

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صراط مستقيم

نقد مباني مكتب تفكيك

بر اساس تقرير

حجه الاسلام و المسلمين سيدان

حاج شيخ محمد حسن و كيلی

فهرست

سرشناسه	: وکیلی، محمدحسن، ۱۳۵۹
عنوان و نام پدیدآور	: صراط مستقیم نقد میانی مکتب تفکیک / به: تقریر حجت الاسلام و المسلمین سیدان / نویسنده وکیلی
مشخصات نشر	: مولف ۱۴۲۹
مشخصات ظاهری	: ۳۴۴ ص.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۰۴-۱۸۵۰-۵
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه ص- (۳۳۳)-۳۴۳ هم‌چنین به صورت زیرنویس
عنوان دیگر	: نقد میانی مکتب تفکیک
موضوع	: مکتب تفکیک
موضوع	: فلسفه اسلامی، نقد و تفسیر
موضوع	: شناخت (فلسفه اسلامی) نقد و تفسیر
موضوع	: هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی) نقد و تفسیر
موضوع	: معاد، صراط
شناسه افزوده	: سیدان، جعفر
رده‌بندی کنگره	: ۸۸.۵۵/۵۷۷ و ۸۱۲۸۶
رده‌بندی دیوی	: ۱۸۹/۱
شماره کتاب‌شناسی ملی	: ۱۱۷۰۸۲۱

کلیه حقوق برای مؤلف محفوظ می‌باشد.

صراط مستقیم

تألیف: حاج شیخ محمدحسن وکیلی

ناشر: مؤلف

نوبت چاپ: اول ۱۴۲۹

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۳۰۰۰

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۴-۱۸۵۰-۵

ISBN: 978-964-04-1850-5

تلفن پخش: ۰۹۳۵۸۶۶۸۰۹۶

فهرست موضوعات

۱۷	مقدمه استاد مکرم حجة الإسلام و المسلمین رضائی طهرانی
۲۷	مقدمه استاد مکرم حجة الإسلام و المسلمین زمانی
۲۹	مقدمه مؤلف
۳۷ - ۱۱۲	فصل اول : جایگاه نقل
۳۹	مقدمه اول : عدم حجیت ظنون در عقائد
۴۳	مقدمه دوم : اقسام اصول اعتقادی
۴۴	مقدمه سوم : روشهای عملی علمای شیعه در اصول اعتقادی
۵۰	مقدمه چهارم : لزوم طی مراحل اجتهاد در اصول عقائد
۵۳	مقدمه پنجم : لزوم گشودن باب تأویل در اصول عقائد
۵۷	عامل اول تأویل : تعارض عقل و نقل
۶۲	عامل دوم تأویل : اختلاف سیطخ فهم مخاطبین
۷۲	عامل سوم تأویل : تعارض درونی مدارک نقلی
۷۳	سه نکته پیرامون تأویل
۸۲	مقدمه ششم : وضع الفاظ برای معانی عامه
۸۴	مقدمه هفتم : لا بشرطیت موضوع له الفاظ نسبت به ماده فلسفی
۸۷	مقدمه هشتم : قلت اعتماد بر ضبط روایات در معارف
۹۳	مقدمه نهم : از دست رفتن حجمی از روایات عمیق معارفی
۹۸	مقدمه دهم : انسداد باب علم در تفصیل معارف
۱۰۴	مقدمه یازدهم : لزوم رجوع به مدارک نقلی در معارف
۱۰۹	مقدمه دوازدهم : غرض از بررسی نقل در مبحث صراط

فصل دوم: بررسی آیات و روایات در مسأله صراط

۱۶۸ - ۱۱۳

۱. صراط دنیا و آخرت
۲. صراط آخرت کجاست؟
۳. حقیقت صراط به نفس امام معصوم گره می خورد
۴. آیا صراط هم اکنون موجود است؟
۵. آیا راه بهشت و جهنم یکی است؟
۶. صراط تاریک است
۷. سرعت حرکت کنندگان بر روی صراط
۸. پهنای صراط چه مقدار است؟
۹. وحدت در کثرت صراط
۱۰. عقبات صراط
- جمع بندی و نکاتی از روایات

فصل سوم: تقریر فرمایش مرحوم صدرالمتألهین علیه السلام

۲۰۶ - ۱۶۹

- نکته اول: غرض از این فصل
- نکته دوم: دقت و عمق فرمایشات صدرالمتألهین علیه السلام
- نکته سوم: عبارت برخی از قدماء در باب صراط
- فرمایش صدرالمتألهین علیه السلام در اسفار
- شرح فرمایش صدرالمتألهین علیه السلام
۱. دو گونه حرکت انسان در دنیا
۲. صراط مستقیم در دنیا
۳. صراط مستقیم از موباریکتر و از شمشیر تیزتر است
۴. اتحاد صراط با سالک صراط
۵. صراط مستقیم کوتاهترین مسیر به سوی خدا
۶. وحدت در کثرت صراط دنیا

۷. اختلاف صور حقائق در اثر اختلاف نشأت
۸. اتحاد صراط دنیا و آخرت
۹. اختلاف صراط و عبور کنندگان بر حسب عمل
۱۰. کفار صراط مستقیم ندارند
۱۱. وحدت در کثرت صراط آخرت
۱۲. صراط هم اکنون موجود است
- تکمیل و تتمیم

۲۵۰ - ۲۰۷

فصل چهارم: نقل و نقد عبارات کتاب «معاد»

- نقل عبارات کتاب «معاد» ۲۰۹
- تقریری از مطالب کتاب «معاد»
- نکاتی در نقد کتاب «معاد»
- نکته اول: صدرالمتألهین منکر صراط حسنی نیستند
- نکته دوم: علل اشتباه فهمیدن فرمایشات صدرالمتألهین علیه السلام
- نکته سوم: خلط بدن اخروی با نفس
- توضیحی درباره وحدت در کثرت صراط آخرت
- نکته چهارم: آیات قرآن صراحت و ظهوری در صراط معهود ندارد
- نکته پنجم: اعتقاد به صراط اجماعی نیست
- نکته ششم: خلط خیال و ماده فلسفی با خیال و ماده عرفی
- نکته هفتم: همه حقائق اخروی درون نفس نیست
- پاسخ به برخی اشکالات (ت)

۲۷۵ - ۲۵۱

خاتمه: جایگاه عقل

- علت اجتناب حکمت دانان از بحث با تفکیکیان
- استدلال تفکیکیان به اختلاف آراء، در رد روش عقلی
- نقد این استدلال

- ۱ و ۲. نقض به اصول عقائد و مبانی کلامی اجتهاد
۲۵۹
۳. نقض به علم فقه
۲۶۰
۴. تفاوت قطع و اطمینان، فقه را از فلسفه جدا نمی‌کند
۲۶۲
۵. راه احتیاط برای فقهای انفتاحی باز است
۲۶۳
۶. پاسخ حلی مغالطه مذکور
۲۶۴
۷. مقایسه اختلافات حکمت متعالیه با مشاء خلاف انصاف است
۲۷۱
۸. حرکت از مسیر نقل نیز موجب اختلاف است
۲۷۲
۹. این استدلال اختلافی است؛ پس باطل است
۲۷۳
روایاتی در باره اصول حکمت
۲۷۴

ضمیمه: مکتب تفکیک روش فقهای امامیه یا اخباریان؟

۳۳۱ - ۲۷۷

- اصول چهارگانه مکتب تفکیک در تقریر حجّة الإسلام و المسلمین سیدان
۲۷۹
بررسی اصل اول «تقسیم عقل به بین و غیر بین»
۲۸۷
نکته اول: مغالطه اشتراک لفظی در کلمه «عقل»
۲۸۸
نکته دوم: اصول عقلی اثبات دین، بین نیست
۲۹۰
نکته سوم: مغالطه اشتراک لفظی در کلمه «فلسفه»
۲۹۱
نکته چهارم: خلط شناخت ماهیات و احکام کلیه وجود
۲۹۶
نکته پنجم: نظر تفکیک مطابق یکی از تقریرهای کلام استرآبادی است
۲۹۷
نکته ششم: ملا محمد امین استرآبادی از تفکیکیان موفق تر بوده است
۲۹۷
بررسی اصل دوم «تقدیم نقل بر عقل غیر بین»
۲۹۹
تقریرهای گوناگون این ادعا و نقد هر یک
۲۹۹
آیا این اصل جزء روش فقهای امامیه است؟
۳۰۲
بررسی اصل سوم: «لزوم رجوع به آیات و روایات در تفصیل عقائد»
۳۰۳
فقهای امامیه پیش از صدرالمتألهین چنین روشی نداشته‌اند
۳۰۳
صدرالمتألهین لوادار رجوع به مدارک نقلی
۳۰۴
بررسی اصل چهارم «انفتاح باب علم در روایات معارفی»
۳۰۶

- انفتاح باب علم، ادعای اخباریان است
۳۰۷
روش صحیح بحث در اصول عقائد
۳۱۲
در روایات به دنبال واقع می‌گردیم و روایات در صدی از واقع را نشان می‌دهد
۳۱۲
عقل برهانی معصوم از خطاست ولی حکما و فلسفه معصوم نیستند
۳۱۳
رهاکردن فلسفه مطابق احتیاط نیست
۳۱۶
تعارض عقل و نقل در اعتقادات بی معناست
۳۲۱
فوائد متقابل عقل و نقل
۳۲۲
لزوم استفاده از عقل در بررسی روایات
۳۲۳
فهرست منابع و مصادره
۳۳۳

مقدمه

مقدمه استاد مکرم حجة الإسلام و المسلمین رضائی طهرانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمین و صلّی الله علی محمد

و آله الطّاهرین و اللعن علی أعدائهم أجمعین

مخالفت با فلسفه و منطق پیشینه‌ای طولانی در جهان اسلام دارد تا آن جا که بعضی گفته‌اند: من تمنطق فقد تزندق «هر کس منطق پیشه کند بی‌دین می‌شود» و برخی نوشتند: فلاسفة الإسلام هادمون للإسلام^۱ «فیلسوفان تخریب‌گران اسلام‌اند».

این مخالفت‌ها در هر دو فرقه بزرگ اسلامی - یعنی شیعیان و سنیان - دیده می‌شود، گرچه در اهل سنت بیشتر و بیشتر به چشم می‌خورد. منشأ این مخالفت‌ها توهّمات^۲ی است که بررسی تفصیلی همه آن‌ها نوشتاری مستقل می‌طلبد و ما در اینجا به ذکر برخی از آن با پاسخی اجمالی بسنده می‌کنیم:

۱. فلسفه پیشینه‌ای غیر اسلامی دارد و از دانش‌های وارداتی به جهان اسلام است.

پاسخ: أولاً: مگر پیشینه داشتن یک دانش قبل از اسلام، آن را ضد ارزشی می‌کند. مگر فیزیک، شیمی، حقوق، اخلاق و ... سابقه قبل از اسلام

۱. میرزا مهدی اصفهانی (نقد و بررسی نظریه تفکیک، ص ۱۰۱)

نداشته‌اند.

ثانیاً: فلسفه در محیط مسلمین، در سایه تعالیم بلند اسلام تحوّل‌ی اساسی یافته، و این مسأله بر اهل اطلاع کاملاً روشن است.

۲. فلسفه با الحاد و بی‌دینی گره خورده است و فیلسوفان به زندقه و الحاد مشتهر بوده‌اند.

پاسخ: فلسفه تفکر آزاد درباره هستی است و فیلسوف ممکن است در این تفکر آزاد - به حق - به توحید و یا - به باطل - به الحاد برسد. فیلسوفان هم به دو دسته فیلسوفان موحد و ملحد تقسیم می‌شوند؛ پس نه فلسفه با الحاد گره خورده است و نه فیلسوفان همه ملحدند.

۳. فلسفه به منظور بستن درب خانه اهل بیت - علیهم السلام - در زمان زمامداری بنی عباس از خارج جهان اسلام به جهان اسلام وارد شد.

پاسخ: اولاً: نادرست بودن هدف، غلط بودن کار را نتیجه نمیدهد و حسن و قبح فاعلی و فعلی ملازمه‌ای ندارند.

ثانیاً: این ادعا از نظر تاریخی ثابت نیست. معلوم نیست فقه و عقائد شیعی در عصر بنی عباس - در زمان ترجمه - در ساحت‌های علمی از اشتهازی زیادی برخوردار بوده باشد که نیاز به ایجاد چنین رقیبی پیدا کنند.

۴. در روایات فراوانی از فلسفه و فلاسفه بدگویی شده است.

پاسخ: اولاً در روایات از کلام هم فراوان مذمت شده است، ولی این دسته روایات مورد توجه مخالفان قرار نمی‌گیرد؛ زیرا به کلام اعتقاد دارند.

ثانیاً: دو سه روایت مذمت کننده فلسفه ضعف سندی و دلالتی دارند.

ثالثاً: این روایات اخبار آحادند که در غیر فروع فقهیه حجّت نیستند، مگر شواهد اطمینان بخش ضمیمه‌شان گردد و این شواهد در مورد بحث ما مفقودند.

رابعاً: این روایات به صورت قضیه خارجیّه گفته شده‌اند. یعنی فلسفه یونانی پیش از بومی شدن در جهان اسلام با توجه به پاره‌ای آموزه‌های منفی، مورد ذمّ اهل بیت علیهم السلام قرار می‌گیرند و هرگز مقصود روایات هر آنچه فلسفه نامیده شود - گرچه مبتنی بر صدها آیه و حدیث باشد - نبوده است.

خامساً: چه شد که اسلام شناسان باریک بینی همچون ابن سینا، خواججه طوسی، علامه حلی، نراقیین، میرداماد، شیخ بهایی، خوانساریین، صدرالمتألهین، فیض کاشانی، جهانگیرخان قشقائی، آخوند کاشی، حکیم اصفهانی، شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی)، علامه طباطبائی، خمینی کبیر، شهید مطهری و ... که عمری را در بررسی آیات و روایات گذرانده‌اند، به این روایات ذمّ فلسفه عمل نکرده‌اند. آیا اینان غافل بودند، یا جاهل، یا فاسق؟ بی‌شک اینان عالمانی عامل بودند و اشکال را از بن بی‌زیشه می‌دیدند.

۵. فلسفه، دانش بی‌فائده‌ای است؛ زیرا اگر مقصود از فلسفه خوانی تمرین ذهنی است، این فائده با ریاضیات بهتر به دست می‌آید. و اگر منظور درک واقعیات هستی است، این فائده با وحی یعنی تدبّر در کتاب و سنت بسیار بهتر حاصل می‌شود. و اگر مقصود دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی است، این فائده وظیفه علم کلام است، و نه فلسفه.

پاسخ: اولاً: فلسفه دانشی است که جایگزین ندارد. سخن از باید و نباید در اخلاق مطرح است و سخن از است و نیست در علم، و سخن از هست و نیست در فلسفه.

هر گاه بشر درباره بود و نبود چیزی (کون تام، لیس تامه) با تفکر عقلانی (برهان منطقی) بسپندیشد، به اندیشیدن فلسفی دست یازیده

است.^۱ پس مقصود از فلسفه‌دانی، تمرین ذهنی نیست که گفته شود: ریاضی بهتر ذهن را تمرین می‌دهد.

ثانیاً: راه درک واقعیات منحصر در تدبّر در وحی نیست و حتی خود وحی بر تفکر عقلانی منطقی پای فشرده است. در ۳۰۰ آیه و صدها روایت بر عقلگرایی بشر (و نه مسلمانان) تأکید شده است. بارها خداوند در قرآن کفار را دعوت به تفکر کرده است. معنای این دعوت این نیست که: «ای کفار بیائید مسلمان شوید و سپس در قرآن و سنت تدبّر کنید»؛ بلکه مقصود این است که با عقل خدادادی و با تفکری آزاد در حقائق جهان هستی - که از آن جمله است وجود خدای ربّ العالمین و ضرورت وحی - بیندیشید.

ثالثاً: گرچه دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی وظیفه کلام و متکلم است، ولی فیلسوفی که با برهان صرف به حقیقت آموزه‌های کلان دین می‌رسد و آنها را از همین راه اثبات می‌کند، بهترین خدمت را به دین کرده است. او نه تنها متهم به تفکر کانالیزه نمی‌شود که می‌تواند بی‌دینان و شکاکان و علم‌زدگان را هم به ساحت دین رهنمون گردد.

آری، بسی تفاوت است بین نظری که می‌گوید: فلسفه مسلمین همان کلام است و فلسفه اسلامی بی‌معناست، و بین نظریه‌ای که می‌گوید: فلسفه نمی‌تواند دفاع عقلانی از دین داشته باشد.

۶. بسیاری از کسانی که به فراگیری فلسفه پرداخته‌اند، در پایان عمر خویش که پخته شده‌اند از این کار توبه کرده و اظهار پشیمانی نموده‌اند.

پاسخ: اولاً: کسانی که از فلسفه خوانی و فلسفه‌دانی توبه کرده‌اند، هیچکدام معصوم نبوده‌اند و قهراً کارشان حجّت شرعی نیست و برای کسی

الزام نمی‌آورد.

ثانیاً: فراوانند کسانی که در پایان عمر از فقه خوانی، ادب دانی، کلام آموزی، و بلکه علم آموزی توبه کرده‌اند. آیا این امور می‌تواند دلیل بد بودن فقه و ادب و کلام و علم باشد.

ثالثاً: مقصود غالب این بزرگان این بوده که چرا در فلسفه مانندم و به عرفان و بویژه عرفان عملی نپرداختم؟ سخن آنان اینست که ای کاش از عقل به شهود پر کشیده بودم، نه اینکه از عقل به نقل فرو می‌افتادم.

و مقصود بعضی دیگر این بوده که «به هر آن چه حق است و بر پیامبر فرو آمده است إجمالاً معتقدیم و از فلسفه‌ای که مخالف با شریعت باشد توبه می‌کنیم»، و این امری است که هر مسلمانی باید همیشه بدان معتقد باشد، ولی اعتقاد اجمالی به ما جاء به الرسول منافاتی با بحث و تحلیل تفصیلی عقلی در موضوعات گوناگون ندارد.

باری، امروزه فلسفه زیربنای همه نظامهای مهم اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است و چقدر دور از حقیقت‌اند کسانی که در صددند سرمایه عظیم فلسفه اسلامی را از جهان اسلام بگیرند و از چهره اسلام دینی خرد گریز، ارائه کنند. به گمان من، خطری را که اخباریت در گذشته برای شیعه و تفکر شیعی به ارمغان می‌آورد، هرگز نمی‌توان با تفکر «تفکیکی» برابر دانست، که به تعبیر آن بزرگ:^۱ «اگر اخباری در فروع فقهی اخباری بود، تفکیکی در اصول دین اخباری است».

حدود ۷۰ سال قبل عالمی بزرگوار از نجف اشرف به مشهد الرضا - علیه السلام - هجرت کرد. این عالم که به میرزا مهدی اصفهانی مشهور شد،

۱. آیه الله حاج سید عزالدین زنجانی دام ظلّه

۱. رک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقاله اول

مکتبی فکری - عملی پی افکند^۱ که بعدها با پیشنهاد استاد محمد رضا حکیمی به نام «مکتب تفکیک» شهره گشت.

این مکتب فکری که بنایش بر فلسفه و عرفان ستیزی و اعتنای به روایات در مقام کشف حقائق هستی است، در آن زمان شخصیت‌های علمی حوزه خراسان را مقهور خود کرد؛ شخصیت‌هایی همانند آیات: شیخ محمود حلبی، شیخ مجتبی قزوینی، شیخ هاشم قزوینی، میرزا جواد تهرانی، کجوری، نوغانی و مروارید. با پیوستن برخی از خطبای نامی به این طرز تفکر، اعتقادات این گروه نقل مجالس و محافل شد به گونه‌ای که در سالهای بعد - و تا به امروز - این اعتقادات در میان عوام مشهد هم مطرح است و گاه با شدت و حدت بسیار ارائه می‌گردد.

تفکیک، در سیر تطوّر خود از قرائت‌های مختلفی برخوردار شد و به تدریج تلطیف گشت. بنیان‌گذار این مکتب می‌گفت: «فلسفه خوانی مایه هدم اسلام و فیلسوفان مخربان اسلام‌اند»؛ ولی نو تفکیکیان امروز همچون استاد حکیمی تا به اینجا پیش رفتند که: «فلسفه خواندن لازم است و به فلسفه معتقد گشتن ناروا». بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟!۱

اخیراً نو تفکیکیان مجبور شده‌اند در مسائل فلسفی همچون قاعده الواحد، سنخیت میان علت و معلول، ربط حادث به قدیم، اصالت و تشکیک وجود و ... وارد شوند و به فلسفیدن پردازند. به تعبیر آن عزیز^۲: «این قوت و صلابت و سعه فلسفه است که همه مخالفان خود را آرام به سمت

۱. رهبر معظم انقلاب حضرت آیه الله خامنه‌ای این مکتب را نیمه کلامی - نیمه عرفانی می‌دانند (رک: گزارشی از سابقه تاریخی و اوضاع کنونی حوزه علمیه مشهد، ص

خود می‌کشد و در خود هضم می‌کند»، و به تعبیر آن بزرگ^۱: «اگر بخواهی فیلسوف باشی باید فلسفه بخوانی و اگر بخواهی فیلسوف نباشی باز هم باید فلسفه بدانی».

بزرگان ما از دیرباز راه دستیابی به واقع را سه راه می‌دانستند: وحی و عقل و شهود. و معتقد بودند تفکر عقلانی اگر برهانی و منطقی باشد و شهود اگر صحیح باشد و فهم وحی اگر درست باشد، هر سه مصیب به واقع‌اند. روشن است که این ادعا درجائی است که هر سه کاربرد دارند؛ زیرا هر سه در همه زمینه‌ها کاربرد ندارند؛ مثلاً عقل در مسائل جزئی - همانند تعداد درهای بهشت و جهنم - کاربرد ندارد، و وحی برای انسان غیر معتقد به خدا یا نبوت کاربرد ندارد. اما آنجا که هر سه کاربرد دارند، بی شک مفادشان یکی بیش نیست و نمی‌تواند باشد؛ زیرا که نسیبت حقائق، باطل و تأثیر پذیری واقع از ادراک مدرکان بی‌معناست.

نیز نمی‌توان توقع داشت که فیلسوفان، عارفان و فقیهان و متکلمان خطا نکنند. فلسفه، عرفان و فهم وحی که فقه و کلام نقلی نام دارد علوم بشری‌اند و سیری تکاملی دارند و وظیفه هر کس که در این ساحت‌ها تلاش دارد، پیراستن هر چه بیشتر ساحت فعالیت خود از اوهام و اغلاط است. اما کجا دیده‌اید که یک فهم صحیح از وحی با یک برهان قویم و یک کشف متین ناهماهنگ باشد؟!۱

نیز می‌دانیم که همانگونه که فهم صحیح از وحی را میزانی است که علوم درایه و رجال و اصول و فقه الحدیث متکفل آن است، برهان صحیح و کشف صحیح هم دارای میزان است که علوم منطقی و عرفان نظری متکفل

بررسی و تبیین دقیق این میزان اند.

یکی از مباحث مورد بررسی بشر از گذشته تا کنون مسأله سرنوشت آدمی است. مباحث مربوط به معاد بمانند مسائل مربوط به مبدأ همیشه مورد کنکاش ذهنی انسان بوده و می باشد. وحی و عقل و شهود در این زمینه حرفها دارند، بعضی بیشتر و برخی کمتر.

با تأسف بسیار باید گفت که در این مسأله - بحث معاد - وحی به طور جدی مورد بازخوانی قرار نگرفته است و هر کس بخواهد در این زمینه تحقیق کند راهی پر پیچ و خم فرا روی دارد.

تفکیکیان - و به ویژه حضرت حجة الاسلام و المسلمین سیّدان - معتقدند که فلاسفه - و به ویژه صدر متألهان - در این زمینه فلسفیده اند و چون فلسفه راه نامطمئنی است به خطا رفته اند؛ غافل از اینکه صدرا در این بحث بیشتر متکلم است تا فیلسوف و در صدر کسانی است که به وحی در این زمینه بها داده است و به تبیین و بررسی روایات وارده پرداخته است. این ادعا در کتاب حاضر بخوبی اثبات شده است.

در این کتاب که بحثی است درباره «صراط» به عنوان نمونه فهم یکی از اهل تفکیک از عبارات فیلسوفان طرح و سپس نقد شده است و بخوبی روشن گشته است که:

أولاً: چقدر مدعیان فلسفه ستیزی از فهم ظاهر عبارات حکما عاجزند، در حدی که گاه از عبارت، نقیض مقصود نویسنده را می فهمند.

ثانیاً: دغدغه حکیمانی همچون صدرا شرح روایات عمیق معارفی است. کاری که هیچ فلسفه ستیزی بدان نپرداخته است و صدرا در این ساحت جلودار و لوادار است.

ثالثاً: لسان روایات اهل بیت - علیهم السلام - در ساحت های گوناگون

و با مخاطبان مختلف، مختلف است و یک سطح انگاشتن روایات از نظر ژرفای مضمون، سطحی نگری و ساده اندیشی است.

رابعاً: بزرگانی همچون صدر المتألهین نه فهمشان از وحی از اصحاب تفکیک ضعیف تر است و نه دلسوزیشان برای دین و مکتب تشیع از آنان کمتر است و نه تلاششان برای ترویج مذهب از آنها کم رنگ تر.

اینجانب بیش از بیست و پنج سال است که در حوزه علمیه به تدریس مشغولم و صدها طلبه در بحث های مختلف حقیر شرکت داشته اند، اما به جرأت می توانم ادعا کنم که در تیزفهمی و ژرف نگری کمتر طلبه ای را بمانند حجة الاسلام و المسلمین حاج شیخ محمد حسن و کیلی دیده ام و حدس حقیر این است - و حدس الالمعی یقین - که اگر جنابش چونان گذشته فقط به اشتغالات علمی و سلوک عملی بپردازند در آینده ای نه چندان دور از چهره های ماندگار و درخشان حوزه های علمیه خواهد شد.

بحث و کنکاش در مسائل علمی، مایه رشد علم و بروز و ظهور حقیقت است. بحث علمی اگر پیراسته از تعصب و بر محور حق طلبی و حقیقت جوئی شکل گیرد، منافع فراوانی برای جامعه بشری به ارمغان می آورد. بی جهت نیست که در بهترین شب سال - یعنی شب قدر - که بهتر از هزار ماه است، مذاکره علم برترین عبادت دانسته شده است.

این نوشتار که نقد و بررسی آراء یکی از تفکیکیان است - و البته به عنوان نمونه ارائه شده است - در نوع خود اولین است، ولی می تواند آخرین نباشد، و ان شاء الله نخواهد بود. و من همین جا از شخص مورد انتقاد و یا دوستان و هم اعتقادان ایشان به صراحت می خواهم که حتماً به نقد علمی این نوشتار بپردازند، و به این وسیله تنور بحث را گرم کنند و از حیثیت علمی خویش دفاع کنند که از گذشته گفته اند: حیاة العلم بنت البحث و امیر بیان

حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام فرموده اند : اضرَبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ بِالْبَعْضِ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ الصَّوَابُ .

چه بحثی مهم تر ، شیرین تر ، حیاتی تر و دقیق تر از معاد و صراط ، بحثی که هم مقصد را تبیین می کند و هم راه را .

بارها ا به حقّ دلیلان راهت که خود صراط اقوامند ، ما را از هر گونه

لغزش علمی و عملی محافظت بفرما .

شب بیست و سوّم ماه مبارک رمضان

لیلة القدر ۱۴۲۸ ، شیخ علی رضایی طهرانی

مقدمه استاد مکرم حجة الإسلام و المسلمین زمانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

وآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَي أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ
و لا حول و لا قوّة إلا بالله العلیّ العظیم .

قال الله الحكيم : ﴿ وَ الَّذِينَ أَحْتَبَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُواهَا وَ أَنْابُوا
إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْسَبِ ﴾^۱

و قال أمير المؤمنين عليه السلام : اعقلوا الخير إذا سمعتموه عقل رعاية
لا عقل رواية ؛ فإن رواة العلم كثير ورعائه قليل^۲ .

و قال أيضاً : عليكم بالدرایات لا بالروایات^۳ .

یکی از مهمترین وظائف حوزه های علمیّه تبیین معارف دینی است که
در روایات فوق از آن تعبیر به درایه شده است ، و روشن است که درایت
آیات و روایات که حاوی اسرار مبدأ و معاد است و مشتمل بر غوامض و
جوهر علوم الهی است بدون استمداد از مقدمات صحیح که مطابق عقل و
شرع باشد امکان پذیر نیست .

۱ . آیات ۱۷ و ۱۸ از سوره ۳۹ : الزمر

۲ . بحار الأنوار ، طبع حروفی ، ج ۲ ، ص ۱۶۱ ، حدیث ۲۱

۳ . همان ، ص ۱۶۰ ، حدیث ۱۲

اگر چه اصل لزوم درایه مورد اختلاف نیست، ولی در کیفیت آن دو طریق وجود دارد: اول روش کسانی که معتقدند معارف دینی بدون استمداد از مقدمات فلسفی و تنها با اتکا به عقل فطری باید فهمیده شود، و دوم مرام افرادی که بدون بهره‌گیری از مقدمات فلسفی این امر را غیر ممکن می‌دانند. اینک در صدد جرح و تعدیل این دیدگاه‌ها نیستیم؛ ولی هر دو دیدگاه از قدیم الایام میان علماء اعلام دارج و رائج بوده است.

رساله حاضر در برگزیده همین دو منظر در یکی از معارف دینی که مبحث بسیار عمیق و دقیق صراط است، می‌باشد. فاضل ارجمند جناب مستطاب حجة الإسلام و المسلمین حاج شیخ محمدحسن وکیلی دام توفیقه، با حضور در درس برخی از طرفداران نظریه تفکیک این مبحث را گردآوری نموده و سپس به نقد و بررسی اصل مبنا تفکیک و خصوصاً دیدگاه آن در مسأله صراط پرداخته‌اند. در این رساله انسان می‌تواند تفاوت روشن میان این دو روش را ملاحظه نماید. به دور از هرگونه جانبداری می‌توان گفت: رساله حاضر از عهده این مهم به خوبی برآمده است. زحماتی که ایشان چه در جمع‌آوری و موضوع بندی روایات و چه در تحلیل و بررسی آنها نموده‌اند، شایان تقدیر است. و از جهت دیگر، این‌گونه بحث در روایات صراط سابقه نداشته و بدیع و جدید است و این جهت مزید بر ارزش این رساله گردیده است.

امید است که این اثر مورد قبول بارگاه حضرت احدیت قرار گرفته و موجب بهره‌مندی مطالعه کنندگان گرامی قرار گیرد.

وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا وَ عَلِيَّ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ وَ آخِرُ دَعْوَانَا أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ

رَبِّ الْعَالَمِينَ

۲۶ شعبان المعظم ۱۴۲۸ هجریه قمریه. شیخ مهدی زمانی

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَي أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ

وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

مقدمه مؤلف

از سالهای آغازین اشتغال به علوم حوزوی، شنیده بودم که گروهی هستند که در قالب و نام مکتب تفکیک مدعی داشتن نظراتی نو و معارفی ناب و خالص می‌باشند و مکتب حکماء و عرفا را باطل می‌دانند. و همیشه در انتظار بودم که دروس مقدماتی را فراگیرم تا توان مطالعه آراء بزرگان این مکتب را بدست آورم.

بحمدالله پس از مدتی توفیق یافتم تا در درس «بداية الحكمة» شرکت نمایم. از همان آغاز، روش خویش را مطالعه حکمت همراه با آراء مکتب تفکیک قرار داده و بنا گذاشتم قدم به قدم نقدهای بزرگان تفکیک را مطالعه کنم تا با هر دو نظر آشنا باشم و از اتهام فلسفه زدگی نیز دور بمانم. ولی با مراجعه به کتبی چون «عارف و صوفی چه می‌گویند» و «تنبيهات حول المبدأ و المعاد» می‌دیدم آنچه اساتید ما از فلسفه تقریر می‌کنند با آنچه بزرگان

مکتب تفکیک برداشت کرده‌اند، بسیار متفاوت است و نقدهای ایشان فقط به آنچه خود برداشت نموده‌اند وارد است نه آنچه در حکمت متعالیه آمده و اساتید فنّ تقریر می‌کنند.

در طول تحصیل حکمت نیز، سعی می‌کردم کماکان با آثار بزرگان تفکیک مأنوس باشم، شاید آنان نکته‌ای از روایات استفاده کرده باشند که از دید حکماء دور مانده باشد. در این میان در محافل مکرراً نام خطیب توانا جناب حجة الإسلام و المسلمین حاج سید جعفر سیدان را می‌شنیدم که در مجالس مختلف مدعی بطلان مسیر حکمت و عرفان‌اند و گفته می‌شد تألیفاتی هم در این زمینه دارند ولی اثری از ایشان در دست نبود.

حدود دو سال پیش در بازار کتابی دیدم به نام «معاد: سلسله دروس استاد معظم حاج سید جعفر سیدان». آن را خریدم و مطالعه کردم، ولی آن را همچون کتابهای سابق، از مطالب جگمی دور یافتم. با خود گفتم شاید نقص از مقرر محترم کتاب است زیرا خود در آغاز می‌گویند: مطالب کتاب برداشتهای من از درسهای معظم له می‌باشد. تا اینکه در پایان سال تحصیلی ۱۴۲۵-۲۶، فرصتی فراهم شد و مدتی کوتاه در درس معظم له شرکت کردم. متوجه شدم فضای درس با فضای کتاب یکسان است و کتاب مورد تأیید استاد محترم است. تعدادی از آن گاهی در کنار میز ایشان بود و بعد از درس هر کس می‌خواست از طریق یکی از ارادتمندان تهیه می‌کرد.

موضوع بحث «بررسی عقائد اختلافی محلّ ابتلاء» بود. در این راستا به نقد نظریه ملاصدرا در «مسأله صراط» و اثبات تنافی کامل نظر ایشان با مدارک و حیانی مشغول بودند و همان مطالب کتاب «معاد» را تدریس می‌کردند، ولی متأسفانه آنچه به ملاصدرا نسبت داده می‌شد کاملاً بی‌ارتباط با رأی ایشان بود و غالب حاضرین در مجلس درس نیز آشنائی چندانی با

حکمت نداشتند.

از طرفی در میان درس نیز هر وقت مناسبتی پیش می‌آمد، استاد محترم عبارتی از جناب «محبی الدین»، «حکیم سبزواری» «علامه آیه الله طباطبائی»، «علامه آیه الله طهرانی»، «آیه الله حسن زاده آملی» و «آیه الله جوادی آملی» در ابواب مختلف می‌خواندند و به شکل نادرستی تفسیر می‌کردند تا به حاضرین اثبات کنند آراء حکما و عرفا منافی شریعت است. و گاهی - با کمال تأسف - استهزاء هم می‌شد و صدای خنده‌ای هم مجلس را فرا می‌گرفت.

به تقدیر الهی زمان حضور حقیر در مجلس درس ایشان، مقارن بود با حضور دو تن از فضلاء فلسفه خوانده که اشکالات متعددی بر ایشان می‌کردند و بحث هر روز از این سو به آن سو می‌شد تا اینکه ایشان بنا بر این گذاشتند که دیگر در درس به اشکال کسی جواب ندهند. حقیر از ایشان تقاضا کردم که بعد از درس فرصتی دهند تا تقریر صحیح فرمایش صدر المتألهین را عرض کنم و اشکالات تقریر ایشان روشن شود و موافقت نمودند. فردا پس از درس در حضور شاگردان ایشان مقداری از مقدمات تقریر فرمایش صدر المتألهین علیه السلام را عرض کردم و در همان جلسه برخی از اشکالات برای خود ایشان روشن شد، ولی عذر آوردند که چون قرار دارند بحث فردا ادامه یابد. من هم تقاضا کردم که فرصت فردا به اندازه کافی باشد تا بحث تمام شود.

در روز بعد بحث را پی گرفتیم، ولی متأسفانه در میانه بحث گفتند: «ادامه بحث در محضر عموم صلاح نیست!» و هر چه خواهش کردم که بحث را ادامه دهند قبول نکردند و از حقیر دعوت کردند که برای بحث خصوصی به منزل ایشان بروم.

حقیر نیز به دو علت این کار را نپذیرفتم:

۱. این نسبت ناصحیح به پاسدار بزرگ مکتب تشیع «صدرالمتألهین» علیه السلام در نزد همین جمع داده شده بود؛ لذا دفع آن نیز باید در همان جمع صورت می‌گرفت.

۲. ایشان با وجود ناآشنائی شدید با حکمت، خود را عالم به حکمت می‌دانستند و مجالی برای تفسیر و توضیح چند نکته دقیق بحث نمی‌گذاشتند. هر چه حقیر برای حفظ احترام سیادت و کهولت ایشان - که در حکم جد حقیر هستند - و رعایت آداب بحث، تلاش می‌نمودم، معظم له نسبت به بنده اینطور نبودند و اجازه تمام کردن جملات را نمی‌دادند، فرمایش خود را تکرار نموده و گاه با جملاتی تحقیر می‌نمودند.

در خلال مدت کوتاهی که در درس شرکت کردم، مجموعه‌ای از روایات مبحث «صراط» را نیز جمع‌آوری نمودم و پس از انصراف ایشان از بحث، با یادداشت‌هایی درباره اصل بحث، همه را نگهداری کردم.

بعدها مکرراً از طرف اردامندان ایشان شنیده شد که می‌گویند: «اگر مدعیان حکمت چیزی داشتند می‌آمدند و با معظم له بحث می‌کردند، لیکن همه از بحث گریزانند چون می‌ترسند مغلوب شوند.»

و از طرفی معظم له نیز از تبلیغ و تزویج نظرات خویش دست بردار نداشته و با تلاش هر چه بیشتر در مقابله و مناظره با حکمت و عرفان می‌کوشند. این تبلیغات از سوی سبب مشتبه شدن حق در نگاه حقیقت‌جویان - مخصوصاً جوانان پاک و بی‌اطلاع - گشته و تشنگان وادی معرفت و توحید را از پیمودن صراط مستقیم باز داشته‌است، و از دیگر سو بذل عداوت و دشمنی با اولیای الهی و علم داران مکتب تشیع را در قلوب عده‌ای مستضعفان نشانده و آنچنان زبانشان را به اهانت و سب مردان خدا گشوده که

قلم از شرح آن شرم می‌نماید و از سویی دگر طلاب علوم دینی را از معین معارف قرآن و عترت محروم و به سرابی دلخوش نموده است.

ایشان نه تنها آراء بلند «صدرالمتألهین» علیه السلام را خطا و باطل می‌شمرند بلکه در مناظر و نوشتجات خود اصرار دارند که نظرات حکمت متعالیه مخالف نصوص و ضروریات دین و به اصطلاح فقهی کفر مسلم است؛ با وجود اینکه این نظرات مورد تأیید عده‌ای از بزرگ‌ترین علمای شیعه در سده‌های اخیر همچون مرحوم «آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی کمپانی» و «علامه آیه الله طباطبائی» و رهبر فقید انقلاب «حضرت آیه الله العظمی خمینی» قدس سرهم بوده است و نسبت دادن کفر به اعتقادات مسلم این اسطوره‌های جهان تشیع نابخشدنی است.

مجموعه این مطالب موجب شد که بنده احساس وظیفه نمایم و کتاب حاضر را در نقد مبانی فکری مکتب تفکیک به نگارش درآورم.

مکتب تفکیک به تقریر مدرس محترم کتاب «معاد» آمیخته‌ای از خطا و اشتباه در چهار زمینه است:

۱. عدم شناخت صحیح نسبت به جایگاه نقل و ناآشنائی با تاریخ تدوین حدیث شیعه و اموری که برای استفاده از نقل به آن محتاجیم.

۲. کوتاهی و قصور در بررسی مدارک نقلی.

۳. نگرشی ناصحیح به جایگاه عقل در کشف واقع و اعتقاد به ناکارآمدی آن.

۴. کوتاهی و قصور در فهم کلمات حکماء و براهین عقلی.

در غالب نقدهای نوشته شده بر مکتب تفکیک، عمده به بحث سوم و چهارم پرداخته شده است، ولی در این کتاب سعی شده به اشتباهات این مکتب - بر اساس تقریر مدرس محترم کتاب «معاد» - در هر چهار زمینه

پرداخته شود، و بر همین اساس کتاب در پنج فصل تنظیم شده است:

فصل اول پیرامون نکاتی است که در استفاده از مدارک نقلی در اصول عقائد - خصوصاً مبحث صراط - باید مورد توجه قرار گیرد، و در خلال آن ارزش مدارک نقلی در اعتقادات اجمالاً تبیین می‌شود. این فصل در حکم مقدمه برای فصل دوم است.

فصل دوم به بررسی قسمتی از روایات جمع‌آوری شده در مبحث صراط و ارائه یک نمونه عینی از بررسی مدارک نقلی در اعتقادات می‌پردازد. در فصل سوم فرمایش صدرالمتألهین علیه السلام در مسأله صراط تقریر و شرح شده و تلاش شده است که ظرائف آن، روشن گردد.

در فصل چهارم عبارات کتاب «معاد» در نقد نظر صدرالمتألهین علیه السلام و اثبات تغایر آن با مکتب وحی، نقل گردیده، و با توجه به مطالب فصل دوم و سوم نقد شده است.

در نهایت، خاتمه کتاب به بررسی و نقد جایگاه عقل از دیدگاه مدرّس محترم کتاب «معاد» می‌پردازد.

پس از تدوین کتاب دوتن از اساتید بزرگوار که دروس حکمت را غالباً خدمت ایشان خوانده‌ام (جناب حجة الإسلام و المسلمین حاج شیخ علی رضائی و جناب حجة الإسلام و المسلمین شیخ مهدی زمانی) منت نهادند و کتاب را ملاحظه نموده و نکاتی را تذکر فرمودند و در ضمن با تقریظ خود کتاب را مزین نمودند که در اینجا مراتب تشکر و امتنان خود را ابراز می‌نمایم.^۱

۱. در حدّ فاصل تدوین کتاب تا آماده شدن برای طبع، حقیر دوبار کتاب را مرور

در پایان لازم به ذکر است که در چند دهه اخیر بزرگان حکمت و عرفان - از روی کرامت و بزرگواری - برخی از زوایای علمی و عملی مکتب تفکیک را کتمان نموده‌اند، ولی حقیر معتقدم در شرایط فعلی رضای خداوند متعال در بیان صریح و بی‌پرده حقیقت است؛ بدین جهت شاید برخی از مطالب موجب رنجش خاطر برادران تفکیکی باشد که پیشاپیش عذرخواهی می‌نمایم؛ چراکه غرض صرفاً دفاع از مکتب اهل بیت علیهم السلام و تبیین حقیقت می‌باشد.

دأب و روش بزرگان در قدم اول نقد مکاتب فکری است نه اشخاص و صاحبان مکاتب؛ لیکن از آنجا که مکتب تفکیک در دوره معاصر به پشتوانه توهمی کاذب از برخی بزرگان تفکیکی رواج یافته، مسؤولیت الهی ارشاد و نهی از منکر در زمان فعلی جز با تحلیل شخصیت علمی این بزرگان ادا نمی‌گردد. اهل فنّ مطلقند که در باب نهی از منکر چنانکه افراط شرعاً حرام است تقصیر و کوتاهی نیز حرام می‌باشد.

امید است این تلاش گامی باشد برای رویارویی آراء علمی و نظرات دینی در فضائی دور از عوام زدگی و شتاب و بر طرف کننده غبارهای اختلاف و تشتت در میان موالیان اهل بیت علیهم السلام.

مشهد مقدّس رضوی علی شاهدا آلف التحیة و الثناء
ذی القعدة الحرام ۱۴۲۷ هـ شیخ محمّد حسن وکیلی

به نمودم و در هر نوبت مطالبی را به آن افزودم. چون اضافه نمودن این مطالب در متن کتاب موجب برهم خوردن نظم آن می‌شد، عمده مطالب در پاورقی افزوده شد و سبب شد حجم پاورقی‌ها بیش از حدّ معمول باشد. از این بابت از خوانندگان محترم پیشاپیش عذر می‌خواهم.

فصل اوّل

جایگاه نقل

فصل اوّل در بیان فضیلت و برتری نقل است. در این فصل آمده است که نقل از جمله میوه های نافع و خوش طعم است و در تمام بلاد و اقالیم یافت می شود. در این فصل به خواص و فواید نقل در طب و تغذیه اشاره شده است. همچنین به روش های مختلف کاشت و پرورش نقل پرداخته شده است. در این فصل آمده است که نقل را می توان در انواع مختلف پخت و پزید و در تهیه غذاهای مختلف به کار برد. در این فصل به خواص و فواید نقل در طب و تغذیه اشاره شده است. همچنین به روش های مختلف کاشت و پرورش نقل پرداخته شده است. در این فصل آمده است که نقل را می توان در انواع مختلف پخت و پزید و در تهیه غذاهای مختلف به کار برد.

برای بررسی آیات و روایات شریفه در اصول عقائد و استفاده از آنها در معارف توجه به مقدماتی لازم است که غفلت از آنها موجب برداشتهای نادرستی خواهد شد.

در این فصل اشاره‌ای اجمالی به این مقدمات می‌شود^۱:

مقدمه اول : عدم حجیت ظنون در عقائد

مشهور قریب به اتفاق در بین مجتهدین از علماء شیعه عدم حجیت ظنون و عدم جواز اعتماد بر ظواهر کتاب و اخبار آحاد در مسائل اعتقادی است به طوری که این مسئله از خصائص مجتهدین در مقابل اخباریان و محدثین محسوب می‌شود.^۲

سید مرتضی رحمته الله جواز اعتبار خبر واحد در اصول اعتقادی را امری خلاف عقل و عدم آن را از مسلمات علمای امامیه شمرده‌اند.^۳ و شیخ

۱. غرض در اینجا طرح کلی بحث و ارائه برخی از سرنخهای آن است و گرنه برخی از این مقدمات خود محتاج رساله‌ای مستقل و بحثی مفصل است.

۲. در «روضات الجنات» ج ۱، ص ۱۳۸، ذیل نام مولی مجتهد امین استرآبادی - در بیان وجوه فرق اخباریان و اصولیان - به نقل از اخباریان گوید: «یح: انهم لا یجوزون أخذ العقائد من القرآن و اخبار الآحاد بخلاف الأحکام الفرعیة، و الأخباریون یقولون بعکس ذلك».

۳. «السرائر» ج ۱، ص ۵۰ - ۵۱.

طوسی رضی الله عنه قول به حجیت را به غافلان أصحاب الحدیث نسبت داده و در این باره می‌فرمایند:

لا يمكن إسناد ذلك إلى قوم علماء متميزين وإن قال ذلك بعض غفلة أصحاب الحدیث فذلك لا يلتفت إليه على ما بيناه^۱.

«إسناد دادن عمل به خیر واحد در عقائد به گروهی از علماء ممکن نیست، و اگر بعضی از غافلان از محدثین چنین بگویند به کلام ایشان نباید توجه نمود.»

بر همین اساس در کتب اعتقادی شیعه، با نظائر این جمله فراوان رو به رو می‌شویم: «هذا خبر واحد لا يفيد علماً ولا عملاً».

و بر همین مبنا است که بزرگان شیعه اعتماد به ظاهر قرآن کریم در معارف را فقط در جایی صحیح می‌دانند که از مجموع ظواهر - به ضمیمه سائر قرائن - قطع حاصل شود^۲.

حاصل اینکه: به اعتقاد بزرگان در مقام مراجعه به مدارک نقلی در «اصول اعتقادی» به دنبال کشف حکم ظاهری و یافتن حجیت و تبعد شرعی نیستیم بلکه غرض اینست که از لابلای مدارک نقلی راهی به واقع بیایم و حقیقت را به مقدار ممکن کشف کنیم^۴. تفصیل این مطلب در علم اصول

۱. «العدة» ج ۱، ص ۱۳۱؛ و رجوع کنید به «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۵۵۶ - ۵۵۷.

۲. «فرائد الاصول» ج ۱، ص ۵۵۸.

۳. در بین متأخرین مرحوم آیه الله خوئی رضی الله عنه نظری مخالف دارند که در «مصباح الاصول» ج ۲ ص ۲۳۸ آمده است و نقدهای وارد بر آن را می‌توانید در رسائل و حواشی آن همچون «اوثق الوسائل» ص ۲۳۶ و «وسيلة الوسائل» ص ۱۶۲ و در «ارشاد العقول» ج ۳ ص ۳۱۷ ببینید.

۴. در این مسأله بزرگان تفکیک آراء مختلفی دارند. برخی ظاهراً با جمهور علماء

«شیعه موافقند (رجوع کنید به «علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک» ص ۱۸۲ - ۱۸۵) و برخی یا مضطرب‌اند و یا به حجیت ظنون بیشتر متمایل‌اند. مثلاً مدرّس محترم کتاب «معاد» در «الفوائد النبویة» ص ۸ تصریح به لزوم علم در معارف اعتقادی دارند ولی در برخی دیگر از بیانات خود بر حجیت ظواهر در مسائل اعتقادی تأکید می‌ورزند («نگاهی به مکتب تفکیک» ص ۲۸۱) و همچنین جناب حکیمی بر حجیت ظواهر در معارف اصرار می‌ورزند و مستند ایشان صرفاً بناء عقلاء و سیره ایشان است (همان کتاب، ص ۳۰ تا ۳۳) و متأسفانه با برداشتهای ناصحیح همین مطلب را به عده‌ای از بزرگان نیز نسبت می‌دهند.

در اینجا تذکر سه نکته ضروری می‌نماید:

الف) حجیت به معنای معذرت و منجزیت در مسائل علمی تصوّر ندارد چون تعذیر و تنجیز مختصّ به افعال اختیاری است و عقد قلبی نیز گرچه به نظر برخی فعل ارادی است ولی موضوع آن علم و یقین است و دلیلی بر حجیت غیر آن وجود ندارد. و حجیت به معنای مورد بحث در باب حجیح و امارات نیز همین طور می‌باشد و حجیت به معنای کاشفیت تامه (که گاهی حجیت ذاتی قطع به آن تفسیر می‌شود؛ رجوع کنید به: «نهاية الدراية» ج ۳، ص ۱۸ - ۱۹ و ص ۲۲ - ۲۳؛ و «اصول الفقه» ج ۲، ص ۱۹ - ۲۳) از خصائص قطع است و ظنون غیر قطعی می‌باشند.

ب) سیره عقلاء بر عمل به ظواهر و خیر واحد در اغراض تشریحیه می‌باشد نه اغراض تکوینیه (رجوع کنید به: «بحوث فی علم الاصول» ج ۴، ص ۲۵۰ - ۲۵۱ و ص ۳۹۶) و اصول عقائد از اغراض تکوینیه است. عقد قلبی نیز گرچه در محدوده اغراض تشریحیه است ولی سیره عقلاء درباره آن حجیت ظنّ نیست. آیا بزرگان شیعه که اتفاق بر عدم جواز رجوع به ظنون در اعتقادات کرده‌اند از عقلاء نبوده‌اند؟^۱

ج) مستند برخی ظنون معتبره همچون أصالة الظهور و أصالة كون المتكلم فی مقام بیان مراده الجدی و أصالة الضابطیه، منحصر در بناء عقلا است و چون مشهور علمای امامیه - که همه از عقلا می‌باشند - قائل به عدم حجیت ظنون در اعتقادات می‌باشند، پس بنائی عقلائی بر حجیت این اصول در مسائل اعتقادی وجود ندارد.

اما درباره حجیت برخی ظنون چون خبر واحد، عده‌ای معتقد به وجود دلیل و مستند

آمده است.

« شرعی می‌باشند؛ و لذا گمان می‌شود که اطلاق برخی از ادلّه حجّیت خیر (همچون صحیحۀ عبدالعزیز بن مهتدی دربارهٔ معالم دین) شامل این مسائل نیز می‌باشد و بر لزوم عقد قلبی بر مفاد نقل به میزان درجهٔ حصول فعلی اعتقاد، دلالت می‌کند (به عنوان نمونه رجوع کنید به: مجلّه پژوهشهای اصولی، شمارهٔ ۶، زمستان ۸۲، ص ۲۶ - ۵۱، نقش روایات در امور اعتقادی).

این کلام نیز از جهاتی مورد تأمل به نظر می‌رسد؛ زیرا:

اولاً: ادلّه حجّیت خیر در مقام بیان صغرای «ثقه» بیان شده است و کبری را قاعده‌ای عقلانی تلقی می‌کند. و ظاهراً خبری که در مقام جعل کبری مستقلاً باشد و به اطلاق آن - زائد بر دائرة بناء عقلاء - بتوان تمسک کرد وجود ندارد.

ثانیاً: ادلّه مطلقه عمدهٔ دربارهٔ ثقه (به معنای لغوی) و در موارد اطمینان عرفی وارد شده است، نه مطلق خبر ثقه (به معنای مصطلح رجالی) که شامل ظن غیر اطمینانی نیز می‌شود. ثالثاً: انکار شدید علمای شیعه نسبت به حجّیت اخبار آحاد در عقائد، به قدری قوی است که به نظر می‌رسد اگر موجب انصراف این ادلّه (بر فرض وجود) نباشد، موجب اجمال آن نسبت به موارد عدم قطع یا اطمینان خواهد بود.

رابعاً: شمول ادلّه حجّیت نسبت به یک دلیل، مستلزم ظن فعلی به مضمون آن نیست. و اگر چه مغایرت عقد قلبی - به عنوان یک فعل اختیاری - با علم و ظن، قابل قبول است، لیکن امکان آن در فرض شک و وهم مشکل به نظر می‌رسد؛ لذا بر فرض وجود چنین ادله‌ای نباید آنها را بر حصول ظن فعلی معلق نمود.

مقدمهٔ دوّم: اقسام اصول اعتقادی

اصول اعتقادی به طور کلی (و در ضمن آن، امور متعلّق به آخرت و

حوادث پس از مرگ) به دو قسم تقسیم می‌شوند:

الف) آنچه که اعتقاد و تدبیر به آن بر هر مسلمانی واجب است و جزء

لوازم ایمان به شمار می‌آید و تحصیل علم به آنها شرط واجب است نه شرط وجوب؛ همچون اعتقاد به وجود خداوند و نبوت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم و امامت ائمهٔ معصومین صلوات الله علیهم اجمعین.

روایاتی که از معصومین علیهم السلام در این باره رسیده، این قسم را

در امور متعلّق به آخرت منحصر در اعتقاد به اصل وجود صراط و میزان و حساب و جنت و نار و ... نموده و علم به جزئیات آن را بر عهدهٔ مکلفین ندانسته‌اند،^۱ و بزرگان نیز در کتب کلامی خود بیش از این نگفته‌اند.^۲

ب) آنچه که اعتقاد و تدبیر به آن واجب نیست و جزء تکالیف شرعی

به شمار نمی‌رود مگر برای کسانی که از راهی به آن علم و یقین پیدا کنند. اعتقاد به تفصیل و جزئیات صراط و میزان و ... از این باب است.^۳

۱. «بحار الأنوار» ج ۶۸، ص ۲۶۳ و ص ۳۹۵؛ وج ۶۹، ص ۲، ح ۱، و ص ۱۰،

ح ۱۱.

۲. به عنوان نمونه خواجه طوسی قدس سره در «تجرید» می‌فرماید: و سائر

السمعیات من میزان و الصراط و الحساب و تطایر الکتب ممکنه دلّ السمیع علی ثبوتها فیجب التصدیق بها و مراجعه کنید به: «کشف المراد» ص ۵۷۵، «شرح باب حادی عشر» ص ۵۳ - ۵۴؛ «حقائق الایمان» ص ۶۴؛ «الذخیره» ص ۵۳۰؛ «فرائد الأصول» ج ۱، ص ۵۶۷.

۳. رجوع کنید به: «فرائد الأصول» ج ۱، ص ۵۵۹ - ۵۶۹؛ و نیز سائر کتب اصولیین

متأخر، ذیل دلیل انسداد، مبحث حجّیت ظن در اصول دین.

مقدمه سوم: روشهای عملی علماء شیعه در اصول اعتقادی رفتار عملی علماء شیعه در طول تاریخ در قسم دوم از اصول اعتقادی (مطالبی که شناخت و اعتقاد به آن واجب نیست) در مجموع به سه نوع قابل تقسیم است:

الف) روش برخی از محدثین و اخباریین و برخی از مجتهدین که مذاق اخباری دارند. در این روش ظواهر بدئی اخبار آحاد بدون هیچگونه تعمق و تدبیر در حکم امور قطعی تلقی شده و در کتب اعتقادی صرفاً به نقل و ترجمه همین اخبار آحاد بسنده می‌شود و آن را به عنوان اصول اعتقادی شیعه به عامه مردم معرفی می‌نمایند، و می‌کوشند از ظواهر بدئی احادیث فراتر نروند. از این قبیل در قدام می‌توان رساله «اعتقادات» مرحوم شیخ صدوق رحمته الله را نام برد که مرحوم شیخ مفید قدس سره کتاب ارزشمند تصحیح اعتقادات الإمامیه را در تصحیح و رفع اشکالات آن نگاشته‌اند.

ب) روش عمده متکلمین شیعه؛ چون سید مرتضی، شیخ طوسی، محقق حلّی، علامه حلّی، فاضل مقداد و ...

این بزرگان چون معتقد به عدم حجیت اخبار آحاد و ظواهرند، نقل و ترجمه صرف این اخبار را به عنوان معرفی مکتب تشیع جاز نمی‌دانند، و برای أدله ظنی ارزش زیادی قائل نیستند. و چون اعتقاد به این امور را نیز واجب نمی‌شمردند، نسبت به تحقیق و بررسی روایات فراوان مبدأ و معاد همت نگماشته و به رفع تعارضات بدئی و جمع دلالتی أدله و یا ترجیح در موارد تعارض اهمیت چندانی نمی‌دهند و صرفاً به بیان احتمالات مختلف درباره امور چون صراط و میزان، بدون مراجعه تفصیلی به متون دینی پرداخته و از قضاوت سکوت می‌کنند. لذا این گونه مباحث در غالب کتب

کلامی در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است.^۱

ج: روش مدققین از متأخرین شیعه: در این روش به تفصیل مبدأ و معاد پرداخته شده و برای بدست آوردن نظر نهائی متون دینی، از لابلائی مدارک به ظاهر متعارض تلاش می‌گردد.

بزرگانی که بدین روش عمل نموده‌اند از طرفی معتقدند تمسک به ظواهر و اخبار آحاد - که طریقه اشاعره و محدثین شیعه است - به دلائلی که اشاره شد صحیح نیست، و از طرفی معتقدند که تفصیل مسائل مبدأ و معاد نیز جزء تعالیم آسمانی و معارف وحیانی است و بیانات مفصل ائمه دین صلوات الله علیهم اجمعین در این زمینه‌ها خود شاهد بر لزوم تدبیر و تفکر و تعمق در این مسائل است و نباید این حجم انبوه از روایات را بدون بررسی و تحقیق یله و رها گذاشت، بلکه باید تا حدّ توان مراد جدی آنها را کشف کرده و نظر نهائی شریعت مقدّس را به دست آورد.^۲

۱. ان شاء الله در مباحث آینده نمونه‌هایی از آراء این بزرگان را در مسأله صراط

خواهیم دید.

۲. گاهی گفته می‌شود بررسی روایات معارفی حسنی ندارد؛ چون وقتی اعتقاد اجمالی بما هو الواقع کافی است چرا ما خود را بدر سر بیاندازیم و در این مسائل تحقیق بررسی کنیم. علاوه بر این اعتقاد اجمالی احوط و مصون‌تر نیز هست. چه بسا در اثر تحقیق انسان دچار خطا شود. و گاهی علاوه بر حسن، جواز بررسی این روایات نیز زیر سؤال می‌رود. صدر المتألهین رحمته الله در دیباچه «شرح کافی» ص ۳ می‌فرماید: لقد اقبلنا بسجماعة یرون التعمق فی الامور الربانیة بدعة، و التدبیر فی الآیات الإلهیة خدعة، كأنهم الحنابلة من کتب الحدیث، المتشابهة علیهم الحقّ و الخلق و القدیم و الحدیث. لم یتعدّ طورهم عن طور الأجسام، و لم یرتق نظرهم عن الهیاکل و الأجرام، فأعرضوا عن العلوم الإلهیة و الأسرار العظیمة الربانیة الّتی جاءت به الأنبیاء، و نزلت بها إلیهم الکتب من السّماء،

احیاء کننده این طریقه در بررسی معارف الهی ، حکیم متأله ، مرحوم صدرالمتألهین قدس سره هستند^۱ و بحمدالله پس از ایشان، باب بحث و

«مما مدح الله عليها و اثني على شامليها في مواضع عديدة من كتابه المجيد ، الذي هو تنزيل من عزيز حميد .

در پاسخ عرض می شود :

اولاً : تمام أدلة تشویق کننده به طلب علم مطلقاً و علم دین و تفقه در آن به خصوص ، و ادله ترغیب کننده به معرفه الله به اطلاق و عموماً شامل این بحثها می شود ؛ بلکه در برخی موارد قدر متیقن آن این علوم است . بله در روایات گاهی حدأقلی را برای این مطالب تعیین فرموده اند که از آن به «أدنی المعرفة» تعبیر می شود (الكافی ، كتاب التوحيد ، باب أدنی المعرفة) . خود همین تعبیر حاکی از آن است که معرفه الله که برای آن فضائلی گفته شده مراتب بالاتری را نیز شامل می شود .

ثانیاً : سیره عملی خود ائمه علیهم السلام مؤید این روش است . اگر واقعاً اعتقاد اجمالی کافی بود و بیش از آن هیچ خُسنی نداشت ، پس چرا اهل بیت علیهم السلام این حجم عظیم از فرمایشات خود درباره مسائل مبدأ و معاد را ایراد فرموده اند . اگر از مواردی که در پاسخ سؤال رواه فرموده شده بگذریم ، می بینیم حجم زیادی از خطب و کلمات وجود دارد که معصومین ، ابتداءً انشاء فرموده اند و مسلماً برای تعلیم و تفهیم به شیعیان بوده است و اگر علم به جزئیات مطلوب نباشد همه این کلمات در ربار لغو می گردد . با اینکه می دانیم اهل بیت از لغو هم معصوم هستند .

باید دانست چون دین مجموع مرکب از عقائد و احکام و اخلاق است ، تا کسی تفقه در هر سه پیدا نکند مصداق کامل متفقه در دین و فقیه نخواهد شد .

۱. صدرالمتألهین علیه السلام نه فقط از نظر زمانی در رأس نهضت شرح نویسی بر روایات معارفی اهل بیت علیهم السلام قرار دارند ، بلکه از جهت عمق و دقت نیز پیشگام این وادی اند ، به طوریکه شارحان بعدی همه وام دار ایشان می باشند . تا جایی که ایشان شرح اصول کافی را نوشته اند علامه مجلسی و ملا محمد صالح و محقق فیض تحقیقات ایشان را نقل نموده ، و از آن استفاده می نمایند و از جایی که شرح ایشان تمام می شود شروع بعدی نیز از مطالب دقیق و عمیق خالی می شود .

«مرحوم آیه الله محقق شعرانی علیه السلام در حاشیه شرح کافی مرحوم ملا محمد صالح مازندرانی درج ۵ ص ۲۰۱ آغاز باب : أن الأئمة عليهم السلام ولاة أمرالله و خزنة علمه که نقطة پایان شرح صدرالمتألهین علیه السلام است کلامی بسیار زیبا دارند که با وجود طولانی بودن آن ، به خاطر نکات فراوانش همه آن را می آوریم :

هذا الحديث آخر ما وفق لشرحه صدرالمتألهين الشيرازي - قدس سره - من أصول الكافي ، وقد أبدع في هذا الشرح و بين أن ما ورد في كلام الأئمة عليهم السلام من التوحيد و مسائل الاصول ، مباحث برهانية لا أدلة خطابية اقناعية للمعوم كما يخلج في أذهان كثير من الناس .

و نعم ما فعل ؛ لان الطباع تجعل البرهان و العقل فوق الخطابة ، يتوهم كون الادلة المنقولة خطابية تضعف تقدير العقلاء لمقدار الاحاديث و تجعلها دون تحقيقات الاوائل ، و يظن أن خدمة الفلاسفة الالهيين لمعرفة الله تعالى فوق جهد الأنبياء باستحكام الادلة و وثاقه البراهين ؛ و لكن صدر المتألهين لجمعه بين الطريقتين و تدبره و تمتعه في العقلیات و تمهره و بصيرته في النقلیات ، تبين له أن هذا و هم باطل ، و أن ما في الروایات و الاحاديث أيضاً برهانيات و ان خلت عن الاصطلاحات الغربية و الالفاظ الوحشية البعيدة عن متداول أذهان الاكثرين ، و هذا فضل و رجحان لها على كلام الفلاسفة لتقريبها الى عقول الناس ، فان الإنبياء و الأئمة يكلمون الناس على قدر عقولهم .

و للصدر فضل على من جاء بعده من الشراح فكل ما أتوا به مأخوذ منه اما لفظاً و معنى ، و اما معنى فقط ، و اما اقتباساً و تنبهاً من مطالعة ما شرحه لما يقرب منها ؛ و لم يتفق لاحد منهم بعد هذا الحديث الذي انتهى اليه ، شرح تحقيقي نظير ما سبق منهم في شرح الاحاديث السابقة اللهم الا ذكر وقائع تاريخية او تفاسير لفظية أو نقل شيء بالمناسبة .

و ان اتفق لبعضهم كصاحب الوافي فهو أيضاً مأخوذ منه في موضع آخر لاحاطته بكتب صدرالمتألهين و ضبط مطالبه أكثر من غيره ، و قد نقل عنه المجلسي - رحمه الله - في مرآة العقول و البحار كثيراً بعنوان بعض المحققين و بعض الافاضل ، و ربما نقل و لم

تحقیق در روایات معارف گشوده شد و پیروان مکتب حکمت متعالیه کتب بسیار ارزشمندی را در این ابواب تألیف نموده‌اند. لکن درهم و علیه اجرهم. که از جمله ایشان می‌توان به آثار: مرحوم محقق فیض کاشانی ، حکیم سبزواری ، آقا علی حکیم مؤسس ، علامه طباطبائی ، علامه رفیعی قزوینی ، علامه طهرانی (قدس الله أسرارهم) و آیه الله حسن زاده آملی و آیه الله جوادی آملی و آیه الله شجاعی (مد ظلهم) در باب معاد اشاره نمود.

« ينسبه اليه لتغييره بعض ألفاظه - كما سبق انموزج منه - و نقل عنه الشارح في هذا الكتاب كثيراً معتمداً ، و حكى قوله الشيخ الانصاري - قدس سره - في النية في كتاب الطهارة بعنوان المحقق صدرالدين الشيرازي ، و قال السيد في علم الرجال المنظوم :

ثم ابن ابراهيم صدرا الأجل في سفر الحج مريضاً ارتحل
قدوة أهل العلم و الصفاء يروى عن الداماد و البهائي

و أخذوا عليه مأخذ لا تقدر في فضله و عدالته و صفاته . منها نقله كثيراً عن الشيخ ابن عربي ، مع كونه سنياً متعصباً و ليس هذا قادحاً ؛ لان جميع العلماء حتى صاحب البحار نقلوا عن علماء العامة معتمداً كابن الاثير في جامع الاصول و النهاية ، و قد ذكر صاحب مجالس المؤمنين ان ابن عربي كان شيعياً فكان تشييعه قابلاً للشبهة ، و الاختلاف في تشييع بعض الرجال و الاشتباه فيه غير عزيز ؛ و قد ذهب بعض العلماء الى أن صاحب دعائم الاسلام امامي اثنا عشري .

و مما تقوموا عليه سهوه في قراءة بعض كلمات الاحاديث و منها نقل أقوال جماعة من غير أن ينسبها اليهم .

و منها استعمال اصطلاحات خاصة يذهب منه ذهن غير أهل الاصطلاح الى امور يخالف ظاهر الشريعة بحيث يحتاج الى التأويل ؛ نظير قول هشام بن الحكم بأن الله جسم .

ولو كان مثل هذه الامور قدحاً لم يسلم منه أحد ، و رأيت رجلاً ينكر على العلامة الحلبي قوله باستحالة اعادة المعدوم ؛ لانه يوجب نفى المعاد في ظنه ، و كيف يمكن التعبير بعبارة لا يذهب ذهن أحد منها الى غير مراد المتكلم ؛ و لم يخجل عنه الكتاب الكريم ، حيث ذهب جماعة الى الجبر و الإحباط من آيات كثيرة .

شايان توجه است که روشهای ذکر شده به تعبیری مقول به تشکیک است ، و لذا چه بسا برخی راه میانه‌ای را انتخاب نمایند . شاید بتوان گفت روش مرحوم شیخ مفید بین روش دوم و سوم ، و روش مرحوم علامه مجلسی بین روش اول و سوم است ..

