

شیخ

مذاکرات و مکاتبات

پروفورمانزی کربن با علامہ سید محمد حسین طباطبائی





Shī'ah

Les Entretiens et les correspondances
de professeur Henry Corbin avec
'Allāmah Tabâṭabâ'ī

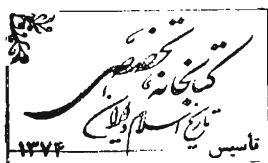
شابک: ۹۶۴-۸۰۳۶-۰۷-۱
ISBN: 964-8036-07-1

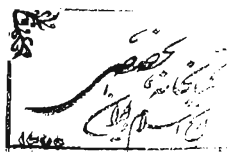


Iranian Institute of Philosophy

۱۳۰۰۰ ریال

الحمد لله الرحمن الرحيم





نذاکرات و مکاتبات پروفور ہانری کربن

با

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.
 شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سید
 محمدحسین طباطبائی / [تهیه، یادداشت و تنظیم از علی احمدی میانجی،
 هادی خسروشاهی؛ تدوین و ویراستاری محمد امین شاهجویی]. — [ویراست
 ۲]. — تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲. —
 ۲۶۶ ص.

ISBN 964-8036-06-3: ۱۳۰۰۰ ریال

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیفا.

Shiah: Les entretiens et
 les correspondances de professeur Henry Corbin avec Allamah
 Tabatabai.
 ص ع به انگلیسی:

ویرایش قبلی کتاب حاضر تحت عنوان «رسالت تشیع در دنیای امروز» از
 مجموعه آثار به عنوان جلد دوم محمدحسین طباطبائی توسط دفتر نشر
 فرهنگ اسلامی در سال ۱۳۷۰ منتشر شده است.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

چاپ دوم

۱. شیعه -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۲. طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ -
 ۱۳۶۰. ۳. کوربن، هانری، ۱۹۰۳ - ۱۹۷۹ Corbin, Henry الف. احمدی میانجی،
 علی، ۱۳۰۴ - ۱۳۷۹. ب. خسروشاهی، هادی، ۱۳۱۷ - ج. مؤسسه
 پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. د. عنوان. ه. عنوان: مذاکرات و مکاتبات
 پرفسور هانری کربن با علامه سید محمدحسین طباطبائی.

۲۹۷/۴۱۷

ش ۱۸ / ۲۱۲۱۵ BP

م ۸۲ - ۲۶۹۷۲

کتابخانه ملی ایران

چاپ این کتاب با همیاری
 وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
 صورت گرفته است.



شیعه

مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سید محمدحسین طباطبائی

چاپ اول: ۱۳۳۹؛ چاپ چهارم: ۱۳۸۲

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

ناظر فنی: انتشارات ثریا

چاپ و صحافی: چاپ و نشر علمی فرهنگی کتبه

حق چاپ و نشر محفوظ است.



آدرس: خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید آراکلیان

تلفن: ۶۴۰۵۴۴۵؛ فاکس: ۶۹۵۳۳۴۲

شابک: 964-8036-07-1 ۹۶۴-۸۰۳۶-۰۷-۱

پیشگفتار

بسمه تعالی

کتابی که پیش رو دارید، نمودار یکی از مهم‌ترین رویدادهای فرهنگی جهان اسلام در قرن حاضر، یعنی گفتگوی دو فیلسوف، یکی از جهان غرب و دیگری از جهان اسلام است. طرف غربی این گفتگو، فیلسوف و اسلام‌شناس غربی، مرحوم پروفیسور هانری کربن است. وی پس از آن که شاگرد فیلسوفان و استادان بزرگ و ناموری چون ادموند هوسرل، ارنست کاسیرر، امیل بریه، اتین ژیلسون، هلموت ریتز و لویی ماسینیون و دیگران و نخستین مترجم آثار مارتین هایدگر به زبان فرانسه بود (ژان پل سارتر، آشنایی خود را با هایدگر، مدیون این ترجمه‌ها می‌دانست) به اسلام‌شناسی روی آورد و گمشده خویش را در حکمت معنوی اسلام، خاصه در آثار شیخ اشراق سهروردی یافت و مدت پنج سال مقارن با جنگ جهانی دوم را در کتابخانه‌های شهر استانبول سپری کرد و در آنجا گنجینه‌های ارجمندی را فراچنگ آورد و چون عاشقی دلسوخته، شب و روز به مطالعه آنها پرداخت.

مرحوم پروفیسور کربن پس از پایان جنگ جهانی دوم به ایران آمد. اولاً وی با فراست دریافته بود که ایران، تنها خاستگاه و جایگاه حکمت اسلامی است و درحالی که شرق‌شناسان، ابن رشد را آخرین فیلسوف جهان اسلام

می‌دانستند، وی با صراحت اعلام کرد که مرگ ابن‌رشد، سرآغاز حقیقی حکمت اسلامی است. ثانیاً او معتقد بود که حکمت معنوی اسلام، با تشیع ارتباط و پیوند نزدیک دارد و امامان شیعه، ادامه‌دهنده اسلام حقیقی‌اند و با اعتقاد به امام دوازدهم، شخصیت امام در فرهنگ تشیع و زندگی روزمره شیعیان، بروز و ظهور دارد و اصل ولایت و امامت، چونان رشته‌ای نامرئی، به تاریخ تشیع وحدت می‌بخشد. ثالثاً وی توجه یافته بود که حکمت در سرزمین ایران، امری تاریخی و متعلق به گذشته نیست، بلکه از دیرباز، حیاتی مستمر داشته، در زندگی حکمای معاصر ایران، چون مرحوم استاد علامه طباطبایی و دیگر بزرگان تبلور و تجسم دارد. خلاصه آن که مرحوم کربن، گم‌شده دیرین خود را در حکمت معنوی ایران باز یافته بود. شاید گزاف نباشد اگر بگوییم که به نظر کربن، در جهان معاصر و عصر سیطره مدرنیسم اگر بتوان حکمت الهی را در جایی از کره زمین جستجو کرد، آنجا فقط ایران، مهد تشیع است، و علاقه مفرط او به ایران و جهان تشیع نیز از همین امر ناشی می‌شد.

طرف دیگر این گفتگو، فیلسوف عظیم‌الشان و مفسر کبیر قرآن، مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی است که به مقتضای حکمت الهی و مؤدای کریمه قرآنی، استماع اقوال و اتباع قول احسن را بر خود فریضه می‌دانست و گفتگو با پروفیسور کربن را چونان روزنه‌ای نورانی به جهان غرب و خاصه جهان معاصر می‌یافت. این گفتگو که در محضر بعضی از فضلا، دانشمندان و اساتید حوزه و دانشگاه برگزار می‌شده، نمونه بارزی از هم‌زبانی، بلکه همدلی و تفاهم حقیقی بین فرهنگ‌هاست. تشکیل جلسات بحث در محضر علامه طباطبایی باعث شد که معضلات و مشکلات پروفیسور کربن درباره اسلام و تشیع، مرتفع و وی به حقیقت دین اسلام و مذهب تشیع آشنا گردد، و از طرف دیگر، باعث نگارش این کتاب وزین و گرانسنگ از جانب علامه طباطبایی گردید و سبب شد که دیگران نیز از این بحر زخار بهره‌مند شوند.

کتاب حاضر که مشتمل بر مجموعه مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری گربن با علامه سید محمدحسین طباطبایی در سال ۱۳۳۸ می‌باشد، برای

نخستین بار در سال ۱۳۳۹ تحت عنوان مکتب تشیع به صورت مستقل چاپ و منتشر گردید و برای بار دوم در سال ۱۳۵۵ با عنوان شیعه پس از تجدیدنظر کلی، با مزایا و ویژگی‌هایی که چاپ اول فاقد آنها بود، از جمله افزودن پاره‌ای توضیحات و مدارک، توسط مرکز بررسی‌های اسلامی انتشار یافت. دنباله مذاکرات این دو متفکر سترگ که در سال ۱۳۴۰ انجام یافته، نخستین بار در سال ۱۳۷۰ تحت عنوان رسالت تشیع در دنیای امروز با توضیحات تکمیلی، از طرف دفتر نشر فرهنگ اسلامی منتشر شده است.

در این نوبت، اصل مذاکرات یاد شده، به انضمام توضیحاتی که علامه طباطبایی شخصاً در ذیل برخی از فقرات متن، مرقوم داشته‌اند و در پاورقی آمده است، با حروفچینی و ویرایش جدید، به دست چاپ و انتشار سپرده می‌شود.

در اینجا شایسته و بجاست که از معاضدتهای جناب آقای مسجدجامعی وزیر محترم فرهنگ و ارشاد اسلامی سپاسگزاری نمایم.

در خاتمه از آقای محمّدامین شاهجویی که زحمت تدوین و ویراستاری این کتاب را به عهده داشتند، تشکر می‌کنم.

دکتر غلامرضا اعوانی

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

آبان ماه ۱۳۸۲ ه. ش

تشکر

قبلاً خود را موظف می‌دانم که مراتب سپاس‌گزاری خود را نسبت به ساحت دانش جمعی از دانشمندان گرام که در این مصاحبه از مقام علمی‌شان استفاده می‌کردم، به‌ویژه جناب آقای دکتر جزایری و جناب آقای مهندس بازرگان و جناب آقای دکتر معین و جناب آقای دکتر نصر، استادان محترم دانشگاه، تقدیم نمایم.

همچنین از رفقای دانشمند خود، جناب آقای علی احمدی و جناب آقای سید هادی خسروشاهی که در تهیة و یادداشت و تنظیم مدارک و مصادر تاریخی و روایتی مربوط به اباحت این کتاب، رنج فراوان به خود هموار کرده و اطلاعات گرانبهایی را در آخر کتاب به عنوان توضیحات آورده‌اند، صمیمانه تشکر کنم.

محمد حسین طباطبایی

قم: ۱۳۳۸ شمسی

فهرست مطالب

۹	 مقدمه
۱۵	 مکتب تشیع
۱۷	 شیعه چگونه به وجود آمد؟
۱۸	 نظرات مخالفین دربارهٔ پیدایش شیعه
۱۹	 معرفی واقعی شیعه و مذهب تشیع
۲۱	 مشکلاتی که شیعه پیش‌بینی می‌کرد
۲۳	 مشکل اول: سقوط ولایت و حکومت اسلامی
۲۸	 اندازهٔ موفقیت شیعه
۳۱	 مشکل دوم: سقوط مرجعیت اهل بیت
۴۱	 روش شیعه در علوم
۴۴	 حدیث از نظر شیعه
۴۸	 موفقیت شیعه در پیشرفت دادن به علوم
۵۳	 اختلاف نظر علمی در میان شیعه
۵۵	 خاتمهٔ کلام

سؤالات دکتر کُربن.....	۵۷
جواب سؤالات.....	۵۹
۱- درباره حدیث «انَّ للقرآن ظهراً و بطناً...».....	۶۰
۲- درباره معرفی تشیع.....	۶۴
۳- حیات فلسفه اسلامی در ایران.....	۶۵
۴- رابطه تشیع و تصوف.....	۶۹
۵- اثر تصور امام غایب در تفکر فلسفی و اخلاق.....	۷۱
بیانات ائمه شیعه و اندیشه فلسفی.....	۹۳
تکمیل و تتمیم مباحث.....	۹۵
معرف بحث فلسفی.....	۹۶
شناخت خدا.....	۹۹
طرز تفکر فلسفی در بیانات پیشوایان شیعه.....	۱۰۳
توضیحی جامع در مضامین احادیث گذشته.....	۱۳۷
۱. مسأله وجود حق و اطلاق وی.....	۱۳۸
۲. مسأله وحدانیت حق و معنی آن.....	۱۴۱
۳. مسأله صفات حق و عینیت آنها با ذات.....	۱۴۲
۴. مسأله علم حق به ذات خود و به هر شیء.....	۱۴۲
۵. مسأله معلومیت حق برای هر شیء.....	۱۴۳
۶. مسأله قدرت و حیات حق.....	۱۴۴
۷. مسأله صفات سلطیه حق.....	۱۴۵
۸. مسأله صفات فعلیه حق.....	۱۴۵
۹. موقعیت وجودی جهان آفرینش و بدء و ختم آن.....	۱۴۷
۱۰. مسأله قضا و قدر.....	۱۴۹

مسأله ولایت.....	۱۵۱
ارتباط نبوت و ولایت.....	۱۵۱
ثبوت ولایت و حامل آن.....	۱۵۸
ولایت از طریق اکتساب و اتباع.....	۱۶۰
رسالت تشیع در دنیای امروز.....	۱۶۹
بشارت مذهب تشیع برای بشریت چیست؟.....	۱۷۱
یادداشت‌هایی برای مذاکره درباره تشیع در مقابل جهان امروز.....	۱۷۱
۱. دو مفهوم نمونه "حلول" و "ترقی".....	۱۷۲
۲. ترکیب‌های ممتنع.....	۱۷۶
۳. درباره پیام جدیدی از معنویت تشیع.....	۱۷۹
الف) پیغمبرشناسی و امام‌شناسی.....	۱۷۹
ب) مفهوم غیبت.....	۱۸۰
ج) امام زمان.....	۱۸۱
راه‌های ارشاد انسان.....	۱۸۵
اسلام هر سه راه را اعتبار می‌دهد.....	۱۸۷
تفصیل اعتبار طرق سه گانه در اسلام.....	۱۸۷
طریق ارشاد مولوی.....	۱۸۷
طریق استدلال منطقی.....	۱۹۰
نتایج مستقیم و غیر مستقیم اعتبار طریق تعقل در اسلام.....	۱۹۳
مظاهر کلی مسأله "تجلی" در تعلیمات اسلام.....	۱۹۷
آثار و نتایج "حلول" کلیسا.....	۱۹۹
مسئول این وضع ناگوار.....	۲۰۴

- توصیه اسلام به پیروان خود..... ۲۰۵
- ظهور آثار "حلول" کلیسا در میان مسلمین..... ۲۰۷
- توضیح بیشتر..... ۲۰۸
- مسیر خلافت پس از پیامبر..... ۲۱۰
- در متمیم استقلال مقام خلافت..... ۲۱۷
- نتیجه مستقیم این استقلال و مصونیت..... ۲۱۸
- نتایج مستقیم استقلال خلافت در نظر و حکم..... ۲۱۹
- معادشناسی از نظر شیعه..... ۲۲۳
۱. تأثیر در معارف و قوانین شریعت..... ۲۲۳
۲. تأثیر در طریق بحث و استدلال منطقی..... ۲۲۸
- عکس العمل الغای بحث منطقی و فقر فرهنگی..... ۲۳۵
۳. تأثیر در سیر معنوی و معادشناسی..... ۲۳۶
- پیدایش سیر معنوی و عرفان..... ۲۳۹
- منشأ پیدایش سیر معنوی..... ۲۳۹
- مساعدت وضع به افکار شیعه از راه دیگر..... ۲۴۱
- ظهور روش معنوی و سیر و سلوک باطنی..... ۲۴۲
- سرایت این سلیقه به شیعه..... ۲۴۶
- لزوم موافقت طریقت با شریعت..... ۲۴۷
- جواب یک اشکال..... ۲۵۱
- به سوی حیات معنوی..... ۲۵۵
- تتمه این بحث..... ۲۵۸
- دستور جامع اسلام در این باب..... ۲۵۸
- دعوت اسلام به سوی حیات معنوی و نوید ظهور آن..... ۲۶۲

مقدمه

در پاییز سال گذشته - ۱۳۳۷ شمسی - به منظور انجام دادن پاره‌ای کارهای ضروری، روزی چند در تهران بودم و ضمناً از فرصت استفاده کرده، دیداری از دوستان مرکزی خود تازه می‌کردم.

روزی دانشمند معظم جناب آقای دکتر جزایری، استاد محترم دانشگاه و وزیر اسبق فرهنگ مذاکره نمودند که جناب آقای دکتر هانری کُربن فرانسوی، استاد فلسفه در دانشگاه سوربن (فرانسه) و دانشگاه تهران و رئیس انستیتو فرانسه و ایران که یکی از مستشرقین نامی فرانسه و ایران‌شناس می‌باشد، اظهار علاقه‌مندی می‌کردند که از شما ملاقاتی به عمل آورند.

حقیقت این که این بنده خودم نیز به واسطه فضایل اخلاقی و فعالیت کم‌نظیر علمی که از معظم‌له شنیده بودم، اشتیاق فراوان به چنین ملاقاتی داشتم، لذا اجابت نمودم و بنای ملاقات گذاشته شد و دو سه شب بعد، ملاقات در محیط بسیار صمیمانه و گرمی، در منزل آقای دکتر جزایری به عمل آمد.

این ملاقات اگرچه مستعجلاً و با فرصت کم و وقتی تنگ به عمل آمد و آقای دکتر کُربن در جناح حرکت و عازم مراجعت به پاریس بود، ولی شالوده

دوستی را ریخته و اطلاعات اجمالی از نتایج زحمات علمی و عملی و فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر چند ساله معظم‌له را به‌دست داد.

آقای دکتر کُربن اظهار می‌داشتند که:

تاکنون مستشرقین، اطلاعات علمی که از اسلام به‌دست آورده‌اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده‌اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته‌اند، همه آنها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علمای اهل سنت و تألیفات و آثار آنها تجاوز نکرده است و حتی در تشخیص مذاهب مختلفه اسلامی و توضیح اصول و مبانی آنها، به رجال تسنن و آثار آنان مراجعه نموده و نظریات آنها را جمع‌آوری کرده‌اند و اگر احیاناً مستشرقی مثلاً به ایران آمده، در اثر اعتماد به فرآورده‌های دیگران، اعتنایی به حقایق مذهب تشیع ننموده و تنها به تحقیق در وضع عمومی و اجتماعی مذهب که از عامه مردم منعکس است، قناعت ورزیده و یا از افراد غیروارد، اطلاعاتی کسب کرده است.

در نتیجه حقیقت مذهب تشیع آن گونه که شاید و باید، به دنیای غرب که چشم به دهان مستشرقین خودشان دوخته‌اند، معرفی نشده است. پیش یک دانشمند بحاث اروپایی، اگر اسلام سهمی از واقعیت داشته باشد، همان است که مذهب تسنن دارد، و اگر در جامعه علمی بشر، موقعیتی به‌دست آورده، همان است که در اثر مساعی و مجاهدت علمای اهل سنت پیدا کرده و فلسفه اسلامی همان است که "تمت" آن را ابن رشد اندلسی گذاشته است.

اما برخلاف اعتقاد همه مستشرقین گذشته، اعتقاد من این است که مذهب تشیع یک مذهب حقیقی اصیل و پابرجا است و دارای مشخصات یک مذهب حقیقی بوده و غیر از آن، بی‌پایه و بی‌فرهنگی است که مستشرقین گذشته به دنیای غرب معرفی کرده‌اند.

آنچه از مطالعات و پی‌جویی‌های علمی برای من که یک مستشرق مسیحی پروتستان می‌باشم دستگیر شده، این است که به حقایق و معنویات اسلام از دریچه چشم شیعه که نسبت به اسلام جنبه واقع‌بینی دارد، باید نگاه کرد و هرگونه مشکلی را که برای سوق دادن انسانیت به سوی معنویات و رسیدن به هدف پاک و حقیقی یک دین واقعی، به عهده اسلام است که حل نماید، با اصول و مبانی شیعه و طرز تفکر این طایفه باید حل کرد.

از این رو، من آنچه توانسته‌ام تلاش و کوشش نموده‌ام که مذهب تشیع را به نحوی که شاید و باید و آن‌گونه که درخور واقعیت این مذهب است، به جهان غرب معرفی کنم و نیز تلاش و کوشش خواهم کرد و بسیار علاقه‌مندم که با رجال علمی و دانشمندان مذهبی شیعه از نزدیک تماس گرفته و به طرز فکر آنها آشنا شده و در بررسی اصول و مبانی این مذهب، و استیضاح معنویات آن، از آنها کمک فکری گرفته، و نسبت به هدف خود روشن‌تر شوم.

آقای دکتر کُربن پس از آن، به بیان اجمالی زحماتی که در تنقیح و نشر کتب شیخ سهروردی، مؤسس اشراق در اسلام، و کنفرانسی که در دانشگاه در اطراف مکتب فلسفی میرداماد و مکتب فلسفی صدرالمتألهین شیرازی داده بود، پرداخت و به‌ویژه از مکتب فلسفی صدرالمتألهین، تقدیر و ستایش کرد. این خلاصه جریان ملاقات اول بود که در اطراف مسایل فوق، خاتمه پیدا کرد. امسال نیز که نویسنده پس از گذراندن ایام تعطیل تابستانی، در یکی از بیلاقات اطراف دماوند، موقع مراجعت به قم، چند روزی در تهران توقف داشتم، شب ۱۶ مهرماه ۱۳۳۸ طبق مواعده قبلی، ملاقات دوم در محیط گرم و دوستانه به عمل آمد. در این مجلس، آقای دکتر کُربن مذاکره را ادامه داده و

ضمناً گفتند که:

امسال موقعی که در اروپا بودم، در ژنو، کنفرانسی در موضوع امام منتظر، طبق عقیده شیعه دادم و این مطلب برای دانشمندان اروپایی که حضور داشتند، کاملاً تازگی داشت.

آقای دکتر کربن سپس اضافه کرد که:

به عقیده من، مذهب تشیع تنها مذهبی است که رابطه هدایت الهیه را میان خدا و خلق برای همیشه نگهداشته و به طور استمرار و پیوستگی، ولایت را زنده و پابرجا می‌دارد.

مذهب یهود، نبوت را که رابطه‌ای واقعی میان خدا و عالم انسانی است، در حضرت کلیم ختم کرده و پس از آن به نبوت حضرت مسیح و حضرت محمد(ص) اذعان ننموده و رابطه مزبور را قطع می‌کند و همچنین نصاری در حضرت مسیح متوقف شده، و اهل سنت از مسلمین نیز در حضرت محمد(ص) وقوف کرده و با ختم نبوت در ایشان، دیگر رابطه‌ای میان خالق و خلق موجود نمی‌دانند، تنها مذهب تشیع است که نبوت را با حضرت محمد(ص) ختم شده می‌داند، ولی ولایت را که همان رابطه هدایت و تکمیل می‌باشد، بعد از آن حضرت و برای همیشه زنده می‌داند.

رابطه‌ای که از اتصال عالم انسانی به عالم الوهی کشف نماید، به واسطه دعوت‌های دینی قبل از موسی و دعوت دینی موسی و عیسی و محمد(ص) و بعد از حضرت محمد، به واسطه ولایت جانشینان وی (به عقیده شیعه) زنده بوده و هست و خواهد بود، او حقیقتی است زنده که هرگز نظر علمی نمی‌تواند او را از خرافات شمرده و از لیست حقایق حذف نماید.

به عقیده من، همه ادیان حق بوده و یک حقیقت زنده‌ای را دنبال

می‌کنند و همهٔ ادیان در اثبات اصل وجود این حقیقت زنده، مشترک‌اند. آری تنها مذهب تشیع است که به زندگی این حقیقت، لباس دوام و استمرار پوشانیده و معتقد است که این حقیقت میان عالم انسانی و الوهی برای همیشه باقی و پابرجا است. این نظر من است. آیا شما نیز نظرتان در این باب همین است؟

نویسنده گفت:

آنچه از نظر اسلام می‌توان گفت آن است که نظریهٔ اثبات صانع نظریهٔ حقّی است که میان همهٔ ادیان گذشته مشترک فی‌ه است، ولی دینی که ارزش دین حقیقی را داشته و می‌توان نام دین آسمانی بر آن گذاشت، دینی است که در وی تنها خدای یگانه پرستش شود و رابطهٔ نبوت را اثبات کرده و معادی قائل شود (اصول سه‌گانهٔ توحید، نبوت، معاد) و این همان ادیان چهارگانهٔ یهودیت و نصرانیت و مجوسیت و اسلام است.

آنچه از لوازم احترام و تعظیم، می‌توان در حقّ یک دین واقعی روا داشت، اسلام در حقّ دین یهودیت و نصرانیت روا داشته و مقام نبوت حضرت کلیم، و مقام نبوت و ولادت حضرت مسیح را تقدیس و تنزیه نموده و دین و کتاب و شریعت آنها را تصدیق کرده است.

همچنین نسبت به دین مجوس با دیدهٔ احترام نگریسته، و همه را در صراط یک آیین خدایی حق می‌داند که تدریجاً از ناحیهٔ خدای یگانه، برای بشر فرستاده شده و تکمیل یافته و انتحال آنها از برای بشر، در درجهٔ اول ضرورت و لزوم می‌باشد و نسبت به بقیهٔ ادیان، اسلام ارزش دین واقعی که سعادت انسانی را تضمین کرده و منافع دنیوی و اخروی عالم بشریت را حفظ و تأمین نماید قائل نیست، اگرچه نظریات حقّه و واقعیت داری، مانند اثبات صانع و پاره‌ای از اخلاقیات و معنویات قابل تصدیق دارند.

در عین حال، ارزش و اعتبار به نظر اسلام، از آن اعتقاد پاک و عمل نیکو است، نه نام‌گذاری و انتساب صوری^۱ و از اینجا است که اسلام در حق کسانی که عقاید حقّه و مواد دینی برای آنها بیان نشده و یا بیان شده و نفهمیده‌اند، کمال مسامحه را روا داشته و آنها را مستضعفین می‌نامد.^۲

در اسلام، هرچه تشدید است، در حق کسانی روا داشته شده که پس از روشن شدن حق و بیان شدن معارف دینی، از آنها سرباز زنند.

با این سخنان، مجلس دوم ما پایان یافت و در چندین جلسه دیگر، مطالب آینده به‌طوری که نگارش یافته، مورد مذاکره قرار گرفت.

قم: محمد حسین طباطبائی

۱۳۳۸ شمسی

۱. به دلالت آیه کریمه: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَغِلُّوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (بقره / ۶۲) به درستی که آنان که ایمان آوردند (مسلمانان) و یهود و نصاری و صابئین، هر کسی که به خدا و روز واپسین حقیقتاً ایمان آورد و عمل صالح انجام داد، اجر خود را پیش پروردگارشان دارند، و هیچ‌گونه ترس و اندوهی در پیش ندارند.

البته نظر به این که در قرآن کریم ایمان به بعضی از انبیا و ردّ بعضی دیگر، ایمان محسوب نشده — چنان که در آیه ۱۳۶ از سوره نساء به این امر تصریح شده — معنی آیه فوق این خواهد بود که مجرد نام‌گذاری که من مسلمانم یا من یهودی هستم و همچنین... مشرئمری نیست، بلکه حقیقت ایمان به خدا و فرستادگانش و آنچه آورده‌اند و عمل صالح، به کار می‌آید. نظیر آیه فوق است، آیه شریفه: «لَيْسَ بِأَمَانِيَكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَفْعَلْ سُوءًا يُجْزِيهِ». (نساء / ۱۲۲) نه آرزو و دلخواه شما است، و نه آرزو و دلخواه اهل کتاب، هر کس بدی کند کیفر آن را خواهد دید، هر که می‌خواهد باشد.

۲. به دلالت آیه کریمه: «إِلَّا الْمُسْتَغْفِرِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا». (نساء / ۹۸) مگر مستضعفان از مردان و زنان و کودکان، که کاری از دست آنها نمی‌آید، و راه به حق پیدا نمی‌کنند.

مکتب تشیّع

شیعه چگونه به وجود آمد؟

نباید شیعه را در اسلام، اقلیتی فرض کرد که با اکثریتی که در مقابل خود داشته، در اصول و مبادی دین مقدس اسلام که محتویات کتاب (قرآن کریم) و سنت قطعیه بوده باشد، اختلاف نظر داشته و پاره‌ای از آنها را نمی‌پذیرفته است، لذا با اکثریت به مقام مخاصمه و مشاجره درآمده و مذهب نوبنیادی تأسیس نموده است و یا به علل سیاسی یا تعصبات قومی یا ملی یا انتقام‌های دینی، دستخوش امیال دیگران و بازیچه دست بیگانگان قرار گرفته و در نتیجه، گروه قابل توجهی را از جماعت مسلمین جدا کرده و وحدت اسلامی را بهم زده و اختلاف کلمه به وجود آورده است.

حقیقت این است که شیعه طایفه‌ای است از مسلمین که به واسطه مخالفت‌هایی که از اکثریت، نسبت به مسلمات کتاب و سنت مشاهده کرده، در مقام اعتراض و انتقاد برآمده و به ملازمت مسلمات کتاب و سنت برخاسته و دعوت کرده است و البته طایفه‌ای را که در راه چنین منظور مقدسی در طول تاریخ و قرن‌های متمادی، هر بلا و مصیبت و هر آزار و شکنجه قابل تصور را از دست مخالفین خود کشیده است، نباید مخالف اصول مسلمة دیانت و

هدم‌کنندهٔ سنت و جماعت مسلمین نامید.

نظرات مخالفین دربارهٔ پیدایش شیعه

مخالفین شیعه می‌گویند:

مذهب تشیع، مولود افکار ابن‌سبای یهودی است که در ظاهر به لباس اسلام متلبس شده و در زمان خلیفهٔ سوم، عثمان بن عفان، در عراق و شامات، مردم را علیه خلافت شورانیده و به قتل خلیفه تحریش و ترغیب می‌نمود، وی یک سلسله عقاید یهودیت را با مشتی از معارف اسلامی آمیخته و در شعاع غلو در حق امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) در میان جمعی رواج داد که بعداً به نام شیعهٔ علوی معروف شدند.

مخالفین می‌گویند:

مذهب تشیع، روی اساس سیاست انتقام گذاشته شده و در اثر داغ دلی است که ایرانی‌ها از خلیفهٔ دوم، عمر بن الخطاب — که ایران را فتح کرده و تاج و تخت کهن‌سال کیان و اکاسره را به باد داده، و مجوسیت و آتش‌پرستی را ریشه‌کن نمود — داشتند. از سوی دیگر، به پاس خویشاوندی که امام دوم و سوم شیعه از راه مصاهرت، باکسری داشتند، مجوس مذهب تشیع را در لباس اتباع اهل بیت پیغمبر اسلام (ص) به وجود آورده و اختلاف کلمه در میان مسلمین انداختند.

همچنین می‌گویند:

مذهب تشیع، نتیجهٔ مساعی ائمهٔ اهل بیت، و به‌ویژه امام پنجم و ششم شیعهٔ امامیه می‌باشد که به‌منظور اشغال مقام روحانیت عمومی، مردم را به غلو در حق خودشان رهبری کرده، و احادیثی علیه خلفای راشدین و صحابهٔ گرام و خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس که زمامداران اسلام بودند، وضع کرده و شیعه‌گری را به وجود آوردند.

باز می‌گویند:

مذهب تشیع، ساختهٔ ملوک آل بویه بوده که در قرن چهارم هجری،
چندی حکمرانی کردند.

و یا می‌گویند:

مذهب تشیع، آفریدهٔ سیاست سلاطین صفویه می‌باشد که در اوایل
قرن دهم هجری به هوای سلطنت به دستکاری عده‌ای از درویش صفوی،
قیام کرده و سال‌های متمادی با خلفای عثمانی و اوزبک‌ها جنگیدند و
همین صفویه بودند که عقایدی درویشانه و غلوآمیز با ماسک تشیع به هم
بافته، و سر و صورت یک مذهب اسلامی را به آن دادند.

اینها و نظایر اینها، تهمت‌هایی است که به مذهب تشیع می‌زنند
در صورتی که حقیقت مطلب، غیر از این است.

معرفی واقعی شیعه و مذهب تشیع

به شهادت تاریخ، طریقهٔ تشیع از روز رحلت پیغمبر اسلام (ص) طلوع
کرده و جماعتی با این روش، تعین و تمیز پیدا کرده‌اند. یعنی در همان موقعی
که هنوز جسد مقدس پیغمبر اسلام دفن نشده بود و اهل بیت و عده‌ای از خیار
صحابه، سرگرم لوازم سوگواری و تجهیز جنازهٔ شریفش بودند، عدهٔ دیگری –
که بعداً اکثریت را بردند – با کمال دست‌پاچگی در سقیفهٔ بنی ساعده تجمع
کرده و برای عامهٔ مسلمین، در قیافهٔ مصلحت‌جویی و خیرخواهی، خلیفه و
جانشین پیغمبر تعیین کردند و در خلال این جریان، حتی کمترین اطلاعی به
اهل بیت و خانوادهٔ پیغمبر اسلام و به‌ویژه به امیرالمؤمنین علی (ع) که در
فضایل اسلامی و انواع فداکاری، در تمام دورهٔ بعثت، پیش‌تاز همهٔ مسلمین
بوده و به نص ولایت اختصاص یافته بود، ندادند.

امیرالمؤمنین علی (ع) و جمعی از یاران او مانند سلمان، ابوذر، مقداد و غیر آنها، پس از اطلاع از جریان انتخاب خلیفه، به مقام اعتراض و انتقاد برآمده و با استناد به نصّ ولایت، به طریقه انتخاب خلیفه اعتراض کرده و به احتجاج پرداختند. البته جوابی که شنیدند، همین بود که مصلحت در این بود و مسلمین چنین صلاح دیدند.

معترضین که اولین افراد شیعه و پایه گذاران این طریقه بودند، جمعی از صحابه گرام رسول اکرم (ص) و از مسلمین دوره اول از یاران امیرالمؤمنین علی (ع) بودند که در ملازمت پیغمبر اسلام و اتباع کتاب و سنت و پیروی از سیرت نبی اکرم و فداکاری و مجاهده در راه دعوت دینی، کمترین مخالفتی به خرج نداده، و از هیچ گونه تلاش و کوششی فروگذار نکرده بودند و در تمام دوره بعثت، در صف مسلمین و جزء جمع آنها بودند، و با این اعتراض و انتقاد نمی خواستند هدف نوبیاد دیگری را جایگزین این آیین نوبیاد نمایند.

غرض آنها از این انتقاد، دفاع از یک رشته نصوص مسلمهای بود که به موجب آنها، ولایت عموم مسلمین به دست امیرالمؤمنین علی (ع) سپرده شده بود؛ نصوصی که به موجب آنها اهل بیت پیغمبر، پیشوایان دین و مرجع جمیع شؤون علمی و عملی اسلام معرفی شده بودند و همین نصوص، هم اکنون نیز به نحو تواتر در دست فریقین — اهل سنت و شیعه — موجود می باشد.

مشکلاتی که شیعه پیش‌بینی می‌کرد

شیعه حس می‌کرد که پایمال کردن نص صریح ولایت و چسبیدن به مسألة "صلاح مسلمین"، از یک عقیده مخصوص سرچشمه می‌گیرد (اگرچه اکثریت به آن عقیده تظاهر نمی‌کردند و شاید هم بسیاری از آنها نمی‌فهمیدند) و آن این است که احکام و قوانین ثابتۀ اسلام که به نص قرآن، قابل نسخ نیست، تابع مصالحی است که با اختلاف شرایط و عوامل، اختلاف پیدا می‌کند.

شیعه فکر می‌کرد که اگر این عقیده، آزادانه در مغز مسلمین برای خود جای باز کند و این در به‌روی اسلام باز شود:

اولاً: ولایت و حکومت اسلامی به دست اشخاصی خواهد افتاد که هیچ‌گونه مصونیت‌های ندافته باشند و در نتیجه، محیط صدور صد آزاد اسلامی تبدیل به یک محیط فاسد بی‌بند و بار خواهد شد که روح تقوی و آزادی اسلامی را از دست داده، و عالم اسلامی در تحت شکنجه حکومت‌های استبدادی و رژیم‌های کسری و قیصری، همه سرمایه آزادی دینی خود را از دست داده، به همان جاهلیت شوم عربی برگشته، و بالاخره از اسلام جز نامی

نخواهد ماند.

ثانیاً: پیشرفت این وضع برای این که موانع را از پیش پای خود بردارد، طبعاً در خانه اهل بیت پیغمبر را بسته و نقش آنها را از دل مردم، بلکه از صفحه وجود و هستی محو خواهد کرد و در نتیجه، اصول و معارف اسلامی و همچنین قوانین و احکام دینی که از وحی الهی سرچشمه گرفته‌اند - و اهل بیت نگهبان و نگهدار آنها می‌باشند - بی‌سرپرست مانده و از نشو و نما افتاده و تدریجاً تغییر ماهیت خواهند داد.

چیزی که می‌توان گفت بیش از هر چیز در این جریان، شیعه را نگران و متوحش می‌کرد، این بود که می‌دیدند عده‌ای از اشخاصی که مورد سوءظن بوده و سابقه خوشی در اسلام نداشتند، بیشتر از همه، سنگ خیرخواهی اسلام و مسلمین را به سینه می‌زنند.

علاوه بر این، جمعیت منافقین که تدریجاً در اسلام نشو و نما پیدا کرده و در اواخر عهد نبی اکرم (ص) عده قابل توجهی شده بودند و در طول زمان بعثت از هیچ‌گونه دسیسه‌بازی و کارشکنی و سوء قصد نسبت به نبی اکرم فروگذار نمی‌کردند و شماره بسیار زیادی از آنها در مدینه و در میان صحابه و خواص رسول بودند، با درگذشت پیغمبر اکرم و انعقاد خلافت انتخابی و بیرون آمدن آن از انحصار اهل بیت، یک مرتبه همه سروصداهای آنان خوابیده و همه کارشکنی‌های داخلی پایان پذیرفته و نارضایتی‌های آنان تبدیل به رضایت گردیده و به عنوان «کُلِّ مَنْ رَأَى النَّبِيَّ وَ رَوَى عَنْهُ» همگی داخل جرگه اصحاب و مشمول روایت «أَصْحَابُنَا كَالْتَّجُومِ»^۱ شدند.

در ادامه، درباره مشکلاتی که شیعه پیش‌بینی می‌کرد، توضیح بیشتری خواهیم داد.

مشکل اول

سقوط ولایت و حکومت اسلامی

جریان حوادث، آنچه را که شیعه حدس زده بود، تدریجاً تأیید نمود. از یک طرف به فاصله بسیار کمی، خلیفه اول روی منبر پیغمبر اکرم، عموم مسلمین را مخاطب ساخته، سیره و روش حکومت خود را اعلام نمود و گفت: رسول اکرم در روش خود از جانب خدا مؤید و به وحی آسمانی مستظهر بود، ولی ما که دستان از وحی کوتاه است، با اجتهاد خود در اداره امور مسلمین سیر خواهیم کرد؛ ممکن است به یاری خدا رأی ما مصیب باشد و ممکن است خطا کنیم.

این معنی به خلیفه اجازه می داد که در مواردی که صلاح دید، از اجرای پاره‌ای از احکام، برای مصلحت وقت، صرف نظر نماید؛ و در نزدیک ترین مدت نیز مصداق پیدا کرد. مثلاً در مورد فشاری که به خاندان نبوت وارد ساختند و همچنین در مورد فجیعه‌ای که خالد بن ولید در قضیه مالک بن نویره و زنش مرتکب شده بود، خلیفه هیچ گونه تعقیبی را صلاح ندید. او هنگام وفات، خلیفه دوم را با وصیت، برای خلافت تعیین کرد و خلیفه دوم نیز در

زمان خلافت خود، تقریباً با همان روش رفتار کرده و به حسب اجتهاد و صوابدید خود، از پاره‌ای از احکام سرباز زده و آنها را الغاء کرد، حج تمتع و نکاح تمتع و گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان را قدغن نمود و «سه طلاق» را انفاذ کرد و «ام ولد» را حکم آزادی داد، و غیر اینها... تقسیم بیت المال را که در زمان پیغمبر اکرم و زمان خلافت خلیفه اول، بالسویه به عمل می‌آمد، با تفاوت عملی نمود و این پایه اول حدوث غائله اختلاف طبقاتی در اسلام بود که بعدها تلخ‌ترین نتایج را برای مسلمین به بار آورد.

به علاوه، در قلمرو حکومت وی، معاویه در شام، سال‌ها با یک وضع «کسرای و قیصری» حکومت می‌کرد؛ حکومتی که جز یک سلطنت استبدادی، قیافه‌ای نداشت. بهانه معاویه این بود که به واسطه مجاورت با امپراطوری روم، از اتخاذ چنین رویه‌ای ناگزیر است و خلیفه عذر وی را پذیرفته و دیگر متعرض حالش نمی‌شد.

علاوه بر اینها، در خلال این احوال، روایت‌هایی از رسول اکرم (ص) در میان محدثین، نقل و رد و بدل می‌شد که به موجب آنها صحابه رسول دارای اجتهاد معرفی می‌شدند که اگر رأیشان در امور اصابت کند، مأجورند و اگر خطا کند، معذورند. مفهومی که این روایات در اذهان عموم به وجود می‌آورد، این بود که صحابه، یک نوع مصونیت دینی دارند که هر عملی را مرتکب شدند، غیر صحابی، حق کمترین اعتراض و مؤاخذه را در حق صحابی نخواهد داشت. البته این امتیاز دینی، روح استبداد عجیبی در صحابه — که اضافه بر خلافت، حکومت‌های ولایات و فرماندهی‌های لشکریان اسلام، غالباً در دست آنها بود — می‌آفرید.

اینها مواد فساد بود که در اثر پیدایش نظریه «جواز تغییر پاره‌ای از

مواد دینی به حسب مصلحت وقت» در داخل پیکره اجتماع اسلامی پدید آمد و البته تا چندی اثر ظاهری نداشت و اسلام با نیروی حَقّانیت و نورانیت خود توسعه پیدا می کرد و هر روز فتوحات تازه ای نصیب مسلمین می شد و به واسطه ثروت های بی حد و حسابی که به عنوان غنیمت می بردند، از طرز حکومت خشنود و به وضع خود خوشبین بودند، ولی زخم های درونی نامبرده، تدریجاً به نشو و نمای خود ادامه می داد.

هنوز دیری نگذشته و بیست سال از رحلت پیغمبر اکرم (ص) سپری نشده بود که عمال خلافت که عده ای از آنها صحابی نیز بودند، بنای بی بند و باری را گذاشته و علناً روش بیدادگری را در پیش گرفته و امنیت را از جان و عرض و مال مردم سلب کرده و هوس آنان، جایگزین قوانین دینی گردید و در نتیجه، منجر به شوریدن مردم علیه خلافت و قتل عثمان شد، و بالاخره منتهی به جنگ های داخلی و خونین جمل و صفین و نهروان و شهادت امیرالمؤمنین علی (ع) گردید. سپس معاویه به هر تدبیر بود، روی کار آمد و به مسند خلافت تکیه زد و خلافت را به سلطنت مطلقه تبدیل نمود.

در خلال این جریانات، عالم اسلامی صدها و هزارها صحنه های خونین و پرده های فجیع و ننگین و شرم آور دید که گرداننده عمده آنها جماعتی از به اصطلاح صحابه مانند حرقوص بن زهیر (ذوالثدیه)، عمرو عاص، سمرة بن جندب، بسر بن ارطاة، مروان بن حکم، مغیره بن شعبه، ابوموسی اشعری و سعد وقاص و غیرهم و در رأس آنها معاویه و طلحه و زبیر و ام المؤمنین عایشه بودند که همه از صحابه می باشند.

فضاحت و رسوایی هریک از این فجایع بی شمار، به حدی روشن و هویدا است که با هیچ منطقی نمی توان آنها را توجیه و پرده پوشی کرد جز

این که گفته شود که اصحاب کرام، مجتهد بودند و در خطای خود معذور، و قاتل و مقتول و ظالم و مظلوم، هر دو آمرزیده و بهشتی می باشند!

به دنبال این دسته از صحابه و دستیاران آنها، دسته دیگری از قبیل یزید بن معاویه و خلفای آل مروان و حکام و عمال آنها از قبیل زیاد بن ابیه و عبیدالله بن زیاد و حجاج بن یوسف و نظایر آنها به وجود آمدند که در حقیقت، پدر و مادرشان همان نظریه سابق الذکر و سلطنت استبدادی مطلق العنان بود. در مدت حکومت اینها - که تقریباً هفتاد سال طول کشید - جز نامی از اسلام باقی نماند و حکومت اسلامی دینی که در زمان پیغمبر اکرم پیرایه ای جز تقوی و عدل نداشت، تبدیل به یک امپراطوری جائزانه صدرصد عربی گردید.

پس از آن، اگرچه در اثر از حدگذشتن بیداد و ستم بنی امیه، مسوده از کشور ایران، علیه امویین نهضت کرد و پس از جنگ های خونین، حکومت ننگین بنی امیه را سرنگون کرده و زمام اداره امور مسلمین را به دست بنی عباس سپردند، ولی روی کار آمدن بنی عباس دردی را دوا نکرد و وضع عمومی اجتماع اسلامی به صورت نامطلوب تر و حال نارواتری افتاد، و تا اواسط قرن هفتم هجری، مشکلات دینی روز به روز شدیدتر شد، و سعادت عمومی اسلامی ساعت به ساعت از مردم دورتر گردید. پس از آن هم تا امروز که تقریباً چهارده قرن از هجرت می گذرد، وضع عمومی اجتماع اسلامی روز به روز در انحطاط، و به سقوط نزدیک تر گشته است.

البته غرض ما از اطالۀ کلام، نه این است که به ذکر تاریخ اسلام و سیر اجتماعی چهارده قرنی آن بپردازیم، و یا بساط مناظره های مذهبی و مشاجره های کلامی دو مذهب بزرگ اسلامی - شیعه و سنی - را پهن کنیم.

مقصد این است که شیعه نسبت به جریان عمومی اوضاع اسلامی چنین فکر می‌کند، و جریان حوادث و وقایع داخلی این اجتماع دینی مقدّس را با تجزیه و تحلیل به همدیگر مربوط ساخته و عامل اصلی آنها را همان موضوع الغای ولایت می‌یابد که از نظریهٔ «جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت وقت» سرچشمه گرفته است. و اما این که شیعه در این تشخیص و نظر، مصیب است یا به خطا رفته، از هدف بحث ما بیرون می‌باشد. اهل تحقیق می‌توانند پس از بررسی و مطالعه، حقیقت را دریابند.

شیعه همچنان که نسبت به اعمال اکثریت، در روز رحلت نبی اکرم (ص) به نظر انتقاد می‌نگریسته، نسبت به همهٔ فتن و حوادث و وقایعی که از نسل همان حادثه، قرن به قرن به وجود آمده، به نظر انتقاد نگاه می‌کرده و می‌کند. از این رو یک نفر مسلمان که مارک مذهب تشیع دارد، هرگز حاضر نیست که هیچ یک از این حوادث اسف آور بیرون از شمار و آثار و نتایج سوء آنها را، از روز رحلت پیغمبر اسلام تا امروز که چهارده قرن می‌باشد، به هیچ وجه به پای اجتماع مقدّس اسلامی که نمونهٔ آن، اجتماع ده سالهٔ اوّل بعد از هجرت، با سرپرستی پیغمبر اکرم بود، محسوب دارد و هرگز نمی‌تواند اعمالی را که از اکثریت صادر شده، به حسن نیت حمل کرده و معذورشان دانسته و زبان به انتقاد نگشاید؛ اکثریتی که خاندان رسالت را ریشه کن کرده اموالشان را غارت می‌کردند و زنانشان را اسیر می‌نمودند و مردانشان را کشته، اسب روی اجسادشان می‌تاختند، سرهایشان را از شهری به شهری به عنوان ارمغان می‌بردند، و جوانان آنها را به جای سنگ و آجر در دیوار ساختمان‌ها به کار می‌بردند.

سال‌های متمادی در صدر اسلام، سب و لعن اهل بیت و خاصّه امیرالمؤمنین علی (ع)، جزء فرایض دینی محسوب می‌شد و کمترین تمایل

به خانوادهٔ رسالت، جرمی بود که خون انسان را به هدر می داد، کار به جایی کشید که اعتقاد عمومی در میان همین اکثریت، بر این مستقر شد که "رافضی"، یعنی شیعه، از مذهب اسلام خارج است و هیچ گونه مصونیت نفسی و عِرضی و مالی ندارد!

در اثر همین اعتقاد ظالمانه، در طول تاریخ خون صدها هزار بیگناه ریخته شده، و به سختی می توان در گوشه و کنار بلاد اسلامی، جایی را سراغ کرد که با خون شیعه رنگین نشده باشد، در حالی که تا کنون کسی از مسلمین معتقد نشده که مسألهٔ خلافت، یکی از اصول دین اسلام است یا یکی از فروع ضروری دین، مانند نماز و روزه و حج و غیر آنها، و در حالی که به موجب تاریخ قطعی، عدهٔ زیادی از زنادقه و منکرین توحید و نبوت، در مهد خلافت در حال مصونیت می زیستند و حتی در دو حرم مقدس مکه و مدینه اقامت می کردند و کسی متعرض حالشان نمی شد ولی شیعه...

از اینجا است که شیعه هرگز نمی تواند اعمال چنین اکثریت مخالفی را حمل بر سهو و اشتباه نموده و آنها را در پیشگاه خدای دادرس، معذور بداند.

اندازهٔ موفقیت شیعه

البته از رحلت پیغمبر اکرم به این طرف، پیوسته شیعه هرگونه فشار و شکنجه را در اثر همان شیوهٔ انتقادی خود کشیده و می کشد، ولی سیاه ترین و تلخ ترین روزگاری که به این طایفه گذشته، همان سه قرن اول بعد از هجرت بوده، و از این راه، پیشوایان شیعه، طبق دستور قرآنی^۱ آنها را امر به تقیه نموده بودند.

پس از آن، در اثر فعالیت رجال شیعه، و تبلیغات دانشمندان این طایفه،

گاه و بی‌گاه در گوشه و کنار جامعه اسلامی، محیط‌های کوچک یا نسبتاً بزرگ مناسبی، برای آنها پیدا می‌شد، مانند سلطنت زیدیه در یمن و سلطنت فاطمیین در مصر و سلطنت آل بویه و عده‌ای دیگر که در عهد آنان، شیعه تا اندازه‌ای حریت مذهب و آزادی عمل به دست آورد.

وسیع‌ترین محیط مناسب، همان بود که در اثر مبارزه‌های خونین صفویه پیدا شد، و کشور پهناوری را مثل ایران آن روز، اشغال کرد، و نزدیک به پنج قرن می‌باشد که روز به روز پای برج‌اتر و استوارتر می‌گردد، ولی نظر به این که رژیم حکومت کسری و قیصری، به نام خلافت و حکومت دینی، قرن‌های متوالی در میان مسلمین مستقر شده و در گوشه و کنار زندگی آنان ریشه دوانیده بود، دیگر تغییر این رژیم و برگرداندن روش حکومت دینی که اسلام به سوی آن هدایت می‌کرد، از توانایی جمعیت بیرون بود و کار از کار گذشته بود.

معاویه پس از این که با حسن بن علی (ع) صلح کرد و خلافت را قبضه نمود، در منبر مردم را مخاطب ساخته و گفت:

من با شما بر سر نماز و روزه نمی‌جنگیدم، بلکه می‌خواستم بر شما برتری جسته و امارت کنم و به آنچه می‌خواستم دست یافتم، و هر عهدی که با حسن بستم، اینک در زیر پای خود گذاشتم.

پیوسته خلفا و عمال بنی‌امیه و بنی‌عباس رسماً به مردم می‌گفتند:

هر که در برابر ما سر تعظیم فرود آورد، هر چه دلش می‌خواهد در حقش خوبی خواهیم کرد؛ و اگر سرکشی نماید، هر چه از دست ما می‌آید، درباره او کوتاهی نخواهیم نمود.

و در نتیجه، مردم برای حکومت، معنایی جز "فعال مایشاء بودن" نمی‌دیدند.

پروشن است که اجرای عقیده‌ای که دانشمندان یک مذهب (به‌ویژه با این وصف که مارک "اقلیت" داشته باشد) در یک نظریه مذهبی دارند، در برابر یک عقیده ارتکازی که عامه مردم جز آن چیزی نمی‌فهمند، بسی دشوار است. خاصه در صورتی که دنیای بیرون نیز نظر عامه را مساعدت نموده و از در و دیوار، آهنگ موافق آن بلند شود.

بالاخره شیعه نتوانست حکومت حقیقی اسلامی را که برنامه عمومی آن آیه: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»^۱ و کلمه پیغمبر اکرم که فرمود: «المؤمنون إخوة يسعى بذمتهم أدناهم و هم يد واحدة علی من سواهم»^۲ بوده باشد، پس از قرن‌ها متروکی و فراموشی، به جای اول خود برگرداند.

در نتیجه حکومت دینی، از شیعه نیز مانند سایر فرق اسلامی رخت بر بسته و تنها نام آن در میانشان مانده و حقیقت آن یا قسمتی از حقیقت آن در میان دیگران اجرا شد، و کلمه پیشوای اول شیعه که فرمود: «الله الله فی القرآن لا یسبقتکم الی العمل به غیرکم»^۳ زنده گشت. تنها نتیجه‌ای که شیعه از این انتقاد علمی و تلاش عملی و استقلال کسبی به‌دست آورد، این بود که دیگر جان و عرض و مالشان به جرم رافضی بودن مباح نگردیده و به یغما و تاراج نمی‌رفت، و در تظاهر به عقاید مذهبی و انجام دادن مراسم دینی به نحوی که مذهب تشیع تشخیص می‌داد، در محیط اختصاصی خودشان، کسی متعرض حالشان نمی‌شد.

۱. آل عمران / ۶۴.

۲. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۱۱۹ و کثر العمال، ج ۱، ص ۸.

۳. کافی، ج ۷، ص ۵۱؛ بحار، ج ۴۲ (طبع بیروت)، ص ۲۴۸.

مشکل دوم

سقوط مرجعیت اهل بیت

اما مشکل دوم که از مسأله الغای ولایت، دامنگیر عالم اسلام شد، از بین رفتن مرجعیت علمی اهل بیت، و تعطیل مدرسه تعلیم و تربیت آنها بود که به موجب آیات قرآنی و احادیث متواتره (مانند حدیث ثقلین و حدیث سفینه و غیر آنها) پیغمبر اکرم آنها را سرچشمه فرهنگ اسلامی و مرجع تربیت و تعلیم عمومی قرار داده بود، در این قسمت نیز پیش‌بینی شیعه درست بوده است.

از یک سو، مصادر امور و خلفای وقت، در عین حال که در ظاهر از اهل بیت احترام می‌کردند، در باطن امر، تا می‌توانستند در تضعیف موقعیت اجتماعی آنها می‌کوشیدند و آنها را در هیچ شغل حساسی مداخله نمی‌دادند و طبعاً یک زندگی بی‌امتیاز و تعین، همرنگ زندگی عامه، برای آنها تعیین می‌شد، و پیدا است که چنین زندگی بی‌آثار، با آن همه خاطره‌های تلخی که اعراب و صنادید، با عصبیت جاهلی خود، از آنها و خاصه از امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) داشتند، ضمیمه‌همدیگر شده و دست به‌دست هم داده،

چه نتیجه تلخی می داد و چگونه دوستان را از پیرامون آنها متفرق نموده و دشمنان را بر آنها چیره می ساخت. کم کم امتیاز اهل بیت را نیز از دستشان گرفته و این افتخار را به همه خویشاوندان پیغمبر اکرم، حتی نسبت به زنان وی توسعه دادند. البته آنان نیز از این وضع ناراضی نبودند تا بالاخره در عهد بنی امیه، اهل بیت، همان بنی امیه و زنان پیغمبر اکرم شناخته می شدند.

از سوی دیگر روز به روز بر احترام صحابه می افزودند، و اخلاصی که مردم طبعاً به یاران پیغمبرشان داشتند مضاعف می شد، و مردم در فرا گرفتن حدیث از آنها، به عنوان علوم قرآن تشویق می شدند. البته صحابه نیز در نشر معارفی که از مشافهه پیغمبر اکرم به دست آورده بودند، فروگذار نمی کردند، ولی قدر مسلم این است که روح تحقیق علمی در آنها نبوده و حالت بحث انتقادی در میانشان وجود نداشت، یا دست های مرموزی نمی گذاشت پیدا شود. تألیف و کتابت در میانشان ممنوع و قدغن بود و در شعاع کلمه «حسبنا کتاب الله» خود را از هر کتاب علمی مستغنی می دانستند، چنان که با استناد به همین کلمه، طبق نوشته بعضی از تواریخ، کتابخانه با عظمت اسکندریه آتش زده شد و نفایس علمی و ذخایر فکری آن تا شش ماه طعمه تون حمام ها گردید و حتی بحث علمی در اطراف اصول و معارف اسلامی بدعت شمرده شد، و بحث کننده، جزء جماعت مسلمین شمرده نمی شد.

بلی جماعت معتزله که در مباحث کلامی تا حدی مسلک انتقاد داشته و آزادانه بحث می کردند، در صدر اسلام پیدا شده و تا اوایل قرن سوم هجری پیشرفتی داشتند، ولی طولی نکشید که منکوب شدند، و پس از آن در حال منفرودیت و مذلت زندگی می کردند، تا در سلطنت آل ایوب تصفیة حساب آنها موکول به شمشیر شد، و هر جا بودند، از دم شمشیر گذشته و نابود

گردیدند، و جز افسانه‌هایی از آنها باقی نماند.

القصّه، صحابه به نشر حدیث پرداختند و مصدر تعلیم و تربیت قرار گرفته، و علم حدیث را به اوج عزّت و مرغوبیت رسانیدند، چنان‌که بسیار اتفاق افتاد که مردم برای درک یک نفر صحابی، یا اخذ یک حدیث، راه‌های دراز طی کرده، و هفته‌ها و ماه‌ها رنج غربت را بر خود هموار می‌کردند.

البته علم حدیث و جاهت خود را همچنان حفظ کرده و احترام و اعظام صحابه را به طبقه تالی طبقه صحابه، از روات و محدّثین با تعین نقل نمود، ولی چنان‌که تذکر دادیم، نبودن روح تحقیق در عامه صحابه از یک طرف، و ممنوع بودن بحث و انتقاد در معارف دینی از طرف دیگر، و قدغن نمودن مقام خلافت (که مفترض الطّاعه شمرده می‌شد) از کتابت و تألیف از دیگر سوی، و پیدا شدن عده قابل توجهی از ظاهرالاسلام‌های اسرائیلی که اخبار و معارف انبیای سلف را آن‌طور که دلشان می‌خواست نقل می‌کردند، از طرف چهارم، و اقبال بیرون از حدّ و اندازه عموم مسلمین به حدیث ناقلین و محدّثین آن که طبعاً جمعی از جاه‌طلبان و سودپرستان را برای کسب امتیازات اجتماعی تطمیع نموده و وادار می‌کرد که از هر مصدری باشد و به هر مفهومی باشد، حدیث تهیه کنند، یا طبق تمایلات و مقاصد سران امور و متنفّذین وقت، حدیث جعل کرده و بازاری گرم کنند، از سوی پنجم، اینها مجموعه عواملی بودند که دست به دست هم داده و حدیث را از ارزش واقعی انداختند؛ زیرا:

اولاً: یک رشته احادیث مجعول یا ضعیف، جزء احادیث مقبول شمرده شد، و خرافات بسیاری داخل معارف و حقایق اسلامی گردید که پیغمبر اکرم به شرح آنها پرداخته بود. این‌گونه احادیث در ابواب مختلفه حدیث یافت می‌شود، به‌ویژه در بخش تفسیر و بخش تواریخ انبیاء و ائمّه‌های گذشته و

بخش غزوات و وقایع صدر اسلام، و راستی داستان‌ها و مطالب دیگری در میان احادیث پیدا می‌شود که هیچ عقل سلیمی نمی‌تواند آنها را بپذیرد. پیغمبر اسلام پیش‌بینی کرده بود که به‌زودی، این گرفتاری دامنگیر عالم اسلام خواهد شد، و لذا دستور داده بود که احادیثی را که از وی نقل می‌شود، به کتاب خدا عرضه داشته و پس از آن بپذیرند^۱ ولی غوغایی که پیشرفت حیرت‌آور علم حدیث در محیط اسلامی برپا کرده بود، هرگز اجازه اجرای چنین دستوری را نمی‌داد، و روایت و ناقلین حدیث هم فرصت این کار را نداشتند.

بسیار شگفت‌آور است که عموم مسلمین به‌طور تواتر یا استفاضه، این دستور را از پیغمبر اسلام نقل کرده، و اعتراف داشته و دارند که در عین حال که حدیث دوش به دوش قرآن، صحبت دینی است، لیکن بدون عرض به کتاب، ارزش حجّیت را ندارد. با این همه، نقل یک حدیث، هر دعوایی را به ثبوت می‌رساند، و هر موضوع، اگرچه خرافی بود، با دلالت یک خبر، جزء حقایق محسوب می‌شد.

قرن‌ها وضع این‌گونه بود تا بالاخره در اثر عکس‌العملی که از خود نشان داد، حدیث پیش افراد مسلمان به کلی ارزش و اعتبار خود را از دست داد و در لیست خرافات به حساب آمد و به حدیث صحیح نیز مارک باطله زده شد. خلاصه این‌که: حدیث تاکنون پیوسته در میان افراط و تفریط زندگی کرده است.

ثانیاً: در اثر ممنوع بودن کتابت و تألیف، کمیت قابل توجهی از حدیث

۱. کنز العمال، ج ۱، ص ۴۶، رقم ۹۰۸ و ص ۵۰، رقم ۹۹۵-۹۹۳ و وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۷۸ در کتاب قضاء و کافی، ج ۱، ص ۶۹ طبع جدید.

به دست فراموشی سپرده شده، و مقدار زیادی را نیز که موافق امیال حکومت‌های وقت نبود، محدّثین از ترس جان، پنهان نموده و از افشاء و نشر آنها خودداری کردند و به این ترتیب از میان رفت.

ثالثاً: حدیث تحت تأثیر عوامل و شرایطی که ذکر شد، تاریخ اسلام را از مجرای حقیقی خود منحرف کرده، و به مجرای دیگری انداخته و روح زنده یک آیین الهی را از آن گرفته و سمت یک سازمان عادی اجتماعی را به آن داد.

کسی که با نظری محققانه به تاریخ اسلام مراجعه نموده و با میزان تحقیق بسنجد، بی تردید در برابر دیدگانش، امپراطوری وسیع و مقتدری مجسم خواهد شد که برنامه زندگی آن با نیروی یک فکر حکیمانه تدوین شده و پیکره آن روی رژیمی محکم و قوانینی تشریفاتی استوار گردیده است.

