قومی علت و معلول می‌نامند^۱ و فرقه‌ای وجود و موجود نام می‌نهند و من عندی را هرچه خوش آید گوید و ما متعلمان که مقلدان اهل بیت معصومین علیهم السلام و متابعان شرع مبینیم سبحان الله می‌گوییم، الله را الله می‌خوانیم و عبید را عبید می‌دانیم... نامی از پیش خود نمی‌تراشیم و به آنچه شنیده‌ایم قانع می‌باشیم و شکی در این نیست که در محکقات تقلین از این نوع سخنان که در میان این طوایف متداول، و اصطلاحاتی که بر زبان ایشان، متداول است، هیچ خبر و اثر نیست و تأویل متشابهات، همه کس را میسر نه بلکه مخصوص را سخین فی العلم [معصومین علیهم السلام] است...

نه متکلم و نه متفلسف و نه متصوف و نه متکلف، بلکه مقلد قرآن و حدیث پیغمبر و تابع اهل بیت علیهم السلام آن سرور. از سخنان حیرت‌افزای طوائف اربع ملول و کرانه، و از ماسوای قرآن مجید و حدیث اهل بیت و آنچه به این دو آشنا نباشد، بیگانه... من هرچه خوانده‌ام همه از یاد من برفت الا حدیث دوست که تکرار می‌کنم.»^۲

ملا محمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸هـ)

شیخ حر عاملی از وی به عنوان عالمی عظیم‌الشان، محقق، مدقق، فقیه، متکلم و محدث یاد کرده است. مدرس تبریزی در کتاب ریحانة

۱ - البته واژه «علت» به مفهوم خالق و سبب ایجاد اشیاء و هستی در برخی روایات بر خداوند اطلاق شده است (بحار الانوار ۳/ ۱۴۸) اما قطعاً مقصود، معنای فلسفی آن و آنچه که فلاسفه در باب علت و معلول ذکر کرده‌اند مانند ضرورت صدور معلول از علت و یا سنخیت علت و معلول و... نیست.

الادب وی را از مشاهیر علمای امامیه در عهد شاه سلیمان صفوی و از مشایخ اجازه حر عاملی و ملا محمد باقر مجلسی یاد کرده که قائل به وجوب اقامه نماز جمعه و معاند با مذاق فلاسفه و صوفیه بوده است. وی رساله‌ای در ردّ صوفیه نوشته و جمعی از عرفا و علمای متمایل به فلسفه و عرفان را رد کرده و در چند رساله خود، سماع و خرقه‌پوشی و پشمینه‌پوشی و چله‌نشینی و عزلت و انقطاع از مردم و به زبان آوردن لفظ طریقت و حقیقت و قول به عشق و مکاشفات عرفانی و نظایر این‌ها را از بدعت‌های مهلکه بر شمرده است.^۱ از جمله آثار او، کتاب الفوائد الدینیّه فی الرد علی الحکماء و الصوفیه است.^۲

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ هـ)

محدث بزرگ، علامه محمدباقر مجلسی، از جمله منتقدان و مخالفان فلسفه است که در آثار گوناگون خود به‌ویژه در بحارالانوار دیدگاه‌ها و نظرات خود را در نقد و رد بر فلسفه ابراز داشته است. آنچه وی در صفحات و ابواب گوناگون بحارالانوار در این باره مطرح کرده است، می‌تواند به عنوان رساله‌ای مستقل مورد تدوین قرار گیرد. مجلسی ترویج کتب فلسفی را در میان مسلمین، جنایت بر دین دانسته و آن را از بدعت‌ها و نوآوری‌های خلفای جائر اموی و عباسی می‌داند که به قصد

۱- ریحانة الادب ۴/ ۴۸۹

۲- محمدطاهر قمی شیرازی، الاربعین، مقدمه ۲۰/

مقابله با ائمه معصومین علیهم السلام و دین مبین صورت گرفته است.^۱

آیت الله بیدآبادی (م ۱۱۹۷هـ)

آیت الله بیدآبادی با این که خود به فلسفه دانی و فیلسوفی اشتها داشته، اما سخنان تندی علیه فلاسفه اظهار داشته است. وی درباره سیر و سلوک که در پاسخ به سؤال محقق قمی نوشته است، چنین می نگارد:

«پس قلبها و دل هایمان از درخشش کلمات پرنور آن حضرت [رسول اکرم صلی الله علیه و آله] نورانی گشت و با تابش ستارگان هدایت و حکمت های پرنور وی، از تاریکی مناقشه های علم کلام و از اشتباهات سخنان حکیمان مشایی و اشراقی رهایی یافت.»^۲

و نیز در جای دیگر:

«خداوند به وسیله حکمت الهی و ایمانی قرآن کریم، از این که عقاید خود را با دلایل علوم طبیعی و ریاضی و عقاید من درآوردی معتزله و اشاعره تصحیح و اصلاح نماییم، بی نیازمان ساخت و به وسیله احادیث صحیح نبوی و آثار متعالیه، علوم ما را از مرض های درمان ناپذیری که از سخنان فیلسوفان یونانی و ارتکاب کارهای طبیعی حیوانی و... پدید آمده بود، شفا بخشید.»^۳

و همچنین از سروده های اوست:

۱ - بحار الانوار ۵۷ / ۱۹۷

۲ - علی کرباسی زاده، حکیم متاله بیدآبادی / ۲۳۹

۳ - همان / ۲۴۲

اشعری کیست؟ چیست معتزلی؟
هان بیندیش تا ز خود رای
نروی از پی فلاسفه چون
رهنمای تو مصطفی کافی است
مصحف آفتاب راه بس است
از کتاب خدا و رسول

تو برو از پی نبی و ولی
نکنی پیروی مشّایی
هست نعم البدل فسانه نخوان
پیشوای تو مرتضی وافی است
آل احمد در آن پناه بس است
راه یابی به بارگاه قبول!

محمد باقر هزار جریبی (م ۱۲۰۵ هـ)

علامه سید مهدی بحر العلوم در اجازه روایی اش به سید حیدر یزدی از هزار جریبی به عنوان شیخ و استاد عالم و فاضل خود که واجد انواع علوم و معارف بوده است یاد می‌کند. هزار جریبی در اجازه روایی مبسوطی که برای بحر العلوم نوشته است، وی را سفارش به تحصیل مقامات عالی اخروی به ویژه کوشش در نشر احادیث اهل بیت نبوت و عصمت علیهم السلام نموده و از صرف نقد عمر عزیز در علوم فلسفی که مصداقی از آیه شریفه کسر اب بقیعة یحسبه الظمان ماء است، بر حذر می‌دارد.^۲

علامه بحر العلوم (م ۱۲۱۲ هـ)

علامه سید مهدی طباطبایی ملقب به بحر العلوم، از عالمان و فقیهان به نام قرن دوازدهم و سیزدهم هجری است. محدث نوری در خاتمه مستدرک الوسائل با عظمت تمام از وی در همه ابعاد علمی و عملی یاد

۱- همان

۲- خاتمة مستدرک الوسائل ۲/ ۶۰

کرده و او را صاحب کرامات و از جمله کسانی که به ملاقات با حضرت حجت (عج) نائل آمده، دانسته است و از این جهت او را هم سنگ سیدین طاووس قلمداد می‌کند. بحرالعلوم در اجازه‌اش به یکی از شاگردان خود، پس از ذکر این نکته که علمای سلف به احادیث اهل بیت علیهم السلام اعتنایی ویژه از جهت روایت و درایت و حفظ داشتند، می‌نویسد:

«ثم خلف من بعد هم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات،^۱ که از علم و علما [ی حقیقی] کناره‌گیری نموده، ویرانی را آبادی جلوه دادند؛ حساب را فراموش و در طلب سراب بر آمده و ساکن برهوت گشتند و به خوشی‌های گذران زمان دل خوش داشتند... از جمله اینان کسانی‌اند که بر جهالت بر گرفته از سردمداران کفر و گمراهی - که منکر نبوت و رسالت هستند - حکمت و علم نام نهادند و صاحبان این حکمت و علم دروغین را امام و رهبر [فکری] خویش گرفتند و اقوال و آراء آنان را اگرچه مخالف نص قرآن بود، پذیرفتند و هر آنچه را که آنان بدان قائل نبودند، اگرچه آن عین حق و صواب بود، انکار کردند.»