مقدمه چهارم: لزوم طی مراحل اجتهاد، در اصول عقائد

یکی از نکاتی که در بررسی روایات معارف باید مورد توجه قرار گیرد، اینست که همانطور که در فروع فقهی بدون بحث و فحص از مشخصات و مقیدات و سائر قرائن و دقت در دلالت هر یک از أدله، نمی توان قضاوت نمود، در معارف الهی نیز بدون بررسی جمیع روایات و قرائن نمی توان اظهار نظر نمود؛ و به بیان دیگر جز به طی جمیع مراحل اجتهاد و استنباط هر گونه اظهار نظری باطل است^۱، بلکه اجتهاد در معارف سخت تر و دشوارتر از فروع فقهی است. مرحوم شیخ انصاری قدس سره در این باره می فرماید: لکن الإنصاف عمن جانب الاعتساف، یقتضی الإذعان بعدم التمكن من ذلك [أی العلم بالمعارف علی وجه التفصیل] إلا للأوحدی من الناس؛ لأن المعرفة المذكورة لا یحصل إلا بعد تحصیل قوه استنباط المطالب من الأخبار و قوه نظریة أخرى؛ لئلا یأخذ بالأخبار المخالفة للبراهین العقلیة، و مثل هذا الشخص مجتهد فی الفروع قطعاً فیحرم علیه التقليد^۲.

۱. البته چون بنا بر رأی مشهور، در معارف موضوع حجیت و معذرت و منجزیت منتفی است و صرفاً به دنبال واقع می گردیم؛ لذا اجراء قواعد اصولی نیز تغییر خواهد نمود و نظیر قواعد اصولی باب انسداد خواهد شد.

به تعبیر دیگر فقیه در فقه به دنبال تعبد به صدور و دلالت حرکت می کند و اگر سند یا دلالتی مشمول ادله حجیت بود، باید بر طبق آن عمل نماید گرچه شک یا ظن به خلاف داشته باشد. ولی در معارف و اصول عقائد تعبدی در کار نیست و معیار فقط علم و ظن شخصی مجتهد است.

«کسی که اهل انصاف باشد تصدیق می کند که شناخت تفصیلی معارف فقط برای افراد بسیار کمی حاصل می شود؛ زیرا تحصیل این شناخت متوقف بر دو امر است: ۱. تحصیل قوه استنباط و اجتهاد در روایات ۲. تحصیل قوه عقلی و فکری تا به اشتباه به روایات مخالف براهین عقلی تمسک نکند. و این چنین شخصی قطعاً در فروع دین مجتهد است و تقلید بر او حرام می باشد».

در همین راستا حضرت علامه طباطبائی (قدس الله نفسه) می فرماید: «گاهی انسان با دیدن یک یا دو روایت می گوید که حدیث چنین می گوید، یا اهل بیت علیهم السلام این چنین فرموده اند. نیز با برخورد با یک یا دو آیه قرآن می گوید که قرآن چنین می گوید و منطبق قرآن چنین است، در حالی که این روش اشتباه است؛ زیرا در آغاز باید همه احادیثی که در یک زمینه وارد شده است، جمع بندی و آمارگیری شود؛ سپس همه مطلق ها با مقیدها تبیین شود و عامها با خاص های خود تخصیص خورد و منسوخها با ناسخها نسخ شود و روایات متشابه با ارجاع به میثبات تبیین گردد؛ آن گاه قرینه های منفصل و متصل و عقلی و نقلی جمع شود تا بتوان گفت که حدیث این چنین می گوید. نیز آیات متشابه قرآن به آیات محکم آن ارجاع شود تا بتوان گفت که قرآن این چنین می گوید»^۱.

این نکته از نکات بسیار مهمی است که بعضاً در کتب بزرگان مکتب تفکیک و به خصوص در کتاب «معاد» مورد غفلت بوده و هست. ایشان بجای تعمق و تدبیر و فحص و تتبع در مدارک نقلی، تنها به نقل أدله ای می پردازند که بهانه ای برای رد آراء عرفا و حکمای الهی باشد تا بتوانند مهر

باطل تأویل گرائی و مخالفت با شریعت را بر ایشان بزنند.

اگر مدرس محترم کتاب «معاد» در سرتاسر این کتاب که با نام درسهای معارف اهل بیت علیهم السلام منتشر می شود، لاقلاً در دلالت یک حدیث به مقدار تلاش مرحوم مظفر در «اصول الفقه» در بررسی دلالت احادیث استصحاب، تلاش می کردند و یا در حدّ بحثهای اجمالی «شرح لمعه» در جمع دلالتی احادیث می کوشیدند، و اندکی به قصد فهم صحیح معارف و حیاتی - و نه به نیت کوبیدن اهل حکمت و عرفان - به تتبع جامع در أدله می پرداختند؛ به وضوح روشن می شد که آنچه که به اهل بیت عصمت و طهارت صلوات الله علیهم اجمعین نسبت داده شده همه قضاوتهای از پیش آماده شده‌ای است که تتبع و تعمق در احادیث نه فقط آنرا بر نمی تابد، بلکه هر چه بیشتر تأمل شود، شواهد و قرائن بیشتری بر بطلان آن پیدا می شود.

مقدمه پنجم: لزوم گشودن باب تأویل در اصول عقائد

کسانی که از اهل دقت و تعمق بوده‌اند و در آیات و روایات بحث معاد وارد شده‌اند، به اینجا رسیده‌اند که حمل جمیع آنچه در باب معاد وارد شده است بر ظواهر آنها صحیح نیست و باید باب تأویل - به معنای حمل بر معانی مجازی - را در این أدله گشود؛ و لذا بسیاری از مطالب وارده در أدله را به نحو خاصی بر خلاف ظواهر تفسیر نموده‌اند که به مذاق عده‌ای از محدثین و اخباریین خوشایند نبوده است، و یا لاقلاً از حمل أدله بر ظواهر به شدت اجتناب ورزیده و آنها را غیر قطعی و مجمل دانسته‌اند.

نگاهی گذرا به آثار شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی، و محقق حلی و علامه حلی^۱ و امثال این بزرگان، شاهد صدقی است بر این مدعا.

این سیره و روش متین بزرگان اصحاب، نه ناشی از غفلت و بی دقتی است و نه نتیجه اثرپذیری از عرفای سنّی مذهب و نه محصول انس با حکمت و علوم عقلی، بلکه حاصل دقت نظر و تتبع تامّ و نگاه همه جانبه به مدارک نقلی می باشد.

گرچه کسانی که با سیره بزرگان شیعه ناآشنایند چنین می پندارند که تأویل گرائی از مختصات صدرالمتألهین علیه السلام و اتباع ایشان می باشد و فقط

۱. به عنوان نمونه مراجعه کنید به کلمات مرحوم شیخ مفید (رضوان الله علیه) در «تصحیح الاعتقادات» در باره احادیث باریک بودن صراط برای کفار و عقبات محشر و موازین اعمال. و به کلمات خواجه و علامه قدس سرهما در فصل معاد از «تجرید» و «کشف المراد» ص ۵۴۴ و ۵۶۳ و ۵۶۵ و ۵۶۹ و ۵۷۶ و ...؛ و ان شاء الله نمونه‌هایی از عبارات این بزرگان در فصلهای آینده کتاب خواهد آمد.

ثمره فلسفه زدگی و پیروی از اهل عرفان می‌باشد و از بین جمیع بزرگان شیعه چماق تأویل گرایی را بر سر این گروه می‌کوبند.

این اتهامات در حالی مطرح می‌شود که صدرالمتألهین خود رساله‌ای با نام «متشابهات القرآن» تألیف کرده و از طریقه اکثر معتزله و جمهور علماء امامیه که در بسیاری از ظواهر قائل به تأویل یا تشبیه شده‌اند، مفضلاً انتقاد نموده‌اند و حکم به لزوم ابقاء بسیاری از این ظواهر بر حال خود کرده‌اند و در «مفاتیح الغیب» نیز به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند.^۱

و از طرف دیگر کسی چون فقیه عالیقدر شیعه، محقق حلّی در آغاز کتاب خود «المسلك» صریحاً می‌فرماید: «بهترین طریق در مباحث کلامی روش متأخرین از معتزله است و من همان روش را پی می‌گیرم»^۲؛ و همچون قدماء اصحاب به تأویل بسیاری از امور - که صدرالمتألهین بر ابقاء آنها بر ظواهرش تأکید دارد - می‌کوشند.^۳

اگر غرض بزرگان مکتب تفکیک و مدرّس مخترم کتاب «معاد»، پیراستن و تنقیح معارف و حیانی است، چرا تمام هجمه‌ها و تکفیرها و استهزاءها بر صدرالمتألهین و حکماء متألّه چون علامه طباطبائی قدّس سرّهما فرود می‌آید. در حالی که این بزرگان پیشگامان حفظ ظواهر أدلّه شرعی و مدارک نقلی‌اند، همانطور که از جای جای کتبشان هویدا است.

۱. «مفاتیح الغیب» ص ۷۳ - ۹۸

۲. «المسلك فی اصول الدین» ص ۳۳

۳. قابل توجه است که روح تأویل گرایی در بین اصحاب امامیه آن قدر رواج داشته است که به حوزه احکام فرعی و روایات فقهی که مصب حجیت ظواهر است نیز به وفور کشیده شده و تا عصر مجدّد و وحید بهبهانی، در مجتهدین ادامه داشته است. (رجوع کنید به

«الفوائد الحائریة» ص ۲۳۳ تا ص ۲۳۵)

روشن است که اگر اعتراف کنند که روش و طریقه ایشان همان طریقه اشاعره و برخی از اخباریان شیعه است و مخالف با مرام جمهور امامیه است^۱ دیگر راهی برای ترویج و تبلیغ این آراء و افکار باقی نمی‌ماند، و لذا نوک پیکان را فقط به سوی بزرگانی می‌گیرند که تسلط عمیق ایشان بر معارف الهی، بر جنبه فقهی و حدیثی ایشان سایه افکننده و عوام ایشان را خسارج از دائره فقهاء و متشرّعین می‌شمارند.^۲

۱. «مکتب تفکیک»، مترادف با «مکتب معارفی خراسان» یا «مکتب مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی و شاگردانشان» می‌باشد و در اصطلاح رائج همه سلسله شاگردان ایشان معتقد به تفکیک به شمار می‌آیند، گرچه بعضی از این اسم پرهیز دارند.

این مکتب گرچه به عنوان یک مکتب علمی خود را نشان می‌دهد ولی در حقیقت مکتبی است عملی؛ زیرا یک جامع اعتقادی بین بزرگان این مکتب دیده نمی‌شود و جدای از اختلافاتی که این بزرگان در جزئیات مسائل اعتقادی داشته و دارند در مبانی و مبادی هم وحدت نظری وجود ندارد. برخی حجیت ظنون را در اصول اعتقادی به شدت نفی می‌کنند و در مقابل، برخی دیگر برای اثبات آن در تلاشند. عده‌ای هر گونه علم حصولی را ضلالت شمرده و در همین راستا حتی علم منطقی را میراث یونان و موجب ضلالت می‌شمارند، و عده‌ای به حکم فطرت لأقلّ قیاسات نسبة بسیط را صحیح شمرده و برای علم حصولی ارزش قائل‌اند.

تنها وجه مشترک این بزرگان مبارزه عملی با عرفان و حکمت متعالیه و گاهی عرفاء و حکماء است که در چهره‌های مختلف از سب و لعن و تکفیر و دادن نسبتهای باطل و مطالب خطابی و شعری تا أحياناً نقدهای علمی خود را نشان می‌دهد.

۲. هر انسان منصفی که صفحات تاریخ علماء معقول را در شیعه ورق بزند می‌یابد که این بزرگان هر کدام در دوره خود، در علوم نقلی نیز یا اعلم بوده‌اند و یا از اعظم به شمار می‌آمده‌اند. قضاوت درباره این ادعا درباره کسانی که در علوم نقلی تألیفات مستقل و زیادی دارند، همچون سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه حلّی، فاضل هندی (کاشف اللثام)، محققین خوانساری و محققین نراقی بسیار آسان است؛ و نسبت به بزرگانی که تألیفات

عمده‌ای از خود باقی نگذاشته‌اند با مراجعه به آثار دیگرشان و کتب تراجم ممکن می‌شود. به عنوان مثال، نجاشی در وصف شیخ مفید رحمته الله علیه می‌فرماید: **فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية**. و شیخ در فهرست می‌فرماید: **وكان فقهياً متقدماً فيه**. و علامه حلی در وصف خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره می‌فرماید: **كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية**.

و قطب الدین اشکوری می‌گوید: وی مرجع شیعه و عامه، در معقول و منقول و اصول و فروع بوده و جبهه‌های فحول بر عتبه آستان او خاضع شده بود (الفوائد الرضویة، ص ۶۱۰ و ۶۰۴).

و در عبارات محقق حلی و فخر المحققین و محقق ثانی و دیگران از وی، با تعبیری چون: **«أفضل علماء الإسلام»**، **«أفضل المتأخرين»**، **«أعلم المحققين من المتقدمين و المتأخرين»** یاد می‌شود (به عنوان نمونه: رساله استحباب تیسر در قبله، در ضمن «روض الجنان» ص ۱۹۹؛ ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۸؛ و قاطعة اللجاج ص ۷۴ و ص ۸۵).

و همچنین میرداماد رحمته الله علیه آن قدر در علوم فقهی و حدیثی تسلط داشت که مستحق لقب معلّم ثالث گردید، و معاصرینش در مدح و فضیلت او در علوم عقلی و نقلی تعبیر بلندی آورده‌اند (الفوائد الرضویة، ص ۴۱۸ - ۴۲۵؛ و روضات الجنات، ج ۲، ص ۶۱ - ۶۷).

صدرالمتألهین رحمته الله علیه نیز از این قاعده مستثنی نیست. شیخ حرّ عاملی در «أمل الآمل» می‌گوید: **فاضل من فضلاء المعاصرين ذكره صاحب السلافة فقال: كان عالم اهل زمانه في الحكمة متقناً لجميع الفنون** (الفوائد الرضویة، ص ۳۷۸ و ۳۷۹).

مطالبی که از آن مرحوم در تفسیر و شرح کافی باقی مانده، إعجاب بزرگان را برانگیخته به طوری که حتی صاحب روضات - که خود مذاق فلسفی ندارد - می‌فرماید: **و كذلك شرحه المبسوط على اصول الكافي، و عندی أنه أرفع شرح كتب على أحاديث اهل البيت عليهم السلام و أرجحها فائدة و أجلها قدراً**.

و مرحوم علامه رفیعی قزوینی رحمته الله علیه در مقاله «شرح حال صدرالمتألهین رحمته الله علیه» ص ۲ می‌فرماید: «در فن فلسفه الهی و تحقیق مسائل غامضه علم مافوق الطبیعه و استقامت فهم و حسن سلیقه، بی نظیر و عدیل است و به اعتقاد حقیر، در الهیات و فن معرفه النفس بر شیخ

باری، شاید برخی از عواملی که سبب شده بزرگان شیعه نیز همچون برخی از معتزله، تأویل را امری ضروری و مسلم شمرند عبارت باشد از:

عامل اول: تعارض عقل و نقل

بدیهی است که نمی‌شود در آن واحد نسبت به دو امر متضاد، به یکی قطع و دیگری ظن داشت، بلکه به صرف حصول قطع، ظن در طرف مقابل از بین می‌رود. و می‌دانیم ارزش ظنون یا از باب ظن شخصی است همچون باب معارف که حجیت در آن منتفی است و یا از باب حجیت ظن نوعی در فروع فقهی.

و در هر دو صورت با حصول قطع به خلاف، ظن بی ارزش می‌شود؛

«الرئيس راجح و مقدم است و در حسن تعبیر و سلاست کلام و جزالت منطق و تقریر، کسی به پایه او نرسیده. در علم فقه صاحب نظر و تحقیق است چنان که قولی از این بزرگ مرد در باب نیت در وضوء صاحب حدائق نقل نموده که استاد المتأخرین مرحوم شیخ مرتضی هم در کتاب طهارت از صاحب حدائق نقل کرده و هر دو تحسین و تصویب قول صاحب ترجمه را فرموده‌اند و چنین به نظرم می‌رسد که خودم در شرح اصول کافی این تحقیق را دیده‌ام. و در علم رجال وحید و فرید عصر بوده چه آنکه در شرح اصول در شرح حال راویان اخبار و احادیث کافی، تحقیقات دقیقه درج فرموده است؛ و در فن ریاضی - از هندسه و هیئت - ماهر بوده، چنان که از شرح او بر «هدایه» اثیرالدین ابهری مستفاد می‌شود».

مرحوم آیه الله شعرانی رحمته الله علیه در یکی از حواشی شرح کافی مرحوم ملا محمد صالح می‌فرماید: برخی از من تقاضا کرده‌اند که در این حواشی به بحثهای رجالی نیز پردازم، نه بحثهای اجمالی مثل مرآة العقول، بلکه مباحث رجالی دقیقی چون تمیز مشترکات که فقط از اهل فن رجال بر می‌آید همانطور که صدرالمتألهین رحمته الله علیه در شرح کافی به آن پرداخته‌اند. و می‌فرماید: **صدرالمتألهین رحمته الله علیه كما فاق غيره في تحقيق المعاني والدقائق و تطبيق كلام الأئمة عليهم السلام على الاصول النظرية و دفع اوهام جماعة ظنوا أن أحاديثهم عليهم السلام خطائيات تناسب العوام لا براهين تناسب أهل النظر، كذلك فاق من جهة علم الحديث و التدبر فيه تدبراً علمياً** (شرح کافی، ج ۳، ص ۲۹۸ - ۲۹۹).

زیرا در صورت اول ظن شخصی وجداناً منتفی می‌شود و در صورت دوم ظن نوعی از حجیت ساقط می‌گردد؛ چون شرط حجیت احتمال مطابقت با واقع است.

از طرفی به اتفاق همه عقلا، انسان با ترتیب و چیدن قیاسات مرکب از موادّ صادقه، می‌تواند یقین و قطع به نتایجی پیدا کند و بر اساس همین روش - که آنرا فکر می‌نامیم - وجود و صفات خداوند متعال و نبوت حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه وآله وسلم و امامت ائمه معصومین علیهم السلام اثبات می‌شود و پدید آمدن تمام کتب کلامی بر اساس همین پیش فرض بوده که راهی برای شناخت واقع و یقین به آن از طریق استدلال عقلی وجود دارد. در این مسأله عده‌ای از ظاهریین اهل سنت مخالف‌اند و راه هر گونه شناخت را جز از طریق شرع مقدّس بر انسان بسته می‌دانند و معلوم است که این طرز تفکر، موجب عدم حجیت شرع خواهد بود؛ چون دیگر راهی برای اثبات حقیقت شریعت باقی نمی‌ماند.

ولی بحمدالله دامن شیعه امامیه از این تفکر پاک است و شیعه همیشه به عنوان گروهی متفکر و اهل بحث و استدلال عقلی شناخته شده بودند که این هم از برکات وجودات مقدّسه معصومین علیهم السلام است که شاگردان خود را به این روش تربیت نمودند.

فقط دو گروه در شیعه مشهور به مخالفت با این امر بدیهی‌اند:

۱. گروهی از اخباریان تندرو که حجیت عقل را در اصول دین نیز همچون فروع، منکرند^۱.

۱. «الفوائد المدنیّة» ص ۱۸۱ - ص ۱۸۳؛ و رجوع کنید به «الشواهد المکیّة» در ذیل

آن، که به نقد پرداخته است.

۲. برخی از معتقدین به مکتب تفکیک^۱.

این دو گروه بر خلاف اجماع شیعه امامیه معتقدند در اصول دین، راه منحصر در رجوع به مدارک نقلی است و عقل راهی برای تحصیل یقین در معارف مبدأ و معاد ندارد.

بطلان این رأی روشن است و بزرگان و علماء شیعه هیچ یک بدین سخن لب نگشوده، بلکه پاسخ آنرا به تفصیل گفته‌اند و منشأ قول برخی از اخباریان و عالمان تفکیکی نیز مبانی علمی نبوده، بلکه روحیه تقدّس دور از تعقل عمیق، ایشان را به این افکار کشانده است.^۲

و خلاصه کلام اینکه: تقدّم براهین عقلی بر ظنون نقلی، امری است

۱. البته این گروه از گروه اول متأثرند؛ پدر این مکتب مرحوم آیه الله میرزا مهدی اصفهانی رحمته الله علیه در نامه‌ای که در پاسخ برخی، در بیان وجه اعجاز قرآن نگاشته‌اند صریحاً می‌گویند: «در غیر فطریات و وجدانیات، طریق منحصر به بیان الهی و متابعت انبیاء علیهم السلام است» و می‌گویند: «پس علوم بشری در حقیقت علم و معارف نیست» و می‌گویند: «در مسائل فلسفی، برهانی که نتیجه یقین بواقع باشد وجود ندارد و شاهد یقینی بر این بیان اختلاف بزرگان بشر در مسائل فلسفی است» (معارف القرآن، ج ۱، ص ۶۶ - ۶۷).

و جالب است که این استدلال غلط که در عبارت اخیر آمد دقیقاً مضمون کلام پدر مکتب اخباریگری ملا محمد امین استرآبادی است که می‌گوید: لو کانت یقینیّة لما أدت إلی اختلاف أقوالهم فی فنّ الکلام و فی اصول الفقه و فی المسائل الفقهیّة.

باری، تفکری که هر گونه علم حصولی و اکتسابی را عین ضلالت می‌شمارد قابلیت نقد کردن ندارد؛ چون بدیهی است که هر نقدی از سنخ علوم حصولی و اکتسابی و مرکب از قیاساتی منطقی است (برای توضیح و تفصیل بیشتر در باره رأی این مکتب مراجعه کنید به: «نقد و بررسی نظریه تفکیک» تألیف دکتر محمد رضا ارشادی‌نیا، فصل اول: شناخت شناسی؛ «علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک» تألیف سید عباس مرتضوی؛ «آئین و اندیشه» تألیف سید محمد موسوی، فصل سوّم و چهارم).

۲. در خاتمه کتاب اشکالات این نظر نقد و بررسی شده است.

مسلم و غیر قابل شک و تردید.

از طرفی می‌دانیم بسیاری از ظواهر شرعی - که سندشان قطعی است - مخالف مسلمات عقل است. پس باید ملتزم شویم که بسیاری از ظواهر در معنای ظاهر خود به کار نرفته و شارع مقدس آن را از باب تشبیه و مجاز استعمال نموده‌اند و حاصل اینکه چاره‌ای جز اعتقاد به باز بودن باب تأویل در مدارک نقلی نمی‌باشد.

محقق لاهیجی صاحب «شوارق الإلهام» در این زمینه کلامی نغز دارند. ایشان در نقد کلام شارح مقاصد که گفته‌است که معتزله اولین فرقه‌ای هستند که از مسیر حق خارج شدند و با ظواهر سنت مخالفت نمودند، می‌فرماید:

هو [أی کلامه] صریح فی أن مخالفة المعتزلة مع أهل السنة المسمین بالاشاعرة، إنما هو فی ظواهر السنة؛ وقد صرح فی کلامه الأول أن المعتبر فی ما يتعلق بالاعتقادات إنما هو اليقین دون الظن، و لا شك فی أن الظاهر لا یفید إلا الظن، فمخالفته لليقین لا تكون بدعة بل صواباً. فتسميتهم إياهم أهل البدع و الأهواء خطأ و غفلة عن الدين، بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم فی كثير من المسائل الاعتقادية بدعة؛ و هو لأن المعلوم من الدين - بحيث لا يشك فيه أحد - تأویل كثير من الظواهر لمخالفتها لما فی العقود [العقول - ظ] فيكون منعه مخالفاً لما هو ثابت فی الدين.

بل هذا أفحش من البدعة؛ لأن البدعة هو القول بما لا يكون فی الدين لا هو و لا نقيضه، و هذا قول بخلاف ما هو ثابت فی الدين. و ظهر أيضاً من کلامه، أن خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة إنما هو لاستمدادهم من الفلسفة فی مطالبهم، و خلط الاشاعرة إنما هو لابطال

قواعد الفلسفة؛ و هذا صریح فی أن عداوة الفلسفة إنما شاعت فی اهل الإسلام من الأشاعرة لا من المعتزلة فضلاً عن الإمامية. كيف و اكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن أئمتهم المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - مطابق لما هو الثابت من اساطين الفلسفة و مستقديهم، و مبنی علی قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى علی المحققين^۱.

«سخن او صریح است در اینکه مخالفت معتزله با اهل سنت - که اشاعره نامیده می‌شوند - فقط در ظواهر سنت می‌باشد؛ و در کلام اول خود تصریح کرده است که در مسائل متعلق به اعتقادات فقط یقین معتبر است، و می‌دانیم ظواهر یقین‌آور نیست. پس مخالفت با ظواهر به خاطر یقین به غلط بودن آن، بدعت نبوده و کار صحیحی است.

بنابراین، اینکه اشاعره معتزله را به «اهل بدعت و هوی» نام نهاده‌اند خطاست، بلکه در حقیقت جمود اشاعره بر ظواهری که یقین به بطلان آن داریم بدعت می‌باشد؛ زیرا یکی از امور قطعی در دین، این است که باید بسیاری از ظواهر را به خاطر مخالفت با حکم عقل تأویل نمود، پس مخالفت با تأویل ظواهر، مخالفت با امری است که در دین مسلم است.

بلکه روش اشاعره از بدعت نیز بدتر است؛ زیرا بدعت عبارت است از اعتقاد به چیزی که نه خودش و نه نقیضش جزء دین نمی‌باشد، ولی این روش اعتقاد به چیزی است که مخالف آن در دین ثابت می‌باشد.

و همچنین از کلام شارح مقاصد روشن شد که آمیختن معتزله فلسفه را با کلام فقط برای کمک گرفتن از فلسفه در مقاصدشان بوده است، و آمیختن

اشاعره فلسفه را با کلام برای ابطال و ردّ قواعد فلسفه بوده است. و این سخن صریح در این است که دشمنی با فلسفه در بین مسلمانان از اشاعره آغاز شده است، نه از معتزله تا چه رسد به امامیه.

و چگونه ممکن است امامیه با فلسفه مخالفت ورزند در حالی که غالب اصول و قواعدی که از ائمه معصومین - صلوات الله علیهم أجمعین - ثابت شده است با آنچه از بزرگان فلسفه و پیشینیان ایشان رسیده مطابق بوده و بر قواعد فلسفی مبتنی می‌باشد؛ چنانکه بر محققین پوشیده نیست.

عامل دوم: اختلاف سطح فهم مخاطبین

روایت شریفه‌ای است از حضرت امام صادق علیه السلام از حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم که تأمل در آن در معارف بسیار راهگشا است.

قال علیه السلام: ما کلم رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم العباد بکینه عقليه قط. و قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم!

«حضرت صادق علیه السلام فرمودند که: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم هیچ گاه با مردم با کینه عقل خود و حقیقت و واقعیت ادراکات خود تکلم ننموده‌اند. و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرموده است: به درستی که ما جماعت پیغمبران مأموریم که با مردم به میزان عقلا و ادراکات خودشان سخن گوئیم.»

۱. «معادشناسی» ج ۴، ص ۱۳۵، از «اصول کافی» ج ۱، ص ۲۳؛ حدیث ۱۵ از «کتاب العقل و الجهل»؛ و «روضه کافی» ص ۲۶۸؛ و «تحف العقول» ص ۳۷؛ و «محاسن» ج ۱، ص ۱۹۵؛ و «بحار» از «تحف» ج ۷۷، ص ۱۴۲، و رجوع کنید به: «معادشناسی» ج ۹، ص ۴۲۱.

از این حدیث شریف دو نکته مهم استفاده می‌شود:

اولاً: معارفی وجود دارد که عقل عامه مردم به آن نمی‌رسد و توان فهم و ادراک آن را ندارند.

ثانیاً: انبیاء الهی - و به تبع ایشان اوصیای گرامیشان - با هر کسی به قدر ظرف و سعه ادراکی او سخن می‌گویند و رعایت حد فهم مخاطبین را می‌نمایند، و لذا به هر کسی آن مقدار از واقعیت را می‌گویند که تاب و تحمل فهم آن را داشته باشد.

این مسأله از مختصات معصومین علیهم السلام نیست، بلکه در بین اصحاب ایشان نیز برخی توان فهم ادراکات دیگران را ندارند و به همین جهت بارها در تاریخ حدیث می‌بینیم که ضعفای مؤمنین از فهم کلمات بزرگان ایشان عاجزند و ایشان را به غلو و کفر و حتی گاهی به لعن و یا ولد الزنا بودن متسبب می‌کنند. و ائمه علیهم السلام نیز به خواص اصحاب خود سفارش می‌نمودند که با دیگران در حد عقل ایشان سخن بگوئید.

در حالات فقیه و متکلم بزرگ شیعه، یونس بن عبدالرحمن رضوان الله علیه - که در روایات عدیل جناب «سلمان» رضوان الله علیه محسوب شده است - نمونه‌هایی از این اختلاف سطوح فهم و سفارشات معصومین را می‌بینیم که در مقابل کج فهمی‌های شیعیان از گفته‌های او در مسائل اعتقادی، او را وصیت به صبر و مدارای با ضعف می‌فرمایند.

عن مولانا ابی الحسن الرضا علیه السلام: یا یونس حدّث النَّاسَ بما یَعْرِفُونَ، و اترکهم ممّا لا یَعْرِفُونَ، کأنّک تُریدُ أن تکذِبَ علی الله فی عرشه.

«امام رضا علیه السلام فرمودند: ای یونس! برای مردم آنچه را که می‌شناسند روایت کن و ایشان را نسبت به مطالبی که نمی‌شناسند رها کن. در غیر این صورت تو [در نزد ایشان] مانند کسی خواهی بود که بر خداوند در

عرش دروغ می‌بندد».

وعن مولانا کاظم علیه السلام : یا یونس ارفق بهم فان کلامک یدق علیهم .

«امام کاظم علیه السلام فرمودند : ای یونس ! با ایشان با رفق و نرمی برخورد کن ؛ زیرا کلام تو به خاطر ظرافتش بر ایشان سنگین است» .

و أبو جعفر بصری می‌گوید : با یونس بن عبدالرحمن بر امام رضا علیه السلام وارد شدم . یونس از نارواها و سرزنش‌هایی که از اصحاب دیده بود شکوه کرد ، حضرت فرمودند : **دَارِهِمْ فَإِنَّ عَقُولَهُمْ لَا تَبْلُغُ** ^۱ .

«با ایشان مدار کن ؛ زیرا عقل ایشان به این امور نمی‌رسد» .

باری همانطور که شارحین از حدیث شریف استفاده نموده‌اند ^۲ ، بسیاری از مواقع حضرات معصومین علیهم السلام حقایق بلند را در قالب تمثیل و تشبیه ، برای عامه بیان می‌نموده‌اند به حدی که هم گوشه‌ای از واقعیت گفته شده باشد و هم آن شخص به مقدار قابلیت خود بهره برده باشد ^۳ .

۱ . «رجال کشی» ص ۴۸۷ - ۴۸۸ ، رقم ۹۲۴ و ۹۲۸ و ۹۲۹ ؛ و رجوع کنید به رقم ۹۱۷ و ۹۱۹ و ۹۴۹ و ۹۵۰ و ۹۵۴ .

تظیر همین مسأله را در مورد سائر اصحاب از خواص می‌توان دید ، به عنوان مثال رجوع کنید به أرقام : ۳۳ ، ۴۰ ، ۴۶۸ ، ۶۹۹ ، ۳۳۸ ، ۳۴۰ ، ۵۹۲ ، ۵۸۳ و ۵۸۷ . درباره جناب سلمان ، جمیل بن ذراج ، جابر بن یزید جعفی ، مفضل بن عمر .

۲ . «شرح اصول کافی» صدرالمتألهین ، ص ۱۰۵ ؛ و «شرح کافی» ملا محمد صالح مازندرانی ، ج ۱ ، ص ۳۷۸ - ۳۸۱ .

۳ . در تفسیر این حدیث شریف دو احتمال وجود دارد :

اول : مسائلی را که عقل مخاطبین به آن نمی‌رسد اصلاً باید رها کرد و درباره آن

« هیچ چیزی نگفت .

طبق این احتمال حدیث شریف مؤید تأویل نمی‌باشد ؛ چون لازمه این معنا اینست که آنچه در روایات گفته شده همه قابل فهم مخاطبین بوده است و بالاتر از آن اصلاً بیان نشده است (نه اینکه بیان شده ولی در قالب تمثیل یا با عباراتی خالی از دقت و ظرافت) . تعابیری مانند : «دعوهم ممّا ینکرون» ، «اترکهم ممّا لا یعرفون» می‌تواند مؤید این احتمال باشد .
دوم : مراد این باشد که از نظر کیفیت (و نه کمیت) مطالب در حد عقول مخاطبین بیان شود که طبیعتاً این کار جز با پوشاندن لباس تمثیل و تشبیه یا ترک ظرائف و دقائق ممکن نیست .

انصاف اینست که ظاهر حدیث شریف همین احتمال دوم است . چون احتمال اول در واقع زجر و منع از تکلم با مردم به آنچه نمی‌فهمند می‌باشد و طبق آن احتمال باید می‌فرمودند : «نهینا أن نکلّم الناس فوق عقولهم» یا «أمرنا أن لا نکلّم ...» .

ظاهر حدیث شریف اینست که ما مأمور به سخن گفتن با مردم هستیم ، ولی با کیفیتی خاص ؛ یعنی به قدر عقل ایشان و چه بسا تعبیر به «علی» به جای «باء» نیز خالی از اشاره به این نکته نباشد .

علاوه بر اینکه تعابیر مختلف از یک حقیقت در روایات ، خود حاکی از به کار بردن تمثیل و تشبیه معقول به محسوس است و وجود مشابه در احادیث نیز مؤید همین تفسیر می‌باشد .

همچنین بیان برخی مسائل ، قابل رها کردن نیست . مگر می‌شود شخصی دین اسلام را بپذیرد ، ولی برای او از خداوند متعال و ملائکه و معاد و صفات امام هیچ چیزی بیان نکنند در حالی که بیان هر نکته در این زمینه‌ها برای عوام جز با تشبیه و رها کردن دقائق ممکن نیست .

به همین جهت گاهی کلامی را یکی از ائمه علیهم السلام برای کسی می‌فرمایند و تأویل همان پاسخ را امام دیگری بیان نموده‌اند . بارها درباره خود خداوند می‌فرمایند : «کان ... و لم یزل» که ظاهر در استمرار زمانی است ، ولی در جای دیگر خود امام معصوم می‌فرمایند : «فإن قیل کان فعلی تأویل الوجود و ان قیل لم یزل فعلی تأویل نفسی

«العدم» که می‌فهماند «لم یزل» درباره خداوند حاکی از پیوستگی زمانی نیست، بلکه کاشف از اطلاق و صرافت وجود و عدم حد است، گرچه غیر از خواص نتواند تصور امری غیر زمانی را بنمایند.

مرحوم حضرت علامه آیه الله حسینی طهرانی رحمته الله علیه در بیان این حقیقت، بیان بسیار زیبایی دارند. ایشان در شرح کلام استادشان حضرت علامه طباطبائی رحمته الله علیه می‌فرمایند:

«آنچه را که حضرت علامه در پایان گفتار افاده نموده‌اند که: فرق میان دو مرتبه عالی و دایه قرآن مجید، فرق میان مثل و ممثل است، از نکات بسیار دقیق و مهمی است که در باب عرفان و حکمت الهیه از آن بحث می‌شود. زیرا تنازل آن معانی راقیه در قالب الفاظ و تجسم در عالم طبیعت، بغیر تنازل ممثل در لباس و صورت مثل نیست؛ مثلاً اگر به طفل صغیری بخواهند معنی حلاوت و شیرینی نکاح و مجامعت را بفهماند - آن طفلی که هنوز حس و غریزه وی بدین حقیقت راه نیافته و لذت جماع در کانون وجودش پنهان و مخفی است - بغیر آنکه بگویند: لذت جماع مانند لذت خوردن حلوا است، و شیرینی و حلواوت آمیزش همچون شیرینی عسل است، آیا راه دیگری متصور است؟ البته نه! چون طفل غیر از شیرینی و لذت حلوا و عسل چیز دیگری را ادراک نکرده است. بنابراین از شیرینی آمیزش، غیر از شیرینی حلوا نمی‌فهمد؛ و گمان می‌کند که آمیزش هم همچون حلوا خوردن است.

و آنچه حضرت علامه در آخر کلام خود اشاره فرموده‌اند به لزوم فهم و فراگیری این حقیقت، اشاره است به آنکه جمیع حقائق و معارف الهی از همین قبیل است. آنها حقائق هستند پس عالی‌تر و بلندتر از مفاهیم محسوسه و اشیاء طبیعیّه؛ و لیکن برای انسان مادی و مغرور در قالب حس، و درگیر با امور تفکریه و تعلّیه، غیر از تعبیر از آنها به اشیاء و نظائر آنها از اشیاء حسّیه و امور مادّیه چاره‌دگری نیست.

لوح و قلم و عرش و کرسی و میزان و صراط و حوریّه و غلمان و بهشت و دوزخ و امثالها که در لسان اخبار و عرفای اسلام بسیار دوران دارد، حقائق آنها بسیار بلند و عظیم و از نحوه تصورات جزئیّه و امور مشاهد و محسوس بشر بسیار بالاتر و عالی‌تر است. و برای بشری که در این دنیای محسوس در قالب ماده و طبیعت زیست می‌کند، غیر از تشبیه معقول به محسوس، و آوردن آن حقائق را در لباس مثال دیگر وجود ندارد.

از اینجا به خوبی روشن می‌شود که اگر کسی در میان احادیث به دنبال واقعیت بگردد - نه به دنبال اثبات عقائد از پیش تعیین شده خود - نمی‌تواند به صرف دیدن یک یا چند حدیث که مخاطب آن برخی از افراد عادی (از جهت مسائل معارفی) می‌باشند، حکم کند که واقعیت همین است و بس.

فرض کنید نظریه «وحدت وجود» یا «معاد» در حکمت متعالیه حق باشد، آیا امام علیه السلام کسی را می‌باید که به او این حقائق را برسانند و بر فرض به کسی منتقل کنند آیا به او اجازه نقل برای دیگران را می‌دهند؟!

مسائلی که فقط بزرگان و اعظم توان تصور آن را دارند (چه رسد به تصدیق آن) چگونه قابل بیان برای اصحاب متوسط و حتی فقهای اصحاب است؟!

ان شاء الله در آینده در همین رساله خواهیم دید که برخی بزرگان تفکیک در تفسیر اصطلاحات ابتدائی معاد در حکمت متعالیه که جزء الفبای فلسفه محسوب می‌شود به چه خطاهای فاحشی دچار شده‌اند. آیا در این شرایط توقع است که امام صادق علیه السلام دقائق معاد یا توحید را صریحاً برای همه اصحاب خود بیان کنند؟ طبیعی است که اگر حضرت در ملا عام به این سخنان لب می‌گشودند، ایشان را نیز چون جابر و مفضل و محمد بن سنان و یونس و دیگر خواص رمی به کفر و زندق می‌نمودند و خود ضعیف اصحاب از سفره وجود آن حضرت محروم می‌گشتند!

«و حقاً راه صحیح و پرفائده‌ای است که آن واقعیات عالی و حقائق رفیعیه را - که برتر از تعقل بشر می‌باشند - با امور محسوسه و مشاهدات عینیّه و الفاظ و مفاهیم مورد استعمال در محاورات تنازل داده، و بشر را بدانها هشدار می‌دهد» (نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۹۴ - ۹۵) ۱. محقق فیض رحمته الله علیه در مقدمه «وافی» ج ۱، ص ۱۱، می‌فرماید: قال أمير المؤمنين

آری مشکل اینجاست که برخی معارف الهی را چون قصه‌های کلیله و دمنه و هزار و یک شب می‌شمارند که همگان توان فهم آن را دارند و لذا از تصریح نشدن به آن در چند روایت ابتدائی نتیجه می‌گیرند که چنین چیزی نیست.

همانطور که در اصول می‌گویند «عدم التقیید» وقتی کاشف از اطلاق است که مولا متمکن از تقیید باشد و قید نزده باشد، در اصول معارف نیز وقتی از نبودن و نگفتن چیزی در چند حدیث عادی و یا از گفتن مطالبی به ظاهر مخالف آن، می‌توان اثبات کرد که چنین چیزی نیست که گفتن آن چیز

« و امام المتقین - علیه الصلوة و السلام - مشيراً إلى صدره المبارك: إن ههنا لعلماً جماً لو وجدت له حملة .

و قال سید العابدین و زینهم ، صلوات الله علیه : لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله - و فی روایة لکفره - و لقد آخی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بینهما ، و قال علیه السلام :

إني لأكتم من علمي جواهره
و قد تقدم في هذا أبوحسن
و رب جواهر علم لو أبوح به
ولا ستحل رجال مسلمون دمي
و قال أبو جعفر الباقر عليه السلام : ما زال العلم مكتوماً منذ بعث الله نوحاً على نبينا و عليه السلام .

و قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام : خالطوا الناس بما يعرفون و دعوهم مما ينكرون ، و لا تحتملوا على أنفسكم و علينا ؛ إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان . (و مراجعه کنید به : روح مجرد ، ص ۳۷۶ - ۳۷۹)

البته باید توجه نمود آنکه علیهم السلام أصحاب سر و خواصی هم داشته‌اند که مصداق : «مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان» ، بوده‌اند و از این گونه اسرار ، مطلع می‌شدند و آنها را فقط به افراد لائق و قابل می‌رساندند و از نشر و پخش آنها خودداری می‌نمودند .

به حسب مقام و مخاطب مقدور باشد .

وحدت وجود بیش از ۱۰ تقریر دارد که فهم تفاوت آنها و تشخیص صحیح از غلط ، جز برای مؤمنین واقعی و نوابغ علمای حکمت خواننده مقدور نیست و به تعبیر امام سجاد علیه السلام فهم آن مختص به متعمقین است . با وجود این چگونه توقع می‌توان داشت که آنکه علیهم السلام صریحاً و در ملاء عام آن را بیان فرمایند .

در کافی با سند صحیح روایت می‌کند که از امام سجاد علیه السلام درباره توحید سؤال شد ، آن حضرت فرمودند : **إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عِلْمُ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مَتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾** و الآيات من سورة الحديد إلى قوله : **﴿ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾** فمن رام وراء ذلك فقد هلك !^۱

«خداوند - عزوجل - می‌دانست که در آخر الزمان گروه‌هایی متعمق و ژرف اندیش خواهند بود ، به همین جهت **﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾** و آیات آغاز سوره حدید تا **﴿ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾** را نازل فرمود . پس هر کس ورای آن را بطلبد ، هلاک شده است.»

و از شواهد همین مسأله روایات مستعددی است که از آنکه علیهم السلام سؤالاتی شده و ایشان به حسب ظرفیت مقام در هر مورد پاسخی داده‌اند که با دقت عقلی معلوم می‌شود برخی از پاسخ‌ها دقیق‌تر و عمیق‌تر از برخی دیگر است .^۲

۱ . «نور الثقلین» ج ۵ ، ص ۲۳۱ ؛ که از جمله همین آیات شریفه است : **﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾** و **﴿ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾** .

۲ . رجوع کنید به بیانات آیه الله جوادی مد ظله در «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد»

و شاید بتوان از این روایت شریفه نیز همین استفاده را نمود: **إِنَّ فِي**
أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَ مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، فَرُدُّوْا مُتَشَابِهَهَا
إِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوْا.^۱

«در روایات ما نیز همچون قرآن محکم و متشابه وجود دارد، پس
متشابه آن را به محکم آن باز گردانید و از متشابهات آن به تنهایی پیروی نکنید
که گمراه خواهید شد.»

باری از مجموع آنچه عرض شد دو نکته روشن می شود:

۱. جمود بر ظواهر اخبار آحاد - که مخاطبین آنها از عوام مردم اند - و
بستن باب تأویل در آنها در معارف، ناشی از نا آشنائی با احادیث اهل بیت
علیهم السلام است.

۲. در مباحث معارف باید نخست به سراغ قرآن کریم - که مخاطب آن
همه مسلمانانند - رفت، و در مرتبه بعد ادعیه ائمه علیهم السلام که خود آن
حضرات در مناجات با خداوند قراءت می فرمودند؛ و پس از آن، خطبه هائی
که به صورت عام ایراد شده و مخاطب آن فقط حاضرین نبوده اند، بلکه
شامل «من بلغ» هم می شود؛ و همچنین احادیثی که مخاطب آنها شخصی
واحد است، ولی یا از بزرگان متکلمین أصحاب و یا از حکما و عالمان غیر
شیعه یا غیر مسلمان می باشد.

از همین جا یکی از اسرار این مسأله روشن می شود که چرا مدارک
نقلی ای که مناسب استدلال حکما و عرفا می باشد غالباً از سنخ آیات قرآن یا
خطب و ادعیه و یا کلمات ائمه در مناظره با حکمای سائر ملل است؛ و
مدارک نقلی ای که مخالفین به آن استدلال می کنند و به نقض مطالب حکمت

و عرفان می کوشند، در میان اخبار آحادی است که مخاطبین آن از عامه
مؤمنین می باشند^۱ «و کُلُّ يَسْتَدَلُّ بِمَا يُنَاسِبُهُ» و البته این مسأله سر دیگری نیز

۱. رهبر عظیم الشأن انقلاب قدس الله نفسه در دروس شرح منظومه می فرمایند:
«اگر این گفته های ما درست تعقل شود، بسیاری از روایات حل می شود مانند: «خلق الله
المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة» و همچنین روایت شریفی که در کافی است که
مشيئت خدا را عبارت از این وجودات قرار داده و لکن علم را در مرتبه ذات اخذ نموده است.
و اینکه حضرت از علم در مرتبه ذات، علم اجمالی و از مشيئت، وجود خارجی فعلی را اراده
کرده است، برای یک نکته بوده است و آن نکته این است که سائل و مخاطب نمی توانست
علم و اراده را در خارج عین ذات تصور کند و اگر حضرت آنها را در مرتبه ذات اخذ می کرد،
سائل تجدد می فهمید و نمی توانست ادراک کند که مستلزم تجدد نیست؛ لذا حضرت بین
اوصاف تفکیک کرد.

باید باب معارف را از ادعیه فهمید، نمی توان باب معارف را از اخباری که مورد
خطاب، مردمان علم ندیده و حکمت ندیده بوده فهمید. باید معارف را از ادعیه آنها آموخت،
چون طرف خطاب در ادعیه حق سبحانه است؛ لذا می بینی جملات فصوص در معنی با
ادعیه موافق است منتها حضرت امیر علیه السلام متأذب بوده و توانسته حق بیان را ادا نماید
ولی صاحب فصوص متأذب نبوده و نتوانسته حق را ایفا کند.

حضرت باقر علیه السلام در ادای باپ معارف در صورتی که طرف خطاب یک جمال
بوده است چه کند؟

باید حضرت احکام طهارت و نجاست را به او بفرمایید و در مورد معارف که آمد به او
بفرمایید: «عالم؛ أي ليس بجاهل»؛ زیرا او نمی توانست اتحاد علم با ذات را تصور کند؛ لذا
حضرت اقل محدود را ملاحظه می فرمود و اگر به این نحو نمی فرمود، جمال از عالم بیش از
«ذات ثبت له العلم» نمی فهمید و این معنی مستلزم ترکیب در ذات بوده و ترکیب مستلزم
امکان می باشد. پس حضرت چاره ای جز اینکه در این مقام بفرماید: «أنته قادر؛ أي ليس
بعاجز» نداشت. (تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۲، ص ۱۸۳).

و همچنین پس از شرح کلام مرحوم حاجی سبزواری در حدوث اسمی و اینکه این
مطلب از اهل بیت علیهم السلام اخذ شده است می فرمایند: «بنابر این سخنی که زبانزد بعضی

دارد که إن شاء الله به آن اشاره خواهد شد.

عامل سوم: تعارض درونی نقل

یکی دیگر از عواملی که سبب شده است که بزرگان شیعه باب تأویل در روایات را بگشایند تأمل در مجموع روایات در هر بابی است (یعنی رعایت نکته‌ای که در مقدمه چهارم به آن اشاره شد).

اگر انسان بجای عجله کردن در استدلال به احادیث و گلچین کردن روایاتی که با نظر منتخب وی از قبل هماهنگ است، به مجموع روایات یک باب نظر اندازد و همه را با هم ببیند، در می‌یابد که باید بسیاری از روایات را از معنای حقیقی خود خارج سازد؛ زیرا تعارضات ظاهری روایات معارفی این قدر زیاد است که اگر باب تأویل گشوده نشود، مجبور می‌شویم حجم فراوانی از روایات را کنار بگذاریم؛ با اینکه قرائن بسیاری، حاکی از صدور مقدار زیادی از این روایات است.

و به بیان دیگر، نظر کردن به مجموع روایات با هم، به ضمیمه قرائنی که دال بر صدور تعداد زیادی از این روایات است، خود قرینه بر لزوم تصرف در ظاهر عده‌ای از روایات می‌شود که نمونه‌ای از آن در همین مبحث صراط می‌آید.^۱

است که این فلسفه از یونان اخذ شده، غلط است. کی فلاسفه یونان از این حرفها سر درآورده و چه کسی سراغی از این حرفها در کتب آنها دارد. این حرفها در کتب آنها نبوده و نخواهد بود. بهترین کتاب فلسفی آنها «اثولوجیا» است که دارای مختصری از معارف بوده و بقیه‌اش طبیعیات است، بلی شفاى شیخ، فلسفه یونانی است و در آن هم این حرفها نیست. و باز گمان نشود که حاجی و یا حکمای اسلامی این حرفها را از خود درآورده باشند، بلکه این حرفها در ادعیه بیشتر از منظومه است و صحیفه سجّادیه و نهج البلاغه و قرآن منبع و سرچشمه و مادر این حرفهاست» (تقریرات فلسفه، ج ۱، ص ۸۷-۸۸).

۱. یکی دیگر از اسباب تأویل در نزد بزرگان شیعه، مخالفت مدرک نقلی با اجماع

باری مسأله تأویل ظواهر ادله در باب معارف، از اموری است که جزء نشانه‌های شیعه شناخته می‌شده است و تأویلات فراوانی که از ائمه علیهم‌السلام در آیات قرآن نقل شده است^۱ سبب شده که اشاعره (که اکثریت اهل سنت‌اند و مخالفین تأویل محسوب می‌شوند) همیشه شیعیان را به باطنی‌گری و تأویل‌گرایی منسوب سازند.

سه نکته

نکته اول: غرض از این بحث، این نیست که هر کس طبق ذوق و سلیقه خود، ظواهر هر یک از ادله نقلی را تأویل و تفسیر نماید، بلکه قطعاً هر کسی که می‌خواهد لفظی را از ظاهرش منصرف نموده و بر غیر آن حمل کند و به شریعت مقدسه نسبت دهد، باید یا قرینه عقلی قطعی داشته باشد و یا از مجموع ادله نقلی شاهدی بر تأویل خود بیابد.

نکته دوم: گر چه تأویل محتاج دلیل است، ولی احتمال دادن تأویل ممنوع نیست؛ یعنی اگر قرائن دلالت می‌کند که در جمله‌ای معنای ظاهری قصد نشده است ولی قرینه‌ای بر تعیین معنای خلاف ظاهر نداشتیم، مانعی وجود ندارد که احتمالات مختلف معنای خلاف ظاهر آن بررسی شود؛ زیرا

است. ارزش و صحت این تأویلات وابسته به ارزش اجماع مزبور است که در جای خود در اصول بحث شده است (به عنوان نمونه رجوع کنید به: «کشف المراد» ص ۵۷۰).

۱. تأویل در این مباحث به معنای صرف لفظ از ظاهر و حمل بر خلاف ظاهر است، ولی معنای دیگری نیز برای تأویل وجود دارد (همچون بیان باطن آیه با حفظ ظاهر در مرتبه خود) که بسیاری از آنچه در کلمات ائمه علیهم‌السلام و عرفای باله به عنوان تأویل آمده در واقع داخل در تأویل به معنای دیگر آن است (رجوع کنید به: «المیزان» ج ۲ ذیل آیه ۷، از سوره «آل عمران»).

گاهی از بررسی همین اختلافات با تجمیع و گردآوری قرائن، در نهایت قطع حاصل شده و راهی به واقع گشوده می‌شود.

بلکه با توجه به اصل عدم حجیت ظواهر در اصول دین، اگر کسی ظن شخصی به عدم اراده ظاهر دلیلی پیدا نمود جا دارد به بررسی احتمالات مختلف خلاف ظاهر آن پردازد؛ البته طبیعی است که انتساب این نوع تأویل، به دین و شریعت جائز نمی‌باشد.

بسیاری از تأویلاتی که در عبارات بزرگان آمده در واقع بررسی احتمالات یک حدیث است (و نه قضاوت قطعی و جزمی نسبت به مفاد آن) گر چه کسانی که با زبان این بزرگان آشنائی ندارند آن را بر تأویل قطعی حمل نموده و به آن اعتراض می‌نمایند^۱،^۲.

۱. غرض از ذکر این مسأله این بود که مدرّس محترم کتاب «معاد» در بسیاری از موارد به جای ابطال استدلالات بزرگان حکما، شروع به نقل برخی از تأویلات مذکور در سائر کلمات ایشان نموده و مفضلاً به استهزای ایشان می‌پردازند. با توجه به مقدمات سابق، در غالب این موارد اصل تأویل لازم و بررسی احتمالات آن نیز جائز است، و این تأویلات به عنوان تلاشی است برای کشف مراد حقیقی ائمه معصومین علیهم السلام، تلاشی که دیگران از انجام آن غافل و یا عاجزند.

علاوه بر اینکه بسیاری از این تأویلات به معنای بیان بطون آیات و روایات است نه اینکه ادعا شود معنای ظاهر آیه قصد نشده و مراد از آن خلاف ظاهر است (به خصوص با توجه به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا در کلام معصوم علیه السلام) و لذا می‌بینیم فقیه عالیقدر ما شهید ثانی رحمته الله پس از اینکه می‌فرماید «اشرف علوم علم تفسیر است و سائر علوم مقدمه آن می‌باشد و طالب علم باید در نهایت، همت خود را متوجه فهم اسرار آن نماید» می‌فرماید: «عالی‌ترین مرتبه تفسیر رسیدن به قعر آیات و بطون آن است» و در بیان نمونه‌ای از آن تأویلات ملا عبدالرزاق کاشانی را معرفی نموده و می‌فرماید: «و منها ما یسلط علی تأویل الحقائق دون التفسیر الظاهر کتاب تأویل عبدالرزاق القاشی» (منیه المرید، ص

نکته سوّم: گاهی گفته می‌شود اگر در جایی احتیاج به تأویل باشد، حتماً خود معصومین علیهم السلام تأویل آنرا بیان کرده‌اند، و لذا دیگر جایی باقی نمی‌ماند که انسان از پیش خود تأویل کند یا احتمال تأویل بدهد. «مگر اینکه گفته شود ائمه علیهم السلام که در مقام هدایت و تعلیم بوده‌اند کلماتی لغزوار و معما گفته‌اند و ظاهر بلکه صریح را اراده نکرده‌اند و اعتمادشان در این خلاف ظاهر بر بعضی از مقدمات عقلی اختلافی بوده است؛ و هو کما تری»^۳.

در پاسخ عرض می‌شود:

۱. آنچه با بودن ائمه علیهم السلام در مقام هدایت و تعلیم، منافات دارد اینست که مخاطب حضرت قابلیت رسیدن به مرتبه و درجه‌ای را داشته باشد، ولی او را به آن درجه نرسانند و یا حتی سقوط دهند؛ یعنی حرکت

» ۲۳۳ - ۲۳۴).

با اینکه می‌دانیم در تأویلات مرحوم ملا عبدالرزاق کاشانی (شارح فصوص) چه بسیار مطالبی آمده است که اهل ظاهر نه فقط توان هضم آن را ندارند، بلکه به استهزای آن نیز مبادرت می‌ورزند.

۲. آیه الله شعرانی رحمته الله در این باره کلام متینی دارند. در حاشیه «وافی» ج ۲۵، ص ۶۵۲، در ذیل کلام مرحوم فیض «هذه کلمات کنایه عن تجرّدهم» می‌فرماید: لم یأت فی هذا الکلام بلفظ لعل و كأن و ما فی معناها - کما هو دأبه فی أمثال هذه البیانات - و هو مقصوده قطعاً، و لا ریب فی حسن تمثیل أمور الآخرة بأمر الدنيا لیقع البعید فی القلب موقع القریب و یستأنس بغير المأنوس بسبب الأمر المأنوس؛ فإنّ العوالم متطابقة، فکل ما فی عالم یوازیه شیء فی عالم آخر؛ و أنّما یأتی المصنّف غالباً بلفظ كأن و لعل و مثلهما لئلا یتوهّم المبتدی أنّ ما یذکره من التشبیه و التمثیل، فإنّما هو علی البتّ و القطع و الانحصار، و لیس ممّا لا یمکن تمثیله بوجه آخر، و ما لیس فی کلمة التردید فهی مرادة قطعاً بقرینة سائر ما ذکره فی موارد عدیة - إلى آخر ما ذکره قدّس سرّه.

۳. «بحثنی پیرامون مسأله‌ای از معاد» ص ۲۲ (به نقل از مدرّس محترم کتاب «معاد»).

دادن به غیر مسیر حق از هادی الهی قبیح و ناشدنی است ، و تقصیر و کوتاهی در رساندن به مسیر حق نیز قبیح می باشد .

اما اگر در جایی شخص مورد هدایت ، قابلیت رسیدن به حدی را نداشت ، و طبیعتاً هادی و راهنما نیز او را به آن حد نرساند ، از ناحیه هادی هیچ تقصیری نبوده و لذا قبحی نیز در کار نخواهد بود .

تصریح نفرمودن اهل بیت علیهم السلام در روایات معارفی و در پرده سخن گفتن ایشان ، همه از این قسم است ؛ یعنی چون مخاطب توان فهم بیش از آن را نداشته ، از الفاظی استفاده شده است که او در حد فهم خود از آن بهره بگیرد ، گرچه مراد جدی معصوم علیه السلام با آن لفظ ، قابل انتقال نباشد و برای کشف آن محتاج تلاشی دیگر باشیم .

مانند همین شبهه در علم اصول در روایات فقهی مطرح است . می گویند : می دانیم بسیاری از احکام فقهی هست که معصومی که آن را بیان فرموده اند ، قیود و تخصیصات آن را ذکر نکرده اند و گاهی این قیود چندین دهه بعد ، در زبان معصوم دیگری آمده است ؛ و از طرفی می دانیم که تمام این موارد ، قابل حمل بر نسخ و قول به تبدل مصالح و مفاسد واقعیه نیست . پس لازم می آید که معصوم اول تفویت مصلحت یا القاء در مفسده کرده باشند ، و این از معصوم قبیح است .

بهترین پاسخی که برای این شبهه وجود دارد اینست که القاء در مفسده یا تفویت مصلحت وقتی قبیح است که تقصیر از جانب شخص هادی باشد ، ولی وقتی به خاطر قصور مخاطبین از نظر ادراکی و یا شرائط تقیه و فضای اجتماعی باشد مسلماً قبحی نداشته ، بلکه تبلیغ تدریجی احکام عین خیر و صلاح می باشد .

و حاصل سخن اینکه : در بسیاری از موارد ، روایاتی که وارد شده ،

گرچه در مقام هدایت بوده ، ولی ظاهر آنها مراد جدی نیست ؛ مثلاً اگر روایاتی داریم که ظاهر آنها زمانی بودن «امور مجردة» است ، بدان جهت است که مخاطب قابلیت تصور امر غیر زمانی را نداشته ، نه اینکه واقعاً خود حضرت نیز آن را زمانی می دانستند .

نکته حائز اهمیت این است که مخاطبین روایات ما ، گاهی منحصر در مشافهین نیست ؛ بلکه حتی گاهی غرض اصلی غیر مشافهین می باشند .

همانطور که خداوند برخی آیات قرآن مجید را برای متعمقین آخر الزمان نازل فرموده است ، مسلماً بخش هائی از خطبه های توحیدی نهج البلاغه نیز برای متعمقین آخر الزمان است .

با توجه به این نکته ، گاهی می شود که ائمه علیهم السلام مطالبی بفرمایند که برای معاصرین ایشان همچون لغز و معما باشد و این با مقام هدایت و تعلیم نیز ناسازگار نیست . چون لغز گوئی نسبت به کسی که قصد هدایت او را داریم قبیح است ، ولی مقصود به هدایت ، در این موارد ، معاصرین نیستند ، بلکه حضرت با نگاه ملکوتی خود همه تشنگان معارف الهی را تا قیام حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه الشریف می بینند و همه را با بیان خود سیراب می کنند .

و لذا بسیاری از خطبه های توحیدی معصومین تا قبل از شرح اصول کافی صدر المتألهین علیه السلام همچون معما بود ، و عباراتی چون : «واحد لا بعدد» ، و «الأحد لا بتأویل عدد» ، از احادیث مشکله محسوب می شد تا اینکه فاتح قلبه های معارف ، صدر المتألهین علیه السلام گره از آن گشود و اعجاز علوی را در آن آشکار فرمود . رحمة الله علیه رحمة واسعة .

۲ . بر فرض معتقد شویم ممکن نیست که معصوم علیه السلام در بیان خود بر قرائن عقلی تکیه نمایند ، نتیجه این کلام اینست که باید حدیث

مخالف عقل را - بدون تأویل نمودن - بالمرة رها کرده و مدّعی شد که از معصوم صادر نشده است (نه اینکه دلیل عقلی را کناری گذاشت و باز هم به خبر عمل کرد) زیرا حتی کسانی که به حجیت خبر در اصول عقائد معتقدند، شرط حجیت آن را امکان صدق می‌دانند؛ و لذا مخالفت خبر با عقل را تعارض حجّین نمی‌دانند بلکه مخالفت حجّت و لاحجّت می‌شمردند.

پس جایی برای تمسک به ظاهر خبر نیست، یا باید در دلالت آن تصرف و تأویل نمود و یا باید سند آنرا طرح کرد.

اما این توهم که اختلافی بودن دلیل عقلی، سبب قطعی نبودن آن می‌شود، پاسخ آن در خاتمه به تفصیل خواهد آمد.

پس این ادّعا که هر چه محتاج تأویل بوده، تأویلش در خود دین آمده است، ادّعائی بی‌دلیل است.^۱

افزون بر این، فحص در روایات خود، شاهدهی است بر خلاف این ادّعا؛ زیرا بارها می‌بینیم مطلبی در روایتی آمده است و تأویلش در روایت دیگری از امامی دیگر نقل شده است؛ با اینکه می‌دانیم در حالت عادی راوی اول به تأویل دوم دست نمی‌یابد^۲، پس یا باید ملتزم شویم که امام علیه‌السلام در امر هدایت کوتاهی کرده‌اند و هو کما تری و یا بگوئیم اراده خلاف ظاهر - به خاطر نقصان مخاطب و یا علل خارجی دیگر - ممکن است،

۱. گاهی بر این مدّعا به استدلال می‌شود و می‌گویند ما همه موارد محتاج تأویل را گشتیم و در همه آن موارد، تأویل در خود متون دینی ذکر شده بود.

این استدلال مصادره به مطلوب و دور است؛ چون محلّ نزاع در مقدار روایات محتاج به تأویل است که گوینده در این استدلال از قبل خود را عالم به آن فرض کرده است.

۲. گاهی احتمال داده می‌شود که در این موارد راوی روایت اول هم از تأویل مطلع بوده، و یا امام علیه‌السلام تکیه بر قرائن حالیه کرده‌اند که در روایت نقل نشده است، ولی این احتمال در نهایت بُعد است. (در این باره رجوع کنید به: نورالبراهین، ج ۱، ص ۴۳ - ۴۶)

همانطور که در روایات فقهی می‌گوئیم و هذا هو المطلوب.

در روایات فقهی، با این همه فحص و زحمت فقهاء در طول تاریخ، هنوز کسی ادّعا نمی‌کند که اگر خلاف ظاهر از عام اراده شده بود حتماً ائمه علیهم‌السلام فرموده بودند بلکه می‌گویند: اگر هم فرموده باشند، شاید به دست ما نرسیده باشد (و لذا تطابق مراد جدّی با استعمالی را با اصل درست می‌کنند) و در شبهات ناشی از فقدان نصّ، ادّعای علم به اباحه نکرده به اصل تمسک می‌کنند و این امر را با کمال دین و هادی بودن اهل بیت مسافعی نمی‌دانند.

با وجود این، جای بسی تعجب است که ما بگوئیم در اصول دین هر چه بوده حتماً فرموده‌اند و حتماً به دست ما رسیده است، و لذا جایی برای احتمال تأویل - حتی در مواردی که دلیل عقلی بر خلاف آن قائم است - وجود ندارد!!^۱

۱. آری، ادّعای مزبور درباره قرآن مجید شاید ممکن باشد. یعنی می‌توان گفت قرآن مجید در دلالتش بر معانی عالی خود، محتاج قرائن عقلی یا شهودی‌ای که فقط برخی آن را می‌فهمند نمی‌باشد، و هر جا محتاج تأویل باشد خودش در درون خود، قرینه بر تأویل دارد؛ چرا که قرآن مجید خود را کتاب هدایت و نور و تبیان معرفی می‌نماید و حتی احادیث برای ارزیابی محتاج به قرآن هستند.

البته این بدان معنا نیست که ظهور هر آیه‌ای به تنهایی قابل اعتماد است، بلکه آنچه از قرآن مجید پس از بررسی همه آن و تدبّر در آن فهمیده می‌شود، مراد جدّی صاحب کتاب (خداوند متعال) می‌باشد و برای کشف مراد جدّی محتاج به قرائن صارفه عقلی و یا عرفانی نمی‌باشیم، گرچه تدبّر در قرآن، مسلماً محتاج تحصیل علوم عقلی و عرفانی و انس با روایات می‌باشد.

این روش بحث، پایه تفسیر قرآن به قرآن و سبک تدبّر است که مرحوم حضرت علامه طباطبائی رحمته‌الله بر آن اصرار می‌ورزند و معتقدند که در کشف معارف قرآن نباید هیچ فهم

باری مرحوم علامه آیه الله شعرانی رحمته الله در حاشیه «اسرار الحکم» کلام متقنی در باب تأویل دارند که اگر چه بحث درباره تأویل به درازا کشید ولی بجاست عین عبارت ایشان به عنوان فذلکه این بحث ذکر شود:

«اهل ظاهر، تأویل آیات قرآن را جائز نمی‌شمارند و مقصود از تأویل حمل کلام است بر غیر آنچه از ظاهر آن مفهوم می‌شود مانند: ﴿الرَّحْمَنُ عَلِيُّ الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، که در ظاهر دلالت بر تجسم پروردگار می‌کند و ﴿پداه مہسوطان﴾ که برای خدای تعالی اثبات دست کرده است و باطنیه در همه چیز دست تأویل گشاده حتی زکات و نماز و روزه را تأویل کردند و مذهب قاطبہ اهل اسلام بر خلاف هر دو طریقه است:

آنچه راجع به احکام عملی است و هنگام عمل رسیده و از شرع تأویلی بر خلاف ظاهر آن نیامده است، باید به همان ظاهر عمل کرد و به نظر علمای شیعه تأخیر بیان از وقت حاجت جائز نیست؛ و اگر خداوند غیر ظاهر قرآن از مردم می‌خواست و مردم راهی به دریافت آن نداشتند - مثلاً از روزه رمضان غیر روزه می‌خواست - باید تا هنگام عمل بیان کند. اما پیش از وقت عمل، خطاب مجمل جائز است (خواه اصلاً مربوط به عمل نباشد و خواه هنگام عمل نیامده باشد) و تأویل همیشه در این امور است؛ مانند تأویل دست خدا به قدرت او، و تأویل عرش خدا به استیلا و سلطنتش.

«کلامی یا فلسفی یا عرفانی یا تجربی را داخل کرد و قرآن خود مفسر خود می‌باشد. روش تفسیر «المیزان» از آغاز تا پایان نیز چنین می‌باشد.

معلوم است که چنین ادعائی درباره روایات ممکن نیست، چون دلیلی نداریم بر اینکه مجموعه روایات همه مبین یکدیگر باشند و هیچ روایتی بدون قرینه وجود نداشته باشد و نه می‌توان ادعا کرد که تمامی روایات به دست ما رسیده است و تحریف به نقیصه در مجموعه آنها صورت نگرفته است (برای توضیح بیشتر رک: تفسیر «المیزان» مقدمه؛ و «تسنیم» ج ۱، مقدمات ۱ و به خصوص: ص ۶۴ - ۶۸ و ۷۳ - ۷۵ و ۱۳۱ - ۱۴۰).

و شرط جواز تأویل آنست که لفظ را از صحّت و فصاحت که لایق کلام پروردگار است، خارج نکنند و اراده معنی تأویلی موافق مجاری کلام عرف فصیح باشد؛ چنانکه دست گفتن و از آن، قدرت خواستن از مجازات مشهوره و متداوله عرب است و اطلاق گناه بر ترک اولی.