در بدء پیدایش، قوانین تشریفاتی آن به حسب صلاح وقت دقیقاً اجرا می‌شده، و پس از استقرار نفوذ قوانین جاریه آن تدریجاً به وضع حقیقی و جنبه تشریفی خود بازگشته و خود حکومت زمانی به عنوان جمهوریت، و زمانی با وراثت یا وصیت، و زمانی به طور استبداد و قهر و غلبه اداره می‌شده، و پیکره این امپراطوری، و به عبارت دیگر این رژیم اجتماعی، مانند سایر رژیم‌های اجتماعی، تحت حکومت نوامیس و قوانین طبیعی، در مسیر زندگی خود، زمان طفولیت و جوانی و کهولت خود را گذرانیده و امروز با فرارسیدن روزگار پیری، کهنه و فرسوده گردیده! و تدریجاً جای خود را به رژیم‌های اروپایی تحویل می‌دهد.

رابعاً: علم حدیث به دستیاری همین علل و عوامل، یک حالت رکود و جمود در سایر علوم اسلامی به وجود آورد که در اثر آن، هرگونه بحث

انتقادی از آزادی افتاد و فاقد نشو و نمای حقیقی شد چنان‌که:

الف) علم تفسیر عبارت بود از مجموع اقوالی که از صحابه و تابعین جمع آوری و روایت شده و انظار ساده تقریباً ادبی که از ابی و عبدالله بن عمرو انس و ابن عباس و امثال قتاده و مجاهد و سدی و غیر آنها نقل گردیده است. قرن‌ها آراء و عقاید آنان در آیات قرآنی، تالی خود قرآن محسوب شده و غیر قابل رد بود، و مزایای علمی قرآن همان نکات ادبی بوده و اعجازش را همان فصاحت لفظ می‌بایست شمرد! و پس از قرن‌ها کشمکش، جز یک رشته بحث‌های کلامی و مشاجره‌های جدلی، به قسمت اول افزوده نشد.

ب) علم کلام به اثبات حقایق اصول معارف اسلامی می‌پردازد و بحث‌های آن روی این اساس استوار است که یک‌یک معارف ثابت دینی را مورد بحث قرار داده و از حقایق آنها دفاع نماید (و البته هیچ فرد مسلمانی تردید ندارد که هر حقیقتی از حقایق معارف این دین که پیغمبر اسلام از جانب آفریدگار جهان آورده است، جز حق و صواب نیست)، ولی این فن از یک طرف، سلسله‌ای از عقاید عامیانه را که هم سطح افکار عامه بوده و یا فهم‌های ساده از کتاب و سنت تلقی می‌شود، حقایق معارف عالیة اسلامی فرض کرده و به دفاع از آنها پرداخت، چنان‌که عده‌ای با این کلمه «ما اعتقاد ساده عوامی داریم» افتخار می‌کنند و از همین جا است که می‌بینیم بسیاری از متکلمین در مقام بیان فرق میان بحث کلامی و فلسفی و ترجیح کلام بر فلسفه می‌گویند:

کلام از احوال مبدأ و معاد بحث می‌کند به نحو مطابق شرع، و فلسفه هم

همین بحث را انجام می‌دهد، خواه مطابق شرع باشد و خواه نباشد.

البته لازم لاینفک این روش، این است که در هر مسأله، نتیجه دلیل که

همان عنوان مسأله است، قبل از بحث و اقامه دلیل، مفروض الثبوت و مسلم قرار گرفته و درحقیقت، توقفی به دلیل نداشته باشد؛ در این صورت فایده بحث تنها الزام خصم و خفه نمودن مدعی خواهد بود، اما اعتقاد بحث‌کننده هیچ‌گونه توقفی بر دلیل نخواهد داشت.

به عبارت روشن‌تر، اعتقاد به اصل مسأله، تنها متکی به تقلید از رجال مذهب بوده و بحث و استدلال، یک نوع سرگرمی، یا ورزش فکری، یا بازیچه قرار می‌گیرد؛ زیرا روش بحثی که اول مدلول را فرض نموده و پس از آن، دلیلی را که به مدلول مفروض دلالت کند، جستجو نماید، جز سرگرمی و ورزش فکری یا بازی با حقایق، عنوانی ندارد. به کار بستن این روش در بحث‌های علمی، مانند این است که انسان نسبت به کاری، اول تصمیم بگیرد و پس از آن با دوستان خود به مشاوره بپردازد!

از طرف دیگر، اهل هر مذهب از مذاهب اسلامی، اجماع اهل آن مذهب را به اعتقادی که در میانشان دایر است، حجت گرفته و در ردیف کتاب و سنت قرار دادند، و به این ترتیب، حجت عقل — اگرچه بدیهی هم بود — به کلی از استقلال افتاده و دیگر یارای دم زدن نداشت و به همین جهت در کتب کلامی، به نظریات و اقوالی برمی‌خوریم که در نزد عقل سلیم، بسی مایه تأسف است. کمترین نتیجه ناگواری که این رویه علمی به بار آورده، این است که اهل هر مذهب، اجماعات و مسلمات مذهب خود را ضروری فرض کرده و دیگران را که زیر بار نظریه مسلم آنها نمی‌روند، منکر ضروری و مبتدع قلمداد می‌کنند.

ج) علم فقه اسلامی از حیث تنوع بحث و کثرت مسایل، وسیع‌ترین علوم اسلامی است؛ زیرا اسلام همه اعمال بیرون از شمار و همه حرکات و سکنات

اجتماعی و انفرادی بشر را در هر زمان و محیطی و تحت هرگونه شرایطی که به وجود آید، بررسی کرده و قوانین و احکامی برای آن وضع نموده است و البته بحث مستوفی و کامل، در فتنی به این وسعت و پهناوری، به مواد علمی زیادی نیازمند است و به عبارت دیگر، آیات و اخبار زیادی می‌خواهد که فقیه آنها را مواد استدلال‌های علمی خود قرار داده و از آنها احکام مربوطه را استنباط نماید.

متأسفانه خبر مآثور از طرق صحابه، در کلیه ابواب فقه، از شماره بسیار ناچیز، یعنی از چند صد حدیث تجاوز نمی‌کند، و بسیار شگفت‌آور است این همه تظاهر که در صدر اسلام به نفع دین می‌شده، و این همه ترویج از اصول و فروع اسلام و پیشرفت عجیب و موقعیت مهم علم حدیث و این همه صحابه که تا حدود دوازده هزار نفر از آنها به ضبط درآمده، درحالی که سمتی جز نشر و ترویج احکام نگرفته، و هیچ مانعی پیش پای خود نداشته، و تقریباً یک قرن سرگرم خدمات دینی بودند، با وجود این، احادیث و روایاتی که از آنان به یادگار مانده، از چند صد روایت فقهی تجاوز نمی‌کند، و روی هم رفته از هر صحابی، چهار یا پنج حدیث بیشتر در دست نیست.

راستی اگر وضع این‌گونه بود، مردم صدر اول اسلام با آن حکومت عجیبی که قوانین اسلامی در میانشان داشت، چه می‌کردند و چه حالی داشتند؟ آیا سرگرم فتوحات پی در پی و مست غنائم جنگی و به دست آوردن بردگان که از گروه گروه اسیران جنگی به دست می‌آوردند، بودند؟ یا این که اشتغال به ادب و شعر که یک سلیقه عربی بود و خود صحابه نیز از آن ترویج می‌کردند و خلفای بنی امیه و بنی عباس، در برابر یک شعر بلیغ یا یک نکته ادبی، هزارها و ده‌ها هزار و صدها هزار دینار و درهم می‌بخشیدند، و حفظ یک شعر یا یک

خطبه، از حفظ هزار حکم فقهی سودمندتر بود، احادیث فقهی را تحت الشعاع قرار داد؟ و یا این که دست‌های مرموزی در کار بود که مردم را از اقبال به حفظ و درست احادیث فقهی باز می‌داشت؟

در هر حال، کمی احادیث و مدارک فقهی و ابهام ادله استنباط، اثر نزدیکی که بخشید، این بود که فتاوی و آرای مختلف متناقض زیادی در میان فقها پیدا شد، و به فاصله کمی، مسأله عمل به قیاس و استحسان پیش آمده و رواج یافت.

پیدایش این دو طریقه به واسطه کمبود محسوس وسایل استنباط، طبیعی و ضروری می‌نمود. با این که این دو طریقه ظنی را در استنباط احکام، از قوانین عادی و سیرت‌ها و طریقه‌های اجتماعی نیز هرگز استعمال نکرده و حجت نمی‌گیرند، در احکام اسلامی که هیچ‌گونه مسامحه را بر نمی‌دارند، استعمال کرده و حجت می‌گرفتند.

پس از چندی، برای جلوگیری از هرج و مرجی که افکار فقهی به وجود آورده بود، به فتاوی و آرای چهار نفر از فقها، یعنی مالک، شافعی، ابوحنیفه، و احمد بن حنبل اجماع کردند و در نتیجه، بحث و انتقاد علمی، جای خود را به جمود و خمود داده و اجتهاد تبدیل به تقلید بی‌چون و چرا گردید و تا این نزدیکی‌ها، نظر آزاد در یک مسأله فقهی، بدعت شمرده می‌شد.

د) فن تاریخ نیز نظر به این که در اصل پیدایش، شعبه‌ای از علم حدیث بود، در اختلال، دست کمی از سایر فنون اسلامی نداشته و بدون این که به تجزیه و تحلیل و بحث و انتقاد پرداخته شده، صحیح و سقیم از همدیگر جدا شوند، قابل اعتماد بود.

ه) فنون عقلی از قبیل فلسفه، طبیعیات و ریاضیات که در اواخر خلافت

امویین و اوایل خلافت عباسیین از یونانی، هندی، سریانی، و فارسی به عربی ترجمه شده بود، اگرچه در اوایل حال، به زور مقام خلافت در مقابل محیط مخالفت، از خود مقاومتی نشان داد، ولی پس از چندی منکوب شده، معلّمین و متعلّمین آنها، جزء اهل بدعت و ضلالت به شمار آمدند و کتاب‌های آنها راه نابودی را پیمودند، مگر امثال طب و حساب و هندسه که تاحدی از طوفان افکار مخالف، کنار ماندند.

این است شمه‌ای از جهات اختلال و بی‌نظمی که در علوم اسلامی مشاهده می‌شود. تنها علوم و فنونی که در آنها تقریباً تلاش درست به عمل آمده و کنجکاوی با ارزشی شده، فنّ تجوید، قرائت قرآن و فنون ادبیات عربی است که تقریباً مجاهدهٔ مسلمین در آنها به حدّ نصاب رسیده است، ولی بقیهٔ فنون و علوم که میان مسلمین دایر شد، حال آنها از جهت اختلال، همان بود که شرح داده شد.

مشاهدهٔ این اختلال در علوم اسلامی، پس از بسته شدن در خانهٔ اهل بیت، ایمان شیعه را به دستور قطعی پیغمبر اسلام در خصوص ملازمت تعلیمات اهل بیت، محکم‌تر نمود.

روش شیعه در علوم

طباطبایی: روش شیعه در علوم این است که از اولین روز بعد از رحلت پیامبر در تعلّم علوم و معارف اسلامی و درک حقایق اصول و فروع دینی به اهل بیت پیوسته، از دیگران بگسست. کمیت قابل توجهی که به ده‌ها هزار حدیث می‌رسد، از ائمه اهل بیت تلقی کرد و از روز اول طبق تعلیم اهل بیت، به کتابت و تألیف قیام نمود^۱ (اگرچه نظر به منع مقام خلافت، این کار، مخفیانه بود) و در جمیع شؤون دینی، از اول اصول معارف گرفته، تا آخر فروع و جزئیات آنها، به بحث و انتقاد پرداخت، و فرآورده‌های روایتی آنها به حدّ کفایت، پاسخ هرگونه سؤال دینی را می‌داد و می‌دهد.

در این اخبار، اصول معارف دینی، و اخلاق عالیّه انسانی، سنن و قوانین اجتماعی و فردی اسلام، و همچنین سیره مرضیه پیغمبر اسلام در نهایت درجه، واضح و تشریح شده است.

با اتکا به دلالت قرآن و هدایت همین اخبار قطعیه، شیعه معتقد است که در معارف اسلامی، حجّت معتبر سه چیز است که به هر یک از آنها می‌توان

۱. بحار الانوار، ج ۱، صص ۱۱۱-۱۰۷ و وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۷۵، چاپ اول.

اعتماد نمود، و به غیر آنها نمی‌توان گروید: کتاب، سنت قطعی و عقل صریح، و درحقیقت همه آنها به حجّیت کتاب برمی‌گردد؛ زیرا ممیّز روش مذهبی از روش فلسفی این است که فلسفه، حقایق را از راه عقل به دست می‌آورد و مذهب، از راه وحی آسمانی، و وحی آسمانی قطعی در دست مسلمین، همانا قرآن شریف می‌باشد، ولی همان قرآن شریف، بیان پیغمبر اسلام را صریحاً اعتبار داده و پیغمبر اسلام نیز بیان اهل بیت خود را با بیان صریح متواتر، حجّیت داده است.

همچنین کتاب و سنت، به مؤدای عقل سلیم و صریح، در آیات بسیار و روایات زیادی ارجاع نموده و در نتیجه، سنت قطعی و عقل صریح، مانند خود کتاب، سمت حجّیت پیدا کرده و قابل اعتماد گشته‌اند.

دکتر معین: مگر اجماع یکی از این حجّت‌ها شمرده نمی‌شود؟

طباطبایی: ما در اصول معارف، به اجماع اعتماد نمی‌کنیم؛ زیرا حجّیت اجماع (چنان‌که در فنّ اصول روشن شده) از این راه است که خبر واحد یا در حکم خبر واحد می‌باشد، و چون خبر واحد، بیشتر از "ظن" چیزی را افاده نمی‌کند، و در اصول معارف، "علم قطعی" لازم است، اعتباری برای اجماع، در اصول معارف باقی نمی‌ماند، تنها احکام فقهیه است که اجماع در مورد آنها حجّیت دارد.

دکتر کُرن: در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و میان کتاب و سنت چه می‌کنید؟

طباطبایی: در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق نموده و به آن حجّیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها پیدا نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب و واقع‌بینی عقل صریح، همین

نتیجه را می‌دهد؛ زیرا فرض دو امر واقعی متناقض، متصور نیست، و اگر حیثاً فرض شود که دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی، معارض بیفتد، چون دلالت دلیل نقلی، از راه ظهور ظنی لفظ خواهد بود، با دلیل قطعی الدلاله معارضه نخواهد نمود و عملاً نیز موردی برای چنین اختلافی وجود ندارد.

دکتر کُرن: مگر مسأله تقدّم خلقت روح بر بدن، از همین باب نیست؟ زیرا عقلاً تقدّم روح بر بدن، متصور نیست، در صورتی که از راه نقل وارد شده که روح، پیش از بدن آفریده شده است.

طباطبایی: آفریده شدن روح پیش از بدن، در قرآن شریف مذکور نیست، بلکه در حدیث وارد است^۱ و حدیث نامبرده - چنان‌که اهل فن تصریح کرده‌اند - از اخبار آحاد می‌باشد، و ما در اصل معارف، به اخبار آحاد عمل نمی‌کنیم، مگر این‌که محفوف به قرینه قطعیّه بوده باشد. البته با قیام حجّت قطعی برخلاف مدلول خبر، وجود قرینه قطعیّه نسبت به سند و دلالت معنی ندارد. البته این‌گونه روایات را طرح نیز نمی‌کنیم، بلکه در صورت امکان، به وجه صحیحی تأویل می‌شود، و در صورت عدم امکان، مسکوت عنه می‌ماند.^۲

خلاصه این‌که: شیعه طبق تعلیم اهل بیت (علیهم‌السلام) که شارح نحوه تعلیم قرآن می‌باشند، جز حجّت‌های سه‌گانه «کتاب، سنت قطعیّه، عقل صریح» به چیزی اعتماد نمی‌کند، و چنان‌که گفته شد، مرجع اعتماد به هر سه، همان اعتماد به وحی آسمانی است، که رویت مخصوص مذهب و ادیان آسمانی است.

۱. بحار، طبع کمپانی، ج ۱۴، صص ۴۲۸-۲۲۵ و ص ۴۷ و ج ۷، صص ۱۸۹-۱۷۹ و ۳۰۷-۳۰۴ و ۱۱۸-۱۱۶.

۲. مسائل الشیعه، ج ۳، کتاب قضاء و بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۱۸.

حدیث از نظر شیعه

شیعه برحسب تعلیم اهل بیت به ضبط اخبار و احادیث پیغمبر اسلام و اهل بیت گرامش پرداخت و در سه قرن اول هجری، از پیشوایان خود ده‌ها هزار حدیث در فنون مختلفه اسلامی به دست آورده، و در صدها و هزارها تألیف (اصل و کتاب) گنجانید. با این که مقدار زیادی از آنها را به واسطه عدم مساعدت زمان، و ناگواری اوضاع حکومت‌ها، در محیط شکنجه و زیر تازیانه و شمشیر گم کردند، باز هم ده‌ها هزار حدیث که در همه فنون اسلامی کفایت کلیات ابحاث را نماید، مصون مانده است، و با این که در اخبار شیعه نیز دست‌های مرموزی — مانند اخبار اهل سنت — به کار افتاده و دس و جعل و تحریف در آنها راه یافته است، ولی شیعه طبق دستور پیشوایان خود، اهل بیت، به همان دستور پیغمبر اسلام، عمل نموده و صحیح و سقیم حدیث را، با عرض به کتاب و تطبیق به قرآن، تمیز می‌دهند.

شیعه به همان ترتیب که بذر همه علوم و معارف حقیقیه در تعلیمات پیشوایان نشان کاشته شده، و روح بحث و انتقاد آزاد، در کالبدشان پرورش داده شده، تدریجاً به سیر و سلوک علمی اشتغال ورزید، البته چنان که بیان خواهد شد، پیشرفت آن در همه فنون یکسان نبوده، و به واسطه تأثیر مساعد و نامساعد اسباب و عوامل بیرونی، حق بحث را در همه فنون استیفا نکرده، و از پاره‌ای به طور متوسط یا ناقص بهره‌برداری نموده است.

روش کلامی شیعه، طبق تعلیم اهل بیت، بحث دفاعی از اصول معارف اسلامی است با منطق صحیح و حجت عقل و نقل.

روش فقهی شیعه، استنباط و استخراج احکام فرعیّه و قوانین عملیه اسلامی است از ادله آنها، که عبارت است از کتاب و سنت که بیانات پیغمبر اسلام و

ائمه اهل بیت او بوده باشد. این استنباط به واسطه اعمال یک سلسله قواعد و موازین عقلانی انجام می‌گیرد که انسان اجتماعی با اعمال آنها احکام و نوامیس مولوی و عبودی خود را استنباط می‌کند.

این قواعد، همان‌ها هستند که به نام فنّ اصول فقه تدوین شده‌اند، و به کار انداختن این قواعد، همه وظایف اجتماعی و انفرادی یک فرد را تشخیص می‌دهد. در هر محیطی که بوده باشد و با هر شرایط و خصوصیات که زندگی کند. چه در مسایلی که از کتاب و سنت دلیلی در دست می‌باشد، و چه در مسایلی که دلیل ظاهری در دست فقیه نیست، و دیگر در فقه شیعه نیازی به استفاده از امثال قیاس و استحسان نیست.

روش تاریخی شیعه، رویه تحلیل می‌باشد؛ و اگرچه این رویه را به حسب تماس احتیاج، تنها در وقایع تاریخی صدر اسلام اعمال کرده‌اند، ولی در هر حال مبتکر این روش، شیعه می‌باشد.

روش تفسیری شیعه، به نحوی که از بیانات پیشوایان شیعه روشن و هویدا است، این است که قرآن با قرآن تفسیر شود،^۱ یعنی قرآن شریف، در تأدیه مقاصد خود، هیچ‌گونه نیازی به ضمّ ضمایم خارجیه نداشته، و منظور ابتدایی و نهایی هر آیه، از خود همان آیه، به تنهایی، یا به انضمام آیات مربوطه دیگر، به خوبی و روشنی پیدا است.

بیانات اهل بیت که طبق دستور پیغمبر اکرم در تفهّم آیات قرآنی باید به آنها رجوع کرد، تنها جنبه تعلیم و تربیتی و یاد دادن روش تفسیر حقیقی و صحیح را دارد، نه این که قرآن شریف، در بیان مقاصد عالی خود، گنگ و ناکافی بوده، و مقاصد مرموزه او را به طریق کشف رمز، ائمه اهل بیت کشف

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳. برای توضیح بیشتر به مقدمه جلد اول تفسیر المیزان مراجعه شود.

کرده باشند، و اخبار آنها اگرچه مخالف کتاب هم بوده باشد، حجت تلقی گردد. زیرا خود اهل بیت دستور داده‌اند که اخبارشان را بدون عرض به کتاب نپذیرند. به علاوه در موارد بی‌شماری، به آیات شریفه قرآنی تمسک جسته، و به آنها احتجاج نموده‌اند، و اگر قرآن فی‌نفسه گنگ بود، و مقاصدش بعینه همان بیان اهل بیت بود، این‌گونه استدلال‌ها معنی نداشت.

بلی قرآن مجملاتی از قبیل احکام کلیه مانند نماز، روزه، حج و غیره دارد که تفصیل آنها حاجت به بیانی خارج از قرآن دارد و به همین منظور، بیان پیغمبر اکرم را به موجب آیات زیادی، حجت داده و پیغمبر اکرم نیز بیان اهل بیت خود را به جای بیان خود نشانیده است و در نتیجه، خبر متواتر، یا محفوظ به قراین قطعی، قابل وثوق در تفسیر یک آیه، به منزله یک آیه می‌باشد که آیه مورد نظر را توضیح می‌دهد.

این روش، در نقطه مقابل روشی است که در صدر اسلام در میان علما دایر بود، و آن این که تفسیر قرآن همان قرائت آن است و در تفسیر یک آیه از آیات قرآنی، از روایت یا قول صحابه و تابعین از قبیل مجاهد، قتاده، سدی، و غیر آنها نمی‌توان تعدی کرد و قدمی فراتر گذاشت، و نظریات صحابه و تابعین را اخبار موقوفه تلقی می‌کردند؛ نظیر روشی که نصاری در تفسیر تورات و انجیل داشتند و طبق حکمی که کلیسا صادر کرده، تفسیر عهدین در انحصار کلیسا بوده و دیگران حق هیچ‌گونه اظهار نظری ندارند.

کتاب آسمانی دیگران هرگونه می‌خواهد باشد، ولی کتاب آسمانی اسلام که قرآن شریف بوده باشد، جهان و جهانیان را مخاطب قرار داده و با آنها مستقیماً سخن می‌گوید و در مقام تحدی برآمده، خود را معجزه پیغمبر اسلام معرفی می‌کند؛ چنین کتابی هرگز در انحصار فهم عده معدودی (هر که باشند)

در نخواهد آمد.

روش فلسفی شیعه، همان است که در کتاب و سنت، نمونه‌های بارز و بسیاری از بحث‌های آن موجود است. البته به خلاف توهمات جمعی، مراد از بحث فلسفی این نیست که معتقدات امثال ارسطو، افلاطون و سقراط را جمع‌آوری کرده و بی‌چون و چرا و کورکورانه بپذیرند، چنان‌که در بحث‌های مذهبی در هر یک از مذاهب، انظار رجال آن مذهب، به عنوان تسلیم پذیرفته و حجت گرفته می‌شود؛ زیرا این تفسیر در واقع بحث فلسفی را تبدیل به بحث کلامی می‌کند.

در بحث فلسفی، ارزش از آن نظر است، نه از آن رجال و صاحبان نظر، و هرگز در نظریه‌ای از نظریات فلسفی، به شخصیت صاحب نظریه؛ هر که می‌خواهد باشد، و کثرت جمعیت طرفدار یک نظریه؛ اگرچه به حد اجماع و اتفاق رسیده، و همه جهانیان، از گذشتگان و آیندگان در آن وحدت نظر داشته باشند، و قعی گذاشته نمی‌شود.

معرف یک بحث فلسفی این است که با استمداد از یک سلسله قضایای بدیهی یا نظری که مولود همان بدیهیات است (افکاری که شعور و درک انسانی نمی‌تواند در آنها به خود شک و تردیدی راه دهد) با منطق فطری، در کلیات جهان هستی بحث کرده و به این وسیله به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش جهان و آغاز و انجام آن پی برده شود.

این‌گونه بحث را در کتاب و سنت به حد وفور می‌توان پیدا کرد، زیرا چنان‌که از آیات قرآنی پیدا است، در بسیاری از اصول معارف، گاهی به عنوان اعلام و مجرد گزارش آسمانی و بیان خدایی سخن گفته می‌شود، و گاهی از راه استدلال عقلی و احتجاج برهانی که همان روش فلسفی است،

بحث می‌شود.

همچنین در سنت، اخبار بی‌شماری در اقسام معارف اسلامی، از مبدأ و معاد، از طرق شیعه، از پیغمبر اکرم و اهل بیت گرام او، به سبک و روش فلسفی نقل شده است، بلکه پیشوای اول شیعه، نخستین کسی است در اسلام که این راه را باز کرده، در حالی که از مجموع دوازده هزار صحابی که تا کنون نامشان ضبط شده، یک حدیث روشن، با این روش نقل نشده است.

بیانات زیادی از آن حضرت در خطب و احادیث ضبط شده که پاره‌ای از آنها به اندازه‌ای دقیق و عمیق‌اند که با موجودی نظریات فلسفی گذشتگان حل نشده و پس از ده قرن که دست به دست می‌گردید، در قرن یازدهم هجری حل شده است، و در کلام پیشوای ششم و هفتم و هشتم شیعه نیز مطالب زیادی از این قبیل پیدا می‌شود و به بقیه علوم عقلی نیز در کتاب و سنت، تحریر و ترغیب شده است.

این است خلاصه روش‌های علمی که در تعلیمات پیشوایان شیعه یافت می‌شود، ولی در اثر گرفتاری‌های عمومی که این طایفه در طول تاریخ داشته، فرصت یا موفقیت پیدا نکرده است که در همه این فنون و علوم، پیشرفتی را که درخور این روش‌های اساسی و صحیح است، به دست آورد.

موفقیت شیعه در پیشرفت دادن به علوم

شیعیان در حدیث و کلام و فقه، نظر به این که دائماً گرفتار مشاجره‌های مذهبی با مخالفین خود بوده و از جهت انجام وظایف دینی هم نیاز روزانه به فقه و حدیث داشته‌اند، با تمام قوا کوشیده و این علوم و علوم مربوطه به آنها را مانند درایه، رجال و اصول به سرحد کمال می‌رسانیدند و آخرین نظریات

دقیقه وقت را ضبط می کردند و قرن ها با همین رویه پیش می رفتند، ولی از قرن دهم به این طرف، نظر به این که تاحدی از استقلال برخوردار شدند، دیگر نیاز و حاجت شدیدی به دفاع از عقاید مذهبی حس نکردند. در نتیجه بحث کلامی حالت رکود پیدا کرده و از پیشرفت بازماند و بحث های کلامی امروز ما، همان محصول افکار سیصد، چهارصد سال پیش است که دست به دست می گردد! لیکن فقه و مقدمات فنی آن مانند اصول، حدیث و رجال، به واسطه بقای احتیاج عمومی، در حال پیشرفت بوده و سال به سال به نشو و نما می مناسب خود ادامه می دهد.^۱

در تفسیر، در حدودی که فقه و کلام ایجاب می کرد، اشتغالاتی پیدا کرده اند و چنان که گفته شد، گرفتاری های اجتماعی مذهبی از اشتغال بیشتر از حد حاجت یومی، مانع می شده است و از طرف دیگر، اخبار زیادی از پیشوایان خود در تفسیر آیات داشتند که حوایج ابتداییشان با آنها قابل رفع بوده و به همان اندازه (بدون تحمل رنج بحث های دقیق و عمیق) قناعت می کرده اند.

قدر مسلم این است که در عین حال که در شیعه بلکه در اسلام، تفاسیر نفیسی بر قرآن کریم نوشته شده است، نظر به این که مذاق های ویژه مؤلفین، در بحث های قرآنی آنها تأثیر داشته، هنوز ذخایر و کنوز غیرمتناهی معارف

۱. در اثر همین پیشرفت بود که در ظرف همین سه چهار قرن اخیر، عده ای از نوابغ علم و مؤسسن در فنون نام برده به وجود آمدند، مانند مجلسی صاحب بحار الانوار متوفای سال ۱۱۱۰ و فیض کاشانی صاحب وافی متوفای سال ۱۰۷۰ و شیخ حر عاملی صاحب وسائل متوفای ۱۱۰۴ و سید هاشم بحرانی متوفای ۱۱۰۷-۱۱۰۹ در حدیث، و میرزا محمد اردبیلی مؤلف جامع الزواة، معاصر مجلسی، در رجال و وحید بهبهانی متوفای ۱۲۰۵-۱۲۰۸ و شیخ مرتضی انصاری متوفای ۱۲۸۱ در اصول، و شیخ جعفر کاشف الغطاء متوفای سال ۱۲۲۷-۱۲۲۸ در فقه، و نظایر

قرآنی، به حدّ لزوم، استخراج و از آنها در رفع نیازمندی‌های واقعی، به حدّ کفایت، بهره‌برداری نشده است.

در تاریخ نیز چنان‌که گفته شد، به تحلیل و انتقاد در وقایع و حوادث داخلی اسلام قناعت شده و از این حدود تجاوز نکرده‌اند.

در فلسفه، نظر به این‌که بحث شیعه در حقایق معارف، با روش تحلیل و انتقاد و کنجکاوی عقلی آزاد بود، و بحث‌های عمیق فلسفی در کلام پیشوایان این طایفه به حدّ وفور وجود داشت، این طایفه نسبت به بقیّه طوایف اسلامی، استعداد بیشتری به فراگرفتن فلسفه داشتند، و از این‌رو هنگامی که کتب فلسفی یونان و غیر آن، به عربی ترجمه شد و کم و بیش در میان مسلمین رواج یافت، (با این خصوصیت که مطالب فلسفی درخور افهام همگانی نیست) در نفوس شیعه نسبت به دیگران تأثیری عمیق‌تر داشته و نقشی روشن‌تر می‌بست.

در ابتدای حال، مکتب اشراقیین در اسلام رواجی نیافت و حکما و فلاسفه اسلامی به مکتب مشائین (اتباع ارسطو) اقبال نمودند، ولی دیری نگذشت که به نزدیکی رابطه فلسفه و دین پی برده و درصدد توفیق میان فلسفه و دین برآمده، و بحث‌هایی که تا اندازه‌ای ساده و ابتدایی بود، انجام دادند. این حقیقت را در تألیفات معلّم ثانی، ابی‌نصر محمد بن طرخان فارابی و پس از آن در تألیفات تفسیری شیخ‌الرئیس ابن‌سینا می‌توان یافت.

با تأمل کافی در کلمات این دو فیلسوف بزرگ اسلامی، بسیار روشن است که اینان پی برده بودند که به حقایق کلیّه آفرینش، با هر یک از سه راه؛ یعنی از راه دین و ظواهر بیانات انبیا (علیهم‌السلام) و راه فلسفه و برهان، و راه ذوق و کشف می‌توان نایل گردید.

البته چون راه ظواهر دینی، منتهی به وحی آسمانی است که به منظور تکمیل و هدایت عموم مردم به انبیا رسیده و آنان مأموریت تبلیغ آن را به عموم مردم از عالم و جاهل و حضری و بدوی یافتند، در نتیجه حقایق آفرینش و دقایق اسرار هستی با ساده ترین بیان در همان ظواهر دینی ذکر شده که هرکس به اندازه سطح فهم خود چیزی دریافت داشته باشد، ولی مطالب فلسفی، درخور فهم عامه - غیر اخصائیین این فن - نبوده و در انحصار جمعی است که با ریاضات عقلی ورزیده شده و می توانند میان برهان منطقی و میان افکار اجتماعی و قیاسات جدلی و خطابی تمیز دهند.

همچنین مطالب کشفی و ذوقی، مخصوص کسانی است که با تعلیمات دینی و ریاضات شرعی، بدون ضمّ ضمایم، آئینه نفوس خود را صیقل زده، و طبق عنایت های باطنی خدایی، حقایق را مشاهده نمایند.

باری، در اثر همین انتقال فکری، این دو فیلسوف، قدم های نخستین را در این راه برداشتند، و پس از آنها در قرن ششم هجری، شهاب الدین سهروردی، شیخ اشراق میان ذوق و برهان جمع کرد، و فلسفه اشراق را تجدید نمود، و پس از آن در قرن هفتم هجری، فیلسوف و متکلم و ریاضی دان معروف، خواجه نصیرالدین طوسی به توفیق میان شرع و عقل پرداخت و پس از آن در قرن هشتم هجری، شمس الدین محمد ترکه همین مسلک را با طرزی عمیق تر، پی ریزی کرده و آثاری از خود به یادگار گذاشت.

پس از اینها در قرن یازده هجری، میر محمد باقر داماد، مسلکی قریب به مسلک اشراقیین پیمود، و پس از آن صدر المتألهین شیرازی به تحدید فلسفه اسلامی پرداخته و حقایق آفرینش را از هر سه راه (ظواهر دینی و برهان و کشف) مورد بحث قرار داد و کتبی در توفیق میان ظواهر دینی و

برهان، و کشف، و همچنین میان ظواهر دینی و کشف تألیف نمود.

مکتب صدرالمتألهین هنوز زنده است و سه قرن و کمی بیشتر که از عهد این فیلسوف می‌گذرد، فلسفه او مورد بحث و فحص بوده و جمع کثیری را پرورش داده است که دسته‌ای از آنها مباحث فلسفی را از راه توفیق میان ظواهر شرع و برهان تعقیب می‌کنند، و از مشاهیر این دسته، قاضی سعید قمی و آخوند ملاعلی نوری و آقا علی ذنوزی را باید شمرد، و دسته‌ای از آنها از راه توفیق میان عقل و ذوق وارد شده‌اند، مانند آقامحمد بیدآبادی و آقامحمد رضا قمشه‌ای، و دسته‌ای از آنها از راه توفیق میان ظواهر دینی و ذوق بحث می‌کنند، مانند فیض کاشانی و بعضی مانند حاجی سبزواری به هر سه قسمت پرداخته‌اند.

این مکتب، به واسطه نزدیک کردن این سه مسلک به همدیگر، موفقیت‌هایی یافته که فلسفه در تاریخ چند هزار ساله خود از آنها محروم بوده، و از مشکلاتی که از هر جانب به واسطه تهیدستی خود دامنگیرش می‌شد و بن‌بست‌هایی که پیش می‌آمد، پیوسته در شکنجه بود. کلید رمزهایی به دست فلسفه اسلامی افتاده که هرگز در فلسفه‌های کهن کلد، مصر، یونان و اسکندریه به دست نمی‌آید.

در نتیجه اولاً: مسایل فلسفی که به حسب آنچه از کتب فلسفی گذشتگان، به عربی ترجمه شده و به دست مسلمین رسیده، تقریباً دوپست مسأله بوده، در این مکتب فلسفی تقریباً به هفتصد مسأله بالغ می‌شود.

ثانیاً: مسایل فلسفی که مخصوصاً در مکتب مشائین از یونانی‌ها به طور غیرمنظم توجیه شده و نوع مسایل از همدیگر جدا و به همدیگر نامربوط بودند، در این مکتب فلسفی، حالت مسایل یک فن ریاضی را پیدا کرده و

به همدیگر مرتبط و بر یکدیگر مترتب شده‌اند، به نحوی که با حلّ دو سه مسألهٔ اولی که فلسفه را افتتاح می‌کنند، همهٔ مسایل فلسفی را می‌توان حل و توجیه نمود. به همین جهت به آسانی می‌توان رابطهٔ فلسفه را از طبیعیات قدیم و هیأت قدیم قطع کرد و در نتیجه هیچ‌گونه برخورد و منافاتی میان این مکتب فلسفی و علم امروز اتفاق نمی‌افتد.

ثالثاً: فلسفه (تقریباً) جامد و کهنه، به واسطهٔ روش این مکتب فلسفی، به کلی تغییر وضع و قیافه داده و مطبوع طبع انسانی و مقبول ذوق و عقل و شرع می‌باشد، و مسایلی را که علم جدید، تازه موفق به کشف آنها شده یا امید حل آنها را دارد، این مکتب فلسفی با مایهٔ شگرف خود به طور عموم و کلیت، به حل آنها موفق شده یا شالودهٔ حل آنها را می‌ریزد؛ چنان‌که به واسطهٔ حل شدن مسألهٔ حرکت جوهری که سیصد سال پیش با این روش فلسفی حل شده است، مسألهٔ بُعد چهارم در اجسام، به طور روشن به دست آمده و مسألهٔ نظریهٔ نسبیت (البته در خارج از افکار نه در افکار) روشن گردیده است، و مسایل دیگری که هنوز از راه علم، مورد بحث واقع نشده، به طور کلیت خاتمه یافته است.

اختلاف نظر علمی در میان شیعه

چنان‌که سابقاً اشاره کردیم، در عین حال که شیعه نسبت به برخی از سیرت‌ها و روش‌های اکثریت، انتقاد و اعتراض داشت و تلاش فراوان در اصلاح این گونه مفاسد می‌نمود، پس از قرن‌ها، وقتی که تا اندازه‌ای از نعمت امنیت و استقلال برخوردار شد، به واسطهٔ ریشه‌های عمیقی که این روش‌ها و سیرت‌ها در اجتماع اسلامی دوانیده و در میان عامه، عادت و طبیعت ثانیه شده بود، موفقیت نیافتند که این ریشه‌ها را از بن زده، و سیرت اسلامی پاک‌اولی را

به جای خود برگردانند و یکی از مهم ترین آنها فکر اجتماعی بود که قرآن شریف دستور اکید به وجود آوردن و نگهداشتن آن را داده^۱ و نبی اکرم (ص) در دعوت و توصیه به آن هیچ فروگذار نمی کرد.

مسلمین موظف بودند که در هر نظریه ای که با کتاب و سنت به نحوی تماس داشته باشد، فکر اجتماعی کرده و به واسطه هرگونه تماس ممکن، از بروز اختلاف نظر، به هر قیمتی باشد، جلوگیری نمایند، ولی با رحلت پیغمبر اکرم و بروز اختلافات، این رویه متروک شد و اختلاف نظر در همه شئون اسلامی، حتی در فرهنگ پیش آمد و هرکس راه جداگانه ای اتخاذ نموده و خود را قهرأ به زندگانی فردی آشنا می ساخت و روز به روز آتش اختلاف، به واسطه دامن هایی که به آن زده می شد، مشتعل تر گردیده و خانه خرابی بیشتری به بار می آورد و به همان شکل ادامه پیدا کرده و تا امروز، نه تنها در میان اکثریت مخالف شیعه، حتی در میان خود شیعه نیز رحل اقامت انداخته است.

در نتیجه روش تفکر انفرادی، اختلافاتی در مسایل کلامی در میان شیعه پدید آمده که منتهی به وجود آمدن مذاهب مختلفه ای مانند کیسانیه و زیدیه و اسماعیلیه گردیده است؛ چنان که این اختلاف کلامی در میان اکثریت مسلمین نیز کار خود را کرده و مذاهب زیادی مانند مجتبه و مفوضه و مجسمه و حروریه و خوارج و غیر آنها به وجود آورد. همچنین اختلافاتی در روش فقهی مانند اخباریت و اجتهاد، میان شیعه به وجود آمده، چنان که نظیر آن در میان اکثریت نیز مانند فقه حنفیه و حنبلیه مشاهده می شود.

همچنین اختلافاتی در میان برخی از علوم با برخی دیگر (نه در داخل

یک علم) پیدا شده، مانند اختلاف و بدبینی که میان متکلمین و فلاسفه و عرفا موجود است و نظیر این اختلاف را نیز عیناً در میان اکثریت می توان یافت، و این خود بهترین گواهی است بر این که همه اختلافات مذاقی و مذهبی در میان شیعه، جوانه هایی است که از ریشه اختلافات و اختلال نظم دینی در صدر اسلام روییده است و همه به یک اصل برمی گردند و آن به زمین خوردن دستوری از دستورات قرآن می باشد که به موجب آن مسلمین موظف بودند که تفکر اجتماعی نموده و وحدت کلمه را در فکر و اعتقاد حفظ نمایند.

البته نمی توان تردید کرد که جذابیت معنوی اسلام و نیروی منطقی قرآن که یک تجلی و تشعشع آسمانی است، هرگز مرگ و میر نپذیرفته و پیوسته زنده بوده و خواهد بود. البته نیروی شگرفی که مسلمین روز اول، با پیروی از تعلیمات قرآن و اتباع کتاب و سنت به دست آورده و در پرتو آن، در کمتر از یک قرن، فرمانروایی معظم معموره را به دست آورده بودند، در اثر اختلاف کلمه و از دست دادن فکر اجتماعی، به کلی از دست داده و ثروت واقعی و موجودیت حقیقی شان به تاراج رفت.

خاتمه کلام

اگرچه عوامل جدایی از هر سو دامن زده شد و این دو طایفه بزرگ اسلامی را تا آنجا که می توانست، از هم جدا نمود، ولی در عین حال باید متذکر این حقیقت بود که اختلاف آنها در پاره ای از فروع بوده، و در اصول دین با هم اختلافی ندارند، و همچنین در فروع ضروری دین، مانند نماز، روزه، حج، جهاد و غیر آنها، و در قرآن و کعبه متفق اند.

از این رو، رجال صدر اول شیعه، هرگز از صف اکثریت کنار نرفته، و در

پیشرفت امور عاقله اسلامی، با عموم مسلمین هرگونه تشریک مساعی و بذل نصیحت می نمودند، چنان که کتاب و سنت نیز همین معنی را تأیید می کنند. روی این اصل، بر عموم مسلمین لازم است که اتفاق خود را در اصول آیین مقدس اسلام در نظر گرفته و از این همه فشار که در این مدت از عوامل خارجی کشیده اند، به خود آمده، تفرقه عملی را کنار گذاشته، در یک صف قرار گیرند، و قبل از آن که دیگران این مسأله را به عنوان یک حقیقت تاریخی کشف کرده و در کتب تاریخ درج کنند، خود مسلمین این حقیقت را عملاً تثبیت نمایند.

خوشبختانه عالم اسلام نیز کم کم به این حقیقت دارد پی می برد چنان که شیخ بزرگوار الازهر، شیخ محمود شلتوت نیز در همین نزدیکی ها این حقیقت را با کمال صراحت لهجه، بیان و اتفاق کامل دینی شیعه و سنی را به همه جهانیان اعلام نمود. البته تا دنیا دنیا است، شیعه باید سپاس گزار این مرد بزرگوار بوده و از روان پاک و عمل بی آلایش وی تقدیر نماید.

سؤالات دکتر کُربن

دکتر کُربن: مطالبی چند، برای تحقیق کامل درباره فلسفه عهد معاصر باید مورد مطالعه قرار گیرد.

۱. با رجوع به حدیث مشهور «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة أبطن»^۱ سؤال‌های ذیل پیش می‌آید:

الف) درحقیقت درونی مذهب تشیع، درک معنوی و باطنی قرآن چه معنی دارد؟ (به احادیث و اخبار رجوع شود).

ب) چگونه این درک معنوی و باطنی قرآن، مستلزم امام‌شناسی یعنی تصوّر شخصیت و ظهور معنوی امام است؟

نکات ذیل نیز شایسته جواب‌اند:

۱. روایات اهل سنت درباره این مسأله (باطنی بودن).

۲. تعیین ارزش احادیث منسوب به ائمه.

۳. انتخاب آن قسمت از احادیث و روایات که برای زندگانی معنوی و

۱. سفینه البحار، تألیف شیخ عباس قمی، ج ۲، ص ۴۴؛ بحارالانوار، ج ۸۹، صص ۹۱ و ۹۵ - ۹۴ و

تفکر فلسفی دارای اهمیت‌اند.

۲. باید مجدداً دربارهٔ به وجود آمدن افکار اولیهٔ شیعه اندیشید و مخصوصاً دربارهٔ مطالبی که بین اطرافیان امام‌های پنجم و ششم، قبل از جدایی فرقهٔ اسماعیلی و اثناعشری، مورد بحث و مذاکره قرار گرفته است، باید تحقیقات دقیقی انجام گیرد.

متونی که در عرض سی سال اخیر به طبع رسیده است، نشان می‌دهد که نمی‌توان جهان‌شناسی، پیغمبرشناسی، و امام‌شناسی شیعه را بدون در نظر گرفتن کتب اسماعیلیه (مانند تألیفات حمیدالدین کرمانی و ابویعقوب سجستانی و غیره) مطالعه نمود. البته بدون هیچ‌گونه شک، نبوغ و دعوت مخصوص به مذهب شیعهٔ اثناعشری، با چنین تحلیلی روشن تر می‌گردد.

۳. تمام مورّخین فلسفهٔ غرب در اروپا تصدیق می‌نمایند که فلسفهٔ اسلامی با ابن رشد خاتمه یافت، اگرچه برای ابن خلدون هم از لحاظ این‌که مؤسس علم جامعه‌شناسی است، ارزشی قایل‌اند؛ آنها نه تنها سیر حکمت را در ایران، بین خواجه نصیر و دورهٔ صفویه نادیده می‌گیرند، بلکه به تألیفات میرداماد و ملاصدرا و امثال آنان نیز توجهی ندارند.

چرا افکار فلسفی اسلامی، حیات جدید خود را فقط در ایران یافته و در هیچ جای دیگر در عالم اسلام، فلسفه رونقی ندارد؟ و چرا فلسفه به عنوان یک قسمت لاینفک زندگی معنوی، در ایران نمود می‌یابد؟ باید نشان داد که چگونه مطالب اساسی تشیع، به فلسفهٔ اشخاصی مانند میرداماد و ملاصدرا قدرت بخشید و در عین حال، این فلسفه چه ثمره‌ای برای تشیع در بر داشت. البته مسأله فقط جمع اسامی کتب نیست، بلکه نشان دادن ترکیب فکر است.

۴. شایسته است که دوباره دربارهٔ روابط بین تشیع و تصوف، تحقیقاتی

صورت گیرد، بلکه بهتر این است که روش زندگی صوفیان را کنار گذاشته و بیشتر جهان‌شناسی و معادشناسی آنان را در نظر گیریم.

دو مطلب را می‌توان به عنوان مثل ذکر کرد:

الف) فریدالدین عطار در حالی که هنوز سنی بود، تذکرة الاولیاء خود را با شرح حال امام پنجم شروع می‌کند. این امر و امور شبیه به آن در مورد متصوفین دیگر، مستلزم تجزیه و تحلیل جدید تاریخی و فلسفی می‌باشد. تا چه حد می‌توان مبدأ معنویت تصوف را در ادوار مختلف، با آگاهی، یا بدون آگاهی خود اهل تصوف، مذهب تشیع دانست؟

ب) غربی‌ها علاءالدوله سمنانی را سنی می‌دانند، ولی عقاید او درباره ابدال، شباهت تامی به تصور امام دوازدهم دارد (به کتاب عروة الوثقی رجوع شود). پس تا چه درجه می‌توان علاءالدوله سمنانی را سنی دانست؟ تا چه درجه می‌توان نظریه "اقطاب و ابدال" و تمام طبقات معنوی را که به آنان وابسته‌اند، بدون تشیع تصور نمود؟

۵. مطلب اساسی تصور امام غایب، چه اثری در تفکر فلسفی و اخلاق و روی هم رفته تمام زندگانی معنوی انسان دارد؟ آیا با تعمق جدیدی در این تصور اساسی، مذهب تشیع نمی‌تواند به دنیای امروز، یک غذای جدید روحی برای احیای فلسفه و مبدأ نیرویی برای زندگی معنوی و اخلاقی ببخشد؟ نیرویی که تا کنون در تقدیر مانده است.

جواب سؤالات

طباطبایی: نظر به این که سؤالات فوق — در عین حال که متوجه هدف واحدی هستند — از جهت طبیعت بحث و نوع گفتگو متنوع بوده، و هر کدام

در یک افق، غیر از افق دیگری قرار گرفته، و در مواد استدلالی به کلی با هم مغایرند، لذا ناچاریم هر یک از پرسش‌های پنج‌گانه را، جدا جدا اعاده داده و تحلیل کرده و به پاسخش بپردازیم.

با این همه، باید متوجه این نکته بود که این بحث‌ها همه در یک سطح نبوده و پاره‌ای از آنها به اندازه‌ای باریک و دور از فهم عادی است که پس از کوشش زیاد و تلاش بسیار در تنزل دادن آنها به سطح سخنان گذشته، تازه برای غیراهل فن، کاملاً مورد استفاده نخواهد بود.

سؤال اول

با رجوع به حدیث مشهور: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطناً بطناً الی سبعة أبطن» سؤال‌های ذیل پیش می‌آید:

الف) درحقیقت درونی مذهب تشیع، درک معنوی و باطنی قرآن چه معنی دارد؟ (به احادیث و اخبار رجوع شود).

ب) چگونه این درک معنوی و باطنی قرآن، مستلزم امام‌شناسی یعنی تصوّر شخصیت و ظهور معنوی امام است؟

پاسخ

اخبار و احادیث ائمه شیعه، مطابق آنچه که از قرآن شریف دستگیر می‌شود، دلالت دارند بر این که انسان با ساختمان جسمانی خود در یک جهان جسمانی محسوس تحت سیطره طبیعت زندگی می‌کند که همه اجزای آن و از جمله خود انسان، رو به انقراض رفته و راه هلاکت می‌پیمایند و در عین حال، جهان و انسان پس از انقراض و انهدام، دوباره به زندگی خود برگشته و انسان در این نشأ دوم، طبق عقایدی که در زندگی اولی داشته، و اعمالی که پیش از مرگ انجام داده، زندگی سعادت‌مندانه یا شقاوت‌مندانه‌ای خواهد کرد.

از این جهت، او باید مطابق آنچه که وحی آسمانی از راه نبوت تشخیص می‌دهد، یک رشته اعتقادات پاک و اعمال نیکو را برنامه زندگی خود قرار داده و به واسطه ملازمت و مواظبت آنها، سعادت زندگی خود را هم در این جهان گذران و هم در آن جهان جاویدان تأمین نماید.

قرآن کریم دلالت دارد و همچنین اخبار ائمه اهل بیت (علیهم السلام) این معنی را به نحو کامل تعقیب می‌کند که نظام جاری در عالم طبیعی محسوس و از جمله خود عالم انسانی، با وسعت و پهناوری که دارد، از یک عالم (یا عوالم) معنوی فوق این عالم سرچشمه می‌گیرد، مانند این که اجزای این عالم از آنجا نزول کرده، و در این نشأه پر از تزاحم و کشمکش، مستقر شده، دوباره به جایی که آمده‌اند برمی‌گردند.

نظام اعتقاد و عمل که اسلام برای بشریت تهیه دیده و تنظیم نموده است و همچنین سایر ادیان آسمانی به سوی آن دعوت نموده‌اند، از یک سلسله مقامات روحی و معنوی سرچشمه می‌گیرد که انسان با عبودیت و اخلاص خود، در باطن امر در آنها سیر می‌کند، و پس از برداشته شدن پرده غفلت در این نشأه، یا پس از مرگ، آنها را مشاهده خواهد نمود. آنها درجات قرب و مقامات ولایت می‌باشند که فهم عادی از درک‌کنه آنها و وصف کمال و نورانیت و طهارت و زیبایی آنها کوتاه است، و درحقیقت صراط و جاده‌ای است که از اولین مقام ایمان شروع کرده، به حظیره قرب خدای پاک عزّاسمه، منتهی می‌گردد.

البته نه به این معنی که راهی است تصوّری که تشریفاً راه نامیده می‌شود، بلکه یک حقیقت و واقعیت نورانی زنده‌ای است که به عالم انسانی احاطه داشته و انسانیت را به سوی خود، به وسیله اعتقاد حق و عمل صالح و با تفاوت

مراتب، هدایت می‌کند و اوست واسطهٔ میان خدا و خلق که انسانیت را رهبری کرده و به خدا نزدیک می‌نماید.

این حقیقت زنده و نورانیت معنوی هرگز سقوط نمی‌کند و پیوسته از میان افراد انسان، حاملی دارد که به رهبری مردم قیام می‌نماید (رهبری حقیقی و جذب و کشش معنوی، نه رهبری صوری به معنی دعوت و تبلیغ مردم). این فرد همان است که در عُرفِ قرآن و حدیث، "امام" نامیده می‌شود. امام گاهی یکی از انبیای گرام بوده مانند نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص) و پیغمبران دیگری که قرآن کریم آنها را به امامت معرفی می‌کند. این افراد دارای دو منصب می‌باشند: یکی نبوت که گرفتن وحی و رسانیدن به مردم است، و دیگری امامت که پیشوایی و رهبری باطنی مردم در صراط سعادت حقیقی است. و گاهی نبوت را نداشته، و تنها امامت و مقام ولایت را دارا می‌باشند، مانند اوصیای بعضی از انبیا و اوصیای گرام پیغمبر اسلام. در هر حال، هرگز زمین از امام خالی نخواهد ماند، اگرچه ممکن است از نبی و رسول خالی بماند.

از این بیان روشن می‌شود که آنچه از باطن قرآن مربوط به عالم انسانی است، همان حقایق درجات قرب و مقامات ولایت می‌باشد که مراتب نورانیت امام است، و نیز روشن می‌شود که شناختن باطن قرآن مستلزم شناسایی مقام نورانیت و شخصیت معنوی امام است.

اما آنچه در ذیل سؤال اول گفته شده که نکات ذیل نیز شایسته جواب‌اند: نکتهٔ اول: روایات اهل سنت دربارهٔ این مسأله (باطنی بودن).

نکتهٔ دوم: تعیین ارزش روایات منسوب به ائمه.

نکتهٔ سوم: انتخاب آن قسمت از احادیث و روایات که برای زندگانی

معنوی و تفکر فلسفی دارای اهمیت‌اند.

در مورد نکتهٔ اول باید گفت: روایات اهل سنت در این باب، بسیار کمتر از روایات شیعه است. از این روایات، آنچه که مربوط به حقایق عالم کبیر و یا عالم صغیر (عالم انسانی) است، مانند حدیث عماء^۱ و اخبار بدء آفرینش^۲ و اخبار عالم ذر^۳ و حدیث قرب نوافل^۴ و نظایر آنها، در کتب روایات و جوامع حدیث اهل سنت، به طور متفرق وارد شده و قسمت عمدهٔ این روایات در کتب علمای اهل سنت، گاهی مطابق مذاق اهل حدیث شرح داده شده و گاهی با توجیهاتی، موافق مشرب اهل عرفان توجیه گردیده است.

روایات دیگری نیز از همین باب، در مناقب اهل بیت وارد شده و در کتبی که اهل سنت در مناقب و فضایل اهل بیت تألیف کرده‌اند، ضبط گردیده است که قسمت عمدهٔ آنها را که به چندین هزار حدیث می‌رسد، در کتاب غایة المرام سیدهاشم بحرانی، از محدثین شیعه می‌توان پیدا کرد.

در بارهٔ نکتهٔ دوم و تعیین ارزش روایات منسوب به ائمه، از سخنان گذشته روشن شد که حجّیت کلام اهل بیت، وابسته به حجّیت کلام نبی اکرم بوده و حجّیت کلام نبی اکرم نیز با نصّ صریح قرآن کریم به ثبوت رسیده است و آنچه از کلام ائمه که از راه روایت و نقل به ما رسیده است، پس از مراعات شرایط اساسی روایت و عرض به کتاب و سنت قطعیّه، ارزش حجّیت را پیدا خواهد کرد.

در بارهٔ نکتهٔ سوم (انتخاب قسمتی از روایات که برای زندگی معنوی و تفکر فلسفی دارای اهمیت‌اند) باید گفت که این روایات دو دسته‌اند: یک

۱. دز المتور، ج ۳، ص ۳۲۴.

۲ و ۳. به تفسیر دز المتور، ذیل آیه (یونس / ۷) و (اعراف / ۱۷۱) مراجعه شود.

۴. اصول کافی، ج ۴، صص ۵۵ - ۵۳.

دسته روایاتی است که مراتب کمال انسانیت و درجات قرب و ولایت را وصف کرده و توضیح می‌دهد، و دسته دیگر که عدد آن بیشتر است، روایاتی است که حقایق هستی را از توحید ذات حق، و وصف صفات شریفه او و پیدایش آفرینش و نظام هستی و رجوع همه به سوی حق، به دقیق‌ترین وجهی وصف کرده و از راه استدلال عقلی اثبات می‌نماید.

شمار زیادی از روایات هر دو دسته، در جوامع حدیث شیعه، موجود و کثرت و غموض آنها بالاتر از این است که آنها را در این مقاله گرد آورده و شرح دهیم. در صورت مساعدت توفیق، نمونه‌هایی از هر دو دسته، جمع کرده، و با توضیحاتی به نحو اختصار، ضمیمه این بحث می‌سازیم.

سؤال دوم

باید مجدداً درباره وجود آمدن افکار اولیه شیعه اندیشید، و مخصوصاً درباره مطالبی که بین اطرافیان امام‌های پنجم و ششم، قبل از جدایی فرقه اسماعیلی و اثنی عشری، مورد بحث و مذاکره قرار گرفته است، باید تحقیقات دقیقی انجام گیرد.

متونی که در عرض سال اخیر به طبع رسیده است، نشان می‌دهد که نمی‌توان جهان‌شناسی، پیغمبرشناسی و امام‌شناسی شیعه را بدون در نظر گرفتن کتب اسماعیلیه (مانند تألیفات حمیدالدین کرمانی و ابویعقوب سجستانی و غیره) مطالعه نمود. البته بدون هیچ‌گونه بحث، نبوغ و دعوت مخصوص به مذهب شیعه اثنی عشری، با چنین تحلیلی روشن تر می‌گردد.

پاسخ

راهی که ما برای معرفی مذهب تشیع و تعیین موقعیتش در اسلام پیمودیم، بسی روشن تر و نزدیکتر است از این که برای به دست آوردن این

هدف، در اختلافات داخلی این طایفه که از نقطه نظر کلامی پیش آمده، غور کرده و به کنجکاوی پردازیم؛ زیرا ما اولین ماده خلاف را که در میان این طایفه و مخالفین آن و به عبارت دیگر، میان اقلیت و اکثریت مسلمین بر سر آن مشاجره درگرفته و موجب جدایی شیعه از سنتی گردیده است، به دست آورده و تشریح نمودیم و آن انتقادی بود که شیعه در موضوع ولایت اهل بیت به مخالفین خود داشت.

پس از پیدا کردن عامل اصلی جدایی، روشن کردیم که در اثر این جدایی، چه امتیازات موفقیت آمیزی در زندگی دینی، بالفعل نصیب شیعه گردید، و چه امتیازاتی به واسطه عدم مساعدت عوامل خارجی، در بوثه تقدیر مانده و از قوه به فعلیت درنیامد.

در این بحث، چنان که پوشیده نیست، از هیچ مذهبی از مذاهب فرعی شیعه، طرفداری آشکار نکرده و کسی را به باد انتقاد نگرفتیم. تنها نظر به این که اکثریت قابل توجه در میان طوایف مختلفه شیعه، از آن شیعه اثنی عشری می باشد، سخن ما در امتیازات، طبعاً به آنها منطبق می شد و از این راه نیز گاهی در اشاره ها، آنچه که پیش شیعه اثنی عشری معروف است، منظور می شد، چنان که مثلاً می گفتیم: «امام هفتم شیعه، امام هشتم شیعه» و منظور، امام های هفتم و هشتم شیعه اثنی عشری بود.

تألیفات زیادی در حدیث، فقه، تفسیر و کلام از رجال زیدیه و رجال اسماعیلیه موجود است، ولی امتیازی بالاتر از آنچه که به طور عموم ذکر نمودیم، ندارند.

سؤال سوم

تمامی مورّخین فلسفه غرب در اروپا تصدیق می نمایند که فلسفه اسلامی

با ابن رشد خاتمه یافت، گرچه برای ابن خلدون هم از لحاظ این که مؤسس علم جامعه‌شناسی است، ارزش قایل‌اند؛ آنها نه تنها سیر حکمت را در ایران، بین خواجه نصیر و دوره صفویه نادیده می‌گیرند، بلکه به تألیفات میرداماد و ملاصدرا و امثال آنان نیز توجهی ندارند.

چرا افکار فلسفی اسلامی، حیات جدید خود را فقط در ایران یافته و در هیچ جای دیگر در عالم اسلام، فلسفه رونقی ندارد؟ و چرا فلسفه به عنوان یک قسمت لاینفک زندگی معنوی، در ایران نمود می‌یابد؟ باید نشان داد که چگونه مطالب اساسی تشیع، به فلسفه اشخاصی مانند میرداماد و ملاصدرا قدرت بخشید؟ و در عین حال این فلسفه چه ثمره‌ای برای تشیع در برداشت؟ البته مسأله جمع اسامی کتب نیست، بلکه نشان دادن ترکیب فکر است.

پاسخ

نباید تردید داشت در این که بی‌خبر ماندن سازمان فرهنگی اروپا از نتایج تحولات فلسفه اسلامی و حیات جدید و نشو و نماي حیرت‌آور (تقریباً) هفت قرنی آن، به دست امثال خواجه نصیر، شیخ اشراق، میرداماد و صدرالمتألهین، یک اشتباه اسف‌آور و خسارت علمی است.

البته عامل ظاهری آن، این بوده که از نخستین روزی که اروپایی‌ها به منظور سر و صورت دادن سازمان فرهنگی خود، به نقل و ترجمه کتب اسلامی پرداختند، به واسطه نزدیکی و اتصالی که با اندلس داشتند، به مکاتب علمی اندلس روی آورده و کتب فلسفی یونانی را که به عربی ترجمه شده بود و همچنین کتب فلاسفه اسلامی را که در آنجا دایر بود، و از جمله کتب "ابن رشد" را که در آن منطقه، شهرت فلسفی بسزایی کسب کرده بود، ترجمه نمودند، حتی فلسفه شیخ اشراق با وجود تقدّم عهد، چون در آن سامان شهرت

نداشت، در پس پرده غفلت پنهان ماند.

پس از آن عهد نیز تماس هایی که اروپایی ها با مسلمین گرفته اند، عموماً با عالم تستن بوده و نمی توان انکار کرد که پس از عهد ابن رشد، دیگر فلسفه در عالم تستن رشد قابل توجهی نداشت و کم و بیش بحث های فلسفی که به میان می آمد، به منظور رد و ابطال بوده است، نه به عنوان بحث علمی و فکری.