بحرالعلوم در ادامه به تخطئه متصوفه و باطنیه می‌پردازد و آن‌ها را خطری بزرگ برای بندگان ضعیف خداوند بر می‌شمارد.^۲

میرزای قمی (م ۱۲۳۱هـ)

این فقیه و اصولی برجسته درباره فیلسوفان می‌گوید:
«والحاصل بالیقین طریقه ایشان با طریقه اسلام مباین است... قواعد

۱- مریم / ۵۹

۲- خاتمه مستدرک الوسایل ۲/ ۶۲-۶۱

ایشان با طریقه اسلام موافقت نمی‌کند. نه معراج جسمانی با استحاله خرق و التیام می‌سازد و نه سواری ملائکه با اسبان ابلق» و در جای دیگر: «و حق و تحقیق آن است که آن جماعتی که اثبات عقول می‌کنند و می‌گویند که همین دین پیغمبر است و به احادیثی که در باب عقل و جهل از ائمه علیه السلام وارد شده، دلیل خود می‌کنند، بسیار دور رفته‌اند، به جهت آن‌که آن احادیث هیچ دلالتی بر مدعای ایشان ندارد و مراد از عقل در آن اخبار، همان مناط تکلیف است.»^۱

ملاحمد نراقی (م ۱۲۴۵هـ)

این فقیه پرآوازه نیز در اثر اخلاقی خود با عنوان «معراج السعادة»، در برابر فلسفه و کلام جدلی و فلسفی موضع می‌گیرد. وی پس از بیان ضرورت کسب یقین و جزم در اعتقادات می‌گوید:

«و طریق آن [جزم و یقین] این نیست که به او [مکلف] مناظره و جدل تعلیم شود یا به خواندن کتب کلامیه و حکمیه [فلسفی] اشتغال نماید بلکه باید مشغول شود به تلاوت قرآن و تفسیر قرآن و خواندن احادیث و فهمیدن آن‌ها و مواظبت کند به وظایف عبادات و طاعت و به این سبب روز به روز اعتقاد او قوی‌تر می‌گردد... و باید اجتناب کند از مصاحبت صاحبان مذاهب فاسده و آرای باطله و ارباب مناظره و جدل و اصحاب تشکیک و شبهات... و باید محافظت کند خود را از شنیدن جدل و کلام و شبهات باطله متکلمین، زیرا که فساد مجادله و مناظره کلامیین بیش از اصلاح است و شاهد آن

۱ - شناختنامه علامه طباطبایی / ۴، مقاله «نقد مقاله عقل و دین»، نوشته علی ملکی

چیزی است که می‌بینیم از عقاید اهل صلاح و تقوا از عوام‌الناس که مانند کوه پابرجا و اصلاً تزلزل و حرکتی در آن‌ها نیست و به شبهات و تشکیکات اهل جدال و شبهه اعتنا نمایند و از شنیدن آن‌ها اضطرابی به هم نمی‌رسانند و اعتقادات کسانی که عمر خود را صرف کلام و حکمت متعارفه [فلسفه] نموده و روز و شب را به مجادله و مباحثه کلامیه به سر برده‌اند، مانند ریسمانی است که در مقابل باد آویخته باشد و هر ساعتی آن را به طرفی حرکت دهد. گاهی چنان رود و گاهی چنین، زمانی به شمال میل کند و لحظه‌ای به یمین، به هر چه شنیدند متحرک می‌شوند و به اندک چیزی که به عقل قاصرشان رسد، متأهل می‌گردند و اگر اعتقاد صحیحی داشته باشند همان است که در حال طفولیت اخذ کرده‌اند.^۱

نراقی در اثر شعری خود با عنوان «طاق‌دیس» نیز از فلاسفه این‌گونه یاد می‌کند:

<p>خویش را دانا شمرده از سفه کار او تشریح حیوان و نبات آفریدش یا عرض یا عابث است می‌داند جز نمازی گاهگاه نفس او لیکن به صد زنجیر حبس</p>	<p>آن یکی گردید محو فلسفه فکر او تحدید اطراف و جهات از قدیم آمد جهان یا حادث است بی‌خبر لیکن ز احکام اله صد دلیل آرد پی تجدید نفس</p>
--	---



تیره صد مَدَرس بود از جهل تو
شوری از چون و چرا آمیختی
مهر چیدی و قماری باختی

ای خُیو بر روی علم و فضل تو
وهم و پنداری به هم آمیختی
نامش استدلال و برهان ساختی

صد خطا زین گونه استدلال‌ها دیده‌ای در ماه‌ها و سال‌ها^۱

صاحب جواهر (م ۱۲۶۶هـ)

فقیه نامدار شیعه، شیخ محمدحسن نجفی، مؤلف اثر گرانقدر جواهر الکلام، کتب فلاسفه متقدم را که اعتقاد به قدم عالم دارند، جزء کتب ضالّه بر شمرده است.^۲ همچنین آیت‌الله شیخ علی نمازی شاهرودی در اثر خود با عنوان مستدرک سفینه البحار به نقل از کتاب سلسبیل (ص ۳۸۶) علامه حاج میرزا ابوالحسن اصطهباناتی می‌نویسد:

«از بعضی شاگردان صاحب جواهر شنیدم که روزی مردی که در دستش کتابی فلسفی بود وارد جلسه شد. چون صاحب جواهر او را دید، گفت: به خدا سوگند حضرت محمد صلی الله علیه و آله جز برای ابطال این خرافات از جانب خداوند مبعوث نشده است.»^۳

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱هـ)

شیخ انصاری نیز با ممنوع دانستن خوض در استدلالات پیچیده و غیر بین (کلامی و فلسفی) برای دریافت مسائل اصول دین، در واقع نظرگاه مخالف خویش را در مورد فلسفه و کلام فلسفه زده اعلام داشته است:

«واجب‌تر از فرونرفتن در مطالب و استدلالات عقلی (ذهنی) برای

۱- طاق‌دیس / ۹۸، به نقل از عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب / ۳۶۶

۲- شناختنامه علامه طباطبایی / ۴ / ۱۳۱ به نقل از: حاج شیخ مجتبی قزوینی، بیان الفرقان / ۴ / ۱۶۲

۳- مستدرک سفینه البحار / ۸ / ۲۹۹ به نقل از سلسبیل / ۳۸۶

کشف و استنباط احکام فرعی شرعی، فرونرفتن در مطالب عقلی نظری (فلسفی) برای دریافت مسائل اصول دین است، چرا که این شیوه موجب در معرض هلاکت ابدی و عذاب همیشگی قرار گرفتن است، و ائمه معصومین علیهم السلام نیز در روایات مربوط به نهی از فرورفتن در مسأله قضا و قدر نسبت به این خطر هشدار داده‌اند.^۱

آیت‌الله سید موسی زرابادی (م ۱۳۵۳هـ)

وی از علمای بزرگ قزوین و صاحب تألیفات متعدد در فقه و اصول و معارف دینی است و استاد عالمانی برجسته چون آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی و شیخ علی‌اکبر الهیان تنکابنی است. استاد محمدرضا حکیمی وی را در زمره علمای قائل به تفکیک بین معارف زلال و حیانی و قرآنی با معارف بشری (فلسفی و عرفانی) بر شمرده و به نقل از استاد خویش شیخ مجتبی قزوینی و وی به نقل از مرحوم زرابادی می‌نویسد:

«من در درس مرحوم جلوه^۲ حاضر می‌شدم و پس از مدتی، گاه و گاه، به پاره‌ای از مطالبی که گفته می‌شد اشکال می‌کردم و گاه ایشان ناراحت می‌شد و من به درس حاضر نمی‌شدم، با گذشت دو سه روز مرحوم جلوه به طلاب درس می‌فرمود: سید با استعدادی است، بگویند به درس بیاید و من دوباره می‌رفتم، و باز در موارد مناسب به اشکال کردن می‌پرداختم... تا بار آخر که با تند شدن استاد دیگر به درس نرفتم و ایشان پیغام داد که بیاید و من پاسخ دادم که غرضم از آمدن و اشکال کردن این بود که شاگردان شما مقلدوار به مطالب گوش ندهند و بدانند

۱- فرائد الاصول ۱/ ۲۱

۲- فیلسوف، میرزا ابوالحسن جلوه

که آنچه گفته می‌شود، چنان وحی منزل نیست و قابل اشکال است می‌خواستیم این بیداری را به اذهان طلاب فلسفه بدهم که دادم.»^۱

آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ هـ)

وی از تحصیل‌کردگان در حوزه علمیه نجف نزد اساتیدی چون آخوند خراسانی، میرزای نایینی و سیدمحمد کاظم یزدی است و صاحب اجازه اجتهاد از میرزای نایینی همراه با تأیید آقا ضیاءالدین عراقی، سیدابوالحسن اصفهانی و شیخ عبدالکریم حائری یزدی است.