همچنین آن که قرآن را بر معنی تأویلی حمل می‌کند لازم است شاهدهی از کلام عرب فصیح بر نظیر آن بیاورد.

و دیگر آنکه قرینه عقلی یا نقلی بر خلاف ظاهر باشد؛ مانند دلیلی عقلی بر آنکه خدای تعالی جسم نیست و دست ندارد و اجماع، که دلیل نقلی است بر اینکه زن زانیه را عقد توان کرد و بدان آیه کریمه ﴿الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [را]، حمل بر کراهت می‌کنیم. و اگر در آیتی از آیات قرآن دلیلی بر اراده خلاف ظاهر نداشته باشیم و راجع به عمل نباشد - مانند میزان - توقف باید کرد و احتمالات ممکنه را پذیرفت؛ چنان که در روایتی از حضرت امام جعفر علیه السلام میزان را به انبیاء و ائمه تأویل کرده و این اطلاق مجازی است و در کلام عرب صحیح و فصیح است و گروهی چیز دیگر گفته‌اند.

اگر کلام به یقین از آن حضرت بود، البته قبول آن متعین بود. اما چون خبر ظنی است همه احتمالات دیگر را توان پذیرفت و برای دریافت حقیقت منتظر کشف حقائق گشت؛ چون امثال این امور راجع به عمل نیست، توقف در آن ممکن و خطاب به مجمل در آن روا است و تأویل امثال آن در احادیث ائمه علیهم السلام بسیار است. جمود بر یک معنی نباید داشت و روایات اهل بیت علیهم السلام را رد نباید کرد؛ چنانکه فرمودند: حدیثنا صعب مستصعب لا یحتمله الا ملک مقرب أو نبی مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للايمان.^۱

مقدمه ششم: وضع الفاظ برای معانی عامه

ششمین نکته‌ای که در فهم روایات باید به آن توجه نمود، مسأله «وضع الفاظ برای معانی عامه» است. این نظریه دارای تقریرها و بیان‌های مختلفی است که محل بررسی و تفصیل هر یک از آنها علم اصول است.^۱ همه این تقریرات مختلف، در بیان یک حقیقت مشترکند و آن اینکه بسیاری از الفاظ مستعمل در لغت، گرچه به حسب نظر ابتدائی فقط بر محدوده خاصی از مصادیق صدق می‌کنند، ولی با تأمل معلوم می‌شود که دائره معنای آنها وسیع‌تر از آن می‌باشد و حصر مصادیقشان در افرادی خاص ناشی از انس ذهن با آن افراد بوده است.

بنابراین استعمال این الفاظ در غیر مصادیق متعارفش حقیقت است و نمی‌توان با تمسک به «أصالة الحقيقة» آنها را صرفاً بر افراد مانوس حمل نمود و در حقائق محسوس منحصر کرد.

با توجه به این حقیقت، تفسیر صحیح بسیاری از أدله نقلی بدون تأویل هم ممکن است. فقط کافی است در هر لفظی معنای دقیق آن را - که خالی از قیودات ناشی از انس با مصادیقی خاص است - بیابیم تا بتوانیم بدون هیچ تصرّفی در «موضوع له»، همان معنای عمیق و دقیق مورد نظر را بفهمیم و مصادیق غیر محسوس آن را به دست بیاوریم؛ مثلاً لفظ «صراط» گرچه به ظاهر اولی به معنای پل می‌باشد، ولی با تتبع در لغت عرب معلوم می‌شود

۱. به عنوان نمونه مراجعه کنید به: «تفسیر الصافی» ج ۱، ص ۳۱-۳۴، مقدمه چهارم؛ «مجد البیان» ص ۷۹؛ «المیزان» ج ۱، ص ۹-۱۱؛ «شرح توحید الصدوق» ج ۲ ص ۵۱۸-۵۲۳؛ «معاد شناسی» ج ۸، ص ۴۵-۴۸؛ «تحریرات الاصول» ج ۱، ص ۷۱ و ۸۹.

معنای آن اعم از محسوس و غیر محسوس است، بلکه حدود ۹۰٪ استعمالات آن در قرآن به معنای دین و راه عملی است، که امری غیر محسوس است و لذا به صرف وجود لفظ «صراط» نمی‌توان ادعا کرد که در آخرت پلی وجود دارد دارای صورت محسوسه که انسانها بر روی آن حرکت می‌کنند، بلکه برای اثبات این مدعا باید به قرائن دیگری تمسک کرد.

مقدمه هفتم: لا بشرطیت موضوع له الفاظ نسبت به ماده فلسفی بر فرض قائل شویم باب هر گونه تأویلی در روایات بسته است و وضع برای معانی عامه را نیز نپذیریم، باید توجه نمود الفاظی که برای محسوسات وضع شده است مسلماً اعم از موجود مادی و موجود مثالی است. توضیح اینکه: فرق بین موجود مادی و مثالی در داشتن و نداشتن ماده است، و ماده به معنای «حیثیت قابلیت و قوه» است، و وجود چنین حیثیتی در موجودات خارجی این عالم، امری است که محتاج اثبات است و با حس و بدون استدلال عقلی درک نمی شود و صورت محسوسه به خودی خود لا بشرط از داشتن «حیثیت قابلیت» و عدم آن می باشد. از طرفی می دانیم الفاظ به حسب صور محسوسه متصوره در ذهن وضع شده اند؛ یعنی همیشه صور ذهنی ما واسطه بین ما و خارج می باشد و ما لفظ را با لحاظ معنای تصور شده وضع می کنیم^۱.

۱. درباره موضوع له الفاظ در علم اصول و در فلسفه تحلیلی نظرات متعددی طرح شده است و اصولیان غالباً یا معتقدند که موضوع له طبیعت معناست لا بشرط از وجود ذهنی و خارجی و یا مفهوم است با لحاظ حکایت از مصادیق و در هر صورت از بزرگان کسی معتقد به وضع الفاظ برای موجودات خارجی به طور مستقیم نیست؛ زیرا که این نظر با اشکالات فراوانی مواجه است.

متأسفانه پدر مکتب تفکیک مرحوم امیرزا مهدی اصفهانی معتقد است که در علوم الهی - بر خلاف علوم بشری - الفاظ برای خود حقائق خارجی اولاً و بالذات وضع شده اند و این نظر را «باب ابواب الهدی» و نظر مشهور را «اول باب الردی» نامیده اند^{۱۱}.

آری، مکتبی که باب الأبواب آن چنین رأی باطلی باشد، نتیجه ای جز آنچه در این چند دهه دیده ایم نخواهد داشت. و الشجرة تُبئى عن الثمرة.

به هر حال چون انسان همه صور را در ظرف مثال و خیال خود درک می کند و مرآتیت

نتیجه الفاظ برای معنای «لا بشرط از مادیت و غیر مادیت» وضع شده اند.

فرض کنید کسی کلمه «سیب» را استعمال کند، چه معنایی به ذهن خطور می کند؟ میوه ای که دارای شکل و طعم و رنگی خاص باشد. اگر ما میوه ای را با این خصوصیات ببینیم - هر چند در آن به دید فلسفی حیثیت قابلیت نباشد - بدون تأمل بر آن اطلاق سیب می نمائیم و این استعمال از دید ما حقیقی است^۱.

بر همین اساس بعضی از عامه مردم، گاهی که برخی صور مثالی را می بینند، به طور ناخودآگاه از آن به همین الفاظ متعارف تعبیر می کنند و بلکه خود متوجه نمی شوند که آنچه دیده اند موجودی مثالی بوده است؛ و می پندارند که یکی از موجودات مادی واقعاً در این مکان بوده است. مثلاً می بینند که مرده ای از دنیا رفته، در کنار او خوکی نشسته است و یا ماری او را می گزد و یا ...

۱. و حکایت صور ذهنی از خارج با نوعی از مسامحه و اعتبار همراه است، لذا حتی بنا بر وضع الفاظ برای صور ذهنی با لحاظ حکایت و مرآتیت، تمام خصوصیات شیء خارجی به محدوده موضوع له لفظ سرایت نمی کند (رک: «هدایة المسترشدين» ص ۷۳ - ۸۱؛ «بدائع الأفكار» ص ۱۸۳ - ۱۸۷؛ «ابواب الهدی» ص ۶۱ - ۶۲).

۱. البته باید توجه نمود که صور مثالی ای که نفس ادراک می کند در وضوح و خفاء مختلفند و علقه وضعیه بین لفظ با صورتی برقرار است که از نظر وضوح به مثابه صور محسوسه از طریق ارتباط با عالم ماده باشد؛ لذا گاهی که در خواب انسان صور مثالی ضعیف و مبهمی را مشاهده می کند، شاید در اطلاق لفظ بر آن به صورت حقیقی تردید بنماید.

و خلاصه اینکه گرچه موضوع له الفاظ نسبت به «ماده داشتن و نداشتن» لا بشرط است، ولی بعید نیست که گفته شود نسبت به درجه وضوح و خفاء مشروط است. و البته صور مشاهده در عالم آخرت به مراتب از وضوح و شفافیت بیشتری نسبت به صور دنیوی که برخوردار است؛ لذا فرموده اند: الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا.

و از همین باب است مکاشفات فراوانی که برای عده‌ای از اصحاب ائمه علیهم السلام به برکت ایشان اتفاق افتاده و آنها را با همین ألفاظ متداول روایت نموده‌اند.^۱

بنابراین اگر در روایات آمده که مؤمن در آخرت در بهشتی با اوصاف چنین و چنان داخل می‌گردد به هیچ وجه نمی‌توان گفت ظاهر روایات، وجود بهشت مادی است، بلکه ظاهر آن این است که بهشتی می‌بینیم همانند باغ هائی که در دنیا می‌دیدیم و با همین خصوصیات محسوسه و مدرکه در دنیا. اما آیا حیث «قوه و قابلیت» در او وجود دارد یا نه؟ و آیا علاوه بر علت فاعلی به علت قابلی محتاج است یا نه؟ اینها اموری است که به طور کلی نسبت به ظواهر ألفاظ بی ربط است.^۲

و همچنین اگر در روایات سخنی از صراط به کار رفته است، و با قرائن معلوم شد صراط در آنها به معنای پل می‌باشد، ابقاء آنها بر ظواهرش بدین معناست که صورت محسوسه‌ای همچون صورت محسوسه پلهای دنیا إدراک خواهد شد که از روی آن عبور می‌شود، اعم از آنکه مادی باشد یا غیر مادی (به اصطلاح فلسفی) و ابدأ در استعمال لفظ صراط قرینه‌ای بر مادی بودن و محتاج به علت قابلی بودن وجود ندارد.

۱. به عنوان نمونه رجوع کنید به روایت عبدالله بن سنان در «معاد شناسی» ج ۳، ص ۲۷۶ - ۲۷۸ (از «بحار الأنوار» ج ۶، ص ۲۸۷ و «اختصاص» و «بصائر» و «معاد شناسی» ج ۲، ص ۱۸۹ - ۱۹۱ و ص ۲۲۲ - ۲۲۷، و سایر موارد در همین کتاب شریف.

۲. به این مطلب آیه الله جوادی مد ظله در مواضع متعددی از «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» اشاره کرده‌اند، ولی متأسفانه مدرس محترم کتاب «معاد» به علت نا آشنائی با اصطلاح «ماده» منظور ایشان را تا آخر متوجه نشده‌اند (به عنوان نمونه رجوع کنید: ص ۵۳، ۶۴، ۷۶، ۸۴).

مقدمه هشتم: قلت اعتماد بر ضبط و روات در معارف

یکی دیگر از نکات قابل توجه این است که بنا بر شواهد موجود، مسلماً حجم معتناهی از احادیث منقول از ائمه علیهم السلام منقول به لفظ نیست، و روات حدیث آنچه را می‌فهمیده‌اند، نقل می‌کرده‌اند. از طرفی فهم صحیح مسائل متعلق به مبدأ و معاد بسیار مشکل است و ظرافت مسائل به حدی است که گاهی با تقدیم و تأخیری کوچک، مطلب مهمی تغییر می‌کند.

افزون بر این می‌دانیم عقائد عامیانه در باب مبدأ و معاد از طرفی و آراء باطله عامه از طرف دیگر، در بین بسیاری از راویان رواج داشته است^۱ و آنها

۱. شاید بهترین وسیله برای ارزیابی سطح معرفتی اصحاب ائمه علیهم السلام، بررسی برخورد اصحاب با ائمه علیهم السلام و سؤالاتی است که از ایشان پرسیده‌اند. با نگاهی اجمالی به احادیث ابواب توحید و امامت و معاد معلوم می‌شود که اصحاب حتی در مهم‌ترین مسائل اعتقادی (همچون تجرد خداوند متعال از مکان و حرکت و انتقال و رؤیت بصری، و یا احاطه و علم امام معصوم) تردید داشته‌اند. جالب توجه اینکه در این میان گاهی به نام بزرگانی چون جناب زراره نیز برخورد می‌کنیم (به عنوان نمونه رجوع کنید به: «کافی» کتاب التوحید، باب الکون و المكان، ح ۷؛ و کتاب الموارث، باب میراث الولد مع الابوين، ح ۳. لازم به ذکر است که هر دو روایت از امام باقر علیه السلام است و چه بسا مربوط به اوائل تشیع زراره رضی الله عنه باشد).

فقیه خبیر و حکیم عارف مرحوم کبودراهنکی در رساله «اعتقادات» ص ۸۳ می‌فرماید: «اگر کسی تتبع در احادیث توحید «کافی» و «توحید» صدوق نماید مشخص او می‌شود که اکثری از روات و اصحاب ائمه اطهار، سابق بر آن که به خدمت ائمه برسند بر عقائد فاسده بوده‌اند؛ بعضی مجسمه، و بعضی مصوره، و بعضی به رؤیت بصری، و بعضی مجبره، و بعضی مفوضه، و بعضی به بودن جزئی از خالق در مخلوق معتقد و مقرر بوده‌اند و به برکت

را از مسلمانات می‌شمرده‌اند، و بلکه عده‌ای از آنها ابتداءً سنی یا از خانواده سنی یا غیر مسلمان بوده‌اند و سپس مستبصر و شیعه شده‌اند.

و طبیعی است کسی که عقیده‌ای به چیزی دارد اگر چیزی مخالف عقیده خود بشنود و مخالفت آن را به خاطر ظرافتش درک نکند، مطلب شنیده شده را بر همان عقیده سابق خود حمل می‌کند و به همان شکل نقل می‌نماید.

تجربه نشان می‌دهد که اگر بحثی تخصصی از مسائل اصول یا فقه یا حکمت در نزد عده‌ای از افراد عادی مطرح شود، پس از اتمام بحث هر کدام مطالب را به شکلی نقل می‌کنند و به گوینده، نظری خاص را نسبت می‌دهند. مجموع این امور، سبب می‌شود که اعتماد کردن در مسائل عمیق معارف، بر روایات منقول به معنا، بسیار مشکل شود و ضریب اطمینان به آنها پائین آید.

این مسأله به حدی مهم است که چه بسا به حسب قرائن، گاهی بتوان حجم زیادی از روایات را به کنار نهاد و یا تأویل نمود. فقیه کم نظیر و رجالی و حدیث شناس بزرگ متأخر، مرحوم حضرت آیه الله العظمی بروجردی رحمته الله، در پاسخ به سؤال برخی - از معنای احادیث طینت که جزء مشکلات احادیث است - در اولین وهله احتمال داده‌اند که تمام این احادیث ناشی از نقل به معنی باشد، می‌فرمایند:

عندما تتبعنا فی تراجم الرواة عن الأئمة المعصومین علیهم السلام عرفنا من حالهم أنهم كثيراً ما لا ينقلون ما يسمعون بعین ألفاظه، و إنما

حضور خدمت با سعادت امام علیه السلام از آن مذاهب فاسده منحرف و مایل و معتقد به مذهب حق شده‌اند» (و سپس عباراتی را از محقق مجلسی اول در شرح «من لا یحضره الفقیه» به عنوان تأیید می‌آورند).

یروون المعانی حسب ما يتصوّرونها و يستفیدونها بتصوّراتهم، و إن كانوا قد یخطئون فی ذلك^۱.

و قد كان البحث عن الموضوع «طینة المؤمن و الكافر، و المطیع و العاصی» أمراً رائجاً بین المسلمین، و كان عامتهم یعتقدون أنه مقتضى الالتزام بالسنة، و أن مخالفتها هی البدعة، و قدرروا فی هذا المعنی روایات عن عمر بن الخطاب، و أبی هريرة و آخرین من الرواة.

و بما أن هذا المعتقد كان معروفاً بین العامة من المسلمین، و كان بعض رواة الحديث قد استبصر و تشیع بعد أن كان من أهل العامة، و كانت أذهانهم مشحونة بتلك العقيدة، فإذا سمعوا شیئاً و نقلوه بالمعنی فلیس من البعید أنهم كانوا یعبرون بألفاظ توافق ما تركّز فی أذهانهم و استأنست به^۲.

۱. علاوه بر تتبع در تراجم رواة و سیر تدوین حدیث شیعه، شاهد دیگری نیز بر تداول نقل به معنا وجود دارد و آن اینکه در ابواب مختلف فقه به احادیثی شبیه به هم از معصوم واحد بر می‌خوریم که با دو طریق نقل شده است. احتمال اینکه معصوم علیه السلام در همه این موارد مطلب را مکرر و با دو لفظ فرموده باشند متفی است. به خصوص که در موارد متعددی، راوی حدیث نیز یک نفر است و گاهی حدیث در پاسخ راوی ذکر شده است و احتمال اینکه راوی دوبار این سؤال را پرسیده باشد بسیار ضعیف است. بر همین اساس، مرحوم آیه الله بروجردی معتقد بودند که در مواردی که روایاتی در مضمون واحدی وارد می‌شود، فقط به صدور مضمون مشترک آنها، می‌توان اطمینان پیدا کرد و حکم بر طبق خصوصیات هر یک از روایات مشکل است (رک: «دراسات فی المکاسب المحرمة» ج ۱، ص ۹۳).

۲. پاسخ سؤال هفتم از رساله «الأحادیث المقلوبة و جواباتها»، ضمن کتاب «المنهج الرجالی» ص ۲۶۹ - ۲۷۰؛ البته قابل توجه است که احادیث طینت، طبق مبانی بلند حکمت متعالیه دارای تفسیر صحیح است و محتاج تشکیک در سند یا دلالت یا ضبط روات نیست، و غرض از نقل این مطلب فقط این است که از جهت فن حدیث‌شناسی، اعتماد زیادی به ضبط روات در مسائل معارفی نمی‌توان نمود.

«چون درباره شرح حال راویان ائمه معصومین علیهم السلام تتبع و جستجو نمودیم، فهمیدیم که ایشان در بسیاری از موارد، آنچه را که می شنوند با همان الفاظ نقل نمی کنند، بلکه معانی و مفاهیم آن را آنچنان که تصور کرده اند و فهمیده اند روایت می نمایند، گرچه گاهی در فهم خود دچار خطا نیز بگردند.

و بحث از مسأله «طینت مؤمن و کافر و مطیع و عاصی» در بین مسلمین شایع بوده است، و عامه مردم گمان می کردند که اعتقاد به این مسأله جزء سنت است و مخالفت با آن بدعت می باشد. و در این زمینه روایاتی را از عمر بن خطاب، ابو هریره و دیگران روایت کرده اند.

و چون این مسأله بین عامه مسلمین معروف بوده است و بعضی از راویان ابتداءً از عامه بوده و سپس شیعه شده بودند و افکار ایشان با این عقیده مأنوس بوده است، بدین جهت بعید نیست که وقتی حدیثی را می شنوند و می خواهند نقل به معنا کنند با الفاظی مطابق همان اعتقاد سابق - که در ذهن و فکرشان جا گرفته است - تعبیر کنند.»

با تأمل در این مسأله روشن می شود که برای کشف حقائق مبدأ و معاد باید نخست بر سر سفره قرآن و سپس روایاتی نشست که منقول به لفظند مثل خطب و ادعیه اهل بیت علیهم السلام، که به علت اشتغال بر صناعات لفظیه، دواعی بر نقل آنها به لفظ بیشتر بوده، به خلاف سائر روایات که باید آنها را به دسته اول ارجاع داد.

و از اینجا بار دیگر سر این مسأله رخ می نماید که چرا عموماً أدله نقلی مناسب با آراء حکماء متألهین در میان آیات و خطب و ادعیه وجود دارد، و أدله نقلی مؤید مخالفین حکمت متعالیه در بین اخبار منقول از آحاد روایت می باشد که باب نقل به معنا در آنها باز است و به طور طبیعی دستخوش تغییر

به سمت اعتقادات غیر دقیق روات شده است.^۱

۱. به طور کلی باید توجه نمود که دست ما همیشه از «سنت» کوتاه است و آنچه ما با آن مواجهیم «حاکمی از سنت» است و در تعامل با «حاکمی سنت» مشکلات فراوانی وجود دارد.

این مشکلات مختص به باب اعتقادات نیست و شامل فروع فقهی نیز می گردد، ولی درصد مشکل در فروع فقهی به مراتب پائین تر است؛ علاوه بر اینکه اصل ضابطیت راوی در آن جاری می باشد.

محقق وحید بهبهانی، عبارتی دقیق در بیان احتمالات وارد در روایت یک راوی دارند که گرچه ناظر به فروع است ولی تأمل در آن در بحث ما نیز بسیار راهگشا است.

«قد أشرنا إلى أنّ طريقة مكالمات الشارع و تفهيمه طريقة أهل العرف، و أنه يبنى التفهيم على القرائن الحالية أو المقالية، و يحصل بسبب الأطلاع و عدمه الفهم و عدمه؛ فإننا كثيراً ما نتكلم بكلام في بلد بل في مجلس فيفهمون أهل ذلك المجلس معناه باطلاعهم على القرينة، ثم لو سمعه خارج عن المجلس لم يفهمه بل يفهم خلافه. بل ربما كان أهل مجلس واحد بعضهم يفهم بتفطنه بالقرينة، و بعضهم يفهم خلافه بسبب عدم التفطن؛ فإذا كان هذا حال كلام المجلس الواحد بالنسبة إلى أهل ذلك المجلس، فما ظنك بالأخبار الواردة في كتب الحديث بالنسبة إلى أمثال زماننا!

فریما کان الراوی ما تفتن بالقرینة فخطأ فی الفهم، یرشد الیه ما فی الأخبار الكثيرة من تخطئتهم كثيراً من الرواة فی الفهم بأنه لیس مرادنا ما فهموه (کافی: ۴۶۴/۲ حدیث ۵) و آین یذهب (کافی ۳۶۳/۳ حدیث ۱، وسائل الشیعة: ۷۰/۴ حدیث ۴۵۴۰) و لیس حیث یذهب (تهذیب الأحکام: ۳۷۵/۱ حدیث ۱۱۵۳؛ معانی الأخبار: ۲۵۵ حدیث ۲ و ۳؛ بحار الأنوار: ۸۰/۷۳ ضمن حدیث ۲۱)

و ینبّه علیه ما ورد عن أمير المؤمنين علیه السلام فی الخبر الوارد عنه فی بیان سبب اختلاف الروایات بأن من جملة أسبابه عدم حفظ الحديث علی وجهه و الوهم فیه (کافی: ۶۲/۱ حدیث ۱)

و أيضاً؛ ربما کان الراوی فهم المعنى لكن ذهب من باله حکایة القرینة حین روی الراوی عنه، أو فهم لكن لم یظهر القرینة حین روی بتخیل أنه يفهم مثل ما فهم و ما هو

بخطا و لم یکن الأمر كذلك ... و أمثال هذه المكالمات فی العرف كثيرة، أو باعتقاد أنه أيضاً مطلع بالقرينة لكن أخطأ فی الاعتقاد، و نظیره أيضاً فی العرف موجود.

و أيضاً؛ ربما كان الراوی تسامح فی الاتیان بلفظ العام من دون اظهار المخصص، من جهة أن غرضه ليس بیان حال العام، و لم یکن متوجهاً إلى افادة حکمه، بل أتى به فی کلامه لأجل معرفة شيء آخر و جعله وسيلة لبيان أمر آخر، لكن الراوی عن الراوی ما تفتن بغرضه و مسامحته؛ و نظیر هذا أيضاً فی العرف كثير.

و أيضاً؛ ربما كان ذلك بسبب نقل الحديث بالمعنى بتخیل أن الناس يفهمون المراد بسبب رسوخ المعنى فی خاطره، و نحن كثيراً ما نعبر عن الشيء بعبارة و بخیالنا أن غیرنا يفهم مقصودنا كما هو بخیالنا، لكن نرى غیرنا لا يفهمون كذلك، بل ربما يفهمون خلافه.

و أيضاً؛ ربما كان ذلك بسبب تغير اصطلاح زمان الشارع الأول، أو أمر معهود فی ذلك الزمان عند صدور الحديث، أو بناء على إجماع أو ضرورة من الدين أو المذهب فی ذلك الزمان، كما أنه فی زماننا كثيراً ما نفهم المراد بمعونة الضرورة و الاجماع؛ بل غالب فهم الأحادیث كذلك، كما لا یخفى على من ليس بغافل، بل العوام أيضاً كثيراً ما يفهمون كذلك.

... و أعلم؛ أن ما ذکرنا بالنسبة إلى الراوی و الراوی عن الراوی، فهو جار بالنسبة إلى من بعدهما من سلسلة السند، بل الجریان بالنسبة إليهم أولى؛ لبعده المدة.

على أن المحدثین و الفقهاء قطعوا الأحادیث الواردة فی الأصول، و جعلوا كل قطعة منها فی باب حين یؤبوا الكتاب و عنوانوا الأبواب.

لكن ذهلوا عن أن التقطیع ربما یوجب تغير المعنى، و كان بخیالهم أن المعنى لم يتغير إما لرسوخه فی خواطرهم، أو لأن أصولهم كانت فی نظرهم ... أو غیر ذلك؛ فإننا نرى أن الفقهاء ربما یوردون الحديث من الكتب الأربعة بحذف قليل من صدره أو ذيله، فنرى أن المقصود يتفاوت بسببه، فإذا كان مثل هذا الحذف القلیل و التقطیع السهل یورث الاختلاف فما ظنك بما ارتكبوا!

و من جملة تلك الأسباب سقط النسخة و مغلوطنها؛ فإننا نرى المساهرون فی

مقدمه نهم: از دست رفتن حجمی از روایات عمیق معارفی

آنچه از روایات معصومین علیهم السلام به دست ما رسیده، همه آنچه از آن بزرگواران صادر شده است نمی باشد، بلکه در دوره ای روایات اهل بیت گلچین و غربال شده و برخی از آن نقل و برخی از دست رفته است و متأسفانه غربال کنندگان روایات، از روش صحیحی بهره نگرفته اند.

محققین فن رجال معتقد و معترفند که از راههای عمده حدیث شناسی و راوی شناسی در نزد قدماء اصحاب و محدثین متن شناسی بوده است. یعنی برای بررسی شخصیت روائی یک راوی، یا احادیث وی، بجای مراجعه به تاریخ و ترجمه احوال، به بررسی روایات منقول از او می پرداختند و اگر آن روایات را موافق معتقدات خود می یافتند حکم به وثاقت وی می نمودند. و گرنه وی و روایاتش را تضعیف می کردند.

از طرفی می دانیم که محدثین از قدما از مبانی اعتقادی عمیق و دقیقی برخوردار نبودند و بین ایشان با متکلمین همان دوره کشمکش هائی وجود داشته است.

نتیجه این دو امر این شده است که محدثین بزرگوار ما - که واسطه میان ما و معصومین علیهم السلام هستند - اولاً بسیاری از بزرگان اصحاب را به جرم غلو و تفویض و امثال آن تضعیف نمودند^۱؛ و ثانیاً میراث حدیثی ایشان

بالحادیث من المحدثین الفحول یروون الحديث من الكتب الأربعة بنحو و ليس كذلك، و نجد أن ذلك من غلط نسخهم، فإذا كان مثل هؤلاء المساهرين الفحول یرتکبون هذا بالنسبة إلى مثل الكتب الأربعة، فما ظنك بالرواة بالنسبة إلى الأصول! (الرسائل الاصولیة، ص ۴۷۲ - ۴۷۵؛ و نیز رجوع کنید به: ص ۱۶ - ۲۳، و ص ۲۸ - ۳۶).

۱. برخی مدعی اند غالب تضعیفات قدما از این باب است، مرحوم ملا محمد تقی

را برای ما نقل نکرده و ما را برای همیشه از آن محروم نمودند و حجم قابل توجهی از ظرائف معارف به بوتهٔ اختفا سپرده شد^۱.

این قضیه به همین جا ختم نمیشود، بلکه بعضاً روایاتی را که به راوی آنها نیز وثوق داشته‌اند، به خاطر سوء ظنّ به مفاد آنها و یا احتمال سوء استفاده از آنها نقل نمی‌کردند.

مثلاً شیخ نقّاد علم رجال مرحوم ابن ولید رضوان الله علیه که استاد شیخ صدوق قدس سره است و صدوق رحمته الله در عقائد متأثر از ایشان می‌باشد و نفی سهو از نبی صلی الله علیه وآله و سلم را اولین درجه غلوّ می‌شمرد^۲ تمام آثار استاد خود محمد بن حسن صفّار را نقل می‌کند مگر کتاب ارزشمند «بصائر الدرجات»^۳ که محتوی احادیث عمیقی در فضائل اهل بیت علیهم السلام است و بوی تفویض و غلوّ میدهد.

«مجلسی می‌فرماید: «والذی ظهر لنا من التتبع التام، أن أكثر المجروحین سبب جرحهم علوّ حالهم، كما يظهر من الأخبار التي وردت عنهم عليهم السلام «اعرفوا منازل الرجال منا علی قدر روایاتهم هنا» و الظاهر أن المراد بقدر الروایات، الأخبار العالیة التي لا تصل اليها عقول أكثر الناس.» (الرسائل الرجالیة، أبو المعالی کلباسی، ج ۲، ص ۴۹).

۱. در این باره رجوع کنید به: فائده دوم و سوم از فوائد رجالیة مرحوم وحید و همچنین تعلیقات «منهج المقال».

۲. «من لا یحضره الفقیه» ج ۱، ص ۲۳۳؛ جالب اینجاست که شیخ صدوق منکرین سهو را در این عبارت از غلاة مفوضه شمرده و لعنت می‌فرماید: «إن الغلاة من المفوضه - لعنهم الله - ینکرون سهو النبی صلی الله علیه وآله و سلم و مرحوم شیخ مفید نیز رساله «عدم سهو النبی صلی الله علیه وآله و سلم» را در ردّ همین کلام شیخ صدوق نگاشته‌اند (سلسله مؤلفات شیخ مفید، ج ۱۰).

۳. «فهرست نجاشی» ص ۳۵۴؛ البته به لطف الهی این کتاب گرانسنگ از طریق دیگری روایت شده است.

و همچنین خود مرحوم شیخ صدوق رحمته الله پس از اینکه احادیث عالی و ذی قیمتی را در جواز و امکان لقاء و رؤیت خداوند متعال نقل می‌کنند که از آنها یکی از اصول متقن عرفان یعنی «لقاء الله» استفاده می‌شود، می‌فرمایند: و الأخبار التي رویت فی هذا المعنی و أخرجها مشایخنا - رضی الله عنهم - فی مصنفاتهم عندی صحیحة، و إنما ترکت إیرادها فی هذا الباب خشية أن یقرأها جاهل بمعانیها فیکذب بها فیکفر بالله - عزوجل - و هو لا یعلم.

«و اخباری که در این مورد نقل شده است و مشایخ و اساتید ما در تألیفات خود نقل نموده‌اند، در نزد من درست و صحیح است؛ ولی من این روایات را در این باب ذکر نکردم؛ زیرا می‌ترسیدم که کسی که معانی صحیح آن را نمی‌داند، آن را بخواند و انکار نموده و نسبت به دروغ دهد، و بدون اینکه خود بفهمد به خداوند - عزوجل - کافر گردد.»^۱

و جالب اینجاست که برخی از این احادیث به تصریح خود شیخ صدوق رحمته الله از طریق شخصی چون احمد بن محمد بن عیسی نقل شده است.^۲

باری جایی که بیان فضائل رحمته الله ائمه علیهم السلام غلوّ و تفویض است، سخن گفتن از حقائق توحیدی مسلماً کفر محض است و توقعی نمی‌توان داشت که این دسته از بزرگان برای ما از ائمه علیهم السلام از توحید خالص و لقاء الله و امثال اینها چیزی نقل کنند مگر اینکه خود برای آن

۱ و ۲ - «التوحید» ص ۱۱۹؛ از سیاق عبارات مرحوم صدوق رحمته الله به دست می‌آید که آنچه نقل نرفته‌اند از آنچه نقل کرده‌اند در جواز «لقاء الله» صریح‌تر بوده است و حتماً اگر نقل می‌کردند درهائی از معارف الهی‌ای که در علم عرفان مطرح است بر روی اهل حدیث نیز گشوده می‌شد.

تاویلاتی متکلفانه از قبل آماده کرده باشند.

به هر حال شواهدی در تاریخ تدوین حدیث شیعه به چشم می‌خورد که حکایت از نرسیدن قسمتی از روایات عمیق معارفی ائمه علیهم السلام به ما می‌نماید^۱ و راه تحقیق و تأمل را از دریچه روایات - در باب معارف -

۱. مصنفین اصحاب - رضوان الله علیهم - در کتب حدیثی روشهای متعددی داشته‌اند. گاهی همه آنچه را شنیده بودند و به ایشان رسیده بود می‌آوردند، و گاهی آنچه را که یقیناً باطل می‌دانستند و یا ذکرش را سبب انحراف برخی می‌دانسته‌اند حذف می‌کردند و مابقی را می‌آوردند؛ مثل آنچه در متن از «توحید» شیخ صدوق رحمته الله علیه نقل شد و گاهی فقط آنچه وثوق به آن داشتند و آن را صحیح می‌دانستند (البته به صحّت قدمائی یعنی مورد وثوق و اعتماد بودن) ذکر می‌کردند؛ همانطور که در مقدمه «فقیه» می‌فرماید: «و لم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما روه بل قصدت إلى إيراد ما افتى به واحكم بصحته. و نظیر همین مطلب از مقدمه کافی نیز قابل استفاده است.

از طرفی می‌دانیم که غلو و تخلیط در نزد امثال شیخ صدوق - و بلکه مشایخ قمیین پیش از ایشان - دائره بسیار وسیعی داشته است؛ لذا طبیعی است که آنچه را که غلو می‌شمارند از دو دسته دوم و سوم از تصنیفات حذف نموده باشند و به دست ما نرسیده باشد. بلکه گاهی قدم فراتر نهاده و نه تنها این احادیث را در تألیفات خود ذکر نکرده‌اند، بلکه حتی تصنیفات متقدمین را نیز به صورت غربال شده روایت کرده‌اند و اجازه نقل برخی قسمت‌ها را به شاگردان خود نداده‌اند؛ مثلاً در ترجمه محمد بن سنان و محمد بن اورمه که به اعتقاد عده‌ای از متأخرین از خواص و اعظام اصحاب بوده‌اند و یا محمد بن جمهور که برخی او را فقه می‌شمارند، در فهرست شیخ با نظیر این عبارات مواجه می‌شویم: «أخبرنا بجمع کتبه إلا ما كان فيها من تخلیط و غلو ...»

و در همه این موارد رد پای شیخ صدوق و استادشان ابن ولید - رضوان الله علیهما - دیده می‌شود، و روشن است روایات متهم به غلو روایات معارفی است نه روایات فقهی. به هر حال اینکه یکی از اسباب عمده ضعف حدیث و محدث دز نزد قدما و اصحاب، غلو بوده و قدما از نقل این احادیث بلکه از صرف ارتباط با شخص متهم به ضعف - حتی المقدور - اجتناب می‌کرده‌اند، از مسلمات تاریخ حدیث شیعه محسوب می‌شود و طرح تفصیلی شواهد آن موکول به علم رجال است.

دشوارتر می‌سازد؛ زیرا جز با دیدن جمیع روایات در یک موضوع نمی‌توان چیزی را به عنوان معارف اهل بیت علیهم السلام ارائه داد.

و البته گرچه بر محروم ماندنمان از فرمایشات گرانقدر اهل بیت علیهم السلام افسوس می‌خوریم، ولی بحمدالله با تعمق و تدبّر در آیات قرآن کریم و همین مقدار از روایات موجود مغز و عصاره تمام معارف دقیق و بلند اسلام - که بزرگان اهل ظاهر توان ادراک آن را نداشته‌اند - قابل استخراج می‌باشد.

مقدمهٔ دهم: انسداد باب علم در تفصیل معارف

از مجموع مطالب گذشته این حقیقت روشن می‌شود که آنان که می‌گویند «برای کشف حقائق مبدأ و معاد، فقط باید به آیات و روایات مراجعه نمود و صرفاً به ظواهر آنها تمسک کرد و از هر گونه تأویل آنها مگر در موارد برهان بدیهی که در ماده و صورت، بدهت تصور و تصدیق داشته باشد، اجتناب ورزید؛ و عقل هرگز راهی برای کشف واقعیات ندارد و همهٔ علوم اکتسابی ضلالت است و گمراهی»^۱ چقدر به دور از صواب سخن گفته‌اند؛ زیرا:

اولاً: استدلال‌ها و براهین عقلی مرکب از مقدمات نظری راجع به بدیهی، اگر حجّت نباشد، اصل حجّت دین زیر سؤال می‌رود؛ چون اصل دین فقط با عقل قابل اثبات است (نه با آیه و روایت) و اگر حجّت باشد، در همه جا حجّت است و فرقی بین قیاس‌های شکل اول که حقیقت توحید و نبوت را می‌فهماند با قیاس شکل اولی که أصالة الوجود و وحدة الوجود را ثابت می‌کند از جهت بدهت ماده و صورت، نیست.

ثانیاً: آنچه معصوم از خطا است و کاشف از حقیقت است، خود عترت طاهرین و ائمهٔ معصومین علیهم السلام و مراد جدی آنهاست نه همهٔ آنچه که پس از قرن‌ها از ایشان به دست ما رسیده است. روایات معارف ماکه از جهت سند، ظنی است و متأسفانه کار رجالی بر اسناد آنها کمتر شده است

۱. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ عبارات بزرگان مکتب تفکیک مراجعه کنید به: «علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک» و «نقد و بررسی نظریه تفکیک» و «رؤیای خلوص» و «آیین و اندیشه».

(چرا که عمدهٔ اهتمام بزرگان ما به روایت فقهی بوده است) و جهت صدور بسیاری از آنها محلّ تأمل است به این معنا که: در بسیاری از آنها به میزان عقل مخاطب سخن گفته شده است و تمام واقع خالی از لباس تمثیل و کنایه بیان نشده و در نقل روایت و صحّت ضبط آنها تردید جدی وجود دارد و دلالت آنها پس از همه اینها عموماً ظنی و ظهوری است نه نصّ و قطعی، و بعضی از آن نیز مفقود شده است.

آیا چنین روایاتی معصوم از خطا است؟^۱ و ارزش معرفتی و واقع نمائی آنها بیش از براهین قطعی عقل است؟

باری خلط بین سنت (به معنای مراد جدی معصومین علیهم السلام) و حاکی از سنت، از اشتباهات همیشگی بزرگان مکتب تفکیک است.^۱

مؤلف محترم کتاب «معاد» در رسالهٔ «الفوائد النبویة» خود (که برگرفته‌ای از صفحات ۱۸۲ تا ۱۸۷ و ۲۴۱ و ۲۴۲ و ۲۵۶ تا ۲۶۰ و ۳۱۳ و ۴۷۱ تا ۴۷۸ از «الفوائد المدنیة» ملا محمد امین استرآبادی رحمته الله علیه می‌باشد) پس از اعتراف به عدم حجّت ظنون در معارف و احتیاج به علم و قطع برای اعتقاد تفصیلی و پس از تأکید بر اینکه رجوع به عقل جائز نبوده و باید فقط به آیات و روایات مراجعه کرد، می‌گویند:

وإن زعم أحد أن الآيات و الروایات فی المعارف و العقائد لیست بحدّ تستفاد منها العقائد لعدم وجود مدارك قطعیة سنداً أو دلالة الآ قلیلاً لا یفید شيئاً فعلى الإسلام السلام حیثیذ، لأنه لا یبقی من الإسلام الآ

۱. در کتب مکتب تفکیک مکرراً ادعا می‌شود که باید عقل را که خطا می‌کند رها نمود و دست به دامان وحی زد که معصوم از خطاست و سپس تمسک به وحی معصوم از خطا را به تمسک به روایات تفسیر می‌کنند (ارک: «الفوائد النبویة» ص ۷؛ «عقل خود بنیاد دینی» در «نگاهی به مکتب تفکیک» ص ۲۷ و ۴۲).

بعض المسائل الفرعية القطعية و المسائل الكثيرة الفرعية الظنية لا غير، و هذا ممّا لا يرضى به مسلم بصير.

ولكن بحمدالله و له الحمد، المدارك الوحيانية المعتبرة فى أكثر المسائل الاعتقادية موجودة مع صراحة الدلالة و الموافقة بعضها مع بعض^۱.

«و اگر کسی گمان کند که آیات و روایات در معارف و عقائد به مقداری نیست که بتوان از آن عقائد را به دست آورد، زیرا مدارکی که سند یا دلالتش قطعی باشد وجود ندارد مگر به ندرت، پس در این صورت باید با اسلام خداحافظی نمود؛ زیرا از اسلام جز برخی مسائل فرعی قطعی و مسائل فرعی فراوانی که ظنی است باقی نمی ماند، و به این نظر هیچ مسلمان آگاه و بینائی راضی نمی شود.

ولیکن بحمدالله - و حمد مخصوص اوست - مدارک و حیاتی معتبر در بیشتر مسائل اعتقادی وجود دارد در حالی که دلالتشان صریح است و با یکدیگر موافق و هماهنگ می باشند.»

و سپس در تعلیقه تأکید می کنند که چون خداوند دین را کامل نموده و از هیچ چیز فرو گذار نکرده است و آن را روشن و پاکیزه قرار داده است، پس برای معارف احتیاجی به هیچ کس غیر از اهل عصمت و طهارت و به هیچ علم بشری (همچون حکمت) وجود ندارد^۲.

در پاسخ گوئیم:

اولاً: رجوع به روایات در بسیاری از مباحث معارف دوری است

آشکارا؛ چون اعتبار و قیمت روایات به ثبوت وجود خداوند و وحدت خداوند و حکمت و علم و قدرت خداوند و بعثت رسول خدا صلی الله علیه وآله و سلم و ثبوت اختیار و قدرت بشر بر امتثال و ... می باشد. پس معنا ندارد در این مباحث به روایات مراجعه شود مگر برای کسانی که پیش از اعتقاد به خدا و رسول خدا صلی الله علیه وآله و سلم با دیدن یک خواب یا کرامت به ولایت و عصمت اهل بیت پیامبر معتقد می شوند.

ثانیاً: ادعای انفتاح باب علم - از طریق نقل - در معارف الهی مجازفه ای است که برای کسی که چند صباحی با علوم دینی آشنا باشد محتاج توضیح نیست و مؤلف محترم نیز برای اثبات آن طبق عادت همیشگی فقط از چند جمله خطابی یا شعری استفاده کرده اند: «فعلى الاسلام السلام» «و هذا ممّا لا يرضى به مسلم بصير».

پیش از این دانستیم که دسترسی به مراد جدی معصوم علیه السلام در معارف اگر از روایات فقهی به مراتب مشکلتر نباشد^۱، لاقلاً در همان حد است و مسلماً باب علم در تفصیل احکام فقهی بسته است گر چه باب علمی باز است. پس باید اعتراف کرد که به نحو اولویت یا لاقلاً مساوات باب علم در معارف هم بسته است.

در اینجا بجاست کلمات چند نفر از بزرگان را در انسداد باب علم در فقه با هم مرور کنیم:

۱. شیخ انصاری می فرماید:

۱. علاوه بر آنچه گذشت در مباحث فقهی از فتوای قدمای اصحاب، در بسیاری مواقع می توان نسبت به صحت و ضعف سند یا دلالت و وجود قرائنی در هنگام صدور حدس زد؛ ولی از روایات معارف کسی سخن نگفته است تا فهم قدمای اصحاب، یا عملشان کاشف از قرائن مفقوده باشد.

۱. «الفوائد النبویة» ص ۹

۲. تفصیل این استدلال را در صفحات ۷۵ تا ۱۰۵ و ص ۲۰۸ - ۲۱۶ و غیر آن از

«الفوائد المدنیة» از زبان رئیس اخباریان می توانید بخوانید.

فهی بالنسبة إلى انسداد باب العلم فى الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات ؛ ضرورة قلّة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمانة غير علمية^۱.

۲. محقق خراسانی می فرماید :

أما بالنسبة إلى العلم فهی بالنسبة إلى امثال زماننا بينة وجدانية ، يعرف الانسداد كل من تعرّض للاستنباط والاجتهاد^۲.

۳. میرزای نائینی می فرماید :

فهی بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجدانى مسلّمة لا يمكن الخدشة فيها ... و ذلك ممّا يصدّقة كل مجتهد يخوض فى الاستنباط^۳.

۴. آیه الله خوئی می فرماید :

فهی بالنسبة إلى انسداد باب العلم تامّة ، بل ضرورية لكل من تعرّض للاستنباط ؛ فإنّ الضروريات من الأحكام ، بل القطعیات منها و لو لم تكن ضرورية ، أحكام إجمالية ... و لا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات^۴.

حاصل عبارات : « بسته بودن راه تحصیل علم به جزئیات و تفصیل احکام فقهی در زمان ما ، از امور بدیهی و وجدانی است و احتیاج به اثبات کسزدن ندارد ، و هر کس وارد استنباط و اجتهاد شده باشد این مسئله را می داند. »

باری ادعای افتتاح باب علم در معارف و فقه از دستاوردهای جناب

۱. «فوائد الاصول» ج ۱ ، ص ۳۸۶.

۲. «کفایة الاصول» ج ۲ ، ص ۱۱۶.

۳. «فوائد الاصول» ج ۳ ، ص ۲۲۸ ؛ و نظیر همین کلام از محقق عراقی در «نهایة

الادکال» ج ۳ ، ص ۱۴۹ آمده است.

۴. «مصباح الاصول» ج ۲ ، ص ۲۲۶.

محدّث استرآبادی است که جز با مبانی سست ایشان که در «الفوائد المدنیّة» به تفصیل آورده‌اند قابل توجیه نیست^۱.

ثالثاً : این کلام که دین خودش کامل است و شارع تدوین و تعریف او را کامل نموده و برای شناخت آن محتاج به هیچ کسی غیر از اهل عصمت علیهم السّلام و هیچ علم بشری نیستیم ، سخن حقی است که از آن معنای باطلی اراده شده است .

اگر چنین بود ، باید علم اصول فقه با این حجم عظیم و مباحث مفصّل ، همه یاوه و بیهوده باشد و فهم روایات معصومین به این قواعد احتیاج نداشته باشد وگرنه خود ائمه علیهم السّلام بیان نموده و دوره‌ای از اصول را به طور کامل تدوین می فرمودند !!

کمال دین به معنای بستن باب تحقیق و فکر و تدقیق و عدم احتیاج به علوم بشری نیست (چنان که همه اصولیین بر آن اتفاق نظر دارند) . اما اینکه معنای آن چیست ؟ نیازمند مقدمات و توضیحاتی است که از دامنه این مبحث خارج است .

حاصل کلام اینکه کسی که در معارف به دنبال فرمایشات اهل عصمت علیهم السّلام می آید راهی برای ادعای افتتاح باب علم ندارد ، بلکه یا باید مدّعی حجّیت ظنون خاصّه در معارف باشد (همانطور که برخی تفکیکیان تمایل دارند) و یا اینکه بگوید گر چه ظنّ حجّت نیست ولی تحصیل ظنّ از طریق نقل فی حد نفسه مطلوب و مفید است ؛ خصوصاً که گاهی زمینه کشف یک برهان عقلی قطعی می باشد (چنان که برخی تابعان مکتب ملاصدرا رحمته الله بر این مشی حرکت کرده‌اند).

۱. بسیار مناسب است در اینجا به فائده ۱۰ از «فوائد جدیده» وحید بهبهانی در نقد

ادعای قطع و اخباریان و زود باوری ایشان ، مراجعه بنمائید (الفوائد الحائریة ، ص ۳۹۵).

مقدمه یازدهم: لزوم رجوع به مدارک نقلی در معارف

با وجود همه مشکلاتی که گذشت، غرض این نیست که مثل قدمای شیعه، بحث و بررسی روایات معارفی را رها کرده و صرفاً به بیان احتمالات بپردازیم.

بلکه تنها راه نجات و کشف حقیقت نشستن بر سر سفره همین روایات است و هر که غیر از این بپوید، به خطا رفته است.

صدر المتألهین علیه السلام در انتقاد از قدمای حکما و علت نرسیدن آنها به حقائق مبدا و معاد، در مقدمه «عرشیه» می‌فرماید:

لم یأتوا البیوت من أبوابها فخرموا من شراب المعرفة بسرابها، بل هذه قوابس مقتبسة من مشکوة النبوة والولاية، مستخرجة من ینابيع الكتاب و السنة^۱.

«حکمای پیشین به خانه‌های علم و معرفت، از درهایشان (که اهل بیت علیهم السلام باشند) وارد نشدند، بدین جهت از شراب معرفت محروم شدند و چیزی جز سراب نصیبشان نشد؛ بلکه این معارف، از مشکات نبوت و ولایت اقتباس شده است، و از چشمه‌های کتاب و سنت استخراج گشته است.»

باید از دو جاژه افراط و تفریط بر حذر بود، نه با روایات ظنی معامله قطعی کرد و آنها را حتی بر برهانی که بیش از دو مقدمه دارد مقدم نمود،^۲ و

۱. «العرشیه» ص ۵؛ و مراجعه کنید به «معاد جسمانی - در حکمت متعالیه» ص

۲۸۲، تعلیقه ۲.

۲. «روایای خلوص» ص ۶۹ به نقل از «عقل خود بنیاد دینی» ص ۴۱.

نه باب بحث و تحقیق را در روایات بست.

باید به محضر روایات معصومین علیهم السلام رفت، ولی با تتبع کامل و سپس دقت و تدبیر و تعمق و با توجه به قرائن عقلی موجود در کنار آن و نهایت تلاش را برای کشف واقع - که همان مراد جدی امام معصوم است - نمود. اگر به امری یقینی دست یافتیم «فیها و نعمت» و إلا ظن به مراد جدی امام که از راه صحیح حاصل شده باشد نیز خود دارای ارزش و اهمیت است، و بسا وسیله‌ای باشد تا آیندگان با فحوص و تحقیق بیشتر، راهی یقینی به واقع بیابند.

آنچه از مکتب تفکیک در عمل مانده است فقط جمود بر ظواهر و عمده بی دقتی در روایات و کوتاهی و تقصیر در تتبع^۱ است که جز هدم اساس شریعت و بر باد دادن همه زحمات معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثمری ندارد. بزرگان تفکیک معمولاً پس از نقل روایات ظنی السند و الدلالة می‌گویند: «این روایت صریح و نص در اعتقاد میاست و هر کس خلاف آن بگوید بر خلاف معصومین سخن گفته است».

البته کار بدینجا ختم نمی‌شود که ظنیات را به جای قطعیات

۱. به عنوان مثال مؤلف محترم کتاب «معاد» در آغاز کتاب، مبحث معاد جسمانی را مطرح می‌کنند و برای نقد صدرالمتألهین علیه السلام در مجموع به ده آیه و پنج روایت تمسک می‌ورزند و بارها می‌گویند که این ادله نص و صریح است، در حالی که چند مورد آن کاملاً بی ربط به بحث است و چند مورد دیگر یا مجمل و یا ظاهر به ظهور ابتدائی (ظهور قبل از فحوص) است و صراحتی در کار نیست. اینها همه نتیجه ناآشنائی با مدعای صدرالمتألهین و عدم تدبیر و دقت در صدر و ذیل عبارات و استفاده نکردن از ادبیات عرب است؛ با اینکه تعداد آیات دال بر مبانی صدرالمتألهین بیش از ده برابر این آیات است و از آنها اسمی به میان نمی‌آید. امید است فرصتی را خداوند روزی نماید تا به تفصیل این مباحث به نقد کشیده شود.

می‌نشانند، بلکه گاهی بی‌دقتی‌ها سر از اینجا در می‌آورد که روایتی را برعکس معنا می‌کنند و ادعای وضوح دلالت می‌نمایند.

روایتی است شریف در باب معاد جسمانی از امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به عالم زندیق که حضرت در آن روایت تعبیر می‌فرمایند که بدن مادی منتقل می‌شود به جانی که روح است، نه اینکه روح به عالم ماده برگردد و به بدن بپیوندد؛ «فيجتمع تراب كل قالب فينتقل باذن القادر إلى حيث الروح».

عده‌ای از حکمای متألهین بعد از ملا صدرا، با وجود اینکه اتفاق دارند که ابدأ در آخرت روح به عالم ماده باز نمی‌گردد، فرمایش ملا صدرا علیه‌السلام را در باب معاد محتاج تکمیل می‌دانند^۱، و به این روایت استدلال می‌کنند که بدن است که در اثر حرکت جوهری کمال یافته و به روح ملحق می‌شود.

این استدلال اولین بار از مرحوم آقا علی حکیم مؤسس در رساله «سبیل الرشاد»^۲ آمده و سپس بزرگانی چون مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (مشهور به کمپانی)، علامه طباطبائی و علامه رفیعی قزوینی - علیه‌السلام - این رأی را پذیرفته و تأیید کرده‌اند.

۱. برخلاف تصور عده‌ای، این بزرگان نظر ملا صدرا را در باب معاد مثالی غلط نمی‌دانند و شدیداً از قول رجوع روح به بدن مادی اجتناب می‌ورزند، بلکه معتقدند ملا صدرا علیه‌السلام پس از تلاش فراوان یک دسته از روایات معاد را نتوانسته‌اند توجیه کنند و لذا نظرشان احتیاج به ضمیمه دارد.

۲. «سبیل الرشاد» در ضمن «مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی» ج ۲، ص ۹۴؛ ایشان در حدود ۱۴ صفحه به تفصیل روایت را شرح می‌دهند؛ نیز رجوع کنید به ص ۳۱ از همین کتاب.

باری این روایت در کتاب «معاد» دقیقاً بر عکس تفسیر شده است و در تبیین آن گفته‌اند: «[خداوند] قادر است ذرات متلاشی شده انسان را با توجه به علم و قدرتی که دارد جمع کرده و انسان را به صورت اولش درست کند و بعد روح را به آن ملحق کند».

جالب توجه اینکه آن را جزء ادله‌ای که نص بر معاد جسمانی است به اعتقاد خودشان - یعنی رجوع روح به عالم ماده و تعلق به بدن - قرار داده‌اند.^۱ آری، باید عرض کرد حقاً جای تعجب دارد که درسی در حوزه‌های علمیه تشکیل شود و نام آن را درس معارف اهل بیت بگذارند و عده‌ای در آن درس شرکت کنند، آن وقت روایتی از اهل بیت دقیقاً بر عکس ترجمه شود و تازه ادعای وضوح و صراحت در آن شود و کسی هم به این استدلال اشکال ننماید.

و البته و صد البته که علت روشن است؛ چون غرض فقط نشر معارف اهل بیت و تحقیق در آن نیست، بلکه کوبیدن آراء بلند حکمای الهی است؛ و شاگردان نیز کسانی هستند که از روز اول با عناد با حکمت و عرفان بزرگ شده‌اند و بارها در گوش آنها گفته‌اند: «هشیار باش ای خردمند که جمیع آنچه فلاسفه معتقدند با جمیع آنچه در شریعت وارد شده است مناقض است»^۲.

با این سخن دیگر جایی برای فکر کردن و اندیشیدن در اذهان این برادران بزرگوار باقی نمی‌ماند تا به نقد پردازند و رأی حقیقی شریعت را از

۱. «معاد» ص ۲۳ و ص ۲۶.

۲. «نقد و بررسی نظریه تفکیک» ص ۱۰۱ (به نقل از تقریرات درس مرحوم امیرزا

مهدی اصفهانی، ص ۱۸۰).

انتسابات عجولانه بزرگان تفکیک تمیز دهند!

مقدمه دوازدهم : غرض از بررسی مدارک نقلی در مبحث صراط بحث حاضر صرفاً نمونه‌ای از تتبع و تحقیق روائی است در یکی از معارف الهی یعنی مسأله «صراط» و غرض از این بحث ، دو چیز است : الف) ارائه یک نمونه عینی از روش صحیح بحث در معارف الهی بر اساس مدارک نقلی ، با توجه به آنچه در مقدمات گذشته عرض شد ، البته با اعتراف به این حقیقت که بحث فعلی بسیار ناقص تر از آن است که باید باشد . این مسیر راهیست که بزرگان دین جز صدرالمتألهین و محقق فیض کاشانی^۱ و پیروان ایشان قدمی در آن

۱. گرچه فاتح این روش صدرالمتألهین رحمته الله علیه است ولی اجراء آن به شکل عملی در کتب مرحوم فیض ظهور و بروز بیشتری دارد ؛ ایشان در آثار خود ، هم تلاش برای تتبع کامل در جمع روایات می‌نمایند و هم دقت در تفسیر و شرح آنها .

متأسفانه ارادتمندان مکتب تفکیک از باب : الغریق یتشبث بکل حشیش (غرق شده به هر خس و خاشاکی چنگ می‌زند) به اشتباه به مرحوم فیض نسبت داده و می‌دهند که ایشان در آخر عمر از طریقه استادشان صدرالمتألهین عدول نموده و توبه کرده‌اند و به رساله «الإنصاف» ایشان تمسک می‌نمایند .

این نسبت هم ناشی از بی اطلاعی است . مرحوم فیض در فهرستی که از آثار خود تدوین نموده‌اند (الذریعة ، ج ۱۶ ، ص ۳۷۹) تاریخ تألیف «الإنصاف» را ۱۰۸۳ ذکر می‌کنند (الذریعة ، ج ۲ ، ص ۳۹۸) ؛ در حالیکه برخی از آثار ناب حکمی عرفانی خود را که بر مذاق صدرالمتألهین رحمته الله علیه است ، پس از این تاریخ تدوین کرده‌اند ؛ همچون «الکلمات المخزونة» تألیف : ۱۰۸۹ ، «الکلمات المضمونة» تألیف : ۱۰۹۰ ، «اصول المعارف» تألیف : ۱۰۸۹ ، «قره العیون» تألیف : ۱۰۸۸ (رک : الذریعة ، ج ۱۸ ، ص ۱۱۹ ؛ ج ۲ ، ص ۲۱۲)

فیض در مقدمه «اصول المعارف» توضیحی درباره حقیقت آراء حکمای گذشته و تطابق آن با شریعت می‌دهند و یکی از اغراض تألیف کتاب را اثبات همین معنا می‌شمرند .

۱. بارها در درس عقائد مؤلف محترم «معاد» پیش می‌آید که عبارتی را از بزرگی می‌خوانند و تفسیری غلط از آن ارائه می‌دهند که اگر کسی همت داشته باشد و به اصل کتاب مراجعه کند ، غلط بودن تفسیر را می‌فهمد ولی هیبت ، هیبت .

نهاده‌اند^۱ و طبیعی است که پیمودن راه طی نشده دشوار می‌باشد و از این

به همچنین فرزند فیض «علم الهدی» دقیقاً پس از تألیف «الإنصاف»، در سال ۱۰۸۴ شروع به تصحیح نسخه وافی نموده و تا سال ۱۰۸۶ به تصحیح کتابهای عقل و حجّت و ایمان و کفر از وافی - که همه بر مذاق ملاً صدرا نگاهشده شده است - مشغول بوده‌اند.

باری اگر مطالب رساله الإنصاف توبه از طریق صدرالمتألهین بود، باید خود ملاً صدرا نیز از توبه کنندگان محسوب می‌شد؛ زیرا همین مطالب را ایشان نیز در آغاز اسفار فرموده است.

برای روشن شدن مراد مرحوم فیض از این عبارات توجه به دو نکته لازم است:

الف) صدرالمتألهین و فیض آنچه را که می‌گویند، حاصل غور در مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌دانند و به حق، مخالفان با حکمت متعالیه را بی‌بهره از قرآن و عترت می‌شمردند و لذا توبه از رجوع به غیر اهل بیت را در تثبیت و اتمام مبانی حکمت متعالیه متجلی می‌بینند.

ب) اعتراض ایشان به تفلسف است، نه به فلسفه؛ علاوه بر این فلسفه در برخی عبارات ایشان، به معنای آراء حکمای مشاء و اشراق است و حکمت متعالیه را فلسفه نمی‌شمردند و از آن با علم بطون قرآن یاد می‌کنند؛ ولذا صدرالمتألهین در آثارشان گاه از فلسفه می‌نالند و آن را از علوم ظاهریه می‌شمردند (رک: رساله سه اصل، فصل نهم، ص ۷۷ - ۸۴) البته ایشان گرچه فلسفه را ناقص و از علوم ظاهری می‌دانند، ولی در عین حال مطالب آن را غالباً صحیح شمرده و از تکفیر و تفسیق حکماء نهی می‌نمایند و کلمات ایشان را دارای رموز و اشارات و وسیله‌ای برای نزدیک شدن به بلندای معارف و حیانی می‌دانند (رک: اصول المعارف، ص ۵ - ۶؛ و الکلمات الطریفة، ص ۵۹ - ۶۳)

باری روحیه بی‌دقتی در بین تفکیکیان سبب انتحالات و شخصیت‌سازی‌های متعددی شده است که برای آشنائی با برخی از آن می‌توان به «رؤیای خلوص» بخش دوم (نقد اخلاقی مکتب تفکیک)، فصل اول (انتحال شخصیت) و فصل دوم (نسبت نادرست به افراد مختلف)، مراجعه نمود.

۱. ای کاش بزرگان تفکیک نیز کمی به تلاش بر می‌خواستند و تأمل و تحقیقی در روایات می‌نمودند. متأسفانه در چند دهه‌ای که از عمر تفکیک می‌گذرد جز تکرار مکررات و

رو، شاید همین تحقیق بسیار ناقص - در حدّ خود - مفید واقع شود و وسیله‌ای باشد تا دیگران راهی را که صدرالمتألهین در تتبع و تحقیق در معارف گشوده‌اند، ادامه دهند و همان طور که در مباحث فقهی بحث‌های علمی و دقیق در بین اهل فنّ انجام می‌شود و هر روز درهای بسته‌ای باز می‌شود، در معارف نیز این روش احیاء گردد.

اگر همین تحقیق ناقص با دیده انصاف ملاحظه گردد، روشن می‌شود قضاوت عجولانه‌ای که در کتاب «معاد» - با دیدن چند روایت - صورت گرفته‌است، تمام نیست و نمی‌تواند به عنوان معارف و حیانی ارائه شود.

ب) آشکار شدن این حقیقت که فرمایش صدرالمتألهین و مرحوم فیض و حاج ملاً هادی سبزواری و رهبر فقید انقلاب آیه الله العظمی خمینی^۱ و مرحوم آیه الله علامه رفیعی قزوینی و مرحوم علامه آیه الله حسینی طهرانی و آیه الله علامه حسن زاده آملی و دیگر بزرگان در مسأله صراط، دیدگاهی است برخاسته از روایات و حاصل تعمق و تدبیر (نه نتیجه فلسفه زدگی و تأویل‌گرایی) و آنانکه به این بزرگان تهمت نا آشنائی با معارف اهل بیت و بی‌بهرگی از شراب خالص احادیث اهل عصمت علیهم السلام

تکفیر و تفسیق چیز دیگری از ایشان بر جای نمانده و جز چند کتاب مختصر (همچون آثار آیه الله شیخ مجتبی قزوینی، آیه الله شیخ محمد باقر ملکی میانجی، آیه الله شیخ حسین ربانی میانجی) هیچ‌گونه تحقیقی در روایات معارفی از ایشان در دست نیست و آنچه هست عمده ترجمه است، افزون بر اینکه آن چند کتاب نیز بیشتر با هدف نقض حکمت متعالیه - و نه تحقیق در روایات - نگاهشده شده است.

نگارنده به آثاری که از تفکیکیان در باب معاد در دسترس بود، مراجعه کردم و در هیچ یک بحثی درباره صراط نیافتم مگر بحثهای بسیار ضعیف کتاب «معاد» که در آن تنها به ترجمه چند روایت اکتفا شده است.

می‌زنند، در حقیقت خود به این مشکل دچارند.
 وَقُلْ لِلَّذِي يَدْعُو فِي الْعِلْمِ فَلْيَسْأَلْهُ حَفِظْتَ شَيْئًا وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءٌ .
 «به آن کس که در وادی دانش مدّعی شناخت و معرفتی است بگو که
 مطلبی را به خاطر سپرده‌ای ولی از نکات فراوانی غافل گشته‌ای.»

در پایان تذکر دو نکته لازم است :

اولاً: چون - همانطور که گذشت - بنا بر مشهور قریب به اتفاق ظنّ
 معتبر در اصول دین راهی ندارد، از بررسی سندی احادیث صرف نظر شد^۱
 و ضمناً برخی از آثار منسوب به غیر معصومین که قرائن صدق در آنها وجود
 داشت نیز مورد استفاده قرار گرفت.

ثانیاً: این بحث مختصر فقط ناظر به احادیث موضوع صراط است
 بدون هرگونه اتخاذ مبنای اساسی در مسأله معاد، و مسلماً اگر بحث از ریشه
 آغاز شود و در مورد کیفیت معاد و حقیقت عالم قیامت مبنایی اتخاذ شود،
 مبحث صراط نیز به پیروی از آن چهره دیگری خواهد یافت.^۲

فصل دوم

بررسی آیات و روایات

در مسأله صراط

۱. البته بررسی سندی در اصول دین نیز موجب قوّت و ضعف ظنّ می‌شود و همین
 مقدار فائده نیز، کافی است تا در یک تحقیق کامل برای بررسی سندی تلاش شود.
 ۲. برای این بحث روایتی، بیش از دوهزار مورد استعمالات صراط و نظائر آن در
 روایات مورد بررسی قرار گرفت. آنچه در اینجا می‌آید قسمتی از روایات گلچین شده است که
 می‌تواند نمائی از فضای روایات معارفی را ترسیم کند.

۱. صراط دنیا و صراط آخرت

کلمه صراط در متون دینی دو اطلاق دارد:

الف) صراط دنیا که عبارتست از مسیر حرکت ارادی هر انسانی در دنیا که بر اساس اراده خود یا در مسیر و راه دین گام بر می‌دارد و یا منحرف شده و به باطل می‌گراید.

ب) صراط آخرت که پل یا راهی است بر فراز جهنم یا درون آن، و در عالم آخرت بهشتیان از روی آن عبور می‌کنند.^۱

کلمه صراط در قرآن مجید - به غیر از یک مورد - یا به معنای صراط در دنیا استعمال شده و یا بعضاً مجمل است، ولی در روایات مکرراً به معنای صراط آخروی نیز آمده است.^۲

وجود این دو اطلاق در متون دینی جای تأمل ندارد و در برخی روایات به این امر تصریح شده است:

۱. عن مفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصراط فقال: هو الطريق إلى معرفة الله - عز وجل - و هما صراطان: صراط في الدنيا و صراط في الآخرة؛ فأما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفروض الطاعة، من عرفه في الدنيا و اقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، و من لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم.^۳

«مفضل بن عمر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره صراط

۱. تفصیل بیشتر این مسأله در فصل سوم خواهد آمد.

۲. در این باره در فصل چهارم توضیحاتی عرض خواهد شد.

۳. «بحار الأنوار» ج ۸، ص ۶۶

پرسیدیم؛ فرمودند: صراط راه شناخت خداوند - عزوجل - است و آن دو صراط است: صراطی در دنیا و صراطی در آخرت؛ صراط دنیا همان امامی است که اطاعت او واجب است، هر کس او را بشناسد و از او پیروی کند بر روی صراطی که پل جهنم در آخرت می‌باشد عبور می‌کند، و هر کس او را نشناسد پای او بر صراط آخرت بلغزد و در آتش جهنم فرو افتد.»

۲. عن تفسیر الإمام: الصراط المستقیم صراطان: صراط فی الدنیا، و صراط فی الآخرة؛ فأما الصراط المستقیم فی الدنیا فهو ما قصر عن الغلو و ارتفع عن التخصیر و استقام فلم يعدل إلى شیء من الباطل؛ و أما الصراط فی الآخرة فهو طریق المؤمنین إلى الجنة الذی هو مستقیم، لا يعدلون عن الجنة إلى النار و لا إلى غیر النار سوی الجنة^۱.

«امام حسن عسکری علیه السلام فرمودند: صراط مستقیم دو صراط است: صراطی در دنیا و صراطی در آخرت؛ صراط مستقیم در دنیا، راهی است که از زیاده روی و کوتاهی دور بوده و مستقیم باشد و به سوی هیچ باطلی منحرف نشود. و صراط در آخرت راه مؤمنین است به سوی بهشت که مستقیم می‌باشد؛ مؤمنین در این راه از بهشت به سوی چیزی دیگری - آتش یا غیر آتش - انحراف پیدا نمی‌کنند.»