پس از آن، دیگر اسم فلسفه اسلامی پیش اروپایی ها در فهرست اموات و لیست درگذشتگان ثبت شده، هرگز احتمال حیات جدیدی برایش داده نمی شد، حتی در این اواخر نیز که گاهی پای مستشرقین به ایران رسیده و به پاره ای از تحقیقات می پرداختند، هرگز نام فلسفه به خاطرشان خطور نمی کرد، حتی بعضی از مستشرقین نامی، کتابی مانند اسفار صدر المتألهین را سفرنامه ملاصدرا! تصور کرده، و سبب شهرتش را فصاحت لفظ و قدرت نویسندگی مؤلفش دانسته اند که باید گفت: بین تفاوت ره از کجا است تا به کجا.

به هر حال، گواه زنده ما بر تحوّل و پیشرفت شگرف و نبوغ فلسفه اسلامی بعد از ابن رشد، موجودی ذخایر علمی است که بعداً به وجود آمده و اینک در دست است و تا اندازه ای در گفتار سابق خود به توضیح آن پرداخته و نشان دادیم و در صورت نیاز به توضیح بیشتر از آنچه گفته شد، می توان به بحثی مشروح تر پرداخت.

اولاً: یک سلسله مسایلی را که در مکاتب فلسفی پیش از اسلام عنوانی دارد، اخذ کرده و اندازه گرفت، و پس از آن سیری که در اسلام تا زمان ابن رشد کرده و پس از آن تحوّل و تکاملی که از قرن هفتم هجری تا کنون

نصیبش گردیده، دقیقاً بررسی نموده و مدّعی خود را روشن کنیم.

ثانیاً: مسایل زیادی از فلسفهٔ امروزی اسلام را که هرگز نام و نشانی در مکاتب فلسفی قبل از اسلام، همچنین بعد از اسلام، تا زمان ابن رشد (به استثنای آنچه در کلام ائمهٔ اهل بیت یافت می‌شود) نداشته، و تنها فلسفهٔ اسلامی بعد از ابن رشد است که افتخار حلّ آنها را پیدا کرده است، معرفی کرده و مدّعی خود را آفتابی سازیم.

همچنین در گفتار سابق تا اندازه‌ای توضیح دادیم که رابطهٔ میان فلسفهٔ اسلامی و مذهب تشیع چه بوده است؟ و چرا افکار فلسفی، حیات جدید خود را فقط در ایران یافته است.

ما روشن کردیم که کمیت قابل توجهی از بیانات ائمهٔ اهل بیت در جوامع حدیث شیعه موجود است که با طرز تفکر و روش عقلی آزاد، به هر گوشه و کنار جهان هستی سر زده و از مبدأ آفرینش جهان و آغاز و انجام و کلیات عالم وجود با دقیق‌ترین وجهی بحث می‌کند. روش واقع‌بینی اسلامی طبعاً یک عده از افکار واقع‌بین و کنجکاو را وادار خواهد کرد که در صدد حلّ این مطالب برآمده و راه منظمی برای کشف رموز و اسرار هستی باز کنند.

تنها شیعه است که این ذخایر گرانبها را دارد و شیعهٔ ایران است که تا اندازه‌ای از فشار و تهدید اکثریت اهل تسنن و تاحدی از چهار میخ بن‌بست‌های افکار کلامی مخالف فلسفه، دور است. این است که محیط این کشور تا اندازه‌ای با رشد فلسفهٔ اسلامی بهتر از سایر کشورهای اسلامی وفق می‌دهد، و اگر هم گاهی مخالفت‌هایی از سایر طبقات دینی متنقذ به وجود آمده، یا اساساً تند نبوده، یا اگر تند هم بوده، مدّت معتابهی نپاییده است که آخرین رمق حیات را از دست روش فلسفی بر باید.

سؤال چهارم

شایسته است که دوباره درباره روابط بین تشیع و تصوف، تحقیقاتی صورت گیرد، بلکه بهتر این است که روش زندگی صوفیان را کنار گذاشته و بیشتر جهان‌شناسی و معادشناسی آنان را در نظر گیریم.

پاسخ

به طور کلی می‌توان گفت که رابطه مخصوصی میان اصل دین (به معنی قول به الوهیت و خضوع به عالم غیب) و طریقه تصوف، موجود است و از همین جهت است که متصوفه در میان همه طوایف دینی جهان، حتی بودایی‌ها و برهمایی‌ها پیدا می‌شوند.

هر طایفه که از یک راهی، زمام هستی اجزای این جهان پهناور را به دست عالمی مافوق طبیعت سپرده و برای مقام آفریدگار جهان، کرنش می‌نمایند، عده‌ای از آنها به امید پی بردن به اسرار پس پرده غیب، به مجاهدات و ریاضات پرداخته و از لذایذ مادی و شهوات نفسانی چشم پوشیده و به تخلیه و تجرید نفس پرداخته‌اند، و این همان "تصوف" است، اگرچه در میان هر طایفه، به اسم مخصوصی نامیده می‌شود.

طبعاً این روش در اسلام نیز خودنمایی کرده و نشو و نمایی نموده است و جمعیت قابل توجهی از عالم تسنن و همچنین از عالم تشیع این راه را رفته‌اند. چیزی که هست این است که چنان‌که روشن شد، طریقه تصوف را نباید مذهب خاصی در ردیف سایر مذاهب گذاشت، مثلاً گفته نمی‌شود که مذاهب تسنن، اشعریّت و اعتزال و تصوف و غیر آنها است، بلکه هر یک از مذاهب اسلامی، صوفی و غیر صوفی دارد.

تقسیم حقیقی، چنان‌که سابقاً اشاره نمودیم، این است که برای نایل شدن

به واقعیات و حقایق هستی که ادیان و مذاهب به سوی آنها دعوت می‌کنند، سه راه تصوّر شده است: راه ظواهر بیانات دینی — که حقایق را در لقایۀ دعوت ساده حفظ نموده است — و راه استدلال عقلی با منطق فطری که راه تفکر فلسفی است، و راه تصفیۀ نفس و مجاهدات دینی که راه عرفان و تصوّف است.

البته چنان‌که از بیانات گذشته روشن شد، همه طبقات دینی همه این طرق را نمی‌پذیرند، ولی نظر ما معطوف به جنبۀ انتقاد و مناقضه نبوده و به نفع یا ضرر مذهبی از این مذاهب، یا طریقی از این طرق، قضاوت نکرده و مقصد دیگری داریم.

مطالب زیادی در تألیفات و آثار متصوّفه یافت می‌شود که از جهاتی خالی از موافقت با مذاق شیعه نیست، و یکی از آنها همان موضوع "قطب" می‌باشد که در متن سؤال، درج شده است. اینان می‌گویند:

در هر عصری از اعصار، وجود یک شخصیت انسانی لازم است که حامل حقیقت ولایت بوده و عالم هستی به وی قیام داشته باشد.

این شخصیت قطبی، منطبق است به همان که شیعه به عنوان امام وقت، اعتقاد به وجود و لزومش دارد، اگرچه اینان غالباً به قطب سلسله ارشاد تطبیق می‌کنند (و در عین حال، ثبوت حقیقت قطبی، مستند به کشف است و انطباقش به شیخ طریقت، مستند به فکر و استدلال، و این بحثی است طولانی که در غیر این مورد باید استیفاء شود).

بنابر آنچه گذشت، متصوّفۀ اهل سنت را نظر به مطالبی که در دست دارند، اصطلاحاً شیعه نمی‌توان نامید، ولی مطالب زیادی از موادّ مذهب تشیع را در دست داشته و بنای روشن آنها روی آن گذاشته شده است. چیزی که بیشتر

از همه، قابل توجه و تعمق است، این است که عموم سلسله‌های تصوف، خود را با کثرتی که دارند (به استثنای یکی) به امام اول شیعه علی بن ابی طالب (ع) نسبت داده، و سرسپردگی خود را به حضرتش ارتباط و اتصال می‌دهند.

سؤال پنجم

مطلب اساسی تصور امام غایب، چه اثری در تفکر فلسفی و اخلاق و روی هم رفته در تمام زندگانی معنوی انسان دارد؟ آیا با تعمق جدیدی در این تصور اساسی، مذهب تشیع نمی‌تواند به دنیای امروز، یک غذای جدید روحی برای احیای فلسفه و مبدأ نیرویی برای زندگی معنوی و اخلاقی ببخشد؟ نیرویی که تا کنون در تقدیر مانده است.

پاسخ

شیعه در اثبات امام غایب، مهدی (عج) و اعتقاد به وجود وی، تنها نیست، بلکه از طرق اهل سنت نیز روایات بی‌شماری در این باب موجود است، به نحوی که به آسانی می‌توان دعوی تواتر آنها را نمود.

حدیث «المهدی من ولدی» از کلمات جامعه نبی اکرم و یکی از روایات قطعی الصدور می‌باشد که همه طوایف و طبقات مسلمین آن را نقل کرده و پذیرفته‌اند و در روایات زیادی از طرق فریقین، تصریح به اسم و اسم پدر نیز شده و بیان شده که آن حضرت، پسر امام یازدهم شیعه اثنی عشری می‌باشد.^۱ منظور از این سخن، این نیست که به اثبات عقیده‌ای از عقاید شیعه اثنی عشری پرداخته و مخالفین شیعه را به این اعتقاد مذهبی، ملزم سازیم، بلکه منظور این است که اثری که شیعه از تصور امام غایب و اعتقاد به وجود وی دریافت می‌کند و استفاده معنوی که از این راه عایدش می‌شود، پس از

گذشتن دو قرن و نیم از هجرت پیغمبر اسلام (ص) شروع نمی‌شود، بلکه پیغمبر اسلام با بیان صریح و اخبار قطعی خود به مهدی موعود، پیش از موسم ولادتش، آن حالت معنوی را که با اعتقاد به مهدی در باطن یک نفر مسلمان واقع بین جلوه گر می‌شود، در نفوس عموم اهل اسلام به وجود آورده و در مسیر معنوی، مورد استفاده آنها قرار داده است.

به عبارت دیگر، روشی که اسلام به منظور تأمین سعادت واقعی بشر برای پیروان خود تعیین کرده - یعنی روش ممزوج از "اعتقاد و عمل" - به نحوی است که بدون اعتقاد به ظهور مهدی، اثر واقعی کامل خود را نمی‌تواند بیخشد. تصوّر ظهور مهدی، در ردیف تصوّر وقوع قیامت می‌باشد، و چنان که اعتقاد به پاداش عمل، نگهبان داخلی است که به هر نیکوکاری امر و از هر بدکاری نهی می‌کند، همچنین اعتقاد به ظهور مهدی، نگهبان دیگری است که برای حفاظت از حیات درونی پیروان واقع بین اسلام، گماشته شده است. توضیح این که ما با یک نظر کلی که به جهان آفرینش افکنیم، می‌بینیم که هر نوعی از انواع مختلف آفرینش، از نخستین روز پیدایش، متوجه آخرین مقصد کمالی و هدف نوعی خود بوده و با نیروی مناسب که بدان مجهز است، برای رسیدن به این هدف، بدون این که کمترین سستی و خستگی از خود بروز دهد، مشغول تلاش و تکاپو می‌باشد.

دانه گندمی که شکافته شده و نوک سبزی بیرون می‌دهد، از همان وقت متوجه بوته گندم کاملی است که پر از سنبل‌های افشان می‌باشد. هسته درختی که شروع به روییدن می‌کند، به سوی درخت کاملی پر از میوه، عازم است. نطفه حیوانی که می‌خواهد جنین شود، هدفی جز این که از نوع مناسب خود، یک حیوان کاملی شود ندارد، و به همین قیاس است موارد دیگر.

برخورد اسباب و علل مخالف و موافق، اگرچه بسیاری از این موجودات را که چون قافله‌ای پیوسته به سوی مقصد خود متحرک‌اند، از وصول به مقصد کمالی، مانع می‌شود، و در نتیجه بسیاری از آنها پیش از رسیدن به آرزوی تکوینی خود، از میان می‌روند، ولی با این همه، هرگز نظام آفرینش از رویه عمومی و دایمی خود دست برنداشته و پیوسته سرگرم سوق پدیده‌های نو به سوی کمالاتشان می‌باشد و در نتیجه پیوسته از هر نوع، دسته‌ای به کمال و هدف تکوینی خود می‌رسند، و البته نوع انسانی از این حکم عمومی و نظم همگانی مستثنی نیست.

بی‌تردید، انسان، نوعی از انواع موجودات است که نمی‌تواند به تنهایی زندگی نماید، و برای رسیدن به آرمان تکوینی خود، ناچار است در حال اجتماع و به صورت دسته‌جمعی بسر برده، هدف وجودی خود را به دست آورد.

مشاهده حال جامعه‌های بشری نیز این معنی را تأیید می‌کند، زیرا هر جامعه‌ای از جوامع بزرگ و کوچک انسانی، آرزویی جز این ندارند که در حال آرامش و صفا و ارتفاع موانع، زندگی کرده و بهره انسانی را از زندگی خود بردارند و نیز روشن است که جامعه بشری، تاکنون نتوانسته به این آرزوی خود جامعه عمل بپوشاند، و از طرف دیگر نیز دستگاه آفرینش از رویه خود دست بردار نبوده، و هم از دست ساخته‌های خود، عاجز و زبون نخواهد شد.

این نظر عقلی به ما نوید قطعی می‌دهد که عالم بشریت، روز ایده‌آلی را در پیش دارد که سرتاپا سعادت و خوشبختی و کامیابی بوده و در آن، همه خواسته‌های فطری انسانی که در نهاد این نوع رسم شده، برآورده خواهد شد و

نیز می‌دانیم که انسانیت هرگز به یک چنین محیط پاک و نورانی نایل نخواهد شد، جز در سایهٔ واقع‌بینی و حق‌پرستی که در اثر آن، حس خودخواهی و سودپرستی، و رذایل دیگری که موجب بهم خوردن آرامش جامعه و اختلاف زندگی فرد می‌باشد، از درون مردم رخت بر بسته و جلوه‌های نهاد پاک انسان فطری و طبیعی دست نخورده، جایگزین آنها شود.

نتیجهٔ بیان گذشته این است که در سیر همین زندگی اجتماعی انسان خودمان، روزی فرا خواهد رسید که سعادت کامل اجتماعی انسان را صددرصد تضمین کرده و در آن روز، عموم افراد در سایهٔ واقع‌بینی و حق‌پرستی، خوشبختی واقعی خود را به دست آورده، و در مهد امن و امان مطلق و بی‌مزاحمت هرگونه ناملایمات فکری بسر خواهند برد.

قرآن کریم نیز همین نظر عقلی را تأیید نموده، در چندین جا مژدهٔ چنین روزی را به اهل حق و حقیقت می‌دهد، می‌گوید: چنان‌که به انبیای سلف خبر دادیم، سرانجام دنیا به کام اهل تقوا خواهد بود، روزی خواهد رسید که معبود دیگری جز خدای یگانه در محیط بشریت، خودنمایی نکند، و جز دین و آیین حق در عالم انسانی حکومت ننماید، و نشانی از رذایل اجتماعی نماند. سنت قطعیته، یعنی اخبار نبی اکرم و اهل بیت او نیز همین معنی را مشروحاً بیان کرده، و این دورهٔ انسانی آغشته به سعادت را، روز ظهور و پس از ظهور مهدی معرفی می‌نماید.

خلاصه این‌که: دعوت اسلامی از همان روزهای نخستین پیدایش خود، گوش پیروان خود را از راه کتاب و سنت (عقل هم که موافق بود) با این مطلب پر کرده و افهامشان را با این معنی آشنا می‌ساخت که روش اسلام (یعنی اجابت ندای وجدان و نهاد خدادادی که به متابعت حق، در اعتقاد و عمل

ترغیب می‌کند) متابعت یک حقیقت زنده، و یک نیروی شکست‌ناپذیر غیبی است که پیوسته جامعه بشری را به سوی سعادت رهبری می‌نماید و حتماً روزی خواسته خود را فعلیت داده و جامعه عمل خواهد پوشانید.

هر فرد مسلمانی باید این حقیقت را نصب‌العين خود قرار داده و مانند روز روشن در آن تردید نکند که جامعه اسلامی که او در آن زندگی می‌کند، چنان‌که در باطن جز نورانیت و طهارت، صفتی ندارد، روزی خواهد رسید که در ظاهر نیز چنین شده و تبدیل به یک جامعه بهشتی گردد و هر عیب و نقیصه‌ای که فعلاً دارد و هر پلیدی و تیرگی که در گوشه و کنارش یافت می‌شود، تدریجاً یا دفعتاً، از بین رفته، روزی تبدیل به نورانیت و طهارت خالص و سعادت و روحانیت محض خواهد شد.

با وجود ایمان به یک چنین حقیقتی، دیگر تصوّر مغلوبیت و خسارت سعی، برای یک فرد مسلمان محال است؛ زیرا وی می‌داند که اگر چنین روزی را درک نماید، غرق سعادت گردیده، کام دنیوی و اخروی خود را خواهد گرفت، و اگر درک نکند، جامعه‌اش که باز از نقطه نظر واقع‌بینی و فکر اجتماعی، همان "خودش" می‌باشد، با درک آن روز، سربلند است و او — بشخصه — جزء روندگان این راه و فدائیان این مقصد بوده و پاداش عمل وی پیش خدای دانا و بینا هدر نخواهد رفت.

این ایمان، یک نیروی معنوی به انسان می‌بخشد که با وجود آن پیوسته خود را خوشبخت و کامروا می‌بیند، و هرگز با تراکم ناملایمات و فشار روزگار و شکنجه گرفتاری‌های مرگ بار، امید نجات و رستگاری را از دست نداده و روحیه اسلامی خود را نخواهد باخت.

از همین جا پاسخ قسمت اول مطلب پنجم که «تصوّر امام غایب چه اثری

در تفکر فلسفی و اخلاق و روی هم رفته تمام زندگانی معنوی انسان دارد؟» روشن می‌گردد.

اما در پاسخ قسمت دوم که «آیا با تعمق جدیدی در این تصوّر اساسی، مذهب تشیع نمی‌تواند به دنیای امروز، یک غذای جدید روحی برای احیای فلسفه و مبدأ نیرویی برای زندگی معنوی و اخلاقی ببخشد؛ نیرویی که تا کنون در تقدیر مانده است؟» باید گفت: آنچه که در این باب، مذهب تشیع می‌تواند تهیّه کند، همان است که اسلام می‌تواند تهیّه کند؛ زیرا مذهب تشیع جز طریقه واقع‌بینی اسلام، چیز دیگری نیست.

شک نیست که اسلام این معنی را مدّعی می‌باشد که می‌تواند یک غذای روحی برای احیای فلسفه، و مبدأ نیرویی برای زندگی معنوی و اخلاقی به دنیای امروزه بدهد؛ زیرا اسلام مدّعی است که یک آیین جهانی است و اختصاص به جماعت معین، زمان و مکان معین و شرایط محدودی ندارد، و لازم این دعوی این است که قافلهٔ انسانیت، در مسیر زندگی، به هر مرحله‌ای که قدم گذارد و اجتماعات بشری در ترقی و تکامل خود، به هر اوجی که برسد، این آیین آسمانی بتواند منافع حیاتی آنها را تأمین نموده و سعادت آنها را در این سرا و آن سرا تضمین کند.

اکنون باید دید که آیا می‌توان این دعوی اسلام را پذیرفت یا احتمال پذیرش آن را داد؟ و آیا می‌شود که همهٔ اهل جهان، این سخن را از اسلام بپذیرند و این همه اختلافات اجتماعی و اصطکاک منافع را که منشأ کشمکش‌های بین‌المللی و زدوخوردهای خصوصی و عمومی است، کنار گذارند؟ و چه طریقی باید در اسلام ریخته شود که ملل مختلف جهان، با این همه اختلافات روحی و اختلاف در منافع، دور آن گرد آیند؟

عجالتاً چیزی که هست، این است که نمی توان در پاسخ به این سؤالات، شتابزدگی نموده و چشم بسته به آنها جواب منفی داد؛ زیرا از قدیم ترین ادوار انسانیت تا کنون، هرگز تفاهم میان امم و ملل و همچنین میان افراد انسانی قطع نشده و پیوسته توانسته و می توانند مقاصد خود را به همدیگر بفهمانند و هم اکنون همه ملل جهان، امید این موفقیت را دارند که روزی این اختلافات خانمانسوز از عالم بشریت رخت ببرند و همه بتوانند دست به دست هم داده و در محیط صلح و صفا و در سایه واقع بینی، سعادت انسانی خود را تضمین و منافع حیاتی خویش را تأمین کنند.

این خود بهترین شاهد زنده است بر این که ممکن است طرحی پیدا شود که مورد تصدیق همه ملت ها و گروه ها گشته و سعادت همه را تضمین نماید. وجود چنین طرحی را می توان از خلال آیات کریمه قرآنی نیز استفاده کرده و با روش فلسفی بیان نمود؛ زیرا از نظر کلی، افراد بشر، هر که و هر کجا و در هر زمانی بوده باشند، از جهت ساختمان وجودی، یکنواخت هستند و قوای داخلی و خارجی و ابزار بدنی و حوایج وجودی آنها دور از همدیگر نیست، همه با چشم می بینند و با گوش می شنوند و با دهان می چشند و می خورند و با دست می گیرند و می دهند و با پا راه می روند، همه فکر و اراده و تذکر و مهر و کینه دارند، همه به اشتهای غذا و میل جنسی مجهزند، همه منافع حیاتی خود را تشخیص داده و می خواهند، و مضار حیاتی خود را فهمیده و از آن می گریزند و همه و همه...^۱

۱. این مطلب در قرآن کریم، با بیان های مختلفی تثبیت شده و موضوع وحدت و عمومیت شرایع الهی، روی همین اصل گذاشته شده است؛ مانند آیه کریمه ای که خطابی از خطابات عمومی حق را نسبت به انبیا حکایت می نماید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»

در جهان هستی، هر نوع پدیده‌ای که فرض شود، از باشعور و بی‌شعور، با ساختمان ویژه تکوینی خود، منافع و مضارّ وجود خود را تشخیص داده و به‌سوی سعادت و خواسته تکوینی خویش متوجّه می‌باشد^۱ و البته انسان در میان این همه موجودات، از این قاعده کلیه، مستثنی نبوده و منافع و مضارّ حیاتی خود را با غریزه تکوینی خویش تشخیص می‌دهد و اختصاصاً از میان سایر موجودات جاندار، به این مزیت برگزیده شده که می‌تواند خواسته‌های قوا و عواطف مختلف و متضادّ خود را با نیروی تعقل تعدیل نماید.

پس در نتیجه، انسان طبیعی، همه مصالح و مفاسد زندگی خود را با واقع‌بینی فطری خویش تشخیص می‌دهد، و هرچه در این باب تشخیص دهد، همان مصالح و مفاسد واقعی زندگی وی می‌باشد، و هر انحرافی که انسان مرتکب شود و هر چاله بدبختی که در آن سرنگون گردد، به واسطه پیرایه‌های غیرطبیعی است که از خارج به وی منضمّ شده، و او را از خطّی که طبیعت و تکوین برای وی کشیده، کنار می‌زند.^۲

→

(انبیاء/۹۲) این گروه شما است، درحالی که گروه یک نواختی است و من پروردگار شما هستم، پس همه‌تان تنها مرا بپرستید. در چندین جا می‌فرماید: «بَغضُكُمْ مِنْ بَغْضِي» و همچنین خطابات عمومی که در قرآن کریم به عنوان «يَا بَنِي آدَمَ» و «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» هست، این معنی را روشن می‌سازد.

۱. این حقیقت، در قرآن کریم، به لفظ هدایت عامّه بیان شده، مانند آیه شریفه: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / ۵۰) پروردگار ما آن است که به هر چیزی آفرینش مخصوص داد، سپس او را راهنمایی کرد؛ و آیه کریمه: «الَّذِي خَلَقَ قَسْوَى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى» (اعلی / ۴ - ۳).
۲. در آیات کریمه ذیل به این معنا اشاره شده است: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس / ۱۰ - ۷) سوگند به نفسی که قابل توجّه است، و آن‌که او را درست کرده، پس از آن به آن تقوا و فجور را الهام نموده است، رستگار شده است آن‌که نفس خود را تزکیه و نمو داد و از رستگاری ناامید شده آن‌که نفس خود را از نمو و رشد باز داشته و

←

از این بیان، روشن می‌شود که همان دستگاه آفرینش که انسان را به وجود آورده، و طبق حوایجی که برایش پیش‌بینی کرده، با قوا و ادواتی مجهزش نموده و طبعاً به‌سوی زندگی اجتماعی سوقش داده، طرحی در نهاد وی گذاشته که اگر کمی از سرگیجه هوا و هوس، فراغت پیدا کرده و به خود آید، می‌تواند طرح مزبور را به دست آورده و به این اختلافات و کشمکش‌ها خاتمه دهد.

ممکن است تصوّر شود که طرح اصلاحی اسلام هرچه بوده باشد، به نحوی که از کتاب آسمانی آن (قرآن کریم) برمی‌آید، طرحی است ثابت که هرگز دست‌نسخ به دامن آن نمی‌رسد،^۱ در صورتی که جامعه‌های انسانی در پیروی طبیعت، پیوسته دستخوش تغییر بوده و در مجرای تحوّل و تکامل

→

افساد کرد.

در آیات شریفه، چنان‌که پیدا است، هم الهام شدن راه صلاح و فساد به انسان، و هم مطابقت الهام با صلاح و فساد واقعی انسان، تذکّر داده شده است. لوازم همین مطلب با آیه شریفه: «تَأْتِمُّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم / ۳۰) نیز تأیید می‌شود، زیرا وقتی که دین خدایی مطابق فطرت و خلقت انسان گردید، مخالفت با دین و انحراف از آن، انحراف از مقتضای فطرت خواهد بود.

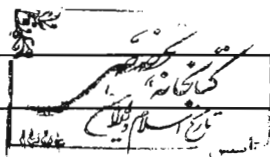
۱. قرآن کریم دلالت بر این دارد که محتویات آن (به‌طور اطلاق) قابل‌نسخ نبوده و هیچ‌گونه عاملی که موجب ابطال مطلبی از مطالب آن بوده باشد، در آن راه ندارد. مانند آیه کریمه: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (حم سجدہ / ۴۲) همانا که آن قرآن، کتابی است گرامی که باطل از پیش‌روی و از پشت سر به آن راه ندارد.

همچنین قرآن کریم دلالت به ختم نبوّت دارد و به دوام و همیشگی طرح‌های قرآنی دلالت می‌کند، مانند آیه کریمه: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب / ۴۰) محمد پدر هیچ‌کدام از مردان شما نبوده، ولیکن فرستاده خدا و ختم‌کننده انبیا می‌باشد. البتّه این نیز از مذاق قرآن روشن است که هیچ طرح اصلاحی را که از غیر راه وحی و نبوّت به دست آمده باشد، حق و صحیح نمی‌داند، و نتیجه‌اش این است که طرح‌های اسلام تا انقراض بشریت، معتبر است.

واقع‌اند، و در اثر همین تحوّل و تکامل، هرگز نمی‌توان یک طرح دایمی برای اصلاح جامعه و نجات انسانیت تصوّر یا فرض نمود؛ طرح اصلاحی اسلام، همانا با وضع اجتماعی چهارده قرن پیش مناسب بوده، و پس از پیشرفت چهارده قرنی، دیگر با دنیای امروزه قابل انطباق نخواهد بود.

اما تعمق کافی در نظریات اسلام، اساس این تصوّر را در هم ریخته و بی‌پایگی آن را روشن می‌سازد. البته اسلام نظریات و قوانین ثابت‌ای دارد و جامعه انسانی نیز تحوّل دارد، لیکن نه هر حکم مقرری که در جامعه اسلامی اجرا می‌شود (چنان‌که بیان خواهیم کرد) غیر قابل تغییر و غیر قابل انطباق با جامعه متغیّر است، و نه جامعه انسانی از هر جهت و در همه شؤون خود، متغیّر و متحوّل می‌باشد.

اما این‌که جامعه انسانی از هر جهت قابل تغییر و تبدیل نیست، از بحث و کنجکاوی در ماهیت جامعه، و پی بردن به علل پیدایش این‌گونه زندگی دسته‌جمعی در میان افراد انسان، روشن می‌شود. در این باب به‌طور اجمال و اختصار می‌توان گفت که: علت به‌وجود آمدن جامعه انسانی، نیازمندی‌های انسانی است که مشخص و تمیزدهنده آن، طبیعت خارجی انسان و یک سلسله افکار موروثی یا ابتکاری است که ضمیمه طبیعت می‌گردد، و نمی‌توان تردید کرد که گرچه افکار مربوط به لوازم زندگی با مرور دهور و تدریجاً تغییر پیدا کرده و انسان هر روز راه تازه‌ای به یک بخش از مزایای زندگی و استفاده بیشتر از وسایل مادی پیدا می‌کند، ولی طبیعت انسانی که حامل آن، همان ساختمان وجودی وی می‌باشد، تا آنجا که از تاریخ انسانیت روشن و در دست است، پیوسته به همین وضع بوده و تغییر محسوس ننموده است و این‌گونه ثبات و پابرجایی در خلقت، ناچار در یک سلسله از مقررات اجتماعی



مربوطه، تأثیر خواهد داشت.

بهترین گواه بر این مطلب، وجود یک سلسله مقررات کلی و جزئی در جوامع انسانی است که برای همیشه زنده است، مانند لزوم زندگی اجتماعی، تحسین عدالت اجتماعی، اعتبار اختصاص و حقوق، اعتبار معاملات و مانند محکوم بودن رشوه، محکوم بودن راهزنی، محکوم بودن خیانت به مقدّسات اجتماع، محکوم بودن ظلم و تعدّی به حقوق دیگران و...

اما دربارهٔ مسألهٔ ثبوت قوانین اسلامی باید دانست که احکام و مقرراتی که به نظر اسلام در میان جامعه باید اجرا شود، دو نوع می‌باشد:

نوع اول: احکام و مقرراتی که ریشهٔ تکوینی ثابتی دارند، مانند حوایج انسان طبیعی که با ساختمان تکوینی ثابت خود، نیازمندی‌های غیرقابل تغییری دارد، و به تبع آن نیازمندی‌های ثابت، باید احکام ثابته‌ای داشته باشد، مانند احکام و قوانین مربوط به مالکیت و اختصاص، از قبیل احکام معاملات و وراثت و احکام ازدواج و طلاق و اعتبار انساب و احکام حدود و قصاص و نظایر آن؛ و از این قبیل است احکام عبادات که به یک ریشهٔ ثابتی استوار است و آن رابطهٔ ربوبیت و عبودیت می‌باشد که به هیچ وجه قابل تغییر و تزلزل نیست.

این سلسله احکام و مقررات، همان شریعت اسلامی می‌باشد که کلیات آن در قرآن کریم و جزئیات و تفصیل آن در سنت نبویه مشروحاً بیان شده است و به نصّ قرآن و تصریح سنت، نسخ و ابطال را در این گونه احکام راهی نیست.

نوع دوم: مقرراتی که ارتباط به زندگی روزانهٔ مردم دارد و در اثر تغییر و اختلافاتی که روزه‌روز و عصر به عصر در طرق زندگی و وسایل معاش مردم

پیدا می‌شود، قهراً این نوع مقررات نیز محکوم به تغییر خواهند بود، چنان‌که مثلاً به واسطه تحولاتی که در وسایل نقل و انتقال تدریجاً به وجود آمده و طبعاً راه‌های زمینی و دریایی و هوایی، اوضاع جدیدی به خود گرفته، قهراً احتیاج به اجرای یک سلسله مقررات پیدا کرده‌اند که در روزگارهای پیشین، هرگز چنین احتیاج و نیازی به وضع این احکام و اجرای آنها حس نمی‌شد. پیش آمدن یک رشته مسایل پرپیچ و خم اقتصادی، اجرای پاره‌ای از مقررات ارزی و تصمیمات مالی را ایجاب می‌کند.

این‌گونه امور است که اسلام درباره آنها به نبی اکرم که زمامدار امور مسلمین است، یا به جانشینان او، یا اگر نباشند، به کسی که مسلمین از روی مصلحت، زمام امور را به دست او بسپارند، اختیاراتی داده که طبق آنچه صلاح می‌بیند، تصمیماتی بگیرد، و در موقع لزوم، اجرا نماید و به آنها تا زمانی که مفید هستند، اعتبار بدهد، و همین که از فایده افتادند، یا ولی امر، خلاف آنها را اعلام داشت، آنها را از اعتبار بیاندازد.

اسلام به ولی امر مسلمین اختیار داده که به حسب تحول اوضاع دنیا، در امور مربوط به جامعه اسلامی، با حفظ حدود شرع و احکام الهیه که قابل تغییر و نسخ نیستند، تصمیمات مناسبی گرفته، و فرامینی را صادر کرده و اجرا نماید. مثل ولی امر نسبت به جامعه اسلامی، مثل مالک یک خانه است نسبت به حوزه مالکیت خود. همان‌طور که مالک خانه، مثلاً می‌تواند با مراعات مصلحت منزل، هرگونه تصرفی در ملک خود نماید یا هرگونه تنظیماتی در داخل ملک مستقر سازد، ولی نمی‌تواند مال خود را در راه غیر مشروع صرف نماید، همچنین ولی امر می‌تواند با رعایت مصلحت، هرگونه تصمیماتی نسبت به امور مسلمین بگیرد، تأسیساتی به وجود آورد، آبادی‌هایی بکند،

تجهیزاتی تهیه نماید، با دوستان جامعه روابطی برقرار کند، با دشمنان جامعه بجنگد، یا در صورت صلاح، صلح کند، یا معاهده عدم تعرضی ببندد، و در پیشرفت این امور، از مسلمین هرگونه استمداد جانی و مالی بنماید و همچنین...

چنان‌که ولی یک منزل و خانواده‌ای که در آن هستند، می‌تواند طبق احتیاجی که در مسایل حیاتی پیش می‌آید، از اعضای تحت ولایت خود و مال خویش، هرگونه استفاده‌ای در جلب منافع حیاتی و دفاع از حقوق حقّه خود، در حدودی که قوانین اجازه می‌دهد، بکند، همچنین مسلمین و هرچه در دست دارند، در حکم یک خانواده می‌باشند که رئیس آن ولی امر است، و در راه حفظ منافع عالم اسلام و دفاع از حقوق حقّه آن، ولی امر می‌تواند از جان و مال آنها در حدود شرع، با رعایت مصلحت استفاده نماید، ولی نمی‌تواند حکم مؤبدی را از حلال و حرام دین، تغییر دهد و یا حکم مؤبدی را صادر کند که جزء احکام الهیه قرار گیرد.

ممکن است تصوّر شود که دعوت کردن مردم به این‌که روش انسان طبیعی را روش و سنت اجتماعی خود قرار دهند، دعوت به ارتجاع و بازگشت به عهد وحشیت و بربریت است که بی‌چون و چرا باید رد شود، ولی باید متذکر بود که انسان طبیعی و فطری، غیر از انسان وحشی است. انسان وحشی، انسانی است که به واسطه دوری از جامعه‌های بزرگ، از مزایای تعقل اجتماعی و فکر دسته‌جمعی محروم بوده و به زندگی ساده یک حیوان وحشی قناعت نماید.

انسان طبیعی و فطری، انسانی است که خود را جزء آفرینش تصوّر نموده و آنچه را که دستگاه آفرینش در وجودش ودیعه گزارد، به فعلیت برساند،

دستگاه تعقل را که آفرینش در وجود وی تجهیز کرده، به کار انداخته و با واقع بینی مخصوص به انسان، عالم آفرینش، و خود را که جزئی از آن است، مشاهده نموده، و اعمال خود را به جهان تکوین تطبیق کرده و از راهی که جهان آفرینش نشان می دهد، رهسپار شود.

چنین انسانی خود را از سایر انواع حیوان، متمیز می داند و خود را در پیروی از افکار خرافاتی و پندارهای پوچ، معذور نمی بیند. چنین انسانی خود را موجود زنده ای با یک زندگی بی نهایت و محکوم نظام آفرینش (یعنی امر خدا) می بیند که خواه و ناخواه، به سوی غرض آفرینش (معاد) متوجه است. چنین انسانی خود را محکوم می بیند که در زندگی روشی را اتخاذ کند که آفرینش، او را به سوی آن هدایت می نماید؛ یعنی روشی که در زندگی موقتی این جهان، منافع حیاتی وی را تأمین کند، و در زندگی بی نهایت بعدی، سعادت وی را تضمین نماید.

چنین انسانی، تسلیم مقتضیات نظام آفرینش، یعنی اراده خدای یگانه آفرینش است و از راه کمال نادانی، به جنگ علل و اسباب تکوینی قیام نمی کند، و بدین جهت قرآن کریم به آیینی که به سوی آن دعوت می کند، اسلام نام می دهد (درست دقت شود).

اما انسانی که از اجتماع کناره گیری نماید، یعنی از تعقل اجتماع بهره برداری نکرده و حال ارتجاع و بربریت به خود گیرد، نمی توان او را انسان حقیقی و طبیعی نامید. همچنین انسانی که به نام انسانیت طبیعی، افکار پاک دینی را زیر پا گذاشته و به اخلاق کریمه انسانی، به نام خرافات، مارک باطله زده و با تکلف، به برهنگی و لختی عادت نموده و به آرایش دادن اندام پرداخته و به خلاف عادت و رسوم عفت، هرج و مرج در شهوت رانی و عمل

جنسی به وجود آورد، رویه او به شوخی و بازی بیشتر شباهت دارد تا به جد و واقعیت.

ممکن است تصوّر شود که طرحی که می‌گوییم برای اصلاح جامعه بشری در اسلام مطرح شده، متوجه رفع اختلافات و کشمکش‌های جامعه‌های بشری بوده و ربطی به زندگی معنوی انسان امروز ندارد، و از این رو به سؤال گذشته که «آیا مذهب تشیع نمی‌تواند به دنیای امروزه، یک غذای جدید روحی برای احیای فلسفه و مبدأ نیرویی برای زندگی روحی و اخلاقی ببخشد؟» پاسخ نمی‌دهد.

اما باید متذکر این نکته اساسی بود که: اسلام هرگز میان زندگی صوری و حیات معنوی، جدایی قایل نیست و هر طرحی که برای اصلاح زندگی معنوی ریخته، طرحی است که به زندگی صوری مادی و اجتماعی نیز سر و صورت می‌دهد، و هر دستور عملی که در یکی از شؤون عمل صادر می‌کند، حتی در امثال ازدواج و طلاق، و بیع و شراء، و خوردن و خوابیدن، توأم با جهات اخلاقی و آغشته و ممزوج با اصول اعتقادی و تفکر فلسفی می‌باشد، و قرآن کریم، از اوّل تا آخر، بهترین گواه بر این مطلب است.

به عنوان نمونه، می‌توان آیه‌ای را که به اهل کتاب خطاب کرده، و طرح اصلاحی به آنها پیشنهاد می‌کند، ذکر کرد: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ».^۱ چنان‌که مشهود است، آیه شریفه در عین حال که رفع اختلاف طبقاتی را پیشنهاد می‌کند، موضوع توحید و نفی شرک را نیز ذکر می‌نماید.

سبب این که اسلام در همه دستورات کلی و جزئی خود، جهات مادی و معنوی را به همدیگر آمیخته و منافع روحانی و جسمانی را از همدیگر جدا فرض نکرده و حیات اجتماعی را در ردیف حیات فردی نگه داشته و در درجه اول اهمیت قرار داده است، این است که اسلام چنان که از آیه کریمه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ»^۱ برمی آید، معتقد است به این که: دین (یعنی روش و رژیم زندگی که انسان برای سعادت حیات خود اتخاذ می کند) وقتی می تواند سعادت انسانی را تضمین کرده و به نحوی که شاید و باید جامعه بشری را اداره کند که در آن اعتدال در همه امور، مراعات شده و جنبه افراط و تفریط نداشته باشد.

به عبارت دیگر، واقعیت هایی که در ساختمان انسانی، از راه آفرینش به کار رفته، می بایست ملحوظ شده و نیازمندی های واقعی که طبق صنع و ایجاد در انسان موجود است و باید رفع شود، در آیین زندگی باید منظور گردیده و تأمین شود.

در نتیجه، انسان باید به دستگاه آفرینش که خود جزء لاینفک آن است، اسلام آورده و تسلیم شود (یعنی به اراده خدای جهان تسلیم شود) و به نحوی که این دستگاه هدایت می کند، اعمال و حرکات و سکناات خود را تحت مقرراتی تنظیم و کنترل نماید؛ زیرا حقیقتی که انسان را به وجود آورده و برای وی کمال و سعادت تعیین نموده که به عمل وی ارتباط کامل دارد، نمی توان تصور کرد که از هدایت وی به سوی سعادت و غایت کمالیش، غفلت ورزیده است.^۲

۱. روم / ۳۰.

۲. قصه آفرینش آدم و هبوط وی که در قرآن کریم در سوره بقره و سوره اعراف و سوره

مثلاً (به طور اجمال) دستگاه آفرینش، انسان را درخصوص بقای شخص و نوعش، نیازمند به تغذی و ازدواج قرار داده و برای توسل به این مقاصد، به یک سلسله قواعد و عواطفی مجهز نموده که با اجابت آنها به سوی مقاصد خود حرکت نماید و برای دفع آفات و مضرات از خود، مجهز به قوا و عواطف دیگری است که با به کار بردن آنها ناملازمات را از خود دفع کرده و با فراغت و طیب نفس، از هر راه ممکن، به جلب منافع متوسل شود.

تراکم احتیاجات و محدودیت نیروی انسان، او را طبعاً به سوی اجتماع سوق می‌دهد و چون مجتمעים، همه در انسانیت شریک و مساوی می‌باشند، باید همه در حقوق مساوی بوده باشند. یعنی هر یک به حسب وزنی که در اجتماع داشته و خدمتی که انجام می‌دهد، بهره برده و در سایه عدالت اجتماعی، از هرگونه استضعاف و استثمار جلوگیری شود و فاصله میان طبقات تعدیل شود.

سرپیچی انسان از احکام و مقرراتی که نظام آفرینش، او را به سوی آنها هدایت می‌کند، قهراً عاقبت شومی برای انسان، هم در این نشأه زندگی و هم

→

طه آمده است، این مطلب را با همه لوازم آن روشن می‌سازد. در آیات سوره طه که موجزتر است، می‌فرماید: «قَالَ اهْبِطْ مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ قَائِمًا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبِعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنِّي ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَغْنًى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَىٰ» (طه / ۱۲۶ - ۱۲۳). به آدم و زوجه‌اش فرمود: همه‌تان از بهشت پایین بروید، درحالی که میان‌تان دشمنی خواهد بود، پس اگر به سوی شما از من هدایت و راهنمایی برسد، هر که از هدایت من پیروی کند، از راه راست گم و در زندگی خود بدبخت نخواهد شد، و هر که از یاد من اعراض کرده و روی‌گردان شود، زندگی تنگی خواهد داشت و ما او را در روز رستاخیز کور محسور می‌کنیم. می‌گوید: پروردگارا مرا کور محسور کردی درحالی که بینا بودم. خدا می‌فرماید: همچنین آیات من به سوی تو آمد، (تو را به حق دلالت کرد) آنها را فراموش کردی، و خود تو نیز همان‌طور امروز فراموش می‌شوی.

در نشأه بعدی در برخواهد داشت که انسان باید از آن بهراسد.

در نتیجه، انسان باید محصولات این هدایت‌های تکوینی را در شکل مقررات و قوانین، از دستگاه آفرینش (یعنی از اراده‌ی خدای یگانه) پذیرفته و به خدای یگانه تسلیم شده و انواع خضوع بندگی را که همان عبادت‌های دینی می‌باشد، به جای آورد. همچنین باید عواطف و صفات درونی خود را به نحوی که با این بندگی و آن مقررات، مناسب است، تعدیل نموده و بی‌این که در به کار بردن یکی از این عواطف، زیاده‌روی کند، یا او را از میان ببرد، به زندگی خود ادامه دهد.

غرض این که، به مقتضای این واقع‌بینی، زندگی‌سوری را از زندگی معنوی، و سعادت دنیا را از سعادت آخرت، هرگز نمی‌توان جدا کرد. این واقع‌بینی نشان می‌دهد که سعادت فرد در سعادت جامعه است و سعادت زندگی جامعه، در موافقت روش اوست با نظام تکوین و دستگاه آفرینش که انسان جزء لاینفک آن است. این موافقت، وقتی صورت می‌گیرد که انسان برای خدای آفرینش خضوع کرده و موقعیت خود را در نظر گرفته، و سرانجام خود (معاد) را هرگز از نظر دور ندارد، و همه اینها وقتی محفوظ و مصون هستند که اخلاق و عواطف در حال اعتدال، به رشد خود ادامه دهند.

اسلام در دعوت خود، واقع‌بینی انسان، یعنی شعور و ادراک انسان طبیعی بی‌آلایش، و به عبارت دیگر عقل سلیم را طرف توجه قرار داده است، چنان‌که اولین چیزی که به شعور واقع‌بین انسان جلوه می‌کند، همان حق و واقع است که آئینه‌ی ادراک انسانی، اضطراباً صورت آن را به خود می‌گیرد و هرگز نمی‌تواند خود را وادار به وارونه کردن آن نماید.

همچنین اولین واجب برای انسان، این است که به واقع‌بینی خود، قیمت

داده و اثری را که واقع‌بینی در اعمال انسانی دارد، خنثی نکرده و به وظایفی که از واقع‌بینی، متوجه او می‌گردد، قیام نماید.

این همان مسأله اتّباع حق و فروتنی و گردن‌گذاری نسبت به حق است که در قرآن شریف، در آیات زیادی، به‌سوی آن دعوت شده^۱ و وعده صریح داده شده که کسی که نسبت به حق، حالت انقیاد داشته و گردن‌کشی و استکبار نکند، بالاخره به هر وسیله است، در شاهراه هدایت حقیقی افتاده، و روزی به سرمنزّل سعادت و کمال خواهد رسید.^۲ یکی از لطیف‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین و ریشه‌دارترین نکاتی که در دعوت اسلامی به چشم می‌خورد، همین مسأله دعوت به حق است.

مسأله نه این است که اسلام، فرمولی مرکب از اعتقاد و عمل تنظیم کرده باشد و سپس بشر را به‌سوی آن، با ذکر فواید و محسناتش دعوت نماید، بلکه این است که اسلام بشر را به‌سوی اعتقاد و عملی دعوت می‌کند که خود او به مقتضای واقع‌بینی انسانی که در نهاد خویش دارد، اعتراف به حقایق آنها

۱. دعوت به حق، از بدیهیات قرآن کریم است و بار سائرین بیان در موارد زیاد، حق را تنها راه رستگاری و خوشبختی معرفی کرده، و از خلاف حق، اگرچه مطابق خواسته اکثریت، بلکه اتفاق مردم بوده باشد، نهی می‌کند، مانند آیه شریفه: «فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس / ۳۲) چیست پس از حق، غیر از گمراهی؟ و آیه شریفه: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ» (رعد / ۱۴) و آیه شریفه: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (زخرف / ۷۸) و آیه شریفه: «وَاللَّهُ يَنْصُبُ بِالْحَقِّ» (مؤمن / ۲۰) و آیات زیاد دیگری به همین مضامین.

۲. مانند آیه کریمه: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ» (محمّد / ص) و آنان که ایمان آوردند و اعمال صالحه انجام دادند و ایمان آوردند به آنچه بر محمد(ص) نازل شده درحالی که او حق است و از جانب پروردگارشان می‌باشد، خدا کارهای ناشایسته آنها را پوشانیده و مهمات زندگی آنها را اصلاح و تأمین می‌کند. و آیه کریمه: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَبِ خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» (عصر / ۳) تحقیقاً انسان در زیانکاری است، جز آنها که ایمان آورده و اعمال صالحه انجام داده و حق را به همدیگر سپردند.

داشته و آن را مسلم می‌دارد.

اسلام به جامعه بشری نمی‌گوید: من خیر و صلاح شما را در پیروی از دعوت من و به کار بستن مواد آن می‌بینم، شما نیز به تشخیص من ایمان آورده و آن را بپذیرید، بلکه می‌گوید: از هوس بازی و خرافه پرستی دست برداشته، و آنچه را که واقعاً و حقاً صلاح و خیر جامعه شما در آن است و به حسب فطرت خدادادی، خیر و صلاح بودن آن را درک کرده و تشخیص می‌دهید، به کار بندید، و بالاخره اسلام، اعتقاد حق و عمل حق است، نه اسم یک سلسله اعتقادات و اعمال که کورکورانه بایست به حقانیت آنها ایمان آورد.

اسلام می‌گوید: حق این است که دنیا برای انسان خلق شده، نه انسان برای دنیا.^۱ در این صورت انسان، اول باید ذات خود را شناخته و با نیروی تعقل و واقع بینی، صلاح خود و جامعه خود را تشخیص داده، سپس دست به کار بزند، نه این که به هر جلوه فریبنده‌ای دل‌باخته و خود را فراموش کرده، تسلیم سیل عواطف شود و اختیار مقصد حقیقی را از دست بدهد؛ زیرا انسان، جزء دستگاه عظیم آفرینش بوده و هیچ گونه استقلالی ندارد و در نتیجه راهی را باید در پیش گیرد که سیر دستگاه آفرینش برایش نشان می‌دهد - اعتقاد حق و عمل حق - نه این که خود را مستقل توهم کرده و در پی دلخواه خویش رفته و اسیر عواطف گشته و پسند خود را بر پسند دستگاه آفرینش ترجیح داده،

۱. به دلالت آیه کریمه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره / ۲۷) اوست کسی که برای شما همه آنچه در زمین است، آفرید. و همچنین آیه شریفه: «سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» (جاثیه / ۱۲) مسخر کرد به شما - یا برای شما - همه آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است، از پیش خود. و آیات دیگری نیز به همین مضمون می‌باشد، و همین آیات است که دلالت دارد بر این که نیروی انسانیت، روزی بر همه جهان چیره شده و از همه چیز استفاده خواهد نمود.

در نتیجه از راه حقیقی، منعطف شود و از سر منزل واقعی بازماند.^۱

فرق بسیار است میان کسی که طبق اشتهاهای طبیعی، تاحدی که اشتها دارد، غذایی بخورد و در نتیجه لذت ذائقه را نیز بیابد و کسی که به خاطر لذت ذائقه، تا گلو غذا بخورد و بعد ناراحتی معده را با آشامیدن چند بطری آب‌های گازدار مضر، رفع نماید و در غیروقت غذا اگر دستش آزاد است، تخمه بشکند، و گرنه آدامس بجود و در نتیجه، کار را از دست طبیعت گرفته و به دست صنعت سپرده و تدریجاً جهاز تغذیه را به دست فساد بدهد.

درست است که مدنیت انسانی، مفاسد عاطفه پرستی را با کمال مهارت،

۱. انسان باید در مسیر دستگاه آفرینش به راه افتد، چنان‌که آیه کریمه ذیل اشاره می‌نماید: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا الشَّيْثَانِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَخْيَاهُمْ وَمَنَآئِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (جاثیه / ۲۷ - ۲۸).

این آیه با هفت آیه بعدی، این مطلب را به طور قابل توجهی بیان می‌کند، و محصل آنها این است که: آنها که در جهان به واسطه کارهای ناشایسته خود، هر جرم و جنایتی را مرتکب‌اند، خیال می‌کنند که با تدبیر خود، در مقابل تدبیر خدایی که جهان آفرینش، حامل و نشان‌دهنده آن است، می‌توانند سعادت‌ی را که برای مردم نیکوکار ترتیب دادیم، به دست آورند، اینان قضاوت بدی می‌کنند؛ زیرا خداوند، آسمان‌ها و زمین را طبق هوس آنها نیافریده تا بتوانند اوضاع عالم را به دلخواه خود تطبیق دهند، بلکه آفرینش همین است که هرکسی محصول عمل خود را بردارد.

آری کسی که خواهش نفسانی خود را پرستش می‌کند و در عین حال که حق برایش روشن است، خداوند چشم و گوش و دل او را از کار انداخته، دیگر کیست غیر از خدا که هدایتش نماید؟ اینان کسانی هستند که از راه مستبعد شمردن معاد، زیر بار قوانین دینی که براساس معاش و معاد گذاشته شده نمی‌روند، بلکه گمان می‌برند که هرچه هست، همین زندگی پنج روزه دنیا است و جز روزگار چیززی در مرگ و زندگی آنها حکومت نمی‌کند، از این رو طبق اشتهاهای زندگی دنیوی، به پرستش عواطف پرداخته و لذا ذمات را تعقیب می‌نمایند.

این سخنان را می‌گویند، درحالی که از راه علم و دانش، راهی برای اثبات این نظر منفی ندارند، فقط یک استبعاد است، به اینان باید گفت: ملک و سلطنت عالم از آن خدا است، و عالم را بیهوده نیافریده، پس زندگی و مرگ شما به دست اوست، بی‌شک، روزی برای رسیدگی به اعمالتان در پیش دارید، چیزی که هست، نادانید و نمی‌دانید، و قطعاً در این معامله خسارت خواهید برد.

به نیروی علم تاحدی که می‌تواند، علاج کرده و دفع می‌نماید، ولی از نظر واقع‌بینی، از یک طرف بریده و به طرف دیگر وصله می‌زند و تدریجاً گرفتاری‌های مادی از حالت خصوصیت به حالت عمومیت متوجه می‌شود و زندگی معنوی روز به روز کاسته و صرف زندگی صوری گردیده و جامعه انسانی، تبدیل به یک ماشین بی‌حس و شعور شده و لطایف ادراک انسانی را از دست داده و سعادت خود را گم می‌کند.

این سخن، دنباله دراز دارد که در صورت حاجت به بیش از این مقدار، ممکن است تفصیلاً به تعقیب بحث پردازیم، و آنچه از این بیان — نسبتاً اجمالی — منظور بود، این است که اسلام از عالم بشریت، نیرومند ساختن و پرورش دادن خلق و تبعیت از حق را می‌خواهد.

بیانات ائمہ شیعہ و اندیشہ فلسفی

تکمیل و تتمیم مباحث^۱

به نام خدای یگانه

دوست گرامی و دانشمند معظم، جناب آقای پروفسور هانری کُربن،
استاد محترم دانشگاه سوربن (فرانسه).

در مجموعه‌ای که به عنوان جواب سؤالات پنج‌گانه آن جناب ارسال شده بود، وعده داده بودم که به عنوان نمونه، پاره‌ای از اخبار پیشوایان شیعه را که با طرز تفکر فلسفی وارد شده، و بخشی هم از اخبار مربوط به ولایت را در پایان بحث پاسخ‌های نام‌برده، ضمیمه نمایم.

برای انجام این منظور، در نظر داشتم برای صرفه‌جویی در وقت، رساله‌ای را که سه سال پیش تحت عنوان علی و الفلسفة الالهية^۲ و همچنین رساله دیگری را که تقریباً بیست سال پیش در ولایت تهیه کرده بودم، ضمیمه ساخته و ایفاد کنم، ولی نظر به این که رساله‌های نام‌برده، به واسطه عربی بودن، طبعاً با بحث‌های تنظیم شده سابق هماهنگ نبود، علاوه بر این،

۱. این بخش از کتاب، شامل متن نامه علامه سید محمدحسین طباطبایی به پروفسور هانری کُربن است که به عنوان تکمیل و تتمیم مباحث گذشته، نگاشته شده است.

۲. ترجمه فارسی این کتاب تحت عنوان "علی و فلسفه الهی" منتشر شده است.

مشمول بر پاره‌ای مطالب دیگر بود که تا اندازه‌ای از خط سیر بحث‌های گذشته ما دور بود، از این فکر منصرف شده و در نتیجه قسمتی از احادیث مربوطه را استخراج و با مقدمه و توضیحاتی مختصر و نسبتاً فنی، به عنوان نمونه‌ای از تفکر فلسفی و بیان مقامات ولایت از احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) تقدیم نمودم.

در صورتی که برای روشن شدن بعضی از فقرات احادیث، احتیاج به شرح و بسط بیشتری افتد، ممکن است کتباً به بحث خود ادامه دهیم.

معرف بحث فلسفی

بحث فلسفی، به نوع بحث‌هایی اطلاق می‌شود که غرض از آنها به طور عموم و کلیت، اثبات وجود اشیاء و کشف موقعیت وجودی و روابط هستی آنها با اشیاء دیگر بیرون از خود، بوده باشد. البته در نتیجه چنین بحث‌هایی، اشیائی که حقیقتاً هستند و سهمی از واقعیت خارجی دارند، از اشیاء موهوم و خرافی تمیز پیدا می‌کنند. فلسفه است که اثبات می‌کند مثلاً جهان هستی خدا دارد و در جهان هستی، موجودی به نام گول بیابانی نیست.

به حسب اقتضای این طرز بحث، یک نفر فیلسوف متفکر ناچار است موضوعات را به نحو عموم و کلیت، با اسقاط خصوصیات و مشخصات زمانی و مکانی و بالاخره مادی، و با اغماض از پیرایه‌های افکار اجتماعی و عواطف و احساسات گوناگون انسانی، در تفکر خود جای دهد، و به اصطلاح خودمان، مفاهیم کلیه را با تجرید از همه مقارنات مادی اخذ کرده، خواص عمومی واقعیت و هستی را به دست آورده، یکی یکی از انواع اشیاء را که احتمال واقعیت در آنها داده می‌شود، با خواص نام‌برده سنجیده و واقعیات را از

خرافات تمیز دهد. این سخت‌ترین و پیچیده‌ترین وظیفه‌ای است که یک نفر متفکر در فلسفه با آن مواجه و دست به گریبان می‌باشد.

ارتباط ابتدایی ما با اشیاء بیرون از خودمان که از نیازمندی‌های وجودی سرچشمه می‌گیرد، در طلیعه آن، حواس ما واقع می‌باشد که جز با شخصیت مادی، با چیزی سروکار ندارد، و هر فعالیت را هم که در نتیجه این ارتباط انجام می‌دهیم، ارتباط به جزئیات ماده دارد و از همین راه، افکار جزئی و موضوعات شخصی، فضای فکر ما را به کلی اشغال نموده و حتی در گوشه و کنار آن کمترین جای خالی نگذاشته است.

روشن است که با این وضع، پروراندن یک تصور یا تصدیق کلی خالص و صاف، با چه اشکالی مواجه خواهد بود. این اشکالی است که ما در بحث‌های فلسفی عموماً با آن مواجه هستیم، و آنچه که این اشکال را پیچیده‌تر می‌سازد، این است که وسیله تفاهم و ابزار نقل و انتقال ذهنی این مقاصد و مباحث کلیه، همان الفاظ و ترکیبات کلامی نارساست.

لغت را نیازمندی انسان اجتماعی به وجود آورده؛ انسان‌های اجتماعی وقتی که با هم‌نوعان خود، دور هم گرد آمده و خواسته‌اند حوایج حیاتی خود را به‌طور دسته‌جمعی رفع کنند، ناگزیر شده‌اند که علایمی برای کشف مقاصد خود در ارتباط با همدیگر داشته باشند. در نتیجه از راه وضع و قرارداد، الفاظ و اشارات را برای این منظور برگزیده و بدین وسیله، مقاصد خود را در باب عمل که مربوط به ماده محسوس می‌باشد، فهمانیده‌اند.

این وسیله به حسب طبع و پیدایش ابتدایی، ارتباط کلی با محسوسات یا چیزهایی که در حکم محسوس و درخور فهم انسان اولی است، داشته و ارتباط آنها با مفاهیم کلیه، تدریجاً پیدا شده و در مرحله‌های بعدی به وجود آمده

است، و تازه این مفاهیم پس از پیدایش و جریان، پای‌بند ماده و زمان و مکان بوده و از چهار دیوار طبیعت بیرون نیستند.

از اینجا روشن است که هنگامی که پای بحث‌های فلسفی و خاصه، فلسفه ماوراءالطبیعه که در کلیات جهان هستی، بی‌قید ماده و طبیعت و در واقعیت‌های بیرون از گردش زمان و مکان بحث می‌کند، به میان آمده و در این بخش از معلومات، به وسیله بیان لفظی، تفاهم برقرار گردد، چه قیامتی برپا خواهد شد.

صدها و هزارها لفظ از قبیل بزرگی و کوچکی، دوری و نزدیکی، بالا و پایین، قوت و ضعف، وحدت و کثرت، علت و معلول، تأثیر و تأثر و نظایر اینها داریم که در خلال بحث‌های فلسفی، چاره‌ای جز استعمال آنها نیست، در حالی که به حسب عرف و لغت، مفهومی جز ماده و خواص ماده ندارند. از سوی دیگر، این بحث‌های فلسفی، کمترین تماسی با ماده و خواص ماده ندارند و در عین حال، حقایق این معانی در ماوراءالطبیعه هست، ولی نه به نحوی که در ماده و خواص ماده، مشهودند.

در نتیجه همین نارسایی بیان لفظی است که مسایل کلی فلسفی، برای غیر اهل فن، به هیچ‌وجه قابل هضم نبوده و نوعاً پیش‌متدینین آنها، مطالبی کفرآمیز، و پیش‌غیرمتدینین، یک رشته سخنان واهی و خرافی و خنده‌دار تلقی می‌شود و برای متوسطین از اهل فن که کاملاً ورزیده نیستند، اسباب هزاران اشکال و اشتباه می‌باشد.

آنچه که این اشکال را پیچیده‌تر می‌سازد، تراکم مردم در اطراف بحث‌های طبیعی و ریاضی است که همه در اطراف ماده چرخ می‌زنند. این مکاتب، روش علمی خود را روی حس و تجربه گذاشته‌اند (و حقاً در علوم

همان‌طور باید سیر کنند) و این رویه آنها را به‌سوی لغزش بسیار عمیقی رهبری کرده و آن این که همه آنچه که از محیط حس و تجربه بیرون‌اند، از ارزش انداخته‌اند، درحالی که اگر کمترین تأملی نمایند، خواهند دید که همین نظریه منفی آنها (که غیر محسوس ارزشی ندارد، و به غیر فکر تجربی اعتمادی نیست) خود نظری است غیر محسوس و غیر تجربی که به آن ارزش داده و اعتماد کرده‌اند.^۱

در اثر همین لغزش، آنها از فن منطق حقیقی که از تنظیم صحیح افکار، به‌طور جبر بحث می‌کند، روی گردان شده و در هر شعبه از شعب علوم، مسایل عمومی همان شعبه را به نام منطق نامیده‌اند، مانند منطق مادی و منطق ریاضی. سپس این منطق جعلی (یعنی مسایل همان فن) را به فنون دیگر مخصوصاً به فلسفه الهی تحمیل نموده‌اند، با این که احکام ماده و خواص ماده، در بیرون از محیط ماده ارزشی ندارد. می‌گویند: خدا یعنی موجود منهای جسم و زمان و مکان و کم و کیف و سایر خواص ماده، معادل است با صفر. همچنین می‌گویند: صورت ادراکی انسان که در مغز است، مساوی است با اجزای ماده بیرون از انسان به علاوه اجزایی از مغز، و در نتیجه صورت ادراکی مغایر است با هر دو. و نظایر این سخنان که به‌راستی برای یک متفکر واقع‌بین، اسف‌آور است.