میرزا مهدی اصفهانی در حوزه علمیه نجف علاوه بر اصول و فقه، به آموختن فلسفه نیز روی می‌آورد و سطوح عالی این علم را فرا می‌گیرد اما پس از مدتی دچار تردید جدی نسبت به این علم می‌شود. آیت‌الله شیخ علی نمازی شاهرودی یکی از شاگردان میرزا به نقل از وی می‌نویسد:

«پس از فراگیری فلسفه، دلم در وصول به حقایق و درک دقائق آرام نگرفت لذا متوجه مباحث عرفانی شدم و در کربلا به تلمذ نزد استاد عرفا و سالکان سیداحمد کربلایی پرداختم. وی در متن برگه‌ای که به من داد، نام من را همراه جماعتی ذکر نمود که به درجه معرفت نفس و تخلیه نفس از بدن رسیده‌اند، اما باز هم دلم آرام نگرفت و عطشم برای کسب حقایق فرو نشست، زیرا مطالب آنان را موافق با ظواهر قرآن و آموزه‌های عترت علیهم السلام نیافتم. در هر صورت، داده‌های هر دو طایفه فلاسفه و عرفا را مصداق آیه شریفه کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء حتی اذا جاء لم یجد شیئا یافتم، لذا رخت خود را از این دو ورطه بیرون کشیدم و به مسجد سهله

رفته و سخت متوجه و متوسل به حضرت ولی عصر (عج) شدم تا این که به برکت حضرتش حق برابم آشکار شد و [در عالم مکاشفه یا رؤیا] چشمم به برگه‌ای افتاد که با خطی روشن بر آن نوشته شده بود: طلب المعارف من غیرنا مساوق لانکارنا - طلب معارف از غیر ما اهل بیت مساوی با انکار ماست - و بر پشت آن نوشته بود: انا حجت بن الحسن، به دنبال این رویداد از فلسفه و عرفان [مصطلح] دوری جسته و آنچه از این دو نوشته بود به شط فرات ریخته و تمام توجهم را به قرآن کریم و آثار ائمه طاهرین علیهم السلام معطوف نمودم و علم و عرفان حقیقی را در کتاب خدا و اخبار اهل بیت مکرم - که خداوند آنان را حاملان علم خود و مفسران وحی قرار داده و حضرت رسول صلی الله علیه و آله نیز به تمسک به این دو توصیه فرموده - یافتم و...»^۱

میرزا مهدی اصفهانی در سال ۱۳۴۰ ق به مشهد مقدس هجرت کرده و کرسی دروس فقه و اصول و معارف قرآنی را دایر می‌نماید و جلسات درس پر رونقی را تشکیل می‌دهد و در درس معارف قرآن به نقد مبانی فلسفه و عرفان پرداخته و تعارض آن‌ها را با آیات و روایات تشریح می‌نماید. وی اساسی‌ترین وجه اعجاز قرآن را تقابل علوم و معارف قرآنی با علوم و معارف فلسفی و عرفانی یونانی و قدیم می‌دانست و متذکر می‌شد:

«علوم و معارف آسمانی که فرستاده خدا صلی الله علیه و آله آورد، بنیان علوم قدیمی بشر [فلسفه و عرفان] را ویران می‌سازد و داده‌های

فکری و بحث‌های سراسر اختلاف بشری را به یک سو می‌افکند.»^۱
 میرزا مهدی اصفهانی به تربیت شاگردان و عالمانی پرداخت که پس
 از وی به دفاع از معارف قرآنی و وحیانی در برابر معارف فلسفی و
 عرفانی پرداختند. از جمله آنان عبارتند از:

- شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۴۶ ش)
- شیخ هاشم قزوینی (م ۱۳۳۹ ش)
- میرزا علی اکبر نوقانی (م ۱۳۷۰ ق)
- شیخ غلامحسین محامی بادکوبه‌ای (م ۱۳۳۳ ش)
- شیخ علی نمازی شاهرودی (م ۱۳۶۴ ش)
- میرزا جواد آقا تهرانی (م ۱۳۶۸ ش)
- شیخ حسنعلی مروارید (م ۱۳۸۴ ش)
- شیخ محمد باقر ملکی میانجی (متولد ۱۳۲۴ ق)

آیت‌الله بروجردی (م ۱۳۸۰ هـ)

مخالفت آیت‌الله طباطبایی بروجردی با ترویج فلسفه در حوزه
 علمیه قم مشهور است و بسیاری از شاگردان ایشان که همچنان در قید
 حیات هستند، این امر را تأیید می‌کنند. نویسنده مقاله «نقد مقاله عقل و
 دین» منتشر شده در شناختنامه علامه طباطبایی می‌نویسد: «از فقیه
 فرزانه حضرت آیت‌الله آقا سید موسی شبیری زنجانی شنیدم که گفت:
 «آیت‌الله بروجردی می‌خواست علوم معقول [فلسفه] را شبه تحریمی کند
 و آقای آقا سید محمد رضا سعیدی [شهید آیت‌الله سعیدی] که با فلسفه

مخالف بود^۱، در اطراف این موضوع نزد آیت‌الله بروجردی فعالیت می‌کرد، اما وساطت آقای بهبهانی و دیگر آقایان از عملی شدن این کار جلوگیری نمود. «مخالفت مرحوم آیت‌الله بروجردی با تدریس فلسفه در حوزه قم مشهور و مسلم است و این مخالفت چه به صورت نهی صریح و چه به صورت اظهار نارضایتی از طرف ایشان بروز کرده است.»
 نویسنده مقاله فوق‌الذکر همچنین می‌نویسد: «مرحوم آیت‌الله بروجردی از ادامه چاپ تعلیقه علامه طباطبایی^۲ - بر بحارالانوار مجلسی جلوگیری کردند.»^۳

آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۸۶ هـ)

آیت‌الله قزوینی نیز از تحصیل‌کردگان حوزه علمیه نجف نزد اساتید و عالمان بزرگی چون سیدمحمد کاظم یزدی، میرزا محمدتقی شیرازی و میرزای نایینی است. وی پس از مراجعت به نجف به محضر آیت‌الله

۱- به گفته یکی از نزدیکان شهید سعید آیت‌الله سعیدی به نگارنده، وی از شاگردان مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی و متأثر از آرا و نظرات وی در موضوع فلسفه و عرفان بود.

۲- علامه طباطبایی نگارش تعلیقاتی بر بحارالانوار علامه مجلسی را آغاز نمود که در موارد متعددی باتکیه بر ممشای فلسفی، به نقض آراء و نظرات مجلسی پرداخت که بعضاً از چاشنی تندى در تعبیر علیه مجلسی خالی نبود.

۳- شناختنامه علامه طباطبایی، ۴/ ۱۴۴-۱۴۳ مقاله «نقد مقاله عقل و دین» علی ملکی میانجی، آقای میانجی همچنین می‌نویسد: «از آیت‌الله موسی شبیری زنجانی شنیدیم که گفت: آیت‌الله شاهرودی فتوای تحریم ادامه حاشیه بحارالانوار را صادر کرد»، (همان /

زرآبادی - که شوهر خواهر وی بود - می‌رسد و تحت تأثیر تعلیمات ایشان، نسبت به معارف فلسفی و عرفانی نگاه انتقادی پیدا می‌کند و بالاخره دل از فلسفه یونانی و عرفان هندی و معارف بشری کنده و به سوی «مشرق انوار قرآنی» روی می‌گرداند.^۱

وی پس از قزوین عازم قم شده و دو سال در درس خارج حاج شیخ عبدالکریم یزدی (م ۱۳۵۵ ق) شرکت می‌کند و آن‌گاه به مشهد رضوی علیه السلام هجرت می‌کند و در آنجا نیز از محضر اساتیدی چون حاج آقا حسین طباطبایی قمی (م ۱۳۶۶ ق) و میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ ق) بهره می‌برد.