نکته‌ای که از این روایات به دست می‌آید اینست که صراط دنیا و صراط آخرت یک چیزند و حقیقت هر دو یکی است. چون حضرت پس از اینک می‌فرمایند صراط به طور مطلق، طریق به معرفت خداست، می‌فرمایند: این صراط خود دو صراط است^۲؛ و همچنین ظاهر تعبیر

۱. همان، ص ۶۹ و ج ۹۲، ص ۲۵۴.

۲. اینکه در «هما صراطان» ضمیر تشبیه آمده است بدان جهت است که از نظر ادبی

«الصراط المستقیم صراطان» در تفسیر آیه شریفه: **أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** نیز نوعی اتحاد بین دو صراط است که البته این اتحاد، طبق مبانی حکمت متعالیه و جواز تحقق یک شیء در نشأت مختلف به أطوار گوناگون و حمل حقیقت و رقیقت، بسیار روشن است و گرنه باید روایات را تأویل نمود و بر خلاف ظاهر حمل کرد^۱.

به هر حال آنچه محل اصلی بحث این رساله است، صراط آخری است که از مواقف عالم آخرت محسوب می‌شود^۲.

ضمیر نمی‌تواند به خبر مفرد برگردد و لذا مرجع آن همان «صراط» متقدم است که به «الطریق إلى معرفة الله» تفسیر شده است و طبق قاعده «اذا دار الأمر بین المرجع و الخیر فمراعاة الخیر أولى» تشبیه بودن راجح و أولى خواهد بود.

۱. باید گفت: مراد از «الصراط المستقیم صراطان» اینست که: کلمة الصراط المستقیم تستعمل فی صراطین، که البته این تأویل و توجیه در روایت اول مؤونه بیشتری را می‌طلبد؛ چون لازم می‌آید ضمیر «هما» از باب استخدام به لفظ صراط برگردد نه به معنای آن و در این صورت، تشبیه بسته شدن آن نیز مشکل می‌شود.

و به هر حال آنچه از حدیث شریف به دست می‌آید اینست که صراط بین دو اطلاق مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی و اجماع بین دو فرد صرف طریق بودن نیست، بلکه طریق به معرفت الله بودن است و از همین جا فهمیده می‌شود که حقیقت بهشت «معرفة الله» است؛ چرا که صراط آخرت در عین اینکه «الطریق إلى معرفة الله» است «الطریق إلى الجنة» می‌باشد.

آری می‌توان با حفظ اشتراک معنوی، عبارت را حمل بر تقسیم نمود؛ یعنی: الصراط ینقسم قسمین (همان طور که گفته می‌شود: العلم علمان)، ولی چون صدر و ذیل روایات حاکی از اتحاد دو صراط است، این احتمال تضعیف می‌شود.

۲. روایات دیگری نیز وجود دارد که همین نحوه اتحاد را تأیید می‌کند:

۱ - عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الصراط المستقیم لأمر المؤمنین علیه السلام «صراط الذین أنعمت علیهم غیر المغضوب علیهم» یعنی

۲. صراط آخرت کجاست؟

از مجموع روایات به دست می‌آید که صراط راهی است که یک طرف آن بهشت^۱ و طرف دیگر آن موقف است و مانند پلی بر بالای جهنم قرار دارد.

گر چه ظاهر آیه شریفه «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» «هیچ یک از شما نیست مگر اینکه در جهنم وارد می‌شود»^۲ که تطبیق بر عبور از صراط شده، اینست که صراط در درون جهنم است:

عن جابر بن عبدالله عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: **الورود الدخول، لا يبقى برّ ولا فاجرٌ إلا يدخلها**^۳.

«رسول خدا صَلَّى الله عليه وآله وسلم فرمودند: مراد از ورود، دخول است؛ هیچ نکوکاری و بدکاری نمی‌ماند مگر اینکه در جهنم داخل می‌شود.» ولی اولاً در روایت دیگری آمده است:

عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عز وجل: «وإن منكم إلا

صورت «يردون أمته على أديارهم عن الصراط المستقيم» نقل شده است.

الثرى نیز در همین باب از ابن مسعود نقل شده است: خرج ابن مسعود فوعظ الناس فقام إليه رجل، فقال: يا أبا عبد الرحمن أين الصراط المستقيم؟ فقال: الصراط المستقيم طرفه في الجنة وناحيته عند محمد وعلی و حافظاه دعاء، فمن استقامت له الجادة أتى محمداً و من زاغ عن الجادة تبع الدعاء (بحار ۳۵، ص ۳۶۶)، صراط با توصیف مستقیم، به طور متداول در صراط دنیا به کار می‌رود.

۱. این مطلب که راه رسیدن به بهشت، صراط است، در روایات بسیار زیادی آمده است.

۲. آیه ۷۱، از سوره ۱۹: مریم

۳. «نور الثقلين» ج ۳، ص ۳۵۳، ح ۱۳۲

النَّصَابِ ﴿و لا الضَّالِّينَ﴾ یعنی اليهود والنصارى، و وصف أبو عبدالله عليه السلام الصراط، فقال: ألف سنة صعود و الف سنة هبوط و الف سنة حدال (بحار، ج ۸۵، ص ۵۲)

ظاهر بدئی ذیل حدیث به قرینه صعود و هبوط، صراط اخروی است که از توضیح آن در تفسیر صراط مستقیم در سوره حمد، ربط تمام این دو به دست می‌آید (البته صدر المتألهین علیه السلام در ج ۹ اسفار ص ۲۸۶ درباره نظیر این حدیث احتمال داده‌اند که شاید مراد از این صراط سه سفر از اسفار اربعه إلى الله باشد).

۲- عن الباقر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: من سرّه أن يجوز على الصراط كالريح العاصف ويلج الجنة بغير حساب، فليتولّ وليّ و وصيّ و صاحبی و خليفتي على أهلي و أمّتي عليّ بن أبي طالب؛ و من سرّه أن يلج النار فليترك ولايته، فوعزّة ربّي و جلاله إنّه لباب الله الذي لا يؤتى إلا منه و إنّه الصراط المستقيم (أمالی الصدوق، مجلس ۴۸، ح ۴).

با توجه به اینکه جمله «إنّه لباب الله الخ» در مقام تعلیل است، حدیث مشعر به نوعی وحدت بین صراط مستقیم با صراط اخروی است.

۳- در تفسیر آیه کریمه «اهدنا الصراط المستقيم» عن أمير المؤمنين عليه السلام: فذلك الطريق الواضح، من عمل في الدنيا عملاً صالحاً فأنّه يسلك على الصراط إلى الجنة (بحار ۹۲، ص ۲۵۹) گره زدن صراط دنیا با عبور از صراط اخروی (با اینکه می‌شد بفرماید: يُخَفَّفُ حسابها یا يثقل ميزانها یا يدخل الجنة يا ... ولی بر خصوص صراط تأکید شده) مؤید همین معناست.

روایات دیگری نیز هست که دلالت دارد حقیقت دین در نشأه دیگر به صورت صراط متمثّل می‌گردد؛ مانند:

أرى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم في منامه بنى أمية يصعدون منبره من بعده يضلون الناس عن الصراط القهقري (من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۱۵۷).

و ظاهر اینست که تعبیر این خواب، برگرداندن مردم از شریعت حقّه باشد که در عالم خواب به صورت صراط متمثّل شده است (البته این روایت در بحار، ج ۳۳، ص ۱۵۱ به

وَارِدُهَا ﴿۱﴾ قَالَ : أَمَا تَسْمَعُ الرَّجُلَ يَقُولُ وَرَدْنَا بَنِي فَالَانَ فَهُوَ الْوَرُودُ وَ لَمْ يَدْخُلْهُ ﴿۱﴾

«امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه فرمودند : تو نشنیده‌ای که می‌گویند : «بر فلان قوم وارد شدیم ؟ و مراد این است که به محل سکونت ایشان رسیده‌اند ، در حالی که داخل نگشته‌اند.»

و ثانیاً تغییر روایات باب صراط چنین است :

يُوضَعُ عَلَيْهَا صِرَاطٌ ۲ ؛ «پلی بر روی آن نهاده می‌شود» .

مَدَّ الصِّرَاطَ عَلَى مَتْنِ جَهَنَّمَ ۳ ؛ «پلی بر پشت جهنم بکش» .

و ثالثاً آیات و روایات فراوانی در باره اهل آتش تعبیر به افکنده شدن و سقوط و یا لغزش و افتادن از روی صراط می‌نمایند : ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾ ۴
﴿فَتَلَقَى فِي جَهَنَّمَ﴾ ۵ ﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا﴾ ۶ ﴿إِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَعِيفًا﴾ ۷ .
البته می‌توان بین این دو دسته ادله جمع کرد به اینکه گفته شود پل بر بالای جهنم است ، ولی به اعتباری همان قسمت بالای جهنم نیز جزء فضای جهنم است ۸ و می‌شود کسی وارد جهنم بشود و از آن عبور بکند ، ولی در

۱. همان مصدر ، ح ۱۳۰

۲. «بحار الأنوار» ج ۸ ، ص ۶۵ ، ح ۲

۳. همان مصدر ، ج ۷ ، ص ۳۳۱ ، ح ۱۲

۴. آیه ۲۴ ، از سوره ۵۰ : ق

۵. آیه ۳۹ ، از سوره ۱۷ : الإسراء

۶. آیه ۷ ، از سوره ۶۷ : الملك

۷. آیه ۱۲ ، از سوره ۲۵ : الفرقان ؛ و موارد فراوان دیگری در آیات و روایات آمده

است .

۸. مؤید این مطلب می‌تواند آیاتی باشد که برای جهنم فوران ، لهیب و شهبق و أمثال

آتش آن نیفتند ۱ .

برخی روایات دیگر نیز هست که محل صراط را بین جنت و نار بیان کرده ۲ و آن را تطبیق بر اعراف نموده است که یا باید آن را پلی دیگر دانست و یا در صورت عدم امکان جمع ، دسته اول از روایات را - که تعدادشان بیشتر است - مقدم نمود .

به آن بیان می‌کند ، گویا با زیانه کشیدن می‌خواهد مجرم را ببلعد . پس فضای بالای آتش نیز به اعتبار وارد شدن آتش در آن از جحیم محسوب می‌شود .

۱. این وجه جمع با سائر ادله‌ای که دلالت می‌کنند جهنم باطن دنیا است نیز کاملاً سازگاری دارد ، چرا که همه قدم در دنیا می‌نهند (پس وارد جهنم می‌شوند) ولی گروهی به آن دل می‌دهند و رکون و اعتماد می‌نمایند (مبتلا به آتش آن می‌شوند) و عده‌ای از آن عبور می‌کنند و آنرا پل و نقطه آخرت خود قرار می‌دهند (و وارد بهشت می‌گردند) (رجوع کنید به «معاد شناسی» ج ۸ ، ص ۲۳ تا ص ۲۷) .

۲. به عنوان نمونه : «بحار الأنوار» ج ۸ ، ص ۳۳۵ ؛ و ج ۶ ص ۲۲۳ ؛ و ج ۳۹ ، ص

۳. حقیقت صراط به نفس امام معصوم گره می خورد:

روایات زیادی وارد شده است که صراط مستقیم در دنیا ائمه معصومین می باشند^۱ و تعبیر فراوانی نظیر «نحن الصراط المستقیم» و «الصراط المستقیم علی»^۲، «انتم الصراط الأقوم»^۳ وارد شده است. از طرفی ظاهر روایات وحدت بین صراط دنیا و صراط آخرت می باشد (به نحو حقیقت و رقیقت) و در نتیجه ظاهر روایات حاکی از اتحاد صراط اخروی با نفس مقدس معصومین و به خصوص حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می باشد^۴. به این حقیقت، روایاتی به طور مستقل نیز ناظر است:

۱. أتدرون ما سبیل الله و من سبيله و من صراط الله و من طریقہ ؟
أنا صراط الله الذی من لم یسلکه بطاعة الله فیہ هوی به إلی النار^۵.
«آیا می دانید راه خدا چیست و کیست؟ و صراط خدا و طریق او کیست؟ منم آن صراط خدا که هر کس با اطاعت خداوند آن را نیماید، آن صراط او را در آتش می افکند.»

این روایت مؤید وحدت صراط دنیا و آخرت و اتحاد هر دو با حضرت می باشد؛ زیرا صدر آن ظهور در صراط دنیا و ذیل آن ظهور در صراط آخرت دارد.

۱. یکی از این روایات در قسمت اول همین فصل گذشت.

۲. رجوع کنید به: «بحار الأنوار» ج ۲۴، ص ۹-۲۵؛ وج ۳۵، ص ۳۶۳-۳۷۴.

۳. باید توجه کرد که مراد اتحاد با نفس آن بزرگواران است نه بدن اخروی ایشان، همان طور که توضیح آن در فصل سوم می آید.

۴. «مصباح المتهجد» ص ۷۵۶-۷۵۷.

۲. عن أبی عبدالله علیه السلام: «هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ» قَالَ: هُوَ وَاللَّهُ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، هُوَ وَاللَّهُ الصِّرَاطُ وَالْمِيزَانُ^۱.
«حضرت امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه فرمودند: صراط مستقیم، به خدا قسم، علی است. اوست، به خدا قسم، صراط و میزان.»

این حدیث هم مثل حدیث قبلی است؛ چون تقارن صراط با میزان و عدم توصیف صراط به مستقیم، ظهور ذیل را در صراط اخروی منعقد می کند، در حالی که صدر حدیث ظاهر در صراط مستقیم در دنیا است.

۳. عن مولانا جعفر بن محمد الصادق: إِنَّ الصُّورَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ هِيَ أَكْبَرُ حِجَّةِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ و... وَ هِيَ الطَّرِيقُ الْمُسْتَقِيمُ إِلَى كُلِّ خَيْرٍ وَ هِيَ الصِّرَاطُ الْمَمْدُودُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ^۲.
«حضرت امام صادق علیه السلام فرمودند: همانا صورت انسانی، بزرگترین حجّت خداوند بر خلق است و... و او راه مستقیم به سوی هر خیر و همان صراط کشیده شده بین بهشت و جهنم است.»

مرحوم سیّد حیدر آملی رحمته الله، الصورة الانسانیّة را به صاحب ولایت مطلقه یعنی امام معصوم علیه السلام تفسیر نموده اند:

۴. عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنا الصراط الممدود بين الجنة و النار^۳.

«حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: منم آن صراط کشیده

۱. «بحار الأنوار» ج ۳۵، ص ۳۶۳، ح ۲.

۲. «جامع الأسرار» ص ۳۸۳ و «صافی» ج ۱، ص ۸۶.

۳. «علم الیقین» ص ۱۱۷۹.

شده بین بهشت و جهنم».

۵. مجموعه‌ای روایات است که جمیع بندهی آنها همین نتیجه را تأیید می‌کند. توضیح اینکه درباره ارتباط حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام با صراط، چند دسته روایت داریم:

الف) روایاتی که می‌گویند رسول الله و امیرالمؤمنین - صلوات الله علیهما و آلهما - بر صراط ایستاده‌اند:

۱. عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: إذا كان يومُ القيمة أقف أنا و عليّ علي الصراط و بيد كل واحد منا سيف، فلا يمر أحد من خلق الله إلا سأله عن ولاية عليّ، فمن كان معه شيء منها نجا و فاز و إلا ضربنا عنقه و ألقيناه في النار!

«حضرت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم فرمودند: چون روز قیامت فرا رسد، من و علی بر صراط می‌ایستیم و دزد دست هر کدام از ما شمشیری است؛ هیچ یک از خلق خدا عبور نمی‌کند مگر اینکه از او درباره ولایت علی سؤال می‌نمائیم؛ اگر با خود چیزی از ولایت علی داشته باشند، نجات پیدا می‌کند و گرنه او را گردن زده و دزد آتش می‌افکنیم».

۲. أنت اول من يقف معي علي الصراط فتقول للنار: خذي هذا فهو لك!

«ای علی! تو اولین کسی می‌باشی که با من بر صراط می‌ایستی [و خوبان را از بدان جدا می‌کنی] و به آتش دستور می‌دهی و می‌گویی: این شخص را بگیر که از اهل توست».

۱. «بحار الأنوار» ج ۷، ص ۳۳۲.

۲. همان، ج ۱۸، ص ۳۸۸؛ و ج ۳۹، ص ۱۹۷.

ب) روایاتی که می‌گویند حضرت رسول الله و حضرت امیرالمؤمنین - صلوات الله علیهما و آلهما - بر صراط می‌نشینند:

۱. «إنه أخى في الدنيا و أخى في الآخرة و هو أمير المؤمنين يُجلسه الله يوم القيمة على الصراط فيدخل أوليائه الجنة و أعداءه النار!»
«او برادر من است در دنیا و در آخرت و او امیر مؤمنان است. خداوند در روز قیامت او را بر صراط می‌نشانند و او دوستانش را به بهشت و دشمنانش را در جهنم وارد می‌نماید».

۲. يا علي إذا كان يوم القيمة أقعد أنا و أنت و جبرئيل علي الصراط!

«ای علی! چون روز قیامت فرا رسد، من و تو و جبرئیل بر صراط می‌نشینیم».

ج) آنچه دلالت می‌کند که به جای حضرت، دو فرشته بر روی صراط می‌نشینند:

عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: إذا كان يوم القيمة أمر الله ملكين يقعدان علي الصراط فلا يجوز أحد إلا ببراءة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام و إلا أكبه الله علي منخرة في النار!

«حضرت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم فرمودند: وقتی روز قیامت شود، خداوند به دو فرشته دستور می‌دهد تا بر صراط بنشینند. پس کسی عبور نمی‌کند مگر با براءت نجاتی از جانب امیر مؤمنان علی بن

۱. همان، ج ۲۲، ص ۲۴۱.

۲. همان، ج ۲۳، ص ۱۰۰.

۳. همان، ج ۳۹، ص ۲۰۱.

أبيطالب، در غیر این صورت، خداوند او را بارو به آتش می‌افکند.»
 د) روایتی که دلالت می‌کند بر اینکه حضرت بر بالای کوهی مشرف به صراط می‌نشینند:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا كان يوم القيمة يقعد علي بن أبي طالب عليه السلام على الفردوس وهو جبل قد علا على الجنة وفوقه عرش رب العالمين ومن سفحه تنفجر أنهار الجنة وتفرق في الجنة وهو جالس على كرسي من نور تجرى بين يديه التسنيم، لا يجوز أحد الصراط إلا ومعه براءة بولايته وولاية اهل بيته، يشرف على الجنة فيدخل محبته الجنة ومبغضيه النار.^۱

«حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فرمودند: چون قیامت فرا رسد، علی بن ابی طالب علیه السلام بر فردوس می‌نشیند؛ و فردوس کوهی است بر بالای بهشت و بر بالای آن عرش پروردگار عالمیان است و از دامنه این کوه رودهای بهشت جاری گردیده و در بهشت شاخه شاخه می‌گردند. و علی علیه السلام بر صندلی‌ای از نور نشسته است و تسنیم در مقابل او جاری است. هیچ کس از صراط عبور نمی‌کند مگر اینکه همراه او برائی از ولایت او و ولایت اهل بیت او باشد. علی بن ابی طالب بر بهشت اشراف دارد و دوستان خود را در بهشت و دشمنانش را در آتش داخل می‌نماید.»

ه) تعبیرات دیگری نظیر اینکه حضرت عَلم هدایت بر صراط هستند و هر کس حضرت را نشناسد خود به آتش سقوط می‌کند (نه اینکه حضرت او را در آتش می‌افکنند).

هو عين الله الناظرة ... و علمه على الصراط في بعثه، من عرفه نجا إلى الجنة و من أنكره هوى إلى النار.^۱
 و یا اینکه:

الميزان ميزانك، و الصراط صراطك، و الموقف موقفك، و الحساب حسابك، فمن ركن إليك نجا، و من خالفك هوى و هلك.^۲
 «میزان میزان توست، و صراط صراط توست، و موقف موقف توست، و حساب حساب توست؛ پس هر کس به تو تکیه کند نجات می‌یابد و هر کس با تو مخالفت ورزد سقوط کرده و هلاک می‌شود.»

جمع بین مجموعه این روایات اینست که غرض، دلالت بر احاطه نفس مقدّس حضرت بر صراط و تعلق و ارتباط وثیق آن با نفس آن حضرت است و نمی‌توان قضاوت نمود که إلزاماً حضرت با بدن اخروی خود بر نقطه‌ای خاص از صراط نشسته باشند و به تعبیر دیگر خود روایات قرینه هستند بر صرف آنها از ظاهرشان و حمل بر معنای جامع.

برخی روایات دیگر نیز شاید این معنا را تأیید کند که دلالت می‌کند معصومین علیهم السلام بر روی صراط نیستند و در جای دیگری قرار دارند؛^۳ مانند روایاتی که دلالت دارد بر اینکه اهل بیت اولین کسانی می‌باشند

۱. همان، ج ۴۰، ص ۹۷

۲. همان، ج ۲۲، ص ۱۴۷؛ و ج ۲۴، ص ۲۷۲

در روایت دو احتمال وجود دارد:

الف) یعنی صراط اخروی تجلی صراط دنیوی تو یعنی حقیقت صراط مستقیم است.

ب) یعنی صراط ملک تو است و کسی دیگر دستی برای تصرف در آن ندارد.

۳. مگر اینکه قائل به تعدد بدن اخروی برای معصومین علیهم السلام شویم؛ چنانکه

بعضی گفته‌اند.

که از صراط چون برق خاطف عبور می‌کنند و به بهشت می‌روند،^۱ و مانند:
قال النبی صلی الله علیه وآله وسلم: فأخذه بيدی حتی أنتهی به إلی
الصراط فأجده زحفاً زلقاً لا یثبت علیه أقدام الخاطئين فأخذه بيده فيقول
لی صاحب الصراط: من هذا یا رسول الله؟ فأقول: هذا فلان بالشمه من
أمّتی، کان قد صام شهری ابتغاء شفاعتی، و صام شهر ربّه ابتغاء وعده،
فیجوز الصراط بعفو الله - عزّوجلّ - حتی ینتهی إلی باب الجنة فأستفتح له
فیقول رضوان ...^۲

«حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فرمودند: ... پس با
دست خود او را می‌گیرم و با خود می‌برم تا اینکه به صراط برسیم، می‌بینم که
صراط لغزان است و قدم‌های گهنگاران بر آن نمی‌ایستد؛ پس دست او را
می‌گیرم. صاحب صراط به من می‌گوید: یا رسول الله این شخص کیست؟
می‌گویم: این فلانی است. و نام او را ذکر می‌کنم. و از امت من می‌باشد، ماه
من را به امید شفاعتم روزه گرفته و ماه خدا را نیز به امید او عنده الهی روزه
گرفته است. پس این شخص با عفو خداوند - عزّوجلّ - از صراط عبور می‌کند
تا به در بهشت می‌رسد...»

عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: إن الزائر له [أبي عبد الله الحسين
عليه السلام] لا يتناهى له دون الحوض و أمير المؤمنين عليه السلام قائم
على الحوض يصفحه و يرويه من السماء، و ما يسبقه أحد إلى وروده
الحوض حتى يروى؛ ثم ينصرف إلى منزله من الجنة معه ملك من قبل
أمير المؤمنين عليه السلام يأمر الصراط أن يدلّ له و يأمر النار أن لا يصيبه

۱. مانند: «بخار الأنوار» ج ۸، ص ۶۷، و ج ۲۷، ص ۱۳۹، و ج ۴۵، ص ۳۴۵.

۲. همان ج ۹۷، ص ۸۳.

من لفتحها شيء، حتى يجوزها و معه رسوله الذي بعثه أمير المؤمنين عليه
السلام^۱.

«امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: همانا راه زائر سیدالشهداء
علیه السلام در قیامت بسته نمی‌شود تا برسد به «حوض»، و امیرالمؤمنین
علیه السلام کنار حوض ایستاده‌اند و بنا او مصافحه می‌کنند و او را از آب
سیراب می‌نمایند. در حالی که هیچ کس پیش از این شخص بر حوض وارد
نگشته و سیراب نشده است. سپس به سوی منزل خود در بهشت می‌رود و
فرشته‌ای از جانب امیرالمؤمنین علیه السلام همراه او می‌باشد که به صراط
دستور می‌دهد تا در مقابل این مؤمن رام باشد و به آتش دستور می‌دهد که از
سوز و حرارتش به این شخص نرسد تا اینکه از صراط به همراه فرستاده
امیرالمؤمنین علیه السلام عبور نمایند.»^۲

و حاصل اینکه رسول خدا و امیرمؤمنان - ضلوات الله و سلامه
عليهما و آلهما - بر سرتاسر صراط و همه امور آن احاطه دارند و تصرف در
امور آن به دست آن دو بزرگوار است؛ گرچه مباشر امور، ملائکه باشند.^۳

۱. همان، ج ۱۰۱، ص ۷۸.

۲. مؤید این معنا حدیثی است از امام صادق علیه السلام که از عَزْر روایات معارف
است و می‌تواند شارح و حاکم روایات زیادی قرار گیرد. در ذیل روایت، جناب مفضل بن
عمر از خدمت حضرت سؤال می‌کند که امیرالمؤمنین علیه السلام محب و مبغض خود را
داخل در بهشت و جهنم می‌فرمایند یا رضوان و مالک؟ یا ابن رسول الله، فرجبت حتی فرج
الله عنك، فردنی منّا علمك الله، قال: سل یا مفضل، فقلت له: یا ابن رسول الله،
فعلی بن ابی طالب علیه السلام یدخل محبه الجنة و مبغضه النار أو رضوان و مالک؟
حضرت در پاسخ ابتداءً سلسله طولی علل و معلولات را بین خداوند و رسول خدا صلی الله
علیه وآله وسلم و امیرالمؤمنین علیه السلام و رضوان و مالک تبیین می‌نمایند و نهایتاً

۳. همان ج ۹۷، ص ۸۳.

۴. آیا صراط هم اکنون موجود است؟

شیعه امامیه متفقند^۱ که بهشت و جهنم الآن خلق شده‌اند و ظواهر ادله هم همین را تأیید می‌کند، ولی اینکه آیا اهل بهشت و جهنم هم اکنون وارد آن شده‌اند (گرچه خود بواسطه نقصان، إدراک نمی‌کنند) یا اینکه همه در موعدی که قیامت باشد با هم وارد خواهند شد مسأله‌ایست که محل اختلاف است.

کسانی که معتقدند قیامت حادثه‌ای زمانی است و بهشت و جهنم در همین کره خاکی خواهد بود، طبیعتاً به قول دوم قائلند، و برخی از کسانی که آخرت را در طول عالم دنیا می‌دانند و سنخ حقائق اخروی را متفاوت با حقائق دنیوی می‌شمرند به قول اول قائل هستند؛ و ظواهر آیات شریفه نیز برای هر دو احتمال قابل استفاده است.

توضیح اینکه: قرآن کریم بارها از حقائق اخروی با جملات اسمیه و مشتق خیر می‌دهد که ظاهر در تلبس در زمان حال می‌باشد، و بلکه بعضاً با تعبیر ماضی یاد می‌نماید و در مواضع متعددی درباره حقائق اخروی در

می‌فرمایند: «أمر المؤمنین علیہ السلام از طرف حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم و رضوان و مالک از طرف آن حضرت این کار را انجام می‌دهند؛ فعلی بن ابی طالب علیہ السلام إذا قسیم الجنة و النار عن رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم و رضوان و مالک صنادران عن أمره بأمر الله تبارک و تعالی؛ یا مفضل خذ هذا، فإنه من مخزون العلم و مکنونه و لا تخرجه إلا الی اهلہ» («وافی» ج ۲۵، ص ۶۵۹ - ۶۶۰؛ و رجوع کنید به شرح و توضیح منقول از صدرالمتألهین رحمته الله در ذیل حدیث ص ۶۶۰ - ۶۶۴).

۱. البته به سید رضی و سید مرتضی قدس سرهما نسبت داده شده که ایشان منکرند. رجوع کنید: «اعتقادات الامامیه» ص ۷۹؛ و «اللوامع الإلهیه»، ص ۴۲۴ و ص ۵۵۴ - ۵۵۷

قیامت تعبیر به ظهور و بروز و بُدُو می‌نماید - یعنی این امور قبل از قیامت هم وجود داشته ولی پنهان بوده - و نسبت به انسان در روز جزاء تعبیر به کشف غطاء و کنار رفتن پرده‌ها و تیزبین شدن می‌نماید و اصرار دارد که جزاء منحصر در خود عمل است و انسان چیزی جز حقیقت عمل خود را نخواهد یافت، و یافتن است نه ایجاد شدن.

و از سوئی در موارد بسیار زیادی درباره آخرت، تعبیرات مستقبل را به کار می‌برد که ظهور در این دارد که آخرت حقیقتی است زمانی در عرض عالم دنیا.

کسانی که به مسلک دوم معتقدند، همه آیات دسته اول را تأویل می‌کنند و در هر کدام به نحوی مجاز یا حذف قائل می‌شوند؛ و کسانی که به مسلک اول معتقدند بالعکس^۱.

به هر حال در باب صراط نیز همین دو دسته ادله وجود دارد،

که نمونه هائی از دسته اول چنین است:

۱. «و جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ * لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ * وَ قَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَىٰ عَتِيدٌ * أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلُّ كَفَّارٍ عَنِيدٌ»^۲.

«و آمد هر نفسی در حالی که با او سوق دهنده و شهادت دهنده‌ای است [به او گفته شد:] هر آینه از این امر در غفلت بودی، پس پرده‌تو را از تو برداشتیم و بدین جهت چشم تو امروز تیز بین است. و همراه او گفت: این

۱. بهترین وجه جمع در این باب حمل دسته اول از ادله بر مقام نبوت و حمل دسته دوم بر مقام اثبات است. اثبات عرفی بودن این وجه جمع محتاج مقدماتی چند است و بحث مفصلی می‌طلبد.

۲. آیات ۲۱ تا ۲۴ از سوره ۵۰: ق

جایگاه ائمه که در نزد من آماده می‌باشد. [خطاب رسید:] بیندازید در جهنم کفر و زندقه و زندقه را.

ظاهر تعبیر ﴿سائق﴾ ناظر به عبور از صراط است؛ زیرا این ماده در قرآن کریم دربارهٔ پس از مرگ چهار بار استعمال شده است:

۱. ﴿نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾^۱
 ۲. ﴿سِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾^۲
 ۳. ﴿سِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾^۳
 ۴. ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾^۴

به قرینهٔ این موارد، مراد از سوق در ﴿سائق﴾ در آیهٔ گذشته نیز همین سوق به ظرف بهشت یا جهنم است و سوق به مقتضای روایات از روی صراط^۵ است؛ مؤید آن نیز تعبیر ذیل آیات است ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ که افکندن در آتش نیز از روی صراط است.

و به حسب ظهور لفظی مشاراً إلیه اسم اشارهٔ مذکر ﴿هَذَا﴾ می‌تواند مفاد جملهٔ سابق (مجییء و سوق ...) باشد و می‌تواند مجموع مرگ و حرکت به سوی آخرت و امور آخرت باشد و به هر حال، به حسب ظاهر لفظ،

۱. آیهٔ ۸۶، از سورهٔ ۱۹: مریم

۲. ۳ و ۷۱-۷۳ از سورهٔ ۳۹: الزمر

۴. آیهٔ ۳۰، از سورهٔ ۷۵: القیمة

۵. در «نهج البلاغه» خطبه ۸۵ آمده است: «و السَّيَاقَةُ إِلَى الْوَرْدِ الْمَوْرُودِ وَ كُلِّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ سَائِقٌ يَسُوقُهَا إِلَىٰ مَحْشَرِهَا وَ شَهِيدٌ يَشْهَدُ عَلَيْهَا بِعَمَلِهَا»؛ «الورد المورود» شاید اشاره به آیهٔ شریفه: ﴿فَأُورِدُهُمُ النَّارَ وَ بِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ﴾ (سورهٔ هود ۹۸) باشد؛ و مراد از محشرها نیز بهشت یا جهنم باشد که تعبیر «حشر» در قرآن برای بهشت و جهنم بسیار به کار رفته است.

شمول آیه نسبت به سوق جای تردید نیست و دلالت می‌کند که این سوق و حرکت از قبل موجود و نفس از آن غافل بوده است و امروز پرده از چشم او برداشته شده و حقیقت آشکار و چشم وی بینا گشته است.^۱

۲. نظیر مفاد همین آیه شریفه، در کلام حضرت صدیقۀ طاهره سلام الله علیها در مخاصمه با مخالفین آمده است:

لَتَجِدَنَّ وَاللَّهَ مَحَلَّهَا ثَقِيلاً وَ غِيَّهَا وَبِيلاً إِذَا كُشِفَ لَكُمْ الْغِطَاءُ وَ بَانَ وَ زَادَ - وَ يَهْ ۲ - الصُّرَاطُ وَ بَدَا لَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَحْتَسِبُونَ.^۳

«به خدا قسم جایگاه آن را سنگین و گمراهی‌ش را شدید خواهید یافت، در آن هنگام که پرده از پیش شما برداشته شود و صراط نمایان شده و افزوده گردد، و برای شما از خداوند آنچه نمی‌پنداشتید آشکار شود.»

۳. مؤید دیگر در همین زمینه روایتی است از حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم که آغاز آن چنین است:

قَالَ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ

۱. ممکن است گفته شود «هذا» اشاره به «سوق» یا «مجییء» نمی‌تواند باشد چون آیه قبل دلالت می‌کند که «مجییء» در همان زمان انجام گرفته است نه اینکه آن زمان دیده شده است؛ ولی با استفاده از وجه جمع سابق و جدا کردن مقام ثبوت از اثبات می‌توان این مشکل را حل نمود؛ مگر اینکه گفته شود مراد از «مجییء» حرکت به سوی عالم آخرت است که خود حرکت در ظرف إدراک است و حقیقت آن همان کشف غطاء از عالم آخرت است و دیگر کشف غطاء از آن متصور نیست و بنابراین ﴿هَذَا﴾ اشاره به جهنم به تأویل عذاب و یا اشاره به مجموع امور آخرت به تأویل هذا الأمر یا هذا الذي تراه مثلاً خواهد بود.

۲. ویه: کلمهٔ اغراء و استحثاث؛ و تعبیر «كُشِفَ الْغِطَاءُ» «بان الصراط» و «بدا لكم النخ» جای دقت دارد.

۳. «مناقب آل أبي طالب» ج ۲، ص ۲۳۵؛ و در نسخه بدل آورده: «بان ما وراءه

الْبَارِجَةِ عِجَابُ قَالَ: فقلنا يا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و ما رأيتُ؟ حَدَّثَنَا بِهِ - فداك أنفسنا و أهلونا و أولادنا - فقال: رأيتُ رجلاً من أمتي ...

«روزی در محضر حضرت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بودیم. حضرت فرمودند: من دیشب عجائبی مشاهده نمودم؛ عرض کردیم: یا رسول الله! چه مشاهده فرمودید؟ برای ما نیز بیان فرمائید، جان ما و اهل و فرزندان ما فدای شما باد. فرمودند: مردی از اَمتَم را دیدم که ...» سپس حضرت پس از اینکه موارد فراوانی را از مشاهدات خود دربارهٔ حوادث پس از مرگ برای اَمتَشان، ذکر می‌کنند می‌فرمایند:

و رأيتُ رجلاً من أمتي على الصراط يرتعد كما يرتعد السعفة في يوم ريح عاصف، فجاءه حسن ظنه بالله فسكن رعدته و مضى على الصراط؛ و رأيتُ رجلاً من أمتي على الصراط يزحف أحياناً و يجبو أحياناً و يتعلق أحياناً، فجاءته صلوته على فأقامته على قدميه و مضى على الصراط ...^۱

«و مردی از اَمتَم را بر روی صراط دیدم که همچون برگ خشک خرما در روز تند باد می‌لرزید. ناگهان حسن ظن او به خداوند به نزدش آمد و لرزش و اضطراب او آرام شد و بر صراط حرکت کرده و عبور نمود. و مردی از اَمتَم را بر روی صراط دیدم که گاهی نشسته خود را می‌کشد و گاهی بر سینه می‌خزد و گاهی به صراط آویخته می‌شود. پس صلوات و سلامی که بر من فرستاده بود به نزدش آمد و او را بلند نمود تا وی بر پاهایش ایستاد و بر صراط حرکت کرد و عبور نمود...»

ظاهر روایت این است که حضرت سیر عده‌ای بر روی صراط را

مشاهده فرموده‌اند و در روایت هیچ اسمی از اینکه مشاهدات در عالم خواب باشد نیز نیامده است.

باری تمام آیات و روایاتی که دلالت می‌کنند که الآن عده‌ای در بهشت آرمیده‌اند و یا در جهنم افتاده‌اند - که حجم این آیات و روایات بسیار زیاد است - نیز إشعار دارد به وجود صراط در زمان حال، چرا که سقوط در نار یا دخول در جَنَّت با عبور از صراط است.

اما نمونه‌هایی از دستهٔ دوم (یعنی روایاتی که دلالت دارد که گرچه بهشت و جهنم فعلاً موجود است ولی صراط را در قیامت بر روی آن می‌گذارند) چنین است:^۱

۱. قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أخبرني الروح الأمين أن الله - لا إله غيره - إذا جمع الأولين و الآخرين أتى بجهنم تقاد بألف زمام ... ثم يوضع عليها صراط أدق من حد السيف.^۲

«حضرت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند: روح‌الآمین به من خبر داده است که خداوند - که خدائی جز او نیست - هنگامی که اولین و آخرین را جمع نماید، جهنم را می‌آورد ... سپس صراطی بر او نهاده می‌شود

۱. علامه مجلسی قدس سره در بحار ج ۸، ص ۳۳۴، پس از نقل آیات و روایات فراوانی دربارهٔ جَنَّت و نار برای جمع بین این ادله چنین می‌فرماید: «در قیامت دریاها روی زمین تبدیل به آتش می‌شود و آسمان شکافته می‌شود و بهشت را از آسمان‌ها همراه عرش پائین می‌آورند تا نزدیکی زمین، سپس صراط را بین زمین و بهشت نصب می‌کنند و سقف بهشت عرش خواهد بود و أعراف درجات بین بهشت و جهنم و مردم از روی این پل (صراط) عبور می‌کنند و گناهکاران سقوط می‌نمایند.»

و بر اساس این نظریه در معاد همه استبعادات را مرتفع می‌دانند، و البته حجم زیادی از ادله را نیز باید تأویل نمایند.

که از تیزی شمشیر باریکتر است.»

۲. عن ابن عباس عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ أَمَرَ اللهُ مَلَكَاً أَنْ يَسْعُرَ النَّيْرَانَ السَّيِّعَ وَيَأْمُرَ رِضْوَانَ أَنْ يَزْخُرِفَ الْجَنَانَ الثَّمَانَ وَيَقُولَ: يَا مِيكَائِيلُ مَدُّ الصِّرَاطِ عَلَى مَتْنِ جَهَنَّمَ وَيَقُولَ: يَا جِبْرَائِيلُ: انْصَبْ مِيزَانَ الْعَدْلِ...^۱

«حضرت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند: چون روز قیامت فرا رسد، خداوند به مالک امر می‌فرماید تا آتشیهای هفتگانه را شعله‌ور نماید و به رضوان دستور می‌دهد تا بهشتیهای هشتگانه را آذین ببندد و می‌فرماید: ای میکائیل! صراط را بر روی جهنم بکش و می‌گوید: ای جبرئیل! میزان عدل را نصب نما.»

۳. قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ وَنُصِبَ الصِّرَاطُ عَلَى شَفِيرِ جَهَنَّمَ لَمْ يَجْزِ عَلَيْهِ إِلَّا مِنْ مَعَهُ كِتَابٌ وَلَايَةَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ.^۲

«حضرت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند: هنگامی که روز قیامت شود و صراط بر لبه جهنم نصب گردد، هیچ کس عبور نمی‌کند مگر اینکه با او برات ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام باشد.»

ظهور این سه روایت در تأخر نصب صراط نسبت به جهنم و تعلق آن به آینده است.

۱. «بخار الأنوار» ج ۷، ص ۳۳۱؛ و درج ۳۹، ص ۲۰۹ پس از «يزخرف الجنان» چنین آورده‌اند: ثُمَّ يَمْدُ الصِّرَاطَ وَيُنْصِبُ مِيزَانَ الْعَدْلِ؛ و درج ۶۰، ص ۲۵۸ در حدیث دیگری آمده: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: يَقَامُ الْخَلَائِقُ لِفَصْلِ الْقَضَاءِ وَيَمْدُ الصِّرَاطَ وَيُنْصِبُ الْمِيزَانَ.

به هر حال، قضاوت در این مسأله محتاج تنقیح مباحث مبنائی معاد است که فراتر از حدّ این مختصر است ولی به هر حال باید توجه کرد که قائلین به هر دو طرف متأثر از آیات و روایات می‌باشند.^۱

۱. نکته‌ای که در اینجا جای تذکر دارد تعبیر «مدّ» است که در چند روایت آمده و در آینده در عبارات مرحوم صدرالمتألهین رحمته الله خواهیم دید که از آن استفاده کرده‌اند.

در «معجم المقاییس» گوید: الْمَدُّ بِأَصْلِ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلَى جَرِّ شَيْءٍ فِي طَوْلٍ وَاتِّصَالِ شَيْءٍ بِشَيْءٍ فِي اسْتِطَالَةٍ؛ و در «التحقیق» گوید: هُوَ بَسْطٌ مِنْ خَارِجٍ فِي جِهَةٍ أَوْ فِي جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَبِهَذَيْنِ الْقَبْدَيْنِ تَمْتَازٌ عَنِ الْبَسْطِ فَإِنَّ الْبَسْطَ امْتِدَادٌ فِي نَفْسِ الشَّيْءِ مَعَ التَّسْوِيَةِ.

از این تعبیر استفاده می‌شود که صراط، پلی آماده و از پیش ساخته نیست که آن را بیاورند و بر روی جهنم بگذارند، بلکه حقیقتی است که از موقف آغاز می‌شود و تدریجاً امتداد یافته و تا بهشت می‌رسد، البته بر این حالت «وضع» و «نصب» نیز صدق می‌کند، لذا بین سه تعبیر منافاتی نیست، بلکه یکی أدقّ است و دو تعبیر دیگر مطابق‌تر با تصوّر عامّه از پل و صراط آخرت.

احتمال اینکه کلمه «مدّ» از رواه باشد بسیار ضعیف است به خلاف «نصب» و «وضع» چون استعمال «مدّ» در پل متعارف نیست و تکرار آن هم مؤید ورودش از معصوم است.

فَتَأَمَّلْ فَإِنَّهُ دَقِيقٌ.

۵. آیاراه بهشت و جهنم یکی است ؟

اعتقاد مشهور نسبت به صراط - همانطور که گذشت - این است که فقط یک راه (به سوی بهشت) وجود دارد که همه بر روی آن حرکت می‌کنند و عده‌ای در جهنم سقوط می‌نمایند ، ولی ظواهر بسیاری از مدارك نقلی حاکی از این است که راه بهشت غیر از راه جهنم است و صراط جنت مختص به مؤمنین و صراط نار مختص به کفار است .

۱. ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَبَحَثُوا آبْوَابَهَا ... وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾^۱

«و آنانکه کافر شدند ، گروه گروه به سوی جهنم رانده می‌شوند تا اینکه چون به نزد جهنم رسند درهای جهنم باز می‌گردد ... و آنانکه تقوی ورزیدند گروه گروه به سوی بهشت سوق داده می‌شوند تا اینکه چون به بهشت رسند و درهایش باز شده باشد...»

ظاهر آیه این است که هر گروه به سمتی سوق داده می‌شوند ، نه اینکه هر دو در یک مسیر گام بردارند و عده‌ای سقوط کنند . علاوه بر این ، ظاهر آیه وجود درب برای هر کدام از بهشت و جهنم است ، نه اینکه افراد از بالا در جهنم پرت شوند^۲ .

و همچنین است تعبیری چون : ﴿إِلَىٰ جَهَنَّمَ تُخْتَشَرُونَ﴾^۳ ﴿يُخَشَرُونَ

۱. آیات ۷۱ و ۷۳ ، از سوره ۳۹ : الزمر

۲. البته مفاد برخی روایات این است که ابواب جهنم طبقات جهنم است ، ولی این معنا با باز شدن ابواب چندان سازگار نیست و برای تفسیر آنها و جمع ادله ، احتمالاتی وجود دارد .

۳. آیه ۳۶ ، از سوره ۸ : الأنفال

أعداء الله إلى النار﴾^۱ ﴿يُخَشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾^۲ ﴿يُدْعُونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعْوًا﴾^۳ که ظهور در حرکت به سوی جهنم و در مسیری که پایانش جهنم است دارند ، نه اینکه به سوی بهشت بروند و در میان راه منحرف شوند .

و نظیر همین آیات است : ﴿يَوْمَ نَخَشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَىٰ الرَّحْمَنِ وَفَدًا * وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا﴾^۴ .

۲. ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾^۵ .

«ایشان را به سوی صراط جهنم هدایت کنید.»

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُفْرِقَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾^۶ .

«همانا کسانی که کافر شدند و ظلم نمودند ، خداوند ایشان را نمی‌بخشد و به راهی هدایت نمی‌کند مگر به راه جهنم.»

ظاهر اضافه در هر دو آیه مبارکه اختصاص است ؛ یعنی جهنم برای خود راهی دارد و در ذیل آیه اول در روایت آمده :

عن أبي جعفر عليه السلام : ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ يقول : ادعوهم إلى طريق الجحيم^۷ .

۱. آیه ۱۹ ، از سوره ۴۱ : فصلت .

۲. آیه ۳۴ ، از سوره ۲۵ : الفرقان

۳. آیه ۱۳ ، از سوره ۵۲ : الطور

۴. آیات ۸۵ و ۸۶ ، از سوره ۱۹ : مریم

۵. آیه ۲۳ ، از سوره ۳۷ : الصافات

۶. آیه ۱۶۸ ، از سوره ۴ : النساء

۷. «تفسیر قمی» ج ۲ ، ص ۲۲۲

۳. روایات مختلفی که به نوعی دلالت می‌کند که در آخرت هم صراط مستقیم و غیر مستقیم وجود دارد و فقط عده‌ای بر صراط مستقیم حرکت و گذر می‌کنند:

الف) در تلقین میّت مشهور که در کتب حدیث و فتوی آمده است: **فَإِذَا وَضَعْتَهُ فِي قَبْرِهِ فَحَلَّ عَقْدَتَهُ وَقُلْ ... وَاهْدِنَا وَإِيَّاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ... تَبْتَكَ اللَّهُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ وَهَذَا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^۱**

«چون او را در قبر نهادی گره کفن او را بگشا و بگو ... خداوندا ما و او را به صراط مستقیم هدایت نما ... خداوند تو را با گفتار ثابت (که توحید و ولایت است) ثابت بدارد و تو را به صراط مستقیم هدایت نماید.»

دعای به هدایت به صراط مستقیم دالّ بر این است که همه از صراط مستقیم نمی‌گذرند پس صراطی دیگر نیز وجود دارد به خصوص آنکه «هدی» با «الی» آمده است نه با «علی»؛ و علاوه بر اینها تکبیر صراط مستقیم نیز مشعر به تکرر و تعدّد صراط است.

ب) در تفسیر سوره فاتحه - از تفسیر منسوب به حضرت امام حسن عسکری علیه السلام - که در ذیل آن تصریح شده است که صراط در دنیا تقسیم به مستقیم و غیر مستقیم می‌گردد:

فَمَا نَدَبْتُمْ بَأْنَ تَدْعُو إِلَى أَنْ تَرشُدُوا إِلَى صِرَاطِهِمْ وَإِنَّمَا أَمْرْتُمْ بِالذَّعَاءِ إِلَى أَنْ تَرشُدُوا إِلَى صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ...
در صدر آن می‌فرماید:

الصراط المستقیم هو صراطان: صراط فی الدنيا و صراط فی الآخرة؛ فأما الطريق المستقیم فی الدنيا فهو ما قصر عن الغلو و ارتفع عن

التقصیر و استقام فلم يعدل إلى شیء من الباطل؛ و الطريق الآخر طریق المؤمنین إلى الجنة الذي هو مستقیم لا يعدلون عن الجنة إلى النار و لا إلى غیر النار سوى الجنة^۱.

«امام حسن عسکری علیه السلام فرمودند: صراط مستقیم دو صراط است: صراطی در دنیا و صراطی در آخرت؛ صراط مستقیم در دنیا، راهی است که از زیاده روی و کوتاهی دور بوده و مستقیم باشد و به سوی هیچ باطلی منحرف نشود. و صراط در آخرت راه مؤمنین است به سوی بهشت که مستقیم می‌باشد؛ مؤمنین در این راه از بهشت به سوی چیز دیگری - آتش یا غیر آتش - انحراف پیدا نمی‌کنند.»

ظاهر حدیث شریف وجود صراط مستقیم و غیر مستقیم در آخرت است؛ زیرا صراط آخرت را نیز توصیف به مستقیم کرده‌اند که ظاهرش برای مقابله با صراط غیر مستقیم است (به خصوص به قرینه صراط مستقیم در دنیا) و همانطور که مستقیم بودن صراط دنیا را به: «لم يعدل إلى شیء من الباطل» تفسیر فرموده‌اند، به همان سیاق مستقیم بودن صراط آخرت را به: «لا يعدلون عن الجنة إلى النار و لا إلى غیر النار سوى الجنة» تفسیر کرده‌اند و فرموده‌اند: «طریق المؤمنین» است که اضافه اشاره به این می‌کند که کفار - که يعدلون إلى غیر الجنة - از این صراط عبور نمی‌کنند.

مقتضای اتحاد صراط آخرت با صراط مستقیم دنیا (که از این حدیث استفاده می‌شود) نیز همین است که کسانی که در دنیا بر صراط مستقیم نبوده‌اند، در آخرت نیز بر آن نباشند.

ج) عن أمير المؤمنين عليه السلام: حرمت الجنة على اللئيم، لا

يجوز الصراط المستقیم، طعامه الضریع فی الجحیم ...

«أمیر المؤمنین علیه السلام فرمودند: ... بهشت بر انسان لثیم حرام شده است و او از صراط مستقیم عبور نمی‌نماید و طعام او در جهنم ضریع است...»

د) خرج ابن مسعود فوعظ الناس . فقام الیه رجل ، فقال : یا أبا عبد الرحمن این الصراط المستقیم ؟ فقال : الصراط المستقیم طرفه فی الجنة و ناحيته عند محمد و علی و حافظاه دعاة ، فمن استقامت له الجادة أتى محمداً و من زاغ عن الجادة تبع الدعاء .

«ابن مسعود مردم را موعظه می‌نمود؛ مردی از او پرسید: ای ابوعبدالرحمن! صراط مستقیم کجاست؟ گفت: انتهای صراط مستقیم در بهشت است و آن جانبی که باید به سویش حرکت کنی، در نزد محمد و علی - صلوات الله علیهما و آلهما - است و در کناره آن کسانی می‌باشند که مردم را به ناحق به خود دعوت می‌کنند، هر کس که مسیر او مستقیم باشد به نزد محمد می‌رود و هر کس منحرف شود، دنباله‌رو داعیان ناحق خواهد شد.»

اینها ظواهری بود که از آنها استفاده تعدد راه بهشت و جهنم می‌شد و روایات دیگری نظیر آنها در ابواب جنت و نار به چشم می‌خورد. از طرفی ظواهر ادله فراوانی نیز چنین است که راه جهنم همان راه بهشت است و جهنمیان از همان راه سقوط می‌کنند؛ و این طور نیست که به سوی جهنم مستقیماً برده شوند و تعابیر سقوط از صراط و لغزیدن بر آن در احادیث فراوانی آمده است که نمونه‌هایی از آنها گذشت.

جمع عرفی بین این دو دسته ادله بسیار مشکل است. چون تعداد هر دو دسته زیاد است و ظهورشان نیز قوی است و در نهایت یا باید یک دسته را تأویل کرد و یا اینکه هر دو را به معنای جامعی ارجاع داد.

در مجموع، احتمالاتی برای جمع داده می‌شود:

الف) بگوئیم: عده‌ای از کفار و معاندین از موقف مستقیماً وارد آتش می‌شوند و از صراط مختص به اهل ایمان عبور نمی‌کنند؛ یعنی آیات و روایات ناظر به صراط دوزخ، مربوط به این گروه باشد و ادله‌ای که می‌گوید از روی پل پرت شده و سقوط می‌کنند ناظر به مذنبین از مؤمنین باشد.

این احتمال در روایتی که در اسفار از «قوت القلوب» آمده ذکر شده، و همچنین مرحوم علامه مجلسی رحمه الله نیز به مناسبتی این احتمال را ذکر کرده‌اند (که خواهد آمد) و برخی دیگر از ادله نیز آن را تأیید می‌کنند.

ولی این وجه، برخی روایات را نمی‌تواند توجیه کند؛ چون ظاهر برخی اخبار این است که کفار نیز از پل می‌گذرند، ولی سرانجام سقوط می‌کنند.^۱

ب) بگوئیم: یک راه بیشتر وجود ندارد و آن همان صراط جنت است، ولی چون کفار و گنهکاران از همین صراط در آتش می‌افتند، این صراط نسبت به ایشان «صراط الجحیم» و «طریق جهنم» می‌باشد و صراط غیر مستقیم به شمار می‌آید که در واقع، صراط مستقیمی است که ایشان بر روی آن راهی غیر مستقیم می‌پیمایند، یا صراطی است که برای کفار لغزنده است و ایشان را به مقصود نمی‌رساند و لذا به او غیر مستقیم گفته می‌شود.^۲ به هر حال، این توجیه نیز با ظواهر آباتی که قبلاً گذشت و ظواهر

۱. به عنوان نمونه رجوع کنید به: «بحار الأنوار» ج ۶۰، ص ۲۶۰

۲. این توجیه از عبارات باب صراط رساله «الإنسان» حضرت علامه طباطبائی رحمه الله قابل استفاده است، و با حدیثی که پیش از این از ابن مسعود گذشت نیز بسیار مناسب است؛ چرا که در عین اینکه مشعر به وجود صراط غیر مستقیم است ولی آن را به سقوط از همان صراط مستقیم تطبیق می‌کند: و من زاغ عن الجادة تبع الدعاء.

ادله‌ای که دلالت می‌کند عده‌ای مستقیماً داخل در آتش می‌شوند، منافات دارد و باید سائر ادله را نیز به نحوی توجیه نمود.

ج) بنا بر مبنای مرحوم صدر المتألهین علیه السلام که حقیقت صراط را حقیقتی واحد در کثیر می‌دانند و ملتزم‌اند به اینکه صراط در عین داشتن حقیقتی واحده، دارای افراد کثیره‌ای است که هر نفسی یکی از آن افراد را داراست؛ بر این اساس می‌توان گفت که همه بر صراط مستقیم قدم می‌نهند، ولی عده‌ای این مسیر را استمرار بخشیده و به جنت می‌رسند و عده‌ای سقوط می‌کنند، لیکن سقوط ایشان این گونه نیست که از کناره پل پرت شوند، بلکه پل در حق ایشان منقطع می‌شود و استمرار نمی‌یابد و نهایت او آتش خواهد بود.

پس صراط کفار از حیث اینکه مسیر رسیدن به جنت است و می‌تواند موصل باشد، صراط الجنه و صراط مستقیم است، ولی از این حیث که ناقص است و بالفعل موصل نیست «صراط الحجیم» و صراط غیر مستقیم محسوب می‌شود و با تعبیری همچون ﴿إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ نیز مناسبت دارد.^۱ طبق این توجیه، لغزیدن از صراط و انحراف از آن همه به معنای جداشدن از اصل واحد و حقیقت صراط مستقیم خواهد بود که منجر به تمام شدن فرد صراط متعلق به کافر می‌گردد. البته این توجیه نیز به نحوی با ظواهر ناسازگار است.^۲

۱. این توجیه برگرفته از عبارت «اسرار الحکم» است که می‌فرماید: «أما جسمانی، مشاهده خواهد شد راهی صوری بسوی جنت جسمانی و جسری ممدود بر روی جهنم که در باره فجار پاره می‌شود و در جهنم ساقط می‌شوند و در حق ابرار آسیبی نمی‌رسد» (ص ۳۵۶).
۲. احتمالات دیگری نیز شاید در این مجال بتوان مطرح کرد که از باب اختصار ذکر

۶. صراط تاریک است

در «علم الیقین» در روایتی در وصف صراط نقل می‌کند: الصراط أدق من الشعر و أحد من السیف و أظلم من اللیل.^۱

روایات زیادی همین معنا را تأیید کرده و دلالت می‌کند بر اینکه هر کسی در صراط به حسب عمل خود، با خود نور می‌آورد که تبرکاً چند حدیث ذکر می‌گردد:

۱. عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم قال: أنسانی جبرئیل علیه السلام فقال: أبشرك يا محمد بما تجوز على الصراط؟ قال: قلت: بلى. قال: تجوز بنور الله، و يجوز على بنورك و نورك من نور الله، و تجوز أمتك بنور على و نور على من نورك، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.^۲

«حضرت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم فرمودند: جبرئیل علیه السلام به نزد من آمد و گفت: ای محمد! آیا تو را بشارت بدهم به چیزی که با آن از صراط عبور می‌کنی؟ گفتم: بلی، گفت: تو با نور خدا عبور می‌کنی و علی با نور تو - و نور تو از نور خداست - و امت تو با نور علی عبور می‌کنند - و نور علی از نور توست - و هر کس که خداوند برای او نوری قرار نداده است، نوری نخواهد داشت.»

۲. أمرني ربي عز وجل بهذه الصلوة لتثور القبر، و لي عطيني و أمتي

۱. «علم الیقین» ص ۱۱۸۱؛ البته مصحح کتاب می‌گویند: لم أعتز على نص

النور علی الصراط^۱.

«پروردگام مرا به این نماز امر کرده تا با این نماز قبر نورانی شود و به من و امت من بر روی صراط نور عطا کند.»

۳. عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: الصَّلَاةُ عَلَيَّ نُورٌ عَلَى الصِّرَاطِ، وَ مَنْ كَانَ لَهُ عَلَى الصِّرَاطِ مِنَ النُّورِ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ^۲.

«رسول بخدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود: صلوات و سلام بر من، نوری بر صراط است و هر کس بر روی صراط نوری داشته باشد، از اهل نار نخواهد بود.»

۴. عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَامَ سَبْعَةَ عَشَرَ يَوْمًا مِنْ رَجَبٍ وَضِعَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى الصِّرَاطِ سَبْعُونَ أَلْفَ مِصْبَاحٍ مِنْ نُورٍ حَتَّى يَمُرَّ عَلَى الصِّرَاطِ بِنُورِ تِلْكَ الْمِصْبَاحِ إِلَى الْجَنَّةِ^۳.

«هر کس هفده روز از رجب را روزه بگیرد برای او در قیامت بر روی صراط هفتاد هزار چراغ از نور قرار داده می شود تا با نور آن چراغها از صراط عبور کرده و به بهشت ها برسد.»

روایاتی با همین مضمون در «أسفار» نیز نقل شده است که در فصل سوّم خواهد آمد.

۱. «من لا يخضره الفقيه» ج ۱، ص ۲۱۱

۲. «مستدرک الوسائل» ج ۵، ص ۳۳۵

۳. «بحار الأنوار» ج ۹۷، ص ۲۹

۷. سرعت حرکت کنندگان بر روی صراط:

سرعت حرکت افراد بر روی صراط متفاوت است و به این حقیقت نیز در روایات متعددی اشاره شده است که نمونه هایی از آن چنین است:

۱. عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: الناس يمرّون على الصراط طبقات - والصراط ادقّ من الشعر و من حدّ السيف - فمنهم من يمرّ مثل البرق، و منهم من يمرّ مثل عدو الفرس، و منهم من يمرّ حبواً، و منهم من يمرّ مشياً، و منهم من يمرّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شيئاً و تترك شيئاً^۱.

«امام صادق علیه السلام فرمودند: مردم به گونه های مختلف بر صراط عبور می کنند و صراط از مو و تیزی شمشیر باریک تر است. برخی از ایشان همچون برق عبور می کنند و برخی همچون دویدن اسب و برخی می خزند و برخی پیاده می روند و برخی در حالی که از صراط آویزان شده اند و گاهی آتش بدیشان اصابت می کند، عبور می کنند.»

۲. عن ابن عباس في حديث في فضائل أهل البيت عليهم السلام: فيمضي أهل بيت محمد و آله زمرة على الصراط مثل البرق الخاطف؛ ثم قوم مثل الريح، ثم قوم مثل عدو الفرس، ثم يمضي قوم مثل المشي، ثم قوم مثل الحبو، ثم قوم مثل الزحف^۲.

«ابن عباس گوید: اهل بیت محمد و آل او - صلوات الله علیهم - همچون برق همه با هم عبور می کنند، سپس عده ای مثل باد و سپس عده ای

۱. «بحار الأنوار» ج ۸، ص ۶۴

۲. همان مصدر، ص ۶۷؛ بر اساس آنچه در روایات آمده کیفیت حرکت افراد نیز متفاوت است. برخی با مرکب می روند و برخی پرواز می کنند و برخی به اشکال دیگر.

مثل دویدن اسب و سپس عده‌ای همچون پیاده روی و سپس گروهی چهار دست و پا حرکت می‌کنند، و سپس گروهی بر سینه می‌خزند.»

۸. پهنای صراط چه مقدار است ؟

روایات در این باب دو دسته است :

الف) روایاتی که دلالت می‌کند که صراط مطلقاً باریک است و اصلاً

پهنا ندارد :

۱. الصراط أدق من الشعر و أحد من السیف^۱

«صراط از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است.»

۲. یبعد النار ، بغرق الطوفان ، بعدل المیزان ، بحد الصراط ،

بملة إبراهيم ، بفطرة الاسلام...^۲

«... به حق عدالت میزان ، به تیزی صراط ، و به آئین ابراهیم ، ...»

۳. أسألك بالعرش و رفعتہ ، و الكرسي و سعته ، و المیزان و حدته ،

و القلم و جریته ، و اللوح و حملته ، و الصراط و دفته ، و جبرئیل و أمانته ، و

میکائیل و منزلته ، و ...^۳

«از تو می‌خواهم به عرش و بلندیش ، و کرسی و وسعتش ، و میزان و

تیزیش ، و قلم و حرکتش ، و لوح و حمل‌کنندگانش ، و صراط و باریکی‌اش ،

و جبرئیل و امین بودنش ، و میکائیل و جایگاهش و ...»

ب) روایاتی که دلالت می‌کند که صراط به حسب افراد مختلف و

عمل و ایمان آنها باریکی و پهنای پیدا می‌کند :

۱. الصراط یدق و يتسع علی حسب منازل المسوخدين ، الذقة

للمذنبين و السعة للمتقين و الأصل الواسع للأنبياء و الأولياء^۴

۱. «بحار الأنوار» ج ۸ ، ص ۶۴ و ۶۵

۲ و ۳. «البلد الأمين» ص ۳۶۵ و ۳۶۹

۴. «الأسفار الأربعة» ج ۹ ، ص ۲۸۷ (به نقل از «قوت القلوب») ؛ و «علم اليقين» ص

«صراط برای موحدین به حسب منزلت و مقام هر یک ، باریک و پهن می‌گردد ، برای گنهکاران باریک و برای متقین وسیع است و پهن‌ترین حالت آن برای انبیاء و اولیاء می‌باشد.»

۲. الصراط یظهر یوم القيمة للأبصار علی قدر نور المآرین علیه ، فیکون دقیقاً فی حق بعض و جلیلاً فی حق آخرین^۱ .

«در روز قیامت صراط برای هر یک از عبور کنندگان ، به مقدار نوری که دارد آشکار شده و ظاهر می‌گردد ؛ به همین جهت برای برخی باریک و برای برخی پهن خواهد بود.»

۳. إن الصراط أدق من الشعرة و أحد من السیف علی الکافر^۲ .

«صراط برای کفار از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است.»

۴. ما من مؤمن یغسل مؤمناً الا یتباعد عنه لهب النار و یوسّع الله علیه الصراط بقدر ما یبلغ الصوت ، و یعطى نوراً حتی یوافی الجنة^۳ .

«هیچ مؤمنی مؤمن دیگری را غسل نمی‌دهد مگر آنکه آتش جهنم از او دور شده و خداوند صراط را بر او - تا جایی که صدا می‌رسد - پهن می‌نماید و به او نوری عطا می‌کند تا به بهشت برسد.»

۵. من قرأ فی دبر کل صلوة مکتوبة ﴿قل هو الله أحد﴾ مائة مرة ، جاز الصراط یوم القيمة و عن یمینه ثمانية أذرع و عن شماله ثمانية أذرع

۱. «علم الیقین» ص ۱۱۸۲

۲. «بحار الأنوار» ج ۸ ، ص ۷۰ (به نقل از «تصحیح اعتقادات الإمامیه»)

۳. «مستدرک الوسائل» ج ۲ ، ص ۲۰۴ ، ح ۱۶ (به نقل از خصال ص ۴۰) این حدیث در مجلس ۳۵ املی ضدوق نیز آمده ، ولی این تعبیر در آن وارد نشده است .

...
«هر کس بعد از هر نماز واجب سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ را صد بار بخواند ، در قیامت از صراط عبور می‌کند در حالی که از هر طرف او هشت ذراع فاصله است.»

۶. عن ابن عباس فی حدیث فی فضائل أهل البيت علیهم السلام : ... و یجعله الله علی المؤمنین عریضاً و علی المذنبین دقیقاً ...^۱ .

«از ابن عباس - در ضمن حدیثی در فضائل اهل بیت علیهم السلام - روایت شده است : ... و خداوند صراط را بر مؤمنین پهن و بر گنهکاران باریک می‌نماید...»

برای جمع بین دو دسته روایات ، احتمالاتی وجود دارد :

۱. «مستدرک الوسائل» ج ۵ ، ص ۱۰۵

۲. «بحار الأنوار» ج ۸ ، ص ۹۷ (به نقل از مناقب)

به طور کلی اعتقاد به تغییر صراط به حسب اعمال اشخاص جزء اعتقادات مشهور بین قدامت می‌باشد ، و نمونه‌هایی از آن در فصل سوم خواهد آمد .

از نکات جالب توجه وجود چنین اعتقادی در بین ادیان دیگر است . از عقائد زردتشتیان نقل شده است ؛ پل «چینود» روی قله البرز که عالی‌ترین مرجع قضائی اخروی قرار دارد قرار گرفته است ، در آنجا فرشته «مهرداور» که ریاست دادگاه را به عهده دارد به همراهی دو فرشته دیگر بنام «شین» و «اشناد» اعمال هر کس را در ترازوی ذره‌سنجی وزن می‌کنند . هر گاه طرف نیکی کردار او سنگین‌تر از طرف دیگر باشد ، در حالیکه بلندی آن «پل» به ۹ نیزه و ۲۷ تیر فراخ شده ، با سرعت از آن می‌گذرد ، و به راهنمایی وجدان یا اعمال نیکش که به شکل دختر زیبایی نمودار شده بزودی داخل خواهد شد . و اگر اعمال زشت ولی به قدر ذره‌ای سنگین‌تر باشد ؛ از آن پل مجاز نیست عبور کند ، بلکه در حالی که اعمال زشت او بصورت پیرزن فرتوت بد صورتی و پل چینود برای او از لبه تیغ باریک‌تر و تیزتر شده ، بداخل نهر فلز گداخته می‌افتد ، و از آنجا به همراهی آن زن زشت صورت داخل دوزخ خواهد شد. (معداد از روزنه روح و هیپنوتیزم ، ص ۲۳۴ - ۲۳۵) .

الف) روایات دسته اول حمل بر صراط دنیوی شود و باریکی آن به معنای سختی پیمودن آن باشد و روایات دسته دوم حمل بر صراط اخروی گردد.

این حمل بر خلاف ظواهر روایات دسته اول است^۱.

ب) روایات هر دو دسته ناظر به صراط اخروی باشد ولی دسته اول کنایه از سختی عبور از آن و روایات دسته دوم بدون کنایه باشد (البته لازمه سختی پیمودن طریق اخروی، سختی صراط دنیوی نیز خواهد بود، چون یکی باطن دیگری است همان گونه که گذشت).

ج) هر دو دسته ناظر به صراط اخروی و دسته دوم کنایه از راحتی باشد به این معنی که بگوئیم: صراط به حسب ذات باریک است و عبور از آن صعب و مشکل (همان طور که عمل به حق مشکل و ظریف است) ولی برای کسی که بدان عمل نماید گوارا و شیرین می شود و سعه و گشایش پیدا می کند.

پس صراط اخروی در عین اینکه ذاتاً عبور از آن - به خاطر باریکی - سخت است ولی برای عاملین به حق آسان است.