شناخت خدا

چندی پیش، یکی از دوستان در نامه‌ای که از لندن برای من فرستاده بود،

۱. رویه مکتب اصالت ماده و مکتب اصالت حس و مکتب اصالت عمل و نظایر اینها اشکالات فراوانی دارند که در محلش بیان کرده‌ایم.

خواستار حل اشکالی شده بود، به این مضمون که:

طبق بیان قرآن و حدیث، همه موجودات جهان، آیات خداوند بزرگ بوده و دلالت بر وجود وی دارند، درحالی که هرگز با کوچکتر، بزرگتر شناخته نمی‌شود، دو به علاوه دو مساوی است با چهار و چگونه ممکن است که از دو به علاوه دو، پنج نتیجه گرفته شود؟

من در پاسخ نامه، نظر به این که دوست نام برده با مباحث فلسفه ماوراءالطبیعه آشنایی کامل نداشت، دیگر به کشف جهات مغالطه اشکال نپرداخته، تنها متعرض حل اصل اشکال شده و نوشتم:

البته احاطه علمی به وجود کوچکتر، موجب احاطه به بزرگتر نخواهد بود و تعلق معرفت به چیزی، معرفتی به اندازه حد وجود آن نتیجه می‌دهد. ما از شناختن ممکن نمی‌خواهیم احاطه به ذات واجبی که از حیث عظمت، قابل مقایسه با وجود امکانی نیست، به دست آوریم، بلکه حقیقت استدلال، این طور است:

وجود ممکن به بیرون از خود احتیاج دارد، و محتاج بدون طرف احتیاج که رافع احتیاجش بوده باشد، معنی ندارد، پس همه ممکنات یعنی عالم، یک طرف احتیاج بیرون از خود دارند و آن خدا است.

درحقیقت، ما از اثبات یک صفت در ممکن (دارای احتیاج بودن) صفت دیگر ممکن را (دارای رافع احتیاج بودن) به دست می‌آوریم.

دوست من در نامه دیگری که پس از دریافت نامه من، اخیراً فرستاده، تذکر داده بود که:

فهم جمله اخیر پاسخ شما برای من که به این نوع قیاس و استنتاج، آشنایی زیاد ندارم، خالی از دشواری نیست و گویا در این استدلال، روش ترکیبی را معمول داشته‌اید، نه روش تحلیلی؛ و روش ترکیبی، با پیدایش منطق ریاضی متروک شده و جز کانت، کسی از فلاسفه اروپا این طریقه را

نمی‌پیماید. اگر چنانچه مرحمت فرموده، این عقده را بگشایید، سپاسگزار خواهم بود...

چنان‌که پیدا است، مراد مستشکل از منطق ریاضی و طریقه تحلیل که ذکر می‌کند، این است که برای شناختن جسم یا کمیتی، آن را به اجزای کوچکتری تجزیه نموده و اصول ترکیب و هویت تألیفش را به واسطه شناختن اجزایش به دست آورند.

به عنوان نمونه، هویت آب را به واسطه تجزیه آن به اکسیژن و هیدروژن به نسبت معینی، به دست آورند، و هویت عدد چهار به واسطه شناختن دو به علاوه دو، روشن می‌شود. این رویه، در ترکیبات جسمانی، و در کمیات، قابل اجرا است، ولی در فلسفه الهی که اساساً پای خواص جسمانی و کتی در میان نبوده و تنها سخن در خواص مطلق واقعیت و هستی است، هرگز این نوع عملیات را نمی‌توان پذیرفت.

ترکیب در یک واقعیت، و بزرگی و کوچکی واقعیت‌های هستی و ارتباط میان واقعیت‌ها، غیر از ترکیب و بزرگی و کوچکی و مساوات جسمانی و کتی است. اگرچه ما چنان‌که گفتیم، اضطراراً این الفاظ را در هر دو مورد استعمال می‌نماییم، ولی اشکال در این جا است که این دانشمندان، به واسطه کثرت یا انحصار اشتغال به بحث‌های طبیعی و ریاضی و بالاخره مادی، و سکوت این فنون از غیر ماده، ماده را مساوی وجود و واقعیت گرفته و در نتیجه، وجود غیر مادی را به کلی نفی کرده‌اند و در اثر همین نفی و انکار و انحصار وجود به مادیات و جسمانیات، خواص عمومی ماده را مانند ترکیب و تجزیه، در هر مورد اجرا نموده و به همه جا سرایت می‌دهند.

بالاخره از همه اینها سرایت دادن نظریه "نسبت عمومی" است، حتی به مرحله فکر، و قول به این‌که:

تحوّل و تطوّر که در محیط ماده حکم فرما است، به واسطه این که فکر نیز یکی از خواصّ ماده است، در عالم ذهن نیز جاری است، و در نتیجه، فکر کلی و دایمی و ثابت و مطلق، محال بوده، و همه افکار بدون استثنا با یک رشته شرایط مادی و زمانی و مکانی مخصوص، صحیح می باشند. با این که خود این حکم (که افکار نسبی هستند یا افکار متحوّل می باشند)، اگر مطلق و ثابت بوده باشد، ناقض خودش می شوند، و اگر نسبی و متغیّر بوده باشد، باز فکر مطلق و ثابتی را اثبات می کنند.

در هر حال، این سخنان جنبه واقع بینی را درست از دست افکار گرفته و آنها را به سفسطه ملحق می سازد و در نتیجه، تفکر فلسفی به کلی از میان رفته و اثر واقعی خود را از دست می دهد (تفصیل این مطلب را در جای دیگر باید گفتگو کرد).

خلاصه این که: این همه اشکالات متراکم، راه واقع بینی و تفکر فلسفی را بسته و این جاده هموار را تبدیل به یک سنگلاخ نموده که نوع عابرین آن در همان قدم اول و دوم، از راه باز می مانند.

پایه و اساس تفکر فلسفی (فلسفه الهی) روی منطقی است که انسان با نهاد خدادادی خود، صحت آن را درک نموده و افکار خود را با آن می سنجد. انسان طبیعی با تطبیق نظریات خود به بدیهیات، یعنی مجهولات خود به معلومات خویش، مجهول خود را به معلوم تبدیل می نماید، چنان که انسان نظر به این که می داند هر عددی که به دو جزء متساوی قسمت شود، جفت است، وقتی که عدد بیست را با همین صفت یافت، حکم می کند که عدد بیست، جفت است و همچنین نظر به این که مثلاً می داند که انسان قلب و ریه دارد (از راه تجربه تدریجی)، همین که انسانی را دید، این حکم را در حق وی جاری خواهد کرد.

طرز تفکر فلسفی در بیانات پیشوایان شیعه

چنان‌که برای اهل تتبع در جوامع حدیث، روشن است، بیاناتی که در این زمینه وارد شده است، بسیار بوده و هر متبعی به صدها حدیث از این قبیل می‌تواند دست یابد، ولی ما از هر باب به عنوان نمونه، یکی دو حدیث یا خطبه انتخاب نموده و به عنوان "مختار" وارد می‌کنیم، و اجمالاً به مورد نظر، یعنی به این‌که کلام منقول، مربوط به کدام مسأله از مسایل ماوراء الطبیعه است، اشاره می‌کنیم. بدیهی است که استیفای بحث در مقاصد این بیانات و توضیح کامل آنها، بحث‌های طولانی که در صدها صفحه نمی‌گنجد، لازم داشته و از یارای گفتگو در این چند صفحه بیرون است.

تنها چیزی که باید در این بیانات، به سوی آن کاملاً عطف توجه نمود، سه چیز است:

۱. تنظیم استدلالی سخن و ترتیب قیاس و نتیجه که در بیانات مذکوره مشهود است.

۲. یک رشته اصطلاحاتی که در لسان عربی سابقه نداشته و مخصوصاً وقتی به وجود آمده‌اند که هنوز اصطلاحات فلسفی گذشتگان در میان عرب‌ها

شیوع و انتشار نیافته بود.

۳. این بیانات در فلسفه الهی، یک رشته مطالب و مسایلی را حل می‌کند که علاوه بر این که در میان مسلمین مطرح نشده بوده، و در میان اعراب مفهوم نبوده، اساساً در میان کلمات فلاسفه قبل از اسلام که کتب آنها به عربی نقل شده، عنوانی ندارد و در آثار حکمای اسلام که از عرب و عجم پیدا شده و آثاری از خود گذاشته‌اند، یافت نمی‌شود. این مسایل، همان‌طور در حال ابهام باقی مانده و هر یک از شراح و باحثین به حسب گمان خود، تفسیری می‌کردند تا تدریجاً راه آنها تاحدی روشن و در قرن یازده هجری حل شده و مفهوم گردید. مانند مسئله وحدت حق در واجب و مسئله این که «ثبوت وجود واجبی، همان ثبوت وحدت اوست»، و مسئله این که «واجب معلوم بالذات است» و مسئله این که «واجب خود به خود و بلاواسطه شناخته می‌شود و همه چیز با واجب شناخته می‌شود، نه به عکس»، و نظایر این مسایل. اینها یک سلسله مسایلی هستند که با گذشتن قرن‌های زیادی از صدر اسلام، حل نشده و حتی در کلمات و آثار فضیلائی امت از طبقات مختلفه صحابه و تابعین و فقها و متکلمین و محدثین و حکمای اسلام، نمونه‌ای از آنها هم در دست نیست. اینک روایات مورد بحث:

۱. از کلام پیشوای اول، امیرالمؤمنین علی (ع) که به منزله مدخل و دستور عمومی در تفکر فلسفی است: «رأس الحکمة لزوم الحق» (غرد و دردی سر حکمت، جدا نشدن از حق است).
۲. «علیکم بموجبات الحق فالزموها و ایاکم و محالات الترهات» (غرد و دردی مراقب مطالبی که از ناحیه حق ایجاب شده‌اند (حقایق قطعی) بوده و از آنها برکنار شوید، و بهره‌زید از خرافات که محال‌اند).
۳. مرسله معروف: «لا تنظر الی من قال وانظر الی ما قیل». (غرد و دردی)

به‌گوینده سخن نگاه مکن، و به‌خود سخن نگاه کن.

۴. «لا علم کالتفکر» (نهج البلاغه) هیچ علمی مانند تفکر نیست.

۵. از کلام پیشوای هفتم: «لو کان فی یدک جوزة، و قال الناس: إنَّها لؤلؤة، ما کان ینفعک و أنت تعلم أنَّها جوزة، و لو کان فی یدک لؤلؤة، و قال الناس: إنَّها جوزة، ما کان یضرک، و أنت تعلم أنَّها لؤلؤة.

در تحف العقول، مرسلاً و در کافی، مسنداً با اختلاف کمی نقل شده است

که:

اگر گردویی در دستت بوده باشد، و همه مردم بگویند: لؤلؤ است، سودی برای تو نخواهد بخشید، درحالی که می‌دانی گردو است، و اگر لؤلؤی در دستت بوده باشد، و همه مردم بگویند: گردو است، زبانی به حالت نخواهد داشت، درحالی که می‌دانی لؤلؤ است.

۶. از کلام پیشوای اول: «أول الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده، الا خلاص له، و کمال الاخلاص له، نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفة أنَّها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف، انه غیر الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه، فقد جزأه، و من جزأه، فقد جهله و من جهله، فقد اشار الیه، و من اشار الیه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه» (نهج البلاغه و احتجاج طبرسی)

اول دین، معرفت او (خدا) است و کمال معرفتش، تصدیق به او است، و کمال تصدیق به وی، توحید اوست و کمال توحیدش، اخلاص به اوست، و کمال اخلاص به وی، نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفتی شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است، و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت می‌باشد.

پس کسی که خدا را وصف کرد، او را قرین صفت کمالش قرار داده است، و هرکس او را قرین قرار داد، دوتایش کرده است، و هرکس

دوتایش کرد، تجزیه‌اش کرده است، و هرکس تجزیه‌اش کرد، او را نشناخته و مجهولش قرار داده است، و هرکس او را نشناخته و مجهولش قرار داد، در وصف خود به وی اشاره کرده است، و هرکس به وی اشاره کرد، محدودش گرفته است، و هرکس محدودش گرفت، او را به شماره عددی آورده است.

در این کلام، به بیان مراتب معرفت پرداخته و توضیح داده شده که معرفت خدای تعالی پنج مرتبه متفاوت دارد که هر کدام بالای دیگری قرار گرفته، و بالاترین همه، مرتبه نفی صفات است.

محصل سخن این که: اول دین، این است که انسان خدایی را اثبات کرده و مورد اعتقاد قرار دهد، چنین کسی خدا را به خدایی شناخته و به آن معرفت پیدا کرده است، و معرفت فی نفسه، مختلف و متفاوت می‌باشد، و کمال آن این است که آثاری بر آن مترتب شده و کشف از تحقق وی نماید.

پس معرفت خدا به خدایی، وقتی کامل می‌شود که انسان نسبت به وی، در مقام خضوع برآمده و داخلی و خارجی برای او کرنش کند، و این تصدیق عملی، وقتی کامل خواهد شد که خدا را در خدایی خود، یگانه قرار دهد، و گرنه تعدد و اشتراک پیدا کرده و تصدیق مزبور، به حسب تعدد خدایان مفروض، تبعض پیدا خواهد کرد.

توحید وقتی کامل خواهد شد که او را در یگانگی خود، خالص قرار دهیم، به نحوی که هیچ‌گونه شائبه کثرت، و عارضه ترکب و تعدد، روا نداشته باشیم، و گرنه خدایی که مبدأ هر آفرینش و رفع‌کننده هر نیاز و حاجتی فرض شده، خود نیازمند و محتاج به اجزای مفروضه خود خواهد بود. و اخلاص توحید، وقتی کامل خواهد شد که صفاتی جز ذات، در وی اثبات نکنیم؛ زیرا

هر یک از صفت و موصوف، بی تردید، دلالت بر مغایرت با دیگری دارد و لازم این مغایرت، ترکب و تعدّد می باشد.

جمله «فمن وصف الله فقد قرنه» تا آخر کلام، بیان محذور مغایرت موصوف و صفت است، و محصلش این که: وصف کردن ذات او با صفتی، نزدیک قرارداد صفت است به ذات، یا به عکس، و لازم نزدیکی، دوتایی انداختن، و لازم دوتایی انداختن، تجزیه و پاره پاره نمودن اوست، و لازم تجزیه کردن وی، جهالت و گم کردن اوست (یعنی موصوف غیر از مقصود است) و لازم جهالت و گم کردن، این است که با وصف از کنار به وی اشاره شود، و لازم این اشاره مبنی بر جدایی و انقطاع، محدود قراردادن او، و لازم محدود قراردادنش، معدود قراردادن و به شماره در آوردن اوست، و البته خدایی که امکان شماره در حقش بیاید، منحصر بودنش به یک عدد، از یک علت بیرون از خودش باید تأمین شود و چیزی که معلول و نیازمند دیگری شود، خدایی را نسزد.

۷. از کلام پیشوای اول: «بان من الاشياء بالقهر لها والقدرة عليها، و بان الاشياء منه، بالخضوع له والرجوع اليه، من وصفه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطال ازلّه» (نهج البلاغه)

خدا از اشیاء با قهر و قدرتی که بر آنها دارد، جدا شده است و اشیاء از وی به واسطه خضوع برای وی و رجوع (از هر جهت) به سوی وی، جدا شده اند. هرکس برای وی صفتی (جز ذات مقدّسش) فرض کند، او را محدود قرار داده است، و هرکس او را محدود کند، معدودش گرفته است، و هرکس او را معدود گیرد، ازلیت او (بی نهایت بودن او از جانب ابتداء) را ابطال کرده است.

نیمه اخیر این قطعه، تتمه بیان مطلبی است که در آخر قطعه ششم گذشت

و مراد از ازل، مسبوق نبودن اوست به چیزی علی‌الاطلاق که لازمهٔ خدایی است؛ زیرا خدا آن است که همهٔ اشیاء علی‌الاطلاق از جهت نیازمندی وجودی، به وی منتهی شوند.

تقریر بیان این است که: لازم توصیف، محدود قراردادن ذات است (زیرا غیریت صفت و ذات، جز محدودیت هر دو، نتیجه‌ای ندارد) و لازم محدودیت، عروض عدد و شماره است، البته ذاتی که ممکن است عدد کم یا زیاد داشته باشد، از جهت تعیین عدد (مثلاً یکی بودن) نیاز به علتی دیگر داشته و به او منتهی می‌شود و چنین چیزی، ازلی و مبدأ علی‌الاطلاق نخواهد بود.

توضیح قسمت اول کلام هفتم در قطعهٔ هشتم خواهد آمد.

۸. از کلام پیشوای اول در توحید: «دلیل آیه، و وجوده اثباته و معرفته توحیده، و توحیده تمیزه من خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة، انه رب خالق، غیر مربوب مخلوق، ما تصوّر فهو بخلافه... لیس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه والمؤدی بالمعرفة الیه» (احتجاج طبرسی)

دلیل و نشان‌دهندهٔ او، آیات اوست، و هستی او، اثبات اوست (اثبات فکری بر نمی‌دارد)، و شناختن او، همان یکی دانستن اوست، و یکی گرفتن او، جدا کردن اوست از خلقش، و لازمهٔ این جدا کردن و تمیز دادن، جدایی در صفت است، نه جدایی به معنی کناره‌گیری (تا وجودش محدود شود)، چون او خداوند آفریدگار است، نه بندهٔ آفریده شده، هرچه به تصوّر بیاید، خدا غیر اوست... خدا نیست آن‌که ذاتش شناخته شود، خود او است که با دلیل به خود دلالت می‌کند، و اوست که به واسطهٔ آفریدن معرفت، شناسندهٔ خود را به خود می‌رساند.

این روایت، از شاهکارهای بیانات امیرالمؤمنین (ع) است که در آن،

معنی معرفت و توحید حق را توضیح می‌دهد و اساس بیان، روی این اصل است که وجود حق سبحانه و واقعیّتی است که هیچ‌گونه محدودیت و نهاییّتی نمی‌پذیرد؛ زیرا او واقعیّت محضی است که هرچیز واقعیّت‌داری، در حدود و خصوصیات وجودی خود، به وی نیازمند بوده و هستی خاصّ خود را از او دریافت می‌دارد.

و چون هر نیازی به وی برمی‌گردد، و محدودیت و نهایت، اثری است که از کنار می‌رسد، نه از نفس شیء، لذا او را غیرمحدود و بی‌نهایت باید دانست، و چون او غیرمحدود است، ناگزیر به هر حدّی که فرض شود، احاطه خواهد داشت. پس در نتیجه، واقعیّت صرف و محض خواهد بود که هیچ‌گونه جزئی، نه خارجی و نه ذهنی نداشته باشد، و به چنین چیزی، هیچ‌گونه حدّ مفهومی، احاطه نداشته و نمود ذهنی نخواهد داشت، و به خلاف سایر اشیاء، اثبات علمی و وجود خارجی وی یکی است: «وجوده اثباته» و هر صورت ذهنی که برای وی فرض شود، غیر او بوده و معرّف ذات او نخواهد بود، زیرا وی به‌همان صورت، محیط، و به‌طور مساوی، با وی و با غیر وی همراه است: «ما تصور فهو بخلافه... لیس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه، والمؤدی بالمعرفة الیه». بنابراین، برای آیات و علامات که دلالت بر وجود صانع می‌کنند، همین قدر از اثر باقی می‌ماند که همراه مدلول خود، به‌سوی وی متوجّه شده و پس از طیّ این مسافت، همین که نزدیک ساحت کبریای وی برسند، در برابر عظمت نامتناهی حق، گنگ شده، غرق دریای حیرت و بهت شوند: «دلیله آیاته».

و چون وجود وی غیر محدود و غیرمتناهی است، دیگر در مورد وی، شماره و عدد، متصوّر نیست؛ زیرا عروض عدد به چیزی، مستلزم انقسام و

تعدد وی و بالاخره عروض حدودی است که در غیر متناهی تصور ندارد. پس وحدانیت، دیگر عارض وی نبوده، و وجود وی و وحدانیت وی، عین هم هستند. پس کسی که وجود وی را شناخته، به عین همین معرفت، وحدانیت وی را شناخته است: «معرفته توحیده».

ناگزیر در این صورت، معنی توحید و یگانه دانستن وی، همین جداساختن وی از خلق خواهد بود، نه این که از میان چند واحد احتمالی، یک واحد را اثبات، و بقیه واحاد را نفی کنند: «و توحیده تمییزه من خلقه». معنی جدا ساختن نیز جدا ساختن از حیث صفت است، نه به معنی کنار کشیدن چیزی از چیز دیگر، مانند کنار کشیدن انسانی از انسانی، یا یک معنای عقلی از معنای عقلی دیگر؛ زیرا این گونه تمیز و جدایی انداختن، بدون محدود ساختن و نهایت دادن، معقول نیست و چیزی که غیر محدود و غیر متناهی است، این معانی را نمی پذیرد: «و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة».

۹. از کلام پیشوای اول در توحید و معنی صفات: «الحمد لله الذی أعجز الاوهام أن تنال الا وجوده و حجب العقول عن أن تتخیل ذاته فی امتناعها عن الشبه والشکل بل هو الذی لم یتفاوت فی ذاته، و لم یتبعض فی تجزئة العدد فی کماله، فارق الاشیاء، لا علی اختلاف الاماکن و تمکن منها، لا علی الممازجة، و علمها لا بأداة لا یكون العلم الا بها، و لیس بینة و بین معلومه، علم غیره، ان قیل: کان، فعلى تأویل ازلية الوجود، و ان قیل: لم یزل، فعلى تأویل نفی العدم، فسبحانه و تعالی عن قول من عبد سواه، واتخذ الها غیره علواً کبیره» (توحید و امالی صدوق)

سپاس خدایی راست که اوهام را عاجز و زبون کرده از این که جز وجود او را نایل شوند، و عقول را مانع شده از این که ذات و حقیقت او را تصور کنند، از این جهت که از هرگونه شبه (مانند) و شکلی اباء و امتناع

دارد، بلکه اوست که هرگز در ذات خود، تفاوت و اختلاف پیدا نکرده (و اگر شبه و شکل داشت، ذاتش با آنها و بدون آنها تفاوت می‌کرد) و پاره پاره نشده، به واسطهٔ عروض تجزیهٔ عددی در کمالش.

از اشیاء جدایی گرفته، نه به‌طور اختلاف مکانی، و از اشیاء متمکن شده و بر آنها تسلط یافته، نه به‌طور آمیزش، و آنها را دانسته، نه به‌واسطهٔ آلتی که بدون آن علم میسر نشود؛ میان او و معلوم او علمی جز خودش نیست (ذات خودش علم است به همه چیز).

اگر گفته شود: "بود"، مرجعش این است که وجودش ازلی و غیرمسیبوق است (نه به‌معنی زمان گذشته) و اگر گفته شود: هرگز زوال نداشته، منظور، نفی عدم و نیستی از ذات او بوده (نه پیوستگی زمانی)، پس ساحت او منزّه و بسی بلند است از سخن کسانی که غیر او را پرستیده و جز او خدای دیگری گرفته‌اند.

در این جملات، سه مسألهٔ فلسفی زیر توضیح داده می‌شود:

اول: معرفت حق سبحانه، به‌واسطهٔ تصوّر ذهنی نبوده و واقعیت خارجی او خود به‌خود و بی‌واسطه، معلوم است.

دوم: علم وی به اشیاء، به نفس وجود اشیاء است، نه به صور ذهنیهٔ آنها و نه به‌واسطهٔ آلات و ادوات ادراک.

سوم: اولیت و تقدّم او بر اشیاء، تقدّم زمانی نبوده و به‌معنی اطلاق و عدم محدودیت وجودی است.

پایهٔ مسألهٔ اول، روی صرافت و وحدانیت محضهٔ وجود حق گذاشته شده است؛ زیرا وجود صرف و خالص، هیچ‌گونه تفاوت و اختلافی در ذات نخواهد داشت و چنین چیزی، دیگر مرتبهٔ ذهن و خارج، و خاصیت این‌گونه و آن‌گونه نمی‌پذیرد و در این صورت، وجود علمی غیر از وجود عینی نبوده

و در وی موجود و معروف، یک حقیقت خواهد بود.

پایه مسأله دوم روی لازم صرافت و اطلاق وجود گذاشته شده که احاطه تامه به همه اشیاء بوده باشد؛ زیرا لازمه فرض مطلق با محدود، این است که مطلق نسبت به محدود، احاطه تامه داشته و در داخل و خارج ذات وی، حاضر بوده باشد و در این صورت، همه چیز، پیش وی روشن بوده و مانع و حاجبی نخواهد داشت و هر چیز به نفس وجودش، معلوم وی خواهد بود، نه با توسط آلت و ابزار ادراک و حصول صورت علمیه.

پایه مسأله سوم نیز روی اطلاق و صرافت وجود گذاشته شده؛ زیرا هر مطلق که با محدودی ملاحظه شود، از هر طرف، و از جمله از جانب قبل، به محدود مفروض، احاطه خواهد داشت. منزّه است خدای متعال از سخن آنها که او را نشناخته و مقارن زمان می دانند.

۱۰. از کلام پیشوای اول، در معنی صفات علیای حق جلّت عظمتُه: «مستشهد بکلیه الاجناس علی ربوبیته و بعجزها علی قدرته، و بفطورها علی قدمته، و بزوا لها علی بقائه، فلا لها محیص عن ادراک ایاها، و لا خروج من احاطته بها و لا احتجاب عن احصائه لها و لا امتناع من قدرته علیها. کفی باتقان الصنع لها آیه، و بمرکب الطبع علیها دلالة، و بحدوث الفطر علیها قدمه، و باحکام الصنعة لها عبرة، فلا الیه حد منسوب و لا له مثل مضروب، و لا شیء عنه بمحجوب، تعالی عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علواً کبیراً» (توحید صدوق و عیون الاخبار)

استشهاد می کند با کلیت و عمومی که در اجناس دیده می شود، به ربوبیت خویش و با عجز آنها به قدرت خویش، و با بیرون کشیدن آنها از عدم، به قدیم بودن خویش، و با زوال آنها به بقای خویش. پس نه آنها را از این که به آنها رسیده و دست یابد، فراری است و نه از احاطه او

بیرون رفتنی است و نه از احاطه علمی او پنهان شدنی است و نه از قدرت و توانایی وی، امتناع و ابایی است.

اتقان و استحکام آفرینش، آیه کافی او است و در دلالت بر وی، مرکب طبع و غریزه بس، و در قدیم بودن وی، حدوث آفرینش بس و استوار بودن ساختمان فطرت‌ها در عبرت بس است. پس نه حدی به وی نسبت می‌گیرد، و نه مثلی در حقش زده می‌شود، و نه چیزی از وی پنهان می‌باشد، ساحت وی از توصیف، بسی بلند است.

در این جمله‌ها به پاره‌ای از صفات علیای حق، اشاره شده و بر آنها برهان اقامه گردیده، مانند صفت ربوبیت و قدرت و قدمت و بقاء و تسلط و احاطه و علم.

کلیت و عمومی که در انواع خارجیته دیده می‌شود، لازمه‌اش این است که خصوصیات فردی در هر یک از انواع، از اقتضای نوع کنار بوده و به یک حقیقتی بیرون از خود نیاز داشته باشد که به ربوبیت آنها قیام نماید.

نیاز مطلق که در انواع مشاهده می‌شود، دلیل بر وجود قدرت غیرمتناهی‌ای است که آنها را رفع نماید؛ زیرا تحقق نیاز، با تعلقی که به قدرت دارد، بدون تحقق قدرت، معقول نیست.

حدوث و پیدایش انواع، دلالت به قدیم بودن صانع آنها می‌کند؛ زیرا محدود بودن آنها از ناحیه ابتداء و مسبوق بودن آنها به عدم، مستلزم حقیقتی است که بر آنها سبقت بسته و از ناحیه ابتداء، آنها را محدود سازد، و همچنین محدود بودن آنها از ناحیه آخر و نهایت، دلالت بر حقیقتی دارد که از آن سوی به آنها احاطه کند.

لازم این معانی، احاطه وجودی و علمی او بر همه اشیاء می‌باشد، و بالاخره، او حقیقتی خواهد بود که هیچ‌گونه محدودیت، را در وی راهی نیست.

۱۱. از کلام پیشوای اول: «ما و حذّه من کیّفه، و لا حقیقتّه اصاب من مثله، و لا ایاه عنی من شبهه، و لا صمده من اشار الیه و تروهمه، کل معروف بنفسه مصنوع، و کل قائم فی سواه معلول، فاعل لا باضطراب آله، مقدر لا بجول فکرة، غنی لا باستفاده، لا تصحبه الاوقات، و لا ترفده الادوات، سبق الاوقات کونه، و العدم وجوده، و الابتداء ازله.

بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له، و بمضادته بین الامور عرف ان لا ضد له و بمقارنته بین الاشیاء عرف أن لا قرین له؛ ضاد النور بالظلمة، و الوضوح بالبهمة، و الجمود بالبلل، و الحرور بالصد، مؤلف بین متعادیاتها، مقارن بین متبایناتها، مقرب بین متباعداتها، مبعد بین متدانیاتها. لا یشمل بحد، و لا یحسب بعد، و انما تحد الادوات أنفسها، و تشير الآلات الی نظائرها.

منعتها منذ القدمة، و حمتها قد الازلیة، و جنبتها لولا التکملة، بها تجلی صانعها للعقول، و بها امتنع عن نظر العیون، لا یجرى علیه السکون و الحركة، و کیف یجرى علیه ما هو أجراه و یعود فی ما هو ابداه و یحدث فی ما هو أحدثه، اذاً لتفاوتت ذاته و لتجزأ کنهه، و لا تمتنع من الازل معناه، و لکان له وراء اذا کان له امام، و لا لتمس التمام اذ لزمه النقصان، اذاً لقامت آیه المصنوع فیهِ، و لتحول دلیلاً بعد أن کان مدلولاً علیه، و خرج بسلطان الامتناع من أن یوثر فیهِ غیره، الذی لا یحول و لا یزول و لا یجوز علیه الا قول...

و ان الله سبحانه یعود بعد فناء الدنیا، وحده لا شیء معه، کما کان قبل ابتدائها کذلک، یکون بعد فنائها بلا وقت و لا مکان، و لا حین و لا زمان، عدمت عند ذلک الاجال و الاوقات، و زالت السنون و الساعات: فلا شیء الا الواحد القهار، الذی الیه مرجع جمیع الامور» (نهج البلاغه)

توحیدش نکرد، آنکه نسبت کیفیت به وی داد و نه به حقیقتش رسید، آنکه برایش مثل زد و نه او را قصد کرد، آنکه تشبیهش نمود و نه او را بسیط و خالص از ترکیب گرفت (و نه به سوی او رجوع کرد)، آنکه

به سوی او اشاره کرد و توهمش کرد. هر آنچه ذاتش شناخته شود، مصنوع خواهد بود، و هر آنچه در قیام و استواری وجود، به غیر تکیه و اعتماد کند، معلول می‌باشد. او فاعل است، ولی نه با حرکت ابزار؛ اندازه می‌گیرد، ولی نه با گردش فکر؛ توانگر است، ولی نه از راه استفاده از غیر؛ زمان‌ها همراهش نیستند و وسایل و اسباب، کمکش نمی‌دهند. هستی وی از زمان‌ها و وجودش از نیستی و ازلی بودنش از هر اولی، پیشی گرفته است. از این‌که او مواضع ادراک و شعور را آن‌طور ساخته، معلوم می‌شود که خود گرفتار آنها نیست، و از تضادی که میان ایشان انداخته، فهمیده می‌شود که خودش ضد ندارد، و از تفاوت و نزدیکی که میان اشیاء گذاشته، به دست می‌آید که خودش قرین ندارد. ضدیت انداخت میان نور و ظلمت، و روشنی و تیرگی، و خشکی و تری، و گرمی و سردی؛ تألیف می‌کند میان آنها که با هم کینه می‌ورزند، و پیوند می‌دهد آنها را که از هم جدا هستند؛ نزدیک می‌کند، آنها را که از هم دورند، و دور می‌کند آنها را که به هم نزدیک می‌باشند. هیچ حدی شاملش نمی‌شود و هیچ تعدادی او را نمی‌گیرد، وسایل تحدید، تنها خود را تحدید می‌کنند، و آلات، به همانند خویش اشاره می‌نمایند.

کلمه "منذ" نمی‌گذارد اشیاء قدیم شوند و کلمه "قد" از ازلیت آنها مانع است، و کلمه "لولا" آنها را از کامل بودن به کنار داشته است. با همین اشیاء، صانع آنها به عقل‌ها تجلی کرده و با همین اشیاء، از نگاه کردن هر چشمی، امتناع ورزیده است. در حق وی، قانون حرکت و سکون جاری نیست و چگونه در حقش جاری خواهد شد، چیزی که او خود به جریانش انداخته، و چگونه به خودش برمی‌گردد، چیزی که او خود ظاهرش کرده، و چگونه در وی پیدا می‌شود، چیزی که او خود، پیدایش را به وی داده است، در این صورت ذاتش تفاوت و اختلاف پیدا می‌کند، و کنهش

متجزی می‌شود، و حقیقتش از ازلیت امتناع می‌ورزد، و البته برایش "پس" پیدا خواهد شد، وقتی که برایش "پیش" پیدا شد، و تمامیت خواهد خواست، وقتی که نقصان همراه وی باشد. در این صورت، علامت مخلوقیت در وی استوار می‌شود، و دلیل می‌شود، پس از آن که مدلول علیه بود. خدایی که حال به حال نمی‌شود و زوال نمی‌پذیرد و غروب نمی‌کند، با سلطنت امتناع خود، از هر تأثیری که غیر او در او بکند، برکنار است....

و به درستی که خدای پاک پس از فنای دنیا برمی‌گردد، در حالی که تنها است و هیچ چیزی جز وی با وی نیست، چنان که پیش از ابتدای دنیا بود، همچنان پس از فنای دنیا خواهد بود، بی این که در آن حال، وقتی و مکانی و نه حینی و زمانی بوده باشد. در آن ظرف، همه سرسیدها و وقت‌ها معدوم شده، و همه سال‌ها و ساعت‌ها زایل گردیده؛ دیگر چیزی نیست جز خدای واحد قهاری که بازگشت همه کارها به سوی اوست.

مراد، بیان صفات تنزیهی حق سبحانه، و توضیح یک سلسله صفاتی است که مستلزم نقص و حاجت بوده و لوازم وجودات امکانی هستند، مانند اقسام کیفیت و شباهت و مماثلت و قابلیت اشاره حسی و عقلی و انواع تضاد و تقابل در صفات و احتیاجات که عموماً لازم محدودیت امکانی است.

پایه اولی بیان، روی اطلاق وجود و وحدانیت حق ذات گذاشته شده است؛ زیرا ذاتی که در وجود خود، مطلق و غیر محدود بوده باشد، هیچ گونه حد و قید و عدم نمی‌تواند راهی به وی باز نماید: «إذا لفتاوت ذاته، و لتجزء کنهه و لا متع من الازل معناه».

ضمناً تذکر داده شده که لازم اطلاق وجود، اولیت مطلقه اوست؛ او از هر حد و قید مفروض، وسیع تر و از آن آزاد است و از هر مبدأ مفروض و ابتدای

متوهمی، جلوتر و بر آن مقدم است: «سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله» همچنین به طور ضمنی تذکر داده شده که موجودات در عین حال که مانند آئینه، حق را نشان می دهند، خود حجاب ها و موانع معرفت تامه هستند؛ زیرا هر محدودی به واسطه ارتباط وجودی که با مطلق خود دارد، او را نشان می دهد، ولی هرگز نمی تواند، مطلق خود را مطلقاً در خود جای دهد.

اجمال آنچه که در موضوع نشأ قیامت بیان شده، این است که وی به نشأ دنیا محیط است و تأخیری که در این باب می فهمیم، به حسب حساب زمانی خودمان می باشد.

۱۲. از کلام پیشوای اول در جواب مردی به نام ذعلب که به آن حضرت عرض کرد: «یا امیر المؤمنین هل رأیت ربک؟» آیا خدای خود را دیده ای؟ حضرت فرمود: «و یلک یا ذعلب، ما کنت اعبد رباً لم اره. قال: یا امیر المؤمنین کیف رأیته؟ قال علیه السلام: یا ذعلب! لم تره العیون بمشاهدة الابصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان. ویلک یا ذعلب! ان ربی لطیف اللطافة، فلا یوصف باللطف، عظیم العظمة، لا یوصف بالعظم، کبیر الکبریاء، لا یوصف بالکبر، جلیل الجلالة، لا یوصف بالغلظ، قبل کل شیء فلا یقال شیء قبله، و بعد کل شیء فلا یقال: شیء بعده، شاء الاشياء لا بهمة، دراک بخدیعة، هو فی الاشياء کلها، غیر ممتازج بها و لا بائن عنها، ظاهر لا بتأویل المباشرة، مستجل لا باستهلال رویة، بائن لا بمسافة، قریب لا بمدانة، لطیف لا بتجسم، موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطرار، مقدر لا بحركة، مرید لا بهمامة، سمیع لا بآلة، بصیر لا باداة، لا یحویه الاماکن و لا تصحبه الاوقات، و لا تحده الصفات، و لا تأخذه السنين، سبق الاوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله، بتشعيره المشاعر، عرف أن لا مشعر له، و بتجهيره الجواهر، عرف أن لا جوهر له، ضاد الظلمة بالنور، والمجوء بالبلبل، والصرد بالحرور، مؤلف بین متعادياتها، مفرق بین متدایناتها،

دالة بتفریقها علی مفرقها و بتألیفها علی مؤلفها، ذلک قوله عزوجل: و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون، ففرق بها بین قبل و بعد؛ لیعلم أن لا قبل له و لا بعد، شاهدة بفرائضها، أن لا غریزة لمغرضها، مخبرة بتوقیتها، أن لا وقت لموقتها، حجب بعضها عن بعض، لیعلم أن لاحجاب بینہ و بین خلقه غیر خلقه، کان رباً اذ لا مربوب، و الهأ اذ لا مألوه، و عالماً اذ لا معلوم، و سمیعاً اذ لا مسموع»
ثم أنشأ يقول:

و لم یزل سیدی بالحمد معروفاً و لم یزل سیدی بالجود موصوفاً...»
(توحید صدوق)

وای بر تو ای ذعلب! نمی شد خدایی را که ندیده باشم، عبادت کنم.
عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! چگونه او را دیدی؟ فرمود: ای ذعلب!
چشم‌ها او را با دید حتی خود (مشاهده ابصار) ندیده‌اند، و لکن دل‌ها او را
با حقایق ایمان دیده‌اند.

وای بر تو ای ذعلب! خدای من از لطافت، لطیف‌ترین معنایش را
دارد، و از این‌رو به معنای معهود لطف (نازکی جسمانی) متصف
نمی‌شود، از عظمت و بزرگی، بزرگترین معنایش را دارد، و لذا به مفهوم
معهود عظم و بزرگی، متصف نمی‌شود، از کبریاء و بزرگی مرتبه،
بزرگترین معنایش را دارد، و از این جهت با کبر و بزرگی معهود، متصف
نمی‌شود، و از جلالت، جلیل‌ترین حقیقت آن را دارد و دیگر به غلط و
کلفتی و سطبری متصف نمی‌شود.

او پیش از هر چیز است، دیگر گفته نمی‌شود: چیزی پیش از او است
و پس از هر چیزی است، دیگر گفته نمی‌شود: چیزی پس از او است،
اشیاء را خواسته، ولی نه با خواسته نفسانی؛ به همه چیز می‌رسد، ولی نه با
حیله و خدیعه؛ در همه اشیاء هست، ولی درحالی که نه با آنها آمیخته
شده، و نه از آنها جدا است.

او پیدا است، نه به این معنی که بتوان با وی تماس گرفت؛ تجلی می‌کند، نه به این معنی که بتوان با چشم تماشايش کرد؛ جدا است، نه به واسطهٔ مسافت؛ نزدیک است، نه به معنی ارتفاع فاصله؛ لطیف است، نه با تجسم؛ موجود است، نه به معنی هستی پس از نیستی؛ فاعل است، نه به اضطراب و ناچاری؛ تقدیر می‌کند و اندازه می‌گیرد، نه با حرکت؛ اراده می‌کند، نه به معنی قصد و ارادهٔ نفسانی؛ می‌شنود، نه با آلت؛ می‌بیند، نه با ابزار.

هرگز مکان‌ها او را دربر نمی‌گیرند و هرگز زمان‌ها همراه و یار او نیستند و هرگز وصف‌ها او را محدود نمی‌سازند، و هرگز بر وی غلبه نمی‌کنند. پیشی گرفته است وجودش، از هر زمانی و هستی‌اش، از هر نیستی و ازلیتش، از هر ابتدا و آغازی.

به واسطهٔ این‌که او هر مشعری (محل ادراک و شعور) را مشعر قرار داده، دانسته می‌شود که او خود، منزّه از مشعر است و به این‌که او هر جوهر ذاتی را جوهر قرار داده، دانسته می‌شود که او خود، جوهر ندارد، (بالا تر از جوهر است). اوست که تضاد انداخته میان تاریکی و روشنی و میان خشکی و تری و میان سردی و گرمی؛ الفت انداخته میان اشیائی که طبعاً با هم کینه و عداوت دارند، تفرقه انداخته میان اشیائی که به هم طبعاً نزدیک می‌شوند. (همان اشیاء) با این جدا کردن، بر جداکنندهٔ خود و با این الفت انداختن، بر الفت اندازندهٔ خود، دلالت دارند؛ و این است معنی قول خدای عزّ و جلّ که فرمود: برای تذکر شما از هر چیز دو جفت آفریدیم، به واسطهٔ همین اشیاء، میان پیش و پس تفرقه انداخت تا معلوم شود که او خود، گرفتار قبل و بعد نیست.

اشیاء با غریزه‌های خود، شهادت می‌دهند بر این‌که غریزه‌دهندهٔ آنها خود، به غریزه مجهّز نیست و با وقت‌دار بودن خود، خبر می‌دهند که

وقت‌دار کننده آنها دیگر به وقت، محدود نیست. هریک از اشیاء را نسبت به دیگران با پرده جدایی پوشیده نگه داشت تا دانسته شود که میان وی و آفریده‌های وی هیچ‌گونه پرده‌ای نیست، جز خود آفریده‌ها (که همدیگر را از خدا حاجب و شاغل هستند). او رب و پروردگار بود، در ظرفی که پروریده‌ای نبود، و خدا بود، در ظرفی که بنده‌ای نبود، و عالم بود، در ظرفی که معلومی نبود، و شنونده بود، در ظرفی که چیزی که شنیده شود نبود.

پس از این بیان، آن حضرت این ابیات را انشاء فرموده و گفت:

پیوسته سرور من با ستایش و حمد، معروف بود و پیوسته سرور من با بخشش و جود، موصوف بود.

خطبه مبارکه در مقام بیان این است که هرگونه کیفیت و صفت امکانی که از یک نحو "تحدید" حکایت می‌کند، از ساحت کبریای حق سبحانه، منفی است و در عین حال، همه کمالات و جودی در وی موجود است. البته لازم این مطلب، چنان که در خطبه مشروحاً بیان شده است، این خواهد بود که از هر صفت، حقیقت و اصلش در مورد حق سبحانه اثبات شده، و قیود عدمی و حدود و خصوصیات موارد امکانی از وی سلب شود.

حق سبحانه می‌داند، نه با ابزار علم؛ می‌بیند، نه با چشم؛ می‌شنود، نه با گوش؛ می‌خواهد، نه با خواست فکری؛ محیط است، نه با احاطه جسمانی؛ در همه چیز هست، نه به‌طور آمیزش، و از هر چیز جدا است، نه با مسافت و فاصله؛ زیرا همه این کمالات، مقارن محدودیت‌هایی است، و او در ذات خود، محدودیت ندارد.

در آخر خطبه شریفه اشاره شده به این که صفات ذات و فعل، هر دو قسم، نسبت به آفرینش اشیاء، یک نحو تقدّم دارند، و این از عمیق‌ترین مسایل

فلسفه الهی است.

۱۳. از کلام امام اول در جمله‌ای از حقایق گذشته: «خلق الله الخلق، فعلق حجاباً بینة و بینهم، فمبايئته اياهم مفارقة انيتهم، و ايداؤه اياهم، شاهد علی ان لا أداة فيه، لشهادة الادوات بفاقة المؤدين، و ابتداؤه اياهم، دليل علی أن لا ابتداء له، لعجز كل مبتدء عن ابداء غيره. أسماؤه تعبير، و أفعاله تفهيم، و ذاته حقيقة، و كنهه تفرقة بینة و بین خلقه، قد جهل الله من استوصفه، و تعداه من مثله و أخطأه من اكنتهه. فمن قال: أين؟ فقد بوأه، و من قال: فیم؟ فقد ضمنه، و من قال الی م؟ فقد نهاه، و من قال: لم؟ فقد علّله، و من قال: كيف؟ فقد شبهه، و من قال: اذ، فقد وقته، و من قال: حتی، فقد غيَّاه...

لا يتغير الله بتغيير المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المخلوق، أحد لا بتأويل عدد، صمد لا بتبعيض مدد، باطن لا بمدخله، ظاهر لا بمزيلة، متجل لا باشتمال رؤية» (تحف العقود)

خداوند آفریده‌های خود را آفرید، و حجاب و پرده‌ای میان خود و میان آنها آویخت (که همان خلقت آنها است)، پس جدایی او از آنها همان جدایی گرفتن اوست از هستی آنها، و این که آنها را با ابزار آفرید، خود شاهد است بر این که خودش دارای ابزار نیست؛ زیرا این ابزارها شهادت می‌دهند به این که دارندگان آنها احتیاج و نیاز دارند؛ و ابتدا و آغاز کردن او آفرینش آنها را، دلیل این است که او خود، ابتدا ندارد؛ زیرا هر آنچه با وی ابتدا شده، نمی‌تواند دیگری را ابتدا قرار دهد.

نام‌های او تعبیرند (نه این که او را محدود سازند) و کارهای او تفهیم‌اند (زیرا او را نشان می‌دهند) و ذات او حقیقت و واقع است (بی‌قید و شرط) و کنه او جدا کردن میان او و خلق اوست؛ خدا را شناخت، آن که برایش وصف جست، و از وی تعدی کرد، آن که او را تمثیل نمود، و از وی به خطا رفت، آن که کنه او را خواست بداند.

پس هر که بگوید: کجا است؟ او را در جایی فرض کرده، و هر که گوید: در چیست؟ او را در میان چیزی قرار داده، و هر که گوید: تا چه چیز است؟ او را متناهی گرفته، و هر که گوید: چرا؟ برای او علت قایل شده، و هر که گوید: چگونه است؟ او را تشبیه کرده، و هر که گوید: گاهی که او را وقت دار و زمانی نموده، و هر که گوید: تا، او را غایت دار گردانیده است...

خداوند با تغییر مخلوق، تغییر پیدا نمی‌کند، چنان‌که با تحدید مخلوق، تحدید پیدا نمی‌کند؛ یکی است، نه به آن معنی که به عدد برگردد؛ صمد و مرجع حوایج است، نه به این معنی که کمک خود را تبعیض کند (مقداری از نیرو و دارایی خود را بریده، به محتاج بدهد)؛ نهان است، نه به این معنی که داخل اشیاء قرار گیرد؛ پیدا است، نه به این معنی که از اشیاء کنار گرفته و منفصل شود؛ تجلی‌کننده است، نه به این معنی که رؤیت بصری او را فراگیرد.

قسمت اول کلام، به منزله مقدمه‌ای است برای روشن نمودن چند مسأله اساسی که در ذیل بازگو شده: «أسماءه تعبير، و أفعاله تفهيم، و ذاته حقيقة، و كنهه تفرقة بينه و بين خلقه».

چنان‌که در قطعات گذشته نیز روشن شد، حجاب میان حق سبحانه و خلق، همان وجود خلق می‌باشد، و البته معرفت شیء با وجود حجاب، بی‌رفع حجاب، میسر نیست، و ارتفاع حجاب نیز مستلزم از میان رفتن خود خلق (عارف) می‌باشد. این حقیقت با بهترین الفاظ در کلام امام هفتم (ع) موجود است: «لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ، فقد احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا اله الا هو الكبير المتعال» (توحید صدوق)

البته در این صورت، مابینت و جدایی حق از خلق، به واسطه حجاب و

حایلی که در میان قرار گیرد، نخواهد بود. نیز از این جهت نخواهد بود که وی در خود (بدون فصل) ادات و وسیله‌ای برای احتجاب تهیه نماید؛ زیرا ادات و وسیله، به نیاز و احتیاج شهادت می‌دهد و فقر و حاجت را در آنجا راهی نیست. همچنین جدایی میان او و خلق، به این کیفیت نخواهد بود که انتهای وجود خلق، به ابتدای وجود وی اتصال داشته باشد؛ زیرا در این صورت، وجود وی، دارای ابتدا می‌شود، در صورتی که ابتدایی برای وی تعقل ندارد، و با هر چیز مقایسه شود، به وی احاطه داشته و در داخلش و خارجش علی‌السویه حاضر خواهد بود، بلکه مباینت و جدایی وی از خلق، در آئیت و صفت وجود است، چنان‌که در قطعه‌های گذشته ذکر شد.

نتیجه این بیان این است که:

اولاً: اسماء حق که بر وی اطلاق می‌شوند، فقط جنبه تعبیر داشته، یک نحو وسیله عبور به سوی ذات مقدسش هستند، نه این‌که مثل اسماء سایر اشیاء، با مفهوم خود، صاحب اسم را تحدید نموده باشند؛ زیرا در سایر اسماء، صدق هر اسم بر مستمای خویش، از آن جهت که صدق است، از صدق اسم دیگر مانع است، چنان‌که عالم از آن جهت که علم داشته و عالم نامیده می‌شود، غیر از قادر است، و به همین قیاس... ولی حق سبحانه از آن جهت که عالم است، بعینه قادر است و بعینه ذات خودش است.

ثانیاً: افعال او که همان موجودات و حوادث جهان آفرینش‌اند، جنبه تفهیم و تکلیم دارند؛ زیرا همه موجودات به واسطه چنگی که از راه نیاز به دامن رحمتش زده‌اند و علقه و رابطه‌ای که به ساحت کبریایش دارند، اقسام صفات جمال و جلالش را وصف می‌کنند.

ثالثاً: ذات متعالیه‌اش حقیقت محض است، چون واقعیّتی است صرف و

غیر محدود و بی نهایت، از این رو هیچ گونه ارتباط فقری و علقه احتیاجی به چیزی پیدا نکرده و جنبه مجازی که مطلوبیت غیری داشته باشد، ندارد و در نتیجه کُنه آن، همان واقعیت علی الاطلاق که اوصاف عدمی و حدود امکانی از وی سلب شوند، می باشد.

نتیجه دیگری که در نهایت لطف بر این بیان متفرع می شود، این است که این همه تغییرات که در عالم مشاهده می شود، در عین حال که مستند به حق سبحانه می باشد، موجب حصول تغییر در ساحت مقدسه اش نخواهد بود؛ زیرا تغییر، تحدید است و تحدید را راهی به آن جا نیست.

پس این همه موجودات که بانعت تغیر، آفرینش یافته و محکوم قوانین حرکت اند، نسبت به حق سبحانه، ثابت و در مرحله وجود خویش، متغیر می باشند؛ آنچه او می دهد، ثابت است، ولی مقایسه برخی از آنها با برخی دیگر، معنی تغیر و تبدل را به وجود می آورد.

مثلاً اگر بگوییم: خدا فلان حادثه را امروز آفرید، و فلان موجود را دیروز وجود داد، در حقیقت "دیروز" و "امروز" قید و ظرف آفریده شدن موجود مفروض است، نه قید آفریدن حق سبحانه؛ زیرا محدودیت و تقید در ناحیه مخلوق است، نه در ناحیه خالق.

پس در حقیقت، آنچه از ساحت رحمت وی افاضه شود (یا به تعبیر بیانات دیگر ائمه، تجلی که حق می کند) ایجاد یکنواخت امر مسلمی است که هیچ گونه تبعیض و اختلاف در آن نیست و اختلافات و خصوصیات، در ناحیه مخلوقات و مظاهر رحمت است: «صمد لا بتبعیض مدد».

۱۴- از کلام پیشوای ششم: «واحد صمد، ازلی صمدی، لا ظل له یمسکه، و

هو یمسک الاشیاء باظللها، عارف بالمجهول، معروف عند کل جاهل، لا هو فی

خلقه، ولا خلقه فیه» (توحید صدوق)

یگانه است و مورد تعلق هر نیاز و حاجت، صفتی جز مسبوق نبودن به عدم و مرجعیت در هر حاجت ندارد، سایه‌ای ندارد که او را گرفته و ملازمش باشد، درحالی که او همهٔ اشیاء را با سایه‌هاشان (حدّ و اندازهٔ وجود - ماهیت) گرفته و در تحت تسلط خود دارد، هر مجهولی را می‌شناسد، و پیش هر جاهلی (مطلقاً) شناخته شده و معروف است، نه او در خلق خود می‌باشد (به‌نحو حلول و اتحاد) و نه خلق او در وی می‌باشند. در این قطعه، چند اصل از اصول مسایل توحید را برپایهٔ وحدانیت حقّه حق سبحانه استوار ساخته و بیان می‌نماید:

اول: او حدّ وجودی (ماهیت) ندارد که او را مقهور ساخته و تحت ضبط بیاورد و او همهٔ اشیاء را به واسطهٔ حدودشان امساک و قبضه کرده؛ زیرا وجود او مطلق و بی‌نهایت است، و وجود اشیاء، محدود و متناهی.

دوم: او به هر مجهولی عارف و نسبت به هر جاهلی معروف است؛ زیرا وجود هر مجهولی، بی‌این‌که از وی محجوب بوده باشد، به وجود وی قایم و پیش وی مکشوف می‌باشد، و او نیز به واسطهٔ اطلاق و احاطهٔ ذاتی که دارد، برای همه چیز حاضر و مشهود و غیر محجوب است.

سوم: او به واسطهٔ اطلاقی که دارد، از خلق خود جدا و از آنها بی‌نیاز است. نزدیک به همین مضمون، کلامی است که از رسول اکرم (ص) نقل شده است:

«التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره، ظاهره موصوف لایری، و باطنه موجود لایخفی، یطلب بكل مکان و لم یخل عنه مکان طرفه عین؛ حاضر غیر محدود، و غائب غیر مفقود» (معانی الاخبار)

توحید، ظاهرش در باطنش می‌باشد و باطنش در ظاهرش (به)

همدیگر برمی‌گردند). ظاهرش این است که حق سبحانه، موصوفی است غیر مرئی و نادیدنی، و باطنش این که وی موجودی است که هرگز پوشیده نمی‌شود؛ در هر جایی طلب و جستجو می‌شود، در حالی که هیچ جایی حتی به اندازه چشم به هم زدن از او خالی و تهی نمی‌شود، وی حاضری است غیر محدود، و غایبی است غیر مفقود که از دست نمی‌رود.

محصل کلام این که: توحید حق سبحانه، به حسب اختلاف افهام، ظاهری دارد و باطنی، ولی به حسب حقیقت، هر دو مرحله به یکدیگر برمی‌گردند. حق سبحانه در مرتبه ظاهر حس و وهم و عقل، موصوفی است که قابل رؤیت نیست، ولی به حسب واقع، موجودی است که به واسطه احاطه ذاتی خود، زیر پرده خفا نمی‌رود. بنابراین حاضر است، ولی نه به معنی محدودیت، و غایب از احاطه حس و وهم و عقل است، ولی نه به معنی مفقودیت که خاصه غیبت می‌باشد.

۱۵- از کلام پیشوای اول، در معنی خلقت و تفسیر آفرینش اشیاء: «لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیه، و لا من اوائل کانت قبله بدیه، بل خلق ما خلق و اتقن خلقه، و صور ما صور فأحسن صورته، فسبحان من توحد فی علوه، فلیس لشیء منه امتناع و لا له بطاعة أحد من خلقه انتفاع» (نهج البلاغه)

نه اشیاء را از اصول ازلی و ریشه‌های قدیم آفرید، و نه از یک اوایل و مبادی و موادی که پیش از خودش وجود داشته باشند، بلکه هرچه را آفرید، حقیقت آفرینش وجود را به وی اعطا کرده و آفرینش آن را محکم قرار داد و به هرچه صورت داد، راستی و بدون تقلید و حکایت، صورت داده و صورتش را زیبا نمود. پس منزّه است خدایی که در علو منزلت خود، یگانه است؛ نه چیزی می‌تواند از وی خودداری کند و نه او از فرمانبرداری احدی از خلق خود، انتفاع جسته و سودی می‌برد؛ همه

نیازمند به وی‌اند و او بی‌نیاز از همه.

مراد از آفریدن اشیاء از اصول ازلیه یا از اوایی که پیش از آفرینش یا پیش از حق وجود داشته باشند، این نیست که ماده یا موادی از پیش خود، بی‌این‌که آفریده حق بوده باشند، وجود داشته باشند، و حق سبحانه روی آنها عمل کند، مانند بتایی که از مواد زمینی، بتایی می‌سازد یا سایر ارباب صنایع که صورت عمل خود را روی مواد اولیه استوار می‌کنند؛ زیرا در این صورت، حق سبحانه نسبت به ماده، ازلیت نداشته و محدود خواهد شد، و محدودیت با اطلاق وجودی وی سازگار نیست. به علاوه حق سبحانه، از جهت فعل، به ماده قبلی احتیاج خواهد داشت، و حاجت، با اطلاق وجودی و غنای ذاتی وی، منافات دارد.

از این جا می‌توان نتیجه گرفت که هر فعلی که از ناحیه حق صادر می‌شود، ابداعی بوده و از روی مثال سابق ساخته نشده، و در جهان هستی، دو موجود که از هر جهت مثل هم باشند، وجود ندارد. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که هیچ موجودی نه در ذات خود و نه در صفات و اعمال خود، از تأثیر حق سبحانه نمی‌تواند ابداء و امتناع داشته باشد؛ زیرا امتناع، مستلزم عدم حاجت و غنای مطلق، و آن نیز مستلزم ثبوت شریک است. همچنین حق سبحانه، از طاعت کسی نفع نمی‌برد؛ زیرا انتفاع از طاعت غیر، به هر نحو که فرض شود، مستلزم حاجت است، و فرض حاجت، با فرض اطلاق وجودی و غنای ذاتی وی، منافی می‌باشد.

۱۶. از کلام امام پنجم (ع): «ان الله عز وجل كان ولا شيء غيره، نوراً

لا ظلام فيه و صادقاً لا كذب فيه، و عالماً لا جهل فيه، و حياً لا موت فيه، و كذا

هو اليوم، و كذا لا يزال أبداً» (محاسن بوقی)

خداوند عزّ و جلّ بود، درحالی که چیزی جز او نبود؛ نوری که ظلمتی نداشت و راستگویی که دروغی نداشت و دانایی که هرگز جهل نداشت و زنده‌ای که هیچ‌گونه مرگی در وی نبود، و امروز نیز همچنان می‌باشد و برای همیشه همچنان خواهد بود.

مراد، بیان این است که ازلیّت حق سبحانه، نه به معنی تقدّم زمانی است، بلکه به معنی اطلاق وجودی است که لازم آن، احاطه وجودی وی به همه اشیاء می‌باشد. بنابراین ازلیّت و ابدیّت و معیّت حق نسبت به اشیاء، به یک معنی برمی‌گردد و آن احاطه اطلاق وجود اوست به وجود همه اشیاء. درنتیجه، آفریدن اشیاء پس از آن که آفریده نشده بودند و بقای او بعد از فناء اشیاء، موجب تغییر حال در وی نخواهد بود.

اما درباره تقدّم زمانی، از قطعات سابقه که نقل شد، به وضوح پیوست که: وجود حق سبحانه، به هیچ وجه به زمان انطباق پیدا نمی‌کند و هرگز زمان با وی و با فعل وی نمی‌تواند همراه شود.

۱۷. از کلام پیشوای ششم (علیه السلام) در معرفت حق عزّاسمه: «و من زعم انه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال، فهو مشرك لان الحجاب والصورة والمثال، غيره، و انما هو واحد موحد، فكيف يوحد من زعم انه عرفه بغيره، انما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به، فليس يعرفه، انما يعرف غيره. ليس بين الخالق والمخلوق شيء، والله خالق الاشياء لا من شيء، تسمى بأسمائه فهو غير أسمائه، والموصوف غير الوصف، فمن زعم انه يؤمن بمالا يعرف، فهو ضال عن المعرفة، لا يدرك مخلوق شيئا الا بالله و لا تدرك معرفة الله الا بالله، والله خلو من خلقه، و خلقه خلو منه». (توحيد صدوق)

هر که گمان برد که خدا را با حجاب یا صورت یا مثالی می‌شناسد، مشرک می‌باشد؛ زیرا حجاب و صورت و مثال، غیر اوست، و او یگانه و

تنها است (که با چیزی شرکت و ارتباط وجودی ندارد) و چگونه موحد خواهد بود، کسی که گمان برد خدا را با غیر او شناخته است. تنها کسی خدا را می‌شناسد که او را با خودش شناخته باشد، و در نتیجه کسی که او را با خودش نشناخته، او را نمی‌شناسد و غیر او را می‌شناسد.

میان خالق و مخلوق، چیزی نیست و خداوند همهٔ اشیاء را از هیچ (و نیستی) به وجود آورده است. او با نام‌ها و اسم‌های خود، خویشتن را نامیده، پس غیر آنها است، و موصوف غیر از واصف است، پس هرکه گمان برد که به چیزی که نمی‌شناسد، ایمان آورده است، از معرفت گمراه است. هیچ آفریده‌ای چیزی را درک نمی‌کند، جز با خدا و معرفت خدا نیز دستگیر نمی‌شود، جز با خود او، و خدا از خلق خود، تهی است و خلق نیز از خدا تهی هستند.