شیخ مجتبی قزوینی از سال ۱۳۴۷ ق تدریس و تربیت طلاب را در حوزه علمیه مشهد آغاز کرده و به مدت ۴۰ سال به این امر ادامه می‌دهد. وی در این سالیان به نقد مباحث فلسفی و عرفانی و دفاع از معارف قرآنی و اهل‌بیت می‌پردازد و آثاری مکتوب نیز از خود بر جای می‌گذارد که مهم‌ترین آن‌ها کتاب ۵ جلدی «بیان الفرقان» است. وی در سرتاسر این اثر، ضمن نقد مبانی فلسفی و عرفانی در مقولاتی چون توحید و نبوت و امامت و معاد، به تبیین و تشریح نظرگاه قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام در این مقولات می‌پردازد.^۲

آیت‌الله محمدرضا مظفر (م ۱۳۸۸هـ)

آیت‌الله محمدرضا مظفر، از علمای شاخص حوزه علمیه نجف

۱ - مکتب تفکیکی / ۲۴۴

۲ - همان / ۲۴۷

درباره آثار سوء فلسفه و کلام متأثر از فلسفه در عالم اسلامی می‌نویسد: «فرق فلسفه با علم کلام این است که علم کلام را مسلمانان برای دفاع از دین وضع کردند اما فلسفه تعهد دینی ندارد و مسیر معینی را دنبال نکرده و از دین خاصی تبعیت نمی‌کند... این بی‌تعهدی، فیلسوف را بر آن می‌دارد که نظری را ابراز کند که با شریعت اسلامی و یا ظاهر آن مغایرت دارد. این تفاسیر، واقعاً و یا در نظر مسلمین، موجب خروج از دین می‌شود. فیلسوف از این‌که برهانی را که دین و یا مذهبی مطرح کرده است نقض کند، ابایی ندارد. وقتی که فلسفه یونانی گسترش پیدا کرد، برخی از اعراب کورکورانه و سطحی از آن تقلید کردند و موجب فساد در افکار مسلمین شدند و مسلمین احساس کردند که از جانب فلسفه یونانی مورد هجوم واقع شده‌اند؛ همان‌گونه که فلسفه جدید در زمان ما موجب پریشانی افکار شده است... ائمه ما با مبارزه با بدعت‌گذاران در دین و عوامل گمراهی مردم، عقاید اسلامی را در برابر امواج فکری یونانی محفوظ نگه داشتند.^۱

اساس اختلاف عقیدتی بین مسلمین، تأثر شدید آن‌ها از افکار فلسفی یونانی بود... علم کلام [کلام متأثر از فلسفه یونان] بیش از آنچه که فایده بخشد، فساد آفرید. اشکالی ندارد که انسان به مطالعه علوم بپردازد، اما نه برای آن‌که بخواهد اعتقادش به خدا و معاد را از آن‌ها بگیرد. انسان همین‌که به خود و وضعیتش نظر می‌کند، به خوبی در می‌یابد که خالق و مدبری دارد... فلسفه ناتوان‌تر از آن است که بتواند به ما عقیده صاف و صحیح و خالص ببخشد. لازم نیست که ما به شیوه فلاسفه به خداوند معتقد باشیم زیرا که خداوند ما را بر چنین چیزی مکلف نکرده است... کسی که عقیده‌ای

ندارد و می‌خواهد در اعتقاداتش به چیزی چون فلسفه تکیه کند، همانند کسی است که مشتش بر آهن سرد می‌کوبد.^۱

آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی (م ۱۴۱۰ هـ)

وی از شاگردان و ملازمان درس میرزا مهدی اصفهانی بود و پس از وی تا پایان عمر در ترویج مبانی فکری و خط‌مشی علمی استاد خویش کوشید. «میزان‌المطالب» و «عارف و صوفی چه می‌گویند؟» از جمله آثار او است.^۲

آیت‌الله خویی (م ۱۴۱۳ هـ)

آیت‌الله سیدابوالقاسم خویی در کتاب «البیان فی تفسیر القرآن» در ذیل موضوع نزاع معروف کلامی پیرامون حادثه یا قدیم بودن قرآن، درباره اثر فلسفه یونان در زندگی مسلمین می‌نویسد:

«احدی از مسلمین در این مطلب تردیدی نداشت که کلامی که خداوند بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل کرده است، برهانی بر

۱- همان / ۱۰۹

۲- مکتب تفکیک / ۳۰۴؛ میرزا جواد آقا تهرانی علاوه بر ویژگی برجسته زهد و ورع، عالمی دردمند و حاضر در متن اجتماع بود و به رفع مشکلات مردم مؤمن و محروم اهتمامی ویژه داشت. وی برای امام خمینی (قدس سره) احترامی ویژه قائل بود و از فعالان حاضر در صحنه انقلاب اسلامی در مشهد مقدس بود و در زمان جنگ تحمیلی برای تشویق و تشجیع رزمندگان چندین بار به جبهه‌های جنگ عزیمت نمود. امام خمینی نیز برای میرزا جواد آقا تهرانی احترام ویژه قائل بود. پیکر میرزا جواد آقا تهرانی پس از وفات بنا به وصیت خودش در بهشت رضای مشهد در جمع شهدای جنگ تحمیلی به خاک سپرده شد.

نبوت او و راهنمای امت است؛ و احدی نیز تردید نداشت که متکلم یکی از صفات ثبوتیه خداوند است که از آن به عنوان صفات جمالیه یاد می‌شود. خداوند نیز در قرآن، خویش را به این صفت توصیف کرده است: «و کلم الله موسی تکلیماً»^۱ همه مسلمین بر این باور بودند و کمترین اختلافی در این موضوع نداشتند؛ تا آن‌که فلسفه یونان در میان آنان وارد شد و آنان را به فرقه‌های گوناگون تقسیم کرد و هر فرقه به تکفیر دیگری پرداخت، تا آنجا که به درگیری و کشتار یکدیگر منجر شد. از این رهگذر چه آبروهای محترمی که هتک شد و چه خون‌های بی‌گناهی که ریخته شد، در حالی که قاتل و مقتول هر دو معتقد به توحید و رسالت و معاد بودند و... و ای کاش می‌دانستیم که آنان که موجب بروز چنین اختلافاتی بین مسلمین شدند، چه عذری دارند و پاسخ خداوند را در قیامت چه خواهند داد؟ انا لله و انا الله راجعون.»^۲

آیت‌الله صافی گلپایگانی

حضرت آیت‌الله صافی گلپایگانی (مدظله‌العالی) از مراجع عظام تقلید نیز فلسفه را در زمره علوم گمراه‌کننده دانسته و تدریس و تدرّس آن را جایز نمی‌دانند.

از ایشان نقل شده است:

«تدریس و تدرّس فلسفه و عرفان مصطلح به‌طور آزاد مانند فقه و تفسیر و حدیث و علوم دیگر در حوزه‌ها و خصوصاً قرار دادن آن در

۱- نساء / ۱۰۳

۲- خوئی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن / ۴۰۶

برنامه دروس حوزوی و دانشگاهی بسیار خطرناک است و اجرای این برنامه‌ها و تشویق و تأیید آنان قابل توجیه نیست و اگر کسی در این حوزه‌ها گمراه شود، علاوه بر این که خودش مسؤؤل است، مدرس و استاد نیز مسؤؤل خواهد بود.»^۱

استاد محمدرضا حکیمی

محمدرضا حکیمی - حفظه‌الله - از تحصیل‌کردگان حوزه علمیه مشهد مقدس است. وی دروس حوزوی را تا سطوح عالی در حوزه مشهد تحصیل و تدریس نمود و همزمان نزد مرحوم حاج شیخ مجتبی قزوینی به کسب معارف عالیّه قرآن و عترت پرداخت. استاد حکیمی ظرف سال‌های اخیر با انتشار آثاری به دفاع از معارف و حیانی منبعث از قرآن و عترت در برابر معارف بشری (فلسفه و عرفان) پرداخته و بر تفکیک و عدم امتزاج معارف الهی با معارف بشری تأکیدات بلیغی نموده است. آثار منتشر شده استاد حکیمی در این موضوع عبارت است از:

۱- مکتب تفکیک

۲- اجتهاد و تقلید در فلسفه

۳- معاد جسمانی در حکمت متعالیه

۴- مقام عقل

در مقدمه کتاب مکتب تفکیک می‌خوانیم:

«در اینجا یک پرسش ویژه تاریخی نیز مطرح شده است که چرا آن

۱- نشریه مذهبی نور، چاپ مشهد مقدس، شماره ۲ با موضوع فلسفه / ۱۰ به نقل از

«نگرشی در فلسفه و عرفان»

دسته از متفکران مستعد اسلامی که تمایل بیشتری به عقلیات داشتند و نظام‌های فلسفی و عرفانی اسلامی را تدوین کردند، به خود «قرآن و سنت» به گونه‌ای خالص و مستقل و بی‌پیشداوری رجوع نکردند و یک دستگاہ معارف قرآنی سره و ناآمیخته پدید بیاورند؟ و چرا تا این اندازه به جریان‌های فکری و نحله‌ای پیش از نزول قرآن دل باختند و عقلیات خویش را از آن‌ها آکندند و فلسفه‌های خود را بر همان شالوده‌ها و اصول پی ریختند تا پس از رسوب ذهنیت‌های پیشرفته و رسوخ پیشداوری‌های نضج‌یافته، مجبور گردند به تأویل آیات وحی الهی دست یازند و برای انطباق مفاهیم و اصطلاحات خویش با قرآن و سنت از عنصر تأویل مدد گیرند و آنسان ظواهر کتاب و سنت را - که حجت است - دگرگون سازند و دگروار معنی کنند و هر کدام - بنا بر مشرب خویش - معنایی و مرادی بر آیات تحمیل نمایند.»^۱

فهرست اعلام و منابع:

فهرست اعلام

آ

- آخوند خراسانی، ۳۹۸
آذر کیوان، ۲۷۲
آشتیانی، میرزا احمد، ۲۳۶
آشتیانی، سیدجلال الدین، ۲۳۲، ۲۳۳
آملی، شیخ محمد تقی، ۲۳۶، ۲۷۱
آمونبوس، ۱۰۲
آناکساگوراس، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۹۶
آناکسیمندر، ۱۳۵، ۲۹۵
آناکسیمنس، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۹۵

الف

- ابا مروان عمر بن عبید، ۹۱
ابان بن تغلب، ۳۳۶
ابراهیمی (دینانی)، غلامحسین، ۱۸، ۶۰، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۶،
۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۷۷
ابن ابی جمهور الاحسایی، ۳۴۹
ابن ابی عمیر، ۳۳۶
ابن ازرق، ۱۷۷
ابن العبری (ابوالفرج)، ۱۰۰
ابن باجّه، ۷۱
ابن رشد، ۸، ۷۵، ۸۲، ۲۶۲، ۳۱۶، ۳۶۰، ۳۶۱

ابن سکت، ۳۳

ابن سینا، ۷، ۸، ۲۵، ۶۹، ۴۶، ۷۱، ۷۴، ۷۸، ۸۱، ۷۹، ۱۰۲، ۱۴۳، ۱۷۳، ۱۷۴،
۱۷۶، ۲۲۳، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹،
۳۱۴، ۳۱۶، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۸، ۳۸۰

ابن شهر آشوب، ۹۵، ۳۸۴

ابن خلدون، ۳۶۶

ابن طفیل اندلسی، ۷۰

ابن عربی، ۶، ۸۲، ۸۳، ۱۷۶، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۷۹، ۳۱۲، ۳۶۰، ۳۶۲

ابن فهد، ۳۶۲

ابن قره نصرانی، ۲۱۱

ابن میمون، ۴۸، ۴۹، ۲۹۱، ۳۰۴

ابن ندیم، ۱۰۰

ابوالبرکات، ۳۶۶

ابوالعباس لوکری، ۱۷۴

ابوالعلاء معری، ۱۰۳

ابوالمکارم حمزة بن علی بن زهرة حلبی، ۳۸۶

ابو حمزه، ۹۳

ابوحیان توحیدی، ۷۵

ابوذر، ۱۷۶، ۳۲۵، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲

ابوعثمان دمشقی، ۳۸۵

ابونصر فارابی، ۳۶۲

ابی العباس، ۴۳

ابی بصیر، ۱۲۵

احمد بن ابی نصر بزنتی، ۳۳۶

احمد بن حنبل، ۲۱

اخوان الصفا، ۷۵، ۲۶۳

ارسطو (ارسطاطالیس - رسطالیس)، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۲۰، ۲۵، ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۶۶،

۸۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳،

۱۷۴، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۷، ۳۱۶، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۶،

۳۶۷، ۳۶۸، ۳۸۴، ۳۸۸

اریگنس، ۳۵۹

- اسحاق، ۳۸۵
 اسفندیار، کیخسرو، ۲۷۲
 اسلمی، عبدالغفار، ۲۵۴
 سیدابوالحسن اصفهانی، ۳۹۸
 میرزا مهدی اصفهانی، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۳
 اصطهباناتی، میرزا ابوالحسن، ۳۹۶
 اغاثا ذیموس، ۳۶۰
 افرو دیسی، اسکندر، ۱۰۲
 افلاطون، ۷، ۱۰، ۲۰، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰،
 ۱۷۴، ۲۹۸، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۸، ۳۶۰
 افلوطین (فلوطين)، ۱۰۷، ۳۶۰
 اقبال لاهوری، ۷۷، ۷۸
 الصفار، محمد بن الحسن، ۳۴۹
 الهیان تنکابنی، ۳۹۷
 امام خمینی، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۴۰۳
 انبازقلس، ۳۶۰
 انکسیمندروس، ۳۶۰
 اینیومیس، ۱۴۰

ب

- بایزید بسطامی، ۲۰۲
 بحر العلوم، سیدمهدی، ۳۹۳
 بختیار حسین صدیقی، ۷۰
 بدوی، عبدالرحمن، ۶۷
 برمکی، یحیی، ۱۰۵، ۳۸۴
 برنجکار، رضا، ۶۶، ۱۴۲، ۱۶۷
 بکیر بن اعین، ۱۸۴
 بیدآبادی، آیت الله، ۳۹۲
 بهمنیار، ۱۷۴، ۳۰۷

پ

- پارمنیدس، ۱۳۷
 پروتاگوراس، ۲۹۶، ۲۹۷

پیرون، ۲۹۷

ت

تبریزی، رجبعلی، ۱۹۹، ۲۶۶، ۳۰۰، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵

ترکه، شیخ صائن الدین محمد، ۳۶۲

تهرانی، میرزا جواد آقا، ۴۰۰، ۴۰۳

تیمون، ۲۹۷، ۲۹۸

ث

ثوفاستوس، ۱۰۲

ج

جابر بن عبدالله، ۱۲۵

جامی، عبدالرحمن، ۳۸۰

جزایری، سید نعمت الله، ۴۴

جعفری، محمد تقی، ۵۹

جلوه، میرزا ابوالحسن، ۳۹۸

جوادی آملی، عبدالله، ۴۱۳

جهانگیری، محسن، ۶۹

ح

حائری، عبدالهادی، ۳۹۶

حائری یزدی، شیخ عبدالکریم، ۳۹۸

حبيب بن مظاهر، ۳۳۶

حسن بصری، ۱۱۲

حسن زاده، صادق، ۳۴۳

حسن حسن زاده آملی، ۱۶۹، ۲۰۴، ۲۰۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۵۵، ۳۶۸

حسین بن ابی علاء، ۹۲

حنا الفاخوری، ۷۳، ۲۸۰، ۲۹۵

حکم بن عتیبه، ۱۱۲

حکیمی، محمدرضا، ۲۳۲، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۲، ۳۹۷، ۴۰۵