د) از باب حمل مطلق بر مقید روایات دسته اول را به کفار و مذنبین تقیید کنیم^۲ و^۳.

۱. این وجه جمع یا وجه بعدی شاید از عبارت مرحوم خواجه در «آغاز و انجام» و صدر المتألهین در «أسفار» قابل استفاده باشد.

۲. «أبحاث الأربعاء» ج ۲، ص ۴۰۴

۳. از عبارت شیخ مفید رحمته الله این چنین فهمیده می شود که همه روایات باریکی صراط به سختی عبور از آن ناظر است و صراط برای هیچ کس حتی کفار باریک نیست.

اگر هیچ یک از این وجوه تمام نباشد ظاهراً روایات دسته اول از نظر سند قوی ترند گرچه روایات دسته دوم جزء اخبار مشهور بین مسلمانان می باشند و در کتب کلامی نیز به آنها اشاره شده است. و شاید روایاتی که از حرکت با مرکب بر روی صراط سخن گفته اند نیز مؤید این دسته باشند^۱.

این توجیه با ظاهر همه روایاتی که سخن از لغزیدن از روی صراط و سقوط در آتش دارد نیز منافات دارد، و رفع ید از ظاهر همه این روایات مشکل است؛ لذا باید گفت صراط لأقل برای عده ای باریک است.

علامه مجلسی رحمته الله نیز بر ایشان اشکال نموده اند که وجهی برای تأویل نیست و تا می شود باید روایات بر ظاهر ابقاء شود (بحار الأنوار، ج ۸، ص ۷۱).

۱. قابل توجه است که تمام روایاتی که سخن از وجود عقبه ها و قنطره هائی بر روی صراط می گویند - که پس از این خواهد آمد - حتی با باریک بودن صراط برای کفار تعارض دارد و ظاهر آن چنین است که صراط برای همگان پهن باشد.

۹. وحدت در کثرت صراط

ظواهر روایات وارده سخن از جنبه وحدت صراط می‌گوید و مستقیماً اشاره به هیچ نحو تکثری در صراط نمی‌کند ، ولی از قرائنی نوعی تکثر در صراط را می‌توان حدس زد :

الف) سابقاً گذشت که صراط اخروی با صراط دنیا متحد است و تحقق صراط دنیا به تحقق نفوسی است که به آن عمل می‌نمایند ؛ و به همین جهت صراط مستقیم در دنیا تحققش به نحو واحد در کثیر است که این امر اقتضاء می‌کند صراط اخروی نیز - که حقیقت همان صراط دنیا در نشأه دیگر است - به نحو واحد در کثیر متحقق شود که توضیحی در این باره در مباحث آینده ان شاء الله خواهد آمد^۱.

ب) از برخی روایات استفاده می‌شد که پهنای صراط به حسب افراد مختلف تفاوت دارد و از برخی به دست می‌آید که صراط همیشه باریک است و باریکتر از یک مو .

از سوئی از تعبيرات متعددی استفاده می‌شود که حرکت بر صراط دسته جمعی است ، نه اینکه افراد یک به یک و به صورت انفرادی وارد صراط شوند :

۱. ﴿وَ سَبِّحْ آلَ الدِّينِ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ... وَ سَبِّحْ آلَ الدِّينِ اتَّقُوا إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾^۲.

۱. شاید از برخی روایات استفاده شود که صراط اخروی تجلی عالی‌ترین درجه صراط مستقیم در دنیا است ، نه تمام مراتب و افراد آن .

۲. آیات ۷۱ و ۷۳ از سوره زمر : الزمر : و چنین است ظواهر آیه‌ی زیادی که سخن از ورود اهل جهنم در آتش می‌گوید .

«و کسانی که کافر شدند ، گروه گروه به سوی جهنم رانده می‌شوند...»
و کسانی که متقی بودند گروه گروه به سوی بهشت سوق داده می‌شوند...»
۲. فیکلفون المرور علیه فتحسبهم الرحم و الأمانة ، فإن نجوا منها حبستهم الصلوة ، فإن نجوا منها كان المنتهى إلى رب العالمين - جل و عز - و هو قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْصَاد﴾ و الناس على الصراط ؛ فمتعلق و قدم تزل و قدم تسمتسك ، و الملائكة حولهم ينادون يا حلیم ، اغفر و اصفح و عد بفضلک و سلم سلم و الناس يتهافتون فيها كالفراس^۱.

«... به مردم دستور داده می‌شود که از صراط عبور کنند ، پس رحم و امانت مانع ایشان می‌گردد ، اگر از آن نجات یافته عبور کردند نماز ایشان را نگه می‌دارد ، و اگر از آن نجات یافتند به [عقبه عدالت] پروردگار عالمیان - جل و عز - می‌رسند که بدان در آیه ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْصَاد﴾ اشاره شده است . و آدمیان همگی بر صراطند ، برخی آویخته گشته‌اند و قدمهائی می‌لغزد و قدمهائی پا بر جاست . و ملائکه پیرامون ایشان ندا بر می‌آورند : ای حلیم ! بینخش و درگذر و با فضل خود بدیشان معامله نما و حفظ بنما و سلامت دار ، و مردم همچون پروانه‌هایی در آتش جهنم سقوط می‌کنند.»

۳. یرد الناس النار ثم یصدرون عنها بأعمالهم ؛ فأولهم کلمع البرق ، ثم کمزّ الريح ، ثم کحضر الفرس ، ثم کالراکب فی رحاء ، ثم کشد الرجل ثم کشیه^۲.

«مردم بر آتش وارد می‌شوند و سپس هر کس به حسب عمل خود از آتش عبور کرده و خارج می‌شود . اولین ایشان چون درخشش برق ، پس از او

۱. «بحار الأنوار» ج ۸ ، ص ۶۵

۲. «نور الثقلین» ج ۳ ، ص ۳۵۳

گروهی مانند باد، و سپس مانند تند دوییدن اسب، و سپس همچون سواره بر مرکب در میان خاندانش، و سپس همچون دوییدن و سپس همچون راه رفتن.»

۴. فهم يعدون سراعاً إلى مواقف الحشر يساقون سوقاً فالسموات مطويات بيمينه كطي السجل للكتب و العباد على الصراط وجلت قلوبهم، يظنون أنهم لا يسلمون^۱.

«خلائق به سوی مواقع حشر می‌شتابند و رانده می‌شوند، آسمان‌ها به دست قدرت الهی درهم پیچیده می‌شود آنچنان که نوشتجات در طومار پیچیده می‌گردد و اثری از آن نمی‌ماند. و بندگان با دل‌های ترسان بر روی صراطند و می‌ترسند که نجات نیابند.»

۵. يقال للمؤمن يوم القيمة تصفح وجوه الناس ا فمن كان سفاك شربة أو أظعمك أكلة أو فعل كذا وكذا، فخذ بيده فأدخله الجنة، قال: فإنه ليمر على الصراط و معه بشر كثير^۲.

«در روز قیامت به مؤمن گفته می‌شود: به چهره‌های مردم نظر بنما و جستجو کن، هر کس به تو آبی نوشانده یا به تو لقمه‌ای خورانده یا کاری برای تو انجام داده است دست او را بگیر و به بهشت داخل کن. حضرت فرمودند: پس از این مؤمن بر صراط عبور می‌کند در حالی که همراه او جمعیت زیادی می‌باشند.»

۶. و يحشرون [حملة القرآن] من قبورهم مع الأنبياء و يمرّون على الصراط مع الأنبياء^۳.

۱. «بحار الأنوار» ج ۷، ص ۹۹؛ وج ۷۷، ص ۳۷۵

۲. همان، ج ۶۷، ص ۷۰

۳. «مستدرک الوسائل» ج ۴، ص ۲۴۴

«حاملین قرآن با انبیاء از قبور خود محشور می‌شوند و به همراه انبیاء بر صراط عبور می‌کنند.»

و روایات دیگری - در أبواب مختلف - درباره دخول دست جمعی به جنت یا نار و یا عبور از صراط آمده است.

با ضمیمه کردن این دو دسته أدله، این سؤال پیش می‌آید که: چگونه همه خلائق از پلی به این باریکی هر کدام با سرعتی خاص عبور می‌کنند؟ چند احتمال می‌توان مطرح کرد:

۱. صراط - لا اقل در حق کفار - بسیار باریک است به طوری که هر لحظه ممکن است از روی آن سقوط کنند، ولی کفار یکی یکی پشت سر هم از آن عبور می‌کنند.

۲. صراط پلی است نسبتاً وسیع که مؤمنین همیشه از وسط آن حرکت می‌کنند، ولی کفار از کناره‌های آن می‌روند و لذا سقوط می‌کنند.

۳. صراط پلی است وسیع و همه از وسط یا کنار آن می‌روند، ولی کفار از روی آن نمی‌لغزند، بلکه از وسط آن در آتش پرتاب می‌شوند.

احتمال اول خلاف ظواهر بسیاری است و روایتی که اشاره به عبور یک نفر یک نفر از صراط کرده باشد یافت نشد.

احتمال دوم نیز - علاوه بر آنکه اشاره‌ای به آن نشده است - خلاف مفاد ظواهر است؛ چون دلالت می‌کند که بسیاری از مؤمنین نیز در معرض سقوط هستند بلکه گاهی از سوز آتش به آنها اصابت می‌کند^۱.

۱. تنها روایتی که به نحوی مؤید این احتمال است - در حد تنبیه ناقص - این روایت است: «ایما وال ولی الأمر من بعدی أقیم علی حدّ الصراط ... و ان کان جائراً انتقض به الصراط (بحار، ج ۳۲، ص ۱۶ و ۲۵). شاید از تعبیر «حدّ الصراط» بتوان استظهار کرد که

احتمال سوّم هم با ظاهر همه روایاتی که سخن از لغزیدن می‌کنند ناهماهنگ است.

راه حلّ چهارمی که می‌تواند پیشنهاد شود قول به تحقّق صراط به نحو وحدت در کثرت است؛ یعنی در عین التزام به وحدت آن، هر کس در مقابل خود یک صراط داشته باشد و یک صراط مشاهده کند. البته همه این صراطها همان صراط واحدند و آن هم همه اینهاست؛ همانطور که در روایت گذشت: الصراط یظهر یوم القيمة للأبصار علی قدر نور الماژین علیه، فیکون دقیقاً فی حقّ بعض و جلیلاً فی حقّ آخرین.

گرچه اشاره صریحی به این احتمال نشده است (و البته قابل فهم برای مخاطبین روایات نیز نبوده تا اشاره شود؛ و لذا اشاره نشدنش مبعّد این احتمال نمی‌تواند باشد) ولی منافاتی با ظواهر نیز ندارد، به شرط اینکه نحوه تحقّق وحدت در کثرت درست تصوّر شود و با این احتمال می‌توان بین روایات به ظاهر متعارض جمع نمود.

ج) مؤید دیگری که برای احتمال وحدت در کثرت می‌توان آورد این است که در بحث مبانی معاد ثابت شود هر کس برای خود از جهنّم حصّه‌ای دارد که در آن عذاب خواهد شد و آن با نفس وی متحد است. این حقیقت از حصر مکرّر جزاء در عمل و عینیت آن دو در قرآن استفاده می‌شود: ﴿لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۱ «به عنوان جزا به شما چیزی داده نمی‌شود مگر همان اعمالی که انجام داده‌اید»^۱. و طبیعی است که هر کس باید از صراط در

صراط پهن است و مجرم را به لبه آن می‌آورند، ولی می‌توان حدّ الصراط را به تیزی صراط معنا کرد بدون اینکه مستلزم پهنای صراط باشد؛ مثل اینکه گفته می‌شود: قطعته یحده السیف.

۱. آیه ۵۴ از سوره ۳۶: یس؛ و رجوع کنید به: الأعراف: ۱۴۷، السمل: ۹،

جهنّم خود سقوط کند، پس صراط هر کس باید در بالای جهنّم خود او باشد. جهات دیگری نیز در روایات می‌تواند مؤید همین حقیقت باشد که ان شاء الله در مباحث آینده به برخی از آن اشاره می‌شود.

۱. القصص: ۸۴، العنکبوت: ۵۵، سبأ: ۳۳، الصّافات: ۳۹، الزّمر: ۲۴، الطور: ۱۶ و التحریم: ۷ و آیات پستیار دیگر ...

۱۰. عقبات صراط

چندین روایت در این باب وارد شده است که به ظاهر متعارض است:

۱. عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: عليها ثلاث قناطر، فأما واحدة فعليها الأمانة والرحم، وأما ثانيها فعليها الصلوة، وأما الثالثة فعليها عدل رب العالمين - لا إله غيره - فيكلفون المرور عليها فتحبسهم الرحم والأمانة، فإن نجوا منها حبستهم الصلوة، فإن نجوا منها كان المنتهى إلى رب العالمين - جل وعز - وهو قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾^۱

«از حضرت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم روایت شده است: بر روی صراط سه قسمت مرتفع (همچون کوه) وجود دارد. بر روی یکی از آن‌ها امانت و رحم است و بر دوّم نماز و بر سوّم عدل پروردگار عالمیان - که خدائی جز او نیست - می‌باشد...»

۲. عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: ثم يأمر الله أن يسعد على الصراط سبع قناطر، طول كل قنطرة سبعة عشر ألف فرسخ، وعلى كل قنطرة سبعون ألف ملك. يسألون هذه الأمة نساءهم ورجالهم في القنطرة الأولى عن ولاية أمير المؤمنين وحب أهل بيت محمد عليهم السلام، فمن أتى به جاز القنطرة الأولى كالبرق الخاطف، و من لم يحب أهل بيته سقط على أم رأسه في قعر جهنم؛ ولو كان معه من أعمال البر عمل سبعين صدقاً^۲.

۱. «بحار الأنوار» ج ۸، ص ۶۵ و ج ۷، ص ۱۲۵

۲. «بحار الأنوار» ج ۷، ص ۳۳۱؛ و نظیر همین حدیث در ج ۳۹، ص ۲۰۹

«حضرت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم فرمودند: ... سپس خداوند دستور می‌دهد بر روی صراط هفت قنطره و قسمت مرتفع به وجود آید که طول هر قنطره هفده هزار فرسخ است و بر هر یک هفتاد هزار فرشته می‌باشد. در قنطره اوّل از مردان و زنان این امت درباره ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و محبت اهل بیت محمد صَلَّى الله عليه وآله وسلم سؤال می‌کنند، هر کس ولایت و محبت را با خود بیاورد از این قنطره چون برق عبور می‌کند و هر کس اهل بیت عليهم السلام را دوست نداشته باشد با سر در قعر جهنم می‌افتد، گر چه به همراه خود از اعمال خیر به میزان عمل هفتاد صدیق، آورده باشد.»

۳. عن ابن عباس: إن على جسر جهنم سبع محابس، يسأل العبد عند أولها عن شهادة أن لا إله إلا الله، فإن جاء بها تامّة جاز إلى السّاني فيسأل عن الصلوة، فإن جاء بها تامّة جاز إلى الثالث فيسأل عن الزكاة، فإن جاء بها تامّة جاز إلى الرابع فيسأل عن الصوم، فإن جاء به تامّاً جاز إلى الخامس فيسأل عن الحجّ، فإن جاء به تامّاً جاز إلى السادس فيسأل عن العمرة، فإن جاء بها تامّة جاز إلى السابع فيسأل عن المظالم، فإن خرج منها وآلاً يقال: انظروا، فإن كان له تطوّع أكمل به أعماله، فإذا فرغ انطلق به إلى الجنة^۱.

«از ابن عباس روایت شده است: بر پل جهنم هفت محبس و بازداشتگاه وجود دارد، در اوّلین آنها از بندگان درباره شهادت به «لا إله إلا الله» سؤال و بازخواست می‌نمایند، اگر آن را به طور کامل با خود آورده بود به محبس دوّم می‌رود و از او درباره نماز می‌پرسند، اگر حقّ نماز را کامل ادا

۱. همان، ج ۸، ص ۶۴

کرده بود از آن عبور کرده و به محبس سوّم می‌رود و از او درباره زکاة می‌پرسند و ...»

۴. عن أبي جعفر عليه السلام: قال أبوذر رضي الله عنه: سمعت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلّم يقول: حافتا الصراط يوم القيمة الرحم والأمانة، فإذا مرّ الوصول للرحم المؤدّي للأمانة نفذ إلى الجنة، وإذا مرّ الخائن للأمانة القطوع للرحم لم ينفعه معها عمل و تكفأ به الصراط في النار^۱.

«امام باقر علیه السلام فرمودند: ابوذر رضی اللہ عنہ از حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم روایت کرده است: دو کناره صراط در روز قیامت رحم و امانت می‌باشند؛ کسی که صله رحم به جا آورده و امانت را ادا می‌کند از صراط عبور کرده و به بهشت وارد می‌شود، و کسی که قطع رحم کرده و در امانت خیانت می‌کند هیچ عملی از او دستگیری ننموده و صراط او را در آتش می‌افکنند.»

۵. عن الصادق عليه السلام: المرصاد قنطرة على الصراط، لا يجوزها عبد بمظلمة^۲.

«امام صادق علیه السلام فرمودند: «مرصاد» قنطره‌ای بر روی صراط است؛ هر بنده‌ای که در حق دیگران ظلم کرده باشد، از آن عبور نمی‌نماید.»

۶. قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلّم في قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْتَحِمُ الْعُقَبَةَ﴾ إِنَّ فَوْقَ الصَّرَاطِ عُقْبَةٌ كَسُودًا، طُولُهَا ثَلَاثَةُ آلَافٍ عَامٍ: الْف عَامٌ هَيَّوْطٌ، وَ الْف عَامٌ شَوْكٌ وَ حَسَكٌ وَ عِقَارِبٌ وَ حَيَّاتٌ، وَ الْف عَامٌ صَعُودٌ؛ أَنَا أَوَّلُ مَنْ يَقْطَعُ تِلْكَ الْعُقْبَةَ، وَ ثَانِي مَنْ يَقْطَعُ تِلْكَ الْعُقْبَةَ عَلَيَّ بِنِ

۱. همان، ج ۸، ص ۶۷؛ وج ۷۴، ص ۱۱۷

۲. همان، ج ۸، ص ۶۴؛ ج ۷۵، ص ۳۱۲ و ۳۲۳

أبي طالب .

و قال بعد كلام: لا يقطعها في غير مشقة إلا محمّد و اهل بيته ،

صلوات الله عليهم أجمعين^۱.

«حضرت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلّم در تفسیر آیه شریفه:

﴿فَلَا أَقْتَحِمُ الْعُقَبَةَ﴾ (در عقبه و گردنه داخل نشده است) فرمودند: بر روی صراط گردنه سختی است که درازای آن سه هزار سال است، هزار سال سراشیبی و پائین آمدن و هزار سال خار و تیغ و عقرب‌ها و مارها و هزار سال صعود و بالا رفتن؛ من اولین کسی می‌باشم که از آن عقبه عبور می‌کند و دوّمین نفر علی بن ابی طالب است. سپس حضرت پس از سخنانی چند فرمودند: غیر از محمّد و اهل بیت او، صلوات الله عليهم أجمعين، هیچ کس از این عقبه بدون سختی و مشقت عبور نمی‌کند.»

در مجموع، ظهور بدئی این روایات در چند جهت با هم اختلاف

دارند:

۱. تعداد مواقف^۲ روی صراط در برخی سه و در برخی هفت شمرده

شده است و از عبارات مرحوم شیخ صدوق به دست می‌آید که تعداد آنها

زیادتر از اینهاست^۳.

۱. همان، ج ۸، ص ۶۶

۲. از این مواقف گاهی تعبیر به «قناطر» شده و گاهی «محابس» و گاهی «عقبات». در

«قاموس» می‌گوید: القنطرة الجسر و ما ارتفع من البنيان، و در «لسان العرب» و «تاج العروس» معنای دوّم با «قیل» آمده است، ولی ظاهراً مراد روایات همین معنای دوّم است؛ یعنی روی پل برآمدگی‌هایی است و پل مسطح نیست و این تعبیر با ظاهر «عقبه» نیز هماهنگ است.

۳. «بحار الأنوار» ج ۷، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ (به نقل از «اعتقادات» صدوق)

جمع روایات از این جهت متوقف بر اینست که عدد در روایات مفهوم نداشته باشد.^۱

۲. موقف اول در یکی از روایات «ولایت» آمده است و در دیگری «شهادة أن لا إله إلا الله» آمده است و جمع بین اینها، به وحدت حقیقت توحید و ولایت است که در روایات زیادی به آن اشاره شده است؛ ولی در روایت اول عقبه رحم و امانت پیش از سائر عقبات بیان شده است، و ظاهر آن با روایات دیگر ناسازگار است.

۳. رحم و امانت در برخی روایات به عنوان عقبه‌ای شمرده شده‌اند و در روایات دیگری دو لبه صراط می‌باشند.

مرحوم شیخ مفید در «تصحیح الاعتقادات» فرموده‌اند این چنین نیست که در آخرت بر روی صراط کوه‌هائی نصب شود که باید از آن کوه‌ها عبور نمود؛ چون چنین کاری در آخرت وجهی ندارد، بلکه چون از اعمال حساب کشیده می‌شود و از عهده پاسخ بر آمدن در آن مواضع بسیار مشکل است، مجازاً از آنها تعبیر به عقبه شده است.

و علامه مجلسی فرموده‌اند: تأویل ظواهر اخبار به صرف استبعاد، بعید است و خداوند هر گونه که بخواهد گناه کاران را می‌تواند عقاب کند.^۲

با وجود این، خود علامه مجلسی رحمته الله علیه، بودن رحم و امانت را به

۱. البته ظاهر روایت اول با این توجیه چندان هماهنگ نیست؛ زیرا بر این مطلب دلالت می‌کند که هر کس از رحم و امانت و نماز عبور کرد، فقط یک عقبه دیگر در پیش دارد.

۲. همان مصدر، ج ۷، ص ۱۲۹، ۱۳۰؛ جالب است که علامه مجلسی از سونئی اضرار دازند که ظواهر روایاتی که حکم به باریکی صراط می‌کند، تأویل نگردد - چنانکه گذشت - و از سونئی طبق ظواهر روی همین صراط باریکتر از موکوه‌هائی را در نظر می‌گیرند که باید از آن بالا رفت!

عنوان دو لبه و دو کناره صراط تأویل برده‌اند و گفته‌اند: این تعبیر استعاره است از این باب که همان طور که دو کناره و لبه راه مانع از سقوط می‌شوند، رحم و امانت نیز در آخرت مانع از سقوط می‌باشند.^۱

و البته بر طبق مبانی متعالی حکمت متعالیه همه این روایات قابل ابقاء بر ظواهر خود می‌باشند؛ چون نشأه آخرت از سنخ عالم دنیا نیست و حقائق چون رحم و امانت که در دنیا دارای صورت نیستند، در آخرت می‌توانند به صور مختلفی در نشأت مختلف ظهور پیدا کنند؛^۲ و لذا نه تأویل شیخ مفید و نه تأویل علامه مجلسی هیچ کدام ضرورت ندارد. بله، اگر دو روایت خود متنافی باشند و نتوان قائل شد که این دو هم کناره‌های صراط‌اند و هم قنطره‌ای بر صراط، ناگزیر یکی از دو عبارت را بر مجاز حمل می‌کنیم، ولی می‌توان گفت این دو، کناره‌های صراط‌اند در قنطره مخصوص به خودشان.

این بود برخی از روایات مربوط به صراط که ارتباط بیشتری با فرمایشات صدرالمستأهلین رحمته الله علیه داشت و در مباحث آینده از آنها می‌توان استفاده کرد.

۱. همان مصدر، ج ۷، ص ۱۱۸

۲. رجوع کنید به «معاد شناسی» ج ۸، ص ۹۱ - ۱۰۳

جمع بندی و نکاتی از روایات :

۱. روایات تعارضات زیادی با یکدیگر دارند^۱.

۲. غالباً جمع عرفی بین روایات وجود ندارد و احتمالات مطرح شده

۱. مدرسین محترم کتاب «معاد» در «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» ص ۲۲ می‌گویند: «در مسائل اعتقادی اختلاف به معنای تعارض روایات کم است نوعاً یک نواخت گفته شده است. مثلاً خطبه‌ای در توحید از حضرت امیر علیه السلام رسیده که نظیر آن را در فرمایشات حضرت رضا علیه السلام می‌بینیم». و در ص ۱۴ می‌گویند: «اختلاف روایات در باب اصول اعتقادات نوعاً از قبیل تناقض و تضاد نیست، بلکه از قبیل زیاده و نقصان است؛ در یک مورد به حسب اختلاف حال سامع مثلاً مطلبی اضافه می‌گویند نه مطلبی متناقض با آنچه در جای دیگر گفته شده است».

باید عرض شود: منشأ این کلام، یا نا آشنائی و عدم انس با روایات است و یا عدم اهتمام و دقت در دلالت آنها و گرنه خواننده محترم با دیدن همین یک نمونه از مسائل اعتقادی که با کمی دقت از آن مرور کردیم دریافت که از جهات متعددی ادله با هم متعارض می‌باشند. خلاصه، پاسخ این کلام همان مطلبی است که آیه الله جوادی مد ظله قبل از کلام ایشان متذکر شده‌اند: «فقهائ در مسائل اعتقادی وارد نشده و بحث نکرده‌اند. آنها در این مسائل به همان ایمان اجمالی بسنده کرده‌اند. اگر وارد شوند خواهند دید که با توجه به روایات و مدارک شرعی اختلاف در نظریات و آراء پیدا خواهد شد که اینک در فروع چنین است».

آری، در وفور تعارض در روایات معارفی، همچون روایات فقهی جای تأمل نیست. تنها نکته‌ای که جا دارد به آن اشاره شود اینست که عمده‌ی اسباب تعارض در روایات فقهی اموری همچون تقیه و جعل و دس و ضیاع قرائن می‌باشد (رک: «بیحوت فی علم الاصول» ج ۷، ص ۲۸ - ۴۱) و یا بنا به قول آقای و به اعتقاد اخباریان و برخی از اصولیین سبب عمده منحصر در تقیه است («الدرر النجفیه» ص ۱۶۲ - ۱۶۷؛ «حاشیه مدارک» ج ۳، ص ۴۲۲)، ولی در روایات معارفی، نقش تقیه کم‌رنگ‌تر شده و به جای آن، دو مشکل اساسی اختلاف سطوح ادراکی رواه و تشبیه معقول به محسوس، و نقل به معنا نقش آفرینی می‌کنند. و به علت غربال شدن روایات مهم به غلو و تخیلیت مشکل ضیاع قرائن جدی‌تر می‌باشد.

جمع تبرعی است.

۳. برای رفع تعارض و کشف مراد جدی شارع مجبور به تأویل می‌باشیم و با نظر به همه ادله علم اجمالی به مؤول بودن برخی به دست می‌آید.

۴. صراط مذکور در ادله، از سوئی باریک‌تر از پوست و از سوئی بر روی آن عقبه‌ها و کوه‌هایی وجود دارد. صراطی است که در عین یکی بودن، برای برخی پایان آن بهشت و برای برخی راه جهنم و منتهی به آتش است. صراطی است که در عین یکی بودن، برای برخی باریک و برای برخی پهن است. صراطی است که در عین یکی بودن و بسازیکی، افراد به صورت گروهی با سرعت‌های گوناگون از روی آن عبور می‌کنند. صراطی است که در عین یکی بودن، برای برخی روشن و برای برخی تاریک است. صراطی است که رحم و امانت - که دو امر غیر حسّی و غیر مادی‌اند - دو کنار آن می‌باشند و ...

۵. اگر صراط اخروی را پلی مادی همچون پل‌های دنیا فرض کنیم، تفسیر روایات تأویلات فراوانی می‌طلبند؛ زیرا خصوصیات مزبور با امر مادی سازگار نیست. قدمای شیعه که در غالب مسائل معاد باب «تأویل» را گشوده می‌دیدند به خاطر نگاه عمیق و جامع ایشان به روایات بوده است.

۶. کسانی که بر ابقاء همه ادله بر ظواهرشان اصرار می‌ورزند، ناخودآگاه به تناقضاتی دچار می‌شوند؛ مثلاً از سوئی صراط را باریک‌تر از مو تصور می‌کنند و از سوئی به وجود عقبه‌هایی بر روی آن ملتزم می‌گردند.

۷. اگر صراط را امری غیر حسّی یا جسمی محسوس و غیر مادی فرض کنیم، جمع بین روایات به مراتب آسان‌تر و حجم تعارضات کمتر می‌گردد. مجموع روایات از خواصی غیر مادی برای صراط حکایت می‌کند

و آن را حقیقتی واحد و در عین حال دارای شوون و جلوات مختلف، نشان می‌دهد که برای هر کس به مقدار عمل او و به میزان بهره‌ای که از صراط مستقیم در دنیا برده است طلوع و ظهور پیدا می‌کند.

فصل سوّم

تقریر فرمایش مرحوم

صدرالمتألّهین رضوان الله علیه

قبل از نقل و توضیح عبارات صدر المتألهین علیه السلام ذکر نکاتی لازم است :
 نکته اول : غرض از این فصل صرفاً بیان و توضیح فرمایش مرحوم صدر المتألهین علیه السلام است تا نسبت های ناصحیحی که به ایشان داده شده است دفع شود ، نه دفاع و تأیید نظر ایشان ؛ زیرا گرچه برهان و حکمت خود معصوم از خطا است ولی اولاً : حکیم و فیلسوف در استفاده از برهان معصوم نیستند و همیشه باب بحث و نقد در حکمت الهی گشوده بوده و هست ، و ثانیاً : مباحث معاد عمده متکی بر نقل است و طبیعی است با تحقیقات نقلی بیشتر و جمع آوری گسترده تر روایات بسا افق های تازه ای آشکار شود که پیش از آن به نظر نمی آمد .

انصاف این است که در مباحث اعتقادی - به خصوص مسائل معاد - کسی از قدماء قدمی بر نداشته است و صدر المتألهین علیه السلام تقریباً اولین کسی می باشند که با استمداد از کتاب عترت طاهرین و استفاده از عصای برهان و تعقل صحیح ، به راهگشائی در این زمینه پرداخته اند و بدیهی است همدان طور که مباحث فقهی در طول زمان و با زحمات فراوان فقهاء ما قدس سرهم ، آرام آرام پخته شده و نضج گرفته ، مباحث اعتقادی نیز برای رسیدن به کمال محتاج همین سیر است .

با این همه ، فرقی بسیار است بنین این که انسان بگوید : سید مرتضی علیه السلام یا ابن ابی عقیل علیه السلام هرگز فقه نمی دانستند و مبانی تشیع را خراب نمودند و بلکه تدلیس می کردند و خود را به دروغ پیرو مکتب اهل بیت علیهم السلام جا می زدند و باید آثار ایشان منحو شود ، و اینکه

بگوید: این بزرگواران هر کدام تلاش خود را در راه احیای شریعت نمودند و در شرائط و ظرف تاریخی خود در حد توانشان کوشیدند و فقه اهل بیت علیهم السلام را چند گامی پیش بردند و در نزد خدا مأجورند و ما نیز زحمات ایشان را پاس می‌داریم و برای تمیز بیشتر حق و باطل تلاش می‌کنیم.

همین دو گونه نگاه که در فقه بین برخی اخباریان و جمهور فقهاء (اصولیان) وجود دارد، در معارف نیز بین عده‌ای از تفکیکیان و جمهور درباره صدرالمتألهین علیه السلام وجود دارد و غرض در اینجا اشاره به بطلان طرز تفکر اول است.

نکته دوم: آنچه در اینجا بیان می‌شود تقریر و توضیحی ابتدائی از فرمایش صدرالمتألهین علیه السلام است و نگارنده ابدأ مدعی نیست که ظرائف و لطائف کلام ایشان را فهمیده، چه رسد به اینکه تقریر نموده باشد. صدرالمتألهین علیه السلام به واسطه نبوغ عجیب خدادادی و توسل شدید به ذیل عنایات معصومین، به فهم دقائقی در معارف الهی نائل آمده‌اند که جز نوابغ روزگار - آن هم با تصریح به قاضی الحاجات و توسل تام به اهل بیت علیهم السلام - کسی را یارای فهم کلمات ایشان نیست.

به خصوص در مسأله معاد که همه اساطین فن معتقد و معترف به دشواری فهم نظرات ایشان بوده و هستند و رسیدن به مراد وی را مرهون تسلط عمیق به مبانی حکمت متعالیه و زانو زدن در نزد اهل فن - آن هم برای برخی - می‌دانند.

مرحوم آقا نجفی قوچانی از استاد خود حکیم محقق آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی نقل می‌کنند که درباره درس معاد أسفار می‌گفتند: مطالبی از اساتید ی‌داً بید به من رسیده که اگر بیان کنم معلوم می‌شود که آنچه از ظاهر کلمات آن مرحوم توهم رفته و موجب تکفیر شده، غلط و مراد آن مرحوم

حق بوده است.^۱

نابغه کم نظیر شیعه در فقه و اصول و حکمت، آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی^۲ می‌فرماید: لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشدتُ إليه الرّحال للتملذة عليه وإن كان في أقصى الدّيار.^۳

«اگر کسی را بشناسم که اسرار کتاب «اسفار» را می‌فهمد، بار سفر به

۱. «سیاحت شرق» ص ۲۰۹

۲. مرحوم محقق اصفهانی در نبوغ و استعداد و ورع و تقوی در دوره اخیر ضرب المثل بوده‌اند، بخش عظیمی از حاشیه کفایه خود را - که فهم کامل آن برای غالب اعظام متعسر یا متعذر است - در سنین حدود ۳۰ سالگی و در حیات مرحوم آخوند صاحب کفایه تألیف نموده‌اند.

یکی از اساتید بزرگوار از مرحوم آیه الله شیخ هاشم قزوینی نقل کردند که: زمانی مرحوم حاج شیخ محمد حسین مریم شدند و ایشان را به بغداد برای جراحی مغز بردند. جراح آلمانی وقتی مغز سر ایشان را می‌بیند می‌گوید: این مرد از نوابغ کم نظیر دنیا است. بافت مغزی ایشان فقط در نوابغ کم نظیر یافت می‌شود. ایشان کیست؟ می‌گویند: از علمای شیعه نجف است.

باری ایشان در مسأله معاد معتقد به رأی مرحوم آخوند ملاً صدرا (البته به ضمیمه تکمیل آقا علی حکیم مؤسس) بوده‌اند. و جالب توجه اینکه گرچه در اوائل متکبر وحدت شخصیه وجود و امکان فناء ذاتی بودند، ولی در اواخر عمر شریف و دوران پختگی علمی، پس از مدّت ها مکاتبات پر مغز فلسفی با سید العارفین آیه الله سید احمد کر بلانی - قدس الله نفسه الزکیة - و مرحوم آیه الله سید حسن کشمیری (از شاگردان مرحوم قاضی قدس سره) به هر دو امر اعتراف نموده و معتقد شدند. (رجوع کنید به «شیخ مناجاتیان» ص ۱۸۱ - ۲۱۶؛ و «المعاد الجسمانی»؛ و «توحید علمی و عینی» ص ۳۲۴-۳۲۵ و ۳۴۳-۳۴۴)

۳. «الأسفار الأربعة» ج ۱، مقدمه، ص ب؛ و مرحوم آیه الله مظفر در توضیح می‌گویند: و كان أستاذنا - قدس الله نفسه الزکیة - یريد أن یفتخر أنه وحده بلغ درجة فهم أسرار، أو أنه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجزه عن اکتناه مقاضه العالیة (و رجوع کنید به «أعیان الشیعة» ج ۹ ص ۳۲۱).

سوی او می‌بندم تا در نزد او شاگردی کنم، گرچه در دورترین سرزمینها باشد».

و مرحوم علامه آیه الله طباطبائی قدس سره بخش معاد اسفار را خصوصی و خفیه تدریس می‌کردند و می‌فرمودند:

«زمان بحث معاد نرسیده است؛ هنوز خدای سبحان مسأله معاد را روزی حوزه‌های علمی نکرده است که انسان بتواند مباحث معاد را علنی تدریس کند؛ چون هر علمی رزق الهی است و این روزی نیز مربوط به عصری خاص است و مصری و نسلی دارد تا ان شاء الله آنها آماده بشوند و هنوز این چنین نشده است.» و می‌فرمودند: «کیفیت معاد برای علماء هم قابل طرح و بیان نیست»^۱.

نکته سوّم: قبل از ورود به نقل عبارات مرحوم ملاً صدرا جا دارد عبارات عده‌ای از بزرگان متقدمین نقل شود تا نهایتاً مقایسه‌ای بین کلام ایشان با سابقین انجام شود و کمی قدر و قیمت زحمات آن مرحوم روشن گردد.

۱. شیخ مفید رحمته الله^۲: الصراط فی اللغة هو الطریق، فلذلك سمی الدین صراطاً؛ لأنه طریق الی الصواب وله سُمی الولاة لأمیر المؤمنین و الأئمة من ذریته علیهم السلام صراطاً.

و من معناه قال أمیر المؤمنین علیه السلام: «أنا صراط الله المستقیم و عروته الوقی الّتی لا انفصام لها»؛ یعنی أنّ معرفته و التمسک به، طریق الی الله سبحانه.

و قد جاء الخبر بأنّ الطریق یوم القيمة الی الجنة کالجسر یمرّ به الناس، و هو الصراط الّذی یقف عن یمینه رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم و عن شماله أمیر المؤمنین علیه السلام و یأتيهما النداء من قبل الله تعالی: ﴿أَلْقِیا فِی جَهَنَّمَ کُلَّ کَفَّارٍ عَنید﴾ و جاء الخبر أنّ: لا یمبر الصراط یوم القيمة إلاّ من کان معه براءة من علیّ بن أبی طالب علیه السلام من النار. و جاء الخبر بأنّ الصراط أدقّ من الشعرة و أحدّ من السیف علی الکافر و المراد بذلك أنّه لا تثبت لکافر قدم علی الصراط یوم القيمة من شدّة ما یلحقهم من أهوال یوم القيمة و مخاوفها، فهم یمشون علیه کالذی یمشی علی الشیء الّذی هو أدقّ من الشعرة و أحدّ من السیف، و هذا مثل مضروب لما یلحق الکافر من الشدّة فی عبوره علی الصراط؛ و هو طریق الی الجنة و طریق الی النار، یشرف العبد منه الی الجنة و یری منه أهوال النار^۱.

«صراط در لغت به معنای طریق و راه است، و به همین جهت «دین» صراط نامیده شده است؛ زیرا دین راه خیر و صواب است. و نیز به همین جهت ولایت امیرالمؤمنین و ائمه علیهم السلام صراط نامیده شده است.

و بر اساس همین معنا امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند: «من صراط مستقیم خداوند و وسیله استوار و محکم برای رسیدن به او می‌باشم»؛ یعنی معرفت آن حضرت و تمسک به آن حضرت راهی به سوی خداوند سبحان می‌باشد.

و روایت شده است که راه بهشت در روز قیامت مانند پلی است که

۱. «سلسله مؤلفات الشیخ المفید» ج ۵، ص ۱۰۸ - ۱۱۰؛ و «بحار الأنوار» ج ۸، ص ۷۰ - ۷۱؛ علامه مجلسی در ذیل آن می‌فرماید: لا اضطرار فی تأویل کونه أدقّ من الشعرة و أحدّ من السیف، و تأویل الظواهر الكثيرة بلا ضرورة غیر جائز.

۱. «مهر استاد» ص ۱۱۹؛ و «زمهر افروخته» ص ۵۳ و ص ۸۶.
۲. این عبارت کاملاً ناظر به عبارات مرحوم شیخ صدوق رحمته الله است که چون عبارت ایشان در پایان کلام صدر المتألهین رحمته الله آمده است دیگر در اینجا ذکر نشد.

مردم بر آن حرکت می‌کنند ، و این پل همان صراطی است که حضرت رسول‌الله صلی الله علیه وآله وسلم در طرف راست آن و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در طرف چپ آن می‌ایستند و از جانب خداوند متعال به ایشان خطاب می‌رسد : «هر کفر و رزنده معاند را در جهنم بیفکنید» . و در روایت است که : هیچ کس در قیامت از صراط عبور نمی‌کند مگر اینکه با خود براتی از آتش از جانب امیرالمؤمنین علیه السلام داشته باشد .

و روایت شده است که صراط برای کافر از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است و مراد اینست که به خاطر وقایع هولناک روز قیامت قدم کافر بر صراط استوار نبوده و می‌لغزد و کفار بر صراط همچون کسی که بر چیزی باریک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر حرکت کند ، حرکت می‌کنند و این کلام از باب مثل و تشبیه ، سختی حال کافر را در عبور از صراط بیان می‌کند .

صراط هم راه به سوی بهشت است و هم راه به سوی آتش ، از صراط بندگان مشرف به بهشت می‌شوند و آتش را نیز می‌بینند .

۲ . سید مرتضی رحمته الله علیه : أما الصراط ، فقیل : إنه طریق أهل الجنة و أهل النار ، و أنه يتسع لأهل الجنة و يتسهل سلوكه لهم ، و يضيق على أهل النار و يشق سلوكه حتى يتعثروا ، و لا يجوز أن يكون شاقاً على الجميع كما يقوله الجهال .

و قیل أيضاً : إن المراد به الحجج و الأدلة المفترقة بين أهل الجنة و أهل النار و المميّزة بينهم .^۱

۳ . شیخ طوسی رحمته الله علیه : أما الصراط ، فقال قوم إنه طریق أهل الجنة و النار و إنه يتسع لاهل الجنة و يتسهل لهم سلوكه ، و يضيق على أهل النار و

يشق عليهم سلوكه .

و قال آخرون : المراد به الحجج و الأدلة المفترقة بين أهل الجنة و النار المميّزة بينهم .^۱

سید مرتضی و شیخ طوسی می‌فرمایند : «عده‌ای گفته‌اند صراط راه اهل بهشت و اهل آتش است و برای بهشتیان وسیع و پهن شده و پیمودن آن آسان می‌گردد و بر اهل جهنم باریک گردیده و پیمودن آن سخت می‌شود و ایشان در آن راه می‌لغزند .

و عده‌ای گفته‌اند : منظور از صراط حجّت‌ها و استدلال‌هایی است که اهل بهشت را از اهل آتش جدا کرده و بین ایشان تمیز می‌دهد .

۴ . ابن شهر آشوب رحمته الله علیه : قوله سبحانه : ﴿فَلَا أَقْتَحِمُ أَلْعَقْبَةَ﴾ قالوا : هو الصراط ، و الصراط طریق أهل الجنة و أهل النار ، يتسع لأهل الجنة و يتسهل و يضيق على أهل النار و يشق ... و قيل هو الحجج و الأدلة المفترقة بين أهل الجنة و أهل النار ؛ و قيل إنما هو العبادات الموصلة الى ثواب الله تعالى ؛ و في الخبر أنه محبة على ابن أبي طالب عليه السلام .^۲

«در آیه شریفه ﴿فلا اقتحم العقبة﴾ او در عقبه و گردنه داخل نشده است» گفته‌اند: عقبه صراط است ، و صراط راه اهل بهشت و اهل آتش است ، برای اهل بهشت وسیع و هموار و برای اهل آتش باریک و سخت می‌گردد .

و عده‌ای گفته‌اند : منظور از صراط حجّت‌ها و استدلال‌هایی است که اهل بهشت را از اهل آتش جدا کرده و بین ایشان تمیز می‌دهد ؛ و گفته شده : صراط عباداتی است که انسان را به ثواب خداوند متعال می‌رساند ؛ و در

۱ . «الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد» ص ۲۲۲

۲ . «متشابه القرآن» ص ۱۱۲ - ۱۱۳

روایت است که صراط مجتبت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام است .
 ۵ . خواجه نصیر الدین طوسی رحمته الله : صراط راه خداست : ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِينَ﴾ ، أدق من الشعر أحد من السيِّف ، باریکی به سبب آنکه اگر اندک میلی به یکی از دو طرف تضاد افتد موجب هلاک بود : ﴿وَلَا تَرَكُنَّوْا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ و تیزی به سبب آنکه مقام پر وی هم سبب هلاکت بود : وَمَنْ وَقَفَ عَلَيْهِ شَقَّهٖ بِنَصْفَيْنِ .

دوزخیان از صراط به دوزخ افتند : ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَشُكِبُونَ﴾ . از دو جانب صراط دوزخست ، الیمین و الشمال مزلتان بخلاف اهل اعراف که : الجنة على یمینهم و الشمال على شمالهم باشد . کلنا یدی الرّحمن^۱ .

۶ . محقق حلی رحمته الله : و الصراط طریق الحق ، و قد قيل أنه جسر یمرّ علیه إلى الجنة ، و هذا من الممكن ، غیر أن التأویل الأوّل يدلّ علیه قوله تعالى : ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ، أي دین حق^۲ .
 «صراط راه حق است ؛ و گفته شده است پلّی است که از آن عبور کرده و به بهشت می‌روند ، و این نیز ممکن است ، ولی آیه قرآن بر همان مطلب اوّل دلالت می‌کند که فرموده است : «همانا تو از مرسلین و بر صراط مستقیم می‌باشی» یعنی بر دین حق می‌باشی .»

۷ . علامه حلی رحمته الله : أما الصراط فقد قيل إن فی الآخرة طریقین : إحداهما إلى الجنة یرسّی الله تعالى اهل الجنة إليها ، و الأخرى إلى النار

یرسّی الله تعالى اهل النار إليها ، كما قال تعالى فی اهل الجنة : ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالِهِمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ﴾ و قال فی اهل النار : ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ و قيل : إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ، و يكون أدق من الشعر و أحد من السيِّف ، فأهل الجنة يمرّون عليه لا يلحقهم خوف و لا غمّ و الكفار يمرّون عليه عقوبة لهم و زيادة فی خوفهم ، فإذا بلغ كلّ واحد إلى مستقرّه من النار سقط من ذلك الصراط^۱ .

«اما درباره صراط ، گفته شده است که در آخرت دو راه وجود دارد : یکی به سوی بهشت است که خداوند بهشتیان را به آن هدایت می‌نماید ، و دیگری به سوی آتش که خداوند اهل دوزخ را به سوی آن هدایت می‌نماید ؛ ... و گفته شده است که در آخرت فقط یک راه بر بالای جهنم است که همه باید بر آن حرکت کنند و از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است . بهشتیان از همین راه - بدون هیچ ترس و اندوه - حرکت می‌کنند و به بهشت می‌رسند ، و کفار برای اینکه مجازاتشان بیشتر گردد و ترسشان افزون شود ، در این مسیر حرکت می‌کنند و هر یک از ایشان چون به منزلگاه خود برسد از آن صراط سقوط نموده و در جای خود می‌افتد.»

۸ . فاضل مقداد رحمته الله : و الصراط ، كما ورد عن العسکری علیه السلام ، صراطان : دنیوی و هو ما قصر عن الغلو و ارتفع عن التقصیر و استقام فلم يعد إلى شیء من الباطل ، و آخروی و هو المراد هنا .

فقيل : جسر بين الجنة و النار يمرّ عليه ، و قيل : هو الأعمال الرديئة التي يسأل عنها و يؤخذ بها ، كأنه يمرّ عليها و يطول المرور بكثرتها و يقلّ

۱ . «آغاز و انجام» ص ۳۳

۲ . «المسلك فی أصول الدین» ص ۱۴۰

بقیلتها^۱

«صراط - چنانکه از امام عسکری علیه السلام روایت شده است - دو صراط است؛ صراطی دنیوی که راه دور از کوتاهی و زیاده روی باشد و به سوی باطل منحرف نشود، و صراطی اخروی که در اینجا مراد است. درباره صراط اخروی گفته شده است که پلی است بین بهشت و جهنم که بر آن حرکت می کنند و گفته شده است که اعمال زشتی است که درباره آن ها بازپرسی و مؤاخذه می گردد؛ گویا انسان ها از این اعمال عبور می کنند و با کم و زیاد بودن این اعمال، مدت عبور و حرکت انسان ها نیز کوتاه و بلند می گردد.»

فرمایش صدر المتألهین علیه السلام:

ملا صدرا مبحث صراط را در کتب متعددی آورده و بحث نموده اند^۱، ولی چون مفصل ترین آنها کتاب «أسفار» است و مشتمل بر همه نکات می باشد، عبارت کتاب أسفار را با همه تفصیلهای می آوریم:

فی الصراط

قد علمت أن لكل موجود حركة جبلية و توجهاً غریزياً إلى منسب الأسباب، و للإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة أخرى ذاتية منشأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث ديني^۲، و هي المشي على منهج التوحيد و مسلك الموحدين من الأنبياء و الأولياء و اتباعهم عليهم السلام و هي المراد بقوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ المدعو للمصلي في كل صلوة المشار إليه في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ و قوله: ﴿إِنَّكَ لَسَتَهْدِي إِلَّا صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾.

۱. «الحكمة المتعالية» ج ۹، ص ۲۸۴ - ۲۹۰ (از طبع دار احیاء التراث) و ص ۳۹۴ - ۴۰۳ (از طبع انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا)؛ و «الشواهد الربوبية» ج ۱، ص ۲۹۰ - ۲۹۳؛ و «العرشية» ص ۷۰ - ۷۳؛ و «التفسیر» ج ۱، سورة حمد؛ و «مفاتیح الغیب» ص ۶۴۴ - ۶۴۶؛ و «أسرار الآيات» ص ۱۸۴ - ۱۸۹.

۲. حکیم سبزواری علیه السلام در تعلیقه می فرماید: حاصله ان لكل موجود طبيعي عبادة تكوينية باعتبار امثال الاوامر و النواهي التكوينية، و للانسان مع هذه عبادة تكليفية باعتبار الاوامر و النواهي التكليفية الواردة من الشريعة و الطريقة، و المراد بالکيفية النفسانية الحالات و الاخلاق و العلوم و المعارف و بالباعث الديني نية القرية فالمتحرك هو الانسان و ما فيه الحركة هو الصراط

فلاستقامة عليه و التثبت في المشي فيه ، هو الذي كلف الله به عباده و أوجب عليهم ، و أرسل رسله لأجل ذلك إليهم ، و أنزل الكتب بسببه عليهم ، و باقي الصراط الذي يمشي عليها الموجودات ليس شيء منها هذا الصراط المختص بأهل الله ، لأن كلاً منها ينتهي إلى غاية أخرى غير لقاء الله ، و إلى منزل آخر غير جوار الله^١ و غير دار الجنان و منزل الرضوان كطبقات الجحيم و دركات النيران ، فالقوس الصعودية لا تنقطع إليه تعالى إلا بسلوك الانسان الكامل عليها ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ .

و الاستقامة عليها هي المراد بقوله تعالى : ﴿وَأَسْتَقِيمَ كَمَا أَمَرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ وَ لَا تَطْغَوْا﴾ و الانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة و الهوي إلى دار الجحيم ، و الهبوط في جهنم التي قيل لها ﴿هل امتلأت و تقول هل من مزيد﴾ .

و وصفه بأنه أدق من الشعر و أحد من السيف لأن كمال الانسان منوط باستعمال قوته : أما القوة النظرية فلاصباية الحق و نور اليقين في سلوك الأنظار الدقيقة التي هي في الدقة و اللطافة أدق من الشعر إذا تمثلت بكثير ، و أما القوة العملية فبتعديل القوى الثلاث التي هي الشهوية و الغضبية و الفكرية في أعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الأطراف غاية التوسط ، لأن الأطراف كلها مذمومة توجب السقوط في الجحيم و منزل البعداء و الأشقياء المردودين ، و قد علمت أن التوسط

١ . در «أسرار الآيات» من فرمايد : و إلى مظهر اسم «آخر غير الرحمن الرحيم كالتقهار و المنتقم و الجبار و غير ذلك ؛ و در «مفاتيح» فرمايد : كل واحد منها يؤدي سلوكه إلى صفة من صفاته تعالى و اسم من أسمائه غير الله كما حقه العرفاء و دل عليه الحديث المشهور .

الحقيقي بين الأطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها و الخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم و هي أحد من السيف .

فإذن الصراط له و جهان : أحدهما أدق من الشعر و الآخر أحد من السيف ، و الانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَسَكِبُونَ﴾ و الوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق و القطع كما قيل : من وقف عليه شقه ، و إليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿إِنَّا قَلَّبْنَا إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ و بقوله : ﴿يَسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ﴾^١ و وجه ذلك أن هذه العدالة ليست كمالاً حقيقياً ؛ لأن ذلك منحصر في نور العلم و قوة الإيمان و المعرفة ، بل هي أمر عدمي و صفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس أطرافها ، و الركون إليها و الاعتماد عليها يوجب الإخلاق إلى الدنيا ؛ لأنها من الدنيا أيضاً و «حب الدنيا رأس كل خطيئة» .

تنوير قرآني

هذا الصراط يظهر يوم القيمة للأبصار على قدر نور اليقين للمارين عليه إلى الآخرة ، و بحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم و سرعة مشيهم عليه ؛ فبتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم و قوة يقينهم و إيمانهم ؛ لأن التقرب إلى الله لا يمكن إلا بالمعرفة و اليقين ، و المغارف

١ . در «أسرار الآيات» من فرمايد : و عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله تعالى : ((أَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ)) أي مرو على صراط الآخرة مستويًا من غير انحراف و ميل .

أنوار ، ولا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلا بقوة أنوارهم وأنظارهم كما قال تعالى : ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ ، ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾ الآية .

وقد ورد في الخبر : «إن بعضهم يعطى نوراً مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ، و منهم من يعطى أصغر من ذلك ، و منهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ، و منهم من يعطى نوره أصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلاً يعطى نوراً على قدر إبهام قدمه فيضين مرة و يطفئ أخرى ؛ فإذا أضاء قدام قدمه مشى و إذا طفى قام ، و مرورهم على الصراط على قدر نورهم ؛ فمنهم من يمرّ كطرف العين و وقوع الشعاع ، و منهم كالبرق الخاطف ، و منهم من يمرّ كشد الفرس ، و الذي أعطي نوراً على قدر إبهام قدمه يحشو على وجهه و يديه و رجليه تجريداً و يعلق أخرى و تصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص . الخبر» .

و بهذا يظهر تفاوت الناس في الايمان فرب إيمان رجل بالقياس إلى ايمان رجل آخر إذا وزن معه و قيس إليه كان آلاف مثله في القوة النورية و الرسوخ العلمي .

و عن الحسن : الصراط مسيره آلاف سنة أدق من الشعر و أحد من السيف ، ألف صعود ، و ألف استواء ، و ألف هبوط . أقول : لا يبعد أن يكون الأول إشارة إلى السير من الخلق إلى الله ، و الثاني إلى السير في الله منه إليه ؛ و الثالث إلى السير من الله إلى الخلق .

و قال أبو طالب المكي في كتاب قوت القلوب :

روي : أن الله تعالى خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة ، و الكفار لا جواز لهم عليه ، لأن النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم و سائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من

دون الله عزوجل إلى النار ، فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاءوا به من الدنيا .

و الصراط يدق و يتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للمذنبين و السعة للمتقين ، و الأصل الواسع للأنبياء و الأولياء ، يصير لهم كالبساط سعة و بسطاً ، و لهم السرعة و الإبطاء فأولهم كلمح البصر ، و آخرهم كعمر الدنيا سبعة آلاف سنة تزل قدم تحترق ثم يخرجها فتبرأ من الرحمة ثم تزل قدم و الأخرى قد برأت ؛ فالإسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه و لم يفوا به ضرب لهم جسراً من تلك الرحمة فيمرّوا عليها ، فمن ضيغ منهم شيئاً من أعمال الإسلام فإنما ضيغ الرحمة التي رحم بها فزلت قدمه .

فالدقة و الاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى للعبد فيحفظ العبد من الرحمة التي قسمه سبحانه في أيام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك ، و السرعة و الإبطاء في قطع الصراط على قدر القرب ؛ فيحفظ العبد من نور القربة يسرع و يبطن ، فأولهم زمرة يقطع في مثل طرف العين و لمح البرق و هم الأنبياء عليهم السلام ؛ و الثانية في مثل الريح و الطير و هم الصديقون الأولياء ؛ و الثالثة مثل حضر الفرس و أجوايد الخيل و الركاب ، و هم الصادقون الذين جاهدوا أنفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم و خطراتهم ؛ و الزابغة في مثل الراكب رحله ، و هم المستقون ؛ و الخامسة في مثل سعي الزجل ، و هم العابدون ؛ و السادسة مشياً ، و هم العمال المستورون ؛ و السابعة حبواً ، و هم المتهتكون من الموحدين .

و كل زمرة لها نور ، نور النبوة ، و نور الولاية ، و نور الصدق ، و نور التقوى ، و نور العبادة ، و نور الستر ، و نور التوحيد ؛ فمنهم من نوره مدد بصره ، و منهم من نوره عند إبهام قدمه و هو آخرهم .

فليس النور بكثرة الأعمال ، إنما النور بعظم نور الأعمال ، و إنما يعظم

نور العمل على قدر ما في القلب من النور ، وإنما يعظم نوز القلب على قدر القرية ؛ فكل ذي نور نوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور وأعظم وأنفذ بصراً وأثقل وزناً ، فكم من رجل قل عمله هناك ، سبق إلى الجنة من أربى بعمله هناك أضعافاً مضاعفة .

ألا ترى إلى قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ : «أخلص يكفك القليل من العمل» ، فلا يصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور ، وإنما زكت أعمالهم ونمت بعظم النور .

و يحقق ما قلناه إن رجلاً من هذه الأمة قد سبق من عمر ألف سنة من الأولين ، ولذلك روي في الحديث : «يا حبذا نوم الأكياس وفطهرهم ، كيف يغبنون سهر الحمقى و صيامهم ، و لمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى و يقين أفضل عند الله سبحانه من أمثال الجبال من المغترين» .
وقال أيضاً :

«فالصراط المستقيم ، طريق التوحيد ، و هو دين الحق الذي جميع الأنبياء و الرسل عليهم السلام و متابعيهم عليه ، و جميع الأحوال السنية و مقامات السالكين في السير إلى الله تعالى و في الله - عز وجل - راجعة إليه ، و علم التوحيد أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها ، و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى ، و ليس وراء عبادان قرية ، و لا مطمع في النجاة إلا باقتنائه و لا فوز بالدرجات إلا باجتناؤه ، و لعلو مرتبته و رفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة و العقول عليه و النواظر حواسر ؛ إذ هو بحر وقف بساحله العقول و امتنع على الأرواح و القلوب إلى كنهه الوصول» . انتهى كلامه .

وقد أصاب فيما ذكره من أنه لا يمكن الوصول إلى عالم القرب و قطع الطريق إليه إلا بعلم التوحيد فقط ، و غيره من العلوم و الأعمال ، لا وزن

له عند الله إلا من جهة إعانتها في تجصيل ذلك العلم لا غير ؛ و برهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب .
بصيرة كشفية :

اعلم أن الصراط المستقيم كما قيل : الذي أوصلك إلى الجنة ، هو صورة الهدى الذي أنشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الأعمال القلبية و الأحوال .

و التحقيق أنه عند كشف الغطاء و رفع الحجاب ، يظهر لك أن النفس الإنسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم ، و له حدود و مراتب إذا سلكه سالك متدرجاً على حدوده و مقاماته أوصله إلى جوار ربّه داخل في الجنة . فهو في هذه الدار كسائر الأمور الأخروية غائبة عن الأبصار مستورة على الحواس ؛ فإذا انكشف الغطاء بالموت ، و رفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده ، و يمد لك يوم القيمة كجسر^١ محسوس على متن جهنم أوله في الموقف و آخره على باب من أبواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ، و تعرف أنه صنعتك و بناؤك ، و تعلم حينئذ أنه كان في الدنيا جسراً ممدوداً على متن جهنم طبيعتك التي قيل : إنها ك ﴿ظَلِّ ذِي ثَلَاثِ شَعَبٍ * لَا ظَلِيلٍ وَ لَا يُغْنِي مِنَ آلَهَبٍ﴾ لأنها التي تقود النفس إلى لهيب الشهوات التي يظهر أثر حرّها في الآخرة ، و هو الآن مغمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد ، فالسعيد من أطفأ ناره بماء العلم و التقوى .

١ . محقق سبزواري رحمته الله فرمايد : يريد أن الفضل في الجمع بين الاوضاع ؛ فالصراط الذي شرحناه ، انه منهج التوحيد و ان له وجهين النظري و العملي ، و لكل منهما حدود و مقامات كان روحانياً ، فليدعن المؤمن ان له صورة أيضاً اخروية محسوسة ممدودة ؛ كجسر فوق خندق أو بنز و سيع مشجور ، كغيره من امور المعاد الجسماني .

قال الشيخ الصدوق في الاعتقادات: «اعتقادنا في الصراط أنه حق و أنه جسر على جهنم ، و أن عليه ممر جميع الخلق ، قال الله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ .»

قال : «و الصراط في وجه آخر اسم حجج الله^١ ؛ فمن عرفهم في الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازاً على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة و قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام : يا علي إذا كان يوم القيمة أقعد أنا و أنت و جبرئيل على الصراط ، و لا يسجوز على الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك» انتهى .

أقول : و من العجب كون الصراط و المارّ عليه و المسافة و المتحرك فيه شيئاً واحداً ، و هذا هكذا في طريق الآخرة التي تسلكها النفس الانسانية ؛ فإن المسافر إلى الله - أعني النفس - تسافر في ذاتها ، و تقطع المنازل و المقامات الواقعة في ذاتها بذاتها ، ففي كل خطوة تضع قدمها على رأسها ، بل رأسها على قدمها^٢ ، و هذا أمر عجيب ، و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان^٣ .

١ . حكيم سبزواري رحمته الله فرمايد : و في الزيارة المأثورة عنهم عليهم السلام فيهم : و أنتم السبيل الأعظم و الصراط الأقوم .

٢ . حكيم سبزواري فرمايد : اشارة الى دورية الحركة و أيضاً العلم ملازم للعمل ، و العمل ملازم للعلم ؛ فمعنى وضع القدم على الرأس ، انها تعمل على مقتضى نور معرفتها التي هي بمنزلة رأسها ؛ و معنى وضع الرأس على القدم ، أنها تبني معرفتها على نتيجة علمها الذي كان بناؤه على المعرفة السابقة ، حتى تقطع المنازل الى الله تعالى .

٣ . صدر المتألهين پس از چندین صفحه عبارت دیگری در جمع بندی مبحث صراط دارند که توجه به آن نیز بسیار مفید است . درص ٣١٥ (از طبع دار احیاء التراث) و ص ٤٢٧ (از طبع انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر) می فرمایند :

« و أما الصراط فقد علمت أنه طريق الحق و طريق الجنة و أنه يتسع في حق البعض و يضيق في حق البعض . و هو هاهنا معنى ، و في الآخرة له صورة محسوسة . و الناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم ، و بعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم . قال تعالى : ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ ؛ و لما تلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذه الآية ، خطّ خطاً و خطّ عن جنبه خطوطاً أخرى .

فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الأنبياء و أتباعهم ، و المعوجة هي طرق أهل الضلال و توابع الشيطان . و المنافق لا قدم له على صراط التوحيد ، و له قدم على صراط الوجود ؛ و المعطل لا قدم له على صراط الوجود أيضاً بحسب ما هو إنسان ، و إنما له قدم عليه بما هو حيوان و دابة لقوله تعالى : ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا﴾ . و الموحد و إن كان فاسقاً لا يخلد في النار ، بل يمسك على الصراط و يسأل و يعذب هناك و هو على متن جهنم غائب فيها ؛ و الكلابي التي فيه تمسكهم عليه .

و لما كان الصراط في النار و مائماً طريق إلى الجنة إلا عليه ، قال تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ . و هذه الكلابي و الخطاطيف - كما ورد في الحديث - هي صورة تعلقات الإنسان بالدنيا ، و القيود الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيامة على الصراط ، فلا تنهضون إلى الجنة ، و لا يعقون أيضاً في النار لأجل قوة الإيمان و نور التوحيد ، حتى تدركهم الشفاعة لمن أذن له الرحمن . فمن تجاوزها هنا ، تجاوز الله عنه ؛ و من أنظر معسراً ، أنظره الله ؛ و من عفى عن أخيه ، عفى الله عنه ؛ و من استقصى حقّه ها هنا من غير تسامح ، استقصى الله حقّه هناك ؛ و من شدّد على هذه الأمة ، شدّد الله عليه ؛ كما ورد في الحديث : «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالِكُمْ تُسَرِّدُ عَلَيْكُمْ ، فَالْتَزَمُوا مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَعَامِلُكُمْ بِمَا عَامَلْتُمْ بِهِ عِبَادَهُ» .

شرح و تقریر فرمایش صدر المتألهین علیه السلام^۱

۱. برای هر انسانی دو گونه حرکت در مسیر زندگی دنیا وجود دارد:

الف) حرکت جوهری تکوینی

در این حرکت انسان همراه و همسان با همه موجودات مادی در نظام عالم تکوین دائماً در حال تغییر و تحرک است و از حالی به حالی و از طوری به طور دیگری منتقل می‌شود و در تحت سلسله قاهره علل و اسباب قرار گرفته و بالاضطرار به سوی هدف عالم خلقت - که خداوند متعال و مسبب الاسباب باشد - سیر می‌کند و به مقتضای کریمه شریفه **﴿إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾** به سوی خداوند باز می‌گردد.

ب) حرکت ارادی تکلیفی

این حرکت مربوط به انسان است که کارهای او در اثر اراده و متأثر از علم اوست. پیوسته بر اساس تصمیم و اراده‌اش افعال و رفتاری از او سر می‌زند و حالات نفسی و اخلاقیات او در تحت تأثیر این افعال تغییر می‌کند و یا به سوی خداوند متعال صعود می‌کند و یا از او دور شده و سیر نزولی

۱. در توضیح عبارات صدر المتألهین علیه السلام از این کتابها استفاده شده است: «علم الباقین» محقق فیض علیه السلام ص ۱۱۷۶ - ۱۱۸۸؛ «وافی» ج ۲۵، ص ۶۶۶ - ۶۶۷؛ «اسرار الحکم» حکیم سبزواری علیه السلام، ص ۳۵۵ - ۳۵۹؛ «معاد شناسی» علامه آیه الله حسینی طهرانی علیه السلام، ج ۸، ص ۱۳ - ۱۱۳؛ «هزار و یک نکته» آیه الله حسن زاده آملی مد ظله، نکته ۸۱ و ۸۴ و ۸۱ و ۸۶ و ۸۷ و ۸۸؛ «مواقف حشر» آیه الله شجاعی، ص ۸۱ - ۸۸.

و مراجعه کنید به: «الفتوحات المکیة» ج ۱، ص ۳۹۳ - ۳۹۴، باب ۶۴؛ «شرح توحید الصّدوق» ج ۱، ص ۵۴۴ - ۵۵۲؛ «أنوار الولاية» ص ۳۲۵ - ۳۲۹؛ «مجد البیان»، ص ۳۱۸ - ۳۳۱؛ و «منهج الرشاد» ج ۳، ص ۲۱۹ - ۲۲۹.

می‌یابد.

اوامر و نواهی تشریحی همه تأثیر گذار در این نوع حرکت انسان است؛ کسانی که از آن اثر پذیرند در صراط مستقیم توحید و راه راست شریعت قرار می‌گیرند و کسانی که مخالفت می‌ورزند از صراط مستقیم خارج و به طبقات جحیم خواهند افتاد.

۲. آنچه که در برخی از روایات از آن تعبیر به «صراط مستقیم در دنیا»^۱ شده است همین حرکت تشریحی انسان است بر مسیر و جاده شریعت و پیمودن صراط توحید به غرض و انگیزه تقرب الی الله و مراد از «صراط مستقیم» در آیات قرآنی نیز همین است **﴿إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾**. و سائر مسیرهائی که انسان‌ها به اراده می‌پیمایند و یا مسیرهائی تکوینی‌ای که موجودات بدون اراده طی می‌کنند هیچ کدام این «صراط مستقیم» نیست و منجر به لقاء «الله» تعالی - که اسم جامع جمیع کمالات است - نمی‌شود؛ گرچه همگی به سوی خداوند متعال باز می‌گردند، ولی فقط به برخی از اسماء الهیه می‌رسند.

۱. صدر المتألهین علیه السلام در «عرشیه» ص ۷۲ اصطلاح صراط دنیا را بر تحصیل سلک عدالت که به حسب قوه عملیه است تطبیق نموده و صراط آخرت را انکشاف حقیقت و تجلی أنوار الهی و کنار رفتن حجب می‌داند. گرچه این وجه هم از جهتی صحیح است؛ زیرا صدور افعال و اعمال از بدن در عالم محسوسات، سبب انکشاف حقائق برای نفس - که به وجهی از سنخ عالم آخرت است - می‌گردد و یکی مسیر حرکت در عالم محسوسات و دیگر صراط در عالم آخرت است، ولی ظاهر روایات (همانطور که ظاهر سائر عبارات خود صدر المتألهین علیه السلام و دیگران است) اینست که صراط در دنیا خود دو بُعد عملی و علمی دارد، و صراط در آخرت همان جسر محسوس در آخرت است.