مراد از این بیان، اثبات نظریهٔ دقیق‌تری است در معرفت حق سبحانه، و آن این است که: به حسب حقیقت، حق سبحانه بالذات معلوم است، و علم به اشیاء به واسطهٔ علم به اوست، نه به آن نحو که به حسب ظاهر نظر به دست می‌آید، و آن این که ما اول از راه حس و غیر آن، به اشیاء علم پیدا می‌کنیم، و سپس به واسطهٔ اشیاء، به حق سبحانه علم پیدا می‌کنیم.

بیان این مطلب، روی پایهٔ وحدانیت مطلقهٔ ذات حق، گذاشته شده است؛ توضیح این که: اگر تعلق معرفت به حق سبحانه، به واسطهٔ چیزی که غیر اوست، تحقق یابد، مانند حجاب یا صورت یا مثالی، و بالاخره با یک واسطهٔ فکری، این واسطهٔ مفروض، یا مخلوق اوست یا نه؛ اگر مخلوق بوده باشد، لازم معرفت به مباین است با مباین، و آن محال است، و اگر غیر مخلوق بوده باشد، لازم تحقق واسطه (امر ثالث) بین خالق و مخلوق است، و آن نیز محال است، پس حق سبحانه به واسطهٔ غیر خود شناخته نمی‌شود.

و چون اسماء و اوصاف که به حسب معانی شان بر حق اطلاق می شوند، غیر او می باشند، موجب معرفت حقیقی نخواهند بود، و در نتیجه، کسی که دعوی کند که با اسماء و اوصاف، به حق ایمان آورده است، درخصوص معرفت، گمراه است.

پس حق سبحانه، خود بلاواسطه خویشتن را می شناساند، و چون به همه چیز محیط است، سایر اشیاء با روشن بودن او روشن و شناخته می شوند، و البته احاطه وی بر همه اشیاء، به طور آمیزش و اختلاط با آنها نیست.

۱۸. حدیثی که از امام اول در تفسیر قدر وارد است: «جاء الیه رجل، فقال: یا امیر المؤمنین! أخبرنی عن القدر! فقال: بحر عمیق فلاتلجه. فقال: یا امیر المؤمنین أخبرنی عن القدر، قال: طریق مظلم، فلا تسلكه. قال: یا امیر المؤمنین أخبرنی عن القدر! قال: سر الله فلا تتكلفه. قال یا امیر المؤمنین أخبرنی عن القدر! فقال امیر المؤمنین (علیه السلام): أما اذا أبيت فانی سائلک: أخبرنی أكانت رحمة الله للعباد، قبل أعمال العباد، أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟» (توحید صدوق)

مردی به حضور امیر المؤمنین علی (ع) رسیده و گفت: یا امیر المؤمنین قدر را برای من تفسیر کن، فرمود: دریای ژرفی است، در آن فرو مرو! دوباره گفت: یا امیر المؤمنین قدر را برای من تفسیر کن! فرمود: راهی است تاریک، مییما. باز گفت: یا امیر المؤمنین قدر را برای من تفسیر کن، فرمود: سرتی است خدایی، خود را به تکلف میانداز. باز عرض کرد: یا امیر المؤمنین قدر را برای من تفسیر کن! فرمود: اکنون که از پذیرفتن سخن من سرباز می زنی، از تو سؤال می کنم: بگو بینم آیا رحمت خدا نسبت به بندگان خود، قبل از اعمال بندگان بود، یا اعمال بندگان قبل از رحمت خدا بود؟

چنان‌که از حدیث شریف برمی‌آید، مراد سائل از تفسیر "قدر"، تفسیر لفظ قدر و بیان معنی آن نبوده، بلکه مراد، اثبات وجود آن بوده است. معنی قدر که ارتباط اعمال انسان با مشیت و اراده حق سبحانه می‌باشد، در صدر اول اسلام، مورد مشاجره شدید در میان مسلمین قرار گرفته است و امام (ع) از راه این‌که صفت رحمت حق سبحانه با حدوث اعمال، حادث نشده، به ثبوت قدر استدلال می‌فرماید.

توضیح این‌که: دستگاه آفرینش و نظام عامی که در سرتاسر جهان قرار گرفته که جزئی از آن همین انسان است، مشتمل بر غایات و مقاصدی است که لایزال موجودات به آنها می‌رسند و لباس‌های رنگارنگ کمالی را می‌پوشند و از نعمت‌های گوناگون خوان احسان حق، برخوردار می‌شوند. همه و همه آنها بدون تردید، مصادیق رحمت می‌باشند و ضروری است که خلقت، بدون غایت نبوده و غایت و غرض وجود شیء، پیش از خود آن ثبوت داشته باشد، وگرنه آفرینش جهان، لغو محض بوده و این همه ارتباطات، باطل و غایات خلقت، اتفاقی و بدون اراده جهان‌آفرین خواهد بود، پس باید رحمت حق نسبت به آفریده‌های خود، پیش از آنها یک نحو تحقق داشته باشد.

و چون یکی از مصادیق رحمت، نتایج حسنه‌ای است که به اعمال حسنه بندگان با مشیت حق تعلق می‌گیرد، مانند نعمت‌های دنیوی و اخروی و توبه و آمرزش و غیر آنها، ناگزیر باید گفت که رحمت حق قبل از پیدایش اعمال، تحقق داشته است. البته تعلق اراده به رسانیدن رحمت به وسیله جزای اعمال، بدون تعلق اراده به خود اعمال، معنی ندارد، پس خود اعمال نیز مورد تعلق اراده حق خواهد بود.

پرورش است که تعلق اراده حق به عمل انسان، مستلزم بطلان تأثیر

اراده خود انسان در عملش نخواهد بود؛ زیرا علیت حق سبحانه نسبت به اشیاء، علیت عامه را که در میان اشیاء است، ابطال نمی‌کند؛ پس درحقیقت، اراده حق به اراده انسانی که موجب فعل است، تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، حق سبحانه فعل اختیاری انسان را می‌خواهد، نه فعل انسان را بدون اتّصاف به صفت اختیار.

در قسمت اخیر حدیث، غلبه اراده و مشیت حق، نسبت به اراده خلق، بیان شده و تأثیر همان مشیت اولی در تمام اعمال انسان، اثبات گردیده است. قال (الراوی): فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد، قبل اعمال العباد، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): قوموا فسلموا على أخيكم! فقد أسلم و قد كان كافرا.

قال: وانطلق الرجل غير بعيد، ثم انصرف اليه. فقال له: يا امير المؤمنين أباالمشية الاولى تقوم و تقعد و نقبض و نبسط؟ فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): و انك لبعد في المشية؟ أما اني سائلك عن ثلاث، لا يجعل الله لك في شيء عنها مخرجا: اخبرني! أخلق الله العباد كما شاء، او كما شاؤوا؟ فقال: كما شاء، قال: فخلق الله العباد، لما شاء، او لما شاؤوا، فقال: لما شاء، قال: يأتونه يوم القيامة كما شاء او كما شاؤوا؟ قال: كما شاء، قال: قم فليس اليك من المشية شيء.

راوی گوید:

آن مرد پاسخ داد: بلکه رحمت خدا نسبت به بندگان خود، قبل از اعمال بندگان بود. پس حضرت به حضار فرمود: برخیزید و به برادر خود سلام کنید، زیرا اسلام آورد، درحالی که قبلاً کافر بود.

آن مرد رفت، و هنوز زیاد فاصله نگرفته بود که دوباره برگشته و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین، آیا با همان مشیت اولی خدا برمی‌خیزیم و

می‌نشینیم، و قبض و بسط به وجود می‌آوریم؟ امیرالمؤمنین (ع) فرمود: عجباً! هنوز در (فهم) مشیت، در مانده‌ای؟! از تو درباره سه چیز خواهم پرسید که خداوند در هیچ‌کدام از آنها مفزی برای تو قرار نداده است: به من بگو! آیا خداوند بندگان را به نحوی که خودش خواسته آفرید یا به نحوی که آنها خواستند؟ گفت: به نحوی که خودش خواسته. فرمود: خداوند بندگان را برای آنچه خودش خواسته، خلق فرمود یا برای آنچه آنها خواستند؟ گفت: برای آنچه خودش خواسته. فرمود: آیا در روز قیامت، به نحوی که او خواسته، پیش او می‌آیند یا به نحوی که خودشان می‌خواهند؟ گفت: به نحوی که خودش خواسته. فرمود: برخیز که چیزی از مشیت به تو واگذار نشده است.

۱۹. از کلام پیشوای اول، در جواب عبایه بن ربیع اسدی که از آن حضرت درباره استطاعت و قدرت، سؤال کرد: «انک سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله أومع الله؟ فسکت عبایه. فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): ان قلت: تملكها مع الله، قتلتک و أن قلت: تملكها دون الله، قتلتک. فقال عبایه: فما أقول؟ قال: تقول، انک تملكها بالله الذی یملكها من دونک؛ فان ملکک اياها، کان ذلک من عطائه و ان سلکها کان ذلک من بلائه، فهو المالك لما ملک، والقادر علی ما علیه أقدرک» (توحید صدوق)

از قدرت و استطاعت که می‌پرسی، آیا خودت به تنهایی مالک آن می‌باشی یا با شرکت خداوند تعالی؟ عبایه ساکت شد. امیرالمؤمنین (ع) فرمود: اگر بگویی با شرکت خدا مالک می‌باشی، می‌کشمت، و اگر بگویی تنها و بی شرکت خدا مالک می‌باشی، می‌کشمت. عبایه عرض کرد: پس چه بگویم؟ فرمود: باید بگویی که تو مالک استطاعت هستی به واسطه خدا که مالک حقیقی، اوست، نه تو.

اگر او (در عین این که مالک حقیقی خودش می‌باشد) تو را نیز مالک

آن قرار داد، از عطا و احسان او خواهد بود، و اگر از دست تو گرفت، از بلا و امتحان او خواهد بود، پس خدا است مالک حقیقی چیزی که تو را مالک آن قرار داده، و قادر حقیقی نسبت به چیزی که تو را به آن قادر کرده است.

حقیقت قدرت و استطاعت عمل، هرچه بوده باشد، این معنی قابل شک و تردید نیست که این حقیقت، به انسان قایم بوده، و تبع محض وجود انسانی است، و انسان هرگونه تصرف ممکن را در آن می‌کند، پس انسان مالک قدرت و استطاعت خود می‌باشد؛ زیرا ملک، معنایی جز این ندارد که چیزی (مملوک)، تبع وجود چیز دیگری (مالک) بوده و ممکن التصرف باشد.

همین نسبت بعینه، میان انسان و هرچه تبع و مملوک او است و میان حق سبحانه موجود است، پس حق سبحانه نیز مالک حقیقی همین قدرت و استطاعت می‌باشد، البته نه به این نحو که هر دو مالک بر سر یک مملوک، جمع شده، و منجر به مناقضه و یا مشارکت گردد، بلکه ملکی است در طول ملک؛ نظیر کتابت که انسان با قلم انجام می‌دهد که هم انسان می‌نویسد و هم دست و هم قلم، و مناقضت و مشارکتی در میان نیست.

این حقیقت است که در این کلام، بیان شده و در بحار در حدیثی، همین معنی از امام چهارم نقل شده، به این تعبیر که: قدر و عمل به منزله روح و بدن است، و قدر بی عمل به منزله روح بی بدن است که به واسطه نداشتن وسیله، هیچ کاری را نمی‌تواند انجام دهد و عمل بی قدر، مانند بدن بی روح است که کاری از آن ساخته نیست.

۲۰. از کلام پیشوای اول، علی(ع) در جواب سؤال از عالم علوی:

«صور عاریة عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد، تجلّی لها فأشرق، و

عالم بالا صورت‌هایی است که از مواد، عاری هستند و از قوه و استعداد، خالی. خدا به آنها تجلی کرده و در اثر تجلی، روشن شده‌اند، و به آنها نمایان شده و در نتیجه، تلالو پیدا کرده و پرتوان‌داز شده‌اند.

این بیان، اشاره به تجرد اصطلاحی (تجرد از ماده) عالم بالا است و البته فقدان ماده، مستلزم فقدان خواص ماده خواهد بود که قوه و استعداد بوده باشد. خاصیت موجود مفارق ماده این است که هر کمالی که برای آن امکان دارد، در اول وجود با آن همراه و موجود است، و دیگر به واسطه حرکت و انتقال از حالی به حالی، چیزی را از دست داده و چیزی را به دست نمی‌آورد، چنان‌که خاصیت عمومی مادیات همین است.

لازم این مطلب هم این است که هر نورانیت وجودی و تجلی ربوبی که بر آئینه ذات آن افتد، بی‌این‌که مقداری از آن را در مخزن استعداد و قوه خود نگاه دارد، مانند آئینه صیقلی، همه را پس داده و به خارج از خود منعکس سازد.

توضیحی جامع در مضامین احادیث گذشته

ابحاثی که در احادیث گذشته مطرح شده، اگرچه مربوط به یک رشته مسایل خصوصی می‌باشد، ولی چنان‌که از تعمق و تدبیر در اطراف بیانات روشن است، پایه عمومی آنها روی اباحت عامه فلسفه عالی گذاشته شده است.

این نظریات عمیق و مسایل الهی را با طرز مخصوصی که بیان شده‌اند، با صرف نظر از یک رشته نتایجی که از اباحت عامه فلسفه استنتاج می‌گردند، نمی‌توان توجیه نمود، مانند مسأله اصالت وجود، و وحدت سنخی وجود، و تشکیک آن، و انقسام وجود به مطلق و محدود، و ذهنی و خارجی، و مستقل و رابط، مسأله وجوب و امکان و امتناع، مسأله مقارنت جوهر و ماهیت به وجود محدود، مسأله وحدت و کثرت، علت و معلول، حدوث و قدم، قوه و فعل، علم حصولی و حضوری.

این مسایل عموماً در بیانات مزبور مورد نظر می‌باشد، چنانچه در خلال همین توضیح، کم و بیش بدان اشاره خواهیم کرد.

۱. مسأله وجود حق و اطلاق وی

در قبال تحیر و تردیدی که سوفسطی و شکاک اظهار می‌دارد، ما کمترین تردید و شککی در واقعیت خارج و اصالت و عینیت هستی (همان حقیقتی که در مقابل بطلان و عدم می‌باشد) نداریم. در واقعیت، محدودیت‌های بسیاری مشاهده می‌شود که خود خالی از واقعیت نیستند؛ زیرا موجودات از همدیگر به حسب ذات و وجود، جدا می‌باشند، و جدایی ذات آنها بی این که هر کدام محدود به حدی باشند که مانع از آمیزش و اتحاد وجودی با غیر بوده باشد، معنی ندارد.

انسان، حیوان، نبات، زمین و آسمان، هر کدام حدی (ماهیتی) دارند که غیر را از آن نفی و دفع می‌نماید. زمین غیر از آسمان است و آسمان غیر از زمین است و ملاک این غیریت، همین زمین بودن و آسمان بودن می‌باشد. پس زمین و آسمان دو حدند که به واقعیت خارج ملحق شده و واقعیتی را از واقعیت دیگر جدا کرده‌اند. هرگز حقیقتی، کمال خود را از خویش نفی نمی‌کند، ناگزیر باید گفت واقعیت دیگری که مافوق این واقعیت‌ها است، این حدود را به آنها ملحق ساخته و محدودشان نموده است.

پس واقعیتی در عالم وجود، موجود است که همه واقعیت‌ها با حدودی که دارند، منتهی و مستند به او هستند و هر بقاء و زوال و نقص و کمال، به ناحیه او منسوب می‌باشد. (البته بقاء و زوال و زندگی و مرگ، به حسب این سیر فکری، معنی دیگری پیدا می‌کنند. معنی مرگ و زوال این است که هر واقعیتی به داخل محیط خود اختصاص داشته و به خارج از محیط خود راهی ندارد، نه این که بطلان و فنا عارض واقعیت وجود می‌شود؛ مثلاً حوادث امروز، با همین قید، ثابت و غیرقابل بطلان و انعدام‌اند، و خارج از امروز، اصلاً ظرف وجود

حوادث امروز نیست، نه این که واقعیت معین، در امروز واقعیت پذیرفته و در فردا واقعیت را از دست می دهد، و همچنین معنی بقاء و دوام، وسعت محیط یک واقعیت است، نه عروض واقعیت پس از واقعیت).

این واقعیت که همه واقعیت های محدوده، منتهی به او بوده و مستند به وی می باشند، دیگر خود محدود به حدی نیست؛ زیرا افاضه کننده هر حد و نهایتی، اوست و بالبداهه، دیگر خود حدی نداشته و از هر حدی مطلق و آزاد، و از هر ارتباط و افتقار به غیر، غنی بوده و استقلال مطلق خواهد داشت.

از این بیان، روشن می شود که فوق همه واقعیت های محدوده که در جهان هستی می باشند، واقعیتی است از هر قید و شرطی مطلق و از هر حد و نهایتی، آزاد، که هر واقعیت محدودی، در واقعیت خود، از هر جهت که به تصور آید، به دامن وی، چنگ نیاز و ارتباط زده و حدود و نهایت وجودی آن به وی منتهی است، و هیچ گونه بطلان و انعدام و تغییری را به وی راه نیست؛ زیرا همه این معانی، به سوی محدودیت برمی گردد و او محدود نیست. این واقعیت، ذات حق است جل اسمّه.

از این بیان، به طور توقف، عده ای از مسایل کلّیه به ثبوت می رسد:

۱. اصالت و واقعیت، از آن هستی اشياء است.

۲. واقعیت اصیل که هستی و وجود است، در همه اشياء یکی است؛ به معنی این که یک حقیقت و سنخ یکنواخت می باشد، نه این که هستی هر شیء، یک نوع مخصوص، و با هستی دیگران از هر جهت، مغایر و مباین بوده باشد.

۳. این حقیقت دارای تشکیک بوده، و مراتب و درجات مختلف دارد که به حسب هر مرتبه، خواصّ و احکام مخصوصه ای دارد و اختلاف و تفاوت

مراتب آن، مربوط به قلت و کثرت حدود اوست؛ و مرتبه واقعیتهایی که از هر حد و نقصی منزّه و مبرّی است و هیچ اسم و رسمی را به حسب حقیقت نمی پذیرد، مقام الوهی است (اگر اطلاق اسم مقام و مرتبه، بر وی صحیح بوده باشد).

۴. نظر به این که واقعیتهای محدوده جهان هستی در واقعیت محدوده خود، به واقعیت مطلقه نیاز و افتقار دارند، ناگزیر واقعیتهای آنها واقعیت ربطی و عین ارتباط بوده و هیچ گونه استقلالی در واقعیت خود ندارند و در نتیجه، واقعیت به دو قسم مستقل و رابط منقسم می شود: واقعیت مستقل، واقعیت حق سبحانه، و واقعیت رابط، واقعیتهای محدوده جهان است.

۵. واقعیت خارجی به دو قسم علت و معلول منقسم می شود. علت، همان واقعیت وجود دهنده و معلول، واقعیت وجود گیرنده می باشد.

البته نظر به این که ثبوت هر واقعیتهایی عین ذات وی بوده و سلب وی از خودش محال است، معنی این که معلول، وجود و واقعیت خود را از علت می گیرد، این خواهد بود که معلول، واقعیت رابط و غیرمستقلی است که به دامن استقلال علت، چنگ زده و از آن جدایی نمی پذیرد، و نسبت معلول به علت، تمثیلاً، نسبت شعاع خورشید به خورشید و نسبت سایه جسم به جسم می باشد.

۶. واقعیتهای خارجی به دو قسم واجب و ممکن انقسام می پذیرد. "واجب" آن است که در نفس خود، غیرقابل بطلان و فنا بوده و در واقعیت خود، بی این که به چیزی ارتباط نیازی پذیرد، مستقل می باشد، و "ممکن" آن است که برای واجد بودن استقلال وجودی، به استقلال وجودی واقعیتهای دیگر گراییده و از پیش خود، استقلال وجودی نداشته باشد.

باید دانست که در بیانات گذشته ائمه (ع) برای اثبات واجب، از راه افتقار موجودات ممکنه نیز سلوک شده و البته این گونه بحث، نسبتاً ابتدایی است.

۲. مسأله وحدانیت حق و معنی آن

اطلاق ذاتی که حق سبحانه دارد، انتفای هر حد و نهایت مفروض را برای ذات ضروری می‌سازد. هر جزئی که برای وی فرض شود، چون ذات هیچ‌گونه حد ندارد، عین ذات بوده و عین هر جزء مفروض دیگر شده و معنی جزئیت و کلیت و مغایرت از میان خواهد رفت. همچنین هر مصداق دیگری از سنخ وجود حق که از برای ذات نامحدود مقدّسش، به‌عنوان ثانی فرض شود، چون ذاتش محدود نیست، ثانی مفروض، بعینه همان اوّل خواهد بود.

هر اسم و صفتی نیز برای وی فرض شود، باید عین ذات باشد، وگرنه غیرذات خواهد بود و ثابت برای ذات، و فرض مغایرت او با ذات و مغایرت ذات با وی، مستلزم محدودیت ذات است و آن محال است. همچنین هرگونه تغییری برای ذات مقدّسش فرض شود که به واسطه آن، ذات با دو معنی متغایر منظور شود، چون مغایرت، مستلزم جدایی و جدایی، مستلزم محدودیت می‌باشد، محال لازم خواهد آمد.

از این بیان، دستگیر می‌شود که ذات حق سبحانه وحدتی در ذات دارد که هیچ‌گونه کثرتی را نمی‌توان در آن فرض کرد و این وحدت عین ذات است و غیر از وحدت عددی است که اگر یک واحد دیگر از همان حقیقت فرض شود، غیر از اوّلی بوده و مجموعاً دو تایی عددی را به وجود آورند؛ زیرا وحدت عددی، مستلزم محدودیت واحد، می‌باشد و وحدت حق چنان‌که گفته شد، عین عدم محدودیت بوده و با وجود چنین وحدتی، هرچه غیرذات و ثانی ذات فرض شود، به عین اوّلی برگشته و معنی غیریت و ثانویت را از دست می‌دهد. پس وحدت ذات حق، عین ذات او است، به نحوی که فرض کثرت در ذات وی، مساوق با عدم فرض ذات است.

۳. مسأله صفات حق و عینیت آنها با ذات

هر صفت کمالی که در جهان هستی و در گروه ممکنات پیدا شود، محدود می‌باشد و چنان‌که روشن شد، واقعیت و وجود هر محدودی، از واقعیت و وجود حق سبحانه سرچشمه می‌گیرد و به وی منتهی می‌گردد، و بدیهی است که دادن، مستلزم داشتن است و فاقد شیء، هرگز معطی شیء نخواهد بود؛ از این رو، ذات حق را دارای همه صفات کمال باید دانست، البته به نحوی که سزاوار ساحت کبریای وی می‌باشد.

از بیان سابق نیز روشن شد که صفات کمالیه حق سبحانه، عین ذات وی، و هر صفتی نیز عین صفت دیگر می‌باشد. مثلاً ذات حق سبحانه علمی است غیرمتناهی و این علم، قدرت و حیات غیرمتناهی است و به همین قیاس... همچنین کثرت اسماء و صفات حق، فقط در مقام لفظ و تعبیر، و از حیث مفهوم ذهنی است، وگرنه در خارج، یک واقعیت مرسل و مطلق و غیرمتناهی است که هم علم است و هم قدرت و هم حیات و به همین قیاس...

۴. مسأله علم حق سبحانه به ذات خود و به هر شیء

چنان‌که معلوم شد، حق سبحانه به واسطه اطلاق ذاتی که دارد، نسبت به هر موجود محدودی - موجودات ممکنه - که فرض شود، از هر جهت، محیط و مستولی بوده و واقعیت همان محدود، بی‌هیچ حاجب و مانعی به ساحت کبریایش پناهنده می‌باشد، و علم جز حضور چیزی برای چیزی نیست، از این رو حق سبحانه، به هر شیء مفروضی علم دارد.

به حسب تفصیل باید گفت: چون وجود حق سبحانه از خود پوشیده نیست، برای خویش معلوم خواهد بود و نظر به این‌که همه کمالاتی را که

به جهان هستی افاضه می‌کند، در مقام ذات به نحوی که سزاوار ساحت کبریای اوست، دارد، در مقام ذات به همه چیز که افاضه همان کمالات هستند، عالم است، و بنابر این که همه موجودات ممکنه با تمام ذوات غیرمستقل و فقیر خویش، تحت احاطه اطلاق و عدم تناهی ذاتی حق بوده و با هیچ حجاب و ستیری از وی پوشیده نیستند، در مرتبه ذوات خود ممکنات، به آنها عالم می‌باشد (به این نظر، ممکنات خودشان علوم حق هستند، ولی در خارج از ذات).

۵. مسأله معلومیت حق برای هر شیء

از بیان گذشته روشن می‌شود که چنان که حق سبحانه نسبت به هر شیء بذاته عالم است، و بدون این که واسطه‌ای از قبیل حواس و قوای ادراکی و هر وسیله علمی مفروض دیگر، به کار برد، به جهت حضور ذوات آنها، بی هیچ حجاب و ساتری آنها را مشاهده می‌نماید، هم چنین حق سبحانه، به واسطه همین احاطه و حضوری که نسبت به ذات هر موجودی دارد و هیچ گونه حجابی در بین نیست، برای موجودات، بالذات معلوم می‌باشد.

البته این علم از راه فکر نبوده و ذهنی نیست؛ زیرا تصوّر ذهنی (علم حصولی) با وجود ذهنی تحقق می‌پذیرد، و وجود ذهنی برای حق سبحانه محال است؛ زیرا مستلزم محدودیت ذات متعالیه اش می‌باشد، بلکه علمی است که معلوم وی، همان وجود خارجی شیء است، نه صورت ذهنی آن (علم حضوری).

نکته‌ای که در این بحث نباید از آن غفلت کرد، این است که حضور چیزی برای چیزی (حضور شیء لشیء) که حقیقت علم است، متوقف بر

استقلال وجودی شیء دوم است که شیء اوّل برای آن حاضر می‌شود، و موجودات ممکنه به واسطه ربط داشتن وجودشان نسبت به حق سبحانه، هیچ‌گونه استقلالی از خود نداشته و استقلال آنها به اوست.

بنابراین، حضور حق سبحانه برای انیت آنها، با خود حق تمام می‌شود، چنان‌که حضور غیر حق (سایر اشیای معلومه) نیز برای آنها با وجود حق سبحانه تمام می‌شود. پس درحقیقت، علم اشیاء به حق سبحانه و به غیر حق، با حق است. نتیجه این بیان، این است که حق سبحانه با ذات خود (بدون هیچ واسطه‌ای) شناخته شده و همه اشیاء به واسطه حق شناخته می‌شوند (درست دقت شود).

این بحث به طور توقف، مسأله انقسام علم را به دو قسم: علم حصولی و حضوری، و انقسام علم حضوری را به سه قسم: علم شیء بنفس ذات خویش و علم علت به معلول، و علم معلول به علت، حل می‌نماید؛ زیرا علم حق سبحانه به ذات خویش، و همچنین به اشیاء، چنان‌که معلوم شد، به واسطه صورت ذهنی نبوده و خود معلوم در این جا، با وجود خارجی و واقعیت عینی خود، برای عالم، حاضر و مشهود است.

همچنین معلومیت حق سبحانه نسبت به اشیاء، اگرچه به اندازه ظرفیت وجود اشیاء است، ولی در عین حال با وجود خارجی است، و این علم‌های سه گانه، سه مصداق‌اند از برای سه قسم علم حضوری. و باید دانست که سمع و بصر که دو قسم از علم‌اند، نظر به این که حق سبحانه علم به مسموعات و علم به مبصرات دارد، از برای وی اثبات می‌شوند.

۶. مسأله قدرت و حیات حق

صدور فعل از هر فاعلی، از یک واقعیتی که در فاعل است، سرچشمه

می‌گیرد، و گرنه فعل نسبت به فاعل خود، و غیر فاعل خود، مساوی خواهد بود، و این واقعیت که مبدأ فعل است، کمالی است که در حق سبحانه نیز باید اثبات شود. حیات نیز که مجموع علم و قدرت می‌باشد، یا حقیقتی است که ملزوم علم و قدرت است، حالش در ثبوت از برای حق، حال قدرت و علم است.

۷. مسألة صفات سلبیة حق

این همه صفات و احوالی که در اجزای جهان هستی (موجودات ممکنه) مشهود می‌باشند، از آن جهت که حاکی از محدودیت هستند، و محدودیت مرجعش نفی و عدم کمال است، در مورد حق سبحانه که هویتش، وجود بحث و واقعیت بدون بطلان می‌باشد، هرگز صادق نبوده، و از ساحت قدسش منتفی هستند. همچنین هرگونه نفی و بطلان و نقص و امکان، راهی به وی نداشته و از ذات وی منتفی است.

و چون عموم این صفات و معانی، یا عدم و بطلان‌اند، و یا بالاخره راجع به عدم و بطلان می‌باشند، معنی نفی آنها از حق سبحانه، نفی نفی بوده به اثبات کمال برمی‌گردد؛ نفی بطلان همان ثبوت است و نفی نقص، اثبات کمال و نفی ضعف، اثبات قوه و نفی حاجت، اثبات غنی و نفی امکان، اثبات وجوب ذات می‌باشد. همچنین نفی انسانیت و حیوانیت و نباتیت و سایر ماهیات از ذات مقدسش، اثبات اطلاق و عدم تناهی ذات مقدسش می‌باشد.

۸. مسألة صفات فعلیة حق

تردیدی نیست که سرتاسر جهان و اجزای آن و حوادث گوناگونی که در آن به وقوع می‌پیوندد، از جهت وجود و هستی، نسبتی به حق داشته و فعل و

افاضه او هستند و به واسطه قیاس و نسبت های گوناگون که در میان آنها تحقق پیدا می کند، مصداق پاره ای از صفات مانند رحمت و نعمت و خیر و نفع و رزق و عزت و غنی و شرافت و غیر آنها و همچنین صفات متقابل آنها می باشند.

از این رو، موجودات جهان، رحمتی هستند منسوب به حق و نعمتی منسوب به حق یا رزقی منسوب به حق و همچنین... و لازم لاینفک آن، این است که حق سبحانه رحیم است و منعم است و همچنین... یعنی متصف به صفاتی است که از مقام فعل، منتزع می باشند، ولی چیزی که هست، این است که این صفات از مقام ذات پایین تر بوده و مرتبه و موطن آنها همان مرتبه فعل می باشد.

مثلاً اراده و مشیت وجود و کرم و انعام و احسان حق، همان موجود خارجی است که با ایجاد حق، به وجود آمده است، و مرید و شائی و جواد و کریم و منعم و محسن بودن حق، همان است که موجود نام برده را به وجود آورده و ایجاد کرده است، و ایجاد حق، جز وجود خارجی، چیز دیگری نیست، اگرچه ما به منظور مراعات ترتیب عقلی می گوئیم: خدا وجود فلان چیز را خواست، پس ایجادش کرد، و چون خدا خواسته بود، چنین و چنان شد.

آری، نظر به این که موجودات امکانی با وجودهای گوناگون و صفت های وجودی رنگارنگی که دارند، کاشف از کمالات ذاتی حق اند و یک نحو ثبوتی به حسب ریشه اصلی خود در مقام ذات دارند، این صفات فعلیه نیز که از آن وجودات، منتزع اند، یک نحو ثبوتی به حسب ریشه اصلی در مقام ذات دارند؛ یعنی حقیقتی که منشأ پیدایش فعل است، در مقام ذات

می‌باشد.

از این جا باید متنبه شد به این که همه این افعال با اختلافات زیادی که دارند، به حسب حقیقت، به یک فعل عام برمی‌گردند، و آن ایجاد و آفرینش است، چنان که کمالات ذاتی حق که منشأ پیدایش آنها هستند، نظر به اطلاق ذاتی که شرحش گذشت، به یک واقعیت و حقیقت که هیچ گونه کثرت و اختلاف و تغییری در وی راه ندارد، برمی‌گردند.

۹. موقعیت وجودی جهان آفرینش و بدء و ختم آن

جهان هستی — ماسوی — هرچه باشد و هر عظمت و وسعت حیرت‌انگیزی که داشته باشد و هر کثرت و اختلاف و تضاد و تزام و تنازعی که در آن حکمرفایی نماید، یک واحد بیش نیست که فعل حق بوده و از هر جهتی که فرض شود، چنگ نیاز به دامن کبریای حق زده و کمترین لحظه‌ای، چه در وجود و چه در بقاء، کوچکترین استغنائی از قیّمومت وجودی حق سبحانه ندارد.

به هر معنی که برای عالم، اول و آخری فرض و تصوّر شود، حق سبحانه، هم از ناحیه اول و هم از ناحیه آخر، به آن محیط می‌باشد؛ با احاطه‌ای که به موجب آن، وجود وی، هم بر عالم، سبقت بسته و هم با عالم، معیت برقرار ساخته و هم اوست که پس از عالم، باقی و ثابت است، و اگر نه این بود، وجودش محدود و متناهی گردیده و ازلیت و ابدیت خود را از دست می‌داد، تعالی عن ذلک.

این عالم پهناور به دو قسم مختلف، منقسم می‌شود:

۱. عالم بالا که وجود پدیده‌های آن ثابت بوده و از حکومت حرکت و

انتقال، بیرون و از تغییر و زمان و ماده و استعداد برکنارند، و در عین حال از هر جهت، فقر و فاقه و نیاز نسبت به ساحت الوهی بوده، و در چنگ زدن به دامن رحمت حق، فرقی با موجودات مادی ندارند؛ زیرا حکم محدودیت ذاتی و تعین وجودی در همه جاری است و هر محدودی در قیام وجودی خود، به حق سبحانه که تنها ذات غیرمحدود و واقعیت مطلق غیرمتناهی است، نیاز دارد.

۲. عالم پایین که جهان مشهود و محیط محبوس ماست. این جهان با هرچه دارد، قلمرو حرکت و تغییر بوده و تحت حکومت تزاحم و تنازع و انتقال می باشد؛ قافله بزرگی است که بدون این که لحظه ای از وظیفه سیر و انتقال خود غفلت ورزد، به سوی خدای جهان، در حرکت و پیوسته سرگرم تکاپو می باشد و آخرین منزل در مسافتی که طی می کند، منزل معاد می باشد که در آن همه چیز به سوی حق برگشته و ملک مطلق از آن خداست.

این عالم محسوس که قلمرو ماده و زمان و مکان و حرکت می باشد، با همه محتویات خود و با هر نظریه ای که در ترکیب اجزاء و هویت ابعاد آن بپسندیم، نظر به این که از حکم محدودیت و تعینات، نمی تواند شانه خالی نماید، تحت احاطه ذات نامحدود حق سبحانه بوده و هرگونه مبدأ و منتهایی که برای آن فرض شود، مسبوق و ملحق به وجود پاک حق عزّاسمه است؛ اوست که قدیم است علی الاطلاق، و ازلی و ابدی است بی قید و شرط:

«لا تصحبه الاوقات، سبق الاوقات کونه، والعدم وجوده. ان قيل: کان، فعلى

تأويل ازالة الوجود؛ وان قيل: لم يزل، فعلى تأويل نفي العدم».

چنان که پیدا است، از این بحث به طور توقّف، مسأله انقسام وجود و واقعیت به دو قسم قوه و فعل، و همچنین انقسام آن به قدیم و حادث، روشن

می شود. همچنین مسأله «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات» و مسایل دیگری از این قبیل، از این بحث روشن می گردد.

۱۰. مسأله قضا و قدر

چنان که روشن شد، جهان آفرینش با همه پدیده های خود و افعال و آثار آنها، یک واحد فعل است که از حق سبحانه صادر می شود، و لازم این نظر، این است که همه افعالی که در ذیل پدیده های جهانی پیدا شده و طبق قانون علیت و معلولیت عمومی، افعال و اعمال آنها شمرده می شود، این اعمال، هم از آن حق هستند و هم از آن فاعل های نزدیک خویش، ولی از نقطه نظر طولی نه عرضی.

یعنی مثلاً تنفس انسان و سوزانیدن آتش، مملوک حق است علی الاطلاق و مملوک انسان و آتش است به تعلیک حق سبحانه، و در نتیجه، حدود فعل به فاعل نزدیک آن نسبت داده می شود نه به حق، و وجود دادن به فعل، حقیقتاً به حق نسبت داده می شود، نه به فاعل نزدیک. مثلاً خوردن و آشامیدن و خوابیدن، به انسان نسبت داده می شود، نه به حق، و وجود دادن به این اعمال در موقعی که شرایط پذیرفتن وجود در آنها جمع شد، از آن حق است.

از این جا روشن می شود که حدود و اندازه های افعال، ارتباط مخصوصی با حق سبحانه دارند (مسأله قدر)، چنان که ضرورت تحقق حوادث که مقتضای قانون عام علیت و معلولیت می باشد (مسأله قضا)، ارتباط وجودی به حق سبحانه دارد.

مسأله ولایت

ارتباط نبوت و ولایت

طبق آنچه که قرآن کریم تشخیص می‌دهد، حیات نوع انسان، حیات ممتد و دامن‌دار بی‌نهایتی است که به این جنب و جوش پنج روزه دنیوی مقصور نبوده و با مرگ و میر از میان نمی‌رود و انسان مانند سایر موجودات جهان، به سوی خدا برگشته و برای همیشه، زندگی توأم با خوشبختی و یا بدبختی خواهد داشت. این زندگی دوم که آن را حیات اخروی می‌نامیم، ارتباط کامل با زندگی اول (زندگی دنیوی) داشته و خوبی و بدی و صلاح و فساد اعمال این جهان‌گذران، در سعادت و شقاوت حیات آن جهان بی‌پایان، ذی‌دخل می‌باشد.

بنابراین، زندگی این نشأه باید به نحوی تنظیم شود که سعادت همیشگی آن نشأه را تأمین و تضمین نماید. یعنی انسان قوانین و مقرراتی را که قابل تطبیق با سعادت آن نشأه بوده باشد، علماً و عملاً محترم شمرده، در هر دو حال افراد و اجتماع، مورد رعایت قرار دهد تا به وسیله عمل به آنها، غیر از این حیات مادی دنیوی که از میان خواهد رفت، حیات دیگر را که معنوی

است، کسب کرده و برای روز پسین ذخیره نماید.

این معنویت، مخصوصاً در لسان قرآن، "حیات" نامیده شده^۱ و حقیقتاً یک واقعیت زنده‌ای بوده و از قبیل مقامات و موقعیت‌های پنداری و قراردادی اجتماعی مانند ریاست و مالکیت و فرمانفرمایی و نظایر آنها نیست.

البته دستگاه آفرینش که انواع موجودات و از جمله انسان را به وجود آورده و با عنایت خاصی، هر نوعی را رو به کمال خود سوق داده و به کمالش می‌رساند، دستگاه واحدی است که بی‌این که غفلی ورزد^۲ یا به تضاد و تناقض و خطایی گرفتار شود، به تکمیل انسان که دارای حیات واحد ممتدی است، عنایت داشته و در تنظیم آن و تأمین سعادت و تضمین آن، تا آن جا که ممکن است، خواهد کوشید.

لازم این حقیقت، این است که دستگاه آفرینش که انسان جزء غیرمستقل و غیر متمیز آن است، به منزله لوحی باشد که قوانین و مقررات مربوط به زندگی انسان در آن ثبت است. این روش که در لوح آفرینش برای انسان نوشته شده و دست پرورش خدایی، وی را به سوی آن می‌کشاند، همان است که در قرآن کریم "دین" نامیده شده است.^۳

۱. به دلالت آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال / ۲۴) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اجابت کنید خدا و رسول را وقتی که شما را دعوت کند به سوی چیزی که به شما حیات می‌بخشد. و آیه شریفه «أَوْ مَنْ كَانَ مِنَّا فَأُخِيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام/ ۱۲۲) آیا کسی که مرده‌ای بود، پس زنده‌اش کردیم و برایش نوری قرار دادیم که با وی در میان مردم راه زندگی را بپیماید، مثل دیگران است؟

۲. زیرا غفلت و خطا نتیجه عدم انطباق فکر با واقعیت خارج است و خود واقعیت خارج، با چیزی منطبق نمی‌شود که غفلت و خطا داشته باشد.

۳. به دلالت آیه کریمه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِلْ لَخْلَوِ اللَّهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ». (روم / ۳۰)

روش دین - به اصطلاح قرآن - چنانکه سعادت اخروی انسان را تأمین می‌کند، سعادت دنیوی او را نیز تضمین می‌نماید؛ زیرا دستگاه آفرینش یک دستگاه (کاملاً مرتبط‌الاجزاء) بیش نیست که کوشش می‌کند انسانیت را به سوی هدفی که خود می‌خواهد، سوق دهد و انسان نیز یک واحد، و حیات وی نیز یک حیات بیش نیست، بنابراین چگونه متصور است که جزئی از زندگی انسان را برای خاطر جزء دیگر آن، افساد نماید.^۱

به هر حال، این روش دینی که مجموعه‌ای است از دستورات اعتقادی و عملی، و برنامه‌ای است که زندگی انسان در این نشأه باید با آن تطبیق شود، از دو جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد:

اول: از جهت این‌که این برنامه وسیع را که مجموعه دستورات اعتقادی و عملی است، از چه راهی باید به دست آورد؟ آیا جریان یک سلسله عادات و رسوم اجتماعی که خود به خود به واسطه تلاقی امواج حوادث اجتماعی، به وجود آمده و قهراً میان مردم، دایر و مستقر می‌شود - چنانکه در حکومت‌های استبدادی و روش‌های قبایلی پیدا می‌گردد - این مهم را کفایت کرده و حیات انسانی را آمیخته با سعادت می‌نماید؟ یا باید روش حکومت مردم بر مردم - و به اصطلاح رژیم دموکراسی - پیش گرفته شده و خواسته اکثریت مردم تأمین گردیده و با مراعات مقتضیات زمانی و مکانی، تا آنجا که زور انسان رسیده و توانایی او کفایت می‌کند، از مزایای زندگی مادی، متمتع و بهره‌مند گردد؟ و یا این‌که بگوییم: نظر به این‌که انسان به حسب شعور فطری خویش، خودخواه آفریده شده و همه چیز را برای خود می‌خواهد، در نتیجه همه چیز و حتی افراد نوع خود را در راه مقاصد حیاتی و آرمان‌های شخصی

۱. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ». (اعراف/ ۹۶)

خویش، استخدام کرده و برای تأمین خوشبختی خویش، از هیچ‌گونه بدبختی که برای دیگران فراهم سازد، فروگذار نمی‌کند، و این‌که انسان طبعاً اجتماعی بوده و به‌سوی هموعان خود می‌گراید، از روی ناچاری است؛ وی با مشاهده این‌که دیگران نیز مانند او هستند و نیرویی را که او دارد و حوایج و نیازمندی‌هایی که او را احاطه کرده‌اند، آنها نیز دارند، ناگزیر سر تسلیم فرود آورده و زندگی اجتماعی را پذیرفته و اشتراک مساعی را پیش انداخته و با فداکاری، به محرومیت‌هایی تن در می‌دهد تا بهره‌مندی‌هایی نصیبش شود، و بالاخره از پاره‌ای از خواسته‌های خود صرف‌نظر کرده و بعضی از نتایج اعمال خود را به دیگران می‌دهد تا از نتایج اعمال دیگران بهره‌مند گردد، به عبارت روشن‌تر، او ناچار شده که استخدام شود تا استخدام کند، و کار بدهد تا کار بگیرد.

روشن است که حس خودخواهی نام‌برده که اجتماع را از روی ناچاری پذیرفته، تا حدودی که می‌تواند و در هر موردی که قدرت دارد، گردش زندگی را به‌سوی خود برگردانیده و کارها را به‌نفع خود (گواین‌که به ضرر دیگران ختم شود) تمام خواهد کرد و در نتیجه، اختلافات افرادی و اختلافات زندگی، خواه و ناخواه پیش خواهد آمد.

تاریخ ملل و اقوام و قبایل و افراد نیرومند در گذشته و حاضر، این حقیقت را مانند آفتاب، روشن می‌سازد. این مسأله را نمی‌توان سطحی و سرسری نگریست، افراد انسان که برای کسب نیرو، جان می‌دهند، پس از موفقیت، در به کار بردن نیرو، اگرچه به ضرر دیگران تمام شود، مؤمنی ندارند و در اکثر اوقات، نیروهای انباشته به ضرر دیگران به کار می‌افتد، و ملل و دولت‌هایی هم که در صراط مدنیت قدم می‌زنند، منافع خود را بر منافع

دیگران ترجیح داده و در راه دستیابی به کوچکتترین نفع خود، از بزرگترین ضرر دیگران، باک ندارند، و اگر احیاناً ملّتی در میان خود تا حدّی رفع اختلاف نموده و با دیگران کاری نداشته باشد، روش زندگی خود را فقط در راه هدف زندگی مادی که جزئی از زندگی دامنه‌دار انسانی است، اصلاح و تعدیل نموده است.

از این جا است که قرآن کریم تشخیص می‌دهد که راه به‌دست آوردن قوانین و دستورات زندگی (دین به اصطلاح قرآن) تنها راه وحی آسمانی است و آن عبارت از حالت شعوری مخصوصی است که در افرادی به نام انبیاء پیدا می‌شود، و گرنه انسان در عین حال که برحسب فطرت خدادادی، خوب و بد اعمال را می‌فهمد، نظر به این که شعور وی به‌سوی اختلاف دعوت می‌کند، دیگر به‌سوی رفع اختلاف که نقطه مقابل دعوت اولی است، دعوت نخواهد کرد، چنان‌که هیچ نیرویی از نیروهای فعّاله عالم، خلاف مقتضای ذاتی خویش را اقتضاء نمی‌کند.^۱

۱. به دلالت آیه شریفه: «فَالْهَمُّهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس / ۸) پس الهام نمود به نفس انسانی فجور و تقوای او را. و نیز آیه کریمه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَآ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَ تَنَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود / ۱۱۹). محضّل آیه این‌که اگر خدا می‌خواست، مردم بدون هیچ اختلافی، یک امت و دارای یک مقصد بودند، اینان پیوسته اختلاف داشته و قادر به رفع آن نخواهند بود، مگر آنها که رحمت حق شامل حالشان شود. — مراد از رحمت، نبوّت و وحی دین است، چنان‌که در عده‌ای از آیات این‌طور معرفی شده — و برای همین منظور — که اختلاف نمایند و این امر منجر به رحمت الهی و دعوت نبوی شود. — خدا آنها را آفریده است و در سایه همین اختلاف، سخن خدا، جای خود را گرفت که فرموده دوزخ را از جنّ و انس پر خواهیم نمود.

در آیه دیگر می‌فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْعَقْلِ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره / ۲۱۲). محضّل آیه این‌که مردم مدّتی یکنواخت بودند و بعد اختلاف در میانشان پیدا شد، لذا پیغمبران را با دستوراتی که مردم را به ثواب خدایی مژده دهند

پس موادّ دستورات دینی را تنها از راه نبوّت باید به دست آورد.

دوم: از جهت این که موادّ دستورات دینی که موجب سعادت نامتناهی زندگی انسان می باشند، یک سلسله افکار اجتماعی از قبیل "باید" و "نباید" هستند و طبعاً ارزش آنها بسته به ارتباطی است که میان انسان و هدف سعادت وی (حفظ و ابقای وجود) برقرار می سازند.

مثلاً مقرّراتی که در دایره کار، بر کارگر و کارفرما حکومت می کند و در اثر آنها کارگر کار را انجام داده و به عنوان اجر و مزد، پولی را از کارفرما دریافت می دارد. مقرّرات نام برده را اعمال طرفین «کار کارگر و عکس العمل کارفرما» و اعمال طرفین را حسّ احتیاج و بالاخره هدف زندگی انسانی در کارگر و کارفرما، یعنی بقای وجود به وجود آورده است، و اگر چنانچه هدف و آرمان های حقیقی زندگی نبود، هرگز در جهان از این افکار اجتماعی که در قالب امر و نهی و در شکل مقرّرات جلوه نموده اند، خبری نبود.

به هر گوشه و کنار قوانین و مقرّرات و آداب و رسوم زندگی که در جامعه انسانی دایر می باشد، نگاه کنیم، همین حقیقت، مشهود بوده و مورد عنایت است، حتّی افکار فردی که انسان در مقاصد خود به کار می برد، همان حال را داشته و روی حقایقی استوار است، چنان که ممکن است انسان یک عمر زندگی کرده و از خوردن و آشامیدن و پوشیدن و سکنی و ازدواج برخوردار شده و در همه این مراحل، تنها لذایذی را که چشم و گوش و لمس و غیره بدان

→

و از عذاب او بترسانند، فرستاده و همراهشان کتاب نازل کرده که اختلاف مردم را حل نمایند. از آیاتی که به طور آشکار، این مطلب را بیان می فرماید، آیه شریفه: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» (شوری / ۱۰) می باشد. خلاصه معنی آیه این است که در هر چیزی اختلاف کردید، حکمش با خداست و او باید بیان کند، و در آیه ۵۱ همین سوره، طریق رساندن حکم را ارسال رسول معرفی می نماید.

نایل می‌شوند، در نظر گرفته و از هدف آخری و حقیقی که همه این اعمال در راه او و همه این لذایذ، مقدمات تحصیل اوست، غفلت داشته باشد، ولی دستگاه آفرینش، از هدف خود غفلت نکرده و در زیر پرده، کار خود را انجام می‌دهد.

به همین ترتیب، احکام و نوامیس دینی — که یک دسته از آنها همان مقررات اجتماعی می‌باشد — در ظاهر، یک سلسله افکار اجتماعی می‌باشند، لیکن ارتباط آنها با سعادت و شقاوت اخروی — و به عبارت ساده دینی، با نعمت‌های بهشتی و نعمت‌های دوزخی — منوط به واقعیت‌هایی است که به واسطه عمل به آن نوامیس و مقررات یا ترک آنها در انسان به وجود آمده و در پس پرده حس، ذخیره شده و پس از انتقال وی به نشأء آخرت و پاره شدن پرده غفلت و حجاب اتیت برای انسان، ظاهر و مکشوف افتد.^۱

البته بین احکام و نوامیس دینی که میان خدا و بنده است، و بین مقررات کار در مثال سابق که در میان کارگر و کارفرما است، فرقی موجود است و آن این‌که: حقیقتی که مقررات کار به آن تکیه زده، هدفی است به نفع کارگر و کارفرما، ولی حقیقت و واقعیتی که عمل به نوامیس دینی به آن تکیه زده و به لسان قرآن، تأویل دین است، فقط به نفع انسان به وجود می‌آید و خدای آفریدگار از آن بی‌نیاز می‌باشد.

پس در زیر لفافه زندگی اجتماعی انسانی که با رعایت نوامیس دینی بسر می‌برد، واقعیتی است زنده و حیاتی است معنوی که نعمت‌های اخروی و خوشبختی‌های همیشگی از آن سرچشمه گرفته و به عبارت دیگر، مظاهر وی

۱. به دلالت آیه شریفه: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ خَدِيدٌ» (ق / ۲۲) یعنی ای انسان! از این اوضاع و پیش آمدها غفلت داشتی تا ما پرده را از پیش چشمت برداشتیم، اینک امروز (روز قیامت) دیگر چشمت تیزبین است و آنچه در زیر پرده پنهان بود، می‌بینی.

می‌باشند، این حقیقت و واقعیت است که "ولایت" نامیده می‌شود. از بیان گذشته، روشن شد که نبوت یک واقعیتی است که احکام دینی و نوامیس خدایی مربوط به زندگی را به دست آورده و به مردم می‌رساند، و ولایت واقعیتی است که در نتیجه عمل به فرآورده‌های نبوت و نوامیس خدایی در انسان به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، نسبت میان نبوت و ولایت، نسبت ظاهر و باطن است و دین که متاع نبوت است، ظاهر ولایت، و ولایت باطن نبوت می‌باشد.

ثبوت ولایت و حامل آن

در ثبوت و تحقق صراط ولایت که در آن انسان مراتب کمال باطنی خود را طی کرده و در موقف قرب الهی جایگزین می‌شود، تردیدی نیست؛ زیرا چنان‌که دانسته شد، ظواهر اعمال دینی بدون یک واقعیت باطنی و زندگی معنوی تصوّر ندارد و دستگاه آفرینش که برای انسان، ظواهر دینی را تهیه نموده و وی را به سوی آن دعوت کرده است، ضرورتاً این واقعیت باطنی را که نسبت به ظواهر دینی به منزله روح است، آماده خواهد ساخت.

همچنین دلیلی که دلالت بر ثبوت و دوام نبوت در عالم انسانی کرده و سازمان دینی را بپا نگاه می‌دارد، دلالت بر ثبوت و دوام و فعلیت سازمان ولایت می‌کند، و چگونه متصوّر است که مرتبه‌ای از مراتب توحید و یا حکمی از احکام دین، امر زنده بالفعل داشته باشد، درحالی که واقعیت باطنی که در بردارد، در وجود نباشد و یا رابطه عالم انسانی با آن مرتبه، مقطوع بوده باشد (درست دقت شود).

کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه

انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند، در لسان قرآن، "امام" نامیده می‌شود.^۱ "امام" یعنی کسی که از جانب حق سبحانه، برای پیشروی صراط ولایت، اختیار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته، و انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می‌تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش اوست، و موهبت‌های معنوی متفرقه، جوی‌هایی هستند متصل به دریای بی‌کرانی که نزد وی می‌باشد. معنی امامت در قرآن کریم همین است، و البته امامت غیر از خلافت و وصایت و حکومت و ریاست دین و دنیا است.

در روایات ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) خصایص زیادی از برای امام ذکر شده که به همین معنی از امامت که ذکر شد، منطبق می‌گردد، مانند روایاتی که در تفسیر آیات "عرض اعمال" و^۲ وارد شده است و روایاتی که در تفسیر آیات "شهادت"، مروی است^۳ و اخباری که در تفسیر سوره قدر، ضبط گردیده^۴ و احادیث دیگری که در معنی "عرش و کرسی"

۱. به دلالت آیه شریفه: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده / ۲۴) و آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیا / ۲۳). در جلد اول تفسیر المیزان ذیل آیه ۱۲۴ از سوره بقره، دلالت این آیات بر این مطلب به‌طور استیفا بیان شده، ممکن است به آنجا رجوع شود.

۲. در تفسیر آیه شریفه: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه / ۱۰۶) در کافی، بصائر، قرب الاسناد، تفاسیر عیاشی و قمی و فوات و ابن ابراهیم، روایات زیادی به طرق مختلفه، از اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شده است که اعمال مردم به رسول خدا و ائمه هدی عرض و ارائه می‌شود.

۳. در تفسیر آیه شریفه: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره / ۱۴۳) و آیات دیگری که به همین مضمون‌اند، در کتاب‌های نام‌برده، احادیث زیادی با طرق مختلفه از ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) مروی است که مراد از شهدا، ائمه هدی می‌باشند که بر مردم شاهدند، و رسول‌خدا بر آنها شاهد است (اخبار مزبوره را در جلد هفتم از کتاب بحار در این باب که ائمه شهدای اعمال‌اند و اعمال مردم بر آنها عرضه می‌شود، می‌توان یافت). بیان این مطلب در تفسیر المیزان در تفسیر آیه فوق به حد کافی آمده است.

۴. در تفسیر برهان و تفسیر نورالثقلین، روایات بسیاری به طرق مختلفه از ائمه اهل بیت

رسیده^۱ و روایات دیگری که در وصف علوم مختلفه امام، از ائمه اهل بیت، نقل شده است.^۲

ولایت از طریق اکتساب و اتباع

ولایت امام چنانکه گفته شد، موهوبی بوده و بدون این که تدریجاً از راه سعی و کوشش تحصیل شود، تنها به واسطه لیاقت ذاتی و استعداد فطری و به عبارت دیگر، از راه اختصاص الهی و اختیار ربّانی به دست آمده و تلاش انسانی در آن تأثیری ندارد، ولی در عین حال، مرتبه‌ای از ولایت، یعنی انکشاف این واقعیت باطنی، برای افراد دیگر غیر از امام نیز ممکن است و می‌توان بعضی از مراتب ولایت الهیه را با تلاش و کوشش به دست آورد.^۳

بسیاری از ما جمعی از مردان خدا را از راه تاریخ یا از راه مشاهده، سراغ داریم که حق سبحانه پرده غفلت را از پیش چشمشان برداشته و به واسطه یک



(علیهم السلام) نقل شده است که: هر سال در شب قدر، ملائکه آسمان و روح بر رسول خدا و بعد از وی بر امام وقت، نازل شده و همه مقدرات سال را از شب قدر تا شب قدر اطلاع می‌دهند.

۱. در تفسیر برهان و تفسیر نورالثقلین، روایات چندی با اسانید مختلفه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده که مراد از عرش و کرسی، مقام علم حق است عز اسمع. در بصائر الدرجات با طرق مختلفه از ائمه نقل نموده است که در هر شب جمعه، روح امام وقت مانند ارواح انبیا و اوصیای گذشته، به عرش خدا نزدیک شده و از آن جا با علم و معرفت تازه فراوانی به بدن خود برمی‌گردد.

۲. در بصائر الدرجات، روایات زیادی با طرق مختلفه نقل شده که علم در هر موقع از مواقع احتیاج برای امام از راه لقاء به قلب یا گوشزد کردن یا به طور خطاب می‌رسد.

۳. نتیجه بحث‌هایی که در موضوع ولایت شده این است: چنانکه هر امتی معلومات دینی خود را از پیشوایان دین اخذ می‌کند، همچنین باید در مقامات معنوی هم قدم به قدم دنبال آنها را بگیرد تا همواره در راه صواب و حق باشد.

جذبۀ باطنی، پر و بال توحید باز کرده و در آسمان حقایق به پرواز درآمده‌اند و با توفیق خدایی که پیدا کرده‌اند، و به واسطه تطهیر باطن و تهذیب نفس خود، از این جهان دل‌کنده و راهی به عالم بالا باز کرده‌اند.

البته اینها مسموعاتی است که پایه بحث‌ها و نتایج علمی را نمی‌توان چندان روی آنها استوار کرد و به آنها استدلال نمود، ولی از راه کتاب و سنت، می‌توان این مطلب را کشف کرد و به حدّ کافی توضیح داد، چنان‌که مقصد ما هم همین است. تنها به عنوان نمونه به ذکر چند خبر از طرق ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) پرداخته و به اثبات این مطلب می‌پردازیم:

از کلام امام ششم (ع) قطعه‌ای است از حدیث سدید: «من زعم انه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، و من زعم انه يعرف الله بالاسم دون المعنى، فقد أقرّ بالطعن، لان الاسم محدث، و من زعم انه يعبد الاسم والمعنى، فقد جعل مع الله شريكا، و من زعم انه يعبد بالصفة لا بالادراك، فقد أحال على غائب، و من زعم انه يعبد الصفة والموصوف، فقد أبطل التوحيد، لان الصفة غير الموصوف، و من زعم انه يضيف الموصوف الى الصفة، فقد صغر بالكبير و ما قدروا الله حق قدره. قيل له: فكيف سبيل التوحيد؟ قال: باب البحث ممكن، و طلب المخرج موجود، ان معرفة عين الشاهد قبل معرفة صفته، و معرفة صفة الغائب قبل معرفة عينه. قيل: وكيف يعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال: تعرفه و تعلم علمه، و تعرف نفسك به، و لا تعرف نفسك بنفسك من نفسك؛ و تعلم أن ما فيه له و به، كما قالوا لـيوسف: «إِنَّكَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ؟» قال: أنا يوسف و هذا اخي، فعرفوه به و لم يعرفوه بغيره و لا اثبتوه من انفسهم بتوهم القلوب» (تحف العقود)

هرکس گمان برد که خدا را با توهم قلوب (تصور ذهنی و فکر) می‌شناسد، مشرک است و هرکس گمان برد که خدا را با اسم می‌شناسد، نه با مستی، به طعن خود اقرار نموده است؛ زیرا اسم امری است حادث

(پس او خدا را حادث فرض کرده)، و هرکس گمان برد که اسم و مستی را با هم می‌پرستد، برای خدا شریک قرار داده و هرکس گمان برد که خدا را از راه توصیف، فهمیده و می‌پرستد، بی‌این‌که خود مستی را یافته و درک کند، کار را به غایب (محدود) برگردانیده (و خدا غایب نیست) و هرکس گمان برد که صفت و موصوف را با هم می‌پرستد، توحید را ابطال کرده؛ زیرا صفت غیر از موصوف است و هرکس گمان برد که موصوف را به صفت نسبت داده و از این راه پرستش می‌کند، بزرگ را کوچک شمرده و خدا را در جایی که باید و شاید قرار نداده است.

به آن حضرت عرض شد: پس راه توحید چگونه است؟ فرمود: این نوع بحث ممکن است، و خواست رهایی از این بن‌بست، موجود است (یعنی مانعی از معرفت حقیقی نیست) چون عین و ذاتِ آن‌که شاهد و حاضر است، پیش از صفتش شناخته می‌شود، و صفت غایب پیش از عینش شناخته می‌شود.

گفته شد: چگونه عین شاهد، پیش از صفتش شناخته می‌شود؟ فرمود: به این نحوه که او را بشناسی و علم او را بیابی و خودت را با او بشناسی، نه این‌که خود را با خویش و از پیش خویش شناخته باشی؛ و بدانی که هرچه در اوست، از آن خدا و به واسطه خدا است، چنان‌که برادران یوسف وقتی که یوسف را شناختند، به وی گفتند: تو همان یوسفی؟ گفت: من یوسفم و این برادر من است. آنان یوسف را با عین و ذاتش شناختند، نه با غیرش و نه از پیش خود با فکر و توصیف ذهنی.

حدیث شریف، صریح است در این‌که معرفت حق سبحانه، از غیر راه حس و فکر که همانا معرفت حقیقی است، برای غیر، میسور می‌باشد و در این صورت، حق سبحانه با خودش شناخته شده و همه چیز حتی خود شناسنده با حق سبحانه شناخته می‌شود.