حلی، علامه، ۷۹، ۸۰، ۱۹۶، ۲۲۰، ۳۳۶، ۳۷۵، ۳۸۶، ۳۸۷

حنین بن اسحق، ۱۰۰، ۱۰۱

حی بن یقظان، ۷۰، ۷۱، ۹۶

خ

خاقانی، ۳۸۰

خامنه‌ای، سید محمد، ۳۰۲

خالد بن یزید بن معاویه، ۳۴۵

خواجویی، ملا اسماعیل، ۱۹۵، ۲۸۰

خواجه نصیرالدین طوسی، ۶۰، ۲۲۰

خوانساری، آقا جمال، ۳۰۳

خلیل الجر، ۷۳، ۲۸۰، ۲۹۵

خویی، آیت‌الله، ۴۰۴

د

دحیه کلبی، ۲۸۲

دریابندری، نجف، ۶۷

دکارت، ۶۰

دموکریتوس، ۱۳۸، ۲۹۶

ذ

ذیمقراطیس، ۱۰۱

ر

رازی، فخرالدین، ۶۶

رازی، محمد بن زکریا، ۶۷، ۷۰

راس، دیوید، ۱۴۱، ۱۴۲

رزمجو، حسین، ۲۵۱

رضی‌الدین علی بن طاووس، ۳۳۹

رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، ۲۳۷، ۲۷۱

ز

زراآبادی، سید موسی، ۳۹۷

زراره، ۳۳۶

زنون کبیر، ۲۷۰

س

سبحانی، جعفر، ۲۳۸

سجادی، سید جعفر، ۲۷

سقراط، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۳۱۶، ۳۴۴، ۳۵۷، ۳۶۰

سلمان، ۱۷۶، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲

سلمة بن کهیل، ۱۱۲

سنایی، ۳۷۸

سهروردی، ۲، ۷، ۱۰، ۴۶، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۴۵، ۳۶۲
 سهل، ۷۹، ۱۶۲، ۳۰۰، ۳۴۰
 سید بن طاووس، ۳۸۷
 سید مرتضی، ۳۷۴

ش

شاهرودی، آیت‌الله، ۴۰۱
 شبستری، شیخ محمود، ۲۰۷، ۴۱۷
 شبیری زنجانی، سید موسی، ۴۰۰، ۴۰۱
 شریف، م.م، ۶۷، ۸۱، ۱۳۸
 شیخ انصاری، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۹۷
 شیخ بهایی، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۸۷، ۳۸۹
 شیخ حر عاملی، ۴۴، ۳۵۱، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۵
 شیخ صدوق، ۲۰، ۳۲۵، ۳۷۴
 شیخ طبرسی، ۳۷۵
 شیخ مفید، ۱۱۲، ۲۳۰، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۷۴، ۳۸۵
 شهید اول، ۳۳۶
 شهید ثانی، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۸۶، ۳۸۷

ص

صاحب جواهر، ۳۳۶، ۳۹۷
 صاحبی، محمدجواد، ۳۰۲
 صافی گلپایگانی، ۴۰۴
 صانعی دره بیدی، منوچهر، ۸۳
 صفدی، ۱۰۵
 صفوان بن یحیی، ۱۸۶
 صفوی، شاه سلیمان، ۳۹۱

ط

طالس، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۹۵، ۳۶۰
 طالقانی، ملا نعیم، ۱۹۵
 طبیبیان، ۲۰۲
 طباطبایی، سید محمد حسین، ۴۱۰
 طباطبایی قمی، حاج آقا حسین، ۱۶۵

- طوسی، علاءالدین، ۲۹۲
 عبدالله بن سلیمان، ۱۱۲
 عبدالرحمان بن حجاج، ۳۷۱
 عبده، شیخ محمد، ندارد
 عراقی، آقا ضیاءالدین، ۳۹۸
 عراقی، شیخ مجتبی، ۳۵۱
 عطار نیشابوری، ۳۷۸
 علاء الدوله سمنانی، ۳۱۲
 علامه رفیعی قزوینی، ۲۳۷، ۲۷۱
 علی بن محمد بن عباس، ۳۸۴
 علی قلی بن قرچغای خان، ۳۱۳
 عمار یاسر، ۳۲۵
 عمران صابی، ۲۱۰، ۲۱۱
- غ
- غزالی، ۱۴۲، ۱۸۷، ۲۳۳، ۲۵۵، ۲۵۶
- ف
- فاضل هندی، ۳۰۴
 فرفوربوس، ۱۷۴، ۳۰۵
 فضل بن شاذان نیشابوری، ۳۸۴
 فیثاغورث، ۹۹، ۱۳۶، ۲۹۵
 فیلون، ۳۵۸، ۳۵۹
- ق
- قاضی ابن براج، ۲۴۹
 قاضی سعید قمی، ۱۶۳، ۱۹۹، ۲۶۶، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۵
 قاسم خان، ۲۷۵
 قتاده بن دعامه، ۲۷۸
 قزوینی، شیخ مجتبی، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲
 قزوینی، شیخ هاشم، ۴۰۰
 قصیر، عبدالرحیم، ۱۷۱
 قمی، محمد طاهر، ۳۹۱
 قوام صفری، مهدی، ۱۴۲

قونوی، صدرالدین، ۲۰۲

قیصری، ۳۴۳

ک

کاپلستون، فردریک، ۶۷، ۱۳۴، ۲۹۵

کاشانی، عبدالرزاق، ۳۶۲

کاشف الغطاء، ۳۴۱

کرباسی زاده، علی، ۳۹۲

کربلایی، سیداحمد، ۳۹۸

کلمنت اسکندرانی، ۷۴

کلیمنس (کلمنس)، ۳۵۹

کلینی، ۲۱، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۷۴

کندی، ۱۹۵، ۳۳۰، ۳۵۹، ۳۶۰

گ

گرگیاس، ۲۹۷

گزنوفانس، ۱۳۶

ل

لاهیجی، عبدالرزاق، ۳۰۰، ۳۰۱

م

مالک اشتر، ۳۲۵، ۳۳۶

مامون عباسی، ۹، ۹۹، ۳۴۵

متوکل، ۱۰۱

مجتبوی، ۶۷

مجلسی، محمدباقر، ۳۹۱

محامی بادکوبه‌ای، شیخ غلامحسین، ۴۰۰

محدث استرآبادی، ۴۴

محدث نوری، ۴۴، ۳۹۳

محقق داماد، ۲۳۴

محقق دوانی، ۳۱۰

محمد بن حسن صفار، ۲۱

مدرس، آقا علی حکیم، ۴۸

مدرس رضوی، ۳۷۸

- مدرس، سید محمد علی، ۱۹۹
 مراکشی، ۹۶
 مروزی، سلیمان، ۱۷۱، ۱۸۵
 مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۰۷، ۲۰۵، ۳۱۱
 مظفر، محمدرضا، ۱۷۷، ۴۰۲
 مفضل، ۵۰، ۳۵۴، ۳۸۶
 مقداد، ۱۷۶، ۳۲۵، ۳۳۶
 مقدس اردبیلی، ۳۵۱
 ملا احمد نراقی، ۳۹۵، ۳۹۶
 ملا صالح مازندرانی، ۱۶۵
 ملاصدرا (صدر المتألهین)، ۷، ۱۰، ۲۵، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۶۱، ۶۵، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۷۷،
 ۷۹، ۸۲، ۱۴۳، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۰،
 ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰،
 ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱،
 ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷،
 ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۸۹
 ملاهادی سبزواری، ۲۹۹
 ملکشاهی، حسن، ۱۷، ۸۲
 منصور دوانیقی، ۹۹، ۱۰۰
 مولوی، ۳۸۰
 میانجی، حسین، ۲۵۱
 میرداماد، ۱۷۲، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶
 میرزای قمی، ۳۹۴
 میرزای نایینی، ۳۹۸، ۴۰۱
 میرصدر دشتکی شیرازی، ۲۳۴
 میرفندرسکی، میرابوالقاسم، ۲۳۴، ۳۱۴، ۳۱۵
- ن
- نجاشی، ۳۸۴، ۳۸۵
 نجیب مایل هروی، ۲۴۷، ۳۷۹، ۳۸۰
 نجفی، شیخ محمدحسن، ۳۹۶
 نراقی، ملا احمد، ۳۹۵، ۳۹۶

نصیری، مهدی، ۱۴، ۹۶

نمازی شاهرودی، شیخ علی، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۰

نوبختی، حسن بن موسی، ۳۸۵

نوری طبرسی، میرزا حسین، ۴۴

نوقانی، میرزا علی اکبر، ۴۰۰

و

واریستوبولس، ۳۵۸

ه

هارون، ۱۰۶، ۳۸۴

هشام بن حکم، ۹، ۸۹، ۱۰۵، ۲۴۴، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۸۴

هراکلیتوس، ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۹۵

هرمیپوس، ۳۵۸

هزار جریبی، محمدباقر، ۳۹۳

ی

یشربی، سیدیحیی، ۲۸

یوحنا بن ماسویه طبیب، ۱۰۰

یزدی، سیدحیدر، ۳۹۳

یزدی، سیدمحمد کاظم، ۳۹۸، ۴۰۱

یونس(ع)، ۱۱۴، ۳۲۳، ۳۲۴

یونس بن عبدالرحمن، ۲۱۴، ۳۳۶

فهرست منابع

آ

آشنایی با علوم اسلامی (منطق و فلسفه). مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سی و پنجم، ۱۳۸۴ش
آموزش فلسفه. محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۴ش.