در علم الباقین ص ۱۱۷۸، می‌فرماید: فالصراط بهذا المعنى عبارة عن العلوم الحقة والأعمال الصالحة، وبالجملة ما يشتمل عليه الشرع الأنور.

۳. «صراط مستقیم» که همان حقیقت شریعت حقّه باشد هم از موازین باریک‌تر است و هم از شمشیر تیزتر.^۱

در بیان وجه شبه در این تشبیه می‌توان گفت: صراط از یک جهت بسیار تیز و برنده است و توقف و ایستادن بر او موجب بریده شدن و قطع پای راه رو می‌شود، و از جهتی بسیار باریک است و در هنگام راه رفتن باید دقت فراوان نمود و گرنه راه رو بجای اینکه پا بر صراط نهد، از مسیر خارج شده و منحرف می‌شود.

پس صراط راهی است در میان آتش که باید آن را طی نمود و گذشت و تا رسیدن به سر منزل مقصود، نباید دست از حرکت برداشت و توقف نباید نمود و گرنه موجب قطع و بریدگی و گرفتاری در آتش می‌شود؛ و از طرفی در هنگام راه رفتن، باید کمال دقت را در تشخیص راه و مسیر نمود.

و لذا هر چه انسان تندتر رود بریدگی او کمتر است و هر چه دقیق‌تر قدم بردارد لغزشش کمتر.

چون حرکت در این مسیر نتیجه اعمال صالحه و تعدیل قوای شهویّه و غضبیّه و فکریّه و رسیدن به ملکه عدالت است، فرار از صراط «أحد من السیف» متعلق به قوه عملیّه خواهد بود؛ و چون تشخیص راه حق و باطل و مسیری که در آن باید گام نهاده شود، به وسیله علم و دانش حاصل می‌شود، لذا وجهه «أدق من الشعرة» در صراط، متناسب به قوه علمیّه خواهد بود.

۱. سابقاً گذشت که ظاهر برخی روایات این بود که این دو وصف، متعلق به صراط آخرت و پل جهنم است ولی ظاهر غالب روایات چنین بود که پهنای پل جهنم به حسب افراد مختلف است و لذا آنچه ادق من الشعرة و أحد من السیف می‌باشد صراط در دنیا است و صدرالمتألهین علیه السلام نیز ظاهراً چون به روایات دسته دوم اعتماد کرده‌اند، این دو را وصف صراط مستقیم در دنیا قرار داده‌اند.

و از جهتی دیگر می‌توان گفت: صفت عدالت همچون لبه شمشیر تیز و بران است؛ زیرا که عدالت یعنی اجتناب از افراط و تفریط و خالی بودن از صفات رذیله دو طرف؛ و اگر انسان کمی به جانبی التفات پیدا کند، دیگر در وسط نیست و به افراط یا تفریط کشیده شده است و لذا گویند که عدالت، از شمشیر تیزتر است و باریک‌تر و به تعبیر محقق فیض (قدس سره): فالصراط المستقیم هو الوسط الحقّ بین الأطراف و لا عرض له؛ و لذلك لیس فی قدرة البشر الاستقامة علیه الا من شاء الله.^۱

«صراط مستقیم راه حقیقی است که وسط و میانه کناره‌ها و اطراف است و پهنائی ندارد؛ و به همین جهت بشر توانائی ندارد بر آن پا بر جا بماند مگر کسی که خدا بخواهد.»

ممکن است گفته شود تشبیه عدالت به تیزی لبه شمشیر، با آنچه گفته شد که وقوف و ایستادن بر این لبه تیزی موجب قطع و بریدگی می‌گردد، هماهنگ نیست؛ چگونه می‌شود که وقوف بر حال عدالت مضر باشد؟

در پاسخ می‌توان گفت: عدالت در حقیقت کمال نیست؛ چون امری است عدمی و حقیقت آن نبودن طرف افراط و طرف تفریط است؛ و لذا اگر به صرف عدالت اکتفا شود، خود مستلزم رکون به دنیا و ما سوی الله است، و سالك صراط باید در عین تحصیل عدالت مشغول سیر و تحصیل قرب به سوی خداوند متعال باشد.

بدین جهت اگر کسی صرفاً قوای شهویّه و غضبیّه و فکریّه خود را تعدیل نمود، ولی از محبت خداوند و ربط با او بهره‌ای نداشت، از کمال نیز بهره‌ای ندارد؛ چرا که حقیقت کمال، نور علم و قوت ایمان و معرفت است.

۱. «علم الیقین» ص ۱۱۸۳

و حاصل آنکه: صراط راهی است که باید آن را پیمود و توقف بر آن توقف در میان آتش است، و باید آن را با دقت و بدون انحراف طی کرد که انحرافش موجب سقوط در آتش است.^۱

۴. دین و شریعت (که همان «صراط مستقیم» می باشد) عبارت است از سلسله‌ای از عقائد و اخلاق و احکام، که امری است غیر مادی و موطن و جایگاه آن نفس انسان است؛ چرا که اگر انسانی نباشد، اعتقاد به حقائق و تخلّق و عمل به احکام متحقّق نمی‌شود؛ و به بیان دیگر احکام اموری است اعتباری و تحقّق آن منوط است به عمل به آن؛ و معتقدات انسان مؤمن گرچه از سنخ حقائق باشد، ولی دین اعتقاد به آنها است که محتاج به وجود معتقد است.

حرکت در صراط مستقیم شریعت جز عمل به احکام و تخلّق و اعتقاد به اخلاق و عقائد نیست؛ و لذا این حرکت با حرکت در مسیر و جاده متفاوت است؛ زیرا چنین نیست که راهی باشد که راهرو در درون او حرکت کند، بلکه راهرو با حرکت خود راه را می‌سازد و به او وجود عینی می‌دهد و لذا به تعبیر دقیق‌تری راه و راهرو با هم به نحوی متحدند و یگانگی یافته‌اند^۲ و

۱. آنچه عرض شد حاصل وجه شبهی بود که مرحوم صدرالمتألهین رحمته الله علیه برای حدیث شریف گفته‌اند و البته عبارات خود ایشان در کتب مختلف در مجموع وجوه مختلفی را در بر می‌گیرد و منشأ این همه تلاش اینست که بخواهیم بین دو تعبیر *أدق* و *أحد* (باریک‌تر و تیزتر) تفاوتی قائل شویم و حکمت و سرری در این تعدّد تعبیر بجوئیم - که دأب صدرالمتألهین رحمته الله علیه در معامله با روایات چنین است - و گرنه در صورتی که هر دو را حمل بر سخت بودن و دقیق بودن عمل به دستورات شریعت دانستیم و دومی را در حکم تأکید اولی، دیگر محتاج به این تفصیل نیستیم - چنانکه عده‌ای گفته‌اند - و برخی نیز محاملی دیگر برای این دو تشبیه، ذکر کرده‌اند.

۲. آیه الله جوادی آملی در «تسنیم» ج ۱، ص ۴۹۴ - ۵۰۲ دو تقریر از اتحاد سالک با

انسان خود در درون خود راه می‌رود و به تعبیر کنائی: پارا بر سر خود می‌نهد و سر را بر پای خود می‌گذارد.^۱

از اینجا این حقیقت رخ می‌نماید که در مسیر حرکت تکاملی، انسان عین راه است و اطلاق صراط بر شخص سالک در صراط، خالی از مجاز در اسناد است و روایات شریفه متظافری که بیان می‌دارد «صراط مستقیم» خود ائمه علیهم السلام می‌باشند، اشاره به این حقیقت دقیق می‌باشد و محتاج تأویل نیست.

آری نفس امام علیه السلام تمثّل عینی صراط مستقیم و وجود خارجی دین و کتاب الله است؛ چنان که قرآن مکتوب وجود کتبی دین است؛ و لذا فرموده‌اند «فأما الصراط الذی فی الدنیا فهو الإمام المفروض الطاعة».

۵. صراط مستقیم کوتاه‌ترین مسیر بین عبد و ربّ است که جز با التزام تامّ به شریعت مقدّسه و فروگذار نکردن از هیچ دستور الزامی و غیر الزامی حاصل نمی‌شود؛ و این راه، همان مسیری است که معصومین علیهم السلام طی نموده‌اند و در تمام عمر مبارکشان آنی از حرکت به سوی خدا غفلت نورزیده‌اند.

مسیری که سائر مؤمنین طی می‌کنند (گرچه در صورت اطاعت از شریعت، موصول به مطلوب است) آن صراط مستقیم نیست، و البته به قدر بهره‌ای که از صراط مستقیم برده‌اند با صراط مستقیم متحدند و در آن

صراط بیان نموده‌اند که قابل دقت است.

۱. حکیم سبزواری رحمته الله علیه در توضیح این کنایه می‌فرماید: «سر» کنایه از علم و اندیشه است و «قدم» کنایه از عمل است؛ یعنی بر وفق علم خود عمل می‌کند (قدم بر سر خود می‌نهد) و از عمل به علم سابق، علمی جدید روزی او می‌شود (سر بر قدم خود می‌نهد) پس علم بر عمل متکی است، همان طور که عمل بر علم متکی است.

هستند.

البته به تعبیر دیگر، می‌توان گفت: هر راهی که موصول است مستقیم است و دارای قوام و عدم اعوجاج؛ و لذا مؤمنین حقیقی در این اطلاق، همه اهل صراط مستقیم می‌باشند و طبیعتاً در این اطلاق صراط معصومین علیهم السلام «مستقیم‌تر» از دیگران نامیده می‌شود و شاید تعبیر «أنتم الصراط الأقوم» اشاره به این اطلاق باشد.

۶. روشن شد که تحقق عینی صراط حق به سالکین آن است و چون سالکین صراط متعدّد و متکثّرند، لاجرم صراط در دنیا نوعی تکثّر و تعدّد دارد در عین اینکه واحد است.

از طرف دیگر، غرائز و ملکات افراد بشر متفاوت است و برخی صفات در گروهی از آغاز خلقت قوی‌تر است و در بعضی ضعیف‌تر و هر کس باید روی ملکات و غرائز خود کار کرده و خود را در آن موقعیتی که هست تکمیل کند و به اعتدال در آورد. بنابراین مسیر کمال افراد متفاوت است؛ و لذا گفته‌اند: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»^۱ پس صراط حقیقی است واحد که در عین وحدت متکثّر است.

و به این حقیقت در آیات قرآن کریم نیز اشاره شده است؛ زیرا در عین اینکه در قرآن لفظ «صراط» هم‌شبه مفرد آمده است، ولی سُبُل الهی با لفظ جمع ذکر شده است: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۲، که می‌تواند اشاره به همین حقیقت باشد؛ و صیغه افعال تفضیل در تعبیر «أنتم

۱. «معاد شناسی» ج ۸، ص ۱۶.

۲. سوره ۲۹: العنکبوت، آیه ۶۹؛ و همچنین آیه ۱۶ از سوره ۵: المائده؛ و آیه ۱۲

از سوره ۱۴: ابراهیم.

الصراط الأقوم» نیز خالی از بیان همین حقیقت نیست^۱.

مرحوم حاج ملا هادی سبزواری رحمته الله در «أسرار الحکم» در تقریر همین حقیقت می‌فرماید: «و صراط حقّ در عین وحدتش بعدد سائرین إلى الله است و لهذا أكابر گفته‌اند: الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق». ۷. یکی از اصول مسلم حکمت متعالیه - که در کتاب و سنت بدان اشارات فراوانی شده است - اینست که بسیاری از اموری که در عالم دنیا دارای صورت حسّی نیستند، در نشأه آخرت و در عالم دیگر دارای صورت محسوسه هستند و حقیقتی محسوس در آن عالم دارند که با آن امر غیر محسوس در دنیا متحد است؛ البته اتّحاد از سنخ حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل شائع و نه حمل اولی^۲.

مثلاً انسان نمازی را در این عالم به جا می‌آورد که مرکّبی است از افعال خارجی و نیت درونی که غیر قابل احساس به حواس ختمسه است، همین نماز در عالم آخرت به شکل جوانی زیبا روی مقابل انسان حاضر شود و یا حقیقت قرآن در موقف قیامت به شکل انسانی تجلّی و ظهور پیدا کند^۳. بلکه گاه می‌شود که یک حقیقت غیر محسوس در دنیا و یا محسوس به شکل خاص، در عالم آخرت در مواقف مختلف به انواع گوناگونی ظهور و

۱. برای تفصیل این بحث رجوع کنید به: تفسیر شریف «المیزان» ج ۱، ص ۲۸ ناص

۳۷؛ و «معاد شناسی» ج ۸، مجلس ۵۱. و تفسیر «تسنیم» ج ۱، ص ۴۶۷ و ص ۴۸۵.

۲. برای توضیح این نوع حمل، رجوع کنید به: نهایة الحکمة، المرحلة السابعة،

الفصل الثالث، ج ۲، ص ۵۴۶ - ۵۴۷.

۳. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: «معاد شناسی» ج ۸، ص ۱۰۱ - ۱۰۳؛ برای

مسأله بقدری در کتاب و سنت و مشاهدات اولیای الهی شواهد و دلائل وجود دارد که ذکر آنها از حوصله این مختصر بیرون است.

بروز پیدا می‌کند و در عین حال همه با هم حقیقتی واحدند^۱.

۸. صدرالمتألهین علیه السلام معتقدند که در آخرت پلی وجود دارد که یک سر آن بر موقف و سر دیگر آن بر بهشت است و در زیر آن جهنم قرار دارد و این پل ، حقیقت شریعت و دین و یا به تعبیر دیگر صراط مستقیم در دنیا می‌باشد .

هر یک از دو امر زیر می‌تواند منشأ این اعتقاد باشد :

الف) مبانی کلی مرحوم صدرالمتألهین علیه السلام که معتقدند آخرت ظهور و بروز همین دنیا است و دنیا مرتبه نازله آن می‌باشد . این اعتقاد ، حاصل جمع‌بندی آیات و روایت بحث معاد به طور کلی از یک طرف و مشاهدات اولیای خدا و براهین عقلی از طرف دیگر بوده و بحث مبنائی در این زمینه مجال دیگری می‌طلبد .

ب) روایاتی که پیش از این گذشت و ظهور آنها در نوعی اتحاد بین صراط دنیا و صراط آخرت بود ، و هیچ وجهی برای رفع ید از این ظهور وجود نداشت .

صدرالمتألهین علیه السلام به این حقیقت با این جمله اشاره می‌کنند : هذا الصراط يظهر يوم القيمة للأبصار على قدر نور اليقين للمارين عليه إلى الآخرة .

پیداست که با ادات اشاره ، به همان صراط دنیا اشاره می‌کنند که پیش از آن ، درباره‌اش مفصلاً سخن گفته‌اند و همان حقیقت در آخرت ظهور پیدا می‌کند .

۱. رجوع کنید به : أنوار الولاية ، رسالة «صراط» ص ۳۲۷ ، (در این رساله مرحوم آیه الله ملازمین العابدین گلباگانی همین احتمال را درباره صراط مطرح کرده‌اند).

و البته برای کسانی که با مبانی حکمت متعالیه آشنا باشند همین اشاره کافی است ، ولی در سائر کتب شارحین آراء صدرالمتألهین مطلب با بیاناتی واضح‌تر آمده است :

مرحوم فیض در بیان وحدت صراط دنیا و آخرت می‌فرماید : ... من أن صور الحقائق تختلف بحسب اختلاف النشآت و المواطن^۱.

و حکیم سبزواری می‌فرماید : «چون هر معنی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است ، پس دانستی که صراط حق اینجا راه و روش است در افعال و احوال و اخلاق و علوم و معارف و نیات ، و در آخرت که روز کشف غطاء و رفع حجاب است ظاهر خواهد شد طریقی ممتد و جسری بر روی جهنم بعید القعر ، و اهل محشر راه روان بر آن بسوی جنت»^۲ . همین حقیقت در تعلیقه مرحوم چاچ ملاهادی بر أسفار نیز گذشت^۳ .

۹. صدرالمتألهین علیه السلام با توجه به روایاتی که درباره صراط نقل شده و ایشان نیز نقل نموده‌اند ، درباره صراط و عبور کنندگان بر آن به چند امر قائلند :

الف) افرادی که بر صراط عبور می‌کنند از جهت نور با یکدیگر متفاوتند و مقدار نور هر کس تابع ایمان و یقین اوست . برای برخی راه روشن‌تر است و برای برخی تاریک‌تر .

ب) سرعت حرکت مرور کنندگان بر صراط - به حسب درجات یقین

۱. «علم اليقين» ص ۱۱۷۹

۲. «أسرار الحكم» ص ۳۵۷

۳. غیر از شارحین حکمت متعالیه ، دیگران نیز به این حقیقت اعتراف کرده‌اند ؛

همچون ملا نیما در «منهج الرشاد» ج ۳ ، ص ۲۲۷ - ۲۲۹ و آیه الله سبحانی در «الإلهیات»

ج ۴ ، ص ۲۷۰ .

ایشان - متفاوت است، برخی کندتر و برخی تندتر می‌گذرند تا جایی که برخی به طرفه العین از صراط عبور می‌کنند.

ج) صراط به حسب افراد مختلف تغییر می‌کند، برای برخی بسیار باریک است و برای برخی وسیع و برای انبیاء و اولیاء بسیار وسیع می‌باشد و ایشان به راحتی تمام عبور می‌کنند.^۱

۱۰. صدرالمتألهین روایتی را از «قوت القلوب» نقل می‌کنند که ظاهر آن اینست که کفار مستقیماً وارد جهنم می‌شوند و از صراط عبور نمی‌کنند و صراط مختص به مؤمنین اعم از مذنبین و متقین و اولیا است.

گرچه مرحوم صدرالمتألهین رحمه الله در اینجا تصریح نکرده‌اند، ولی از عبارات آینده ایشان به دست می‌آید که ایشان معتقدند که کفار بر «صراط مستقیم» قدمی نمی‌نهند.

از طرفی در پایان بحث، عبارات مرحوم شیخ صدوق رحمه الله را نقل می‌کنند که در آن آمده است همه خلافت بر «صراط» مرور می‌کنند و مرحوم صدرالمتألهین رحمه الله نسبت به این مطلب اعتراضی نموده‌اند و ظاهراً تلقی به قبول کرده‌اند.

فن فهم متن اقتضاء می‌کند که به ایشان نسبت دهیم که معتقدند که کفار بر صراط عبور می‌کنند، ولی صراطشان مستقیم و رساننده به جنت نیست و به تعبیری صراط جحیم غیر از صراط جنت است، گرچه از حیثی با هم متحدند؛ همان طور که توضیح آن پیش از این گذشت.^۲

۱. از این قسمت به بعد مرحوم صدرالمتألهین رحمه الله روایات متعددی می‌آورند و عباراتی طولانی دارند که از اصل مبحث صراط خارج است؛ لذا بررسی آن به عهده خود خواننده محترم باشد.

۲. در عبارتی که پیش از این در جمع‌بندی بحث صراط از ایشان نقل شد، آمده بود:

این مسأله در عبارات مرحوم فیض بسیار روشن‌تر است. ایشان در عین تصریحات متعدد بر عبور همگان از صراط، تصریح می‌کنند «صراط مستقیم» مخصوص به اهل هدایت است نه غیر ایشان.

۱۱. چون صراط آخرت همان صراط دنیا است با صورت آخروی‌اش، و صراط دنیا حقیقتی است واحد در عین کثرت و متکثر در عین وحدت، نتیجه صراط آخرت نیز باید از وحدتی در عین کثرت برخوردار باشد.^۱

و چون تحقق صراط دنیا در ضمن هر یک نفر عامل به آن می‌باشد، طبیعتاً در آخرت نیز برای هر یک نفری که در دنیا صراط مستقیم را در خود متحقق کرده است، فردی از حقیقت واحد صراط تحقق خواهد یافت.

و چون صراط دنیا و سیر هدایتی که هر نفس طی می‌کند، معلول و ساخته نفس انسان است، و صراط آخرت نیز همین صراط دنیا با چهره‌ای دیگر است، معلوم می‌شود فرد متعلق به هر کس از صراط آخرت، معلول و ساخته شده خود اوست.

این حقیقت از روایات نیز پدید می‌آید؛ چرا که در آنها آمده که صراط - به حسب ایمان و تقوا و عمل صالح اشخاص - برای برخی باریک و برای برخی وسیع و برای برخی بسیار وسیع می‌باشد. پس معلوم می‌شود هر کس با دست خود صراط خود را می‌سازد و راه خود را در آخرت رقم می‌زند.

۱. والناس بعضهم سائرون علی الصراط المستقیم، و بعضهم منحرفون عنه الی طریق الجحیم.

۱. و در واقع اعتقاد به وحدت در کثرت در صراط، علاوه بر اینکه مقتضی مقدمات سابق است - لولا المانع - تلاشی است برای رفع تعارض بین ادله ظاهر در وحدت صراط، و روایاتی که ظهور در تکثر آن به حسب افراد دارد، همانطور که گذشت.

که: ﴿لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

این روایات شاهد دیگری است بر وجود صراط به نحو وحدت در کثرت همچنان که در فصل قبل گذشت.

۱۲. و چون صراط آخرت با صراط دنیا وحدت دارد و یک حقیقت است با دو جلوه در دو نشأه، پس کسی که از این دنیا می‌رود مجموعه صراط آخروی او در ظرف و نشأه خودش موجود است، و فقط این انسانست که باید مراحل را طی کند تا چشم او باز شود و پرده‌ها از جلوی او کنار رود تا آن صراط را مشاهده کند و این همان حقیقت بلندی است که کریمه شریفه: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^۱ بدان اشاره داشت و در بحث روایات گذشت.

و به بیانی دیگر، حقیقت جهنم، عالم دنیا است که همه در او وارد می‌شوند و از آن عبور می‌کنند و مسیر حرکت ارادی هر کس در عالم دنیا، همان صراط اوست.

هر کس که به دنیا دل دهد و به آن وابستگی پیدا کند به همان مقدار از آتش جهنم نصیب او می‌شود، و هر کس در این دنیا وارد شود و عبور کند و به آن اصلاً التفات نکند، در آخرت از آتش عبور می‌کند بدون اینکه خود بفهمد؛ و آنان که تمام دل خود را به دنیا دادند و ﴿أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾ و ﴿أَنَابْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ شدند، در جلوه آخرتی زندگی دنیا نیز از صراط به جهنم می‌رسند و در آن می‌مانند و عبور نمی‌کنند.

پس جهنم هر کس ظهور تعلقات او به دنیا است، و صراط او راهی است که به سوی بهشت و دوری از تعلق طی کرده‌است و از این راه، از روی

جهنم عبور نموده و خود را به بهشت می‌رساند.

تکمیل و تمیم

۱. آنچه گذشت تقریر و بیانی از رأی مرحوم صدر المتألهین؛ بود در باب صراط، و تلاش عمیق آن بزرگوار در فهم معارف الهی. مجموعاً ایشان در این مبحث اسفار لا اقل از ۱۱ آیه و ۵ حدیث کمک گرفته‌اند و در سائر کتب خود نیز دست کم پنج حدیث دیگر - به ضمیمه چند آیه - در این بحث شاهد آورده‌اند و مستند اصلی همه مطالب أدله نقلی است.^۱

نکته قابل توجه اینکه همین ادله نقلی را افرادی که فقط با عالم محسوسات مأنوسند و یا توان تعقل وحدت در کثرت و حمل حقیقت و ریقت ندارند، به طور طبیعی بر مفاهیم عامیانه مبتذله حمل می‌نمایند؛ و نیز فقط به دلالت ظاهری آنها بسنده کرده و برای کشف مدلولات غیر مطابقی و استفاده از دلالت اشاره نمی‌کوشند.

ولی محققان معارف الهی که بین کلام خدا و اولیای خدا با داستانها و قصه‌های عامیانه تفاوت قائلند، به تأمل و تدبیر و موشکافی در آن می‌پردازند و از ظرائف و دقائق آن غفلت نمی‌ورزند و برای حل تعارضات بدئی آن تلاش می‌کنند.

۲. راه اصلی در کشف حقائق آخروی استفاده از متون کتاب و سنت است؛ چرا که عقل مستقل، در غالب تفاسیل آخرت راهش بسته است. البته

۱. بلکه در «عرشیه» مطالب خود را صرفاً به عنوان شرح چند روایت آغازین باب

کتاب و سنت هم غالباً یقین آور نیست، ولی چه بسا تحصیل ظنّ در این امور خود مطلوب باشد.

در کنار استفاده از کتاب و سنت، راه دیگری برای خواص وجود دارد که راه کشف و شهود است، و مدارک نقلی بر گشوده بودن این راه برای عده‌ای تأکید می‌ورزد:

فَهُمْ وَ الْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُنْعَمُونَ ؛ وَ هُم وَ النَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ^۱

«ایشان نسبت به بهشت مانند کسانی می‌باشند که بهشت را دیده‌اند، به همین جهت در بهشت منعم می‌باشند، و نسبت به آتش مانند کسانی می‌باشند که آن را دیده‌اند، و بدین خاطر در آتش معذب می‌باشند.»

فَكَأَنَّمَا قَطَعُوا الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ هُمْ فِيهَا ، فَشَاهَدُوا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ .
فَكَأَنَّمَا أَطْلَعُوا غُيُوبَ أَهْلِ الْبَرزَخِ فِي طَوْلِ الْإِقَامَةِ فِيهِ ، وَ حَقَّقَتِ الْقِيَمَةَ عَلَيْهِمْ عِدَاتِهَا ، فَكَشَفُوا غِطَاءَ ذَلِكَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا حَتَّى كَأَنَّهُمْ يَرُونَ مَا لَا يَرِي النَّاسُ وَ يَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ^۲ .

«اهل ذکر و رجال الهی در مقامی می‌باشند که گویا دنیا را به آخر رسانده و پشت سر گذاشته‌اند و در آخرت وارد شده‌اند و آنچه را در آنجا است دیده‌اند، پس گویا از حقائق پنهان اهل برزخ - در مدت طولانی اقامت خود در آنجا - مطلع گشته‌اند؛ و قیامت و عده‌های خود را برای آنان تحقق بخشیده است و ایشان برای اهل دنیا از آنچه می‌بینند پرده برداشته و

۱. «نهج البلاغه» خطبه ۱۹۳: خطبه همام

۲. «نهج البلاغه» خطبه ۲۲۲: در بیان علت ذکر اذات تشبیه در امثال این موارد رجوع کنید به: مجد البیان، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ معاد یا بازگشت به سوی خدا، ج ۲، ص

خبر می‌دهند؛ به نحوی که گویا ایشان می‌بینند آنچه را که مردم نمی‌بینند و می‌شنوند چیزی را که مردم نمی‌شنوند.»

شاید عبارات صدر المتألهین علیه السلام در ذیل عنوان «بصیرة کشفیه» از قسم دوم باشد که برای خود این عالم ربّانی به کشف روشن شده است، و شاید مراد ایشان کشف عقلی باشد که بازگشت آن به استفاده دقیق عقلی از روایات خواهد بود.

۳. روشن است که مکاشفه هر کس اگر برای او یقین آور باشد، برای خودش حجّت است، ولی برای دیگران حجّت نیست، مگر اینکه برهانی بر آن اقامه شود (البته شاید در برخی از مکاشفات افرادی که کمال آنها قطعی است با وساطتی بتوان حقیقت آن مکاشفات را ثابت کرد).

لیکن یقین آور نبودن مکاشفات، دلیل بی‌فائده بودن آنها نیست؛ زیرا چنانکه گذشت تعبّدی به اخبار در باب عقائد وجود ندارد، و لذا ارزش آنها از باب حصول ظنّ فعلی است؛ چه بسا مکاشفه‌ای از بزرگی در نزد دیگران سبب صرف ظهور روایتی یا حصول ظنّ بر خلاف ظاهر روایت شود.

و صد البته باید در مقدمات اعتماد به شخص مکاشف، کمال دقت را نمود.

۴. به هر حال، نکته مهمّ این است که نظر مرحوم صدر المتألهین علیه السلام نظر شخص ایشان است و جایی که تعبّد به احادیث تصوّر ندارد، چگونه می‌توان به کلام عالمی بزرگوار متعبّد شد؟ آری، باب تحقیق و بحث گشوده و راه تعمق و تدبّر باز است، و در ابواب مختلف می‌توان با تحقیق بیشتر به نتایج دقیق‌تر دست یافت.

خصوصاً که امروزه پس از عصر جمع‌آوری و تدوین جوامع روایی (مانند «بحار»، «عوالم»، «وافی»، «وسائل» و «مستدرک») ما به احادیث

ارزشمندی دسترسی داریم که صدرالمتألهین رحمته الله علیه همچون همه قدمای قبل از عصر تدوین جوامع - با کمال تسلط و سیطره عجیبشان به آیات و روایات - به آن دست نداشته‌اند.

۵. با این همه، آنچه حائز اهمیت است اینست که انسان کلام بزرگان را خوب بفهمد و پس از آن در مقام تحقیق بر آید و اگر به نتیجه جدیدی دست یافت حق سابقین را ضایع ننماید و قدردان و شکرگزار لطف و احسان ایشان باشد که در غیر این صورت، نتیجه آن سلب نعمت و محرومیت از فهم معارف الهی است، خصوصاً اگر بدون فهم صحیح کلمات ایشان به اشکال و استهزاء و تکفیر برخیزد که مواقف بسیار سختی را در عالم آخرت به دنبال خواهد داشت.

باری، در ضمن مطالب، به خوبی تفاوت بزرگی تحقیقات صدرالمتألهین رحمته الله علیه با دیگر علمای اسلام در مباحث اعتقادی روشن شد. کافی است خواننده بزرگوار، عبارات هشت نفر از بزرگان شیعه را - که در صدر این مبحث آورده شد - با مطالب عمیق و تحقیقی ایشان مقایسه کند تا اندکی قدر و منزلت ایشان و ارزش زحماتشان را دریابد.

فصل چهارم

نقل و نقد عبارات کتاب «معاد»

قبل از هر سخنی بهتر است عبارات کتاب «معاد» به طور کامل نقل شود تا هر خواننده‌ای با ذهن باز، خودش به قضاوت بنشیند:

«معنا و حقیقت صراط

در مسأله صراط - که پلی است بر روی جهنم - بعضی بر اساس مبانی اتخاذی خود، مطالبی را گفته‌اند و دست از ظواهر آیات و روایات برداشته‌اند.

بعضی چون مثلاً صدرا در طی بیانات مبسوطی، تصریح کرده‌اند که صراط همان حرکت نفس است. و صراط به معنای سیر نفس در جهت حق و بسوی خداوند می‌باشد. و اینگونه نیست که بر روی جهنم پلی نصب شده باشد که مردم از آن عبور کنند، که بعضی سریع و بعضی آهسته، و بعضی از آن، به قعر جهنم سقوط کنند. مسأله تند و کند در ارتباط به سیر نفس به بسوی خداوند است نه در ارتباط با عبور از روی چسری بر روی جهنم. لکن آنچه از ظاهر آیات و روایات استفاده می‌شود، مؤید این نظریه نیست. [در] آیات و روایات بسیاری تصریح شده است که چنین پلی وجود دارد و شککی در آن نیست^۱، و محذور عقلی هم ندارد تا ما دست به توجیه بزنیم و به ظاهر آیات و روایات أخذ نکنیم.

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر، ر. ک: بحار الأنوار، ج ۸، ص ۶۴، باب ۲۲

و از طرفی اگر صراط همان سیر نفس بسوی حق باشد ، این فقط برای موحدین خواهد بود ، چون آنهایی که در انحراف هستند اصلاً در صراط نیستند در حالی که قرآن کریم و احادیث تصریح کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط عبور کرده و کفار و معاندین از آن سقوط می‌کنند :

﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾^۱

عبارت ملاً صدرا در مسأله صراط

ملاً صدرا صراط را وابسته به نفس و عمل انسان می‌داند و آن را واقعیتی خارج و مستقل از نفس ، نمی‌داند :

بصيرة كشيّفة : اعلم أنّ الصراط المستقيم كما قيل الذي اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي أنشأته لنفسك مادمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية و الاحوال و التحقيق أنّه عند كشف الغطاء و رفع الحجاب يظهر لك أنّ النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم و له حدود و مراتب اذا سلكه سالك متدرجاً على حدوده و مقاماته اوصله الى جوار ربّه داخلأ في الجنة فهو في هذه الدار كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس فاذا انكشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده و يمد لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنّم اوله في الموقف و آخره على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده و تعرف أنّه صنعتك و بناؤك و تعلم حينئذ أنّه كان في الدنيا جسراً ممدوداً على متن جهنّم طبيعتك التي قيل أنّها ﴿كظلل ذي ثلاث شُعَب لا

ظليل و لا يُغنى مِنَ اللَّهَبِ﴾ لآنها التي تقود النفس الى لهيب الشهوات التي يظهر اثر حرّها في الآخرة و هو الآن مغمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد ، فالسعيد من أطفئ ناره بماء العلم و التقوى^۱.

نظر ملاً صدرا این است که خود آن پُل ، کار انسان و ساخته عمل انسان است . البته اگر گفته شود تندی و کندی در عبور از آن پُل دست انسان است حرف خوبی است . ولی ایشان می‌گویند خود آن جسر وجود خسار جسی ندارد . ملاً صدرا تصریح کرده که مرور کننده و مرور شونده و مقصد همه یکی است^۲ . یعنی همان نفس است . ملاً صدرا بعد از ذکر این مطالب عبارتی از شیخ صدوق درباره صراط را آورده که اتفاقاً از عبارت شیخ صدوق به خوبی می‌توان دریافت که صراط ، حقیقتی مستقل داشته و بستگی به عمل بشر ندارد .

عبارت شیخ صدوق درباره صراط :

قال الشيخ الصدوق في الاعتقادات : اعتقادنا في الصراط أنّه حقّ و أنّه جسر على جهنّم ، و أنّ عليه ممّر جميع الخلق قال الله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ قال : و الصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازاً على الصراط الذي هو جسر جهنّم يوم القيمة . و قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ عليه السلام : يا عليّ اذا كان يوم القيمة أقعد أنا و أنت و

۱ . الأسفار الأربعة ، ج ۹ ، ص ۲۸۹ [تعلیقه]

۲ . الأسفار الأربعة ، ج ۹ ، ص ۲۹۰ [تعلیقه]

جبرئیل علی الصراط و لا یجوز علی الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك . انتهى^۱

دقت در همین حدیث شریف مسأله وجود جسری بر روی جهنم را تأیید می‌کند . چون حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فرمودند : هر کس ولایت من و امیرالمؤمنین را داشته باشد از آن جسر ، عبور می‌کند معلوم می‌شود جسری وجود دارد . و اینکه اهل بیت صراط در دنیا هستند ، منافاتی با وجود صراطی در آخرت ندارد ، بدین بیان که هر کس که از صراط اهل بیت حرکت کند در آخرت براحتی از صراط اخروی عبور می‌کند . در حدیثی است که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم فرمودند که من و حضرت علی و جبرئیل بر صراط قرار می‌گیریم و نمی‌گذاریم کسی که ولایت ندارد عبور کند . به هر حال خیلی روشن است که صراط سیر حرکت تکاملی اشخاص نیست . ملاً صدرا بعد از ذکر عبارت شیخ صدوق ، چنین گفته است :

أقول : و من العجیب کون الصراط و المارّ علیہ و المسافة و المتحرك فیہ شیئاً واحداً و هذا هكذا فی طریق الآخرة التي تسلكها النفس الانسانية ، فان المسافر إلى الله أعنى النفس تسافر فی ذاتها ، و تقطع المنازل و المقامات الواقعة فی ذاتها بذاتها ، ففی كل خطوة تضع قدمها علی رأسها ، بل رأسها علی قدمها ، و هذا امر عجیب و لكن لیس بعجیب عند التحقيق و العرفان^۲ .

در هر حرکت ، موضوع ، مبدأ ، مقصد ، مسافت ، متحرک ، و مافیہ

۱ . الأسفار الأربعة ، ج ۹ ، ص ۲۸۹ و ۲۹۰ ؛ و بحار الأنوار ، ج ۸ ، ص ۷۰ [تعلیقہ]

۲ . الأسفار الأربعة ، ج ۹ ، ص ۲۹۰ [تعلیقہ]

الحركة لازم است . ملاً صدرا می‌گوید : در نظر اولی به نظر عجیب می‌آید که در حرکت نفس همه اینها متحد شده‌اند ، یعنی موضوع حرکت خود نفس است ، محرک خود نفس است ، مبدأ هم خود نفس است ، و جالب این است که مقصد نیز خود نفس است ولی برای اهل تحقیق و برهان این مطلب عجیب نیست . هر مقامی را که نفس کسب می‌کند و به آن می‌رسد آن باز مبدأ شده و از آن ، بسوی کمال بعدی حرکت می‌کند و به این صورت دائم در حرکت است . ملاً صدرا از این سیر و حرکت نفس ، تعبیر به صراط کرده‌است .

عبارت توضیح المراد درباره صراط :

قول المصنّف ، و الصراط - فی ثامن البحار باب الصراط عن معانی الأخبار بالاسناد إلى مفضل بن عمر قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصراط ، فقال : هو الطريق إلى معرفة الله عزّوجلّ ، و هما صراطان ، صراط فی الدنيا ، صراط فی الآخرة ، فاما الصراط الذي فی الدنيا فهو الامام المفروض الطاعة ، من عرفه فی الدنيا و اقتدى بهداه مرّ علی الصراط الذي هو جسر جهنم فی الآخرة ، و من لم يعرفه فی الدنيا زلت قدمه عن الصراط فی الآخرة فتردى فی نار جهنم .

أقول : الصراط هو ما يصل به السائر إلى مقصد سيره ، و مقصد سیر الانسان هو الجنة ، و الامام المفروض الطاعة هو موصل الانسان الى ذلك المقصد ، و ان صراط الآخرة جسر علی جهنم تمثيل و تصوير للأمر الاخری فی صورة الامر الدنیوی ، و لیساً مثلین فی الحقيقة فان العابرين علی الجسر كما يعبر بعضهم سالماً الى مقصده و بعضهم لعدم تحفظ نفسه يهوى فيما علیه الجسر فكذلك السائرون فی الآخرة بعضهم يقطع المسير إلى الجنة و هو الذي سار فی الدنيا علی العقائد الصّحيحة و الاعمال

الصَّالِحَةِ، و بعضهم ينقطع دون المقصد و يهوى في نار جهنم و هو الذي كان على خلاف ذلك، و وصف الصُّراط في بعض الروايات بأنه أحد من السَّيْف و أدق من الشَّعر كناية عن عدم تمكن السَّائر من السَّير عليه بنفسه الا ان يتمسك بحبل الله المتين، و في بعض الأحاديث أن الله عزوجل يجعله على المؤمنين عريضاً و على المذنبين دقيقاً، و في احاديث كثيرة عن النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم، انه لا يجوز على الصُّراط احد الا من كان معه كتاب فيه براءة بولاية علي بن أبي طالب عليه السَّلام، و في الحديث عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله : أثبتكم قدماً على الصُّراط أشدكم حباً لأهل بيتي.^۱

و بالجمله مسأله وجود پلي بر روی جهنم، مورد اتفاق علمای مسلمین است. و آیات و اخبار از این مسأله بارها سخن گفته‌اند، و هیچ دلیلی بر توجیه ظاهر آیات و روایات نداریم^۲ (پایان عبارت کتاب «معاد»).

و در پایان و جمع بندی مطالب سه مبحث صراط، تطایر کتب و میزان می‌گویند:

«اصولاً ملاً صدرا تمامی مشاهدات روز قیامت را خیالاتی بیش نمی‌داند:

و جميع ما يراه الانسان يوم القيامة يراه بعين الخيال و هي موجودة في تلك الدار معتبرة باقية فيها لأنها موطن تلك الصور^۳.

وی در این عبارت اینگونه می‌گوید که همانطور که بعضی کهنه و

۱. توضیح المراد، ص ۸۶۸ و ۸۶۹ [تعلیقه]

۲. «معاد»، سلسله دروس استاد معظم حاج سید جعفر سیدان» ص ۹۱-۹۰

۳. الاسفار الأربعة، ج ۹، ص ۳۳۷ [تعلیقه]

بعضی از کملین چون انبیاء در اثر تقویت قوه خیالشان مسائلی را به چشم خیال می‌بینند، تمامی چیزهائی که در روز قیامت انسان می‌بیند همه خیالی هستند و وجود آنها در موطن خیال است. مبنای ایشان این است که هر چه هست نفس است، خود نفس تکامل می‌کند، خود نفس برای خود بهشت و دوزخ تصوّر می‌کند، خود نفس میزان است و خود نفس صحیفه اعمال است. در حالی که نصوص و ظواهر أدله حاکی از وجود بهشت و جهنم و وجود صراط و صحیفه اعمال است. این نوع توجیهاات مانند انداختن تیری در تاریکی است. مطلب قابل توجهی که خود ملاً صدرا گفته است و مطلب صحیحی است - ولی خودشان به آن عمل نکرده‌اند - این است که مسائل قیامت از حواس ما غایب است و تنها راه شناخت آنها، نصوص است. آیا مسأله تطایر کتب و مسأله صراط از مسائل غیبی نیست، پس چرا درباره آنها نظر می‌دهند؟ چه دلیلی بر این نوع توجیهاات دارند؟

در این قسمت ممکن است گفته شود ایشان به ظاهر أدله اکتفا نکرده و پی به باطن آنها برده‌اند.

در جواب می‌گوئیم: از کجا فهمیدند که باطن این أدله این مطالب است؟ آیا شاهدهی دارند یا تنها چیزی است که به نظرشان رسیده است؟ ما هرگز نمی‌توانیم مطلبی را که به ذهنمان رسیده به عنوان باطن یک آیه یا روایت مطرح کنیم. بلکه در آیات و روایت مفید بوده و مسائلی را زنده می‌کند، ولی اگر برداشت ما مخالف ظاهر آیه و حدیث باشد مردود است. و آنچه در روایات رسیده که احادیث مانند قرآن هفتاد بطن دارند، بدین معنا نیست که هر بطن مخالف بطن دیگر یا مخالف ظاهر دلیل است. هفتاد بطن دارد یعنی ظاهر مطلب صحیح است و مطالب دیگری هم هست، که باید استخراج شود. ولی آن مطالب منافاتی با ظاهر کلام ندارند. بنابراین اگر

برداشت ما از آیه یا حدیث مخالف نصّ یا ظاهر خود آیه و حدیث باشد، آن برداشت غلط است.

اما برداشتهای ملاً صدرا از صراط، میزان، تطایر کتب، بهشت، دوزخ، مسائل قیامت و ... را نمی‌توان به عنوان بواطن آیات و روایات به شمار آورد. چون هرگز بطن با ظاهر و نصّ کلام مخالفت ندارد. ولی این برداشتها با نصوص و ظواهر مدارک وحی، کاملاً منافات دارد^۱ (پایان عبارت کتاب معاد).

أقول: گمان حقیر این است که هر کس که زبان عربی بداند و متن منقول «أسفار» را در فصل قبل یک بار بخواند، اشتباهات عبارات کتاب «معاد» را می‌فهمد. ولی برای روشن‌تر شدن مطلب، خوب است یکبار مطالب ایشان کاملاً تقریر و سپس نقل گردد:

۱. مدرّس محترم کتاب «معاد» معتقدند ملاً صدرا اصلاً صراط آخرت را - که پل روی جهنّم باشد - قبول ندارند و فقط صراط را سیر انسان به سوی خداوند می‌دانند، این عبارات را دوباره بنگرید:

«بعضی چون ملاً صدرا در طی بیانات مبسوطی، تصریح کرده‌اند که صراط همان حرکت نفس است. و صراط به معنای سیر نفس در جهت حقّ و به سوی خداوند می‌باشد و این گونه نیست که بر روی جهنّم پل نصب شده باشد که مردم از آن عبور کنند».

«ملاً صدرا صراط را وابسته به نفس و عمل انسان می‌دانند و آن را واقعیتی خارج و مستقلّ از نفس، نمی‌دانند»^۲.
«ایشان می‌گویند خود آن جسر وجود خارجی ندارد».

۱. «معاد، سلسله دروس استاد معظّم حاج سیّد جعفر سیّدان» ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

«ملاً صدرا تمامی مشاهدات روز قیامت را خیالاتی بیش نمی‌داند».
۲. ظواهر، بلکه نصوص آیات و روایات دلالت دارد که پل هست و دلیلی نداریم که روایات را توجیه کنیم. اتفاق علمای مسلمین هم بر همین مطلب است. پس کلام ملاً صدرا به علت مخالفت با ظواهر - بلکه با صریح آیات و روایات و اجماع - باطل است.
«آنچه از ظاهر آیات و روایات استفاده می‌شود، مؤید این نظریه نیست. در آیات و روایات بسیاری تصریح شده است که چنین پل وجود دارد و شکی در آن نیست و محذور عقلی هم ندارد تا ما دست به توجیه بزنیم و به ظاهر آیات و روایات أخذ نکنیم».

«دقت در همین حدیث شریفه مسأله وجود جسری بر روی جهنّم را تأیید می‌کند ... معلوم می‌شود جسری وجود دارد. و اینکه اهل بیت صراط در دنیا هستند منافاتی با وجود صراطی در آخرت ندارد».
«به هر حال خیلی روشن است که صراط سیر تکاملی اشخاص نیست».

«بالجملة، مسأله وجود پل بر روی جهنّم، مورد اتفاق علمای مسلمین است. و آیات و اخبار از این مسأله بارها سخن گفته‌اند و هیچ دلیلی بر توجیه ظاهر آیات و اخبار نداریم».
«نصوص و ظواهر أدلّه حاکی از وجود بهشت و جهنّم و وجود صراط و صحیفه اعمال است».

«برداشتهای ملاً صدرا را نمی‌توان به عنوان بواطن آیات و روایات به شمار آورد، چون هرگز بطن با ظاهر و نصّ کلام مخالفت ندارد ولی این برداشتها با نصوص و ظواهر مدارک وحی کاملاً منافات دارد».

۳. اگر واقعاً صراط سیر نفس به سوی خدا باشد، کسانی که منحرف

هستند و موحد نیستند اصلاً از این صراط عبور نخواهند کرد، ولی مدارک نقلی خلاف این را می‌گوید:

«از طرفی اگر صراط همان سیر نفس به سوی حق باشد، این فقط برای موحدین خواهد بود، چون آنهایی که در انحراف هستند اصلاً در صراط نیستند؛ در حالی که قرآن کریم و احادیث تصریح کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط عبور کرده و کفار و معاندین از آن سقوط می‌کنند».

این بود خلاصه کلام کتاب «معاد».

در نقد این مطالب - گرچه محتاج به نقد نیست - نکاتی عرض می‌شود:

نکته اول

اگر کسی یک بار متن عبارات صدرالمتألهین علیه السلام را بخواند می‌فهمد که ایشان نه تنها منکر صراط به معنای پل منصوب بر روی جهنم نیستند، بلکه به شدت تلاش می‌کنند که بگویند چنین پلی هست.

توضیح مطلب اینکه عده‌ای از حکماء مشائی - که مقید به شریعت نبوده‌اند^۱ - وجود عالم مثال را منکر بودند و بازگشت انسان به عالم دنیا را نیز غیر ممکن می‌شمردند، و لذا معتقد بودند پس از مرگ از مدرکات حسی و آلام و لذات حسی خبری نیست و اگر در شرائع الهیه چیزی به نام «صراط» و «میزان» یا «جهنم» و «بهشت» آمده، همه کنایه از امور عقلی است که با حواس قابل ادراک نیست؛ و به تعبیر دیگر، معاد جسمانی را منکر بودند.

از سویی متشرعین اصرار داشتند که بگویند در آخرت موجودات حسی و لذات و آلام حسی موجود است و معاد، منحصر در معاد روحانی

نیست.

ملاً صدرا - بر اساس مبانی فلسفی خود - ثابت کردند وجود صور محسوسه در آخرت، هیچ منافاتی ندارد با اینکه آخرت در طول دنیا و مرتبه قویه عالم دنیا باشد؛ و در همه مباحث اصرار دارند که آنچه در شریعت آمده، در آخرت به همان شکل محسوس که توصیف شده است می‌تواند باشد. و با طرح این مسأله ادعا می‌کنند که امکان معاد جسمانی را ثابت کرده‌اند و بین ادله عقلی و نقلی جمع نموده‌اند^۱.

۱. معاد جسمانی اطلاقاتی دارد:

الف: وجود صور محسوسه و آلام و لذات حسی در عالم آخرت (وجود جسم در عالم معاد). عده‌ای از مشائین منکر این امر بودند و همین مسأله موجب اعتراض بزرگان متشرعین بود. در حکمت اشراق و حکمت متعالیه، با اثبات عالم مثال این مشکل حل شده است و صدرالمتألهین علیه السلام به این معنی، معتقد به معاد جسمانی می‌باشند. متکلمین نیز با اعتقاد به بازگشت روح به عالم ماده و تعلق آن به بدن مادی، این معنای معاد جسمانی را پذیرفته‌اند (رک: اسفار، ج ۹، فصل ۷ و ۸ از باب ۱۰: الإلهیات، ج ۴، ص ۲۷۷ و ۲۷۸).

ب: تعلق ثواب و عقاب حسی به عین بدن دنیوی (عود روح به عین جسم سابق یا حضور روح در عالم معاد با عین جسم سابق). اشراقیین بدن اخروی را، بدنی مثالی غیر از بدن دنیوی می‌دانستند و عده‌ای از متکلمین نیز آن را، بدنی مادی مغایر بدن دنیوی می‌پنداشتند. صدرالمتألهین - در عین اینکه معتقدند بدن اخروی، مثالی است - بر اساس اصول حکمت متعالیه اثبات نموده‌اند که بین این بدن اخروی با بدن دنیوی عینیت کامل برقرار است و معاد جسمانی به این معنا را پذیرفته‌اند (رک: اسفار، ج ۹، فصل ۱ و ۲ از باب ۱۱).

ج: رجوع و بازگشت روح به عالم ماده و تعلق گرفتن به ابدان دنیوی و مشاهده صور محسوسه مادی از طریق حواس پنجگانه بدن از قبر بیرون آمده مادی (عود روح به جسم با توهم انحصار جسم در مادی). صدرالمتألهین علیه السلام، این مسأله را منکرند و حقیقت معاد را، عود و رجوع به سوی خداوند میدانند، نه بازگشت به عالم ماده.

در قرآن مجید نیز - که بهترین منبع شناخت معارف است - اثری از بازگشت و رجوع

۱. همچون بهمینار در «التحصیل» ص ۸۲۹ - ۸۳۷ بر حسب ظواهر عباراتش.

بر همین اساس، مرحوم حاج ملا هادی در تعلیقه أسفار می فرمایند:
 يريد أن الفضل في الجمع بين الاوضاع؛ فالصراط الذي شرحناه أنه
 منهج التوحيد وأن له وجهين النظري والعملي، ولكل منهما حدود و
 مقامات كان روحانياً، فليدعن المؤمن أن له صورة أيضاً اخروية محسوسة
 ممدودة، كجسر فوق خندق أو بئر وسيع مسجور غيره من امور المعاد

روح به عالم ماده نیست؛ بلکه بیش از صد بار تأکید بر رجوع به سوی خداوند شده است و حرکت انسان پس از مرگ را حرکتی یک سویه معرفی می فرماید، نه حرکتی رفتی و برگشتی (رفتن به برزخ و بازگشت به این عالم).

بزرگان متکلمین که به چنین چیزی معتقد شده اند، عمده به علت بی اطلاعی از عالم مثال و توهم انحصار لذات حسی در عالم ماده بوده است. و به همین جهت - با وجود روایات فراوانی که اشاره به عالم مثال دارد - حتی عذاب قبر را امری مادی تلقی می کردند و در پاسخ به شبهات عذاب قبر هیچ اشاره ای به بدن مثالی نمی نمودند (به عنوان نمونه رک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۱۶) تا اینکه عرفاء و حکماء وجود عالم مثال را تبیین کردند و به برکت ایشان راه فهم این روایات برای محدثین و متکلمین گشوده شد. به هر حال در مقدمات گذشت که ظواهر فقط بر وجود صور محسوسه دلالت می کند و مادیت از محدوده وضع الفاظ خارج است.

آری روایاتی وجود دارد که دلالت می کند انسان در قیامت، به همراه بدن مادی در محضر خداوند حاضر می شود و رجوع به سوی خداوند می نتواند. عده ای از حکماء و عرفا متأخر از صدرالمتألهین، فرمایش ایشان (در اثبات معنای دوم معاد جسمانی) را برای تفسیر این روایات کافی ندانسته اند و به تکمیل آن کوشیده اند. مرحوم آقا علی حکیم در «سبیل الرشاد» در این باره نظریه ای ارائه نموده اند که محقق اصفهانی و علامه رفیعی و علامه طباطبائی قدس سرهم آن را پسندیده اند، و مرحوم علامه طهرانی قدس سره نیز، در جلد ۶ «معاد شناسی» نظر دیگری را مطرح نموده اند.

باری کلام کسانی که - همچون مؤلف محترم کتاب معاد - اصرار می ورزند که صدرالمتألهین معاد جسمانی را اثبات نکرده و نپذیرفته اند، ناشی از خلط بین این اصطلاحات و عدم تفکیک آنهاست.

الجسمانی .

«مراد صدرالمتألهین رحمته الله این است که فضیلت در جمع بین همه مراتب است؛ صراطی که تا کنون آن را توضیح دادیم و گفتیم که همان منهج توحید می باشد و دو جنبه علمی و عملی دارد و هر جنبه ای حدود و مقاماتی دارد، آن صراط روحانی بود. پس انسان مؤمن باید اعتراف و تصدیق نماید که همان صراط - همچون سائر امور معاد جسمانی - دارای صورتی اخروی نیز می باشد که محسوس است و مانند پلی بر بالای خندقی یا چاهی وسیع کشیده شده است.»

باری این مسأله در عبارت صدرالمتألهین رحمته الله آن قدر واضح است که هیچ کس از شارحان آراء او چیزی غیر از این متوجه نشده است. و اگر مدرس محترم کتاب «معاد» یک بار عبارات صدرالمتألهین رحمته الله را با دقت مرور می کردند چنین تهمت ناروایی به بزرگی از بزرگان مکتب اهل بیت علیهم السلام زده نمی شد.

نکته دوم

شاید آنچه سبب شده است ایشان عبارت صدرالمتألهین رحمته الله را از آغاز تا انجام کاملاً اشتباه بفهمند، این بوده که با مبانی آغازین حکمت متعالیه - مثل وجود یک شیء در نشأت مختلف به صور گوناگون - آشنا نبوده اند، و لذا با این همه تکرار و تأکید صدرالمتألهین رحمته الله (که حتی پهنای صراط و کیفیت راه رفتن روی آن را نیز بررسی کرده اند) چون آغاز کلامشان ناظر به صراط در دنیا بوده است، گمان کرده اند تا آخر همین مطلب است، و صدرالمتألهین رحمته الله می خواهند همه روایات را توجیه کنند.

به خصوص - همانطور که در درس و اشکال جوابها روشن بود - اصلاً

تصوّر تحقق صراط به نحو «وحدت در کثرت»^۱ را ننموده بودند تا بتوانند

۱. فهم روایات مربوط به عالم آخرت، بدون تعقل سعه وجودی آخرت و «وحدت» حقائق اخروی در عین «کثرت» ممکن نیست، و حکمت متعالیه نیز با اکتشاف این حقیقت به فهم بسیاری از روایات نائل شده است. آیه الله شجاعی مدظله در توضیح این مسأله می‌فرماید: «دقت و تأمل در آیات و احادیث مربوط به عوالم بالاتر و به بهشت‌ها و جهنم‌ها بخوبی ما را به این واقعیت می‌رساند که نظام بهشتی و احکام و آثار آن و همچنین نظام جهنمی و آثار و لوازم آن و بطور کلی نظام‌های بالاتر و اخروی و احکام آنها، در عین تشابه جزئی با نظام مادی و عالم دنیا، مغایرتها و امتیازهای کلی و اساسی با نظام مادی و احکام و آثار آن و فرق اصولی و بنیادی با عالم ماده و به تعبیر دیگر، با دنیای ما دارند.

در آیات و روایات به یک سلسله موضوعات و مسائلی در خصوص عوالم بالاتر و بهشت‌ها و جهنم‌ها برخورد می‌کنیم و با یک رشته احکام و آثاری روبرو می‌شویم که برای ما با معیارهای شناخته‌شده‌ای که داریم کاملاً نامأنوس و ناشناخته و ناسازگار و یا مغایر با یافته‌های ما در این نظام هستند و یا احیاناً غیر قابل هضم، به طوری که گاهی تصوّر و تصویر ذهنی آنها برای ما مشکل است و از تصویر و ترسیم آنها در ذهن و فکر عاجز می‌شویم.

... از باب مثال، قرآن کریم عوالم بهشتی را «دارالسلام» می‌نامد، یعنی نظام و یا نظام‌هایی که در آنها و در بین موجودات آنها تراحم و تمانع وجود ندارد و هیچ موجودی موجودیت موجود دیگر را در هیچ شرایط و احوالی تهدید نمی‌کند و کل نظام و حقایق و موجودات آن و روابط و احکام و سنن حاکم در آن همه و همه بر اساس بیلم و سلام است و نه بر اساس تراحم و نفی و طرد که در عالم ماده و دنیای ما حاکم است.

به بیان دیگر، نظام‌های بالاتر وجود و عوالم قرب و بهشت‌ها از یک وحدت و شخصیت خاصی در عین کثرت، و همچنین از یک غیریت و کثرت خاصی در عین وحدت برخوردارند. غیریت بین دو موجود در آن عوالم مانند غیریت بین دو موجود در عالم ماده نیست که هر کدام دیگری را طرد و نفی کند و در شرایط زمانی و مکانی خاص و یا در وضع و جهت و نسبت‌های مخصوصی بین آنها تراحم و تمانع پیش آید و موجودیت هر کدام از ناحیه آن دیگری تهدید بشود.

دارالسلام بودن عوالم بالاتر هستی و نظام‌های بهشتی در برابر دارالتراحم و دارالتمانع

صدر و ذیل عبارت کتاب شریف «أسفار» را به هم ربط دهند. یکی از فضلا می‌گفتند: «بعد از درس از ایشان پرسیدم اگر واقعاً ملا صدرا پل آخرت را قبول ندارند، پس چرا عبارت شیخ صدوق را نقل نموده‌اند و بدون هیچ نقدی عبور کرده‌اند؟

ایشان در جواب گفتند: بزرگان می‌گویند: ایشان اهل تدلیس بوده است، و این چنین می‌گویند تا مراد حقیقی‌اش را هر کسی متوجه نشود و به مخالفت با ظواهر پی نبرد» !!!

أقول: ظاهراً مراد از بزرگان، استاد ایشان مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی هستند؛ چرا که ایشان در اواخر جلد سوم «بیان الفرقان» ص ۱۰۵، پس از اینکه در نهایت از فهم صحیح کلام صدرالمتألهین علیه السلام عاجز می‌شوند و کلمات ایشان را ضد و نقیض می‌یابند، ذیل عنوان «تنبیه» می‌گویند صدرالمتألهین علیه السلام در این عبارات تدلیس می‌کند و این روش، خلاف انصاف و عقل است.

روی سخن حقیر با مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی نیست. چون؛ اولاً ایشان کمی با فلسفه آشنا بودند؛ ثانیاً متوجه نشدن نظریه صدرالمتألهین علیه السلام در معاد عجیب نیست.

روی سخن با مدرّس محترم کتاب «معاد» است که حتی این زحمت را

بودن عالم ماده، یک جهت افتراق اساسی و بنیادی بین این دو نظام و بین احکام و آثار آنهاست، جهت افتراق و امتیازی که به ظاهر و در مجموع یک جهت افتراق و تمایز و امتیاز است و در حقیقت و در مقام تفصیل موجب افتراقها و مغایرتهای بیشماری بین این دو نظام و بین احکام آنها خواهد بود، به طوری که هر چه در این خصوص به تأمل پردازیم به این افتراقها و مغایرتها که از این جهت افتراق اساسی پیش می‌آید بیشتر پی می‌بریم. (معاد یا بازگشت به سوی خدا، ص ۱۴۹ - ۱۵۰).

به خود نداده‌اند که عبارت صدرالمتألهین علیه السلام را یک بار با دقت مطالعه کنند؛ در حالی که نسبت به مبانی علمی وی نیز کاملاً ناآگاه و از حکمت متعالیه بی اطلاع می‌باشند. با وجود این در بالای منابر و بر سکوی تدریس، داد سخن می‌دهند و ملا صدراها و حاج ملا هادی‌ها و علامه طباطبائی‌ها را به باد استهزا می‌گیرند و به جای اعتراف به ندانستن خود، به ایشان نسبت تدریس می‌دهند و نام این مطالب را ترویج مکتب اهل بیت و درس عقائد می‌نهند^۱!

نکته سوم

مفسرین محترم کتاب «معاد» گمان کرده‌اند که عبارت صدرالمتألهین علیه السلام در پایان بحث (که فرموده‌اند: سالک در صراط باراه یکی است، و سیر بر پای خود می‌نهد و پا بر سر خود می‌گذارد) مربوط به صراط آخرت و ملازم با انکار پل معهود می‌باشد و بر این مطلب، در درس خود نیز پافشاری می‌کردند.

از عرائض سابق روشن شد که این عبارت ناظر به صراط در دنیا است، همه شارحان کلام ایشان نیز همین را فهمیده‌اند. عبارات مرحوم فیض

۱. برای قضاوت درباره این گونه نسبت‌های ناروا به صدرالمتألهین علیه السلام این مطالب را با اوصاف صدرالمتألهین در کلام مرحوم فیض کاشانی - که ده سال در کنار صدرالمتألهین زندگی کرده‌اند - مقایسه کنید (رک: «ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی» ص ۶۱)

مبأسفانه تفکیکیان وقتی به نقد حکمت و عرفان می‌پردازند، نه فقط موازین علمی نقد را فراموش می‌کنند، بلکه موازین شرعی را نیز به بوته نسیان می‌سپارند. مگر اهل بیت علیهم السلام نفرمودند: اِذَا اتَّهَمَ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ اِنَّمَا اتَّيْمَانُ فِي قَلْبِهِ كَمَا يَنْمَاتُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ «هر کس به برادر مؤمن خود ظن بد ببرد، ایمان در دلش ذوب می‌شود چنانکه نمک در آب حل می‌گردد»، المؤمن لا یغش أخاه ... و لا یثمه «مؤمن حقیقی به برادر مؤمن خود سوء ظن ندارد» و ... (وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۰۲ و ص ۲۳۱، باب ۱۶۱ و ۱۳۰؛ بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۰۱).

و حکیم سبزواری در تعلیقه «أسفار» و سائر کتب^۱ در این جهت هماهنگ است و اگر کسی با حکمت متعالیه آشنا باشد، غیر از این توهم نمی‌کند. صراط آخرت چیزی است غیر از بدن اخروی، و انسان با بدن اخروی بر روی آن گام بر می‌دارد و آن را طی می‌نماید؛ و این امر محتاج توضیح در عبارات صدرالمتألهین علیه السلام نیست.

نکته شایان توجه این است که: صدرالمتألهین علیه السلام بر اساس مبانی خود، معتقدند نفس به بدن مادی و بدن اخروی احاطه دارد و به تعبیری بدن در درون نفس است؛ و چون به اعتقاد ایشان صراط اخروی جلوه دیگر همان مسیری است که انسان در دنیا با دست خود طی کرده و ساخته خود انسان است، طبیعتاً صراط اخروی نیز در درون نفس سالک و متحد با او خواهد بود (از باب اتحاد علت با معلول) ولی این مسأله هیچ ربطی به ظواهر روایات ندارد که می‌گویند بدن اخروی هر کس غیر از صراط است.

این مسأله در اینجا همچون اعتقاد این بزرگان می‌ماند نسبت به عالم ماده در قیاس با وجودات مقدسه معصومین علیهم السلام؛ زیرا معتقدند نفس امام به همه موجودات عالم احاطه دارد و در مرتبه علّیت نسبت به آنها قرار دارد و واسطه فیض بین حضرت ربّ الأرباب و سائر موجودات می‌باشد و به تعبیری می‌گویند همه موجودات در درون نفس امام می‌باشد.

آیا خنده‌دار نیست که در رد این کلام متین بگویند: ظواهر أدله دلالت دارد بدن مقدس حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم غیر از کوه أخذ و غیر از نیزه و شمشیر و غیر از دیوارهای مسجد مدینه بوده است! آری

۱. رجوع کنید به: «علم الیقین» ص ۱۱۸، و «اسرار الحکم» ص ۳۵۸ - ۳۵۹، و نیز

بدن مقدّس غیر از همهٔ اینهاست، ولی نفس مقدّس به همه احاطهٔ وجودی دارد؛ بلکه به تعبیری کل عالم مصنوع اوست نه بالاستقلال، که تفویض است؛ بلکه در طول خداوند متعال: **فإِنَّا صَنَعْنَا رِبَّنَا وَ النَّاسَ بَعْدَ صَنَائِعِ لَنَا**^۱.

«ما ساخته شدهٔ پروردگاران می‌باشیم و پس از آن مردم ساخته شدهٔ ما می‌باشند.»

و حاصل مطلب اینکه عبارت صدرالمتألّهین علیه السلام در پایان کلام، هیچ از تباطی به صراط آخرت ندارد^۲. و اینکه ایشان صراط آخرت را صنعت و ساختهٔ خود انسان می‌دانند نیز به معنای انکار وجود پل در آخرت نیست؛ چرا که از باب وحدت در کثرت است که توضیح آن سابقاً گذشت.

سؤالی که در اینجا ممکن است پیش بیاید این است که: اگر صراط هر کس مصنوع خود اوست و معلول خود او و به نحوی متحد با خود او، پس آنچه در روایات آمده که صراط، نوعی اتحاد با نفس مقدّس حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام دارد چگونه است؟

در پاسخ این سؤال دو احتمال وجود دارد:

الف) حقیقت و اصل پل، وابسته به نفس مقدّس آن حضرت است، ولی هر کسی به مقداری که از نفس مقدّس آن حضرت بهره برده و کسب

۱. «نهج البلاغه» نامهٔ ۲۸؛ البته ذکر این روایت بنابراین است که لام در «لنا» اختصاص باشد نه تعلیل.

۲. ظاهراً مدرّس محترم کتاب «معاد» تعبیر «طریق الآخرة» را به معنای «پل در آخرت» فهمیده‌اند و از همه قرائن مکتف به کلام نیز غفلت کرده‌اند، ولی ظاهر همین تعبیر نیز «الطریق إلى الآخرة» است؛ یعنی صراط در دنیا، مثل «جادهٔ طهران» که یعنی: به سوی طهران، نه در طهران.

فیوضات نموده و ولایت آن حضرت را به دست آورده، به همان مقدار در آخرت از صراط بهره دارد.

و این دو علت در طول یکدیگر است؛ یعنی وابسته به نفس هر کس است از این حیث که او این کمال را تحصیل کرده است و وابسته به نفس مقدّس آن حضرت است؛ چرا که نفوس این کمالات را (عقائد و اعمال حسنه) از نفس مقدّسهٔ آن حضرت می‌گیرند و از آن منبع اشراب می‌شوند. نظیر انتساب همهٔ خوبی‌ها به خداوند متعال، که همه خوبی‌ها و کمالات از او و برای اوست، ولی مستند به نفوس انسانی نیز می‌شود از باب استفاضه از فیض خداوند.

مثال این مطلب، احادیث باب حوض کوثر است که شواهدی در آنها هست که حقیقت حوض کوثر ظهور و بروز ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام^۱ و قائم به آن حضرت می‌باشد، ولی مؤمنین می‌روند و از آن سیراب می‌شوند به مقداری که در دنیا - در اثر عمل خود - از ولایت آن حضرت بهره برده‌اند. پس هر کس هر چه از حوض کوثر می‌نوشد تجلّی عمل خود اوست که: **﴿لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾** در عین اینکه آنچه می‌نوشد چون ولایت حضرت مولی الموالی علیه السلام است قائم به نفس آن حضرت است و در حقیقت فیضی است که از نفس آن حضرت تراوش کرده، و شخص آن را با عمل خود اکتساب نموده است^{۲ ۳}.

۱. رجوع کنید به «معاد شناسی» ج ۹، مجلس شصت و ششم

۲. نظیر همین مسأله در بارهٔ ماه رمضان آمده؛ چون برخی از اهل معرفت قائلند که ماه‌های مختلف می‌تواند حقیقتی مجرّده از زمان داشته باشد که آن حقیقت دارای شعور و ادراک است، و دعای وداع ماه رمضان - در صحیفهٔ سجّادیّه - نیز مؤید همین امر است.