با این حدیث، حدیث دیگری (قطعه ۱۷) که در بحث سابق نقل کردیم، تأیید می‌شود و همچنین با ضمّ این حدیث به احادیث گذشته که جامع‌ترین آنها کلام امام هفتم: «لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ، فقد احتجب بغیر حجاب محجوب، واستتر بغیر ستر مستور»^۱ بود، روشن می‌شود که مانع این نوع معرفت حقیقی، همانا توجّه انسان به جهان و جهانیان است، چنانچه اگر همه چیز و حتی خود را فراموش نموده و روی به درگاه خدا آورد، به معرفت حقیقی نایل خواهد شد.

همچنین است معنی حدیث معروف که شیعه و سنی از رسول اکرم نقل کرده‌اند: «من عرف نفسه عرف ربّه» که نفس را با نیستی و نیازمندی ذاتی وی، باید شناخت، نه با دارایی و خصوصیات کمالی، وگرنه انسان از معرفت حقیقی محروم و با معرفت غایبانه فکری که از دلایل و آثار به دست می‌آید، سرگرم خواهد بود.

در غرر و درد آمدی، همین حدیث را از امام اول نیز نقل نموده و غیر از آن، در همین مضمون، نزدیک به سی حدیث وارد ساخته که احادیث ذیل از آنهاست:

«معرفة النفس انفع المعارف» معرفت و شناسایی نفس، سودمندترین معرفت‌ها است.

«من عرف نفسه تجرّد» هر که نفس خود را بشناسد، تجرّد پیدا کند.

«من عرف نفسه فقد انتهى الى غاية كلّ معرفة و علم» هر که نفس خود را بشناسد، به آخرین درجه یا به هدف آخرین هر علم و معرفت رسیده است.

از کلام امام ششم نقل شده که می‌فرماید: «ان الناس يعبدون الله على ثلاثة اوجه: فطبقة يعبدونه رغبة في ثوابه، فتلك عبادة الحرصاء و هو الطمع، و آخرون يعبدونه خوفاً من النار، فتلك عبادة العبيد، و هي رهبة، و لكنى اعبدته حباً له عزوجل، فتلك عبادة الكرام، لقوله عزوجل: و هم من فزع يومئذ آمنون، و لقوله عزوجل: قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله، فمن أحب الله احبه الله، و من احبه الله كان من الآمنين و هذا مقام مكنون لا يمسسه الا المطهرون».

مردم خدا را بر سه وجه می‌پرستند: یک طبقه، او را برای رغبت در ثوابش می‌پرستند؛ این نوع عبادت، عبادت حریصان بوده و همانا طمع می‌باشد. طبقه دیگری او را از ترس آتش می‌پرستند؛ این عبادت بردگان است، و همانا بیم و ترس است، ولی من او را از راه محبت می‌پرستم، و این عبادت کرام می‌باشد، چون خدای تعالی می‌فرماید: آنان از فزع بزرگی که در روز قیامت خواهد بود، در امن می‌باشند. و می‌فرماید: بگو یا رسول‌الله! اگر خدا را دوست دارید، از من تبعیت نمایید، تا خدا شما را دوست بدارد. از این رو، کسی که خدا را دوست دارد، خدا او را دوست خواهد داشت، و کسی که خدا او را دوست داشته باشد، از ایمن شدگان خواهد بود، و این مقام مکنون و پوشیده‌ای است که جز پاکان کسی آن را لمس نمی‌کند.

در روایت دیگری که در کتاب کافی از آن حضرت به همین مضمون نقل شده، قسم اول که عبادت برای طلب ثواب می‌باشد، به عبادت اجیران و مزدوران معرفی شده است.

به هر حال، تنها راه محبت و مهر است که نفس محب را به واسطه انجذابی که به سوی محبوب پیدا می‌کند، مجذوب وی نموده و همه چیز حتی خود را از لوح دل خویش محو کرده و شعور و ادراکش را تنها و تنها

به محبوب اختصاص می‌دهد. از این جا روشن است که معرفت حقیقی حق سبحانه، جز از راه حبّ، صورت نمی‌گیرد؛ زیرا چنان‌که گذشت، معرفت حقیقی، راهی جز نسیانِ ماسوی ندارد.

همین مطلب را با حدیث دیگری که از احادیث "معراج" است و در بحار نقل شده و در ذیل حدیث، دو طریق مسند برای آن ذکر شده، می‌توان تأیید کرد:

«یا أحمد، هل تدری أئی عیش أهنی و أی حیاة أبقى؟ قال: اللهم لا، قال: أما العیش الهنیء فهو الذی لا یفر صاحبہ عن ذکری، و لا ینسی نعمتی و لا یجھل حقّی. یطلب رضای فی لیلہ و نهارہ. و أما الحیاة الباقیة، فهي الّتی یعمل لنفسه، حتی تھون علیہ الدنیا و تصغر فی عینہ، و تعظم الآخرة عنده، و یؤثر هوای علی هواہ و یتغی مرضاتی، و یعظم حق عظمتی، و یذكر عملي به، و یراقبني باللیل و النهار، عند کل سیئة و معصیة، و ینقی قلبه عن کل ما أکره، و یبغض الشیطان و ساوسه، و لا یجعل لابلیس علی قلبه سلطاناً و سیلاً.

فاذا فعل ذلک، أسکنت قلبه حباً حتی اجعل قلبه لی، و فراغه و اشتغاله و همه و حدیثه من النعمة الّتی أنعمت بها علی أهل محبتی من خلقتی، و افتح عین قلبه و سمعه، حتی یسمع بقلبه و ینظر بقلبه الی جلالی و عظمتی، و اضیق علیہ الدنیا و ابغض الیه ما فیها من اللذات، و احذرہ الدنیا و ما فیها کما یحذر الراعی علی غنمه مراتع الهلکة. فاذا کان هکذا، یفر من الناس فراراً، و ینقل من دار الفناء الی دار البقاء، و من دار الشیطان الی دار الرحمان. یا احمد و لأزینته بالهیبة و العظمة، فهذا هو العیش الهنیء و الحیاة الباقیة و هذا مقام الرّاضین.

فمن عمل برضائی، الزمه ثلاث خصال: اعرفه شکرأ لا یخالطه الجهل، و ذکرأ لا یخالطه النسیان، و محبة لا یؤثر علی محبتی محبة المخلوقین، فاذا احببني أحببتہ، و أفتح عین قلبه الی جلالی و لاخفی علیہ خاصة خلقتی، و أناجیه فی ظلم اللیل و نور النهار، حتی ینقطع حدیثه مع المخلوقین و مجالسته معهم، و أسمعہ

کلامی و کلام ملائکتی و اعرفه السرالذی سترته عن خلقی، والبسه الحیاء حتی یتحیی منه الخلق کلهم، و یمشی علی الارض مغفوراً له، و أجعل قلبه واعیاً و بصیراً، و لاخفی علیه شیئاً من جنة و لانار، و اعرفه ما یرم علی الناس فی القیامة من الهول و الشدة و ما أحاسب به الاغنیاء و الفقراء و الجهال و العلماء، و أنومه فی قبره و أنزل علیه منکراً و نکیراً حتی یسألاه و لا یرى غم الموت و ظلمة القبر و اللحد و هول المطلاع؛ ثم أنصب له میزانه و أنشر دیوانه، ثم أضع کتابه فی یمینه فیقروہ منشوراً، و لا أجعل بینی و بینہ ترجماناً، فهذه صفات المحبین» (بحار الانوار به نقل از ارشاد دیلمی)

یا احمد! آیا می دانی کدام عیش گواراتر و کدام زندگی ماندگارتر است؟ عرض کرد: خدایا نه. فرمود: اما عیش گوارا عیشی است که صاحبش از یاد من سست نمی شود و نعمت مرا فراموش نمی کند و حق مرا جاهل نمی شود، رضا و خوشنودی مرا پیوسته، شب و روز جستجو می نماید.

اما زندگی جاوید، آن زندگی است که صاحب آن برای خود کار کند، تا دنیا پیش وی، خوار شده و در چشم او کوچک نماید، و آخرت نزد او بزرگ شود، و خواسته مرا بر خواسته خویش مقدم دارد و خوشنودی مرا بجوید و حق بزرگی مرا بزرگ شمارد، و آنچه من با او می کنم، یاد کند و شب و روز در هر معصیت و گناهی، مراقب من (امر من) باشد، و دل خود را از هرچه دوست ندارم، پاک نماید و شیطان و وسوسه های او را دشمن دارد و برای ابلیس، تسلط و راهی به دل خود، قرار ندهد.

وقتی که این کار را کرد، در دلش محبتی (از خود) می نشانم تا دلش را مخصوص خودم قرار می دهم و فراغت و اشتغال و هم و سخن او را به نعمتی که به اهل محبت از خلق خودم داده ام، مربوط می سازم و چشم و گوش دل او را باز می کنم تا با دل خود بشنود و با دل خود به جلال و

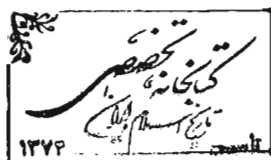
عظمت من نگاه کند، و دنیا را برای او تنگ می‌کنم و آنچه لذت در دنیا است، برای او مبغوض می‌گردانم و او را از دنیا و مافیها برحذر می‌دارم، چنان‌که شبان‌گوسفند خود را از چراگاه خطرناک برحذر می‌دارد. وقتی که این‌طور شد، دیگر از دنیا فرار می‌کند و از سرای فانی به سرای باقی و از خانهٔ شیطان به خانهٔ رحمان منتقل می‌شود - یا احمد - و با هیبت و عظمت، زینتش می‌دهم. این است عیش گوارا و زندگی جاوید و این مقام اهل رضا است.

پس هر که به رضای من عمل کند، سه خصلت برای او لازم قرار می‌دهم: به وی نشان می‌دهم شکری را که آلوده به جهل نباشد و یادی از خود را که آلوده به فراموشی نباشد و محبتی را که بر محبت من، محبت کسی را مقدم ندارد. در نتیجه، وقتی که مرا دوست داشت، او را دوست می‌دارم، و چشم دلش را به سوی جلال خود باز می‌کنم، و خاصهٔ خلق خود را از وی پوشیده ندارم و در تاریکی شب و روشنی روز، آهسته با وی سخن می‌گویم، تا مکالمت و مجالست او با مردم قطع شود و سخن خود و سخن ملائکهٔ خود را به او می‌شنویم و رازی را که از خلق خود پوشانیده‌ام، به وی می‌شناسانم و به وی لباس حیا می‌پوشانم که همهٔ مردم از وی حیا کنند، و آمرزیده روی زمین راه می‌رود، و دل او را گیرنده و بینا می‌سازم و از بهشت و دوزخ، چیزی از وی پوشیده نمی‌دارم، و به او نشان می‌دهم آنچه را که از هول و شدت روز قیامت بر مردم خواهد گذشت، و طریق حساب اعمال توانگران و درویشان و جهال و علما را، و او را در قبرش می‌خوابانم و دو ملک "منکر و نکیر" را بر وی نازل می‌کنم که از وی سؤال کنند و غم مرگ و تاریکی قبر و لحد و هول پیش آمد را نخواهد دید، بعد ترازوی او را نصب کرده و دیوان عمل او را نشر می‌کنم و بعد نامهٔ عملش را در دست راستش می‌گذارم تا درحالی که منشور و باز

است بخواند، و میان خودم و او ترجمانی قرار نمی‌دهم، این است صفات اهل محبت.

از کلام امام اول است که در یکی از خطب می‌فرماید: «سبحانک ای عین تقوم نصب بهاء نورک، و ترقی الی نور ضیاء قدر تک، و ای فهم یفهم مادون ذلک، الا ابصار کشف عنها الاغطیة، و هتکت عنها الحجب العمیة، فرقت ارواحها الی أطراف أجنحة الارواح، فتناجوک فی ارکانک، و ولجوا بین انوار بهائک، و نظروا من مرتقی التربة الی مستوی کبریائک، فسماهم اهل الملکوت زوارا، و دعاهم اهل الجبروت عُمّارا...» (اثبات الوصیة مسعودی)

خدایا تو پاک و منزهی! کدام چشم است که بتواند در برابر نازکی و زیبایی نور تو بایستد، و به سوی روشنائی تند قدرت و نیروی تو بالا رود، و کدام فهم می‌تواند ماورای آن را بفهمد، مگر چشم‌هایی که پرده را از پیش آنها برداشته‌ای، و حجاب‌های کورکننده را از آنها پاره کرده‌ای و در نتیجه ارواح آنها به اطراف بال‌های ارواح بالارفته، و با تو در ارکان خودت سخن گفته‌اند، و در میان انوار بهاء و زیبایی تو فرو رفته‌اند، و از این خاکدان که جای ترقی است، به قرارگاه کبریای تو نگاه کرده‌اند، پس اهل ملکوت آنها را زوار و اهل دیدار نامیده‌اند، و اهل جبروت، آبادکنندگان خوانده‌اند.



رسالت تشیع در دنیای امروز

بشارت مذهب تشیع برای بشریت چیست؟^۱

یادداشت‌هایی برای مذاکره درباره تشیع در مقابل جهان امروز

مطالبی که در جلسه گذشته (۲۷ اکتبر ۱۹۵۹) مورد بحث قرار گرفت، از مصاحبه‌ای که با یکی از شخصیت‌های برجسته اردنی صورت گرفته بود، به این جانب الهام گردید. این مصاحبه اساساً دارای جنبه‌های سیاسی می‌باشد، لکن لازم نیست که خود را با آن مشغول سازیم، بلکه آنچه اساساً مورد نظر ماست، وضعیت معنوی و دینی است.

به صورت کلی، آنچه به نظر من باید مورد توجه قرار گیرد، سؤال ذیل می‌باشد: مسأله این نیست که با نظر خوش‌بینی یا بدبینی، مواجه شدن اسلام را با آنچه امروزه آن را "ترقی" می‌نامند، مورد مطالعه قرار دهیم. مفهوم آخر

۱. این بخش از کتاب مشتمل بر دنباله مذاکرات علامه سید محمدحسین طباطبایی با پروفیسور هانری گربن است که در سال ۱۳۴۰ انجام یافته و در سال ۱۳۷۰ برای نخستین بار با عنوان "رسالت تشیع در دنیای امروز" با توضیحاتی از جانب آقایان علی احمدی میانجی و سید هادی خسروشاهی به همت دفتر نشر فرهنگ اسلامی انتشار یافته و اینک اصل مذاکرات یاد شده با ویرایش جدید تقدیم می‌گردد. بخش حاضر، با پیش‌گفتاری از پروفیسور هانری گربن آغاز می‌گردد.

یعنی ترقی، مدّتی است که مورد شک بسیاری از مردم مغرب زمین قرار گرفته است. لازم نیست از خود پرسیم که چگونه می‌توان با جلورفتن یک ترقی فرضی هم‌آهنگ بود، بلکه باید از خود استفسار نماییم که چگونه می‌توان با یک مصیبت عظیم معنوی که ظاهراً قسمت زیادی از بشریت را فرا گرفته و بقیّه را در معرض خطر قرار داده است، مواجه گردید؟

آنچه در مورد یک شخصیت اردنی، اسباب حدیث است، این است که او نمونه بارزی است از یک شرقی که در وجود وی، مصیبتی که در طی چند قرن تدریجاً در مغرب زمین ظهور یافت، در عرض چند سال پدید آمده است. این بحران عمومی در معنویت، نتیجه طریقی است که غربی‌ها حقایق معنوی و روابط آن را با خود، براساس آن مجسم ساخته‌اند.

مقهور ساختن قوای طبیعت، می‌توانست به‌خوبی با افزایش قوای معنوی توأم باشد. با استیلای بشر بر طبیعت و موفقیت‌های آن بر ضدّ عالم روح (معنی) — که حتّی مفهوم آن را از بین برد — این مسأله پیش می‌آید که آیا این امر را باید اجتناب‌ناپذیر دانست یا با استفاده از نیروهای معنوی برتری با آن مواجه گردید؟ این سؤال است که من از معنویت اسلام خصوصاً معنویت تشیع می‌نمایم. اگر ما بتوانیم این سؤال را به پیش آوریم و بیان کنیم و آن را زنده نماییم، امکان زیادی برای برتری بر قوای جمود که بعضی از منتقدین از برای اسلام در مقابل ترقی و تطوّر در مغرب زمین قایل‌اند، در دست داریم.

۱. دو مفهوم نمونه "حلول" و "ترقی"

شخصیت اردنی مورد اشاره می‌نویسد:

به عنوان یک مسلمان تابع، من ایمانی عمیق به سنتی دارم که در سلطان حلول نموده است، لکن از آنجا که با زمانه خود زندگی می‌کنم و با تعلیم و تربیت اروپایی رشد یافته‌ام، به نظرم ترقی مقدور نیست مگر خارج از سنت دینی.

در دو جمله این شخصیت عرب، کاملاً مشهود است که او چنان در افکار غربیان مستغرق گردیده که تمام اصطلاحات آنان را اتخاذ نموده است.

(الف) این سؤال پیش می‌آید که برای وی، معنی حلول چیست؟ بدون شک، معنی آن همان است که نزد غربی‌ها یافت می‌شود؛ زیرا در نتیجه تحیرآوری، درحالی که همان اراده منقطع ساختن تمثیلات مشهود را از روابطی که ما را با گذشته مرتبط می‌سازد، درک نموده است، شور و هیجان قاتلان خاندان هاشمی را با مستی بی‌دین قاتل‌کیشان که از جمهوری خواهان افراطی بودند، یعنی آنان که لوئی شانزدهم، امپراطور فرانسه را به قتل رساندند، مقایسه می‌نماید.

شکی نیست که معنی امپراطور در فرانسه، از قدیم‌الایام بر روی مفهوم "حلول" نهاده شده بود، بدین معنی که امپراطور "تقدیس یافته خداوند" بود و در شخص وی، حلول الوهیت در جامعه انسانی انجام می‌پذیرفت. کافی است که رسائل سن ژوست^۱ را بخوانیم تا ببینیم که چگونه اعضای شورای ملی فرانسه کاملاً بر این امر واقف بوده‌اند. مرگ امپراطور درواقع، انقطاع حلول الوهیت در جامعه محسوب می‌گشت، لکن نمی‌توان بدین طریق، تفکر نمود بدون این که از تعریف‌های رسمی شوراهای دینی مسیحی بعد از قرن چهارم که دو طبع لاهوت و ناسوت را در شخص انسان الوهی یا حضرت مسیح (ع)

یکی می‌دانند، استفاده به عمل آمده باشد.

این طریقی است که اسلام همیشه در مقابل آن ایستاده است. اگر بتوان نشان داد که چگونه تحقیر و دنیوی ساختن یک مفهوم مذهبی، منجر به یک مصیبت عظیم می‌گردد، می‌توان پرسید که اولاً آیا این خطر از ابتدا در خود مفهوم وجود نداشته؟ و ثانیاً آنان که از آغاز بدین مفهوم اعتقاد نداشته‌اند، آیا باید مخالف انتظار، بدان سر فرود آورند، یا با آن مواجه گردیده و علیه آن مبارزه نمایند؟

با بیان مطلب به صورت اختصار می‌گوییم که امام‌شناسی شیعه^۱ در این جا می‌تواند مورد تفکر و تعمق قرار گیرد؛ زیرا آیا این نظر شیعه، صراط مستقیم بین وحدت‌بینی انتزاعی اسلام سنی و قول به حلول کلیساهای رسمی مسیحی نیست؟ به علمای روحانی جوان شیعه عهد معاصر می‌توان زمینه پرثمری را برای تحقیق پیشنهاد کرد: مطالعه نوشته‌های غربی‌ها درباره تاریخ عقاید کلیساهای تأیید این امر که امام‌شناسی با همان مسایلی مواجه شد که مسیحیت در مقابل خود یافت، لکن این مسایل را به نحوی حل نمود که کاملاً با طریق رسمی کلیساهای مخالف و برعکس با طریق عرفایی که به مسیحیت وابستگی دارند، مشابه است.

خلاصه مطلب از این قرار است: کلیه مردم مغرب زمین، تماس با خداوند را در واقعه تاریخی — که آن را به صورت حلول می‌فهمند — جستجو نموده‌اند، درحالی که اسلام شیعه، این تماس را در تجلی و ظهور و مظهر حق که مخالف با تصور حلول طلب‌های رسمی است، می‌طلبد. پس اگر این عقیده — یعنی حلول — در بحران فعلی وجدان مردم مغرب زمین دخیل می‌باشد، آیا تشیع

مطالب جدیدی در بر ندارد که در این مورد اشاعه دهد؛ مطالبی که با افکار اسلام سنتی مغایرت دارد؟

همان طور که مسیحیت بدون مسیح ممکن نیست، تشیع بدون امام شناسی نیز قابل تصور نیست. اگر مردم مغرب زمین، مسیحیت را رها نموده اند، یا تقصیر از روش مسیح شناسی آنان می باشد یا از این جهت که راه اشخاصی را طی ننموده اند که در قرون متمادی معتقد به یک حلول معنوی که به تجلی بسیار نزدیک است، بوده اند. اگر یک مسلمان سنتی تحت تأثیر افکار غربی ها قرار می گیرد، به دلیل نداشتن امام شناسی است؛ زیرا این روش صواب از برای تصور رابطه بین خداوند و انسان است و روش صحیح از برای مواجه شدن با لادریون.

ب) شخصیت اردنی مزبور، اعلان می نماید که «با عصر خود زندگی می کند» (یا امروزی است) افسوس که این یکی از متداول ترین و در عین حال احمقانه ترین اصطلاحاتی است که در مغرب زمین اشاعه یافته است. یک شخصیت قوی، مجبور نیست که با زمان خود زندگی نماید، بلکه او باید زمان خویش باشد. بدیهی است که این موضوع، مسأله زمان و معنی زمان و تاریخ را به پیش می آورد. این مطالب قبلاً در مغرب زمین مطرح گردیده و شدیدترین منتقدین تطوّر و اصالت تاریخ و اصالت اجتماعیات از این جا سرچشمه گرفته اند.

مقصود ما از مکتب اصالت تاریخ، مکتبی است که معتقد است تمام فلسفه و الهیات را باید به وسیله لحظه ای که در تقویم تاریخ، ظهور کرده است، بیان نمود. در چنین طرز بیانی، دیگر چیزی جز گذشته، باقی نمی ماند. مقصود ما از مکتب اصالت اجتماعات، مکتبی است که تمام فلسفه را به وسیله

ساختمان اجتماعی که در دامن آن، این فلسفه به وجود آمده است، بیان می‌نماید. اگر صور معنوی فقط ساختمان فوقانی یک لحظه تاریخی یا یک بنیاد اجتماعی باشد، طبعاً دیگر ارزش معرفتی نداشته و ما را به حال لادرئون درمی‌آورد.

می‌خواهم متذکر گردم که من تحقیقی درباره انتقادی جالب توجه از مفهوم زمان به وسیله علاءالدوله سمنانی منتشر ساخته‌ام. سمنانی درباره آیه «سُرِّیْهِمْ آیَاتِنَا...» بین زمان انفسی و زمان آفاقی، امتیاز قایل است. اگر از اشارات مشابه با گفتار این عارف بزرگ، پیروی نموده و از آن استفاده نمایم، می‌توانیم با سفسطه‌ای که ترقی را با سنت دینی، متقابل و متضاد می‌داند، مواجه گردیم؛ زیرا این سفسطه این دو مفهوم را تغییر داده و در یک سطح قرار می‌دهد، درحالی که آنها مربوط به مراتب مختلف‌اند، لکن شک نیست که یکی از مفاهیم سنت دینی، خود مسؤول این تسطیح می‌باشد.

۲. ترکیب‌های ممتنع

بی‌شک به دلیل این تسطیح که این فرد اردنی بدون انتقاد پذیرفته است، خود را در مقابل یک ترکیب و امتزاج غیرممکن مشاهده می‌نماید؛ به قول وی:

مانند تمام برادران عرب و مسلمان خود، هنگامی که به تفکر می‌پردازیم، در یک داستان ستمگر و بی‌رحمی زندگی می‌کنیم. آیا ممکن است خداوند را از بین نبرد درحالی که سعی می‌کنیم دین را از یک نظم اجتماعی که محکوم به ترقی فنی و علمی جدید است، جدا سازیم؟ در اسلام، دین و اجتماع با یکدیگر آمیخته‌اند و وجود هر یک، مستلزم وجود دیگری است و فقط به وسیله اتحاد غیرقابل انفکاک با دیگری

دارای هستی است. آیا ممکن است خود را متجدد سازیم، بدون این که خود را لعنت نموده باشیم؟

پیشنهاد من این است که دربارهٔ مطالب ذیل، تفکر نماییم:

(الف) عجیب است که یک فرد مسلمان، خود را در معرض خطر اندیشه‌هایی احساس نماید که فریاد نیچه در قرن گذشته بود، یعنی «خدا مرده است». این ندا، شاید در میان تمام مردم مغرب‌زمین منعکس است. بحث امتیاز بین باطن و ظاهر این مطلب، یعنی پدیده‌شناسی (La phénoménologie) آن، طولانی‌تر از آن است که بتوان در این موقع مطرح نمود، لکن نظر نیچه، نتیجهٔ اعتقاد به حلول است، چنانچه در کلیساها بدان اعتراف می‌شود (یعنی اتحاد اقانیم انسان و الوهیت). آنجا که نه حلول در بین است و نه تجسد، بلکه تجلی در همه جا حکمفرما است، چگونه می‌توان خداوند را کشت؟ این جمله برای یک عارف مسیحی، فاقد هرگونه معنی است، لکن این رجل اردنی بدون شک هیچ‌گاه از عرفان، بویی نبرده است.

(ب) از جنبهٔ دیگر، هم‌جنسی لاهوت و ناسوت در واقعیت، در کلیسای کاتولیک، به سلسله مراتب مؤسسه‌ای برای کلیسا یعنی پاپ و اسقف‌ها انتقال یافت. باید همیشه حادثهٔ بازجوی بزرگ^۱ محکمهٔ روحانی در کتاب برادران کارامازاف دستویوفسکی^۲ برای درک معنی این موضوع، دوباره مورد مطالعه قرار گیرد.

دین به عنوان کلیسا، اراده‌ای از برای قدرت گردید و رؤسای کلیسا مقام الهام آسمانی را اخذ نمودند و روح افراد را در قدرت خود محبوس ساختند.

1. *Grand Inquisiteur*.

2. *Les Karamazov de Dostoievski*.

اگر انسان پدیدهٔ کلیسا را نشناسد، پدیدهٔ جامعه‌های دیکتاتوری امروز را نخواهد فهمید. این جامعه‌ها جنبهٔ دنیوی و عرفی تشکیلات کلیسا می‌باشند، لکن زبان هر دو شباهت عجیبی به یکدیگر دارد و این است مقصود ما هنگامی که می‌گوییم حلول الوهیت تبدیل به حلول اجتماعی گردیده است. آیا شباهتی بین این پدیده که دین و کلیسا را یکی می‌داند و اسلام – چنان که این شخصیت اردنی، آن را به معنی «دین و جامعه با یکدیگر آمیخته» تصوّر می‌نماید – وجود دارد؟ آیا ممکن است خود را متجدّد سازیم بدون این که خود را لعنت نموده باشیم؟ اگر این موضوع را در پرتو مسیحیت معنوی مغرب‌زمین که مخالف با مسیحیت کلیساها است و آنان را عامل اجتماعی نمودن دین می‌داند (مانند یواخیم فلورا و بوهمه و سویدنبورگ و استاینر)^۱ می‌نگریستیم، می‌توانستیم بگوییم که «خطر لعنت» و «مرگ خداوند» به‌طور واضح از عدم تشخیص بین دین و جامعه و یکی دانستن آنها به وجود می‌آید و نه به هیچ وجه از افتراق و امتیاز بین آن دو.

در این عصر در مغرب‌زمین، شاهد اصرار و پافشاری روزافزونی دربارهٔ اهمیت شهادت اجتماعی هستیم و کاتولیک‌ها قبل از هر چیز و منحصرأ از ایمان به کلیسا سخن می‌رانند و بیداری دینی را با سیاست کلیسایی اشتباه می‌کنند. به نظر من این آمیختگی، بزرگترین خیانت و بی‌وفایی به معنویت است. کلیسا نیست که ایمان و حیات ابدی می‌بخشد، هر نوع و فرقه‌ای که آن کلیسا باشد. هنگامی که این شخصیت اردنی از ترکیب ممتنع سخن به میان می‌آورد، می‌توان به وی گفت: بلی این ترکیب غیرممکن است، لکن مسأله این نیست و نباید برای انجام آن کوشش نمود.

۳. دربارهٔ پیام جدیدی از معنویت تشیع

به نظر من این فکر از آنچه که گذشت، سرچشمه می‌گیرد. در مقابل مفاهیمی که قبلاً تجزیه و تحلیل گردید، تاحدی که قادر هستیم شاهد جریان پیدایش آن باشیم، می‌توانیم کوشش نماییم تا در مطالب تفکر شیعه، یک مشاهدهٔ واضح و روش معنوی جستجو نماییم؛ مشاهده‌ای که بر ناامیدی امروزه بشر تفوق یابد و آن را از میان بردارد.

الف) پیغمبرشناسی و امام‌شناسی

آنچه تشیع دربارهٔ شخصیت دوازده امام (ائمۀ اطهار) برای خود تبیین نموده که نه حلول است که هبوط خداوند را در تاریخ تجربی دربردارد و نه عقاید لادریه که انسان را با عالمی که خداوند آن را ترک نموده است، مواجه می‌سازد و نه وحدت‌بینی انتزاعی اسلام سنی که بُعد بی‌نهایتی بین خداوند و انسان به وجود می‌آورد، وضع فعلی جهان ما را وادار می‌نماید که بار دیگر دربارهٔ صراط مستقیم بین تشبیه و تعطیل، تفکر نماییم. آن‌چنان است که مسایل حقیقی و مفاهیم بسیط متعالی را قبل از آن‌که در راه‌ها و جهت‌هایی که پیشتر گفتیم، افتاده باشند، بکر و تازه طرح کنیم؛ زیرا آن حقایق بسیط متعالی پس از انحرافات فوق‌الذکر، موجب درهم شکستن روح بشر امروزی که ما هستیم، گردیده است.

شما سنت‌های اولیه‌ای را که سیمای حقیقی و معنوی حضرت رسول اکرم و ائمۀ اطهار در آن رسم شده‌اند، بهتر از من می‌شناسید و درک می‌کنید. اکنون برای شما تجربهٔ نوین و عمیق روحی است اگر آماده باشید که آن سیماهای بکر اولیه را از خلال ادراک یک تفکر غربی و مسایلی که برای او در این باب طرح می‌شوند، باز خوانید و نظاره کنید، خاصه که این تفکر غربی، آن تصاویر

معنوی را همه جا، حتی تا سرزمین شرق و روح شرقی که سرچشمه آن است، با خود همراه دارد.

اما اگر مقامات مسئول فلسفه الهی اسلام، خود را در زندان و زنجیر افکار متعصبانه و متحجر، محبوس نمایند و از طرح مسایل جدید، امتناع ورزند و نخواهند با شاگرد فلسفه غرب که با عشق و علاقه باطنی بدانها نظر دوخته و در آرزوی حل آن مشکلات تلاش و مجاهدت می کند، دمساز شوند، آن وقت آیا مستوجب هرگونه قضاوت های سخت و ناهنجاری که نسبت بدانها جاری می شود، نخواهند بود؟

ب) مفهوم غیبت

اصل و حقیقت غیبت، هرگز در چارچوب درخواست های دنیای امروز، در معرض تفکر عمیق قرار نگرفته است. کاملاً بجاست که حقیقت مزبور با توجه خاص به نکته ای که توسط مفضل اعلام گردیده و می گوید: «باب دوازدهم بر اثر غیبت امام دوازدهم در پرده غیب و نهان، مستور گردیده است» مورد توجه قرار گیرد.

معنی این امر به عقیده این جانب، چشمه ای است بی نهایت و ابدی از معانی و حقایق. درحقیقت، تریاق قاطعی است در برابر هرگونه سموم سوسیالیزاسیون و ماتریالیزاسیون و عاقه پسند کردن اصل و حقیقت معنوی و همچنین تریاقی است ضد آنچه که در صدر مقاله ابراز گردید. به عقیده حقیر، حقیقت غیبت، اساس و بنیان اصیل سازمان جامعه اسلامی است و باید به منزله پایگاه معنوی غیبی تلقی گردد و از هرگونه تبدیل و تحول و تجسم به صور مادی و اجتماعی در سازمان های اجتماعی، مصون و محفوظ ماند.

همان گونه که حقیقت مزبور، تریاق پدیده کلیسا (روحانیت) در

مغرب زمین محسوب می‌شود و تمایل آن از جهت تظاهر و تجسم اجتماعی حقیقت الهی در اجتماع و کلیت عواقبی که چنین طرز فکری در بردارد، صورت پذیر می‌گردد، به همان نسبت می‌تواند برای رفع تشویش و نگرانی و حل مشکلی که برای همکار و دوست اردنی ما طرح گردیده، مؤثر واقع شود زیرا او نیز اسلام را اختلاط و ابهام مذهب و جامعه تلقی نموده است.

به نظر این جانب، غیبت، متضمن حقیقت چنان روشنی است که هرگز اجازه چنین ابهام و اغتشاش فکری را نمی‌دهد و می‌تواند تنها علاج چنین تشویش و درهم ریختگی - اگر پیش آمد - محسوب شود. به نظر این جانب معنویت اسلام، تنها با تشیع، قابل حیات و دوام و تقویت می‌باشد و این معنی در برابر هرگونه تحوّل و تغییری که جوامع اسلامی دستخوش آن باشند، استقامت خواهد کرد.

ج) امام زمان

مفهوم امام زمان، مفهوم اعلائی است که مکمل مفهوم غیبت می‌باشد، ولی کاملاً مرتبط به شخصیت امام غایب است. این جانب مفهوم امام غایب را با روح غربی خویش، به نحو تازه و بکری احساس و ادراک می‌کنم و چنین به تفکر و دلم الهام می‌شود که رابطه حقیقی آن را با حیات معنوی بشر، وابسته می‌دانم، گویی که این رابطه در خاطر من، جایی حقیقی گرفته، به منزله یک دستورالعمل باطنی و معنوی می‌باشد که هر فرد مؤمنی را بنفسه با شخصیت امام، قرین و همراه بشناسد و سلسله‌ای از جوانمردان معنوی و آیین فتوت از بین رفته را باز یافته باشد، به شرط آن که حقیقت اخیر را با شرایط و امکانات روحی امروز، وفق دهیم.

به نظر این جانب، این رابطه خصوصی ارواح با امام غایب، تنها تریاق بر

ضدّ مختلط ساختن حقیقت دین است. حیثیت امام و اقرار او مانند اصالت حیاتش منحصرأ معنوی است، و هم چنین است توجه ما به تعلیمات ائمه‌ای که ظهور کرده و اکنون در عالم معنی زیست می‌کنند. مستشرقینی که مذهب تشیع را به منزله یک مذهب متمرکز و استبدادی معرفی کرده‌اند، مسلماً دچار گمراهی و اشتباه عظیم گردیده‌اند و این طرز فکر، از مفهوم کلیسا و روحانیت مسیح در ذهن آنان، به قرینه فکری وارد شده است.

آنچه بیش از همه جلب توجه می‌کند، در نزد عرفای شیعه مانند حیدرآملی، تشبیهی است که بین امام غایب و فارقلیط و استشهاد او به انجیل یوحنا (انجیل چهارم) صورت گرفته و هرگز چنین تلاقی فکری و معنوی بدین وضوح، سابقه ندارد.

(۱) باید عرض و اعلام کنم که مفهوم فارقلیط (Paraclet) به معنی نجات‌دهنده، خاصّ معتقدات مسیحی است که در حاشیه کلیسا و روحانیت، حیات گرفته است.

(۲) مفهوم فوق، حاکم بر منظره‌ای از معادشناسی است که مشترک بین مسیحیون معنوی و معتقدان پاک مذهب تشیع است و منظور ما در این باب، حوادثی که طی زمان‌های ممتد و قرون متوالی اتفاق خواهد افتاد، نیست، بلکه منظور، مرحله بریدگی و قطع و فراقی است با یک دنیای ریایی و کور باطن.

مفهوم معادشناسی، عاملی است که هر لحظه، سمت و جهت به اصطلاح تاریخی را قطع می‌کند و از نظر من، معنی حی و زنده، حضور امام غایب است؛ چیزی که به معنای جهت عمودی و صعودی ندای نفی مطلق است که در برابر کلیّه مظاهر ریایی و کور باطنی بشر و نسخ حقیقت معنوی قرار گرفته باشد.

(۳) به عقیده من، شایسته است که متعلّمان و طلاب جوان مذهب شیعه،

جریان‌های معنوی مغرب‌زمین را از آغاز قرون وسطی تا امروز، یعنی نوشته‌ها و حقایقی را که تحت عنوان کلی مذهب باطنی (Ésotérisme) شناخته شده است، مطالعه نمایند. به عقیده حقیق، شایسته و مفید خواهد بود که در مناظرات و گفتگوهای آینده، معادشناسی را مورد مطالعه و تفکر دقیق قرار داده و به تدقیق آن پردازیم.

جای تردید نیست که رموز و کنایات و اشاراتی که در ادبیات عرفانی برای تبیین حقایق معنوی به کار می‌رود، همواره در معرض فرسودگی و سقوط قوه تبیین قرار گرفته است، ولی تکلیف و وظیفه احیای دایمی آن، برعهده مؤمن و مسلمان حقیقی است. حقیقت مطلب این است که آنچه پیر و فرسوده می‌شود، ارواح آدمیان است، نه اصل رموز و کنایات و اشاراتی که مبتن و مبشر حقیقت است.

تفکرات فوق، از ناحیه مردی از مغرب‌زمین تراوش کرده، لکن به همین دلیل که از طرف او در مجاورت و از طریق معاشرت با حقایق تشیع انجام گرفته، خاصه از این بابت که یک فرد مشتاق و محقق مغرب‌زمین، حقایق معنوی و بشارت‌های تشیع را در دل خود جذب کرده و آن را در کوره ذوق و فلسفه خود وارد ساخته — بلی از این بابت خاص — می‌تواند شاهد مطمئن و باایمانی نسبت به امکانات و مکنونات زنده مذهب تشیع باشد.

من اکنون باکسب اجازه، این سؤال را طرح می‌کنم و از شما می‌طلبم که مرا ارشاد کنید، آیا به نظر شما مذهب تشیع امامیه^۱ بشارت و حقیقتی برای نجات امروزی جهان بشریت دارد یا خیر؟ در این زمینه اجازه فرمایید اضافه کنم که "اجتهاد" ما به عنوان محقق علوم با "تکلیف معنوی" ما به عنوان انسان

مطلق، به هم آمیخته است و افتراقی ندارد.
در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست

هرجا که هست پرتو روی حبیب هست

پروفسور هانری کربن

تهران - ۸ نوامبر، ۱۹۶۰ میلادی

راه‌های ارشاد انسان

یکی از زیبایی‌های فوق‌الوصف دین مقدس اسلام این است که تعلیمات حقّه خود را به نحوی قرار داده که از هر جهت برای جامعه انسانی، قابل هضم می‌باشد. ما باید برای درک مفهوم این مسأله و نتایج گرانبهای آن، تعمق و تأمل بیشتری به کار ببندیم.

البته ما حس می‌کنیم که بسیاری از آنان که در افکار مادیت، غوطه‌ور بوده و از زندگی معنوی به کلی دور افتاده‌اند، این سخن ما را مانند سخنان دیگری که از مراحل معنویت یادآوری کرده و از حیات دینی ستایش می‌کند، از قبیل افکار شاعرانه پنداشته و فاقد هرگونه ارزش واقعی می‌دانند.

البته اینان کسانی هستند که از دعوت اسلامی و معارف مملوّ از حقایقی که در این آیین پاک، ذخیره شده است، مستقیماً و از نزدیک، اطلاعی کسب نکرده‌اند و اطلاعاتشان به این اندازه‌ها محدود است که شنیده‌اند دانشمند آلمانی، نیچه گفته است: «خدا مرده است» یا فلان دانشمند ماتریالیست دیگر گفته است: «دین از یادگارهای عهد اساطیر یا عهد تالی عهد اساطیر است». البته از این آقایان نباید توقع نظری بهتر و عمیق‌تر، و هم امید طرز

تفکری روشن تر یا منطقی تر از این داشت، و چون اگر نظر ما حق است، تابع قضاوت آقایان و نیازمند موافقت ایشان نیست، پس بهتر این که این آقایان خود خواه را به حال خود بگذاریم: بگذار تا بمیرند در رنج خود پرستی.

آری اسلام از هر راه ممکن، تعلیمات عالیۀ خود را برای ما قابل هضم قرار می دهد؛ از راه ارشاد مولوی و از راه استدلال و بیان منطقی و از راه ولایت و کشف.

پر روشن است که انسان برای درک و دریافت هیچ تعلیمی، راهی جز این سه راه ندارد، چنان که مثلاً بیماری که به پزشک مراجعه می نماید، یا متن دستور معالجه را از مقام پزشکی که مقامی صلاحیت دار و مطاع است، دریافت می کند، یا در صورتی که توانایی درک را داشته باشد، از راه استدلال درک می کند، یا از راه مشاهده تأثیر رضایت بخش همین دستور در مثل همین مرض، خواسته خود را می یابد. همچنین شاگردی که به تعلّم یک زبان غیرمادری می پردازد، یک لغت را یا از آموزگار صلاحیت دار خود اخذ می کند، یا از راه استدلالی که از دستور زبان اخذ شده به دست می آورد، یا از این راه که همان واژه را در همان معنی، اهل لسان به کار برده اند، دالّتش را احراز می نماید.

به همین ترتیب در هر موردی که خواسته باشیم به عنوان یک فرد انسان درک کننده، چیز قابل درکی را ادراک کنیم، با یکی از این سه راه (یا با بیشتر از یکی) درک می نماییم. اگر ممکن است، از راه عیان و مشاهده نایل می شویم و گرنه غایبانه از راه استدلالی که با منطق خدادادی خود، دستگیرمان می شود، به دست می آوریم و گرنه از کسی که مطلب مزبور را از راه مشاهده و عیان یا قیاس و استدلال به دست آورده، فرا گرفته و تابع نظر وی می شویم (البته در

این صورت، باید صلاحیت‌دار بودن نظر وی را از راه مشاهده و یا استدلال اثبات کرده باشیم، اگرچه به مشاهده یا استدلالی کردن خود مطلب، توانایی نداشته باشیم) این مجموع راه‌هایی است که انسان برای درک یک مطلب، با هدایت دستگاه آفرینش می‌پیماید.

اسلام هر سه راه را اعتبار می‌دهد

قرآن شریف که کتاب آسمانی اسلام است، صریحاً دلالت دارد بر این که دعوت حقّ خود را که همان دعوت اسلامی است، روی اساس آفرینش گذاشته و معارف اعتقادی یا عملی که انسانیت را به سوی آنها دعوت می‌نماید، چیزهایی هستند که نظام آفرینش و روابط انسان و جهان به سوی آنها هدایت می‌نماید و پذیرش آنها را ایجاب می‌کند و جامعه انسانی دیر یا زود به لزوم اجرای آنها پی خواهد برد.

نظر به همین نکته، قرآن کریم به تبعیت علم (ادراک قطعی) امر می‌نماید و از سلوک هر راه غیر علمی نهی می‌کند و از هرگونه گفتار و رفتار که روی اساس علم، استوار نبوده و مستلزم تبعیت ظنّ و تخمین و هوی و هوس نفسانی و پیروی از عواطف و امیال می‌باشد، برحذر می‌دارد.^۱

تفصیل اعتبار طرق سه گانه در اسلام

طریق ارشاد مولوی

خدای متعال در کتاب آسمانی خود، مستقیماً ما بندگان خود را مخاطب قرار داده و با ما سخن می‌گوید، موقعیت الوهی و اوصاف پاک خود را شرح

می‌دهد و کلیات نظام آفرینش را که خود، آفریدگار دانا و بینای آنها است و مشاهد کار خویش می‌باشد و بدء و ختم آفرینش را که خود، گرداننده آن است، بیان می‌نماید و فرامین و دستوراتی که طبق همان نظام در عالم انسانی باید به جریان افتد، توضیح می‌دهد.

این نحو بیان که در میان مواد دینی، یعنی آیات قرآن شریف و اخبار نبی اکرم و اهل بیت کرام وی پیدا است، تنها از جنبه ارشاد مولوی است و این که انسان ناچیز در برابر ساحت کبریای آفریدگار خود، باید سر تعظیم فرود آورده و چنان که فرمان تکوینی او را می‌برد، فرمان تشریعی او را نیز ببرد.

تردید نیست که این نحو بیان، نسبت به پیروان حقیقی اسلام و شاگردان مکتب قرآن، یعنی اشخاصی که از راه علم و یقین، حقانیت اسلام و کلام الله بودن قرآن را به دست آورده‌اند، قابل هضم است؛ زیرا از یک طرف، مقام الوهیت که هر چون و چرا را او به وجود آورده و سازمان علّیت و معلولیت را او ساخته است، خود دیگر محکوم ساخته خویش نخواهد بود.

وقتی که ما به کسی می‌گوییم: چرا فلان کار را کردی و چرا فلان سخن را گفتی؟ سؤالی است که از علّت می‌کنیم و معنای آن این است که کدام علّت و سبب خارجی به تو حقّ انجام فلان کار و یا گفتن فلان سخن را داد؟ البته این سؤال و یا اعتراض، نسبت به کسی صحیح است که محکوم علّت خارجی است و در داشتن حقّ نیاز به فعالیت و تأثیر سبب خارجی دارد، ولی نسبت به مقامی که مفهوم نیاز و حقّ اعطایی و تأثیر سبب خارجی، از ابداعات و ساخته‌های او است و پایین‌تر از ساحت ذات متعالیه‌اش می‌باشد، هرگز این‌گونه سؤال و اعتراض، مورد ندارد.

او هرچه بگوید، اگر امری است تکوینی، وجود خارجیش همان گفت اوست، بدون مغایرت، و اگر امری است تشریعی، همان صلاح و فساد خارجی است که به قالب امر و نهی زده شده است (مستدعی است درست توجه شود) و چنین چیزی البته قابل هضم است.

از طرف دیگر، اسلام دین فطری است و مواد اعتقادی و عملی آن براساس آفرینش گذاشته شده و به چیزهایی دعوت می‌کند که آفرینش انسانی با آنها نسبت موافقت و ملایمت دارد، و ساختمان وجودی انسان به قوا و ابزاری مجهز است که همان خواسته‌های دعوت دینی را می‌خواهد و چنین چیزی طبعاً نیازی به استدلال تفصیلی ندارد. مثلاً انسانی که به حسب ساختمان بدنی خود، از فرق تا قدم به جهاز تغذی مجهز است، در پذیرفتن سخن کسی که برای وی غذا تجویز می‌کند، احتیاج به استدلال ندارد و همچنین انسانی که نصف مقدم بدنش با جهاز توالد و تناسل تجهیز شده، اگر چنانچه انحراف مزاجی یا روانی نداشته باشد، هرگز از قبول سنت ازدواج، استنکاف نخواهد ورزید و نیاز به استدلال تفصیلی نخواهد داشت و همچنین...

بدیهی است که خود تجهیزات تکوینی، خواسته‌های خود را برای موضوع مجهز خود، قابل هضم قرار می‌دهد، در صورتی که به واسطه عروض آفتی، از مجرای تکوینی خود، منحرف نشده باشند.

این طریق یعنی طریق ارشاد مولوی که در بیانات قرآن شریف، مشهود است، یکی از سه طریقی که سابقاً اشاره شد، می‌باشد و البته تعارض ما به توضیح اجمالی این طریق، از هدف این بحث، بیرون بود و مقصد اصلی، بیان اعتباری است که دین مقدس اسلام نسبت به دو طریق دیگر، یعنی طریق استدلال و کشف، مرعی داشته و از این میان نیز عمده نظر، متوجه طریق

مشاهده و کشف، یعنی حیات معنوی اسلام است که در مقالهٔ مصاحب محترم ما "معادشناسی اسلام" نامیده شده است.

طریق استدلال منطقی

در این که بحث و کنجکاوی از علل و اسباب حوادث و بیان استدلالی نظریات قابل تردید و شک، یکی از شؤون غریزی و خواص فطری انسان است، تردید نمی‌توان کرد. انسان (از هر راه که باشد) چیزهایی را درک می‌کند و اضطراراً (به‌طور جبر) می‌پذیرد و نمی‌تواند آنها را نادیده انگارد و درک می‌کند که ادراک هر چیز که علل و اسبابی دارد، منوط به ادراک علل و اسباب او است. از این رو، هر وقت به فکر درک چیزی می‌افتد، اول به بحث و کنجکاوی از علل و اسباب وی مبادرت می‌ورزد تا از راه درک آنها، درک آن چیز را نتیجه بگیرد.

انسان با نهاد خدادادی خود، واقع‌بین است و تا زنده است، لحظه‌ای از حصار فکر بیرون نمی‌افتد و هرچه دستگیرش می‌شود، همان فکر است، ولی در عین حال، هرگز فکر را نخواسته پیوسته از فکر را می‌خواهد و هیچ‌گاه به فکر (به اصطلاح خودمان) موضوعیت نداده و آن را مستقل نمی‌گیرد و دائماً در پی واقعیت خارجی مستقل از فکر است. مانند کسی که به صورت خود در آئینه نگاه می‌کند؛ وی با این که می‌داند آئینه تصرفاتی در صورت می‌کند - مانند معکوس نمودن و بزرگتر یا کوچکتر از واقع نشان دادن - باز سروکارش با صورت خویش است، نه صورت موهومی که در شکم آئینه قرار گرفته است.

به هر حال، انسان فطرتاً و غریزتاً واقع‌بین است، حتی اشخاصی که از راه

بحث یا به واسطه عوامل دیگری، از این اعتقاد منحرف شده، مسلک سوفسطائیان یا شکاگان را اختیار کرده‌اند، وقتی که مجموع افکار خود را در یک جمله جمع‌آوری کرده و می‌گویند: «در همه چیز شک داریم» یا «در بیرون از خود، تردید داریم» یا «جز فکر و اندیشه‌های خود چیزی نداریم»، وقتی که در سخنشان دقیق می‌شویم، می‌بینیم این جمله‌ها را به عنوان یک خبر علمی و قطعی به ما می‌رسانند و به مقصد واقعی‌نی مطرح می‌کنند، علاوه بر این که در زندگی روزانه، مانند خود ما، با افکار خویش، معامله واقعی‌نمایی می‌کنند؛ در جایی که با منافع خارجی‌شان برخورد می‌کند، به سوی آن می‌شتابند و در جایی که با مضار مواجه می‌شوند، از آن اجتناب می‌ورزند و هرگز با این موارد، معامله افکار ذهنی خالی از واقعیت نمی‌کنند و در نتیجه عملاً واقعی‌نی خود را تصدیق می‌نمایند.

حتی صاحبان مکتب "اصالة العمل" که ارزش واقعی‌نمایی را از افکار سلب کرده و تنها به ارزش عملی آنها قایل‌اند، وقتی که خلاصه نظر خود را به ما اطلاع داده و می‌گویند: «افکار ارزش عملی دارند» خود این فکر را با ارزش واقعی به ما تلقین می‌کنند؛ زیرا پرروشن است که اینان می‌خواهند ما معتقد شویم که واقعاً افکار، ارزش عملی دارند و اگر چنانچه ارزش عملی این فکر منظورشان بود، جزء لادرّیون و شکاک‌ها قرار می‌گرفتند و در این صورت، باز از راه دیگر مانند شکاگان، ارزش واقعی افکار را قولاً و فعلاً تصدیق می‌نمودند (چنان‌که گذشت) پس در هر حال، انسان از واقعی‌نی گریزی ندارد.

البته نباید اشتباه کرده، از مسأله واقعی‌نی انسان، این نتیجه را گرفت که

هرگونه فکری که به ذهن انسان مرور کند، مطابق واقع می‌باشد و خطایی در بین نیست، و نه این که هرگونه فکر صوابی (حتی از محسوسات) پیش انسان هست، صد درصد مطابق واقع می‌باشد و بدون این که از جهاز ادراک انسان، تصرفی در وی به عمل آید، عین معلوم خارجی است، بلکه منظور این است که راه میان انسان و جهان خارج به کلی مسدود نیست و فی الجمله واقعیت خارج به ذهن انسان، راه بازی دارد (توضیح بیشتر از این در این مسأله، موکول به محل خودش می‌باشد).

این دو مسأله، یعنی مسأله واقع بین بودن انسان و مسأله شعور استدلالی انسان به حسب فطرت و آفرینش، توجه اسلام را که روی اساس آفرینش وضع شده، به خود جلب نموده و در نتیجه چنان که تعلیمات خود را از راه وحی مجرّد (راه ارشاد مولوی که گذشت) بیان نموده، در این مقصد، راه استدلال آزاد را نیز پیموده و پیروان خود را به اتخاذ این طریقه ترغیب نموده و اکیداً توصیه کرده است.

در میان شش هزار و ششصد و اندی آیات کریمه قرآن، آیات زیادی می‌توان یافت که معارف اعتقادی و عملی اسلام را با سبک استدلال و سلیقه احتجاج عقلی، بیان می‌نماید. این آیات، مقاصد خود را با دلایل و حجّت‌های کافی، به غریزه واقع بین و درک استدلالی انسان عرضه می‌دارد.

هیچ یک از این آیات نمی‌گویند که مقصد مرا بی چون و چرا بپذیرید و پس از آن به عنوان تفتّن یا هدف دیگری به استدلال پردازید، بلکه می‌گویند: آزادانه به عقل سلیم خود مراجعه کنید، اگر چنانچه سخن مرا به همراه دلایل و شواهدی که ذکر می‌کنم، تصدیق نمود (و قطعاً هم خواهد کرد) بپذیرید (و این همان طرز تفکر فلسفی و استدلال آزاد است).

همچنین در خلال آیات شریفه قرآنی، آیات بسیاری به چشم می‌خورد که جهل و نادانی و خمود و جمود را مذمت و علم و فهم را مدح می‌نماید و انسان را به تعقل و تفکر و تدبّر و اعتبار و بحث و کنجکاوی در هر گوشه و کنار جهان آفرینش و معرفت آفاق و انفس، امر می‌کند (این آیات به اندازه‌ای زیاد و روشن هستند که به نقل آنها نیازی نمی‌بینم) و حتی در مورد عده‌ای از احکام عملی که امر آنها را به طریق "مولویت" صادر می‌کند، امثال این جمله (ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) پیدا می‌شود و چنین جمله‌ای، به انضمام آیات دیگری که امر به تعقل و تفکر و تدبّر می‌فرماید، می‌رساند که بر هر مسلمانی لازم است که از راه تعقل، مصالح و مفاسد کلیات احکام را درک کند، اگرچه جزئیات و خصوصیات آنها بیرون از حوصله ادراک او است.

در سنت نبوی و بیانات اهل بیت کرام او (علیهم‌السلام) صدها روایت در همین معنی که ذکر شد، می‌توان یافت.

نتایج مستقیم و غیرمستقیم اعتبار طریق تعقل در اسلام

نتیجه‌ای که از این رویه، عاید تعلیمات عالیّه اسلام می‌شود این است که:

۱. تعلیمات اسلامی که در سر راه تعقل و استدلال منطقی آزاد قرار گرفته، نسبت به انسان، با غریزه تفکر فلسفی و تعقل استدلالی که دارد، قابل هضم است.

۲. طریقه تعقل، غیر از راه وحی مجرّد، پشتوانه دیگری است که تعلیمات اسلامی را برای همیشه و نسبت به همه کس، زنده نگاه می‌دارد و مقاصد این آیین پاک، از دریچه چشم استدلال، پیوسته، تر و تازه است. با بازبودن این راه، بعد از انقطاع وحی و بسته شدن باب نبوت، دیگر تعلیمات

دینی هرگز قیافهٔ ابهام و اجمال به خود نمی‌گیرد و در صف یادگارهای تاریخی و آثار باستانی در موزه‌ها ذخیره نمی‌شود.

برای این‌که به نتایج پراهمیت این روش روشن اسلام، بهتر واقف شده و پی ببریم، باید پی‌جویی و کنجکاوی بیشتری در اطراف تعلیمات اسلامی انجام دهیم و مخصوصاً دو مسألهٔ "لاهورت" و "معادشناسی" اسلام با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد.

اسلام از هر دو راه "وحی و تعقل"، خدای جهان را حیات و علم و قدرت نامتناهی معرفی می‌کند که جهان هستی، در هستی و همهٔ شئون هستی خود، مانند سایه‌ای که شاخص را دنبال می‌کند، به هستی وی تکیه زده در برابر غنای نامتناهی وی، نیاز مطلق است و البته چنین هستی نامتناهی، باید یگانه باشد و بیش از یکی در این مورد، تصور ندارد.

نظر به این‌که هر پدیده‌ای از اجزای محسوس یا غیر محسوس جهان هستی و همچنین مجموعهٔ آنها، در هستی محدود خود، تکیه به هستی نامتناهی و غیر محدود وی زده، او در هر زاویه از زوایای هستی اشیاء، موجود و مشهود می‌باشد، چه اگر موجودی از موجودات فرضاً او را گم کرده از دست بدهد، مانند سایه که جسم سایه‌انداز را از دست دهد، وجود خود را از دست داده و در تاریکی عدم و نیستی فرو رفته است.

برای این‌که عامهٔ مردم با افکار سادهٔ خود، این حقایق را سوء تعبیر نمایند و قیومت حقیقی لاهوت را نسبت به این عالم به شکل حلول و به نحو اختلاط و امتزاج وجودی که مخصوص اجسام است، فکر نکنند، در بیانات اهل بیت (علیهم‌السلام) این مسأله با نفی "تشبیه" و "تعطیل" بیان شده است؛ می‌فرمایند: خدا حیات دارد نه مثل حیات ما، علم دارد نه مثل علم ما، قدرت

دارد نه مثل قدرت ما و به همین ترتیب...

می‌توان گفت: کلمه «الله اکبر» که در اسلام به منزله شعار است، برای حفاظت از همین حقیقت است که در اذهان مردم، تغییر قیافه داده به نحو حلول و اتحاد، اخذ نشود و در نتیجه لاهوت، نامحدود و نامتناهی بودن خود را از دست ندهد. اگر صورت ذهنی لاهوت در افکار ما به نحو حق و صواب هم جلوه کند، ذات پاک خداوندی از آن معنای محدود متناهی، بزرگتر است.

روی همین اصل، قرآن کریم با کمال صراحت می‌گوید: «لا هوت، نامتناهی و به همه چیز محیط است و هرگز محدود و محاط نمی‌شود»^۱ چنان‌که ملک و حکومت مطلقه از مختصات لاهوت است و هیچ شریکی در آفرینش و ایجاد و همچنین در تدبیر و اداره عالم و همچنین در مصدریت حکم ندارد.^۲ قانون عمومی علت و معلول، اگرچه هستی اشیاء را به همدیگر ارتباط می‌دهد و معلول را در وجود خود نیازمند به علت قرار می‌دهد و معارف اسلامی نیز همین معنی را تصدیق دارد، لکن هرگز علل را در کار خویش استقلال تام نمی‌دهد، بلکه خدا است که علت و معلول و رابطه معلول به علت و تفوق علت بر معلول را به وجود آورده، فوق همه حکومت می‌کند.

نظام هستی پیوسته در گردش می‌باشد و به واسطه ارتباط و اتحادی که اشیاء میان خود دارند، نظام متقنی به وجود می‌آید، ولی خدا است که این نظام را به دنبال ارتباطی که در میان اشیاء حکمفرما است، به وجود آورده و به راه انداخته، در اثر وی هرچیز را به سوی مقاصد و ویژه خلقت خویش سوق می‌دهد.

۱. فصلت / ۵۴.

۲. یوسف / ۴۰.

زندگی اجتماعی بشر بدون یک سلسله احکام و مقررات، قابل دوام نیست، ولی به نظر اسلام، تنها خدا است (عز و جلّ) که حکم وی مطاع است؛ زیرا مالکیت حقیقی از آن اوست و کسی جز او نمی‌تواند در آفریده‌های او هیچ‌گونه تصرف حکمی نماید، مگر با اذن او. پس هر حکمی را که او صادر کرد یا حکم صادری را تنفیذ و امضاء کرد، واجب‌القبول است و گرنه واجب‌الرد خواهد بود.

از بحث‌های گذشته به این نتیجه می‌رسیم که نظر به وجود نامتناهی و احاطه تامه که لاهوت نسبت به جهان ممکنات دارد، ارتباط لاهوت را با جهان آفرینش هرگز نمی‌توان به صورت حلول یا اتحاد یا انفصال توجیه کرد، بلکه نزدیک‌ترین و تاحذی مناسب‌ترین تعبیری که برای این مطلب می‌توان پیدا کرد، همان لفظ "تجلی و ظهور" است که قرآن کریم نیز آن را به کار برده و اولیای دین مخصوصاً پیشوای اول شیعه، در کلام خود این تعبیر را به طور مکرر به زبان آورده است.

خدای بزرگی که هستی پاکش نامتناهی است و از هر جهت به جهان آفرینش احاطه و جودی دارد، نمی‌توان گفت که در یک جزء از اجزای جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی، وجودی محدود و محبوس و زنجیری شده است، یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده، عین یکی از ساخته‌های خود شده است.

همچنین نمی‌توان گفت که این ذات نامتناهی و محیط علی‌الاطلاق، در یک گوشه از گوشه‌های جهان آفرینش، جایی برای خود باز کرده و در عرض مخلوقات خود قرار گرفته است و مانند یکی از پادشاهان فرمانروا، در قلمرو صنع و ایجاد، سلطنت می‌کند، بلکه آنچه در توجیه رابطه لاهوت با این عالم

می‌توان گفت این است که وجود نامتناهی حق عزّاسمه که علی‌الاطلاق به همه چیز محیط است، پیوسته از همه چیز و در همه جا ظاهر و هویدا بوده، خود را نشان می‌دهد، بدون آن‌که دامن کبریای او با ماده و مکان و زمان آلوده گردد. اشیاء با اختلافات فاحشی که در میان خود از جهت وجود دارند، هر کدام به مثابه آینه‌ای هستند که به حسب صلاحیت ویژه خویش، هستی پاک او را نشان می‌دهند. البته بدیهی است که هر محدودیتی که در این صورت پیش آید، از ناحیه مرآت است نه مرئی، و هر نقص که مشهود شود، از مجلی است نه از متجلی؛ از مظهر است نه از ظاهر.