الف

اجتهاد و تقلید در فلسفه. محمدرضا حکیمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش

الاحتجاج. ابومنصور طبرسی، تهران، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ ق
اختیار معرفه الرجال. شیخ طوسی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۴ ق
الاربعین. محمد طاهر قمی شیرازی. انتشارات محقق، قم، ۱۴۱۸ ق
ارسطو. سر ویلیام دیوید راس، مترجم مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۷ش

ارشاد القلوب. ابی محمد حسن بن ابی الحسن دیلمی، مؤسسه اعلمی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۸ق

الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. شیخ مفید، دارالمفید
اسرار الایات. ملاصدرا، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ش
الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه. علامه حلی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹ ش
اسفار اربعه. الحکمه المتعالیه

اسلام و انسان معاصر. سید محمد حسین طباطبایی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، انتشارات رسالت، قم.

اسلام و تجدد. مهدی نصیری، انتشارات کتاب صبح، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش
 اشارات و تنبیهات. ابن سینا، ترجمه حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران
 ۱۳۸۲ش

اصل الاصول. ملا نعیم طالقانی، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران،
 ۱۳۵۷ش

اصول فلسفه و روش رئالیسم. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۷ش
 الاقتصاد. شیخ طوسی، کتابخانه جامع چهل ستون، اصفهان، ۱۴۰۰ق
 الهی نامه. حسن حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم،
 ۱۳۷۴ش

امالی الصدوق. شیخ صدوق، مؤسسه بعثت، قم، چاپ اول ۱۴۱۷ق
 امالی الطوسی. ابن جعفر محمد بن حسن، معروف به شیخ طوسی، دارالثقافه، قم،
 ۱۴۱۴هـ

الامتناع و المؤمنسه. ابو حیان توحیدی، چاپ قاهره، ۱۹۴۲ م
 امل الامل. شیخ حر عاملی، مکتبه اندلس، بغداد، ۱۴۰۴ ق
 انسان و ایمان. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۶ ش
 انسان کامل. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷ ش
 الانوار النعمانیة. سید نعمت الله جزایری

ب

بحار الانوار. محمد باقر مجلسی، مؤسسه وفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق
 بدائع الحکم. آقا علی حکیم، تهران، سنگی، ۱۳۱۴ ق
 البرهان. سید هاشم حسینی بحرانی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۴۲ ق
 بصائر الدرجات. محمد بن حسن صفار، مؤسسه اعلمی، تهران، ۱۳۶۲ ش
 بیان الفرقان. مجتبی قزوینی، چاپ جامعه تعلیمات اسلامی، تهران
 البیان فی تفسیر القرآن. سید ابوالقاسم خوئی، انتشارات امید، قم، ۱۴۱۶ق

ت

تاریخ فلسفه. فردریک کاپلستون، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، انتشارات
 سروش، تهران، ۱۳۷۵ ش
 تاریخ فلسفه در اسلام. م.م شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش
 تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. حنا الفاخوری، خلیل الجر، ترجمه عبدالحسین
 آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش

تاریخ فلسفه غرب. برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۷۲ش

تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا. موسی ملایری.

تحف العقول. ابن شعبه حرانی، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق
تذکره الفقهاء. علامه حلی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق
ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا. حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران

تسنیم (تفسیر قرآن کریم). عبدالله جوادی آملی، نشر اسراء، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.

تصحیح اعتقادات الامامیه. شیخ مفید، دارالمفید، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق
التعلیقات. ابن سینا، تحقیق: دکتر عبدالرضا بدوی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق

تعلیقة علی نهاية الحکمة. محمد تقی مصباح یزدی. مؤسسه در راه حق، قم
تعلیقات کشف المراد. حسن حسن زاده آملی

تفسیر الجلالین. جلال الدین محلی - جلال الدین سیوطی، دارالمعرفة، بیروت
تفسیر نمونه. جمعی از نویسندگان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۶ش

تلخیص المحصل. انتشارات دانشگاه تهران - مک گیل، ۱۳۵۹ش

التوحید. شیخ صدوق، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ق
توحید. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم، چاپ نهم، ۱۳۸۱ش

توحید الامامیه. محمد باقر ملکی میانجی، ترجمه محمد بیابانی اسکویی - سید
پهلول سجادی، مؤسسه نبأ، تهران، ۱۳۷۸ش

ج

جامع الجوامع. طبرسی

جواهرالفرقة. قاضی ابن براج، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق

چ

چهل حدیث. امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۱ش

ح

الحدائق الناضرة. بحرانی، یوسف، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اول،

۱۴۰۹ق

حديقة الشيعة. مقدس اردبیلی

حکمة الاشراق. سهروردی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. صدرالدين محمد شیرازی معروف به

ملاصدرا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م

حکمت و اندیشه دینی. رضا برنجکار، انتشارات نبأ، تهران، ۱۳۸۳ ش

حکیم متأله بید آبادی. علی کرباسی زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش

خ

خاتمة مستدرک الوسائل . میرزا حسین نوری، موسسه آل البيت، قم، چاپ اول،

۱۴۲۰ق

خاتمیت. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم

الخرائج و الجرائح. قطب الدین راوندی، موسسه امام مهدی (عج)، قم، چاپ اول،

۱۴۰۹ق

خرد جاودان. جشن نامه سیدجلال الدین آشتیانی، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۷ ش

الخصال. شیخ صدوق، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۳ق

د

دبستان مذاهب. کیخسرو اسفندیار، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۳ ش

درر الفوائد. شیخ محمدتقی آملی

در مکنون. ملا محسن فیض کاشانی

دروس شرح اشارات و تنبیهاات . حسن حسن زاده آملی، انتشارات مطبوعات

دینی، قم، ۱۳۸۲ ش

ده رساله محقق بزرگ کاشانی. مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیر المؤمنین

علیه السلام، اصفهان، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش

دیوان جامی. عبدالرحمن جامی

ر

رحیق مختوم. عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش

رجال نجاشی. احمد بن علی النجاشی، دارالاضواء، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق

رسائل الشهيد الثاني. شهید ثانی، انتشارات بصیرتی، قم

رسالة الاثنى عشرية في الرد على الصوفية. شيخ حر عاملی، ترجمه عباس جلالی، انتشارات انصاریان، قم، ۱۳۸۳ ش
رساله سه اصل. ملاصدرا
رسالة فی سرالقدر. ابن سینا، انتشارات بیدار، قم
الرسائل. اخوان الصفا
ریحانة الادب. مدرس تبریزی

ز

زن از دیدگاه امام علی علیه السلام. محمدتقی جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش

س

السیاسة المدنية. ابونصر فارابی، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶ ش
سیر حکمت در اروپا. محمدعلی فروغی، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۷ ش

ش

شرح اصول کافی. ملاصدرا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران و چاپ قدیم
شرح منظومه ملاهادی سبزواری. مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۰ ش

شرح نهج البلاغة. ابن ابی الحدید، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ دوم ۱۳۸۷ ق
شرح الهدایة الاثیرية. ملاصدرا، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۳ ق
شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی. حسین رزمجو، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۹ ش
شناختنامه علامه طباطبایی. دفتر تنظیم و نشر مجموعه آثار علامه طباطبایی، قم
شیخ عبدالرحمن جامی. نجیب مایل هروی، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش

ص

الصادفی. ملامحسن فیض کاشانی، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۲ ق
الصحيفة السجادية. انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

ط

طاقدیس. ملا احمد نراقی

ع

العرشیه. ملاصدرا، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش

العقائد الاسلامیه. مرکز المصطفی للدراسات الاسلامیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق
العقل والجهل فی الكتاب و السنة. محمد محمدی ری شهری، دارالحديث، قم،
چاپ اول، ۱۴۲۱ق

العلم والحکمة فی الكتاب و السنة. محمد محمدی ری شهری، دارالحديث، قم،
چاپ اول، ۱۳۷۶ ش

علی علیه السلام و فلسفه الهی. سیدمحمد حسین طباطبایی، ترجمه سیدابراهیم
سیدعلوی، دارالتبلیغ اسلامی، قم

علی بن موسی الامام الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية. عبدالله جوادی آملی
عوالی الثانی. ابن ابی جمهور الاحسایی، تحقیق مجتبی عراقی، مطبعه سید
الشهداء، قم، ۱۴۰۳ ق

عیون الحکم و المواعظ. علی بن محمد اللیثی، دارالحديث، قم، چاپ اول،
۱۳۷۶ش

عیون اخبار الرضا علیه السلام. شیخ صدوق، مؤسسه اعلمی، بیروت، چاپ اول،
۱۴۰۴ق

غ

الغدیر. عبدالحسین امینی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۷۸ق

غررالحکم و دررالکلم. عبدالله واحد آمدی تمیمی، دانشگاه تهران، چاپ سوم،
۱۳۶۰ش

ف

فرائدالاصول. شیخ مرتضی انصاری، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

فراتر از عرفان. حسن میلانی، انتشارات عهد، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش

فرج المهموم. سیدبن طاووس، دار الذخائر للمطبوعات

الفردوس. ابی شجاع شیرویه دیلمی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۶ق
فرهنگ معارف اسلامی. سید جعفر سجادی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران،

چاپ اول، ۱۳۵۷ش

فصول منتزعة. ابونصر فارابی، ترجمه دکتر حسن ملکشاهی
 الفصول المهمة فی اصول الائمة . شیخ حر عاملی، مؤسسه معارف اسلامی امام
 رضا علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ق
 فلسفه عرفان. سیدیحیی یشربی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،
 چاپ پنجم، ۱۳۸۲ ش
 فلسفه و کلام اسلامی. محمد رضا مظفر، مترجمان محمد محمدرضایی، ابوالفضل
 محمودی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش
 الفهرست. شیخ طوسی، مؤسسه نشر الفقاهة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق

ق

القاموس المحيط. محمد بن یعقوب فیروزآبادی، دارالفکر، بیروت، چاپ اول،
 ۱۴۰۳ق
 قران و برهان و عرفان از هم جدایی ندارند. حسن حسنزاده آملی، انتشارات قیام،
 قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش

ک

الكافی. شیخ کلینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق
 كشف الخفاء و مزيل الالباس. اسماعیل بن محمد العجلونی، دار الکتب الاسلامیه،
 بیروت، ۱۴۰۸ ق
 كشف الغطاء. جعفر كاشف الغطاء، چاپ سنگی، انتشارات مهدوی، اصفهان
 كشف الغمة فی معرفة الائمة. علی بن عیسی ابی الفتح الاربلی، دارالاضواء، بیروت،
 چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق
 كشف الفوائد. علامه حلی، چاپ سنگی
 كشف المحجة لثمرة المهجة. سید بن طاووس، چاپخانه حیدریه، نجف اشرف،
 ۱۳۷۰

ق

كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. علامه حلی، مكتبة المصطفوی، قم
 كشكول. شیخ بهایی، انتشارات ارسطو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش
 كلمه علیا در توقیفیت اسماء. حسن حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات
 اسلامی، قم، ۱۳۸۰ش
 كنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. علاء الدین علی متقی هندی، مكتبة التراث
 الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۷ق

گ

گفتار در روش درست راه بردن عقل. رنه دکارت، ترجمه: محمدعلی فروغی
گفتگوی دین و فلسفه. محمدجواد صاحبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷ش
گلشن راز. محمود شبستری

م

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات طرح
نو، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش
المبدأ و المعاد. ملاصدرا، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۴۵ ش
مجموعه مقالات. محمد جهانگیری، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش
مبانی خدشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی. رضا برنجکار، مؤسسه نبأ، تهران،
۱۳۷۵ش
مبانی عرفان و احوال عارفان. دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، تهران،
چاپ اول، ۱۳۷۶ش
مثنوی معنوی. جلال الدین رومی، انتشارات امیر کبیر، تهران
مجموعه آثار. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴ ش
مجموعه مقالات. محسن جهانگیری
المحاسن. احمد بن محمد بن خالد البرقی، دارالکتب الاسلامیه
مستدرک سفینه البحار. علی نمازی شاهرودی مؤسسه بعثت تهران ۱۴۰۶ق
مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة. منسوب به امام صادق علیه السلام، شرح حسن
مصطفوی، انتشارات قلم، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش
مسند ابن حنبل. احمد بن حنبل، دار الفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق
مشارق الشموس. خوانساری، مؤسسه آل البیت ۷، قم.
مصیبت نامه. عطار نیشابوری
المظاهر الالهیه. ملاصدرا، با ترجمه و تعلیق سیدحمید طبیبیان، انتشارات امیرکبیر،
تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش
معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل. حسین ربانی، به کوشش ابراهیم ربانی، ناشر:
مؤلف، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش
معاد جسمانی در حکمت متعالیه. محمدرضا حکیمی، انتشارات دلیل ما، قم،
۱۳۸۱ش

معالم العلماء. ابن شهر آشوب، قم
 معانی الاخبار. شیخ صدوق، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۱ ش
 المعتبر. ابوالبرکات بغدادی، انجمن فلسفه، مشهد، ۱۳۵۸ ش
 معجم رجال الحدیث. سید ابوالقاسم خوئی، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق
 معراج السعادة. ملا احمد نراقی، انتشارات کتابفروسی اسلامی
 معراج نامه ابوعلی سینا. تصحیح: نجیب مایل هروزی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی
 آستان قدس رضوی مشهد، ۱۳۶۶ ش
 مفاتیح الغیب. ملاصدرا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش
 مقالات فلسفی. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۰ ش
 مکتب تفکیک. محمدرضا حکیمی، انتشارات دلیل ما، قم
 مناقب آل ابی طالب. ابن شهر آشوب، انتشارات حیدریه، نجف، ۱۳۷۶ ق
 منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن
 فلسفه، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ ش
 منطق. محمدرضا مظفر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت،
 تهران، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق
 منطق الطیر. عطار نیشابوری
 المواعظ العددیة. محمد بن حسن حسینی، تحریر میرزا علی مشکینی اردبیلی،
 انتشارات الهادی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ ق
 مهر تابان. سید محمد حسینی طهرانی، انتشارات باقر العلوم
 میزان الحکمة. محمد محمدی ری شهری، دارالحدیث، قم
 میزان فی تفسیر القرآن. سید محمد حسین طباطبایی مؤسسه اسماعیلیان قم

ن

نبوت. مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷ ش
 نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب.
 عبدالهادی حائری، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷ ش
 نشریه مذهبی نور. شماره ۲، مشهد مقدس، ۱۳۸۳ ش
 نقد و نظر. فصلنامه، شماره ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش
 نقدی بر تهافت الفلاسفة. سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات
 اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش

نهاية الحكمة. سيدمحمد حسين طباطبائي، انتشارات جامعه مدرسين، قم
 نهج البلاغة. تحقيق شيخ محمد عبده، دارالمعرفة، بيروت
 نهج الحق و كشف الصدق. علامه حلي، دار الهجرة قم، ۱۴۰۶ ق

و

وحدت وجود. سيدمحمد علي مدرس مطلق، نشر پرسش، ۱۳۷۹ ش
 وحی و نبوت. مرتضى مطهری، انتشارات صدرا، چاپ بيست و يكم، ۱۳۸۴ ش
 وسايل الشیعة. شيخ حر عاملی، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق

هـ

هفت اورنگ. جامی
 همشهری. روزنامه شهرداری تهران