در روایت است که در روز قیامت ماه رمضان، با بهترین صورت محشور می شود و خداوند امر می نماید مقدار بسیار زیادی - که زیادی آن را کسی نمی فهمد - لباس های بهشتی به آن می دهند و سپس به مؤمنین امر می کنند که هر کسی به قدر طاعت خود در ماه رمضان از این لباس ها بردارد و مؤمنین به نزد ماه رمضان می روند و از آن لباس ها بر می دارند. الخ (بحار الأنوار، ج ۷، ص ۱۹۰)

در اینجا می توان گفت: این لباس ها عین عمل مؤمنین است و لذا قائم به نفوس ایشان است؛ و در عین حال متعلق به ماه رمضان نیز هست و در حقیقت، برکاتی است که نفوس از ماه مبارک رمضان استفاضه نموده اند.

۳. عبارات شارحین کلام صدرالمتألهین علیه السلام به همین بیان اشاره دارد. علامه رفیعی علیه السلام می فرماید: «علت اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و علی علیه السلام و جبرئیل در صراط ایستاده اند، این است که صراط اهل دنیا را این سه بزرگوار ساخته اند. جبرئیل وحی آسمانی و احکام دین خدا را آورد، و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم تبلیغ کرده، و علی علیه السلام با روح ولایت در آن دمید و جان داد و نگهداری نمود. صراط آخرت نیز مجسمه صراط دنیا است. پس این سه نفر صاحب آن هستند» (معاد از دیدگاه علامه رفیعی قزوینی، ص ۱۵۴).

و مرحوم ملا علی نوری در حاشیه «اسرار الآیات» در شرح و توضیح وحدت صراط با نفس امام معصوم - در عین اتحادش با نفوس سالکین صراط - می فرماید:

سرّ ذلك هو كون نفس كل مؤمن و مؤمنة شعبة من شعب امامه الذي هو حجة الله عليه. و سرّ كون كل نفس منهما شعبة من شعب الامام - أي امام زمانه - هو كون نفس المؤمن و المؤمنة بما هي نفسيهما من اشعة نور امامهما، و النور اولى بشعاعه من محل شعاعه، إذ كل شيء اولى باثره من نفس ذلك الاثر الذي منه بدهه و إليه عوده.

و من هاهنا قال تعالى ﴿النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم﴾، و من هاهنا قال (صلى الله عليه وآله) في غدير خم: «أنت اولى بكم من انفسكم» قالوا: بلى فقال (صلى الله عليه وآله): «من كنت مولاه فعلي مولاه» الحديث. و بالجملة فالصراط المستقيم الاصل الكلّي العام الجامع هو نفس الحجة سيّما نفس الكلّ الحجة على الكلّ المسماة بالعلوية

ب) بگوئیم که چون نفس مقدّس حضرت مصداق اتمّ صراط مستقیم می باشد از باب حمل بر اتمّ مصداق، عنوان صراط مستقیم بر آن حضرت حمل شده است؛ یعنی گرچه ظاهر تعابیر حصر است ولی در واقع حصر نباشد.

۴. العلیا و بذات الله العلیا، كما فسّر صراط الكلّ المستقیم بأمر المؤمنین امیر ممالک الولاية من قدیم الايام إلى قیام القیامة الکبری، و مرادی من قدیم الايام من بدیة ایجاد آدم بل ایجاد العالم فأحسن التأمل (اسرار الآیات، ص ۴۹۳).

جالب اینجاست که حتی شیخ أحمد حسائی نیز که در بسیاری موارد؛ در فهم کلام صدرالمتألهین به خطا دچار می شود، از عبارات ایشان نوعی وحدت در کثرت متوجه شده که جنبه وحدت آن قائم به نفس امام علیه السلام و جنبه کثرت آن به کثرت نفوس مرتبط است، و ای کاش بزرگان تفکیک در حد بزرگان شیخیه از حکمت آگاه می بودند.

ایشان در «شرح العرشیه» ج ۳، ص ۸۹ - ۹۰ می گوید: و الحق أن الصراط الذي یوصلك إلى الجنة، هو سیرك بأقدام أعمالك، و نظر علمك، و معرفتك علی حدود الله، و تعریفه للهدی، و تعرفه لك بأياته التي فی نفسك، فإن صورة هذه الحدود، و التعریفات و التعرفات بأياته، هي الصراط الممدود يوم القیامة علی جسر جهنم، و هو الكلّي الجامع لجميع الصراطات الجزئیة، و سرّك علی تلك الحدود و المعالم، التي هي الصراط الأعظم، الممدود علی متن جهنم، بأقدام أعمالك، و بعین علمك و معرفتك، هو صراطك الخاص بك الموصول لك إلى ما خلقت له.

و در ص ۹۲ نیز می گوید: و قوله: «كل من يشاهده يعرف أنه صنعك و بناؤك» ذلك لاكتشاف الحقائق يوم القیامة، يوم تُبْدَى الضمائر.

و الصراط الممدود جسراً علی جهنم واحد؛ لأنه صورة ولاية امیر المؤمنین علیه السلام، و الخلاق کلهم مکلفون بالمرور علی ذلك الجسر الواحد.

و اما صراطك الخاص بك؛ فهو صورة سیرك فی ذلك، أعني سیرك فی القیام بأوامر الله تعالی، و اجتناب نواهیة علی النحو الذي أمرك به، و علمك و اعتقاداتك التي هي سیرك فیما یراد منك بمعرفته، و اعتقادك له، و هو الذي من رآه عرف أنه صنعك و بناؤك، لأنه صورة عملك، و علمك و اعتقادك.

شاهد این مطلب روایات متعددی در أبواب مختلف است که ائمه علیهم السلام با لسان حصر صفت کمالی را بر خود حمل نموده‌اند، ولی قرائن، شاهد بر عدم حصر است و اینکه روایات از باب جبری و تطبیق می‌باشد که نمونه‌های آن در احادیث تفسیری به وفور دیده می‌شود.^۱

نکته چهارم

مدرّس محترم کتاب «معاد» می‌گویند: «در آیات و روایات بسیاری تصریح شده است که چنین پلی وجود دارد» و می‌گویند: «قرآن کریم و احادیث تصریح کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط عبور کرده و کفار و معاندین از آن سقوط می‌کنند: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾».

ای کاش یکی از این آیات بسیار و صریح را به ما نشان می‌دادند تا آشنائی مان با قرآن مجید بیشتر می‌شد!^۲

کلمه «صراط» در قرآن مجید ۴۵ بار تکرار شده است که در این میان، مواردی که احتمال صراط آخرت در آن هست شش مورد است. در سائر موارد، یا قرائن کاملاً دلالت بر صراط دنیا می‌کند - یعنی مسیر حرکت عملی انسان در دنیا - و یا لأقلّ مجمل است.

آن شش مورد عبارت است از:

۱. ﴿فَسْتَغْلَمُونَ مِنْ أَصْحَابِ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى﴾^۲.

«پس خواهید دانست چه کسانی اصحاب صراط مستقیم می‌باشند و

چه کسانی هدایت یافته‌اند.»

در این آیه به قرینه حرف تنفیس، احتمال داده می‌شود که مراد از ﴿الصِّرَاطِ السَّوِيِّ﴾ صراط آخرت باشد، ولی معلوم است که حرف تنفیس بر

۱. شاید با توجه به احادیث گذشته در فضل اول، توجیه اول به واقع نزدیک‌تر باشد.

۲. آیه ۱۳۵، از سوره ۲۰: طه

ماده علم در آمده است و با صراط دنیا نیز سازگار است و ماضی بودن ﴿اهتدی﴾ نیز حاکی از اختلاف زمان علم و معلوم می‌باشد و در هر حال، ظهوری در کار نیست چه رسد به تصریح.

۲. ﴿هُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ «و به صراط [خداوند] حمید

هدایت شده‌اند».^۱

ظاهر آیه به قرینه ماضی بودن ﴿هُدُوا﴾ صراط دنیا است.^۲

علاوه بر اینکه اگر مراد صراط آخرت باشد، باید می‌فرمود: عَلَي صِرَاطِ الْحَمِيدِ چون هدایت به صراط آخرت مختص همه است و پس از رسیدن به آن، عده‌ای نجات می‌یابند و عده‌ای محروم می‌مانند و هلاک می‌شوند.

۳. ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنُكَيِّبُونَ﴾^۳.

«هر آینه کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند، از صراط منحرف

می‌باشند.»

ظاهر این آیه گرچه صراط آخرت است، ولی با توجه به آیه قبل معلوم می‌شود ظهور در صراط دنیا دارد: ﴿إِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ و روشن است آیه قبل سبب می‌شود «ال» در ﴿الصِّرَاطِ﴾ ظهور در عهد داشته باشد.

۴. ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى

۱. آیه ۲۴، از سوره ۲۲: الحج

۲. طبق مبنای صدرالمتألهین علیه السلام ماضی بودن دال بر «صراط دنیا» نیست؛ چون صراط آخرت نیز هم اکنون موجود است، ولی به هر حال ظهور در صراط آخرت پیدا نمی‌کند.

۳. آیه ۷۴، از سوره ۲۳: المؤمنون

يُبْصِرُونَ»^۱

«و اگر بخواهیم چشمان ایشان را محو می‌نمائیم، پس به سوی راه سرعت می‌ورزند، ولی چگونه می‌توانند ببینند و راه را بیابند؟!»

این آیه نیز نه تنها تصریح ندارد، بلکه تفاسیری چون «تبیان» و «مجمع البیان» و «بیضاوی» و «المیزان» برای آن ظهوری در صراط آخروی نیز قائل نشده‌اند.

۵. ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾^۲

«ایشان را به صراط جهنم هدایت کنید.»

تفاسیر این آیه را حمل بر صراط آخروی کرده‌اند و قرائن هم مؤید این حمل است.

۶. ﴿فَسَيُجِزُّهُمْ فِي رَحْمَةِ مَسْنَةٍ وَفَضْلِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا﴾^۳

«خداوند ایشان را در رحمتی از جانب خود و در فضل و کرمش، داخل خواهد کرد و ایشان را به سوی خود به صراطی مستقیم هدایت می‌نماید.»

بنابراین که حرف تنفیس بر سر کلمه ﴿یهدیهم﴾ نیز بیاید احتمال دارد که مراد از «صراط» آخروی باشد، ولی این احتمال مرجوح است؛ زیرا با تنکیز «صراط» سازگار نیست و نیز صراط آخرت (به حسب ظاهر) «إلى الجنة» است نه «إلى الله». علاوه بر این، مفاد این آیه حداکثر احتمال است و نه ظهور.

۱. آیه ۶۶، از سوره ۳۶: یس

۲. آیه ۲۳، از سوره ۲۷: الصافات

۳. آیه ۱۷۵، از سوره ۴: النساء

أَمَّا آيَةُ شَرِيفَةٍ ﴿إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ که در عبارت کتاب «معاد» آمده است، هر کس به لغت آشنا باشد می‌فهمد که این آیه فقط دلالت می‌کند که همه داخل جهنم می‌شوند و هیچ دلالتی بر وجود پل و اینکه همه روی آن خواهند رفت، ندارد (نه به نحو ظهور و نه به نحو تصریح).

آری، مرحوم علامه طباطبائی رحمته الله از این آیه به ضمیمه مقدمات خارجی استفاده کرده‌اند که باید پلی وجود داشته باشد^۱، و عده‌ای نیز آیه شریفه را تطبیق بر صراط کرده‌اند، ولی در آیه - به تنهایی - هیچ دلالتی نیست.

و حاصل اینکه تنها آیه‌ای که دلالت بر صراط آخرت دارد آیه ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ می‌باشد و این آیه نیز گرچه ناظر به صراط آخرت است، ولی دلالتی بر پلی بر روی جهنم ندارد؛ چون صراط جحیم می‌تواند راهی به درون جهنم باشد. به خصوص که در بحثهای سابق گذشت که عده‌ای با توجه به این آیه گفته‌اند که راه مؤمنین از کافرین جداست و «صراط جحیم» راهی به سوی آتش است نه پلی بر روی آن. علاوه بر این، این آیه دلالتی هم بر عبور همه کفار (آن طور که در کتاب «معاد» ادعا شده است) ندارد. آیه دیگری نیز در قرآن کریم وجود ندارد که دلالت بر مدعای مذکور بنماید.

حال بار دیگر به این عبارات نگاه کنید:

«در آیات و روایات بسیاری تصریح شده است که چنین پلی وجود

دارد.»

«قرآن کریم و احادیث تصریح کرده‌اند که مؤمن و کافر از این صراط

عبور کرده و کفار از آن سقوط می‌نمایند».

آری، این سیره پیوسته مدرّس کتاب «معاد» است که بر هر چیزی که مؤید نتایج از پیش تعیین شده ایشان باشد، نام «صریح و نصّ و بین و بدیهی و ...» می‌نهند و در حالی که در قرآن حتّی یک آیه هم دالّ بر این معنا (حتّی به نحو ظهور) نیست! می‌گویند: آیات تصریح کرده، قرآن کریم تصریح کرده است!

و با کمال تأسف، شنوندگان کلام ایشان به خود زحمت باز کردن قرآن را نمی‌دهند و یا لَلْعَجَب الْعَجَاب!

باری ایشان در نقد ملا صدرا می‌گویند: قرآن صریح است در این که همه بر روی پل می‌روند حتّی کفار، و صراط اختصاص به موحدین ندارد، و به آیه «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» استدلال می‌کنند؛ در حالی که این آیه فقط دالّ بر ورود همه به جهنّم است، ولی آیا از روی پل یا نه؟ آیه ساکت است. چه بسا - همان طور که از عبارات صدرالمتألّهین رحمته استفاده می‌شود - کفار مستقیماً به جهنّم وارد شوند و از روی پل عبور نکنند؛ گرچه توجیه دیگری نیز برای کلام ایشان پیش از این گذشت.

جالب اینجاست که این احتمال را - که مدرّس محترم مخالف صریح آیات و روایات شمرده‌اند - محدّث اخبارگرای ما مرحوم علامه مجلسی رحمته اعلی الله مقامه الشریف نیز ذکر کرده‌اند و احتمال داده‌اند که: «کفار و مشرکان و مخالفان در اوّل صراط یا پیش از ورود به صراط به جهنّم

۱. گرچه این بحث کمی طولانی شد ولی غرض این بود که این سیره معظّم له روشن شود.

می‌روند»!

افزون بر همه اینها، صدرالمتألّهین رحمته صراط مستقیم را مختصّ به مؤمنین می‌دانند نه مطلق صراط را، و پیداست که از عدم اخصّ، عدم اعمّ لازم نمی‌آید.

نکته پنجم

ایشان می‌گویند: «مسأله وجود پل بر روی جهنّم، مورد اتّفاق علمای مسلمین است».

ای کاش ایشان قبل از این ادّعای إجماع نگاهی به کلمات بزرگان می‌انداختند. در همین کتاب دیدیم که سیّد مرتضی و شیخ طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی و فاضل مقداد - قدس سرهم - همه شبّهت به وجود صراط به معنای «پل» ادّعای تردید و عدم اعتقاد داشتند، و محقّق حلّی عدم آن را تقویت کردند. لابدّ سیّد و شیخ و خواجه و محقّق و فاضل نیز از علمای اسلام نیستند!

قول به وجود «پل» در آخرت از مسألات شریعت نیست و اعتقاد به آن واجب نمی‌باشد و مخالفینی داشته است؛ و چه زیبا محقّق نحیر کاشف الغطاء در «کشف الغطاء» در بیان «ما یجب معرفته» می‌فرماید: و لا تلزم معرفة أنّ الصراط جسمٌ دقیقٌ أو هو عبارة عن الاستقامة المعنویة، علی

۱. «حقّ الیقین» ص ۴۶۳ و ۴۶۴

۲. یکی دیگر از بزرگانی که وجود پل در آخرت را انکار کرده‌اند عارف بزرگوار ما مرحوم سیّد حیدر آملی می‌باشند که فخر المحقّقین در اجازه خود به ایشان لقب «زین العابدین ثانی» داده و خود را امیدوار به شفاعت ایشان دانسته‌اند (جامع الأسرار، ص ۹۴).

خلاف التحقیق^۱

«و شناختن اینکه صراط جسمی باریک است یا اینکه صراط عبارت است از استقامت معنوی و پایداری در دین - که این نظر مخالف حق است - واجب نمی‌باشد.»

جالب‌تر از همه این مطالب، این است که ایشان قبل از این عبارت، عبارت «توضیح المراد» را در سیاق تأیید خود ذکر کرده‌اند، با وجود اینکه آن هم دالّ بر این است که پستی وجود ندارد و مفاد أدله، تشبیه معقول به محسوس است!

نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که انکار یا تردید این بزرگان نباید سبب تعجب باشد به دو علت:

الف) کسانی که از تاریخ تدوین حدیث شیعه مطلع‌اند می‌دانند که عمده علمای قبل از قرن ۱۱ هجری از نظر دست‌رسی به روایات، در تنگنای بسیار شدیدی بوده‌اند و لذا بارها در کتب فقهی ادّعاء می‌کنند بر این فتوا، شاهدی از روایات وجود ندارد؛ در حالی که روایات آن فتوا در خود کتب اربعه آمده است.

کسی که به عبارت مرحوم محقق حلی و مرحوم سید حیدر آملی نگاه کند و همچنین به عبارات سید و شیخ، می‌بیند که این بزرگان احتمال نمی‌داده‌ند «صراط» در شریعت دو اطلاق داشته باشد، بلکه امر در نزد ایشان دائر است بین اینکه صراط، راه حق و توحید در زندگی دنیا باشد و یا پلی بر روی جهنم؛ لذا به آیات قرآنی تمسک کرده‌اند تا ثابت کنند ظواهر مؤید این است که صراط همان مسیر صحیح زندگی در دنیا و دین مبین اسلام

است.

گویا هرگز دو حدیثی را که در «معانی الأخبار» و «تفسیر منسوب به حضرت امام حسن علیه السلام» آمده و با صراحت صراط را به صراط دنیا و صراط آخرت تقسیم می‌کند^۱، ندیده‌اند. و حقاً جا دارد که امروز خداوند را هزاران بار شکر گوئیم که به ما توفیق نشستن بر خوان نامتناهی نعمت روایات اهل بیت علیهم السلام را روزی نموده است.

ب) اخبار وارد در اصول دین تا یقین‌آور نباشد، نمی‌توان بر طبق آنها حکم کرد؛ چون تعبدی در کار نیست، و تا باب احتمال تشبیه معقول به محسوس باز است، احتمال اینکه صراط آخری نیز صورت محسوس نداشته و حقیقتی مجرد باشد، وجود دارد؛ و لذا نمی‌توان ادّعی قطع کرد. ممکن است سبب تردید سید مرتضی و شیخ طوسی قدس سرهما - با وجود اینکه ظاهراً بر روایات «معانی الأخبار» واقف بوده‌اند - همین مسأله باشد.

نکته ششم

ایشان می‌گویند: «ملا صدرا تمام مشاهدات روز قیامت را خیالاتی بیش نمی‌داند؛ و جمیع ما یراه الإنسان یوم القیمة، یراه بعین الخیال و هی موجودة فی تلك الدّار معتبرة باقیة فیها لأنّها موطن تلك الصّور».

سپس در نقد می‌گویند: «در حالی که نصوص و ظواهر أدله، حاکی از وجود بهشت و جهنم و وجود صراط و صحیفه اعمال است».

تمام مشکل این عبارت و سائر عبارات طولانی ایشان، این است که «خیال» در اصطلاح فلسفی با «خیالات» در لغت عامیانه مردم - که با الف و تاء

جمع بسته می‌شود - اشتباه شده است. همانطور که معمولاً «ماده» در اصطلاح فلسفی با «ماده» در لغت عامیانه خلط می‌شود. به محض اینکه می‌گویند عالم آخرت ماده ندارد و خیال است، گمان می‌کنند همچون یافته‌های کودکان است که در عالم ذهن خود هر چه می‌خواهند می‌سازند و خراب می‌کنند.

غافل از اینکه این دو کلمه دو اصطلاح فلسفی است و مانند سائر اصطلاحات علمی باید آن را از اهل فن آموخت و هیچ مجوز عقلانی وجود ندارد که انسان اصطلاحات علمی را به معنای عامیانه آن حمل نماید.

حضرت علامه آیه الله طباطبائی (قدس سره) در رساله «الإنسان» کلامی دارند خطاب به افرادی همچون مدرّس محترم کتاب «معاد» که نقل آن بسیار مفید است:

إنّ عالم المثال كالبرزخ بين العقل المجرد و الموجودات المادّية فهو موجود مجرد عن المادّة ...

و ینبغی لك أن تتنبّت فی تصوّر معنی المادّة، و أنّها جوهر، شأنها قبول الآثار الجسمیة و تحقّقها فی الأجسام مصحّحة الانفعالات التي ترد علیها، و لیست بجسم و لا محسوس، و إیّاك أن تتصوّر أنّها الجسمیة التي فی الموجودات الجسمانیة، فهذا هو الذی عزب عن جمع من علماء الظواهر فتلقوا ما ذكره المتألهون من أصحاب البرهان علی غیر وجهه، و حسبوا أنّ قولنا: إن البرزخ لا مادّة له مثلاً أو إنّ لذائذه خیالیة أو هناك لذّة عقلیة، معناها أنّها وهمیة سرابیة غیر موجوده فی الخارج إلا فی الوهم و التصوّر؛ و ذلك انحراف عن المقصود، خاطئ من جهة المعنی^۱.

«عالم مثال مانند برزخی بین عقل مجرد و موجودات مادی می‌باشد، بنابراین عالم مثال موجودی مجرد از ماده است ... و سزاوار است که در تصوّر معنای ماده تأمل و دقت نمائی، و بدانی که ماده جوهری است که شأن آن قبول و پذیرفتن آثار جسمی است و بودن ماده در اجسام سبب می‌شود که اجسام بتوانند انفعالات و تغییراتی را که در آنها به وجود می‌آید بپذیرند و خود ماده جسم نیست و محسوس نیز نمی‌باشد. و مبدا پنداری که ماده همان جسم بودن موجودات جسمانی است.

این مطلب همان چیزی است که عده‌ای از علمای ظواهر از آن غافل شده‌اند، و سبب شده کلام حکمای متألهین را اشتباه بفهمند و گمان کرده‌اند وقتی ما می‌گوئیم: «برزخ ماده ندارد» یا «لذائذ آن خیالی است» یا «در آخرت لذائذ عقلی وجود دارد» مراد این است که برزخ و لذائذ آن اموری وهمی و سرابی است که در خارج وجود ندارد و موطن و جایگاه آن فقط وهم و تصوّر است؛ ولی این فهم و برداشت خلاف مقصود حکماست و خطا می‌باشد.

آری این عبارت دقیقاً خطاب به کتاب «معاد» است که «خیال بودن» را مرادف با وهمی بودن و سرابی بودن و ثابت نبودن در خارج قرار داده‌اند. ماده در فلسفه، یعنی حیثیّت قابلیت و انفعال. وقتی می‌گویند در آخرت ماده نیست؛ یعنی موجودات در آن عالم، فعلیّت تامّه داشته و نقصی ندارند، نه اینکه موجود نیستند و یا شکلشان با این عالم متفاوت است.

همانطور که در فصل اول گفته شد، وجود و یا عدم ماده فلسفی فقط با برهان قابل اثبات است و حسّ آن را درک نمی‌کند؛ و لذا سببی که ماده داشته باشد با سببی که ماده نداشته باشد شکل و شمائلشان دقیقاً یکی است و اصلاً با حسّ قابل تشخیص نیستند؛ و اگر کسی گفت این سبب که قبلاً قابلیت داشت دیگر فعلیّت محضه شده است، معنایش این نیست که دیگر، آن

سیب، سیب نیست و وجود ندارد و تبدیل به خیالات شده است. نا آشنائی با این اصطلاح ساده، سبب شده است که عده‌ای بگویند معاد ملاصدرا همان معاد روحانی است و اصلاً جسمانی نیست و اسمش را فقط جسمانی گذاشته‌اند^۱. با اینکه معاد ملاً صدرا کاملاً جسمانی است و جسمیت شیء ربطی به داشتن حیث انفعال ندارد، همانطور که سیب مفروض کاملاً جسم است، طول و عرض و ارتفاع دارد، رنگ و بو و مزه دارد و ...^۲

آری به ملاً صدرا رحمه الله اشکال دیگری شده است و آن اینکه گرچه معاد شما جسمانی است و نبودن ماده ربطی به نبودن جسم ندارد، ولی شما تعلق روح به بدن مادی و ارتباط نوین آن دورا پس از مرگ تصحیح نکردید و راه حلی ارائه ندادید. گرچه با تلاش خود همه روایات باب معاد را تفسیر و

۱. رجوع کنید به: «معاد» ص ۳۳، تعلیقه و ص ۱۳۸

۲. جناب دکتر دینانی در توضیح فرق‌های عالم دنیا و آخرت، در شرح کلام مرحوم فیض می‌گویند: «۴. در دنیا قوه خیال همواره با حواس ظاهره متفاوت است، ولی در عالم آخرت خیال عین حواس بوده و با آنها متحد می‌باشد. به همین جهت است که گفته شده است: «بهشت جای لذت خیالی نیست»، زیرا خیال به معنی متعارف کلمه مقتضای وهم است و معنی آن این است که کسی چیزی را تخیل کند، و چون امکان دسترسی به آن را ندارد در آرزوی آن بسر برد که گفته‌اند: «آرزو سرمایه مفلسان است». به این ترتیب در عالم آخرت خیال با حواس ظاهره متحد بوده و آنچه به تخیل درآید در واقعیت محسوس نیز موجود است. پس بین آرزو و واقعیت فاصله نیست، و حاکمیت صدق و حقیقت، آشکار است. وجه تسمیه عالم آخرت به «الحاقه» نیز همین است، زیرا در آنجا حاق و حقیقت هر چیزی آشکار است و از کذب و بطلان و آرزو نیز خبری نمی‌توان یافت.» (معاد از دیدگاه حکیم مؤسس زنونزی، ص ۱۵۶).

تحقیق کرده‌اید، ولی این دسته روایات کماکان لاینحل باقی ماند^۱. این اشکال را عده‌ای از حکمای بعد از آقا علی حکیم به ایشان دارند و به این اصطلاح می‌توان گفت معاد ایشان روحانی است نه جسمانی؛ یعنی «عود الروح إلى الجسم المادی» یا «عود الجسم المادی إلى الروح» در آن درست نشده است، نه اینکه جسمی را که شما می‌گویید، اصلاً جسم نیست و شما تدلیس کرده‌اید و نام جسم بر آن نهاده‌اید.

و البته این جسم غیر از بدن دنیوی است از این حیث که بدن دنیوی قابلیت و ماده داشت و این ندارد، ولی از آنجا که شینیت شیء به صورت است نه به ماده - کما هو المحقق فی محلّه - لذا این جسم همان بدن مادی است لا غیر.

باری مراد از خیال نیز مرتبه‌ای از وجود است که ماده ندارد، نه خیالات و اوهام، و اتفاقاً ملاً صدرا رحمه الله بارها تصریح می‌فرمایند که خیال وجودش اقوی از وجود مادی است و وجودی عینی دارد؛ و این مطلب را این قدر تکرار می‌کنند که انسان گمان می‌کند تطویل است. ولی با دیدن عبارات کتاب «معاد» و امثال آن روشن می‌شود «اطناب» بود و نه «تطویل».

و اياك أن تعتقد هذه الأمور التي يراها الإنسان بعد موته من أحوال القبر و أهوال القيامة، أموراً موهومةً محضةً متخيلةً صرفةً لا وجود لها في الأعيان - كما زعمه كثير من المنتسبين إلى الحكمة و المشبهين بالحكماء - هيئات هيهات، هذا عندنا كفر بحسب الشريعة و ضلال بحسب الحكمة بل «الناس نيام فاذا ماتوا اتبهاوا» و امور الآخرة، اقوى وجوداً و أشدّ تحصلاً و

۱. البته خود ملاً صدرا رحمه الله معتقدند این دسته روایات نیز طبق نظریه ایشان قابل توجیه است ولی برخی این توجیه را نپذیرفته‌اند.

أقوی تأثیراً من وجودات هذا العالم^۱.

«و بر حذر باش از اینکه تصور کنی آنچه انسان پس از مرگ در قبر و قیامت می بیند موهوم محض و خیال صرف می باشد که واقعیتی ندارد - چنانکه بسیاری از آنانکه خود را به حکمت نسبت داده و شبیه به حکماء نموده اند، پنداشته اند - هیهات، هیهات؛ این تصور به اعتقاد ما از جهت شرعی، کفر و از جهت حکمت و عقل، ضلالت و گمراهی است، بلکه مردم در خوابند و پس از مرگ بیدار می شوند و حقائق آخرت وجودشان از موجودات این عالم قوی تر و تأثیرشان بیشتر می باشد.»

و در جای دیگری در ذیل عنوان: «ازالۀ وهم و افارۀ فهم» می فرماید:
ان الذی صرف النصوص الواردة فی باب أخبار الآخرة عن ظاهرها و مؤداهها، و حوّل الآيات الدالة علی أحوال القبر و البعث عن منظوقها، و زعم أنها عقلیة أو وهمیة محضه، و لیس لها وجود عینی جهل أو تجاهل أنه لو کان الأمر كما توهم و أوهم لزم أن یکون الشرائع للإضلال و الغواية لا للإرشاد و الهدایة^۲.

«کسی که مدارک نقلی مربوط به آخرت را از ظاهر و مفادش برگردانده و معانی آیاتی را که بر حالات قبر و قیامت دلالت می کند، تغییر داده و توجیه کرده و پنداشته که این امور عقلی یا وهمی محض است و وجود عینی حقیقی ندارد، ندانسته - یا خود را به ندانستن زده است - که اگر واقعاً چنان باشد که او می پندارد باید گفت ادیان الهی برای گمراه کردن و اضلال آمده است؛ نه

۱. «المبدأ و المعاد» ص ۴۰۹؛ و «عرشیه» ص ۶۲.

۲. «المبدأ و المعاد» ص ۴۱۳؛ و نظیر این عبارات در کتب ایشان بسیار زیاد است.

خواننده محترم با یک مراجعه اجمالی مواردی را می تواند بیابد.

برای هدایت و ارشاد.»

آیا ظلم نیست که با این همه تأکیدات مؤکد، باز هم انسان کلام مؤلف را بر آنچه خودش می خواهد حمل نماید و او را آماج تیرهای آلوده قرار دهد^۱.

۱. به طور کلی درباره عالم آخرت چند مثاله مطرح است که این مسائل غالباً در عبارات مدرّس محترم کتاب «معاد» با هم خلط می شود.
الف) آیا عالم آخرت خیالی و صوری است؛ یعنی فعلیت محضه است، و یا مادی است؛ یعنی دارای قابلیت است؟ و اگر مادی است آیا همین ماده عالم دنیاست، یا ماده ای متناسب با عالم آخرت؟ صدرالمتألهین ظاهراً به احتمال اول معتقدند و برخی از حکمای مثاله به احتمال سوم.

ب) آیا ثواب و عقاب و جنت و نار - که مسلماً وجودی مستقل از بدن اخروی دارند - در درون نفس (به اصطلاح صدرالمتألهین) می باشد؛ یعنی نفس به آنها احاطه و علم حضوری دارد، یا در بیرون نفس است و علم نفس به آنها حصولی است.
دلالت وضعیه لفظیه در آیات و روایات نسبت به هر دو مسأله کاملاً ساکت است و فقط اصل وجود عینی حقائق اخروی و محسوس بودن آنها را می فهماند. در کلمات متکلمین شیعه نیز، تا قبل از ملا صدرا از این مسائل بحثی به میان نیامده است.

متأسفانه مدرّس محترم کتاب «معاد» - همچون گروهی دیگر - گاهی خیال فلسفی را با خیالات و موهومات خلط می کند و در نتیجه آن را با درون نفس بودن و واقعیت خارجی نداشتن ملازم می پندارند (رجوع کنید به: معاد، عبارات فصل دوم، ص ۸۱ - ۸۹ و فصل سوم، ص ۹۰ - ۱۰۷) و گاهی درون نفس بودن را با درون بدن اخروی بودن خلط می کنند (همچون مبحث صراط که پنداشته اند از دید ملا صدرا متحرک در صراط با خود صراط یکی است).

نتیجه این اشتباهات این است که گمان می کنند تمام آیات و روایاتی که سخن از وجود بهشت و جهنم می گوید، نص در بطلان فرمایش ملا صدرا است، و هر کسی که در عبارتی سخن از وجود بهشت و جهنم محسوس گفته باشد، مخالف ملا صدرا محسوب می شود. بر همین اساس بارها تأکید می کنند: «خیلی واضح است که نظر ملا صدرا مخالف نصوص آیات

نکته هفتم

از خلط اصطلاح خیال و ماده فلسفی با خیال و ماده عرفی بگذریم .
مدرس محترم کتاب «معاد» در کتاب ، ادعای دیگری را مطرح
نموده‌اند و در درس نیز پافشاری می‌کردند که ملا صدرا رحمته الله علیه همه حقائق
آخروی را داخل نفس می‌داند و صراط نیز از حقائق آخروی است و طبق
قاعده شکل اول منطق ، صراط داخل نفس است ؛ در حالی که براساس
ظواهر ، صراط حقیقتی مستقل از نفوس دارد ؛ پس کلام ایشان با ظواهر
منافی است :

«مبنای ایشان این است که هر چه هست نفس است ، خود نفس تکامل
می‌کند خود نفس برای خود بهشت و دوزخ تصور می‌کند ، خود نفس میزان
است و خود نفس صحیفه اعمال است» .

سخن در ارتباط صراط با نفس به تفصیل گذشت و عرض شد گرچه
افراد صراط به آحاد نفوس نوعی تعلق دارد ، ولی حقیقت آن به نفس مقدس
حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و یا به تعبیری معصومین صلوات الله و
سلامه علیهم اجمعین متعلق است و حافظ جنبه وحدت - آن که بیرون از
نفوس آحاد است - آن بزرگواران هستند .

آنچه در اینجا مطرح است صحت ادعای قضیه موجبه کلیه است که
می‌خواهد کبرای این استدلال قرار گیرد : «هر چه در قیامت است نفس است

و روایات و مخالف نظر جمهور علمای اسلام است» (معاد ، ص ۸۵ - ۸۶)

باری ، اگر کسی می‌خواهد مبنای صدرالمتألهین را نقد نماید ، باید از روایات وجود
حیث قابلیت و حصولی بودن علم نفس به ثواب و عقاب را اثبات نماید (چنانکه برخی
حکماء مثلاً گفته‌اند) و با کمال تأسف ادله مذکور در کتاب «معاد» ، همگی کاملاً بی‌ربط بوده
و نشان تصور نشدن صحیح محل نزاع است .

و خود نفس همه کار می‌کند و جدای از نفوس انسانی در قیامت هیچ حقیقتی
نیست» .

وقتی از ایشان درخواست شد که مستندی برای این ادعا ارائه دهند در
جلسه بعدی درس ، پنج عبارت را به عنوان شاهد ذکر کردند و با تفصیل
فراوان همه عبارات را قرائت نمودند ، ولی متأسفانه یک عبارت کاملاً بی‌ربط
بود و چهار عبارت دیگر فقط ناظر به لذات و آلام بهشت و دوزخ بود ؛ و به
هیچ وجه ، مثبت موجبه کلیه نمی‌توانست باشد . این مسأله آن قدر واضح بود
که با یک تذکر کوچک در هنگام بحث ، ایشان اعتراف به ناکارآمد بودن
استدلال خویش کردند ا

باری کسانی که کمی با حکمت متعالیه آشنا باشند می‌دانند که بر
مبنای حکمت متعالیه موجودات آخروی دو دسته هستند : دسته اول اموری
که قائم به ذات خودند و به ابداع مستقل خداوند موجودند ، همچون ملائکه
و دسته دوم قائم به نفوس انسان می‌باشند و لذا مشاهدات انسان برخی در
درون نفس خود است ؛ یعنی نفس به آن امر مشاهده محیط است و برخی
خارج از نفس است .

ملا صدرا رحمته الله علیه این همه مباحث مفصل و دقیق درباره نحوه وجود
ملائکه مطرح کرده است ، چطور می‌توان گفت معتقد است همه چیز در
درون نفس است ؟ آیا ملا صدرا رحمته الله علیه معتقد است که حقیقت قرآن - که در
قیامت طلوع می‌کند - در درون نفس من و معلول نفس بنده و امثال بنده

۱ . پیش از این گذشت که ملا صدرا رحمته الله علیه لذات و آلام و ثواب و عقاب را عین عمل
می‌داند «لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» و عمل ، قائم به نفس و معلول آن است و لذا
ثواب و عقاب انسان ، آثار نفس او است .

است. ۱۹

باری، فراموش نمی‌کنم که در همان آیام وقتی این کلام ایشان را برای یکی از سروران اساتید نقل کردم ایشان بسیار متعجب شدند: آیا ایشان حتی این مسائل مسلمة حکمت را هم نمی‌دانند؟

به هر حال، چون مسأله بسیار واضح است و در کتب حکمت بارها آمده است و خود ایشان نیز معترف شدند، به شرح و بسط عبارات منقوله ایشان نمی‌پردازم و فقط صرفاً نشانی عبارات را عرض می‌کنم:

۱. اسفار، ج ۹، ص ۳۳۸، س ۱: فبالموت يرفع الحجاب ... بل

عینها!

۲. ص ۱۷۶ س ۷: واعلم أن لكل نفس ... كلها قائمة به.

۳. اصول المعارف، ص ۱۷۴ س ۱۲: و جنة جسمانية ... صنعها.

۴. عرشیه، ص ۵۲، س ۲۱: ثم إن كل ما يشاهده تا ص ۵۳ س ۲:

مباینه لوجودها.

۵. عرشیه، ص ۳۶ س ۱۴: قاعدة: إن الصور الخيالية تا پایان قاعدة

ص ۳۷، س ۱۸.

۱. این عبارت کاملاً مربوط به جنت و نار است و در فصل ۲۷ «فی تنمة الاستبصار

فی بیان حقیقة الجنة و النار» آمده است؛ و عبارت دوم نیز صریح در همین مسأله است.

۲. ای کاش ایشان کتاب «اصول المعارف» را شش برگ ورق می‌زدند تا به این

عبارات برسند: ان اهلها قسمان: قسم خلقه الله سبحانه على سبيل الابداع أو التكميل بعد

التكوين، فهم قائمون بذواتهم ... و قسم يصدر عن نفوسنا باذن الله، بابداعنا إياه فى

الحياة الدنيا وفى الآخرة و هو قائم بنفسنا قيام الفعل بالفاعل.

۳. این عبارت کاملاً بی‌ربط به بحث است و مربوط به کیفیت تحقق موجودات مثالی

و تفاوت آنها با موجود مادی و کیفیت إدراك نفس نسبت به آنها است.

پس از این تفصیل، بار دیگر قسمتی از عبارات پایانی کتاب «معاد» را با هم مرور کنیم و قضاوت را به عهده خواننده می‌گذارم.

* «این نوع توجیهات مانند انداختن تیر در تاریکی است».

* «آیا مسأله تطایر کتب و مسأله صراط از مسائل غیبی نیست؟! پس

چرا درباره آن نظر می‌دهند؟ چه دلیلی بر این نوع توجیهات دارند؟».

* «این برداشت‌ها با نصوص و ظواهر مدارک وحی کاملاً منافات

دارد».

روشن است که چه کسی تیر در تاریکی انداخته و کلام واضح و متین

را - به خاطر ناآشنائی - توجیه و تأویل نموده است.^۱

۱. برخی از آزادتمندان جناب حجة الإسلام و المشتملین سیدان، در پاسخ برخی از اشکالات گذشته مطالبی را متذکر شدند که برای تکمیل این بحث، خلاصه آن مطالب را به همراه پاسخ آن ذکر می‌نمایم:

الف) «تقریر مدرّس کتاب «معاد» از کلام صدرالمآلهین کاملاً صحیح است و اینکه در کتاب «معاد» به مآلصدرنا نسبت داده شده است که ایشان وجود پل را در آخرت منکر می‌باشند، این نسبت از مدرّس محترم نیست؛ بلکه مقرر در فهم و تقریر کلام ایشان اشتباه کرده‌اند. در تمام مواردی که گفته شده مآلصدرنا وجود پل را منکر است، مراد وجود مستقل خارج از نفوس است و در مواردی که گفته شده که روایات دال بر وجود پل است، مراد وجود مستقل می‌باشد».

جواب

أولاً: بر فرض اشتباهات از مقرر محترم باشد و مدرّس محترم در توصیف فرمایش صدرالمآلهین خطا نکرده باشند، ولی باید بدانند مسؤولیت شرعی و عرفی تمام این تهمت‌ها به عهده ایشان می‌باشد؛ چرا که این کتاب به عنوان تقریر دروس ایشان و بنا تأیید ایشان ترویج و نشر می‌شود. وانگهی به چه حقی مطالب دقیق فلسفی را در جمعی بیان و نقد می‌کنند که حتی مقرر آن درس از فهم صحیح آن عاجز می‌باشد؟

ثانیاً: با صرف نظر از اشکال مزبور، باز هم توصیف ایشان از نظر ملاحظه با مشکلات اساسی مواجه است. ملاحظه برای صراط دو جنبه وحدت و کثرت معتقد است و روایات را بر این اساس تفسیر می‌نماید. حقیر در زمان بحث با مدرس محترم از هر یک از اساتید مشهود مقدس و قم دربارهٔ تقریر کلام ملاحظه در باب صراط سؤال کردم، بی‌درنگ و با قاطعیت، آن را به شکل وحدت و کثرت تقریر کردند؛ ولی مدرس محترم نه فقط در تقریر کلام ملاحظه به این مسأله اشاره نکرده‌اند، بلکه در هنگام بحث شفاهی که بنده برای ایشان این مسأله را توضیح دادم، به شدت برایشان عجیب بود و در نهایت به جای قبول به تحقیر بنده پرداختند. روشن است که توجه نکردن به دو جنبه صراط، سبب توهم مخالفت فرمایش ملاحظه با مدارک و حیاتی می‌شود و برای ایشان نیز همین توهم پیش آمده بود.

نکته دیگری که در کلام ملاحظه بسیار مهم است، تفکیک بین صراط دنیا و آخرت و وجود حمل حقیقت و رقیقت بین آن دو است. مدرس محترم اصلاً به این نکته پیش پا افتاده توجه نداشتند و این امر سبب تحیز ایشان در عبارت صدرالمتألهین بود. چنانکه در متن کتاب «معاد» آمده، در درس نیز اصرار داشتند که صدرالمتألهین متحرک و مافیة الحركة و مبدأ و مقصد در صراط آخری را نفس می‌داند و تندی و کندی در مسیر صراط، مربوط به حرکت نفس است و عبارت «أقول» در پایان کلام ملاحظه را - که ناظر به صراط دنیاست - حمل بر صراط آخرت می‌کردند؛ در حالی که ملاحظه متحرک را بدن آخری و مافیة الحركة را پل محسوس و مبدأ را موقف و مقصد را جنت جسمانی می‌داند.

ثالثاً: انصاف این است که مشکلات کتاب مربوط به مدرس است نه مقرر. مدرس کتاب، از درون نفس بودن چیزی، خیالات بودن و عینیت نداشتن می‌فهمیده و می‌فهمند و نحوهٔ وجودات عالم مثال برایشان روشن نشده است؛ و لذا گاهی از آن به خیالات تعبیر می‌کنند و گاهی می‌گویند: «اگر بهشت و جهنم در درون نفس بود و صورت محضه بود باید قابل لمس نمی‌بود؛ ولی روایات حاکی از قابل لمس بودن آن است» (برخی از عبارات ایشان در خاتمه کتاب آمده است). وجود غیر مستقل و در درون نفس به این معنا که ایشان تصور می‌کنند، بیان دیگری از نبودن است و اگر گاهی می‌گویند: پل نیست، و گاهی می‌گویند: پل مستقل از نفس نیست، و گاهی می‌گویند: روایات می‌گوید پل هست، و گاهی می‌گویند: پل

مستقل است، همهٔ این اختلافات، ناشی از تصور نکردن صحیح مطلب است. اگر ایشان اصول اولیة مطلب ملاحظه را می‌دانستند، هرگز عبارت «أقول» را حمل بر صراط آخری نمی‌کردند، و در فهم عبارت به این سردرگمی دچار نمی‌شدند و جرأت نمی‌کردند. به بزرگان جسارت نموده و بگویند ملاحظه در مبحث صراط نیز مانند سایر مباحث تدلیس کرده است.

در درون نفس بودن و مصنوع نفس بودن در اصطلاح حکماء ربطی به قابل لمس نبودن و حجم نداشتن و امثال اینها ندارد و ادراک انسان از صراط داخل نفس دقیقاً مانند ادراک پلی است که در دنیا باشد و از آن عبور کند، هر دو دیده می‌شوند و هر دو لمس می‌گردند و انسان بر هر دو حرکت می‌کند، و این حرکت، حرکت در مقولهٔ این است نه مثل حرکت نفس در صراط دنیا که در جوهر خود حرکت می‌نماید.

به هر حال وقتی ایشان اصرار دارند ملاحظه مبدأ و مقصد و متحرک و مافیة الحركة را نفس می‌داند، لازمهٔ این کلام این است که دیگر پلی در کار نباشد. این مطلب در کتاب آمده و نمیتوان اشتباهی چنین بزرگ را به مقرر نسبت داد، افزون بر این، در درس نیز بر این امر اصرار می‌ورزیدند.

ب) «اینکه گفته می‌شود مدرس محترم کتاب «معاد» با اصطلاحات فلسفی آشنائی ندارند و معنای خیال و صورت و ... را نمی‌دانند، اشتباه است. بنده خودم در درس ایشان شرکت می‌کردم و ایشان صورت را به معنای فعلیت و ماده را به معنای حیث قابلیت تعریف کردند».

جواب: بنده نیز شکی ندارم که ایشان مدتی از عمر خود را در تورق کتب حکمت گذرانده‌اند؛ لیکن تمام سخن این است که حکمت، فهمیدن و هضم کردن می‌خواهد، نه از برکردن؛ درس گرفتن و زانو زدن می‌طلبند، نه ورق زدن و مطالعه کردن.

تفاوت افراد فلسفه دان با افرادی که مدعی اند فلسفه را می‌فهمند در همین بزرگراه روشن می‌شود. انسان اصطلاحی را می‌شنود و تعریف آن را از بر می‌کند، ولی به علت شدت انس با الفاظ عامیانه و هضم نشدن معنای دقیق اصطلاحی، گاهی لوازمی را بر آن بار می‌کند که معلوم می‌شود تصور صحیحی از اصطلاح ندارد. آری،

به خوش بود از محک تجربه آید به میان ...

نمونه‌های برخی عباراتشان گذشت و به برخی از آن - همراه با نقد - در خاتمه اشاره شده است و اگر کسی چند صباحی فلسفه خوانده باشد، امثال این عبارات و اشتباهات را، در تمام آثار کتبی و شفاهی ایشان می‌بیند.

(ج) «اشکال به عباراتی مثل «آیات و روایات» و یا «اتفاق علمای مسلمین»، اشکال علمی نیست. این تعابیر از باب مسامحه است. وقتی می‌گویند: «از ظاهر آیات و روایات استفاده می‌شود» و یا «آیات و اخبار از این مسأله بارها سخن گفته‌اند» مراد این است که در مجموعه آیات و اخبار چنین مطلبی هست، حال چه فقط در اخبار باشد و یا در هر دو».

جواب: غرض حقیر نیز فقط بیان همین سیره ایشان بود که در مقام تخطئه علمای اسلام و رد ایشان، بدون هیچ دقتی هر چه مناسب با مطلب از پیش تعیین شده باشد گفته می‌شود. در مسأله‌ای که غالب بزرگان تا قرن ۱۰ مخالف یا ساکت می‌باشند، ادعای اجماع می‌نمایند و از چیزی که در قرآن از آن اثری نمی‌باشد، تعبیر به صراحت آیات می‌نمایند و آن وقت به «مسامحه» عذر می‌آورند. آیا فضای بحث علمی فضای مسامحه و سهل انگاری است؟ آیا راضی‌اند که مخالفین ایشان با همین مسامحات به نقد ایشان پردازند؟ وانگهی این مسامحات سبب به خطا افتادن مخاطبین است. آیا واقعاً هر کس می‌شنود که آیات و روایات با نظر ملاحظه‌مخالف است، از آن می‌فهمد که آیات یا روایات مخالف است؟ همین بی‌دقتیها و مسامحات و نسبت‌های دروغین، سبب شده که بسیاری از طلاب مبتدی و متوسط در حوزه مشهد، ملاحظه‌مخالفان و حکماء و عرفاء را نه به عنوان عالمانی خطاکار، بلکه به عنوان دشمنان دین و مخالفین قرآن و عترت می‌شناسند و هم اکنون که بنده این سطور را می‌نویسم - در اثر تبلیغات سوء مدرّس محترم - عدّه‌ای از ایشان، امثال علامه طباطبائی و رهبر فقید انقلاب و علامه طهرانی قدس سرهم و آیه الله حسن زاده و آیه الله جوادی آملی را صراحتاً کافر می‌دانند. آیا بزرگان تفکیکی گمان می‌کنند در مواقف سخت عالم آخرت نیز، همچون دنیا می‌توانند به «مسامحه» عذر آورند؟! کسانی که متخصص در حکمت و عرفان نیستند حق اظهار نظر در این امور را ندارند و اگر ندانسته اظهار نظر کنند و غیر عمدی در خطا بیافتند، باز در درگاه خداوند قهار جبار مؤاخذ خواهند بود.

خاتمه

جایگاه عقل

آنچه گذشت نمونه‌ای از مواردی بود که درباره آن ادعا می‌کردند رأی شریعت مقدّس با کلام اهل حکمت در کمال تنافی و تغایر است و روشن شد که مدّعی نه رأی شریعت را درست تبیین کرده‌اند و نه کلام اهل حکمت را. ادّعای تباین و تغایر دو نظر وقتی جا دارد که مدّعی، هر دو طرف را دقیقاً بشناسد و سپس به مقایسه بپردازد. کسانی که حتّی با اصطلاحات حکمت نا آشنایند اگر ادّعای تغایر و تنافی آراء حکما با معارف و حیانی را بنمایند، از جاّده انصاف خارج شده‌اند.

مدرّس محترم برای اثبات اینکه درس معقول و فلسفه رائج در حوزه‌ها در حقیقت حرکتی عقلانی نیست در «الفوائد النبویّة» به دو دلیل استدلال کرده‌اند که یکی از آن دو این است: عدم تطابق نتایج أكثر المباحث المهمة الاعتقادیّة مع ما ورد فی الشریعة من الوحی، و كذلك نتائج العرفان المصطلح المتداول^۱.

«مطابق نبودن نتایج غالب مباحث مهمّ اعتقادی در فلسفه، با آنچه در شریعت از طریق وحی آمده است، و همچنین مطابق نبودن نتایج عرفان مصطلح متداول با شریعت».

با توجه به آنچه گذشت دیگر احتیاجی به پاسخ دادن به این استدلال نیست؛ چون معلوم شد که مدّعی محترم به علّت دوری از علوم عقلی و اکتفا به مطالعه و تصفّح برای فهم مراد حکمای متألّه شیعه، مطالبی از کلمات

ایشان برداشت می‌کنند که فرسنگ‌ها با آنچه هست فاصله دارد، و از طرفی مطالبی را به وحی نسبت می‌دهند که صرفاً نتیجه شتاب‌زدگی در استنتاج و تطبیق مدارک و حیاتی با معتقدات پیشینی است و لذا قضاوتشان در امثال این مطالب قابل اعتماد نیست.

مشکل ناآشنائی با علوم عقلی، از مشکلات فراگیر بزرگان مکتب تفکیک است، و سبب شده است که بزرگان اهل حکمت هیچ کدام اعتنائی به آثار ایشان نکنند و حاضر به بحث شفاهی و یا نقد و انتقاد کتبی نگردند^۱؛ چرا که شرط اول این امور داشتن زبان مشترک است.

وقتی مخاطب انسان از «خیال»، «خیالات بفهمد و از «ماده»، جسم متوجه شود و از «صورت»، تصویر و نقاشی برداشت کند، روشن است که راه بحث و مناقشه بسته می‌شود. و تعلیم این مطالب به شکل صحیح نیز کار محفل بحث نیست، بلکه مجلس درس مستقانی را با چندین ساعت فرصت می‌طلبد.

بر همین اساس است که از هر کس که دعوت به بحث می‌شود عذر می‌آورد و بحث را بی‌فائده می‌شمارد؛ و کسانی که به خاطر ادب و احترام قبول می‌کنند، نهایتاً به نتیجه‌ای جز نتیجه سابق نمی‌رسند.^۲

۱. یکی از کسانی که حاضر به نقد کتبی ایشان شده‌اند، استاد مکرم حجة الإسلام والمسلمین حاج شیخ علی رضائی هستند که نقدهای مدرس محترم کتاب «معاد» به روش تفسیر قرآن به قرآن در «المیزان» را پاسخ گفته‌اند و بنا بود که اگر نقدها وارد نیست مدرس محترم دوباره پاسخ دهند، ولی پاسخی نیامد و مع الأسف همان مطالب قبلی دوباره تکثیر می‌شود و منتشر می‌گردد (رجوع کنید به مجله پژوهش‌های قرآنی شماره ۹، ۱۰، ۱۱ و ۱۲).

۲. همچون بحث‌های استاد مکرم حجة الإسلام والمسلمین فیاضی و حجة الإسلام والمسلمین پارسانیا با مدرس محترم در دو جلسه همایش عقل و وحی.

در سلسله بحث‌های مدرس محترم با آیه الله جوادی آملی مد ظله العالی، ایشان تقریباً از جلسه سوم تا پایان مباحث کتاب، تلاش می‌کنند که برای مدرس محترم کتاب «معاد» روشن شود که ماده فلسفی به معنای قابلیت در مقابل فعلیت است و ربطی به ماده در لغت فارسی عامیانه ندارد؛ و صورت فلسفی یعنی «حیثیت فعلیت شیء» و ربطی به شکل و تصویر در زبان فارسی ندارد.^۱

ولی متأسفانه مدرس محترم به علت ناآشنائی زیاد، همان مطالب قبل را تکرار می‌کنند و حق هم دارند؛ چون اینها مطالبی است که محتاج شرکت مستمر در درس فلسفه در نزد اهل فن است و در «مجلس آکنده از محبت و احترام بحث» حل نمی‌شود.

به این عبارات از مدرس محترم کتاب «معاد» در بحث با آیه الله جوادی مد ظله نظر کنید: «ممکن است شرائط آن عالم شرائطی باشد که احتیاج به هیولی نباشد در عین این که جسم جهت مادی داشته باشد که صورت به آن عارض شود، ولی در عین حال لازم نیست هیولی داشته باشد»^۲.

«آنچه از مدارک استفاده می‌شود این است که بهشت و جهنم تنها صورت نیست، بلکه قابل لمس است، اجزاء دارد»^۳.

«آیات و روایات نه تنها دلالتی بر مدعای ایشان [صدر المتألهین علیه السلام]»

۱. «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» جلسه سوم، ص ۳۸ - ۴۱؛ جلسه چهارم، ص ۵۳ - ۵۵؛ جلسه پنجم، ص ۶۴ - ۶۵؛ جلسه ششم، ص ۷۶ - ۷۸؛ جلسه هفتم، ص ۸۴ - ۸۷

۲. جلسه چهارم، ص ۵۵

۳. جلسه هفتم، ص ۸۸

ندارد، بلکه متناسب با آن هم نیست، مثل خوردن ثمار (که در برخی روایات آمده است) که ظاهر این است که حجج دارد بنابراین ماده‌ای ولو متناسب با آن عالم دارد!.

از این عبارات کاملاً معلوم است که گوینده محترم، «ماده» را غیر از هیولی می‌داند و «صورت» را نقاشی و تصویری غیر قابل لمس و فاقد اجزاء می‌شمارند، و حجج را شاهد بر داشتن «ماده» می‌گیرند!

روی همین اساس است که یکی از تلامذه آیه الله جوادی از ایشان نقل کردند که: از همان جلسات اول معلوم بود که ایشان خیلی نآشنایند، ولی من به احترام سیادت ایشان، چندین جلسه در بحث حاضر شدم تا اینکه دیدم هیچ فائده‌ای ندارد.

متأسفانه برادران تفکیکی مسلک - که حتی از اصطلاحات بی‌خبرند - این مباحثه را شهادتی بر قوت علمای تفکیکی در مقابل حکما می‌شمارند.^۲ بازی اکنون که سخن به خاتمه کتاب رسیده، جا دارد که دلیل دیگر ایشان بر عقلانی نبودن علم معقول و فلسفه در حوزه‌ها را که در جای جای آثارشان ذکر کرده‌اند و در محافل و مجالس مختلف نیز تکرار می‌کنند، نقل نماییم و به مواضع خلل و نقد آن اشاره کنیم:

در «الفوائد النبویة» گویند:

ان اختلاف الفلاسفة فی المسائل الكثيرة المهمة علی حدّ التّضاد یبئ عن ذلك [أی عدم کون الفلسفة حركة عقلیة]، اذ لو كانت الحركة

۱. جلسه هشتم، ص ۹۴

۲. رجوع کنید به: «متأله قرآنی» ص ۵۲۳ و «علامه مجلسی اخباری یا اصولی» ص ۲۶۲؛ و اسف بارتر اینکه مقرر محترم این بحث‌ها، بدون هیچ شهادتی سکوت آیه الله جوادی را حمل بر پذیرفتن نظر طرف مقابل کرده‌اند!

عقلانیة علی أساس ترتیب البديهيات و الوصول منها إلى النظريات لم یکن الاختلاف كذلك إذ العقل یکشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فيه^۱.

«اختلاف فلاسفه - به نحو تضاد و غیر قابل جمع - در مسائل مهم بسیار، از عقلانی نبودن حرکت فکری در فلسفه خبر می‌دهد؛ زیرا اگر حرکت عقلانی و براساس چیدن بديهيات و رسیدن به نظريات باشد، چنین اختلافی به وجود نمی‌آید، چرا که عقل از واقع پرده بر می‌دارد و در واقع اختلاف و تفاوتی نیست.»

و در «میزان شناخت» در توضیح بیشتر می‌گویند:

۱. «الفوائد النبویة»، ص ۶؛ و رجوع کنید به «میزان شناخت» ص ۱۲ تا ص ۱۸؛ و «بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد» ص ۸.

این مغالطه تقریرهای مختلفی دارد و از دیر باز به اشکال گوناگون مطرح شده است. سوفسطائیان یونان باستان اختلاف در حواس را دلیل بر بی‌ارزشی بديهيات حسی می‌دانستند، سمنیه از بت پرستان، در علوم غیر حسی و گروهی از ریاضی دانان در علوم غیر ریاضی، ادراک بشری را بی‌ارزش پنداشته و به اختلاف ادراک شخص واحد در زمانهای مختلف و اختلاف اشخاص متعدد در یک مسأله تمسک می‌کردند.

در دوره اسلامی عده‌ای از کفار برای فرار از قبول توحید و نبوت به اختلافی بودن آن و بسته بودن راه عقل تمسک می‌کردند و در مسلمانان این تفکر در برخی از ظاهریه و سلفیه، وجود داشته است و همواره در طول تاریخ، بزرگان حکمت و کلام به مقابله با آن پرداخته‌اند و جواب‌های فراوانی به آن داده‌اند (رک: الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۱، ص ۸-۹، و ج ۵، ص ۱۱۹-۱۳۶؛ شرح المواقف ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۱؛ و ص ۲۳۵-۲۳۸؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۵۱؛ کشف المراد، ص ۳۴۴؛ شواذق الالهام، ص ۴۲۸).

ظاهراً در بین شیعه «ملا محمد امین استرآبادی» برای اولین بار به این استدلال پرداخته که عبارت او در ذیل مقدمه پنجم از فصل اول، گذشت و پس از خاموش شدن فتنه اخباری‌گری چند دهه‌ای است که مکتب تفکیک بر اساس این مغالطه تأسیس شده است و آن را ترویج می‌کند.

«اگر گفته شود اختلاف فلاسفه در مسائل مختلف را نمی‌توان دلیل بر نادرستی و عدم اطمینان به روش فلسفی دانست - همانطور که اختلاف فقها را نمی‌توان دلیل بر نادرستی فقه و فقاہت بشمار آورد - گوئیم: مقایسه بین روش فلاسفه و فقها در جهت مورد نظر، مقایسه صحیحی نیست؛ زیرا:

اولاً: فلاسفه مدعی قطع به واقع و رسیدن به حقیقت می‌باشند، ولی با توجه به اختلاف شدیدشان با یکدیگر با توجه به آنچه گفته شد قطع‌آور نخواهد بود، اما فقهاء، مدعی قطع نبوده و اختلافشان چیزی را بر خلاف مدعای آنها ثابت نمی‌کند، بلکه می‌گویند که استنباط ما در بسیاری از موارد بر ایمان اطمینان آور است.

ثانیاً: فقها، بر اساس تکلیفی که دارند عمل نموده‌اند، تکلیفی قطعی و یقینی؛ و آن مراجعه به کتاب و سنت و فرموده‌های عترت است. تمسک به دو ثقل عظیم جسته‌اند و اگر در استنباط آنها اشتباهی پیش آید معذورند؛ چرا این که زاهی جز این ندارند، به خلاف فلاسفه که مدعی رسیدن به واقع می‌باشند؛ و چون در ارتباط با عقائد و معارف هستند باید راهشان یقینی باشد، و اگر یک در هزار احتمال خلاف واقع بدهند باید از آن واقع صرف نظر نموده و واقع را همان طور که هست به اجمال و ابهام و هر آنچه که هست معتقد گردند.^۱

۱. در «الفوائد النبویة» می‌گویند: بلی، إن الفقیه مکلف بالرجوع إلى هذه المدارك و معذور فی ذلك المشی؛ فانه فی مقام العمل و لا یضرب به ذلك بخلاف ما فی المسائل الاعتقادیة التي لا بد فیها من العلم كما لا یخفی أو الاعتقاد الإجمالی بما هو فی نفس الأمر، و ذر «بخشی پیرامون مسأله‌ای از معاد» نیز می‌گویند: «فقهاء در مسائل فقهی که مورد اختلاف و اشکال است هرگز ادعای جزم و کشف واقع نکرده‌اند، آنها فقط عمل به رأی خود را برای خود و مقلدین موجب عذر می‌دانند» (ص ۱۵).

در پاسخ لازم است به جهاتی اشاره شود:

۱. اگر این استدلال تمام باشد (یعنی اختلاف فراوان کشف از عقلانی نبودن حرکت بنماید و شاهد غیر قابل اطمینان بودن مسیر باشد) باید همه ما دست از اعتقاد به اصول دین و مذهب بشوئیم؛ چرا که می‌دانیم که همیشه اختلافات عمیقی درباره اصل وجود خداوند سبحانه و تعالی و وحدت و یکتایی او و صفات ایجابی و سلبی و لزوم بعثت انبیا و طریق اثبات نبوت، و درباره ولایت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، میان اندیشمندان عالم و متفکران مسلمان و غیر مسلمان بوده و هست، و همه مدعی بطلان نظر دیگری و حقانیت رأی خویش‌اند و ادعای قطع می‌کنند.

هم اکنون عده زیادی از هستی شناسان غرب و شرق در وجود خداوند متعال تشکیک می‌کنند و ادله اقامه شده را باطل می‌شمرند؛ و گروه بسیاری از معرفت شناسان و فلاسفه ذهن در جای جای عالم وجود هر گونه شناخت یقینی را به خصوص نسبت به امور غیر محسوس - همچون وجود خداوند - منکرند. عده‌ای از حکمای هندی از دیر باز نبوت را انکار می‌کرده‌اند و در عوض، عده‌ای هم اکنون برخی را پیامبر می‌نامند.

اختلافات در اثبات ولایت حضرت امیرالمؤمنین علیه افضل التحیة والسلام نیز بیش از آن است که محتاج به توضیح باشد.

پس (به نحو قضیه مانعة الخلو) یا این دلیل، باطل است و یا دینداری

عالمان دینی شیعه.

۲. از اصول عقائد که بگذریم، این نقد به خود علم فقه نیز وارد است؛ زیرا فقیهی که قدم در علم فقه و اصول می‌نهد پیشاپیش غیر از اصول عقائد باید مباحث بسیاری را تنقیح کرده باشد که همه آنها اختلافی است؛ مانند:

آیا قرآن مصون از تحریف است؟ آیا وحی مصون از خطاست؟ آیا رسول خدا صلی الله علیه وآله و سلم و اهل بیت علیهم السلام معصوم بودند؟ آیا خداوند از الفاظ قرآن معانی خاصی را اراده کرده است؟ آیا راهی برای فهم یک متن وجود دارد؟ آیا دین قابل قبض و بسط است؟ آیا دین، جهان شمول و مکان شمول است؟ قلمرو دین تا کجاست؟ آیا دین برای مدیریت جامعه کافی است؟ و چندین و چند بحث دیگر که امروز بازار آنها داغ است.

فقیه و وظیفه دارد در همه این بحث‌ها صاحب مبنا باشد و گرنه نتیجه تابع اُخسّ مَقَدّمات است و مقلّد در این مباحث، مجتهد در فقه نخواهد بود و روشن است که راه در بسیاری از این بحث‌ها منحصر در عقل صرف است و از مدارک نقلی کاری بر نمی‌آید.

پس (به صورت قضیه مانعة الخلو) یا دلیل مزبور باطل است یا فقاهت فقهای شیعه که بر این اساس غیر قابل اطمینان استوار شده است.

۲. با صرف نظر از این مباحث، یعنی مبانی کلامی اجتهاد، آیا فقها در فقه مدّعی وصول به واقع می‌باشند یا عمل به وظیفه؟ مدرّس محترم فقهاء را مدّعی وصول به واقع نمی‌دانند در حالی که این مغالطة اشتراک لفظی است. گرچه فقیه خود را واصل به حکم واقعی نمی‌داند، ولی خود را مدّعی وصول به حجّت واقعی می‌داند^۱. لذا در اصول اصرار می‌ورزند که

۱. گرچه احکام شرعی و حجّیت از سنخ مفاهیم اعتباری بعد الاجتماع می‌باشند، ولی به هر حال امور اعتباری در ظرف اعتبار متحقّق و واقع می‌باشند؛ علاوه بر اینکه اصل اعتبار و جعل از سنخ امور تکوینی است.

با توجه به این مقدمه، همچنان که حکیم از امور واقعی جستجو می‌کند، فقیه نیز از

گرچه حجج و امارات نسبت به واقع، ظنی است ولی دلیل حجّیت آنها باید قطعی باشد؛ یعنی باید یقین کنیم که فلان چیز برای ما در نزد خداوند حجّت است و الا فائده ندارد؛ لذا می‌گویند: «عدم العلم بالحجّية مستلزم لعدم الحجّية»^۱.

«نتیجه علم نداشتن به حجّیت، نبودن آن است.»

فقیه تمام تلاش خود را می‌نماید که به آنچه بین او و خداوند حجّت است و حجّیتش یقینی است برسد، ولی معذک می‌بینیم در باب حجّیت امارات اختلافات ریشه‌ای وجود دارد؛ برخی قائل به انسداد باب علم و علمی هستند و وجود هر گونه ظنّ خاص را انکار می‌کنند و آن وقت، نزاع دارند که نتیجه انسداد کشف است یا حکومت؟ آیا حجّیت مظنون الطریقه است یا حجّیت مظنون الواقع؟ و آیا شامل ظنونی که از آنها نهی شده است نیز می‌شود یا نه؟ و أمثال اینها.

و برخی مدّعی انفتاح باب علمی هستند و سپس نزاع می‌کنند آیا حجّیت ظواهر مقید به ظنّ فعلی است؟ و اگر نه، آیا مقید به عدم ظنّ به خلاف است یا نه؟ صغریات أصالة الظهور چیست؟ آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند؟ آیا قدر متیقّن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق است یا نه؟ و ده‌ها نزاع دیگر که همه نزاع در اصل تشخیص حجّت است که باید

☞ امور واقعی جستجو می‌کند. حکیم از نظام عالم هستی بحث می‌کند و فقیه از بخش خاصی از امور تکوینی که عبارت است از اعتبارات و جعل‌های شارع مقدّس و چنانکه حکیم باید به یقین برسد، فقیه نیز باید جعل حجّیت از طرف شارع را کشف یقینی بنماید و گرنه ظنّ به حجّیت مساوی با عدم حجّیت است.

۱. این مطلب به قدری واضح است که محتاج ارائه مدارک و اسناد نمی‌باشد. برای توضیح روان آن می‌توان به بحث حجج و امارات در «اصول الفقه»، مقدّمات، مراجعه کرد.

نهایتاً منجر به قطع شود.

حاصل اینکه فقیه مدعی قطع به حکم ظاهری (معدّر و منجز واقعی) است گرچه مدعی قطع به واقع نمی‌باشد.

و به بیان دیگر، اختلاف دو فقیه در فتوا اختلاف «أدری» و «لاأدری» نیست، بلکه اختلاف «أدری» و «أدری لا» است. یکی می‌گوید: آنچه خداوند حجّت قرار داده است و یا آنچه عقل حکم به معذریّت آن و منجزیّت آن می‌تواند قطعاً چنین است و دیگری می‌گوید: خیر، تو راه را اشتباه گرفته‌ای، و ... و اگر اینطور نبود اصلاً بحث فقهی معنا نداشت و یکی می‌گفت من چنین فهمیده‌ام و وظیفه‌ام این است، و دیگری می‌گفت: من وظیفه‌ام چیز دیگری است، چون طوری دیگر می‌فهمم.