البته روشن است که این نظر، نه حلول و اتحاد را دربردارد و نه انفصال و انعزال را که هر دو مستلزم محدودیت و جسمیت می‌باشند. موجودات نه با خدا متحدند و نه از خدا جدا. اگر نظریه حلول و اتحاد صحیح بود، فرقی میان خدا و خلق نبود و درحقیقت، خدایی در کار نبود و اگر نظریه انفصال درست بود، یک بُعد نامتناهی میان خدا و خلق پیدا می‌شد و باز به واسطه عروض محدودیت بر لاهوت و انقطاع حتمی رابطه، خدایی در کار نبود (ما دوباره به این مطلب برمی‌گردیم).

مظاهر کلی مسأله تجلیّ در تعلیمات اسلام

کسی که از افکار و اعمال مسلمین و خاصه مسلمین صدر اوّل، چشم‌پوشی کرده و با ذهن خالی تنها به کتاب خدا و بیانات پیغمبر اکرم و اهل بیت کرام او مراجعه نماید، به روشن‌ترین وجه خواهد فهمید که به حسب تعلیمات اسلامی، لاهوت هیچ‌گونه حلول یا آمیزش دیگری از جهت ذات و شؤون ذاتی خود، با جهان آفرینش، از جمله با عالم بشریت ندارد.

قرآن و حدیث با صراحت لهجه تام می‌گوید که انبیای کرام که در صف مقدم آنها حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (علیهم‌السلام) قرار گرفته‌اند، هیچ موقعیتی جز موقعیت بندگی ندارند، و در خصایص بشریت، کمترین بینوتی میان آنها و انسان‌های دیگر نیست و بالاخره از سازمان نبوت، هر قدرتی بروز کند یا هر علمی ظهور نماید، همان قدرت و علم خداوندی است، و هر حکمی از این سازمان صادر شود، حکمی خواهد بود که از مصدر عزت صادر شده و این سازمان، تنها جنبه وساطت و رسالت تبلیغ آن را دارد، بدون آن که استقلالی در تشریع حکم و اصدار آن داشته باشد. تنها فرقی که میان انبیاء و غیر آنها می‌توان یافت، این است که آنها شرافت کمال عبودیت را دارند و به تقریر دیگر که در این مقاله بیشتر مورد عنایت بحث و کنجکاوی است، انبیاء به حسب حیات معنوی، در درجه کمال، واقع‌اند و دیگران ناقص، و امام نیز حکمش در این باب، حکم انبیاء است.

آثار و نتایج "حلول" کلیسا

علی‌رغم این‌که اسلام تمام مساعی خود را در راه دفاع از توحید الوهیت و نامتناهی بودن و احاطه آن به جهان آفرینش به کار برده و هیچ‌گونه استقلالی در وجود و در مصدریت و مطاعیت حکم، به عالم انسانی نداده است، کلیسا از همان روزی که قدرت را به دست آورد، آستانه خود را پناهگاه عالم مسیحیت قرار داد و تعلیمات خود را روی اساس حلول (به آن معنی که در یادداشت‌های سابق به آن اشاره شد) بنا کرد.

جای تردید نیست که این تعلیم، الوهیت را (هرچه بود) در وجود مادی محدود حضرت مسیح، محدود و محصور قرار می‌داد و در این صورت، الوهیت، خواه بتواند از انسان جدا شود یا نتواند (قدر به تیقن) می‌توانست هویت یک انسان مادی را بپذیرد و به خواص و آثار آن مجهز شده، متصف گردد و اتفاقاً موارد زیادی از تورات موجود نیز همین تعلیم را تأیید می‌کرد، چنان‌که در قصه آفرینش آدم و قضاای نوح و ابراهیم و لوط و یعقوب و غیر آنها مشهود است.

این نظریه یعنی حلول الوهیت در انسان مادی، انکار ماورای ماده را

دربرداشت و چون مسأله الوهیت، در دین مسأله‌ای اساسی و درحقیقت سرچشمه همه مسایل دینی از اعتقادی و عملی است، از این نقطه نظر نیز همین مسأله، هر مسأله دینی دیگر را که براساس معنویات و معادشناسی استوار بود، خرد می نمود و هر معنویتی را با مادیت توجیه می کرد.

این عقیده در جهان مسیحیت شیوع پیدا کرد و استقرار جست و البته گروندگان به این آیین، شمار دهشت آوری از مردم آن روز بودند که سابقه نزدیک "وثنیت" را داشتند و مسأله تثلیث و وثنیت از ریشه دارترین عقاید مذهبی آنها بود و هرگز امکان پذیر نبود که آثار روحی و حیاتی این عقیده، به آسانی از سر آنها بیرون رود.

از یک طرف نیز وثنیت در گروه عظیمی از مردم کره زمین حکومت می کرد؛ و وثنیتی که عقیده به تثلیث و حلول و همه عقاید فرعی آن (چنان که تاریخ ادیان و مذاهب، بهترین گواه آن است) از مختصات اولیه آن بود و درحقیقت، از آن جا با تغییر مختصری در قیافه و شکل، وارد مسیحیت گردید. آری می توان گفت که تنها قصه نبوت است که وثنیت و کلیسا در آن اختلاف دارند. البته ما در این جا درصدد مناظره و مشاهده مذهبی با طرفداران کلیسا نیستیم، بلکه برای تعقیب هدف مخصوصی، پاره ای از حقایق تاریخی مربوط به اسلام و مسیحیت را یادآوری کرده، از نظر می گذرانیم.

پس پایه گذاری کلیسا حلول را در تعلیمات روحانی خود، سابقه نزدیک و وثنیت و تثلیث گروندگان به مسیحیت، تأیید فی الجمله تورات موجود نسبت به تجسم و بالاخره ارتباط جهانی که عالم مسیحیت با جهان و وثنیت آن روز داشت، دست به دست هم داده و تخم یک مادیت صد در صد ضد معنویت را در نهاد عالم مسیحیت کاشت و از همان روز، دورنمای مادیت تاریک و

شومی از زندگی عالم مسیحیت، هویدا بود.

کلیسا به همین اندازه از حلول الوهیت که در مورد حضرت مسیح (ع) قایل بود، قناعت نکرده، دوباره برگشت و همان حلول را به خود تطبیق داد و خود را به جای مسیح فرض نمود و مصدر علی الاطلاق حکم و فرمانروای مفترض الطاعه و بی چون و چرا معرفی کرد، علاوه بر این که با امثال "عشای ربانی" خون و گوشت مسیح (واقعیت الوهیت) را به همه کس حلول می داد. کلیسا با قدرت غیر قابل معارضه ای که کسب کرده بود، اناجیل را محدود ساخت و عقاید و افکار را کنترل نمود و بحث آزاد را در تعالیم دینی، ممنوع کرد. محکمه تفتیش عقاید، قرن ها بر مال و جان مردم با استبداد عجیبی حکومت نمود و در اثر احکام غیر قابل نقض و واجب الاجرای وی، خون میلیون ها انسان هدر رفت.

کلیسا به سلاطین و گردنکشان وقت، جنبه "تقدّس" می داد، توبه هر گنهکاری را که می خواست، قبول می کرد و برای هر کس که می خواست، ورقه غفران! صادر می نمود و هر کس را که می خواست، از نعمت سعادت معنوی و از بهشت خدایی برای همیشه محروم می کرد.

حضرت مسیح (ع) در بیانات پر از معنویت خود، نوید داده بود که آیین پاک وی که دنباله آیین پاک انبیای کرام (علیهم السلام) بود، برای همیشه زنده مانده و از روی زمین محو نخواهد شد. کلیسا نیز که آیین مسیحی معنوی را به رژیم حلولی و مادی خود، تطبیق می کرد و از قدرت روزافزون خود، مست غرور بود، خیال می کرد که همین قدرت را تا دنیا دنیا است، حفظ خواهد نمود، ولی از این نکته غافل بود که هر طریقه و رژیمی (اگرچه طریقه دینی باشد) همین که خاصیت مادیت به خود گرفت، جبراً وارد جریان جهانی

خواهد شد و محکوم قوانین طبیعت خواهد گردید و مانند سایر پدیده‌های جهان ماده، عمری محدود خواهد داشت و حالات مختلف کودکی و جوانی و پیری را طی نموده، روزی در خواهد گذشت. آنچه در جهان پایدار بوده و گذرا نیست، معنویات منزّه از ماده و بیرون از سلطه طبیعت است که مرگ و میر ندارد و همیشه کم یا زیاد، با انسانیت همراه است.

کلیسا پس از آن که چند قرنی (که در امتداد تاریخ به هر حال قطعه‌ای بیش نیست) به حکومت مستبدانه خود ادامه داد و افکار را به ظاهر تحت کنترل خود آورد و هر فکر مخالف و درک آمیخته با اعتراض را خرد نمود، بالاخره نتوانست در برابر درک وجدانی مردم، مقاومت کند و شکست خورد و قدرت بی‌کران خود را به کلی از دست داد (البته آقایان، جریان مشروح این وقایع را در بدء نفوذ مسیحیت در امپراطوری بزرگ روم و سیر تاریخی نفوذ کلیسا تا انقراض آن، به خوبی در خاطر دارند).

کلیسا قدرت دهشتناک خود را از دست داد و تنها خاطره‌ای که در مغز مردم مغرب‌زمین از خود به یادگار گذاشت، این بود که: دین یعنی یک رژیم مادی مبهم که به نفع یک عده قوی پنجه و به ضرر یک عده محروم و زیردست، حکومت نماید. دین یعنی یک سلسله عقاید غیرمفهوم که با هیچ منطقی قابل توجیه نباشد. دین یعنی یک رشته افکار تقلیدی که هیچ کس حق بحث و کنجکاوی در آنها را نداشته باشد. دینی یعنی زورگویی‌هایی که آنها را وجدان نپذیرد و زبان از تسلیم در برابر آنها چاره‌ای نداشته باشد، و بالاخره دین یعنی یک سنت طبیعی که در قطعه‌ای از تاریخ انسانیت، حلول نموده، پس از گذراندن روزگار خود، جای خود را به یک سنت طبیعی کامل‌تر و بهتر از خود می‌دهد.

البته طبعاً عکس‌العمل این جریان، این بود که عده‌ای از مؤمنین کلیسا از آن روی گردان شدند و گروه دیگری که وفادار ماندند، اطاعت بی‌قید و شرط سابق را تبدیل به یک تقدیس و احترام خشک و خالی نموده، به کلیسا تنها، مرکزیت تشریفی دادند.

قدرتی که مردم با مغلوب ساختن کلیسا به دست آورده بودند و رنج محرومیت از مزایای زندگی که طی چند قرن در زیر فشار کلیسا تحمل کرده بودند، آنان را واداشت که در زندگی اجتماعی، طریقی که درست نقطه مقابل راه معنویت باشد، در پیش گیرند و هر جا که به معنویت و روحانیت برسند، به جرم این که راه استفاده جویی کلیسا می‌باشد، راه را کج کنند و در گرداب مادیت فرو روند.

علاوه بر این که این گروه در اثر تربیت و تعلیمات مادی حلول آمیز کلیسا که قرن‌ها در اعماق افکار مردم، ریشه دوانیده بود، با سبک تفکر معنوی اصلاً آشنا نبودند و کم و بیش از معنویات که به عنوان وراثت عادات و رسوم در دست داشتند، تدریجاً فراموش گردیده بود، مخصوصاً سرگرمی دانشمندان قوم به علوم مادی که توأم با پیشرفت صنعت، پیشرفت می‌نمود و اشتغال دُول به جهانگیری و کشورگشایی با سلاح تبلیغات ضد دینی، کمک مؤثری علیه عقاید دینی و افکار معنوی بود.

البته در محیطی که افکار مردم، جهان هستی را چنین معرفی کند که جز ماده و قوانین ماده چیز دیگری را در بر ندارد، طبیعی است که دین را نیز باید چنین معرفی کرد که «پدیده‌ای است اجتماعی که در جامعه‌ای وحشی! یا نیمه مترقی ظهور نماید» یا باید گفت: «پدیده‌ای فکری است که قطعه‌ای از تاریخ انسانیت را اشغال می‌کند.» طبیعی است که در مسیر تکامل ماده، هر قطعه

مفروض، کامل‌تر و بهتر از خود را به دنبال خواهد داشت و در نتیجه، عصر دین، عصر دیگری کامل‌تر و بهتر از خود را به دنبال خویش، به انسانیت نوید داده، ارزانی خواهد داشت.

مسئول این وضع ناگوار

کسی که در این جریان‌ات تاریخی - از اوایل پیدایش مسیحیت تا به امروز که اوایل نیمه دوم قرن بیستم مسیحی است - دقت کند، یا وضع حاضر جهان غرب را که مهد مدنیت امروزی دنیا شناخته شده، در برابر خود قرار داده، به تحلیل اوضاع و حوادث دست زند و به‌طور قهقری، به پیدا کردن ریشه‌های نزدیک و دور آنها بپردازد، تردید نخواهد داشت که مسئول اصلی این همه انحطاط اخلاقی و متروک شدن معنویات انسانی و مستقر شدن زندگی صد درصد مادی به جای زندگی معنوی، همان کلیسا و تعلیمات کلیسا است.

قرآن کریم نیز در بیانات خود، صریحاً مسؤولیت اختلافات مذهبی و اختلافات و هرج و مرج‌های زندگی انسانی را به گردن "علمای کتاب" و "حملة معارف دینی" می‌گذارد و تصریح می‌کند به این که مسألة تثلیث و قول «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» از ساخته‌های کلیسا است که یک عقیده دینی را در میان معارف آسمانی حضرت مسیح (علیه السلام) گنجانیده و یکی از اصول دعوت عیسوی قرار داده است^۱ و بعدنبال آن الوهیت را در کلیسا حلول داده و عالم روحانیت را مسموع الکلمه و مفترض الطاعة بی‌قید و شرط معرفی کرده است و بدین وسیله، از آرمان‌های مادی خود برخوردار می‌شود.^۲

۱. توبه / ۳۰.

۲. توبه / ۳۱ و ۳۴.

علاوه بر همه اینها، خدای متعال در کلام خود به پیغمبر گرامی خویش امر می‌کند که اهل کتاب را دعوت کند که با مسلمین در پیشرفت این دو مقصد، تشریک مساعی نمایند: اولاً الوهیت را اختصاص به خدای یگانه داده و خدای دیگری جز او نپرستند. ثانیاً ربوبیت و آقایی را منحصر به او نمایند و در میان خودشان که عموماً هم‌تراز هستند و ترجیحی در نوعیت و بشریت بر همدیگر ندارند، بعضی را به سرپرستی و فرمانروایی بی‌قید و شرط، تخصیص ندهند^۱ تا کار زندگیشان با دستگاه آفرینش وفق دهد؛ همان دستگاهی که همه انسان‌ها را دارای شعور و اراده و آرزومند سعادت زندگی، آفریده و به پیشانی هیچ‌کس، علامت عزیز بی‌جهت، نزده است.

توصیه اسلام به پیروان خود

اسلام در مبارزه با عقیده و روش حلول و اتحاد که کلیسا در پیش گرفته بود و پیش از آن در میان یهود و پیش‌تر از آن، در جهان وثنیت حکمفرما بود، توصیه‌های مؤکد و عمیقی به پیروان خود نموده است. قرآن شریف در آیات بسیاری به مسلمانان می‌سپارد که در عقیده توحید، راسخ بوده، عبودیت خود را با اخلاص انجام دهند و یک دل و یک جهت، به کتاب و سنت اخذ کنند و هرگونه اختلاف فکری را از راه کتاب و سنت حل نمایند و هرگز از پیش خود در احکام دینی، به صوابدید و صلاح‌جویی و قضاوت خودپسندانه، نپردازند.

قرآن شریف به مسلمین توصیه می‌کند که امتزاج روحی خود را به‌داخل جامعه اسلامی که همان جامعه تقوی و خداشناسی است، مخصوص کنند و

هرگز با جامعه‌های غیراسلامی که جامعه شرک و وثنیت و جامعه اهل کتاب (نصاری و یهود و مجوس) باشد، امتزاج روحی که موجب تأثیر در روش زندگی (رابطه ولایت) است، برقرار نسازند.^۱

قرآن شریف نتایج این امتزاج روحی و رابطه ولایت را تصریحاً و تلویحاً در چندین جا به مسلمین گوشزد می‌نماید؛ می‌فرماید: شما مسلمان‌ها تا کنون (آخر عهد نبی اکرم صلی الله علیه و آله) از جهت سیادت و استقلال دینی، در خطر مطامع جامعه‌های غیرمسلمان بوده، هر لحظه با زوال و انهدام، تهدید می‌شدید، ولی امروز دیگر کفار از درهم شکستن جامعه دینی متشکل شما مأیوس شدند، بنابراین دیگر از بیگانگان مترسید و در امن باشید که هرگز نخواهند توانست این نعمت را از دست شما بگیرند و عقاید دینی شما را که روش اسلامی است، درهم ریزند، دیگر از کفار مترسید، ولی از خدا بترسید،^۲ زیرا اگر از روشی که خدا برای شما قرار داده (روش اتفاق در عمل به کتاب و سنت) منحرف شده، روش دیگری که روش دیگران است، اتخاذ کردید، خدا همان معامله را که با دیگران کرد و نعمت سعادت معنوی و رفاه زندگی دنیوی را از دستشان گرفت و سنگ تفرقه میانشان انداخت و انواع عذاب‌ها را بر آنان نازل کرد و هرگونه سیادت و استقلال صوری و معنوی را از آنها سلب نمود، همان معامله را با شما نیز می‌کند.

همچنین قرآن شریف تلویحاً در پیش‌بینی‌های خود (که از اخبار غیبی و ملاحم قرآن باید شمرده شود) اشاره می‌کند که افراد جامعه اسلامی، به واسطه روابطی که با جامعه بیرون از اسلام مستقر خواهند کرد، احکام قرآن را

۱. آل عمران / ۲۸.

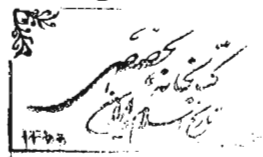
۲. مائده / ۳.

به واسطه عذرها و بهانه‌هایی، یکی پس از دیگری، مهجور داشته، ترک خواهند نمود، و به واسطه ولایت و امتزاج روحی که با عالم مسیحیت پیدا می‌کنند، روش و سنت اسلامی را درست معکوس قرار داده، در مقررات دینی، هر معروفی را منکر و هر منکری را معروف و مواد دینی را جزء خرافات و هرگونه طرفداری از دین و آیین را سفاهت و بی‌خردی می‌شمارند. در همان روزها است که فساد به دریا و صحرا گسترش یافته، گرفتاری پس از گرفتاری به بار خواهد آورد، شاید بدین وسیله مردم از نتایج سوء بی‌بند و باری و خدانشناسی خسته شده و به ستوه آمده، به سوی دین فطری برگشته و از آن قدردانی نمایند.

ظهور آثار "حلول" کلیسا در میان مسلمین

البته ما در این مقاله، از نمودهایی بحث می‌نماییم که حوادث صدر اسلام (تقریباً از عصر بعد از رحلت نبی اکرم تا انقضای قرن سوم هجری) از خود بروز داده و به دنبال خود، حوادث مشابه دیگری مانند حلقه‌های زنجیر پیوسته به همدیگر پیش آورده، البته روز به روز نیز عریض تر و عمیق تر شده است، و اما این که مسبب اولی این حوادث، نظر اصلاحی داشته‌اند یا نظر تخریبی، و آیا اشخاصی نیکوکار بوده‌اند یا تبه‌کار، جداً هدف این بحث نبوده و از غرض ما بیرون می‌باشد، لکن ما فعلاً در اوضاع خاصی قرار گرفته‌ایم و برای بررسی حقیقی این اوضاع، ناگزیریم که به تجزیه و تحلیل پرداخته، ریشه‌های اولی آنها را به دست آوریم و در این خصوص ناچاریم به قطعه‌های اولی تاریخ اسلام مراجعه نماییم و به امید این که شاید به گم‌شده خود دسترسی پیدا کنیم، به کنجکاوای پیردازیم و البته کسی که به راستی و به طور جد

و حقیقت می‌خواهد مطلبی را دریابد، نباید (و هم نمی‌تواند) واقعیاتی را که درک می‌کند، پرده‌پوشی کند، یا آنچه را که می‌فهمد، در فهم خویش وارونه جای دهد.



توضیح بیشتر

باز در توضیح مطلب اخیر می‌گوییم: ما اکنون از حیث اختلال نظم زندگی معنوی و انحطاط اخلاقی و هرج و مرج روحيات انسانی، با غربی‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته‌ایم، اگرچه به قول مصاحب محترم، آقای پروفیسور کُربن، هنوز مانند غربی‌ها مزهٔ تجدد را نچشیده‌ایم و هنوز هم رمقی داریم و این سیل بنیان‌کن به نحوی که معنویات مغرب‌زمین را در زیر گرفته، در معنویات ما خرابی به بار نیاورده است.

آری ما با غربی‌ها در باختن زندگی معنوی و رسیدن به انحطاط اخلاقی، در وضع مشابهی قرار گرفته‌ایم، ولی نمی‌توان انکار کرد که این وضع ناگوار را مانند غربی‌ها، به ابتکار خود به وجود نیاورده‌ایم، بلکه روزی که مدنیت غربی با قیافهٔ دلفریب و با تمام آرایش و پیرایش خود، به سراغ مشتری‌های شرقی خود و بالاخص به سراغ ما مسلمان‌ها آمد و اول به عنوان یک مهمان عزیز و پس از آن به عنوان یک صاحب منزل مقتدر و توانا، در میان جامعهٔ ما جایگزین گردید، با تبلیغات مؤثر و نافذ خود، این مسأله را درست در مغز ما جای داد که: ما شعور و ارادهٔ لازم انسانی را نداریم و نتیجتاً باید شعور و ارادهٔ خود را که به هیچ وجه به درد زندگی نمی‌خورد، کنار گذاشته، راهی را راه بشناسیم که اروپایی‌ها برای ما آن را راه تشخیص می‌دهند و کاری را انجام دهیم که آنها برای ما اراده می‌کنند؛ باید همهٔ خصایص خود را ترک گفته، قولاً

و فعلاً و ظاهراً و باطناً فرنگی مآب شویم!

پیرو همین تلقین و اعتقاد، وقتی که در زندگی ملال‌بار کهنه خود تجدیدنظر می‌کردیم، بدون این‌که با نیروی خرد، میان نفع و ضرر تمیز داده، نوشدارو را از سم جدا کنیم، چون استقلال فکری را در نخستین مرحله از دست داده بودیم، فقط و فقط از راه تقلید کورکورانه، اوضاع حیاتی خود را با اوضاع حیاتی غربی‌ها تطبیق دادیم و در نتیجه، هر وضع غربی که مشتمل بر ماده فساد بود، در جامعه ما فساد بر فساد افزود و هر وضعی هم که جنبه صلاح و اصلاح را در برداشت، چون ما رشد و نمو لازم را برای پذیرفتن آن نداشته و آماده پذیرش آن نبودیم، موجب فساد و تباهی حال ما شد و نتیجه خوبی از آن نگرفتیم.

این سخن تا اندازه‌ای درست است که وضع کنونی ما زائیده تقلید بی‌چون و چرایی است که از غربی‌ها کرده‌ایم، ولی در عین حال، اگر زمینه سابق ما زمینه تباه و پست و مرده‌ای نبود، هرگز این فساد و تباهی را به این آسانی نمی‌پذیرفتیم و از بهترین سرمایه هستی خود (زندگی معنوی و فضایل اخلاقی) دفاع کرده، عکس‌العملی براننده نشان می‌دادیم و هرگز مغز متفکر ما (اگر آن را از دست نداده بودیم) مغلوب منطق غلط تقلید بی‌چون و چرایی نمی‌شد: سامری کیست که دم از ید بیضا بزند؟

پس ما ناچاریم برای درک ریشه اصلی وضع حاضر و حال اسفناک خود و پیدا کردن عامل یا عوامل اولیه آن، به یک سیر قهقریایی دست زده، با بررسی جریان حوادث گذشته و ملاحظه روش عمومی جامعه اسلامی در قرن‌های پیشین، رو به قرن‌های اولیه اسلام پیش برویم تا به جایی برسیم که صلاحیت علّیت و منشأیت وضع فاسد کنونی را داشته باشد.

در نخستین گام‌هایی که در این سیر برمی‌داریم، این حقیقت را درک می‌کنیم که عالم اسلامی تقریباً دوازده قرن تمام (یعنی از سال شصت هجری تا صد سال پیش که تقریباً مدنیت اروپایی کم‌کم به ممالک اسلامی راه باز می‌کرد) وضع عمومی مشابه و در خمود روحی و انحطاط اخلاقی، حالت یکنواختی داشته است، اگرچه در داخل خود، گاهگاهی به حسب گردش تاریخ، نوسان‌هایی به وجود می‌آورده، در عین حال همیشه در حال انحطاط بوده، مشابهنی با وضع مشعشع زمان حیات نبی اکرم نداشته است.

از این رو، ابزار و وسایل بحث و کنجکاوی را باید به صدر اسلام که عصر حکومت و فرمانروایی صحابه است، بکشیم و از آن عصر، گمشته خود را جستجو نماییم. البته چنان‌که تذکر داده شد، ما در این بحث، هدف خود را تعقیب می‌نماییم و کاری با شخصیت دینی رجال صدر اسلام نداریم و نیز شرح زندگی بزرگان صحابه را نمی‌نویسیم، ولی از ذکر یک سلسله جریان‌های تاریخی برای بحث، گزیری نداریم.

مسیر خلافت پس از پیامبر

اکنون به آغاز سخن و اول بحث برمی‌گردیم. تعمق در وضعیتی که اسلام بعد از رحلت نبی اکرم (ص) داشت، وضعی را که کاملاً مشابه و قرین وضع روحانیت مسیحی و کلیسای نیرومند آن می‌باشد، به ما نشان می‌دهد و در میان صحابه، همان آثار و علایمی مشاهده می‌شود که در روزهای نخستین ظهور کلیسا در روحانیت مسیحی مشاهده می‌شد.

البته درست است که عقیده حلول الوهیت را که کلیسا در حق حضرت مسیح (علیه السلام) رواج داد، رجال اسلام در صدر اول، در حق حضرت

محمد (ص) اظهار نداشتند، جز در یکی دو مورد (جنگ احد و روز رحلت) که بعضی‌ها شمشیر کشیده و فریاد زدند که «محمد نمرده است و نخواهد مرد»،^۱ ولی نظر به این که شرایط مساعد نبود و نیز قرآن شریف با صریح ترین بیان، ریشه این توهم را زده و تصریح کرده بود که پیغمبر اکرم (ص) نیز بشری است مانند سایر افراد بشر و در زندگی و مرگ، همانند دیگران است،^۲ این زمزمه به آسانی خوابید و اثری در جامعه اسلامی از خود بروز نداد.

اما وضعی مشابه وضع کلیسای بعد از مسیح که در یادداشت‌های گذشته "حلول الوهیت در کلیسا" نامیده شد و معنی حکومت علی الاطلاق و فرمانروایی بی قید و شرط را می‌دهد و کلیسا را به دین و دنیای مردم تسلط می‌بخشد (یعنی یک دیکتاتوری به تمام معنی) در عالم اسلام نیز در نخستین روزهای پس از رحلت نبی اکرم (ص)، ابتدا در کرسی خلافت و پس از آن در جمعیت صحابه، ظهور کرد.

این مسأله با اظهار بسیار ساده و بسیط و نسبتاً مفهوم و معقولی شروع شد و آن این بود که کرسی خلافت در همان آغاز نصب خود، برای اعلام برنامه عمومی کارهای خود، به مردم اظهار داشت که:

نبی اکرم در اتخاذ تصمیمات و اداره امور عامه، به وحی، مؤید و مستظهر بود، ولی اکنون که وحی آسمانی با رحلت نبی اکرم (ص) قطع شده، ما ناگزیریم در اتخاذ تصمیمات لازمه، به "اجتهاد" و صوابدید فکری خود عمل کنیم.^۳

۱. تاریخ ابن کثیر، ج ۵، ص ۲۴۳؛ تاریخ ابوالغداء، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۴؛ در المنثور، ج ۲، ص ۸۰؛ سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۳۳۵-۳۳۴؛ الغدير، ج ۷، ص ۷۴.
 ۲. زمر / ۳۰؛ آل عمران / ۱۴۴.
 ۳. سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۳۴۰؛ الغدير، ج ۷.

و نیز اظهار داشت که:

ما نیز مانند شما گاهی اصابت نظر داریم و گاهی راه خطا می‌پیمایم، اگر در امری اشتباه کردیم، تذکر داده اشتباه ما را اصلاح کنید.^۱

البته این سخن، ظاهری بسیار ساده و طبیعی داشت و مردم نیز در آن روز، همان معنی ظاهری ساده‌اش را تلقی کرده، طبعاً سپاسگزار شدند، ولی مشاهده حوادث بعدی و اطلاع از یک رشته جریانات، ما را در معنی این سخن، به تردید انداخته، به تعمق بیشتری وامی‌دارد.

راستی معنی این جمله که: «رسول خدا در کارهایش با وحی مؤید بود، ولی ما که وحی نداریم، به اجتهاد عمل خواهیم کرد» چیست؟ و اموری که رسول خدا در آنها تنها به وحی تکیه زده و نظر خود را دخالت نمی‌داد و می‌بایست خلیفه وقت در آنها به اجتهاد عمل کند، کدام است؟ آیا مراد کرسی خلافت از امور مذکور، همان احکام آسمانی است که به نصّ قرآن کریم هرگز قابل تغییر و تبدیل نیست؟ یا اجرای آنها است که به نصّ قرآن، کمترین مسامحه را بر نمی‌دارد؟ یا مراد، احکام قضایی رسول خدا است که در موارد دعاوی و مخاصمات، صادر می‌کرد؟ (پرروشن است که در این موارد، نظر و رأی رسول خدا(ص) به نصّ قرآن کریم حجّیت داشت و به ظاهر قضاوت می‌کرد و هرگز ارتباطی به وحی نداشت) یا مراد، احکام و فرامینی بود که رسول خدا(ص) در امور عاقله، از جنگ و صلح، پس از شورا با یاران خود، صادر می‌کرد؟ (بدیهی است که این گونه کارها نیز منوط به مشاوره و اخذ تصمیم آن حضرت بود و ربطی به وحی نداشت) یا مراد، این بود که رسول خدا(ص) متن احکام و قوانین فقه اسلامی را مستقیماً و بدون این که در

۱. سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۳۴۰؛ الغدير، ج ۷.

آنها اعمال نظر کند، از وحی فرامی‌گرفت و ما به واسطهٔ اعمال اجتهاد، از کتاب و سنت استنباط خواهیم کرد؟

البته درست است که رسول خدا از راه وحی به احکام آسمانی نایل می‌شد و دیگران از راه اجتهاد باید احکام را به دست آورند، ولی این معنی، اختصاص به مقام خلافت نداشت و هرکس از این امت، قوهٔ استنباط داشته باشد، احکام فقه را با اجتهاد خود باید به دست آورد، علاوه بر آن، این مطلب هیچ دخلی به برنامهٔ عملی و وظیفهٔ مقام خلافت نداشت.

آری مراد مقام خلافت از این سخن، تا اندازه‌ای پیچیده بود، ولی جریان حوادث، معنی این سخن را روشن کرد و معلوم شد که مقام خلافت می‌خواسته این معنی را به مردم اعلام کند که در همه جا و همه چیز حتی در مرحلهٔ اجرای احکام آسمانی و قوانین دینی، اعمال نظر و اجتهاد خواهد کرد و در سیرت خود، پیوسته صلاح امت را منظور داشته، احکام جاریه را به صلاح وقت، تطبیق خواهد نمود و بالاخره امت، با رهبری مصلحت، هدایت خواهد شد.

بنابراین، معنی این سخن این خواهد بود که احکام و قوانین دینی برای احراز و حفظ مصلحت شما می‌باشد، پس پیوسته احکام، تابع مصلحت وقت خواهد بود. نهایت این که در زمان رسول خدا (ص) تشخیص مصلحت وقت به دست وحی بود، ولی پس از رحلت رسول خدا (ص) که وحی از ما قطع شده است، تشخیص مصالح را به دست اجتهاد، سپرده با نظر استنباطی، صلاح را از فساد تشخیص خواهیم داد و آنچه را که مصلحت تشخیص دادیم، اجرا خواهیم کرد.

شواهد زیادی از اعمال خلیفهٔ اول در همان زمان کمی که روی کار بود، بر همین معنی دلالت داشت و پس از آن که خلیفهٔ دوم روی کار آمد، تصرفات

زیادی در احکام به عمل آمد که جز ملاحظه صلاح وقت به حسب نظر خلیفه، محمل دیگری نداشت و در زمان خلیفه سوم، دیگر مسأله آفتابی شد و تغییر احکام به حسب مصلحت وقت، هیچ گونه ابهامی نداشت و پس از این دوره که دوره سلطنت بنی امیه شروع شد و معاویه بر جامعه اسلامی استیلا یافت، این مسأله به اندازه ای روشن است که با هیچ وسیله ای نمی توان آن را پرده پوشی نمود و پنهان ساخت.

این معنی، مقام خلافت را درست هم تراز و همدوش مقام نبوت و رسالت می کرد و به موجب آن، چنان که نبی اکرم (ص) مصدر احکام و قوانین شریعت اسلام و اداره کننده جامعه اسلامی بود، خلیفه مسلمین نیز همان مصدريت احکام و قوانین و ولایت امور مسلمین را داشت، با این تفاوت که نبی اکرم تنها در اداره امور مسلمین، اختیاراتی داشت که طبق مصلحت، هرگونه تصمیم مقتضی را بگیرد، اما در متن احکام و قوانین خدایی، حق کمترین دخل و تصرف را نداشت، ولی مقام خلافت، هم در متن احکام و شرایع اسلام و هم در اداره امور مسلمین، اختیارات تامه و نظری آزاد داشت که با در نظر گرفتن صلاح جامعه اسلامی، می توانست هر تصرف لازم را بکند. اوایل امر، وضع به همان منوال بود و صلاح اسلام و مسلمین مطرح بود، ولی در اواخر، صلاح مقام خلافت و سلطنت، جایگزین صلاح اسلام و مسلمین شد و در نتیجه، هم سیرت اسلامی نبی اکرم (ص) از بین رفت و هم اجرای احکام و شرایع اسلام به طور کلی منوط به صوابدید و نظر مقام خلافت شد.

خلیفه دوم، در پاسخ شخصی معترض که راجع به قدغن حج تمتع و نکاح متعه و چیزهای دیگر به وی اعتراض می کند، نخست در جواب می گوید: «أنا

زمیل محمّد» و بعد مصلحت وقت را که موجب تغییر این احکام و صدور فرمان منع بود، برای معترض شرح می دهد.

در شورای شش نفره که به امر خلیفه دوم برای تعیین خلیفه سوم منعقد شده بود، پس از مشاجره زیادی که میان اصحاب شورا در گرفت و بالاخره امر خلافت میان دو نفر از شش نفر (عثمان و علی) مردّد شد، عبدالرحمان بن عوف که یکی از شش نفر و به دستور خلیفه دوم، در تعیین خلیفه دارای امتیازی بود، دست به سوی علی (علیه السلام) دراز کرده و گفت: با تو بیعت می کنم، مشروط بر این که با ما با سیرت شیخین (خلیفه اول و دوم) رفتار کنی! علی (ع) گفت: نه، با سیرت رسول الله رفتار می کنم. عبدالرحمان قبول نکرده، دست به سوی عثمان دراز کرد و بیعت را به شرط سیرت شیخین به وی عرضه داشت و او قبول کرد و به این ترتیب، کار بیعت تمام شد و عثمان خلافت را برد.

بر روشن است که میان سیرت رسول الله (ص) و سیرت شیخین، هیچ فرقی نمی توان پیدا کرد جز این که آنان با اجتهاد و به حسب صلاح وقت در اجرای احکام خدا و در اجرای سیرت رسول الله (ص) دخل و تصرفاتی داشتند و باز پرروشن است که این تصرفات، تنها به سیره عملی و طرز اداره امور مملکتی توسط نبی اکرم مقصور نبود، بلکه به متن احکام و قوانین دینی نیز سرایت کرده بود.

به عنوان نمونه، می توان مثال های زیر را از میان صدها مورد، انتخاب کرده و تذکر داد: در قصّه اصحاب رده که خلیفه اول، خالد بن ولید را با عده ای به جنگ فرستاد، وی در این سفر، میهمان مالک بن نویره شد و در همان روز، مالک را غافلگیر کرده گردنش را زد و همان شب با زن عده دار مالک،

هم‌بستر شد. خلیفه پس از اطلاع از این جریان شرم‌آور، خالد را هیچ‌گونه مجازاتی نکرد و پس از اصراری که عمر بن خطاب در تنبیه خالد داشت، به وی گفت: «من نمی‌توانم شمشیری از شمشیرهای آخته خدا را در نیام کنم!»

خلیفه دوم وقتی که نکاح متعه را قدغن کرد، مجازات متخلف را رجم قرار داد و «حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» را به نفع جهاد، از اذان انداخت و به جای آن، در اذان صبح «الصلاة خير من النوم» را افزود، و در حق همان شش نفر اصحاب شورا دستور داده بود که اگر رأی ندهند یا بعضی از آنان اقلیت تشکیل دهند، گردنشان زده شود.

وقتی که غلام مغیره بن شعبه که یک غلام ایرانی بود، خلیفه دوم را کشت، پسر خلیفه، هرمزان را که یک شاهزاده تازه‌مسلمان ایرانی بود، به اتهام تحریک به قتل رساند و خلیفه سوم از قصاص قاتل سرباز زد و در مقام اعتذار گفت: «دیروز که پدرش را کشته‌اند، نمی‌توانم امروز خودش را بکشم!»^۱

معاویه پس از اشغال کرسی خلافت، به دستاویز این که پدرش ابوسفیان، در جاهلیت با مادر زیاد بن عبید زنا کرده بود، زیاد را علناً به شام احضار کرده به پدر خود ابی‌سفیان ملحق نمود و با این که مخالف نص صریح قرآن کریم بود، او را رسماً برادر خود قرار داد.

متأسفانه قصه‌های بسیاری نظیر همین قصه‌ها، در تواریخ مضبوط است که در آنها خلفا، مصلحت وقت را بر اجرای احکام و قوانین مسلمة اسلامی مقدم داشته‌اند. گذشتگان علمای کلام، این اعمال را با توجیهات ناتمامی، بر قوانین دینی تطبیق می‌نمودند، ولی بعضی از دانشمندان اخیر سنتی اعتراف کرده و تصریح نموده‌اند که بعضی از خلفای راشدین، گاهی مصلحت امت را بر

اجرای احکام و قوانین مسلمۀ دین، ترجیح می داده‌اند.

در تتمیم استقلال مقام خلافت

چنان‌که از بیان گذشته به دست می آید، مقام خلافت در آن روز به تمام معنی مصدریت حکم را در اختیار داشت و به اصطلاح امروزی خودمان، هم صلاحیت وضع و تغییر بعضی از مواد قانون اساسی و هم صلاحیت وضع قوانین فرعی و اجرای آنها را به عهده داشت.

نقیصه‌ای که این استقلال داشت و نیازمند تتمیم و ترمیم بود، مصونیت اولیای امور و مصادر اجراء، یعنی مقام خلافت و ایادی کارگزار او بود که همه صحابی بودند، یک حکم مطاع غیر قابل رد دینی می خواست تا اولیای امور به واسطه آن، یک نوع مصونیت دینی داشته باشند و مردم حق هیچ گونه اعتراضی به اعمال و اقوال آنها نداشته باشند و صحابه خودشان دانند و خودشان! این نقیصه، به واسطه روایتی که صحابه از نبی اکرم (ص) نقل می کردند که به موجب آن، صحابه رسول (ص) مجتهد معرفی می شدند که اگر نظرشان در امور، به واقع اصابت کند، مأجورند و اگر خطا کنند، باز مأجور و معذورند، مرتفع شد.

همچنین روایات دیگری از نبی اکرم در مناقب صحابه نقل می کردند که طبق آنها، صحابه رسول، مغفور و معاف بودند و خدا از ایشان راضی بود و هر کار خوب و بد و طاعت و معصیت که انجام می دادند، هیچ گونه مؤاخذه الهی در کار نبود. این روایات نیز روایت سابق (مجتهد و مأجور بودن صحابه) را تأکید کرده، سند رسمی معافیت را به دست صحابه می سپرد و آزادی نظر و عمل بی قید و شرط یاران پیغمبر را صد در صد تأمین می کرد.

نتیجه مستقیم این استقلال و مصونیت

نتیجه مستقیم استقلالی که مقام خلافت به دست آورد و مصونیت دینی که سند آن را صحابه — که کارگردانان خلافت بودند — به دست آوردند، این شد که امور دین و دنیای جامعه اسلامی به دست مقام خلافت سپرده شد. احکام و قوانین دینی اعم از عبادی یا تجاری، تنها از نقطه نظر افکار اجتماعی (منتهی به حس) دارای اعتبار گردید و قوانین عملی و حتی معارف اعتقادی اسلام، پدیده‌هایی گشت که براساس حیات مادی مردم که برای مردم قابل درک است، استوار بود.

به این ترتیب، حیات معنوی اسلام از مقام عالی و موقعیت واقعی خود تنزل نموده، وارد مرحله اجتماع شد و در حصار ماده، محصور گردید (به اصطلاح مصاحب دانشمند ما آقای پروفور کُرن، الوهیت در اجتماع اسلامی یا در کرسی خلافت و حاشیه آن حلول نمود) و طبعاً نورانیت اسلام که در زمان نبی اکرم (ص) (مابین بعثت و رحلت) ظهور نموده بود، جزء تاریخ گردید (مستدعی است درست تأمل شود).

این پیش آمد، اثر قهری (جبری) مداخله اجتهاد در احکام الهی بود و ناگزیر به دنبال آن می آمد و ربطی به علم و جهل مسببین و پایه گذاران اولی و طرفداران خلافت انتخابی نداشت و حقاً نیز باید گفت که بسیاری از مردم آن روز و بلکه اعصار بعدی، به نحوی که شاید و باید، ماهیت آن را نمی دانستند و به عواقب شوم آن پی نبرده بودند.

چنان که می بینیم، مخالفین خلافت انتخابی که از همان روز اول به عنوان اعتراض، از اکثریت جدا شده، به نام "شیعه" شهرت یافتند، در آغاز امر بیش از چند تن نبودند، ولی در اواخر ایام خلافت، جمعیت قابل توجهی را تشکیل

داده بودند. همچنین می‌بینیم که اکثر علمای اهل سنت، اجتهاد در مقابل نصّ را جایز نمی‌دانند، با این‌که اعمال خلفای صدر اسلام، هرگز بدون آن نمی‌تواند قابل توجیه باشد.

نتایج مستقیم استقلال خلافت در نظر و حکم

برنامه عمومی و روش عملی مقام خلافت چنان‌که دانستیم، اجرای احکام و قوانین اسلام بود، به نحوی که اجتهاد و رأی هدایت کند، و به عبارت دیگر، حفظ مصالح عامه جامعه اسلامی با موافقت کتاب و سنت، در جایی که ممکن است، و تقدیم مصلحت وقت بر کتاب و سنت، در جایی که ممکن نیست.

این معنی چنان‌که دانستیم، معنویت اسلام واقعی مبّرّا و منزّه از مادّیت را به قالب یک رژیم اجتماعی مادّی، حلول می‌داد و طبعاً مانند سایر پدیده‌های مادّی، حالات عمومی یک موجود مادّی را از کودکی و جوانی و کهنولت و پیری می‌پذیرفت، چنان‌که خلیفه دوم در بعضی از کلمات خود، اسلام را به شتری تشبیه می‌کند که سال‌های مختلف و حالات گوناگون ناتوانی و توانایی بعدی را طی می‌کند.

این طریقه، طریقه اسلامی غیر قابل تغییر زمان نبی اکرم نبود، بلکه تقریباً و تا اندازه‌ای نزدیک به طریقه دموکراسی بود (و در عین حال، طریقه دموکراسی کامل هم نبود؛ زیرا به اصول مسلمة دموکراسی نیز چنان‌که مخفی نیست، قابل تطبیق نبود) و از همین جهت است که اختلال‌هایی که منافی با استقامت و یکنواختی یک سنت اجتماعی پابرجا است، در آن مشاهده می‌شود، چنان‌که می‌بینیم چهار خلیفه نخستین، با چهار شکل مختلف روی کار

آمدند و همچنین دو خلیفه اول، تقریباً یک سیرت مخصوص، و خلیفه سوم و چهارم هر کدام یک سیرت مخصوص به خود داشتند و همچنین معاویه از راه دیگری غیر از طرق خلفای راشدین، به خلافت اسلامی تسلط یافت و پس از خود، خلافت را بر پایه وراثت استوار ساخته و سپس به طور آشکار، آن را به یک سلطنت استبدادی تبدیل کرد.

از همین جهت است که این حکومت اسلامی نوبنیاد، هم شکل امپراطوری‌های دیگر همزمان خود، مانند امپراطوری روم و ایران شد و در نتیجه، اولاً: تقارب طبقات را که اسلام با آن همه رنج و کوشش، بنیادگذاری نموده بود، از بین برد و طبقات مختلف رئیس و مرئوس، مولی و عبد، مخدوم و خادم، مرد و زن، عربی و موالی، صحابی و غیر صحابی، مهاجر و انصار به زودی شکاف‌های عمیقی پیدا کردند. ثانیاً: این نظام، هرچه نیرو داشت، صرف جهانگیری و توسعه حکومت می‌کرد، حتی خلیفه دوم برای تشویق مردم به جهاد، امر نمود که کلمه «حی علی خیر العمل» را از اذان بردارند تا مردم از جهاد به نماز نپردازند.

در اثر همین زیاده‌روی، بقیه مقاصد عالیة اسلام که مربوط به تربیت و تکمیل و تهذیب مردم بود، تحت الشعاع قرار گرفت. البته نمی‌توان تردید داشت که یکی از دستورات مهم اسلام، مسأله جهاد است که وسیله مبارزه با شرک و راه توسعه شعار توحید می‌باشد، ولی بدیهی است که روش اسلام، روش اسکندری و چنگیزی نیست.

اگر اسلام نسبت به مسلمین، دستور جهانگیری داده، به همراه آن دستور جهاننداری نیز داده است و از واضحات آیات کریمه قرآنی است که منظور اسلام از توسعه منطقه نفوذ، احیای کلمه حق و بسط عدل اجتماعی و تربیت

معنوی مردم است، نه تأسیس و تشکیل یک امپراطوری قیصری و کسرای و استعباد و برده گیری عمومی و به دست آوردن غنیمت های جنگی بیکران و اندوختن گنج های شایان.

کار اندوختن ثروت، به نحوی بالا گرفته و شیوع پیدا کرده بود که در زمان خلیفه سوم، ابوذر، صحابه راستگو و محبوب پیغمبر، علیه گنج اندوزی به مبارزه برخاست و بالاخره جان خود را در همان راه گذاشت.^۱ وقتی که خلیفه سوم می خواست اختلاف مصاحف را برداشته و یک مصحف متفق علیه در میان مردم دایر کند، در کتابت قرآن، اصرار داشتند که لفظ واو را از اول آیه «کنز» حذف کنند، تا ابی بن کعب، مبشرین را با شمشیر و قتال تهدید نمود.^۲ با این همه، معاویه تا آخر اصرار داشت که آیه تحریم کنز، مربوط به اهل کتاب است، نه مسلمین و طبیعی هم بود؛ زیرا به شهادت تاریخ، او و همدستانش، هر کاری کردند و هر فتنه و فسادى برپا داشتند، به زور پول بود و از برکت اجتهاد! به هر حال، هدف ما تجزیه و تحلیل این بخش از تاریخ صدر اسلام نبود و به طور طبیعی، سیر بحث، ما را به این جا کشانید؛ لذا به سوى مقصد اصلی این مقاله که بحث از "معادشناسی اسلام از نقطه نظر شیعه" می باشد، برمی گردیم.

۱. الفدیر، ج ۸، ص ۳۹۲-۲۹۹.

۲. دز المنثور، ج ۳، ص ۲۳۲.

معادشناسی از نظر شیعه

استقلال مقام خلافت در مصدریت احکام و امتیاز اجتهاد که صحابه همان روزها به دست آوردند، تأثیرات بسزایی در معارف و احکام اسلام گذاشت و نتایج مستقیمی در راه‌های سه گانه (راه وحی مجرّد، راه تعقل و استدلال منطقی، راه ولایت و معادشناسی) که در اوّل این مقاله به ذکر آن‌ها پرداختیم، داشت و طبعاً هر سه راه را به نحوی که با وضع موجود وفق دهد، هموار کرد.

۱. تأثیر در معارف و قوانین شریعت

آنچه که ما از متن آیات قرآنی می‌فهمیم، این است که معارف اعتقادی و قوانین عملی که این کتاب آسمانی دارد، برای همه و برای همیشه تشریع شده است و هرگز قابل تغییر و تبدیل نیست، و چون محتویات آن از احکام و شرایع (قوانین) کلیات هستند، به نصّ قرآن، به بیان پیغمبر اکرم حجّیت داده شده و تفاسیل احکامی که وی توضیح می‌دهد، واجب الاتّباع و در حکم

آیات وحی است^۱ و از واضحات تاریخ است که هر کلمه‌ای که از دهان مقدّس پیغمبر اکرم بیرون می‌آمد، صحابه و سایر شنوندگان از مسلمین، حرف به حرف، ضبط و به همدیگر نقل نموده، منتشر می‌کردند و نبی اکرم نیز همین اعتبار و حجّیت را به بیانات اهل بیت کرام خود داده، بیان و توضیح آنها را به جای بیان خود نشانیده است.

از این رو، قوانین کلیّه قرآنی و آنچه که در تفصیل احکام شریعت از پیغمبر اکرم (ص) رسیده (سنت نبی)، در اسلام، موقعیت قانون اساسی غیر قابل تغییر و تبدیل را دارد، فقط یک سلسله تصمیمات موقّتی که والی امر مسلمین به حسب صلاح وقت و مکان، در زمینه مراعات احکام شریعت، طبق اختیارات ولایت خود، می‌تواند بگیرد، صلاحیت تغییر و تبدیل دارد و این احکام، جنبه قوانین فرعی موقّتی داشته، زنده به مصلحت موقّت جامعه اسلامی می‌باشد (و این ولایت در زمان حیات نبی اکرم (ص) به خود آن حضرت منطبق می‌شد، چنان‌که در مصاحبه‌های سال گذشته، تفصیلاً در اطراف آن گفتگو شد).

پس از رحلت، غالب صحابه و نیز مردم نسبت به احکام و شرایع اسلام همین عقیده را داشتند، ولی زمینه خلافت چنان‌که دانستیم، روی پایه نظریّه دیگری بود و آن این که قوانین اسلامی که باید در جامعه توحید اجراء شود، احکامی است آسمانی که با مطابقت و تبعیت مصلحت وقت، نازل شده است و طبعاً با تغییر و تبدل مصالح امت اسلامی، تغییر و تبدل پیدا می‌نماید. به اصطلاح امروزی خودمان، اعتقاد مقام خلافت این بود که سنت اسلامی دارای یک قانون اساسی است و آن سلسله احکام آسمانی است که بر رسول اکرم (ص)

نازل شده است و در این احکام، مصلحت جامعه اسلامی مراعات گردیده و عموماً واجب الاجراء می باشند، مگر این که ولی امر جامعه، در مواردی، مصلحت جامعه را در خلاف آن تشخیص دهد.

اداره امور جامعه و امت اسلامی و اقامه دین اسلام پس از پیغمبر که یک والی برگزیده خدایی است، به خود امت، راجع است. امت با مراعات جانب صلاح، می تواند هر که را بخواهد، برای اداره امور خود انتخاب کند و در کرسی خلافت بنشاند و البته در این صورت، هر صلاح و فساد را که مقام خلافت تشخیص دهد، معتبر و همان تشخیص خود جامعه است و مقام خلافت به حسب صلاح حدید خود، هرگونه دخل و تصرفی در قوانین جاریه بنماید، جایز و نافذ است.

این نظریه (چنان که پیدا است) تنها به آن دسته از قوانین و احکام آسمانی اهمیت می دهد که در قرآن کریم است و مانند مواد اصلی قانون اساسی در سنت دموکراسی نسبتاً ثابت و پابرجا است، و اما احکام و قوانینی که در لسان رسول اکرم (ص) بیان شده است، به ویژه احکامی که ریشه قرآنی ندارند و از قبیل احکام موقتی و قوانین فرعی محسوب می شوند و مانند سیرت عملی رسول خدا (ص) و دستورات جزئی و موقتی و محلی است که آن حضرت صادر می نموده، یا لاقابل احکامی که در سنت رسول، موجود است، ثبات و استحکام احکام قرآنی را نداشته، به آسانی می توان آنها را با مصلحت زمان نبی اکرم، مقید نمود.

طبق حدیث بین الفریقین دوات و قرطاس، وقتی که رسول اکرم در مرض موت خود، دوات و کاغذ طلبید تا برای امت، دستور جامعی بنویسد که

پس از وی بدان عمل کنند، خلیفه دوم گفت: «ان الرجل لیهجر»^۱ و باز گفت: «حسبنا کتاب الله»^۲ و بدون تردید، معنی جمله دوم این است که با بودن کتاب خدا، حاجتی به دستور پیغمبر نداریم و این سخن جز از راه نظریه‌ای که در بالا ذکر شد، قابل توجیه نیست. همچنین خلیفه دوم در یکی از بیانات خود که در مورد ممنوع شدن حج تمتع دارد، می‌گوید:

خدا به رسول خود چیزهایی را حلال می‌کرد و حرام می‌کرد، شما همان اول آیه حج تمتع را گرفته و عمل کنید و کاری به کار آخر آیه (عمل پیغمبر) نداشته باشید (درست تأمل شود)

از همین جا است که می‌بینیم در زمان خلفای راشدین، به حفظ و قرائت قرآن کریم اهمیت بسیار داده می‌شد و آن‌چنان اهمیتی به نقل و روایت سنت پیغمبر اکرم و حفظ تفصیل بیانات آن حضرت در احکام فقه اسلامی داده نمی‌شد.

با این‌که در زمان نبی اکرم، صحابه نهایت جدّیت را در حفظ حدیث پیغمبر و احکام فقهی بذل می‌کردند و حدیث را می‌نوشتند، پس از پیغمبر اکرم، کتابت حدیث اکیداً قدغن شد و این قدغن تا اواخر عهد خلفای بنی‌امیه ادامه داشت، حتی خلیفه اول کمیت زیادی از روایاتی را که نوشته شده بود، جمع‌آوری کرده و آتش زد و خلیفه دوم، صحابه را از نقل حدیث ممنوع ساخت.

تنها واقعه‌ای که در ترویج نقل حدیث، جلب توجه می‌کند، این است که معاویه پس از احراز مقام خلافت و استیلا به حکومت مسلمین، اعلان عمومی داد که:

۱ و ۲. المراجعات، مراجعة ۶۸؛ سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۳۴۰.

هرکس روایتی در مناقب سه خلیفهٔ اولی نقل کند، جایزه خواهد گرفت و هر که از مناقب علی بن ابی طالب خبری ذکر کند، هیچ‌گونه مصونیت نداشته و ذمهٔ مقام خلافت از وی بری است.

و به عمال و حکام خود دستور داد که هرکس در مناقب خلفای سه گانه خبری نقل کند، نام وی را نوشته و از جایزهٔ بیت‌المال، بهره‌مندش سازند و در دنبال همین جریان، غوغایی در نقل احادیث مناقب برپا شد.

نتیجهٔ این سیاست عملی، این شد که نقل حدیث در غیر از باب احکام فقهی مخصوصاً در احادیثی که به وجهی با مناقب خلفای ثلاثه و سایر صحابه ارتباط داشت، توسعه یافت، ولی در خصوص قوانین دینی و احکام فقه اسلامی، عنایتی به کار نرفت و به طرز شگفت‌آوری تنزل نموده و ارزش خود را از دست داد.

انسان وقتی متذکر می‌شود که علمای رجال و اهل تاریخ، تا کنون اسم و رسم (تقریباً) دوازده هزار نفر از صحابهٔ رسول اکرم را ضبط نموده‌اند و متذکر می‌شود که این گروه انبوه، نزدیک به یک قرن پس از هجرت زندگی کرده و بانهایت احترام از جانب خلفای وقت و عامهٔ مردم مسلمان بسر برده‌اند و متاعشان که احادیث پیغمبر اکرم است، در بازار اسلام ارزش قابل توجهی داشته و متذکر می‌شود که احادیث فقه اسلامی و قوانین دینی که از این عزیزان در تمام این مدت مدید نقل شده، در حدود پانصد حدیث می‌باشد و روی هم رفته از هر بیست و چهار نفر صحابی، فقط یک حدیث به یادگار مانده است، راستی غرق حیرت گردیده و حالت بهت پیدا می‌کند، گذشته از این که برخی از مسایل دینی در این احادیث، در حالت ابهام و تشابه یا تعارض باقی مانده و احکامی که به واسطهٔ کثرت ابتلاء، می‌بایست در صف ضروریات و بدیهیات

قرار گیرد، جزء مجهولات لاینحل گردید.

به عنوان نمونه، مسأله وضو را می‌توان نشان داد. نبی اکرم (ص) کیفیت وضو را تشریح فرموده و بیست و چند سال در میان مردم وضو گرفته و روزی چند مرتبه این عمل را تکرار کرده است و تازه از راه روایت و نقل، معلوم نیست که آن حضرت هنگام وضو، دست‌ها را از بالا به پایین می‌شسته است یا از پایین به بالا! در حالی که چنان‌که تاریخ ضبط نموده، مردم هنگام وضو گرفتن، به آن حضرت هجوم آورده و غُساله وضوی ایشان را به عنوان تبرک اخذ کرده و سعی می‌کردند نگذارند قطره‌ای از آن به زمین افتد.^۱ مسأله ارث عمه و خاله و همچنین مسأله عول در فرایض ارث را از همین مسایل باید شمرد.^۲ خلاصه در نتیجه نظریه گذشته، احکام و قوانین فقه اسلامی از میان رفته و طبعاً قیاس و استحسان، جایگزین نصوص دینی گردید.

۲. تأثیر در طریق بحث و استدلال منطقی

بشر با غریزه خدادادی خود، می‌فهمد که کلید سعادت و خوشبختی زندگی، همانا فرهنگ می‌باشد و پیشرفت زندگی با پیشرفت فرهنگ توأم است و هرگز پیشرفت فرهنگی بدون استدلال منطقی و بحث آزاد، صورت پذیر نیست و چنانچه روزگاری جامعه انسانی به واسطه تاریکی محیط یا عوامل غیر طبیعی دیگری، در این مسأله آن‌طور که شاید و باید روشن نبوده است، امروز دیگر این مسأله جزء بدیهیات به شمار آمده و کمترین ابهامی در آن باقی نمانده است.

۱. سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۳۶۲؛ مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲. الذبیر، ج ۶، ص ۲۶۹ و ۱۱۰-۱۰۹.

از راه بحث و نیز از راه تجربه، به وضوح پیوسته است که اگر عوامل غیرطبیعی ممانعت نکنند، انسان با غریزه خدادادی، به بحث آزاد و تفکر منطقی خود قیام نموده، قد علم خواهد کرد؛ خاصه در جامعه‌ای مانند جامعه اسلامی که آیین آن بر پایه استدلال، قایم است و کتاب آسمانی آن در تحریض و ترغیب و ترویج راه تعقل و تفکر منطقی، کمترین مسامحه و فروگذاری ننموده است. با این وصف، در صدر اسلام و بالاخص در زمان خلافت دو خلیفه نخستین که روزبه روز صیت اسلام در انتشار و جامعه اسلامی در توسعه بود، اثری بارز از پیشرفت فرهنگ اسلامی از راه بحث و کنجکاوی پیدا نیست و با کمال تلخی باید اعتراف نمود که جامعه اسلامی در این قطعه از تاریخ، مجاهدت قابل توجهی در این باب از خود بروز نداده است و صد یک مساعی جدی که در جهاد بذل می‌کرد، در پیشرفت فرهنگ، بذل ننموده است، و در اصول معارف، آن همه مسایل دقیق و حقایق علمی را با ساده‌ترین فهم عامی تلقی می‌نمود و چنان‌که احادیث گواهی می‌دهد، شعاع تعلیم و تعلم آن روز، از مرحله حس و ماده تعدی نمی‌کرد و قدمی فراتر نمی‌گذاشت.

در خواص و عوام آن روز، این اعتقاد حکومت می‌کرد که «متن قرآن کریم با همان معنی ساده و بسیط خود که درخور فهم عامه است، در مقام اعتقاد و عمل، کافی است» و روی همین اصل، هرگونه بحث انتقادی و کنجکاوی آزاد در مسایل اعتقادی ممنوع بود و بدعت در دین شمرده می‌شد و چه بسا مجازات‌های سختی را به دنبال داشت، چنان‌که شخصی در سر یک مسأله، روزی با خلیفه به مجادله پرداخت، خلیفه با تازیانه خود آن قدر او را زد که خون از بدنش روان شد، و همچنین در معنی آیه‌ای از آیات قرآنی،

خلیفه دوم توضیحی داد که در "جبر" ظاهر بود، یکی از اعراب اعتراضی کرد، خلیفه به وی پرخاش نمود و او را به نحوی تهدید کرد که بیم کشتن وی می‌رفت تا این که بعضی از حضار به زحمت، آتش غضب خلیفه را فرو نشانیدند.^۱

از ذخایر کتبی که در کتابخانه‌های مصر و ایران قبل از فتوحات صدر اسلام اندوخته شده بود، پس از فتح، دیگر خبری نیست و این نیز خود یکی از مؤیدات این مطلب است که مقام خلافت، عنایتی به پیشرفت فرهنگ و حفظ ذخایر علمی و احیای بحث استدلالی بذل نمی‌کرده، یا به اشاره و دستور خود مقام خلافت، این ذخایر از بین برده شده‌اند، چنان که قصه سوزاندن کتابخانه اسکندریه نیز به این معنی گواهی می‌دهد.

در عین حال، از یک سلسله بحث‌های استدلالی در معارف دینی گریزی نبود؛ زیرا اولاً در اثر فتوحات اسلامی، روزه‌روز جامعه مسلمان توسعه می‌یافت و علمای ملل و مذاهب، به داخله اسلام روی آورده، بحث‌های گوناگون در اطراف معارف اسلامی مطرح می‌کردند و مسلمین نیز ناچار بودند که به بحث پردازند و پاسخ‌هایی تهیه نمایند. ثانیاً جامعه اسلامی از نخستین روز، در داخل خود، گرفتار یک عده منافق بود که هرگونه شبهه و اشکالی را در میان مردم اشاعه می‌دادند و به علاوه اقلیت‌هایی وجود داشتند که در بسیاری از عقاید فرعی با اکثریت مخالف بودند، و گاه و بی‌گاه، بحث‌ها و کشمکش‌های علمی بین آن‌ها در می‌گرفت.

در اثر همین عوامل، قهراً یک رشته از بحث‌ها به صورت علمی که بعدها به "علم کلام" معروف شد، تنظیم و علی‌رغم کراهت یا ممانعت اولیای امور، در

میان مردم جریان یافت، تا بالاخره به جایی رسید که عده‌ای در این‌گونه بحث‌ها متخصص شدند و اولیای حکومت و فقها که با تمام قوا در جلوگیری از بحث‌های استدلالی می‌کوشیدند، خود نیز بدان روی موافق نشان دادند.

ما در مصاحبه‌های سال گذشته که بعداً منتشر شد، تا اندازه‌ای از طرز و سبک بحث‌های کلامی گفتگو کرده‌ایم و دیگر حاجتی به اعاده نیست، جز یک نکته که ناچاریم در این جا مجدداً تذکر دهیم و آن این است که علم کلام که از انواع معارف اعتقادی اسلام بحث می‌کند، اگرچه فی نفسه فنّ شریفی است، ولی در اثر قصور یا تقصیری که از روز اول در تنظیم مباحث آن به کار رفته است، فساد عمیقی در آن ریشه دوانیده و ارزش واقعی یک فنّ استدلالی را از دو جهت از آن سلب نموده است.

اولاً: چنان‌که از لابلای آیات قرآن کریم به بهترین وجه روشن است، اصول معارف اسلامی یک سلسله حقایق و واقعیاتی هستند که از سطح فهم عامه مردم بسی بالاتر و از دسترس آنها بسی دورتر می‌باشند و در اثر این‌که جامعه اسلامی و گردانندگان امور در صدر اول، به بحث عقلی آزاد بی‌اعتنا بلکه با آن مخالف بودند، همان عقاید ساده عوامی را موضوع بحث قرار داده، به نام آخرین عقاید واقعی اسلام، با یک سلسله افکار اجتماعی مادی و حسی، از آنها دفاع نمودند و در نتیجه، الوهیت و جهان‌ماورای طبیعت با نظام پاک و منزّه خود، در افکار آنها در شکل و هویت یک عالم مادی مشابه با جهان ماده خودنمایی کرد، به اضافه این‌که در نظر آنان، جهان محسوس تحت نظام علّیت و معلولیت قرار گرفته، ولی عالم‌ماورای طبیعت، نظام ثابتی نداشته، از هر جهت بی‌بند و بار می‌باشد، علاوه بر این‌که عالم مادی، تحت حسّ است و جهان بیرون از ماده، با این‌که مشابه این عالم می‌باشد، از حس پوشیده و پنهان

است و روزی خواهد رسید که همه اجزای آن جهان حتی... تحت حس قرار گیرند!

ثانیاً: در اثر پیروی از سنت و طریقه ممنوعیت بحث آزاد، بحث‌های کلامی را به موافقت شرع، مقید نمودند و بدین وسیله، این طرز بحث را بر بحث عقلی آزاد، مقدم داشته، بحث آزاد (فلسفی) را بر زمین کوبیدند. این رویه، اگرچه به ظاهر، قیافه حق به جانبی دارد و پیش یک نفر باحث متشرع ساده لوح، به صورتی پسندیده و خیرخواهانه جلوه می‌کند، ولی حقیقت مطلب غیر از این است؛ زیرا استدلال بر مطلبی و دفاع از عقیده‌ای، با این قید که موافق شرع باشد، معنایی جز این ندارد که عقیده مورد استدلال، در ثبوت خود، تابع استدلال نیست، بلکه به عکس، استدلال در صحت خود تابع عقیده می‌باشد. به عبارت دیگر، عقیده فی نفسه مسلم تلقی گردد، خواه استدلال صحیح باشد و پیشرفت کند یا نه. در این صورت، استدلال جنبه صورت‌سازی یا بازیچه به خود گرفته، برای عقیده مورد استدلال، مدرکی جز تقلید، باقی نخواهد ماند.

از این راه است که قوی‌ترین حجت و برنده‌ترین حربه در میان اهل کلام "اجماع" است (اجماعی که حتی محصل آن، جز یک حجت ظنی، چیزی نیست) و دست و پایی که برای اصالت دادن و به کرسی نشاندن اجماع زده‌اند، این است که ابتدا به روایتی که از رسول اکرم نقل می‌کردند: «لا تجتمع اُمتی علی خطأ» تمسک جسته، اجماع اُمت را حجت قرار دادند و پس از آن، اهل حل و عقد یا علمای اُمت، به جای اُمت گذاشته شد و پس از آن، علمای یک طایفه از اُمت، مانند اشاعره یا معتزله، به جای علمای اُمت نشستند و پس از آن، علمای کلام از یک طایفه، جای علمای همان طایفه را گرفت.

کار در همین جا ختم شد و در نتیجه، چنان که می بینیم، قوی ترین حجت یک نفر متکلم اشعری مثلاً این است که در اثبات یکی از عقاید اشاعره، به اجماع متکلمین اشاعره احتجاج نماید. در خلال بحث های کلامی، بسیار دیده می شود که حجت مدعی را با این که از راه کتاب یا سنت یا عقل، تمام است، به صرف این که خلاف اجماع علما و متکلمین مذهب است، رد می نمایند.

از همین نقطه نظر است که می بینیم اولاً: مخالفت اهل یک مذهب از مذاهب اسلامی نسبت به یکی از عقاید مختصه مذهب دیگر، مضرّ به حال اجماعی که در مذهب دوم منعقد گشته، نیست، مانند این که اهل هر مذهبی به عقیده مذهب دیگر، داخل در ملت اسلام نیستند.

ثانیاً: کسی که یک اصل از اصول مختصه مذهبی از مذاهب را بپذیرد، بقیه اصول مختصه را نیز باید بی چون و چرا بپذیرد، خواه دلیل کافی داشته باشند یا نداشته باشند.

چنان که روشن است، این رویه، به کلی روح تفکر استدلالی را در جامعه اسلامی می کشد و بر بیخ و بن تعقل آزاد، آب می بندد و تقلید تعصبی را نسبت به همه مسایل اعتقادی، حکومتی علی الاطلاق می دهد. متأسفانه این رویه، از مسایل کلامی تجاوز نموده و به دیگر فنون اسلامی مانند فن تفسیر و فقه و اصول و غیر آنها نیز سرایت کرده است و حتی در علوم ادبی، مانند صرف و نحو و معانی و بیان مداخله نموده، غوغایی برپا داشت تا آن جا که اگر به هر یک از این علوم سری بزنیم، دسته بندی های عجیبی مانند حنفیه و شافعیه و مانند کوفین و بصریین و نظایر آنها به چشم می خورد و هر دسته، عقاید مخصوصه مذهب خود را توجیه و دلایل و حجج دیگران را تأویل می کند.

ثالثاً: در نتیجه اتخاذ این رویه (اتکا به اجماعات طایفه‌ای و مذهبی)، ادله لفظی، یعنی کتاب و سنت، ارزش واقعی خود را از دست می‌دهد و تنها جنبه تشریفی پیدا می‌کند و از این جهت است که می‌بینیم اهل هر یک از مذاهب خاصه، در مورد یکی از عقاید مذهبی خود، نخست به اجماع قومی خود و بعد از آن به کتاب و سنت مثلاً تمسک می‌جوید و دیگران ادله‌وی از کتاب و سنت را صریحاً و بی‌محابا تأویل کرده، به این وسیله از کار می‌اندازند. این سلیقه حتی در میان علمای ادب نیز شیوع پیدا کرده و هر دسته و طایفه‌ای، ادله مخالفین خود را که مثلاً شعر یا نثری عربی است، با تقدیر و مانند آن تأویل می‌نمایند.

اعمال این سلیقه، به‌ویژه برای باحثی که سرگرم بحث است، در یکی دو مورد، زیاد جلب توجه نمی‌کند، ولی کسی که در علوم متنوعه اسلامی به‌سیر پرداخته و مسایل اختلافی این علوم و کتب و رسائلی را که در مسایل اختلافی تألیف شده، مورد بررسی قرار دهد، به صدها و هزارها تأویلات گوناگون برخورد خواهد خورد و عیناً درک خواهد نمود که کتاب و سنت پیش جماعت، از حیث حجّیت، همانا موقعیت و ارزش تشریفی را دارند، نه ارزش واقعی، و هر دانشمند باحثی که در مسأله‌ای بحث می‌کند، به آیه و روایت موافق، تمسک جسته و آیه و روایتی را که به‌ظاهر، مخالف هستند، تأویل می‌نماید و به‌عکس، کسی که مخالف نظر این دانشمند است، به آیه تأویلی او تمسک و آیه استدلالی او را تأویل می‌کند و در نتیجه، نظر به سلیقه عمومی، همه آیات و روایات، با تأویل، از اعتبار حجّیت ساقط می‌شوند و تنها در صورتی که تأویل نشوند، اعتبار دارند، ولی اجماع قطعی طایفه در یک مسأله دینی، هرگز قابل تأویل نیست.

این سلیقه، به اندازه‌ای در میان مسلمین شیوع پیدا کرده و ریشه دوانیده است که حتی اخیراً به متکلمین شیعه نیز سرایت نموده و با این که شیعه، در اصول ادله، با اکثریت سنتی موافقت ندارد و در احتجاجات ائمه اهل بیت که پیشوایان شیعه هستند، در اصول معارف تنها به کتاب و سنت و عقل اعتبار داده شده و اعتنایی به حال اجماع نشده است، با این همه، بعضی از متکلمین شیعه همان سلیقه عمومی را پذیرفته، اجماع قومی را حجت می‌گیرند.

عکس‌العمل الغای بحث منطقی و فقر فرهنگی

پس از گذشتن قرنی که تاریکی جهل، جامعه اسلامی را فراگرفت و از طرف دیگر، نظر به تماس قهری که با جامعه‌های علمی و فرهنگی جهان داشتند، به نیاز شدید و روزافزون خود به علوم فلسفی و استدلالی پی بردند، لیکن در اثر استقرار سلیقه تقلید، هرگز گمان نمی‌کردند که در متن کتاب و سنت، معارف حقیقی و منطقی وجود داشته باشد، لذا دست نیاز به سوی دیگران دراز کرده، در اواخر سلطنت بنی امیه و اوایل سلطنت بنی عباس، کتب زیادی در منطق و فلسفه و ریاضیات و غیره، از یونانی و سریانی و زبان‌های دیگر به عربی ترجمه و نقل دادند.

ورود این علوم به جامعه اسلامی، اگرچه با شور و شغف زیادی توأم بود و خلفای وقت، از این میهمان‌های تازه وارد، کاملاً حمایت می‌کردند، ولی برخلاف انتظار، به واسطه تماس و برخوردی که فلسفه الهی با برخی از مسایل اعتقادی اسلام که با سبک کلامی توجیه می‌شد، پیدا کرد، دوباره منازعه‌ای میان متکلمین و فقها که با ارادت و احترام عامه مردم تقویت می‌شدند و میان اهل فلسفه، درگرفت و بالاخره فلسفه، به جرم این که آزادانه بحث می‌کند،

متروک یا در حکم متروک شد، و کلام به خاطر این مزیت که بحث‌های خود را به قید موافقت شرع انجام می‌دهد، پیشی گرفت.

البته چون این قضیه را تا اندازه‌ای در مصاحبه‌های سال گذشته که منتشر نیز شده، شرح داده‌ایم، به تفصیل آن نمی‌پردازیم.

۳. تأثیر در سیر معنوی و معادشناسی

کسی که در حیات معنوی و سیر و سلوک عرفانی، مطالعات کافی داشته و مقاصد حقیقی این رشته از علوم را دریافته باشد، به خوبی درک می‌کند که روش این سیر باطنی و حیات معنوی، روی این اساس استوار است که کمالات باطنی و مقامات معنوی انسان، یک رشته واقعیت‌های حقیقی بیرون از واقعیت طبیعت است و عالم باطن که موطن معنوی است، جهانی است بسی اصیل‌تر و واقعیت‌دارتر و پهناتر از جهان ماده و حس.

مقامات معنوی، واقعیت‌ها و موقعیت‌های حیاتی اصیلی برای انسان بوده و هرگز از قبیل مفاهیم تشریفی و مقامات و مناصب و عناوین وضعی و قراردادی اجتماعی نیستند. شاهی و گدایی، و توانگری و درویشی، و بزرگی و کوچکی، و آقایی و نوکری، و فرماندهی و فرمانبری، یک رشته معانی و عناوین و شخصیت‌های وضعی و قراردادی است که برای پاره‌ای از مقاصد اجتماعی وضع شده و با موازین اجتماعی مخصوص، به این و آن داده می‌شود، بدون این که لحوق مفهوم شاهی به شاه یا صفت گدایی به گدا، تأثیری در طبیعت خارجی و تغییری در وجود آن دو داده باشد، و بی‌این که ثروت، جزء بدن ثروتمند شود یا با از دست رفتن مال، چیزی از وجود انسان کاسته یا کم شود.

همچنین هرگز میان عملی از اعمال اجتماعی و میان نتیجه خوب یا بد آن، رابطه‌ای جز رابطه اعتباری و قراردادی وجود ندارد و لذا می‌بینیم عملی که روزی پاداش خوب دارد (بسیار اتفاق می‌افتد) روزی دیگر پاداش بد داشته، یا اصلاً لغو و بی‌اثر می‌شود.

مقامات و عناوین اجتماعی، عموماً اعتباری و تابع قرارداد می‌باشند و همچنین روابط میان این مقامات و عناوین و میان اعمالی که نتیجه می‌دهند و همچنین روابط میان این مقامات و عناوین و میان نتایج و آثاری که در اجتماع دارند، همه و همه، اعتباری و قراردادی است، ولی رابطه میان اعمال و افعال انسانی و میان حالات و ملکاتی که در نفس انسانی به وجود می‌آورند، و همچنین رابطه میان این حالات و ملکات، و میان مقامات و مدارج باطنی که انسان در آن‌ها سیر می‌کند و همچنین خود این مقامات و مراحل باطنی و عالمی که این مراحل را دربردارد، همه از قبیل موجودات اصیل و واقعی و بیرون از سلطه و حکومت ماده و طبیعت می‌باشند. خلاصه حیات معنوی و معادشناسی (به هر شکل که می‌خواهد باشد) براساس "اصالت عالم معنی" استوار است.

از همین جا روشن است که نظریه گذشته که اساس خلافت انتخابی بر آن بنا شده بود و به مقتضای آن، سنت اسلامی یک سنت اجتماعی شناخته می‌شد که پایه‌های اصلی آن، مصالح حیاتی بود که با افکار اجتماعی قابل درک است، این نظریه با مسئله سیر معنوی و معادشناسی هیچ‌گونه مناسبتی ندارد و سازش دادن میان این نظریه و میان معادشناسی، یکی از محالات است؛ زیرا مادیت محض و معنویت محض، در دو نقطه متقابل قرار دارند که نزدیکی به یکی از آنها، دوری از دیگری است.

از همین جا است که می‌بینیم در صدر اسلام، از روش باطنی و سیر و سلوک معنوی، خبری نیست و جز عده‌ای از زُهّاد و عُباد که تنها به عمل صالح معروف بودند، کسی با عنوان دیگری تظاهر نکرده است و این امر تا اوایل سلطنت عباسی‌ها ادامه داشت.

پیدایش سیر معنوی و عرفان

منشأ پیدایش سیر معنوی ~

وضع اکثریت قریب به اتفاق مسلمین در صدر اوّل اسلام، همین بود که ذکر شد و در نتیجه این وضع، معارف اعتقادی و عملی اسلام روز به روز به سقوط می‌رفت و طرق درک و پیشرفت این حقایق، یعنی طریق بحث آزاد و طریق سیر معنوی، رهسپار وادی فراموشی می‌شد.

اما از جانب دیگر، اقلیت شیعه که از همان روزهای نخستین، به مخالفت با روئے اکثریت، قد علم کرده بودند، چنان‌که در مصاحبه‌های سال گذشته به عرض رسید، چون نیروی کافی برای درهم شکستن وضع موجود نداشتند و اعاده وضع عمومی زمان رسول اکرم (ص) برای آنها ممکن به نظر نمی‌رسید، ناگزیر، از مقاومت کلی و مثبت دست برداشته، از راه دیگر دست به کار شدند و آن این‌که کوشیدند تا می‌توانند معارف اعتقادی و عملی اسلام را حفظ و ضبط نمایند و راه‌های مشروع آن را که همان راه بحث آزاد و سیر معنوی باشد، زنده نگه دارند.

شیعیان طبق وصیتی که به موجب آن، رسول اکرم (ص) اهل بیت کرام

خود را حافظ و مبین معارف اسلامی و پیشوای معنوی مسلمین معرفی کرده بود، به ائمه اهل بیت روی آوردند و با نهایت ترس و لرزی که داشتند، از هر راه ممکن، به تحصیل و ضبط معارف دینی پرداختند.

امام اول شیعه در بیست و پنج سال دوران گوشه گیری و پنج سال زمان خلافت پرمحنت خود، با لهجه جذاب و بلاغت خارق العاده خود که به تصدیق دوست و دشمن، غیر قابل معارضه و بی رقیب بود، به نشر معارف و احکام اسلام پرداخت و درهای بهترین بحث های منطقی و آزاد را به روی مردم باز نمود و عده ای از مردان خدا را از صحابه و تابعین، مانند سلمان و کمیل نخعی و اویس قرنی و رشید هجری و میثم کوفی و غیر آنها پرورش داد و البته نمی توان گفت که اینان با روش معنوی که داشتند و ذخایر معارف و علوم می که حمل می کردند، در جامعه اسلامی هیچ گونه تأثیری نداشتند.

پس از شهادت پیشوای نخستین شیعه، دوران سلطنت اموی با قیافه هولناک و مستبدانه خود، شروع شد و معاویه و عمال وی و پس از آن سایر پادشاهان اموی، با آخرین نیروی خود، علیه شیعه به مبارزه پرداختند و هر جا فردی از شیعه را سراغ می گرفتند — حتی کسانی را که به تشیع متهم می شدند — از میان برده، هر رگ و ریشه ای که داشت، می زدند و روز به روز کار وخیم تر و فشار شدیدتر می شد. با این همه، در این مدت، پیشوای دوم و سوم و چهارم شیعه، در زنده کردن و زنده نگه داشتن حق، فروگذار نمی کردند و در چنین محیطی که پر از شدت و محنت بود، در زیر سایبان شمشیر و تازیانه و زنجیر، کار می کردند و حقیقت تشیع روز به روز وسعت پیدا کرده، روح حق توسعه می یافت.

بهترین گواه بر این مطلب، این است که بلافاصله پس از این دوره، در

زمان پیشوای پنجم و ششم شیعه که سلطنت اموی ضعیف شده و رو به انهدام نهاد و هنوز سلطنت عباسی نضج نگرفته بود، در زمان بسیار کمی، دستی که گلولی شیعه را فشار می‌داد، قدری سست شد و شیعیان راه نفسی پیدا کردند، رجال و علما و محدثین، مانند سیل خروشان به سوی این دو پیشوای بزرگوار، سرازیر شده، به‌اخذ علوم و معارف اسلامی پرداختند. این جمعیت عظیم، غیر شیعی نبودند که اول به دست امام، شیعه شده باشند و بعد از آن به تعلّم علوم و معارف بپردازند، بلکه شیعیانی بودند که در پس پرده اختفاء و تقید، زندگی می‌کردند و با کوچکترین فرصتی، پرده را کنار زده و بیرون آمدند.

البته این روح توسعه یافته، در کالبد اکثریت جامعه، خالی از نفوذ نبود و در آیینۀ افهام آنها حق و حقیقت را کم و بیش جلوه می‌داد و نیازمندی فطرت انسانی را به دین فطری و بحث آزاد و احتیاج انسان متدین با ذوق و محبت را به سیر معنوی، به گوش هوش همگانی می‌رسانید.

مساعدت وضع به افکار شیعه از راه دیگر

از سوی دیگر، اوضاع تاریک جامعه که روزه‌به‌روز تاریک‌تر می‌شد و همچنین ستمگری فزون از حد و بی‌بند و باری عمّال حکومت که سالی چند در زمان خلافت خلیفه سوم و بعد از آن در تمام مدت حکمرانی بنی‌امیه ادامه داشت، این معنی را پیش مردم، مسجّل کرد که اساس دین از جانب مقام خلافت، هیچ‌گونه مصوئیت ندارد و نمی‌شود زمام احکام و قوانین دینی به دست مقام خلافت سپرده شود و اجرای آن منوط به اجتهاد و صوابدید خلیفه وقت باشد، و بالاخره بر عموم روشن شده بود که قدرت کرسی خلافت، به نفع خود کار می‌کند، نه به نفع مردم و جامعه اسلامی.

در نتیجه این معنی، مسلم شد که احکام و قوانین دینی، قابل تغییر نبوده برای همیشه زنده است و "اجتهاد در مقابل نص" معنی ندارد. عامه مردم صرفاً به خاطر ارادتی که به مقام صحابه داشتند و از راه تعبد به روایاتی که از مقام صحابه تمجید می‌کرد و اجتهاد آنها را تصدیق می‌نمود، از هرگونه اعتراض به سه خلیفه اولی و معاویه خودداری می‌نمودند و با این که خلافت آنها به طور آشکار روی اساس نظریه سابق استوار بود و سیرت آنها به همین معنی گواهی می‌داد، مداخله و تصرفات آنها را در احکام و قوانین اسلامی، توجیه نموده، به محل‌های صحیحی حمل می‌کردند. همچنین گاهی انصاف داده، به بحث‌های آزاد می‌پرداختند و به معنویات اسلام نیز منتقل می‌شدند.

ظهور روش معنوی و سیر و سلوک باطنی

نفوذ و سرایت تعلیمات معنوی اهل بیت (علیهم‌السلام) که در رأس آن‌ها بیانات علمی و تربیت عملی پیشوای اول شیعه، امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) قرار گرفته بود، با مساعدتی که گرفتاری‌های عمومی طبعاً نسبت به این مقصد داشت، به علاوه این که پیوسته جمعی از مردان خدا که تربیت یافتگان این مکتب بودند و در حال تقید و تسرّ زندگی می‌کردند، در میان مردم بودند و در مورد مناسب، از حق و حقیقت گوشه‌هایی می‌زدند، مجموعه این عوامل، موجب شد که عده‌ای در قرن دوم هجری، از همان اکثریت، به مجاهدت‌های باطنی و تصفیه نفس، تمایل پیدا کردند، این عده در خط سیر و سلوک افتادند و جمعی دیگر از عامه مردم، به ارادت آنها برخاستند، و با این که در همان اوایل ظهور، تا مدتی مبتلا به کشمکش‌های شدید بودند و در این راه، هرگونه فشار از قبیل قتل و حبس و شکنجه و تبعید

را متحمل می‌شدند، ولی بالاخره از مقاومت دست برنداشته، پس از دو سه قرن، در تمام بلاد اسلامی ریشه دوانیده و جمعیت‌های انبوه دهشت‌آوری را به وجود آوردند.

یکی از بهترین شواهدی که دلالت دارد بر این‌که ظهور این طایفه، از تعلیم و تربیت ائمه شیعه سرچشمه می‌گیرد، این است که همه این طوایف (که در حدود بیست و پنج سلسله کلی می‌باشند و هر سلسله منشعب به سلسله‌های فرعی متعدد دیگری است) به استثنای یک طایفه، سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه، منتسب می‌سازند.

دلیلی ندارد که ما این نسبت را تکذیب نموده و به واسطه مفاسد و معایبی که در میان این طوایف شیوع پیدا کرده، اصل نسبت و استناد را انکار کنیم یا حمل بر دکان‌داری نماییم؛ زیرا اولاً سرایت فساد و شیوع آن در میان طایفه‌ای از طوایف مذهبی، دلیل بطلان اصل انتساب آنها نیست و اگر بنا شود که شیوع فساد در میان طایفه‌ای، دلیل بطلان اصول اولی آنان باشد، باید خط بطلان به دور همه مذاهب و ادیان کشید و همه طبقات گوناگون مذهبی را محکوم به بطلان نمود و حمل به دکان‌داری و عوام‌فریبی کرد.

ثانیاً پیدایش اولی این سلسله‌ها در میان اکثریت سنی شروع شده و قرن‌های متوالی در همان محیط به پیشرفت خود ادامه داده است. در همه این مدت، اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت، در حق سه خلیفه اولی بیشتر از اعتقادی بود که به خلیفه چهارم و پیشوای اول شیعه داشتند؛ اعتقاد آنها را افضل می‌دانستند و عملاً نیز اخلاص و ارادت بیشتری به آنها داشتند.

در همه این مدت، مقام خلافت و کارگردانان جامعه، اعتقاد خوشی در حق اهل بیت (علیهم‌السلام) نداشتند و آنچه فشار و شکنجه بود، نسبت به

دوستداران و منتسبین آنها روا می‌دیدند و دوستی اهل بیت، گناهی نابخشودنی به شمار می‌رفت. اگر مقصود این طوایف از انتساب به آن حضرت، مجزّد ترویج طریقه آنها و جلب قلوب اولیای امور و عامه مردم بود، هیچ دلیلی نداشت که خلفای مورد علاقه و اخلاص دولت و ملت و به‌ویژه خلیفه اول و دوم را رها کرده، به دامن پیشوای اول شیعه بچسبند یا مثلاً به امام ششم یا هشتم انتساب جویند.

پس بهتر این است که متعزّض اصل انتساب نشده، در بررسی دیگری به کنجکاوی پردازیم و آن این است که جمع معدود پیشروان این طوایف، از اکثریت تستن بودند و در محیط تستن زندگی می‌کردند و روش و طریقه‌ای جز روش و طریقه عمومی جامعه که همان راه تستن بود، تصوّر نمی‌کردند، آنان وقتی که برای اولین بار به مکتب معنوی اهل بیت (ع) اتّصال پیدا کردند و از نورانیت امام اول شیعه الهام یافتند، چون هرگز باور نمی‌کردند و حتی به‌ذهنشان نیز خطور نمی‌کرد که پیشوای معنویت که خود یکی از خلفای اربعه و جانشین گذشتگان خود می‌باشد، در معارف اعتقادی و عملی اسلام، نظری ماورای نظر دیگران داشته باشد، همان موجودی اعتقاد و عمل تستن را زمینه قرار داده، با همان موادّ اعتقادی و عملی که در دست داشتند، شروع به کار نمودند و با همان زاد و راحله عمومی، راه سیر و سلوک را در پیش گرفتند.

این رویه، از دو جهت در نتایج سیر و سلوک و محصول مجاهدات معنوی آنان نواقصی را به‌وجود آورد: اولاً نقطه‌های تاریکی که در متن معارف اعتقادی و عملی داشتند، حجاب و مانع گردید از این که یک سلسله حقایق پاک برای آنها مکشوف شده، خودنمایی کند و در نتیجه، محصول کارشان به صورت مجموعه‌ای درآمد که خالی از تضادّ و تناقض نمی‌باشد. کسی که

آشنایی کامل به کتب علمی این طوایف دارد، اگر با نظر دقت به این کتب مراجعه نماید، صدق گفتار ما را به رأی العین مشاهده خواهد کرد. وی یک رشته معارف خاصه تشیع را که در غیر کلام ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نشانی از آنها نیست، در این کتب مشاهده خواهد کرد و نیز به مطالبی برخورد خواهد خورد که هرگز با معارف نام برده، قابل التیام نیست. وی خواهد دید که روح تشیع در مطالب عرفانی که در این کتاب‌ها است، دمیده شده است، ولی مانند روحی که در یک پیکر آفت دیده جایگزیند و نتواند برخی از کمالات درونی خود را آن طور که شاید و باید از آن ظهور بدهد یا مانند آینه‌ای که به واسطه نقیصه صنعتی، گره‌ها و ناهمواری‌هایی در سطحش پیدا شود، چنین آینه‌ای صورت مرئی را نشان می‌دهد، ولی مطابقت کامل را تأمین نمی‌کند.

ثانیاً نظر به این که روش بحث و کنجکاوی آنها در معارف اعتقادی و عملی کتاب و سنت، همان روش عمومی بود و در مکتب علمی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) تربیت نیافته بودند، نتوانستند طریقه معرفت نفس و تصفیه باطن را از بیانات شرع، استفاده نموده و دستورات کافی راه را از کتاب و سنت دریافت دارند، لذا به حسب اقتضای حاجت، در مراحل مختلف سیر و سلوک و منازل مختلفه سالکان، دستورات گوناگونی از مشایخ طریقت صادر شده و رویه‌هایی اخذ می‌شد که سابقه‌ای در میان دستورات شرع اسلام نداشت.

کم کم این عقیده مسلّم گردید که:

طریقه "معرفت نفس" در عین این که راهی است برای معرفت حق عزّاسمه و نیل به کمال معنوی، و به خودی خود، پسندیده خدا و رسول است، مع ذلک بیان این راه از شرع مقدّس اسلام نرسیده است.

در دنبال این عقیده، هر یک از مشایخ طریقت، برای تربیت و تکمیل

میریدان خود، دستوراتی تهیه کرده و به مورد اجرا گذاشتند و انشعابات هم در سلسله‌ها پیدا شد.

در نتیجه همین عقیده و عمل، روزبه‌روز طریقت از شریعت فاصله گرفت تا آن جا که طریقت و شریعت، درست در دو نقطه متقابل استقرار یافتند و نغمه "سقوط تکالیف" از بعضی افراد بلند شد و عبادت‌های پاک دینی به شاهدبازی و حلقه‌های نی و دف و ترانه‌های مهیج و رقص و وجد، تبدیل گردید و طبعاً جمعی از سلاطین و اولیای دولت و توانگران و اهل نعمت که فطرتاً به معنویات علاقه‌مند بودند و از طرف دیگر نمی‌توانستند از لذایذ مادی دل بکنند، سرسپرده این طوایف شده، هرگونه احترام و مساعدت ممکن را نسبت به مشایخ قوم، بذل می‌کردند که این خود، یکی از بذره‌های فساد بود که در میان جماعت نشو و نما می‌کرد. بالاخره عرفان به معنی حقیقی خود (خداشناسی یا معادشناسی) از میان قوم رخت بر بسته، به جای آن جز‌گدایی و در یوزه و افیون و چرسن و بنگ و غزلخوانی، چیزی نماند.

سرایت این سلیقه به شیعه

اجمالی که مربوط به آغاز پیدایش و سرانجام طریقه عرفان گفته شد، برای کسی که محققانه و با کمال بی‌طرفی، به کتب و رسائلی که در سیر و سلوک تألیف یافته و همچنین تراجم و تذکره‌هایی مانند تذکره شیخ عطار و نفحات و رشحات و طبقات الاخیار و طرائق و نظایر آنها که متضمن جهات تاریخی طریقت و رجال طریقت است، مراجعه نماید، در نهایت روشنی است.

سخن ما اگرچه در سیری بود که طریقت عرفان در میان اکثریت اهل سنت نموده بود و جهات نقص و فساد را توصیف می‌کردیم که قوم گرفتار

آن شده بودند، ولی نمی توان انکار کرد که اقلیت شیعه نیز به همین درد، مبتلا شده است و اتحاد محیط، با تأثیر قهری و جبری خود، همین فساد را به داخل جمعیت اهل طریقت از شیعه نیز انعکاس داده است، و همان طور که روش عمومی اجتماعی اکثریت که از سیرت جاریه زمان رسول اکرم منحرف شده بود، شیعه را تحت الشعاع قرار داد و نگذاشت سیرت نبی اکرم را پس از استقلال، در میان جمعیت متشکل خود، اجرا و عملی سازد، همچنین سلیقه های علمی که شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) اخذ کرده بود، با آن همه صافی و روانی، در کمترین زمانی تحت تأثیر سلیقه های علمی جماعت قرار داده شد و رنگ های نامطبوعی از آنها گرفت. همچنین طریقه عرفان نیز به رنگ طریقت جماعت درآمد و تقریباً به همان سرنوشت که توصیف کردیم، دچار شد.

در فصل های گذشته تذکر دادیم که فسادها و اختلالات در روش و اعمال طایفه ای که از یک مشرب و مسلک عمومی کلی منشعب شده اند، دلالت بر فساد و بطلان اصول اولی آن طایفه ندارد و به همین سبب، بحث و کنجکاوی از چگونگی اصول اولی آنها را نباید در روش و اعمال فرعی آنها انجام داد، بلکه باید به سراغ مواد اولی اصول آنها رفت.

از این رو، در تشخیص رابطه شریعت و طریقت و لزوم و عدم لزوم موافقت میان آنها، از نظریه های خصوصی سلسله های مختلف عرفان چشم پوشی نموده، به نظر کلی خود اسلام که سرچشمه خداشناسی می باشد (به هر معنی که فرض شود) مراجعه می نماییم.

لزوم موافقت طریقت با شریعت

شک نیست که طریق سیر معنوی و معرفت نفس، در صورت صحت، راه

روشنی برای خداشناسی (یا به عبارت دیگر معادشناسی) است و برای کسی که رهسپار این راه گردد و از مخاطرات آن مصون مانده، از پای درنیاید، حق و حقیقت عیان می‌شود. روی این اصل، آیا متصور است که اسلام که دین توحید است و هدفی جز تعلیم "خداشناسی" ندارد، بهترین راه از راه‌های خداشناسی را الغاء و به بیان و تعلیم راهی نسبتاً پایین‌تر از آن، بپردازد و به منزلتی ساده‌تر و بسیط‌تر از آن هدایت کند؟

درست است که معارف حقیقی درخور افهام عمومی نیست و اسرار هستی و رازهای نهان آفرینش، برای غیر مردان خدا — که به تمام معنی دامن کبریای حق گرفته، همه چیز را فراموش نموده‌اند — کشف نمی‌شود، ولی لازمه این خاصیت، این نیست که از بیان و تعلیم این راه صرف نظر شود، بلکه این است که برای رعایت حال افکار عامه و حفظ حقوق خاصه، بدون این که پرده‌ری شود، در لفافه ایماء و اشاره، با لطیف‌ترین تلویح، مانند سخن در میان سخن، به هر نحو ممکن به افهام خاصه رسانیده شود.

این نظری است که عقل سلیم آن را تصدیق کرده و کتاب و سنت آن را تأیید می‌نماید. خداوند عزّاسمه در کلام خود در مثلی که در خصوص سنت جاریه خود می‌زند، باران تحقق و هستی را که به سر عالمیان می‌باراند و همچنین معارف حقیقی را که برای تعلیم و تربیت به افهام بندگان خود نازل می‌نماید، به بارانی تشبیه می‌کند که از آسمان به زمین بباراند و در نتیجه مسیل‌ها و درّه‌ها، هر کدام به حسب ظرفیت و گنجایش خود، سیلی برداشته جاری سازند. در پیشاپیش و روی این سیل، کف زیادی مشاهده می‌شود که با آب مخلوط شده است، ولی بالاخره آنچه کف است، هیچ و پوچ شده و از میان می‌رود و آنچه به درد مردم می‌خورد و از آن انتفاع می‌برند که آب خالص

بوده باشد، در زمین مانده و ذخیره می‌شود.^۱

این مثل دلالت دارد بر این که بیانات دینی به نحوی تنظیم شده‌اند که همهٔ افهام با اختلاف زیادی که دارند، از آنها بهره‌مند می‌شوند و هرکس به فراخور حال و طبق ظرفیت فهم خود، از آنها برخوردار است، و آیات دیگری از قرآن کریم نیز به همین معنی دلالت می‌کند.

نبی اکرم در حدیث بین الفریقین می‌فرماید: «ما گروه پیامبران با مردم به اندازهٔ عقول آنها سخن می‌گوییم».^۲ پرروشن است که این حدیث، ناظر به کیفیت بیان و تکلیم است، نه به کمیت آن. منظور حدیث این نیست که نبی اکرم، مثلاً با یکی از افراد امت خود صد جمله سخن گوید یا به وی صد مسألهٔ دینی را تعلیم دهد و با شخص دیگر دویست جمله یا دویست مسأله؛ زیرا بیانات دینی ظاهراً به همه به طور یکنواخت القاء شده است، منظور حدیث این است که مطلب یکی است، ولی هرکس به حسب فهم خود، نوع خطابی مخصوص به خویش دارد.

از راه دیگر، قرآن شریف در آیات بسیاری، مردم را به پیمودن راه خدا و گاهی به اتباع راه نبی اکرم (ص) یا راه مؤمنین که همان راه خدا است، دعوت می‌کند و کسانی را که از این راه، سرپیچیده، دوری می‌جویند، به هلاک ابدی و عذاب الهی تهدید می‌کند، و هرگز متصور نیست که حکیم علی‌الاطلاق، راه شریعت را که در همه جا راه خود معرفّی نموده، اراده نکند و به جای آن به راهی که هرگز بیان نکرده و برای مردم مجهول است، دعوت نماید، و بر تقدیر این که راه شریعت را اراده کرده باشد و این همه اصرار در سلوک آن

کند، هر راهی که پیمودن آن مستلزم اهمال یا الغای راه شریعت یا بخش‌هایی از راه شریعت باشد، راه خدا نیست و قطعاً بیراهه گمراهی و ضلال است.

گذشته از اینها، قرآن کریم در آیه سی‌ام از سوره روم و نیز در آیات دیگری، اسلام را دین فطرت و خلقت معرفی می‌کند و توضیح می‌دهد که سعادت حقیقی انسان را دین مخصوص و روش خاصی از زندگی (اعمال حیاتی) می‌تواند تأمین کند که به خلقت و آفرینش ویژه انسانی انطباق پذیرد. انسان، آفریده مخصوص و جزء غیر قابل انفکاک است از دستگاه عظیم آفرینش، و به همراهی این سازمان پهناور بزرگ، به سوی خدای آفرینش در سیر و سلوک است و باید روش مخصوصی در زندگی خود اتخاذ کند که با مقتضیات آفرینش که خود نیز جزئی از آن است، تضاد و تناقض نداشته باشد. این روش مخصوص، شریعت مقدسه اسلام است که مواد اعتقادی و عملی آن، بر خلقت و آفرینش جهان و انسان منطبق است و انسان را آن‌گونه که آفرینش پیش‌بینی کرده و به وجود آورده و در شاهراه سعادت و سیر معاد انداخته، دست نخورده با همان زاد و راحله فطری خویش به راه می‌اندازد و به سوی آخرین مرحله کمال و سعادت رهبری می‌نماید.

دین حنیف اسلام، انسان را در حال اجتماع پرورش می‌دهد و یک رشته رفتار و گرفتاری را که نسبت به موقعیت تکوینی او زیان‌بخش است، تحریم کرده و یک سلسله از اعمال و افعال را که نظر به زندگی جاوید انسان، نافع و سودمند است، ایجاب و دستور اجرا و عمل آنها را صادر نموده است.

در هر حال، هیچ‌گونه تمیز فردی در اسلام منظور نشده است و به هیچ یک از طبقات مردم اجازه داده نشده که روشی را در زندگی انتخاب کنند یا به اعمال و افعال خاصی پردازند که بیرون از روش‌های عمومی اسلام باشد؛

زندگی انفرادی اختیار کنند یا از ازدواج و توالد و تناسل یا از کسب و کار سرباز زنند یا پاره‌ای از واجبات را از حق شاغل دانسته، به ترک آنها بکوشند، یا برخی از محرمات را مانند معشوق‌بازی و باده‌گساری و پرده‌داری، وسیله وصول به حق و شرط سیر و سلوک قرار دهند، یا آبروریزی و گدایی و هرگونه سُبک‌وزنی را از اسباب تهذیب اخلاق نفس بشمارند.

البته مراد ما از این مخالفت‌های دینی که بر می‌شماریم، معصیت‌ها و تخلف‌هایی نیست که افراد از راه سستی ایمان و بی‌اعتنایی به مقررات دین و آیین مرتکب می‌شوند؛ زیرا این‌گونه گرفتاری فعلاً همه جهان را فرا گرفته است و اکثریت افراد هر طبقه‌ای از طبقات دینی، وظایف دینی خود را انجام نداده، راه بی‌بند و باری را درپیش گرفته‌اند، و گذشته از این‌که این بحث و گفتگوی ما جنبه تبلیغ ندارد، نمی‌خواهیم افکار عمومی را علیه کسی یا طایفه‌ای بشورانیم و اصولاً آب از سر گذشته است و به کردار و رفتار هر طایفه‌ای بخواهیم دست زده و خُرده‌گیری نماییم، طوایف دیگر، رنگین‌تر و ننگین‌تر از آن را دارند:

گر حکم شود که مست گیرند در شهر هر آن که هست گیرند
بلکه مراد ما یک رشته کردارها و رفتارهای بیرون از مجرای شریعت اسلامی است که در سلسله‌های مختلف عرفان، جزء طریقت قرار گرفته است.

جواب یک اشکال

خلاصه چنان‌که متن بیانات دینی دلالت دارد بر این‌که یکی از راه‌های وصول به حقایق دینی و اسرار الهی، راه کشف و شهود است، همچنان دلالت دارد بر این‌که زاد و راحله این راه، همان مواد اعتقادی و عملی است که در

کتاب و سنت بیان گردیده و تنها دریچه‌ای که با بازکردن آن، فضای پاک حقایق به انسان خودنمایی می‌کند، همان دریچه عمل به شریعت است و بس. ممکن است کسی تصور نماید که ما به بسیاری از اهل تعبد و صاحبان زهد و عبادت برمی‌خوریم که با این که کمترین فروگذاری در طاعات و عبادات نمی‌کنند، کوچکترین قدمی در معرفت حقایق برنداشته‌اند، ولی باید متذکر این نکته بود که ساختمان باطنی یک فرد از انسان، مانند ساختمان ظاهری وی مختلف است و اختلافات ترکیبی که در افراد انسان، مشهود است، نظیر آنها در ترکیبات باطنی آنان نیز وجود دارد و همچنین نظایر انحرافات مزاجی گوناگون در طبایع افراد، انحرافات و اعوجاجات باطنی نیز وجود دارد.

چنان که هر غذایی با این که از اجزای طبیعت، مأخوذ است، با هر بدنی مناسب نیست و هر دوائی نیز با این که از اجزای طبیعت، مأخوذ است، با هر مزاجی سازش ندارد، بلکه هر ترکیبی در جایی غذا و در جای دیگر غیرقابل هضم، و در موردی شفا و در مورد دیگر سم است، همین قیاس و نسبت در اغذیه و ادویه روحانی نیز موجود است و دستورات عملی و اخلاقی شریعت، در تقدیس و اصلاح ارواح انسانی، با اختلافات فاحش که در افراد هست، همان حکم دستورات طبّی در اغذیه و ادویه را دارند.

در شرع اسلام، دواها و سم‌های عمومی داریم که همان واجبات و محرمات عملی فقهی می‌باشند و رعایت جانب آنها، برای حفظ کمترین حدّ لازم از بهداشت روحی انسان، ضروری است، و برای به دست آوردن درجات و مراتب گوناگون کمالات روحی، باید قدم‌های دیگری برای اصلاح و تصفیّه حالات روحی برداشت و مجاهدت‌های دقیق تر و عمیق تری برای

تخلیه قلب از غیر یاد خدا و تحصیل اخلاص کامل بندگی، نمود که بدون تنظیم دقیق حالات روحی که به دست خبرت و معرفت انجام گیرد، صورت پذیر نیست، اینها یک رشته مسلماتی است که هرگز تردید نمی پذیرد.

از این جا روشن می شود که مراقبت کامل اعمال دینی از قبیل طاعات و عبادات، همان مرحله عمومی تقوای دینی را نتیجه می دهد و بس، و نیز روشن می شود که سیر در مراتب بعدی کمال و ارتقاء و عروج به مدارج عالیۀ سعادت باطنی، دلیل و رهبری می خواهد که انسان با هدایت و راهنمایی وی، قدم در راه گذاشته، به سیر پردازد و در امتداد مسیر، زمام طاعت را به دست وی بسپارد و البته متبوعیت و مطاعیت (دستورات) وی نیز در زمینه مراعات کامل متن شریعت خواهد بود، نه در دستوراتی که به حسب شرع، مجاز شناخته نشده باشد و حلالی را حرام کند یا حرامی را حلال نماید.

به سوی حیات معنوی

در پایان بحث و به عنوان جمع بندی نهایی، دربارهٔ مذهب شیعه باید گفت: مذهب شیعه، یعنی آنچه که از کتاب و سنت، مطابق نقل و روایت از طریق اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) به دست می آید، این است که:

۱. ورای عالم ماده و طبیعت و پس پردهٔ غیب، حقایق اصیلی است که انسان دیر یا زود و بالاخره در دم مرگ و روز رستاخیز، از آنها اطلاع یافته، برای وی مشهود و مکشوف خواهد افتاد.

۲. با این که انسان خواه و ناخواه و به طور ضرورت و جبر، در مسیر زندگی مخصوص خود، حقیقت عالم هستی را بالعیان درک خواهد نمود و بالاخره روزی فرا خواهد رسید (معاد) که هرگونه شبهه و شک از ادراک او رخت ببرند، در عین حال برای انسان، یک راه اختیاری و اکتسابی نیز وجود دارد که با پیمودن آن در همین نشأء دنیا، حق و حقیقت امر را کشف و مشاهده نماید.

۳. این راه، همان راه اخلاص در بندگی حق است.

۴. نظر به این که حق متعال با تشریع شریعت مقدسهٔ اسلام، آن را تنها راه

خود معرّفی نموده و بدین ترتیب، به اعتبار سایر شرایع و ادیان خاتمه داده است، راه وصول به حق و حقیقت و طریق منحصر برای حیات سعادتی حقیقی، اتباع کامل از شریعت اسلامی می باشد. در نتیجه راهی که از غیر مواد شرع، ترتیب داده شده باشد، انسان را به کمال و سعادت حقیقی نخواهد رسانید و همچنین سیر و سلوکی که از طریق شرایع دیگر انجام گیرد، سعادت حقیقی را به انسان نشان نخواهد داد.

نکته کوچکی که در این جا مطرح و در عین حال بسیار قابل توجه است، این است که اسلام، جهالت انسان را در صورتی که ناشی از عجز و ناتوانی بوده، مستند به تقصیر نباشد، به عنوان "عذر" می پذیرد و اشخاصی را که حق برای آنها به واسطه یک عامل اضطراری مجهول بماند، به هلاکت ابدی محکوم نمی کند و آنها را از رحمت بی پایان خدای مهربان، مایوس نمی سازد. چه بسا اشخاصی که بخشی از معارف حقّ برای آنان مجهول بوده، به واسطه داشتن روحیه تبعیت از حق و تسلیم و فروتنی در برابر واقعیات، خدای متعال از آنها دستگیری فرموده، به راه راست هدایتشان کرده است و بالاخره در صف ارباب کمال قرار گرفته و به احراز سعادت واقعی و ابدی مفتخر شده اند.

خدای متعال در کلام خود می فرماید: «آنان که در خصوص ما مجاهدت نمایند، البته آنها را به راه های خود هدایت می کنیم و البته خداوند با نیکوکاران است»^۱ و پیغمبر اکرم در کلام معجزه آسای خود می فرماید: «هرکس به آنچه که می داند عمل کند، خداوند علم آنچه را که نمی داند، به وی

روزی می دهد».^۱

۵. مسأله دیگری که حیات بخش و برپادارنده چهار مسأله گذشته است، مسأله "امامت" است که نظریه اختصاصی شیعه محسوب می گردد و آن این است که چنان که ظاهر شریعت، حامی و مبتنی دارد، همچنان باطن شریعت که مرحله حیات معنوی انسان و مقامات قرب و ولایت است، حامل و حافظ و قافله سالاری لازم دارد، و چنان که در محاذات سازمان ظاهری شریعت، سازمانی باطنی وجود دارد، در محاذات مقام پیشوایی ظاهر نیز مقام پیشوایی باطن قرار دارد.

خداوند عزّاسمه در هر عصر، فردی از افراد انسان را با تأییدی مخصوص، برمیگزیند و به این مقام که مقام کمال انسانی است، هدایت فرموده، به واسطه وی، دیگران را به درجات مختلف این مقام، راهبری می نماید. امام است که حقیقت پس پرده غیب برای وی بلا واسطه و تنها با تأیید الهی، مکشوف است و درجات قرب و ولایت را خود، سیر نموده و دیگران را با استعدادهای مختلفی که اکتساباً به دست آورده اند، به مقامات مختلف کمالی خویش هدایت می کند.

جمعی به واسطه این نظریه که شیعه با روش تعلیمی ائمه اهل بیت (ع) از کتاب و سنت استفاده کرده است، شیعه را به غلو در حق ائمه اهل بیت (ع) متهم داشته اند. اینان کسانی هستند که تحت الشعاع حلول الوهیت که سابقاً ذکر شد، قرار گرفته، در مورد حقایق دینی با طرز تفکر مادی و منطق حسی اظهار نظر می کنند و در نتیجه در جهان آفرینش، جز ماده به چیزی معتقد نیستند و روابط اعمال را با ثواب و عقاب و همچنین مقامات معنوی و مدارج قرب و ولایت را

یک سلسله مفاهیم تشریفی و گزاف می‌دانند، تنها خدای آفرینش را ناگزیر، مجرد از ماده و دارای اصالت فرض می‌کنند و روی همین اصل، اصالت را تنها از آن خدا عزّاسمه و ماده می‌گیرند و البته لازمه این نظر، این خواهد بود که اثبات اصالت برای چیزی ماورای ماده، مانند نفس انسانی یا مقامات معنوی و روابط میان آنها، شرک و غلو است.

ما در موارد مناسب، این بحث را بررسی نموده، فساد همه اصول و مقدمات آن را به وضوح رسانیده‌ایم و در این جا به اشاره‌های اجمالی که در اوایل این مقاله و در مصاحبه‌های سال گذشته کرده‌ایم، قناعت می‌ورزیم.

تتمه این بحث

از توضیح گذشته، روشن می‌شود که این طریقه را می‌توان به نام "خداشناسی" و همچنین "معادشناسی" و نیز "امام‌شناسی" نامید.

دستور جامع اسلام در این باب

در نامه‌ای که ضمیمه مصاحبه‌های سال گذشته منتشر نمودیم، در اطراف حیات معنوی و ولایت که اسلام جهان بشریت را به سوی آن دعوت می‌کند و طرح اصلاحی و به عبارت ساده‌تر، دستور جامعی که اسلام برای نجات دادن انسان تهیّه نموده و عیناً حیات معنوی بشر را چنان‌که شاید و باید تأمین می‌کند، بحث‌هایی نسبتاً سربسته نموده‌ایم.

اکنون نیز در واقع می‌خواهیم همان بحث‌ها را با تغییر سبک و تعبیر ساده‌تر و روشن‌تری که مناسب طرز بحث و گفتگوی این مقاله باشد، اعاده نماییم. فقط نظر به این که این بحث، مهم‌ترین بحثی است که در موضوع

وظایف کلی انسانی مطرح می شود و نظریه وسیعی است که از هزاران جا ریشه می گیرد و صدها هزار شاخه دارد، باید با دقتی کامل تر و تأملی عمیق تر، مورد رسیدگی واقع شود.

انسان با فطرت خدادادی و سرشت کنجکاو خود، پیوسته واقع را می خواهد و می جوید، نه پندارهای پوچ و خرافی را، و نسبت به واقع، خضوع و کرنش می نماید، نه نسبت به هر بازیچه و گزاف، و اسلام نیز که خود را دین فطری معرفی می نماید، در کلیات دعوت خود از انسان، تنها همین یک کلمه را می خواهد که طبق میثاقی که به دست آفرینش از وی گرفته شده و به موجب آن ندای حق و حقیقت را اجابت نموده است، از حق تبعیت کند؛ حق و حقیقتی که درک نموده، اگر امری است اعتقادی، بر سر آن اعتقاد، استقامت ورزد و اگر امری است عملی، در انجام دادن آن فروگذار نکند.

انسان اگر برای حق و حقیقت، ارزشی قایل شود و به رغم حکم فطرت و سرشت خود، با حق و حقیقت دشمنی نورزد، در اولین قدمی که در این راه برمی دارد، اصول اولی فطرت را که همانا اصول سه گانه دین اسلام (توحید - نبوت - معاد) بوده باشد، درک نموده، خواهد پذیرفت و وقتی که با غریزه زنده حق پرستی خویش، اصول سه گانه را پذیرفت و از راه ایمان و ایقان فهمید که خدای یگانه ای دارد که هستی ناچیز و سرتا پا نیاز انسان، از هر جهت به هستی بی نهایت و بی پایان وی، چنگ نیاز زده است و فهمید که همین هستی ناچیز و پر نیاز وی، محدود به این زندگی آلوده دنیوی نبوده، مستغنی از حیات معنوی و سعادت روحانی نمی باشد و فهمید که برای تأمین سعادت دنیوی و به دست آوردن سعادت معنوی خویش، باید راه بندگی را پیموده، به دستورات تکوینی و تشریعی آفریدگار و پروردگار خود عمل

نماید، البتّه چنین انسانی برای اخذ معارف اعتقادی و عملی دین، کوشش خستگی‌ناپذیر خواهد نمود.

چنین انسانی از راه جذبۀ مهر و محبت، عشق و علاقه‌ای مفرط به ساحت پاک آفریدگار خود که هر پاکی و زیبایی، نمونه ناچیزی از پاکی و زیبایی بی‌پایان اوست، پیدا می‌کند. چنین انسانی، بزرگترین هم‌او این است که از راه نیازمندی خود، خدای بی‌نیاز خویش را شناخته، به مشاهده جمال و جلال وی که از ادراک هر حسّ و وهم و عقل بیرون است، بپردازد، خاصّه وقتی که چنین پیامی را از پیام‌های آسمانی وی دریافت داشته باشد که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصْرُكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»^۱، «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»^۲.

برای تقریب به ذهن، این مثل حسّی^۳ را می‌توان آورد: حوضچه‌ای که به وسیله لوله‌ای به دریا اتصال دارد، اگر چنانچه به موجودیت و هویت خود شعور داشته باشد، خود را فیض و رشحه‌ای از دریای بی‌کران خواهد دید، نه چند لیتر آب مستقل و منفصل از دریا، و در نتیجه، درک و شعور دریا، جایگزین درک و شعور جزئی حوضچه نام‌برده خواهد شد. همین که خود را دریا دید و واقعیت دریا را در خود یافت، هستی و هویت همه حوضچه‌ها که در جهان است، بر وی مکشوف شده، همه را نمودهای ناچیز و جزئی از خود، مشاهده خواهد نمود. آن وقت است که حوضچه نام‌برده با چشم یک دریای بی‌کران، نه با دیدگان پست نزدیک‌بین خود، و از راه نیاز بی‌کران دریا، نه نیاز جزئی خود، در برابر جهان پهناور هستی که سبب پیدایش دریا و از بیرون و

۱. مائده / ۱۰۵.

۲. عنکبوت / ۶۹.

۳. اگرچه حسّیات هرگز به معنویات، احاطه نداشته، ایفای حقّ آنها را نمی‌توانند نمود.

درون، محیط به دریا است، قرار گرفته و در مقابل عظمت دهشت آور آن، محو و مدهوش می‌گردد.

انسان نیز با ملازمت رصدخانه بصیرت و مشاهده نیاز وجودی خود، درک خواهد کرد که نیاز وی را یک سلسله فیوضات که به فیض و رحمت بی نهایت حق، اتصال دارد، رفع می نماید که به واسطه ارتباط آنها با همدیگر، وجودی به نام "وجود انسانی" سرپا نگه داشته شده است. به واسطه مشاهده همین اتصال، شعور انسانی توسعه پیدا کرده، مشاهده فیوضات و رحمت عامه حق، جایگزین مشاهده جزئی نام برده خواهد گردید. آن وقت است که انسان چشم بصیرت و دیده باطنی خود را به سوی عظمت ذاتی حق که از هر وصف و بیانی بزرگتر است، باز نموده، در مقابل کبریای نامتناهی و احاطه علی الاطلاق وی، خود و همه چیز را گم کرده، محو و مدهوش می افتد و عجز خود را از احاطه علمی به حق سبحانه، بالعیان درک می کند.

این مثل، اگرچه حسی است و چنان که گفته شد، زبان حسیات کوتاه تر و گنگ تر از آن است که بتواند واقعیت های معنوی را وصف کند و اگر هیچ نقص و عیبی نداشت، تنها این نقص برای آن بس بود که می خواهد عیان را با بیان روشن سازد، ولی در عین حال، تا اندازه ای ذهن یک باحث متفکر را روشن می سازد.

چنان که برای یک باحث منصف، پوشیده نیست، همین معنی از مشاهده و ادراک که با مثل گذشته، آن را وصف نمودیم، درحقیقت به این جا برمی گردد که انسان حق پرست، اگر چنانچه از غیر حق متعال، انقطاع پیدا کرده و روی نیاز به درگاه حق بیاورد، از دریچه دیده حق پرستی، به ساحت کبریای حق، اشراف پیدا خواهد کرد. به عبارت ساده تر، همان صفت درونی

حق پرستی، مانند آئینه‌ای، حق را برای انسان جلوه خواهد داد.

از این جا روشن می‌شود که انواع صفات و حالات درونی که از طرق مختلفه و متنوعه طاعات و عبادات برای انسان در مسیر عبودیت و بندگی حاصل می‌شوند، مانند همان وصف حق پرستی، هر یک از آنها به منزله آئینه‌ای است که منظره‌های گوناگون و زیبای آسمانی از آنها خودنمایی می‌کند؛ زیرا انواع و اقسام عبادت‌ها و پرستش‌ها، هر کدام از یک راه با ساحت پاک و منزّه حق، ارتباط پیدا می‌کند و در نتیجه، حضور و انجذاب خاصی در انسان به وجود می‌آورد که توجه انسان از آن راه به عالم بالا، منظره تازه‌تری را برای وی نشان خواهد داد.

این خود، یک حقیقت علمی و نظریه با ارزش است و نتیجه می‌دهد که انحراف سلیقه در ریاضت‌ها و مجاهدت‌های معنوی، موجب انحراف آئینه درونی انسان (که حقایق را برای وی نشان می‌دهد) می‌باشد و برای کسی که در این باب، سری و سودایی دارد، اولین وظیفه واجب المراعات آن است که در همه احوال، ملازمت دین فطری را داشته، یعنی از ظواهر شریعت و سنت، قدمی فراتر نهد و از هر زیاده و نقیصه‌ای، احتراز و خودداری نماید.

با عطف نظر به مطلبی که در فصل گذشته در معنی امام‌شناسی گفته شد، معلوم می‌شود که کمال این حیات معنوی و سعادت علمی، به نحو اصالت، مقام امام و شخصیت معنوی پیشوای وقت می‌باشد و به نحو وراثت و تبعیت، غذای معنوی شیعه و پیروان امام است که در صراط ولایت افتاده و در مسیر بندگی پای خود را به جای پای امام گذاشته، طریقه وی را دنبال کنند.

دعوت اسلام به سوی حیات معنوی و نوید ظهور آن

در بحث‌های سال گذشته، این معنی را تذکر دادیم که بررسی دقیق در

کتاب و سنت و همچنین کنجکاوی در نظام آفرینش از نظر فلسفی، ما را به این نتیجه می‌رساند که مقتضای آفرینش انسان و جهان، این است که انسان که یک نوع اجتماعی است و با تعقل و تفکر از سایر حیوانات امتیاز دارد، آیین اسلام را بپذیرد. یعنی انسان باید یک سلسله مواد اعتقادی و عملی را برنامه زندگی خود قرار دهد که آفرینش جهان و ساختمان ویژه انسانی، آنها را از انسان واقع بین می‌خواهد و البته برای این می‌خواهد که سعادت زندگی این جهانی و آن جهانی و حیات صوری و معنوی انسان، بدون آنها تأمین نمی‌شود.

همچنین گفتیم که پیش‌بینی نظری، از راه بحث فلسفی و همچنین بیانات کتاب و سنت، این مطلب را نوید می‌دهد که این دین فطری در آینده بشریت، ظهور تام خواهد نمود و روزی خواهد رسید که دین توحید، در میان مردم، دایر و متبّع شود و آنچه از کمالات انسانیت در نهاد بشر، مدفون است، بیرون زند.

البته بهترین و با ارزش‌ترین کمال توحیدی و دینی این است که انسان از مرحله اعتقاد فکری و ایمان به غیب، گذشته و به مرحله "عیان" برسد و بنابراین، ظهور تام دین توحید، بدون ظهور معنی "ولایت" مقدور نخواهد بود.

کتاب و سنت، این حقیقت را با زبانی گویا به پیروان اسلام، نوید می‌دهد و در وصف پیدایش چنین روزی می‌گوید: مؤمنین که در زمان نبی اکرم تحت سرپرستی و ولایت آن حضرت، در جامعه صالحی که روزه‌روز در صلاح خود، رشد و نمو بیشتری می‌نماید، زندگی می‌کنند، به واسطه انحطاط باطنی و سستی در تقوای دینی که دامگیرشان خواهد شد، محیط پاک دینی را از دست

داده، در آستانه فتنه‌ها و دگرگونی‌های معنوی عمیق‌تری قرار خواهند گرفت و روزه‌روز جهان دین، پر آشوب‌تر خواهد شد؛ ظواهر شریعت، متروک، یا در حکم متروک، و باطن شریعت، متروک‌تر و فراموش‌تر می‌شود.

این شب تاریکی است که به دنبال آن، بامداد روشن و مشعشعی به جهان بشریت، حیات و روشنایی خواهد بخشید. این روز، روزی است که از آن خدا است، نه مانند روزهای دیگر که از آن شیطان بودند. روزی است که امام دوازدهم "مهدی موعود" با ظهور خود، دیده اهل زمین را روشن نموده، دین توحید را در جامعه بشری رواج کامل داده، حقیقت و معنویت دین را برای همه مردم، آفتابی و روشن می‌سازد.

سے