و به همین جهت، تقلید فقیه از فقیه جائز نیست.^۱

۴. چه تفاوتی است بین ادعای قطع و ادعای اطمینان تا به وسیله آن فقه از فلسفه جدا گردد؟ اگر کثرت اختلافات حاکی از ناامنی طریق است پس چنانکه نباید از این راه ناامن تحصیل قطع نمود، تحصیل اطمینان نیز نباید کرد، و نباید از آغاز از پیمودن این طریق اجتناب ورزید، گرچه پس از حصول قطع - یا شاید اطمینان - دیگر نهی فائده نداشته باشد.

و اگر مراد این است که با کثرت اختلاف، ثبوتاً و در متن واقع نمی‌توان تحصیل قطع کرد، ولی می‌توان تحصیل اطمینان نمود، باز هم غلط است؛ زیرا اگر کثرت اختلاف أماره ناامنی است، چگونه انسان آگاه به ناامنی طریق، از همان طریق تحصیل اطمینان کند؟

وانگهی یا اطمینان حجّیّت ذاتی ندارد (همانطور که برخی معتقدند) پس فقیه باید در نهایت به قطع برسد و حقّ ادعای صرف اطمینان ندارد، و یا این که حجّیّت ذاتی دارد و اختلاف نظرات گوناگون مانع از پیمودن راه تحصیل اطمینان نیست، پس فیلسوف هم حقّ دارد به معارف الهی تحصیل اطمینان کند و نزد خدا معذور خواهد بود. و بالأخره فارق بین فلسفه و فقه وجود نخواهد داشت.

۵. می‌فرمایند: فقهاء معذورند چون راه دیگری ندارند، ولی فلاسفه معذور نیستند، چون می‌توانند به اعتقاد اجمالی اکتفاء کنند. این کلام نیز بی‌اساس است. چرا که فقیه انسدادی است که خود را بدون چاره می‌داند و می‌گوید دست من از همه جا بسته است و لذا تبعیض در احتیاط نموده و به امثال ظنی اکتفاء می‌کنم، ولی فقیه انفتاحی مدعی بیچارگی نیست، بلکه مدعی است که می‌دانم که وظیفه‌ام این است و لا غیر، و لذا همه می‌دانند که فقیه انفتاحی با وجود تمکّن از احتیاط، احتیاط نمی‌کند؛ و روی همین جهت است که عده‌ای می‌گویند: انسان یا باید مجتهد باشد یا مقلّد و یا محتاط.

راه احتیاطی که منحلّ به نظام نباشد و موجب عسر و حرج نیز نگردد بر فقیه انفتاحی باز است و مع ذلك به فتوای خود عمل می‌کند؛ لذا این کلام که «فقهاء چون راه دیگری ندارند معذورند» معنای درستی ندارد. ملاکی معذوریت، نداشتن راه نیست؛ ملاک ادعای قطع به حجّیّت ظنون خاصّه است که حتی در ظرف تمکّن از احتیاط و بلکه حتی در ظرف تمکّن از تحصیل علم تفصیلی (در نزد بعضی)، انسان را معذور می‌دارد.

اگر قطع حجّت است و می‌تواند مستند قرار گیرد، پس قطع فیلسوف هم باید بتواند مستند اعتقادش قرار گیرد و نباید او را الزام به اعتقاد اجمالی نمود.

۱. برای توضیح ساده این مطلب رجوع کنید به «فرانند الاصول» ج ۱، ص ۴۲۹.

۴۳۰، پایان مقدمه سوم دلیل انسداد.

۶. اما دلیل حلی این استدلال این است: که کثرت اختلاف شاهد بر بطلان همه نظرات نیست، بلکه دلیل بر بطلان همه به جز یکی است. پس شاید یکی از نتایج صحیح باشد، بلکه اگر نظرات در طرفین نقیض باشد یقیناً یکی از آن دو صحیح خواهد بود.

حال فرض کنید کسی می خواهد نظر صحیح یا محتمل الصّحّة را از بین نظرات جدا کند. اگر یک نظر را به طور اتّسافی (یعنی بدون مرّجح عقلانی) انتخاب کند، این راه اطمینان آور نیست، بلکه به حسب تعداد نظرات و درصد احتمالی وجود نظر صحیح، احتمال یافتن نظر صحیح خواهد بود.

مثلاً اگر دو نظر متناقض: «اتّحاد عاقل و معقول گاهی حقّ است» و «اتّحاد عاقل و معقول همیشه باطل است» را فرض کنیم؛ چون می دانیم حتماً یکی صحیح است، پس کسی که اتّسافی یکی را انتخاب می کند راهش اطمینان آور نیست و پنجاه درصد احتمال خطا دارد؛ دقیقاً مثل کسی که از بین دو جعبه که یکی حاوی طلا و دیگری خالی است، یکی را اتّسافی بردارد، که احتمال یافتن جعبه طلا بیش از پنجاه درصد نخواهد بود.

اما اگر فرض کنید برای انتخاب یکی از دو طرف به ملاکی بیرونی تمسک کردیم، مثلاً جعبه «الف» علاماتی داشت که شاهد محتوی بودن بر طلا است، طبیعتاً در اینجا ضریب اطمینان تشخیص ما بالا خواهد رفت؛ و اگر بدانیم که خداوند به ما دست داده است و می توانیم این دو جعبه را وزن کنیم و سنگین را از سبک تمیز دهیم، آن وقت با کمال اطمینان جعبه سنگین را بر می داریم و یقین خواهیم کرد که جعبه سبک همان جعبه خالی است.

حال آیا خنده دار نیست کسی بگوید: چون از آغاز کار دو جعبه در اینجا بود تو نباید یقین کنی، شاید اشتباه کرده باشی ۱۹

تمام سخن ما این است که خداوند به انسان عقل داده است و عقل انسان در معقولات، کار همان دست را - بلکه کار ترازو را - در موزونات انجام می دهد، و حرف حق را از باطل تشخیص می دهد.

اگر درباره وجود خداوند و صفات او جَل و عَزّ ده قول باشد، چون عقل داریم و منطق را - که علم المیزان است - خداوند در ما به ودیعت نهاده است در بین ده قول، حق را از باطل تشخیص می دهیم و با کمال آرامش و طمأنینه می گوئیم: منکران خداوند به بیراهه رفته اند، منکران حکمت الهی و علم و قدرت الهی به بیراهه رفته اند و ...

اگر همه عالم جمع شوند و انکار ولایت حضرت مولی الموالی امیرالمؤمنین علیه السلام را بنمایند، وقتی ترازوی عقل خدادادی، اثبات ولایت می کند با قطعیت می گوئیم: همه اشتباه کرده اند و هكذا.

تفکیکیان می گویند: عقل وقتی ارزش دارد که بینات را بیان کند، عقل فطری باشند، همگان در آن شریک باشند و ... نظرات فلاسفه بر اساس مبادی عقلی بین نیست.

در پاسخ عرض می شود: اگر مراد از بین فقط قضایای بدیهیات ششگانه منطقی است که دیگر نباید دست از اسلام شست؛ چون اصول عقائد اسلام همه از نظریات پیچیده محسوب می شود، گرچه از باب جدال احسن برای عامّه می توان قیاسات خطابی کوتاه هم چید، ولی اهل فن می دانند که چنین قیاسات آسانی در باب براهین اصول عقائد وجود ندارد.

و اگر مراد عقل نظری است ملاک بین بودن چیست؟ برخی از مردم عوام تساوی زوایای مثلث با ۱۸۰ درجه نیز برایشان غیر بین (نا آشکار) است و هر چه هم برای آنها توضیح داده شود بین نمی شود؛ و برخی از نوابغ معادلات پیچیده ریاضی برایشان بین است.

آیا یک مطلب را همه باید بفهمند تا حق باشد؟ نوابغ عالم حق ندارند در رشته‌های مختلف حقایق را کشف کنند که عامه نمی‌فهمند و برایشان بین نیست؟

آقا شیخ محمد حسین غروی اصفهانی رحمته‌الله علیه که در سی سالگی «نهایة الدرایة» می‌نویسند نباید در چهل و پنج سالگی وحدت شخصیه وجود و معاد حکمت متعالیه را بفهمند، چون برای برخی آقایان این مطالب بین نیست!! علامه طباطبائی رحمته‌الله علیه نباید قدم زمانی و توحید افعالی را بفهمند، چون فلان آقا این قضیه را نمی‌فهمند! هر وقت همه عوام و علما فهمیدند آن وقت نوابغ هم حق فهمیدن دارند!!

بله، افرادی که ذهنشان قوی نیست و از تیزهوشی و استعداد وافر برخوردار نیستند و همچون کودکی می‌مانند که نه جعبه خالی را می‌توانند بلند کنند و نه جعبه پر را، و توان تشخیص ندارند؛ این افراد حق فلسفه خواندن و غور در مطالب عقلی ندارند مگر از باب حسن ظن به نوابغ علمای شیعه و یادگیری نظرات آنها.^۱

۱. خواندن حکمت شرافتی دارد: التزام تام به شریعت و قدم راسخ در تهذیب نفس و توسل به مقریان درگاه خداوند، هوش و استعداد وافر، همت عالی در درس و بحث و تفکر، زانو زدن در نزد اساتید و اهل فن، ثبات قدم و استقامت در فهم مطالب و ...؛ صدرالمتألهین در «اسفار» ج ۶، ص ۶-۷ می‌فرماید: فان لقبول الحکمة و نور المعرفة شروطاً و اسباباً؛ کانشراح الصدر و سلامة الفطرة و حسن الخلق و جودة الرأي، و حدة الذهن، و سرعة الفهم، مع ذوق کشفی، و يجب مع ذلك کسلة ان یکون فی القلب المعنوی نور من الله، یوقد به دائماً کالقدریل و هو المرشد الی الحکمة، کما یکون المصباح مرشداً الی ما فی البیت. و من لم یکن فی هذه الامور فضلاً عن النور فلا یتعب نفسه فی طلب الحکمة، و من کان له فهم و ادراک و لم یکن له حدس کشفی و لافی قلبه

همانطور که چنین نیست که همه کسانی که رسائل و کفایه می‌خوانند حقایق آراء شیخ و آخوند را بفهمند، بلکه به اعتماد بزرگواری و دقت این بزرگان، آراء آنها را فرا می‌گیرند؛ کسانی که وارد فلسفه می‌شوند نیز اگر هوش و استعداد قوی ندارند تا در اثر ممارست پس از ۱۵ تا ۲۰ سال مجتهد در علوم عقلی شوند، اول باید تاریخ بزرگان شیعه را بخوانند و ارزش معتقدین به این علوم را بشناسند آن وقت از باب حسن ظن به علمای شیعه، آراء آنها را بیاموزند.

باید نظر به تاریخ کنند تا دریابند که عرفا و فلاسفه شیعه همان نوابغ علمای شیعه‌اند که در عین داشتن ید طولی در حکمت، در فقه نیز یا أعلم بوده‌اند و یا شبهه اعلمیّت داشته‌اند.

هنوز یاد و خاطره آیات عظام سید علی شوشتری (استاد اخلاق شیخ انصاری)، شیخ الشریعة اصفهانی، آقا سید حسن صدر، آشیخ محمد حسین کاشف الغطاء^۱، آقا سید احمد کربلائی، آقا شیخ محمد حسین غروی

«نور یسعی بین ایدیهم و بأیمانهم فلا تتم له الحکمة أيضاً و ان سدد من اطرافها شیئاً، و أحکم من مقدماتها شطراً» «... و من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور».

۱. یکی از فقهای کم نظیر شیعه در قرن اخیر فقیه محقق، جامع معقول و منقول آیه‌الله شیخ محمد حسین کاشف الغطاء می‌باشند. ایشان در ادبیات و فقه و اصول و فلسفه و کلام و تفسیر زیانزد جهان اسلام بودند. در فقه بهترین شاگرد و وصی مرحوم آیه‌الله سید محمد کاظم یزدی می‌باشند و مرحوم سید مقید بودند که هر فتوایی را ابتدا به نظر مرحوم آقا شیخ محمد حسین و برادرشان آقا شیخ احمد برسانند و پس از اظهار نظر ایشان آن را در «عروه» ثبت نمایند. مرحوم شیخ آقا بزرگ طهرانی، مرحوم کاشف الغطاء را از بزرگان عالم و حسنات دهر شمرده و شرح حال مفصلی از منزلت و مقام علمی ایشان آورده است (رک: نقباء البشر، ص ۶۱۲-۶۱۹؛ العروة الوثقی، ج ۵، ص ۶۷۴-۶۷۵).

«باری ایشان در «الفردوس الاعلی» پس از شرحی در باره قاعده «الواحد» بیان نفسی دارند که حاصلش این است:

«ای برادران این مطالب و حقایق بلند و مباحث عالی، زائیده هوی و هوس نیست ... و بر حذر باش که در حق حکماء بلند مرتبه و علماء راستین - خصوصاً حکمای اسلام - سوء ظن داشته باشی و مبادا به تفسیق ایشان پرداززی؛ همچون برخی از مردم که مراد حکماء را نمی فهمند و به مقصود ایشان نمی رسند و با این وجود در میدان طعنه زدن و ایراد بر حکماء قدم می نهند، و بدان که رشادت و کمال و مهارت و تیزهوشی در فهم صحیح کلمات علماء و بزرگان و ادراک بحثهای عقلی و مطالب علمی ایشان است؛ نه در تشنیع و ایراد گرفتن که داب و روش جاهلین و قاصرین است.

و به قطع و یقین بدانید که اغلب مطالب حکماء بلکه جمیع آن از کلمات اهل وحی و عصمت سلام الله علیهم گرفته شده است و همه این مطالب را مولای ما، سید عارفین و موحدین امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه های مبارک و ادعیه و در لایلهای فرمایشاتشان بیان فرموده اند؛ لیکن کجایند کسانی که این حقایق و دقایق را بفهمند و آن نکات و ظرایف را دریابند.

و یقیناً بهترین وسیله و کمک برای فهم مقاصد اهل بیت و کلمات انبیا و اولیا علیهم السلام، فهم کلمات حکمای متشرع است، گرچه عده ای از اولیاء که به شرف حضور اهل بیت علیهم السلام رسیده اند - همچون سلمان محمدی و ابوذر غفاری و امثال ایشان - در اثر ملازمت با اهل بیت که معادن علم و حکمت اند، بدون صناعات علمی و قواعد رسمی این حقایق را یافته اند و از کوتاه ترین راه به نتیجه رسیده اند.

بدانید که هر کس می خواهد مطالب حکمی را بفهمد و از آن بهره ببرد باید - همچون یادگیری سائر علوم - در نزد اهل فن و بزرگان، سالیان دراز و مدتی مدید شاگردی کند، و نباید به صرف مطالعه این مطالب و نظر انداختن در کتب قوم اکتفاء نماید - چنانکه روشن برخی از مردم است - که اگر چنین کند از راه گمراه شده و یا خود کافر می شود و یا بزرگان را به ناحق تکفیر می کند.

در همین روزها رساله ای خطی را مشاهده نمودم که تألیف یکی از بزرگان علمای

اصفهان (کمپانی)، آقا سید جمال الدین گلپایگانی، آقا سید هادی میلانی، آقا سید روح الله موسوی خمینی و علامه طباطبائی، در گوش حوزه های علمیه ظنین انداز است.

آری، از هر کسی توقع فلسفه فهمیدن نیست، و مخالفین فلسفه عمده یا افراد فلسفه نخوانده اند^۱، و یا افرادی که سوء ظن به حکمت و حکما داشته و بهره هوشی خوبی نیز نداشته اند.

و خلاصه کلام اینکه کسی که به لطف الهی از زور بازو برای تشخیص جعبه خالی از پُر بهره مند گشته و نعمت عقل و دقت و فهم و درایت دارد، به صرف دیدن اختلاف آراء از تحقیق حق شانه خالی نمی کند و با توکل و توسل

☞ معاصر بود و در آن به ابطال «قاعده الواحد» پرداخته و به گمان خود ایرادات فراوانی بر حکماء وارد نموده بود. مدتی این رساله را مطالعه کردم و دیدم که این عالم جلیل برای گردآوری این اشکالات، خود را به چه سختی و مشقتی انداخته است، ولی ای کاش به جای این زحمات قدری برای فهم کلمات حکماء تلاش می کرد تا بفهمد این اشکالات وارد نیست. به شاگرد این عالم جلیل گفتم: بهتر است این رساله را به طبع نرسانید تا کرامت و بزرگی استادتان محفوظ باشد.» (الفردوس الاعلی، ص ۴۱ - ۴۴).

۱. وقتی سخن به اینجا می رسد، عده ای سریعاً فهرستی از علمای تفکیکی را ارائه می کنند و ادعا می کنند که اینها همه فلسفه خوانده بوده اند و بر وجود فقهای فلسفه خوانده مخالف با فلسفه تأکید می کنند. در پاسخ باید عرض کرد اگر قلم ادیبانه جناب آقای حکیمی نبود که لباس حکمت را بر تن این بزرگان بپوشاند، نامی از ایشان به عنوان حکیم و فلسفه دان باقی نمی ماند. در کتاب «متأله قرآنی» در ص ۵۲۲ - ۵۲۳ شرح حالی از مدرس محترم کتاب «معاد» به قلم جناب آقای حکیمی آمده، که هر کس بخواند گمان می کند ایشان هم ردیف اعظام حکمای اسلام هستند. در حالی که وقتی نگاهی به آثار معظم له می شود معلوم می شود که حتی به قدر «بدایة الحکمة» از فلسفه آگاهی ندارند.

آری با حلوا حلوا کردن دهان شیرین نمی شود. مشک آنست که خود ببوید، نه آنکه

به میدان نبرد رفته و مسلك حق را درمی یابد و انتخاب می کند، گرچه عده ای، حتی از بلند کردن جعبه خالی ناتوان باشند^۱.

۱. و به بیان فنی، این عبارت: «لو كانت الحركة عقلانية على أساس ترتيب البديهيات والوصول منها إلى النظريات لم يكن الاختلاف كذلك، اذ العقل يكشف عن الواقع والواقع لا اختلاف فيه» یک قیاس استثنائی است که بطلان تالی - یعنی وجود اختلاف - در آن مفروغ عنه گرفته شده است و جمله «اذالعقل الخ» بیان ملازمه است به این بیان: لو كانت الحركة عقلانية لكانت كاشفة عن الواقع (اذالعقل يكشف عن الواقع) و لو كانت كاشفة عن الواقع لم يكن اختلاف إذ كما أن اختلاف الواقع غير ممكن، اختلاف الكاشف عنه أيضاً غير ممكن، لكن قد وقع الاختلاف (أى التالى باطل) فلم تكن الحركة عقلانية (أى فالمقدم مثله).

مغالطه این استدلال در حذف سور در مقدم شرطیه است. اگر مراد این است که: «لو كان بعض الحركات عقلية لم يكن اختلاف» در این قضیه ملازمه وجود ندارد. چون طبیعی است دو حرکت یکی عقلی و دیگری غیر عقلی باشد و با هم اختلاف پیدا کنند و در اینجا اختلاف در واقع هم لازم نمی آید؛ و اگر مراد این است که: «لو كان كل الحركات عقلية لم يكن اختلاف» اینجا ملازمه صحیح است ولی نتیجه بطلان مقدم، سالبه جزئیته می شود. یعنی: «بعض الحركات غير عقلية» و دلیل بر این نمی شود که: «لا شيء من الحركة بعقلية» و آن وقت تازه اول بحث است که آیا راهی برای تشخیص حرکت عقلی از غیر عقلی داریم یا نه؟

و لذا استدلال مزبور ناقص و بی فایده خواهد بود؛ چون غرض مستدل اثبات بی فائده علمی بود و در صورتی اثبات می شود که به آن، استدلالی بر عدم قدرت بر تشخیص حرکت عقلی ضمیمه شود.

البته گاهی استدلال به طوری تقریر می شود که به ظاهر بتواند این حلقه مفقوده را نیز جبران کند. مثلاً می توان گفت: «حکماء همه تلاش می کرده اند که حرکت عقلانی داشته باشند، ولی همه حرکت ها عقلانی نبود؛ چون اختلاف پیش آمد پس تلاش ایشان بی ثمر بود؛ یعنی راهی برای تشخیص حرکت عقلانی از غیر عقلانی نداریم. چون اگر راهی برای تشخیص بود حکماء با همه تلاش به حرکت غیر عقلانی دچار نمی شدند».

۷. مدرّس محترم وقتی می خواهند اختلاف حکماء را نشان دهند برای داغ نمودن موضوع، اختلافات تمام فلاسفه طول تاریخ را با هم می سنجند و نظرات صدرالمتألهین علیه السلام را با این سینا مقایسه می کنند و لذا می گویند: اختلافات بسیار شدید است.

این طریقه نیز خلاف انصاف است. علم همیشه مسیر کمال را می پیماید. اگر بر فرض مجرد اختلاف سبب ناامنی باشد، در صورتی است

این استدلال نیز مغالطه است؛ چون اولاً: معلوم نیست که در مواردی که حکیمی راه خطا رفته است همه تلاش خود را برای حفظ ذهن از خطا به کار بسته باشد. حداکثر می توان گفت فلان متفکر در فلان مسأله خطا کرده، اما اینکه راهی برای رسیدن به حق نداشت قابل اثبات نیست و این کلام مثل کلام کسی است که می گوید: «مسلمانان علی رغم تلاش فراوانشان برای کشف حقیقت ولی باز هم در مسأله خلافت پس از پیغمبرشان اختلاف دارند و این نشان دهنده بسته بودن راه برای تشخیص این مسأله است».

ثانیاً: بر فرض ثابت شد که برای حکیمی در موردی راه رسیدن به واقع و تشخیص برهان از مغالطه بسته بود، ولی چه دلیلی وجود دارد که راه بر ما نیز بسته باشد و به تعبیر دیگر وقتی راه برای حکماء در برخی مسائل باز بوده و در برخی بسته و نسبت به برخی باز و نسبت به برخی بسته، سرایت دادن حکم برخی در برخی مسائل به سائرین چیزی جز تمثیل نیست.

بلکه هر حکیمی در هر مسأله ای باید خود بررسی کند و ببیند که آیا راه بر او بسته است یا باز؟ حکیمی که مدعی قطع است راه را بر خود باز می داند و نمی توان به صرف تشبیه به دیگران بر او حکم کرد که: تو خطا می پنداری، راه بر تو بسته است.

تشخیص باز یا بسته بودن راه و برهانی و غیر برهانی بودن آن از قضایای وجدانیات است که به حس باطن ادراک می شود؛ چرا که خود قضایای مستعمله در یک قیاس به علم حضوری معلوم مستدل هستند و فقط محتاج به دقت و عدم غفلت است.

البته شایان ذکر است - همانطور که حکماء تأکید دارند - علم حصولی هرگز قطع حقیقی خالی از هرگونه شائبه را تحصیل نمی کند و آرامش مطلق، فقط در سایه علم حضوری است؛ ولی این مشکل، مشترک بین فلسفه و رجوع به روایات است.

که پس از بیان یک نظر و تقریر صحیح آن، باز هم اختلاف وجود داشته باشد و إلا اگر پس از یکی از محققین، دیگر اختلاف برداشته شد این، نشانه اُمنیت راه است؛ یعنی برای همان کسی که خود زور بازو ندارد تا جعبه خالی و پر را از هم جدا کند نیز، موجب اُمنیت است. چرا که می‌بیند همه زورمندان آمدند و آزمایش کردند و گفتند این جعبه پر و دیگری خالی است.

صدرالمتألهین علیه السلام پس از خود و پس از نشر و تقریر نظراتش، آن قدر مطالبش متقن و قوی بود که بساط حکمت مشاء و إشراق را با سابقه ۵۰۰، ۶۰۰ ساله، از حوزه‌های علمیه شیعه بر انداخت. همه بزرگان آراء و نظرات او را برگزیدند و کتب فلسفی او در نزد همه اهل فن، مدار بحث و تحقیق گشت و اکنون فلسفه دانی را نمی‌توان یافت که اصول و مبانی حکمت متعالیه را رأساً انکار کند مگر به ندرت که درباره آنان نیز بسی جای تأمل است؛ آیا انکارشان مثل انکار مدرّس محترم «معاد» نسبت به مسأله صراط است؟ یا واقعاً کلام صدرالمتألهین علیه السلام را هضم نموده و سپس نقد کرده‌اند؟

اگر بوعلی سینا نظرات ملا صدرا علیه السلام را در اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری می‌دید و انکار می‌کرد آن وقت انکار نابغه‌ای چون وی، تردید انسان را بر می‌انگیخت، ولی تردید سابق ایشان موجب سستی نظر حکمت متعالیه نیست، چنانکه مدرّسین قهار شفاء و اشارات و نجات، همه در مقابل صدرالمتألهین علیه السلام به زانو در آمدند و به فضل و عمق و اتقان نظری اعتراف کردند. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

۸. از همه این مطالب بگذریم، فرض کنیم راه عقل راهی است تاأمن، آن وقت چه باید کرد؟ می‌گویند: به دامان قرآن و عترت چنگ بزن که معصوم از خطایند.

عرض می‌شود این هم مغالطه است؛ چون آنچه معصوم از خطاست

خود قرآن و عترت است، ولی چنگ زدن ما خطادار است. از کجا بفهمیم دامان عترت را گرفته‌ایم یا در وادی تبه و ضلالت سیر می‌کنیم! چون تمسک به قرآن و عترت یعنی فهم کردن معارف و حیانی، و فهم کردن کار ما است و به حسب فرض، فهم بشری خطاکار است و موجب اختلاف و غیر قابل اطمینان. علاوه بر این، در مقدمات گذشت که سنت غیر از حاکی از سنت است و خلط بین این دو از مغالطات مشهور مکتب تفکیک است.

آخر مگر آنان که از طریق مدارک نقلی، در معارف غور کرده‌اند با هم اختلاف نظر ندارند؟ اگر اختلاف، دلیل ناامنی است راه روایات نیز ناامن است، بلکه ناامن‌تر؛ چون حکمای متأله به شدت معتقدند که آنچه می‌گویند مفاد شریعت است و معتقدند اگر همه أدله با هم نظر شود و قضاوت عجولانه نشود، حرف همانست که ما گفتیم؛ لذا اختلافات فلاسفه که در محدوده‌هایی کوچک و در ظرائف بود در باب روایات به جایی می‌رسد که در یک طرف مدققینی چون صدرالمتألهین علیه السلام قرار می‌گیرند و در یک طرف بزرگان مکتب تفکیک؛ و معلوم است که دائره اختلاف چه مقدار وسیع می‌شود! همه مدّعی فهم خالص روایات هستند. فقط یکی دیگری را به فلسفه زدگی متهم می‌کند و در مقابل او نیز، ایشان را به بی‌دقتی و ناتوانی از فهم.

۹. نهایتاً سزاوار است که توجه شود استدلال مدرّس محترم کتاب «معاد» بر بی‌ارزشی عقل نظری و غیر فطری و غیر بین (به اصطلاح ایشان)

۱. در کتاب «معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی» ص ۵۱، از برخی از محققین نقل می‌کند: «از آغاز اسلام تا پایان قرن سوم هجری نوزده مدرسه و جریان فکری را می‌توان نشان داد که متصدیان هر یک از آن مدارس، اصول اساسی خود را با قرآن مجید توجیه می‌کردند.»

خود یک استدلال عقلی است و مسلماً استدلالی می‌باشد که محل اختلاف است و خود غیر فطری و غیر بین است و اکثر علما و دانشمندان، درست بودن آن را منکرند؛ لذا این استدلال اگر درست باشد دلیل بی‌فائدگی خودش است؛ چون نتیجه می‌دهد هر مسأله عقلی غیر بین و اختلافی غیر قابل اطمینان است و خودش مصداق آن می‌باشد. پس بنا بر ضرب اول شکل اول، نتیجه می‌دهد که خودش دلیلی غیر قابل اطمینان می‌باشد و «کل ما یلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع» و «کل ما یلزم من صحته بطلانه فهو ممتنع الصحّة».

بنابراین بزرگان تفکیک برای اثبات مدّعی خود از این پس باید به دنبال یک دلیل بدیهی فطری بگردند. و اُنّی لهم ذلك ا

باری سزاوار است که از باب خِئْمَةُ مِسْكَ، پایان مطلب، کلمات درباری از ائمّه علیهم السلام قرار گیرد. حضرت علامه آیه الله طباطبائی قدس سرّه در نامه‌ای که به هنری کربن نگاشته‌اند، در آغاز مجموعه روایاتی که به طرز تفکر فلسفی وارد شده است، چند روایت آورده‌اند که به عنوان اصول حکمت به حساب می‌آید و با این نوشتار حاضر نیز کمال مناسبت را دارد:

«۱. از کلام پیشوای اول امیرالمؤمنین علیه السلام که به منزله مدخل و دستور عمومی در تفکر فلسفی است: رأس الحکمة لزوم الحق؛ سر حکمت، جدا نشدن از حق است.

۲. علیکم بموجبات الحق فالزموها و ایاکم و محالات الترهات؛ مراقب مطالبی که از ناحیه حق ایجاب شده‌اند (حقائق قطعی) بوده و از آنها بر کنار مشوید و بهره‌زید از خرافات که محالند.

۳. لا تنظر إلى من قال و انظر إلى ما قال؛ بگوینده سخن نگاه مکن و

به خود سخن نگاه کن.

۴. لا علم کالتفکر؛ هیچ علمی مانند تفکر نیست.

۵. از کلام پیشوای هفتم حضرت موسی بن جعفر علیه السلام: لو کان فی یدک جوزة و قال الناس: لؤلؤة، ما کان ینفعک و أنت تعلم أنّها جوزة و لو کان فی یدک لؤلؤة و قال الناس إنّها جوزة ما کان یضرك، و أنت تعلم أنّها لؤلؤة؛ اگر گردویی در دستت بوده باشد و همه مردم بگویند: لؤلؤ است، سودی برای تو نخواهد بخشید در حالی که می‌دانی گردو است؛ و اگر لؤلؤ در دستت بوده باشد و همه مردم بگویند گردو است، زبانی به حالت نخواهد داشت، در حالی که می‌دانی لؤلؤ است^۱.

وَفَقْنَا لِلَّهِ وَ جَمِيعِ إِخْوَانِنَا الْمُؤْمِنِينَ لِلزُّومِ الْحَقِّ وَ فَهْمِ حَقَائِقِ الدِّينِ
وَ مَعَارِفِ شَرِيعَةِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ بِحَقِّهِ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ .
وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الْمُعْصومِينَ وَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ
أَجْمَعِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

۱. «ظهور شیعه» ص ۸۹ - ۹۰ (با اندکی تصرف)

ضمیمه

مکتب تفکیک روش

فقهای امامیه یا اخباریان؟

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ
 ءَالِهِ الطَّاهِرِينَ وَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ
 وَلَا حَوْلَ وَلَا حَوْلَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

در کتاب «صراط مستقیم» گفته شد که مکتب تفکیک که همان مکتب معارفی خراسان می باشد، یک مکتب علمی نیست، بلکه مکتبی عملی است، و تنها جامعی که بین بزرگان این مکتب وجود دارد مخالفت با حکمت و عرفان است که هر روز در قالب نوبی عرضه می شود.

یکی از تقریرهای این مکتب، متعلق به جناب حجة الإسلام و المسلمین سیدان است که با تفاوتها و تغییراتی نسبت به مبانی فکری پدر اصلی این مکتب مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی، ارائه می شود و در آن سعی شده است برخی از اشکالات آشکار روش مرحوم اصفهانی بر طرف شود تا راه تبلیغ آن هموارتر گردد.

یکی از نکاتی که در این راستا بر آن تأکید می شود این است که این

۱. اصل این ضمیمه قسمتی از مقاله ای است که در حلقه حکمت دفتر تبلیغات اسلامی شعبه مشهد مقدس ارائه شده بود که به مناسبت - با تغییرات و اضافات - در اینجا آورده شد.

روش دقیقاً همان روش علما و فقهای امامیه است که از دیر باز مورد توجه بزرگان بوده است و روش مقابل (روش صدرالمستألهین و پیروان ایشان) مخالف سیره و روش فقهای امامیه می باشد.

غرض در این مقاله این است که مقایسه‌ای بین روش مکتب تفکیک و روش فقهای امامیه و اخباریان انجام شود تا میزان صحت این ادعا روشن گردد.

از آنجا که مدعی این مطلب جناب حجة الاسلام و المسلمین سیدان می باشند و ایشان تقریر خاصی از مکتب تفکیک دارند، باید اولاً مبانی فکری ایشان را - با استفاده از آثار خودشان - مورد بررسی قرار دهیم و سپس به قضاوت بنشینیم.^۱

مکتب تفکیک در تقریر حجة الاسلام و المسلمین سیدان

در مجموع روش فکری ایشان شامل دو بخش است:

۱. نگاه ایشان به عقل

۲. نگاه ایشان به نقل

۱. نگاه ایشان به عقل: مقدمه باید عرض شود مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و برخی شاگردان ایشان هر گونه علم حصولی را ضلالت می‌شمردند و از هر گونه تفکری نهی می‌نمایند و حرکت از معلوم به مجهول را سیر در ظلمت و تاریکی می‌دانند؛ ولی از آنجا که این عقیده به هیچ وجه قابل دفاع

۱. منبع اصلی در این بحث دو رساله «میزان شناخت» و «الفوائد النبویه» می‌باشد که هر دو به قلم خود ایشان و در تبیین روش ایشان نگاشته شده است.

نیست، امثال حجة الاسلام و المسلمین سیدان از آن عدول نموده و برای مبارزه با حکمت متعالیه و عرفان راه دیگری را در پیش گرفته‌اند.

ایشان می‌فرمایند: مدرکات عقل به دو بخش عقل فطری یا عقل بین (یا مستقلات عقلی) و عقل غیر فطری و غیر بین تقسیم می‌شود. این دو دسته با هم تفاوت‌هایی دارند:

- الف) عقل فطری، مربوط به مسائلی است که عقلاً عموماً در آن اتفاق نظر دارند ولی مسائل عقل غیر فطری و بین، مسائلی اختلافی است.^۱
- ب) مدرکات عقل بین قابل اعتماد و اطمینان است ولی مدرکات عقل غیر بین - به علت اختلافات عقلاً در آنها - قابل اطمینان نیست.^۲

۱. «میزان شناخت» ص ۱۲ و ۱۳ و ۱۹

۲. در «میزان شناخت» ص ۱۲ - ۱۳ می‌گویند: «یکی از اشکالاتی که در مورد روش فلسفی به نظر می‌رسد این است که گفته می‌شود، عقل هر کجا راه باید به معنای واقعی کلمه هر چه را درک نموده و حکم نماید بدون تردید مورد قبول و پذیرش است. اما از طرفی با اعتراف بسیاری از عقلاء و به حکم اختلاف اصولی و اساسی در حد تضاد، آن هم در اکثر مسائل مهم که با مراجعه به هر کتاب فلسفی مشخص است، روشن می‌شود که عقل در همه مسائل راه ندارد و شعاع روشنگر عقل محدود و بسیاری از مسائل مهم از پوشش نور عقل خارج است.

و نیز بسیاری از مسائل که در محدوده عقل می‌باشد زمینه‌های وصولی عقل به آن حقایق بسیار دقیق است تا آن جا که بندرت توفیق رسیدن به آنها برای بزرگان بشر دست می‌دهد، از این جهت به این نتیجه می‌رسیم که کاربرد عقل، کاربرد محدودی است و نمی‌توان در همه مسائل از آن استفاده کرد و آن را میزان کامل و کافی دانست.

تضاد مبانی و نظریات شیخ اشراق و شیخ الفلاسفه ابن سینا و آخوند مآصدرا و دیگر فلاسفه در اکثر مسائل مهم علم، اراده، حدوث و قدم، فاعلیت حضرت حق، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول، اصالت وجود، تشکیک، وحدت وجود، مسأله روح، کیفیت

ج) مدرکات عقل فطری و بین بسیار کم و محدود است ولی مدرکات عقل غیر بین (که غیر قابل اطمینان است) زیاد می‌باشد.^۱

د) اگر جایی روایات با عقل فطری تعارض داشت اگر سند روایات قطعی باشد باید روایات را توجیه و تأویل کرد؛ ولی اگر با عقل غیر فطری و اختلافی تعارض کرد باید به نقل تمسک نمود و بدون هیچ تأویلی آن را پذیرفت.^۲

ح) حشر و معاد و دیگر مسائل فلسفی کاملاً این روش را مخطور و نا امن می‌نمایند.

از آنچه که گذشت نتیجه گرفته می‌شود که حجیت عقل به جای خود محفوظ، ولی نکته قابل توجه این است که کاربرد عقل محدود است و نمی‌توان با این کاربرد محدود در همه مباحث و مسائل مطمئناً به او تکیه کرد.

بنابراین روشن است که راه صحیح در رسیدن به حقایق هستی و جهان در محدوده مستقلات عقلیه که عموماً در آن متفقند، همان اتکای به عقل است و بعد از اعتقاد به خداوند متعال و رسالت خاتم انبیاء و مکتب وحی که با همین عقل فطری ثابت می‌شود راه اطمینان بخش و صحیح همان تدبیر و تعقل در وحی است. و آنچه از وحی روشن و معتبر، سندا و دلالتاً به وضوح استفاده شود همان حق و حقیقت است، در غیر این صورت خطر اشتباهات بزرگ برای انسان بسیار خواهد بود؛ و همچنین رجوع کنید به «الفوائد النبویة» ص ۶-۷ که عبارت آن به همراه نقد، به تفصیل در خاتمه کتاب گذشت.

۱. در «الفوائد النبویة» ص ۷ می‌گویند: «علمنا بحکم العقل الذی هو أساس للحركة الصحيحة أن المدركات البینة للعقل قليلة جداً، و شعاع العقل محدود قطعاً، و المستقلات العقلية اقل قليل، حتى أن ادراك حقيقة الأشياء للعقل صعب مستصعب و أن عرفان حدود الأشياء كما هي بعيد من درك العقل، كما اقر بذلك العقلاء»؛ و مراجعه کنید به عبارتی که در تعلیقه قبل گذشت.

۲. در «میزان شناخت» ص ۱۹ می‌گویند: «نا گفته نماند که در بررسی و استفاده از مکتب وحی و گفتار مستند و روشن آن به مطالبی که مخالف عقل فطری باشد برخورد نخواهیم کرد، و اگر در مقابل مطالب مستفاد از قرآن و حدیث استدلالاتی از دانشمندان و

ایشان برای عقل فطری در بیانات شفاهی خود مکرراً به مواردی همچون: معلول بی علت نمی‌شود، دور و تسلسل باطل است، اجتماع نقیضین محال است، اجتماع ضدین باطل است، مثال زنند.^۱

در تکمیل این مباحث بر دو نکته در آثار ایشان تأکید می‌شود:

الف) به وسیله همین مدرکات فطری و بین می‌توان وجود خداوند و حقایق نبوت و وحی را اثبات نمود و در اینجا عقل دست ما را در دست وحی قرار می‌دهد.^۲

ب) حرکت عقلانی فلاسفه و حکماء از قسم عقل غیر بین و غیر قابل اعتماد می‌باشد و دو شاهد بر آن وجود دارد: ۱. مخالفت نتایج آراء ایشان با شریعت ۲. اختلاف موجود در بین حکماء و فلاسفه.

ح) فلاسفه (که خود با یکدیگر در آنها اختلاف دارند)، قرار گیرد؛ بدیهی است آنچه مستفاد از مکتب وحی است بدون هیچ گونه توجیه و تأویلی مورد قبول است. چرا که آنچه به نام استدلال عقلی در مقابل هم قرار گرفته است، احتمال خطا در هر یک؛ بلکه احیاناً در همه آنها وجود دارد.

و در تعلیقه می‌گویند: «و روشن است در مواردی که ظاهر وحی با عقل نظری و مستقلات عقلیه یا آنچه که بر اساس بدیهیات نهاده شده است، مخالف باشد، اگر سندش قطعی باشد توجیه می‌شود و در چنین مواردی توجیه آن در خود وحی به بهترین صورت آمده است. از قبیل آیه شریفه «إلى ربها ناظرة» و «نفخت فيهِ من رُوحی» و اگر سند صحیح نداشته باشد و توجیه روشنی هم برای او نباشد مردود خواهد بود.»

۱. «سلسله درسه‌های عقائد، مدرسه آیه الله العظمی گلپایگانی» جلسه چهارم، ص

۲۴؛ و رجوع کنید به بیانات ایشان در همایش عقل و وحی.

۲. همان منبع و رجوع کنید به «میزان شناخت» ص ۱۵ و ۱۶ و ۱۹

۲. نگاه ایشان به نقل

مقدمه باید بدانیم ایشان در «الفوائد النبویة» تصریح می‌کنند در مسائل اعتقادی ما محتاج به قطع می‌باشیم و اگر قطع حاصل نشد باید اعتقاد اجمالی به واقع داشته باشیم.^۱ از طرفی دانستیم محدوده عقل بین بسنیار کوچک است و عقل غیر بین قابل اعتماد نیست.

در سایه این مقدمات ارزش نقل روشن نمی‌شود و معلوم می‌شود که روش صحیح در کشف حقیقت رجوع به وحی است و باید بر سر سفره نقل نشست؛ به خصوص اگر توجه کنیم که وحی مصون از خطاست و تبعیت از آن «تعلم من ذی علم» است.^۲

مراد از نقل مورد اعتماد، ادله‌ای است که سند آنها معتبر و دلالتشان واضح و روشن باشد و در غیر این صورت مدارک نقلی نیز همچون ادله عقلی اختلافی و بی‌ارزش خواهد بود.^۳

۱. «الفوائد النبویة» ص ۸: «بخلاف ما فی المسائل الاعتقادیة التي لابد فیها من العلم كما لا يخفى أو للاعتقاد الاجمالي بما هو فی نفس الامر»

۲. «الفوائد النبویة» ص ۷: «بعد أن علمنا أن العقل أوصلنا الى الوحي، والوحي أوسع وسيلة للمعرفة ولا خطأ فيه لأنه من ناحية الله تعالى العليم الخبير، يحكم العقل بلزوم المراجعة الى الوحي فی معرفة الحقائق والمعارف الاعتقادیة و الاهتمام بالتعقل فی الوحي»؛ و رجوع کنید به «میزان شناخت» ص ۱۵.

۳. در «سلسله درسهای عقائد، مدرسه آیه الله العظمی کلپایگانی» جلسه اول، ص ۹ می‌گویند: «روش این است که وقتی سند معتبر و دلالت روشن باشد، انسان باید آن را بپذیرد ولو عقل به آن زاهی نداشته باشد»؛ و در جلسه چهارم، ص ۲ می‌گویند: «این منبع را [نقل] همیشه با دو قید مطرح کرده‌ایم: ۱- اعتبار سند ۲- روشنی دلالت»؛ و در «الفوائد النبویة» ص ۸ گویند: «نعم ان لم یکن الحاکی للوحي من حيث الدلالة ظاهراً بیناً فی معنی خاص أو

اشکالی که در اینجا پیش می‌آید اینست که از طرفی فرض بر این می‌باشد که در اعتقادات محتاج قطع می‌باشیم و از طرفی آیات و روایات اعتقادی به حدی نیست که انسان را به قطع برساند. پس چگونه دعوت به آیات و روایات می‌کنید؟

در پاسخ گفته می‌شود به چهار دلیل این حرف غلط است:

۱. اگر واقعاً مدارک نقلی قطعی نداشته باشیم دیگر «فعلى الإسلام

السلام» از اسلام چیزی باقی نمی‌ماند.^۱

۲. ما تجربه کرده‌ایم و دیده‌ایم مدارک قطعی برای کشف عقائد وجود

دارد.^۲

۳. شریعت کامل است و خداوند و انبیاء، تدوین و تبلیغ آن را به حد

کمال بدون هیچ نقصی انجام داده‌اند و احتیاجی به علوم بشری نیست؛ و لذا

می‌گوئیم خود مدارک دینی برای کشف قطعی معارف باید کافی باشد.^۳

۴. برخی از روایات معارفی متضمن استدلال عقلی است که از آن

«کان من حيث السند مختلفاً فيه كما فی بعض المدارك الفقهيّة، فلا يكشف عن الواقع و أن الكلام فيها كالکلام فی مسائل الفلسفة»؛ و رجوع کنید به «میزان شناخت» ص ۱۳

۱. «الفوائد النبویة» ص ۹ (این عبارت در کتاب «صراط مستقیم» در فصل مقدمات گذشت)؛ و در جلسه چهارم سلسله دروس عقائد، ص ۱۹ گویند: «در پاسخ می‌گوئیم اگر چنین باشد «فعلى الاسلام السلام» یعنی ما چیزی نداریم که خلق الله را با آن به اسلام دعوت کنیم»

۲. «الفوائد النبویة» ص ۸-۹؛ و در جلسه چهارم دروس عقائد، ص ۲۱ گویند: «چنین هم نیست بلکه اگر بررسی کنیم روایات فراوانی داریم که در حد تواتر و معتبر هستند. همچنین آیات شریفه قرآن نیز در این مسائل گویا هستند. انمه اصرار داشتند که این مسائل را تبیین کنند و تبیین کرده‌اند»

۳. «الفوائد النبویة» ص ۹، تعلیقه

استدلال قطع حاصل می‌شود گرچه سند یا دلالت روایت قطعی نباشد.^۱ این بود مجموعه آنچه که ایشان به عنوان روش خود در آثارشان ذکر کرده‌اند که البته نظم و ترتیب منطقی آن از نگارنده می‌باشد. در مجموع، اصول این روش عبارت است از:

۱. تقسیم عقل به بین و غیر بین و اعتقاد به بی‌ارزشی عقل غیر بین به خاطر وجود اختلاف در آن و بودن فلسفه از قسم عقل غیر بین.
۲. در تعارض نقل با عقل غیر بین، نقل مقدم است.
۳. در تفاضیل عقائد باید به روایات مراجعه کرد.
۴. باب علم در اعتقادات از طریق نقل باز است.

اکنون جا دارد از منظر بزرگان شیعه نگاهی به این اصول بیاندازیم تا آشکار شود که آیا این اصول منطبق بر روش فقهای امامیه است یا نه؟

اصل اول: تقسیم عقل به بین و غیر بین و بی‌ارزشی عقل غیر بین به

علت اختلاف

آن مقدار که نگارنده مطلع می‌باشم در بین علماء و فقهای شیعه امامیه اثری از چنین تقسیمی وجود ندارد^۱ و کسی را نمی‌توان یافت که توهم کند که در مسائل نظری اختلافی، حکم عقل ارزشی ندارد و راه عقل اطمینان بخش نمی‌باشد.

سیره عملی شیعه از گذشته تا کنون همیشه بر خلاف این توهم بوده است و تدوین و نگاشتن کتب کلامی و اظهار نظر عقلی در مسائل اختلافی از عصر هشام بن الحکم تا به امروز، نشان از اعتقاد به کار آمدی عقل در مسائل اختلافی دارد و روی همین جهت در تاریخ علوم عقلی همیشه شیعه جزء پیشگامان محسوب شده‌اند.

آری، اولین کسی را که می‌توان به عنوان معتقد به چنین تقسیمی نشان داد، جناب ملا محمد امین استرآبادی، صاحب «الفوائد المدنیة» و مؤسس مکتب اخباریگری است و پس از ایشان اخباریان و گروه کمی از اصولیان^۲

۱. در کتب منطبق دانان و متکلمین شیعه آمده است که ادراکات به قطعی و ظنی تقسیم می‌شود، و قطعی تقسیم می‌شود به قطع قابل تشکیک و قطع غیر قابل تشکیک (قطع بالمعنی الأخص) که شامل بدیهیات و نظریات برهانی می‌شود و در اعتقادات فقط این قسم مفید است؛ ولی این تقسیم ربطی به اختلافی بودن یا نبودن ادراکات ندارد.

۲. همچون مرحوم ملا محمد صالح مازندرانی در شرح «کافی». ایشان تصریح می‌کند که این اعتقاد را از ملا محمد امین گرفته است (رک: شرح اصول الکافی، ج ۵، باب الاضطرار الی الحجة، ص ۹۴-۱۳۲ و خصوصاً ص ۱۱۱؛ و رجوع کنید به حواشی آیه الله شعرانی بر این قسمت)

این فکر را پذیرفته‌اند.

ایشان در مواضع متعددی از «الفوائد المدنیة» به این عقیده تصریح کرده‌اند؛ همچون ص ۲۵۲ - ۲۶۰ و ص ۱۸۱ - ۱۸۳ و در بسیاری از عبارات نیز ملاک تقسیم عقل را - مانند جناب حجة الإسلام و المسلمین سیدان - اختلافی و ائفاقی بودن آن دانسته‌اند.

باری این نظر در نهایت ضعف و سستی است و اشکالات آن در خاتمه کتاب ذکر شد و گذشت که اختلافی بودن دلیل بر بی‌ارزش بودن نیست.

بزرگان فقهاء نیز در رد کلام اخباریان به تفصیل این توهم را رد کرده‌اند و هر کس تنبیه دوم از تشبیهات قطع رسائل را خوانده باشد بطلان این نظر را می‌داند.

به هر حال حجة الإسلام و المسلمین سیدان در این مسأله - کنه پایه روش فکری ایشان است - پیرو اخباریان می‌باشند نه فقهای امامیه.

در اینجا توجه به نکاتی مفید است:

نکته اول:

در بسیاری از عبارات تفکیکیان می‌خوانیم: نزاع تفکیک با فلسفه در صغریات است، نه در کبری؛ یعنی هر دو قبول داریم عقل حجت است، ولی ما مدعی می‌باشیم که فلسفه رائج عقلانی نیست و استدلالهای آن مغالطی می‌باشد.

به این عبارات نظر کنید: «مکرر گفتیم و حتی امروز هم تکرار کردیم - گاهی خودم نیز از تکرار آن زده می‌شوم - که عقل جایگاه خود را دارد و بر آن حفاظت می‌کنیم ولی گاه برخی، بعد از همه این سخنان به ما نسبت می‌دهند که شما اصلاً آمده‌اید تفکیک بین عقل و دین و تفکیک بین عقل و

و حق را مطرح می‌کنید، ما اصرار داریم که چنین نیست و مرتب می‌گوئیم عقل او در عمل نیز بدان پای بند هستیم. ما مکرر گفته‌ایم که جایگاه عقل محفوظ است، اما برای اینکه عقل ما به یک منبع وسیع مهمی برخورد کرده و می‌گوید باید از آن استفاده کنیم لذا ما اصرار می‌کنیم که این منبع فراموش نشود و به کار گرفته شود و در آن دقت شود»^۱.

اگر تعارفات را کنار بگذاریم، همه این عبارات مغالطه اشتراک لفظی است. آنچه محل نزاع مخالفین تفکیک با تفکیکیان می‌باشد عقل نظری است که در آن اختلاف و تشتت آراء امری بدیهی است. تفکیکی و اخباری می‌گویند چنین عقلی واقع نما نیست، قابل اطمینان نیست، مؤمن نباید از آن استفاده کند؛ ولی جمهور علمای شیعه می‌گویند: خیر، خداوند به ما قدرت کشف واقع را داده است و این عقل قابل اطمینان است.

اینجا نزاع کاملاً کبری است؛ یعنی در دایره ارزش و حجیت عقل بحث داریم، نه اینکه هر دو گروه نگاه واجدی به عقل داشته باشند و آن وقت در صغرای آن نزاع کنند.

باری تفکیکیان برای اینکه از خجالت عقل ستیزی درآیند، ناخودآگاه مجبور شده‌اند برای عقل اصطلاحات دیگری جعل کنند و از آن راه، خود را عقل دوست جلوه دهند.

مثلاً مرحوم میرزای اصفهانی در عین اینکه هر گونه علم حصولی را ضلالت می‌داند، برای عقل معنای دیگری قائل می‌باشند و از عقل بدان معنا تمجید می‌کنند؛ ولی چه سود؟

۱. حجة الإسلام و المسلمین سیدان در جلسه چهارم از «سلسله درسهای عقائد»

کلام در این است که همه عقلاء عالم علم حصولی را ارزشمند می‌دانند. آیا شما هم عقل را به همین معنا قبول دارید؟^۱ روشن است که جواب منفی است.

همین مغالطه در کلمات جناب حجة الاسلام و المسلمین سیدان نیز به وفور دیده می‌شود. ایشان با وجود انکار ارزش عقل غیر بین - که محل نزاع است - دائماً خود را عقل مدار جلوه می‌دهند، غافل از اینکه عقل مورد پذیرش ایشان عقل فطری است که از محل نزاع خارج می‌باشد.

نکته دوم: فرض کنیم پذیرفتیم که عقل غیر بین بی ارزش است. حجة الاسلام و المسلمین سیدان می‌گویند: «عقل فطری ما را به وحی می‌رساند» و گاهی می‌گویند: «اصل وجود خداوند و شناخت نبی، بدیهی و بر عقول ظاهر است» و گاهی ابطال «تسلسل» را جزء قضایای بدیهی می‌شمرند.

گرچه در بین دانشمندان مسلمان کسانی را می‌شناسیم که اصل وجود خداوند را فطری - به معنی بدیهی منطقی - بدانند، اما چه کسی از بزرگان را می‌شناسید که گفته باشد اثبات نبوت بدیهی است، یا اینکه استحاله تسلسل را از بدیهیات بشمارد؟ مگر نه این است که اثبات نبوت، مبتنی بر اثبات برخی از صفات کمالیه خداوند است که هر یک محتاج برهان نظری است، افزون بر اینکه خود بر این نبوت عامه و خاصه همگی نظری و محتاج تفکر و مورد اختلاف است.

۱. یکی از مدافعان تفکیک در مقاله‌ای با نام «حجیت ذاتی عقل در مکتب تفکیک» خواسته‌اند مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را نیز هم رأی دیگران نشان دهند. غافل از اینکه تمام این مقاله مغالطه اشتراک لفظی بین سه اصطلاح عقل (به معنای محل نزاع) و عقل (به اصطلاح مرحوم اصفهانی) و عقل (به معنای عقل عملی که در فقه کاربرد دارد) می‌باشد. (رک: نگاهی به مکتب تفکیک، ص ۱۳۷ - ۱۴۳)

انصاف این است که ایشان می‌بینند اگر به مبنای خود ملتزم شوند، باید دین را برای همیشه رها کنند؛ لذا تلاش می‌کنند اصولی را که برای اثبات دین به کار می‌رود فطری و بین جلوه دهند، در حالی که این کار نشدنی است و هر کس چند صباحی در وادی علم قدم زده باشد می‌داند اثبات توحید^۱ و نبوت و استحاله تسلسل همگی نظری و بلکه از نظریات دقیق و پیچیده است.

جالب است بدانیم حتی اصل علیت که به اعتقاد بسیاری از بزرگان بدیهی است، مورد اختلاف است و یکی از کسانی که به شدت آن را انکار نموده مرحوم میرزا مهدی اصفهانی پدر مکتب تفکیک است.^۲

نکته سوم:

ایشان فلسفه رائج در حوزه‌ها را مصداق عقل غیر بین و غیر قابل اعتماد می‌دانند و دلیلشان اختلافی بودن مسائل فلسفی است. در مورد این کلام باید توجه کرد که کلمه فلسفه به اشتراک لفظی لااقل در چهار معنا به کار می‌رود که این اشتراک بزرگان مکتب تفکیک را در موارد زیادی به مغالطه دچار کرده است.

۱. یکی از شبهاتی که در مسأله اثبات توحید وجود دارد، شبهه معروف به «شبهه ابن کمونه» است که محقق خوانساری اول که ملقب به «عقل حادبعشر» بوده‌اند، می‌فرموده: «اگر حضرت حجّت عجل الله تعالی فرجه ظهور بکند، من از وی معجزه‌ای نمی‌طلبم مگر جواب از شبهه ابن کمونه را» (رک: الله شناسی، ج ۳، ص ۱۹۰) آیا با وجود چنین مباحث پیچیده‌ای می‌توان گفت اصول عقائد فطری و بدیهی است؟ (البته شاید جناب حجة الاسلام سیدان بگویند: ما توحید را از راه نقل ثابت می‌کنیم و آنچه در آن به عقل نیاز است اصل اثبات خداوند است!)

۲. «آئین و اندیشه» ص ۲۵۶ - ۲۵۹؛ و «بنیان مرصوص» ص ۱۲۸ - ۱۳۰

مثلاً بارها دیده می‌شود که بزرگان تفکیک برای ردّ فلسفه به دو روایتی تمسک می‌کنند که در آنها به ظاهر نهی از فلسفه شده است^۱ و یا ادعا می‌کنند که روش تفکیک روشی است که از عصر ائمه علیهم السلام رواج داشته است و می‌گویند: «این مکتب دارای واقعیتی تاریخی و کهن است که سابقه آن به صدر اسلام می‌رسد. در بررسی تاریخی اندیشه‌های شیعی، هشام بن حکم، مؤمن الطاق از شاگردان امام جعفر صادق علیه السلام، فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب حضرت رضا علیه السلام و برخی دیگر را می‌توان از پیشگامان این تفکر به شمار آورد. نجاشی در رجال خود برای هشام بن حکم، کتابی در ردّ بر ارسطو در توحید، و برای فضل بن شاذان کتابی در ردّ فلاسفه را بر شمرده است»^۲

در پاسخ عرض می‌شود با توجه به آنچه در نکته اول گذشت، محل نزاع در اصل قابلیت عقل در کشف واقع است؛ یعنی جمهور علمای شیعه معتقدند که در مسائل اختلافی عقل توان تشخیص خود را دارد و تشخیص او قابل اطمینان است ولی تفکیکیان می‌گویند: چنین نیست و عقل فقط در بینات و امور همه فهم مفید است.

بر این اساس فلسفه‌ای که در مکتب تفکیک با آن مبارزه می‌شود به معنای بررسی عقلی نظام هستی است که تفکیک مدعی عجز عقل از این عمل است.

۱. باید توجه نمود که روایت مسندی که بتوان از آن مذمت فلسفه را استفاده کرد وجود خارجی ندارد (رک: بنیان مرصوص، ص ۷۱ - ۸۳) و بر فرض وجود، مسلماً ناظر به «فلسفه» به اصطلاح عصر نصوص است.

۲. «نگاهی به مکتب تفکیک» ص ۲۶۸، به نقل از جناب حجة الإسلام و المسلمین

اما آنچه در روایات از آن نهی شده است و یا قدمای شیعه آن را نقد کرده‌اند؛ همچون نقد مکتوب فضل بن شاذان بر فلسفه و یا نقد شفاهی هشام بن الحکم بر فلسفه^۱، فلسفه به معنای یک نحله خاص فکری است؛ چون فلسفه در آن عصر به مجموعه اعتقاداتی گفته می‌شد که از طریق ترجمه کتب یونانی وارد جامعه اسلامی شده بود. همانطور که اگر امروز کسی بر فلسفه ماتریالیستی یا اگریستانسپالیسم نقد بنویسد، به این معنا نیست که معتقد است عقل در مسائل اختلافی ناکارآمد است، نقد جناب هشام و جناب فضل نیز به این معنا نیست.^۲

۱. «رجال کشی» ص ۲۵۸، ق ۴۷۷

۲. مرحوم علامه آیه الله طهرانی در «امام شناسی» ج ۵، ص ۱۸۹ می‌فرماید: «با یک روایت بدون سند و یا ضعیف که در آن نهی از فلسفه شده است، از این سوء استفاده کرده و از این نام بهره‌برداری غلط نموده‌اند و آن گاه هر طرز تفکر و تعقلی را محکوم می‌کنند که از خواندن فلسفه نهی شده است.

آخر کسی به آنان نمی‌گوید: کدام فلسفه؟! آیا فلسفه مادیین و دهریین و حکمای قبل از اسلام از ایرانیان و مصریان و هندیان و یونانیان؟ و یا فلسفه اسلام که یک دنیا درخشش دارد، و یک دنیا عظمت و اُبهت و جلال دارد؟ کتابهای صدرالمآلهین شیرازی رضوان الله علیه حقاَ موجب فخر عالم تشیع و بلکه عالم اسلام است؛ تحقیقات و تدقیقات این راد مرد بزرگ در زوایای آیات و روایات، مشکل گشای اساسی راه معرفت و پیشرفت است. پس چقدر ناجوانمردی است که از اسم فلسفه و تشابه لفظی آن با فلسفه اسلام بخواییم با تردستی جا بزیم؛ و آن طرز منهی را بدین طرز پسندیده و معروف قالب کنیم.

چقدر ناجوانمردی است که بخواییم: امیر مؤمنان را با لا حُکَمَ إِلَّا لِلَّهِ محکوم کنیم؟ چقدر ناجوانمردی است که بخواییم رسول خدا را با آیات قرآن؛ آیاتی که خودش آورده است، محجوج کنیم؛ و او را معزول سازیم؟

چقدر ناجوانمردی است که از تشابه لفظی لفظ تصوّف و صوفیه سوء استفاده کنیم؛ و بخواییم به کلی راه شهود و وجدان و عرفان و لقاء الله را ببندیم؟ چقدر ناجوانمردی است که

آیا واقعاً هشام بن حکم در نقد فلاسفه به روایات تمسک می‌کرده یا دلیل عقلی بر ضد ایشان می‌آورده است؟ آیا در مقابل شخص غیر مسلمان می‌توان روایت خواند؟ سیره عملی هشام در تاریخ شاهد بر این می‌باشد که ایشان با بحث‌های عقلی مخالفین را زمین می‌زده است نه با روایات. پس در واقع هشام نیز از مخالفین حجة الإسلام و المسلمین سیدان می‌باشد، یعنی معتقد است عقل در مسائل اختلافی به درد می‌خورد و قابل اطمینان است.^۱

بر همین اساس اگر بخواهیم انصاف دهیم و در دام مغالطه اشتراک لفظی نیافتیم^۲ و بخواهیم لفظ فلسفه را در اصطلاح رائج امروزه یعنی «هستی‌شناسی عقلی» بکار بریم باید اعتراف کنیم که هشام بن الحکم و سید مرتضی و شیخ مفید و شیخ طوسی همگی فیلسوف بوده‌اند؛ چنانکه جناب آقای حکیمی به این حقیقت اعتراف کرده‌اند و می‌گویند: «در میان متکلمان بزرگ

مکتب امثال سید بن طاوس و شهیدین، و نراقیین، و سید مهدی بحر العلوم، و ابن فهد حلی، و مجلسی اول، و آقا سید علی شوشتری، و شیخ انصاری و آخوند ملا حسینقلی همدانی، و شاگردان پر فیضش را به امثال حسن بصری و محمد بن مکندر و سفیان ثوری و امثالهم از کسانی که تصوف را یک راه جدا برای جدائی از ائمه پنداشتند، قیاس کنیم؟ و از لفظ صوفی که در بعضی از روایات در ذم آنها وارد شده است، جهلاً و یا با تعمد جهلانی، با تطبیق این عنوان، همه را زیر هم‌میز این کلمه قرار داده؛ و پیوسته آنها را با تازیانه و شلاق تبعید و تکفیر و تفسیق و سخنان ناشایست و اتهامات نابخردانه مضروب سازیم؟»

۱. در باره شخصیت و آراء فلسفی هشام بن الحکم رجوع کنید به «هشام بن الحکم،

مدافع حریم ولایت» خصوصاً ص ۵۴ - ۶۸.

۲. این مغالطه اشتراک لفظی مکرراً در کتب اخباریان در باره دو لفظ «اجتهاد» و «کلام» و در کتب تفکیکیان در دو لفظ «فلسفه» و «تصوف» به کار می‌رود و گمان می‌کنند روایاتی که از اجتهاد و کلام و فلسفه و تصوف نهی نموده است، مرادش همین اموری است که امروزه به نام اجتهاد و کلام و فلسفه و تصوف خوانده می‌شود، در حالی که همه این کلمات مشترک لفظی است بین زمان ما و عصر نصوص.

و علمای عقاید اسلام کم نیستند کسانی که بحق باید آنان را در شمار فلاسفه آورد، مانند هشام بن حکم، ابواسحاق و ابوسهل و دیگر نویختیان، سید مرتضی، علامه حلی، قاضی ابوبکر باقلانی ...»^۱

اگر حجة الإسلام و المسلمین سیدان مدعی می‌باشند که روش فکری ایشان «از زمان حضور معصومین علیهم السلام و از آغاز غیبت کبرای حضرت بقیة الله الأعظم - عجل الله تعالی فرجه الشریف - و تا زمان حاضر، در تمام حوزه‌های علمی تشیع به حیات علمی خود ادامه داده است»^۲ نمی‌توانند بر اثبات آن به نقد فضل و هشام بر فلسفه به معنای یک نجله خاص فکری، استدلال کنند، بلکه باید کسانی را بیابند که عقل غیر فطری و اختلافی را عاجز از درک حقیقت می‌دانند. و آئی لهم ذلك.

با توجه به آنچه گذشت فلسفه‌ای که به علت اختلافی بودن - طبق مبانی تفکیک - غیر قابل اطمینان به حساب می‌آید، فلسفه به معنای اعم است که شامل تمام مباحث کلامی نیز می‌شود؛ چرا که اختلافات متکلمین از فلاسفه کمتر نیست.

و از اینجا روشن میشود که این نگرش و طرز تفکر نه فقط روش فقهای امامیه نیست، بلکه تیشه‌ای به ریشه دین و همه مقدسات عالم است، چرا که دفاع عقلانی از اصول عقائد را - که همگی اختلافی می‌باشد - برای همیشه غیر ممکن می‌سازد.

۱. «امیر حامد حسین» بخش «خروش دجله، یاد کردی از: شیخ مفید بغدادی»

نکته چهارم:

یکی از دیگر مغالطات پر تکرار در آثار تفکیکیان که در عبارت نقل شده نیز به چشم می خورد، مقایسه بین شناخت حدود و ماهیات اشیاء و بین شناخت آثار وجودی آنهاست. عده زیادی از حکما اعتراف کرده اند شناخت ماهیات اشیاء متعسر یا متعذر است. متأسفانه بزرگان تفکیکی این عبارات را به عنوان موید خود در اثبات ناکارآمدی عقل در حکمت دانسته اند و در مواضع متعددی تکرار کرده اند.

این عبارات را دوباره ببینید:

المستقلات العقلية اقل قليل حتى أن ادراك حقيقة الأشياء للعقل صعب مستصعب و أن عرفان حدود الأشياء، كما هي بعيد عن درك العقل، كما اقر بذلك العقلاء^۱.

«مستقلات عقلیه کمترین کم است تا جائی که ادراک حقیقت اشیاء برای عقل به شدت سخت است و شناخت حدود اشیاء - آنچنان که هست - از ادراک عقل دور است، همانطور که عقلاء بدان اعتراف نموده اند».

هر کسی با فلسفه کمی آشنائی داشته باشد، می داند فلسفه از هستی و وجود (بدون هر گونه تخصصی) بحث می کند و اصلاً ربطی به ماهیت ندارد. شناخت حد و ماهیت هر چیز مربوط به متخصص آن رشته است. ماهیت درخت را گیاه شناس و ماهیت سنگ را کانی شناس باید بشناسد و ... و اگر عقل در شناخت ماهیات با مشکل مواجه باشد - که هست - دلیل بر این نخواهد بود که در کشف مباحث وجود چون علت و معلول و حدوث و قدم

لنگ می باشد. بزرگان حکماء و متکلمین، عقل را در این مباحث مفید دانسته اند ولی معترفند که عقل در مبحث شناخت ماهیات لنگ است.

نکته پنجم:

آنچه که گذشت که نظر جناب حجة الإسلام و المسلمین سیدان مطابق نظر ملا محمد امین استرآبادی است، بر اساس ظاهر عبارات ملا محمد امین بود؛ ولی ایشان عباراتی دارد که از آن به دست می آید مرادشان از عقل غیر بین، عقل غیر قطعی یا عقل غیر قطعی بالمعنی الأخص می باشد و ادعا می نماید در موارد اختلاف تحصیل قطع اصلاً ممکن نیست.^۱ این ادعا گرچه از مطلب سابق آبرومندانه تر است، ولی باز هم کلام غلطی است که به علت رعایت اختصار خوانندگان را به مبحث قطع کتب اصولی ارجاع می دهم.^۲

البته مراد جناب حجة الإسلام و المسلمین سیدان نمی تواند این نظر دوّم باشد؛ چون در موارد متعددی^۳ تصریح می کنند: «در مسائل اختلافی قطع حاصل می شود و پس از حصول قطع دیگر درمانی برای فیلسوف نیست، مگر اینکه به شکلی قطع او را از بین ببریم».

نکته ششم:

از همه این مطالب که بگذریم، باید اعتراف کرد که ملا محمد امین در روش خود از جناب حجة الإسلام و المسلمین سیدان موفق تر بوده است؛ زیرا گرچه مبنای فکری هر دو غلط است، ولی نتیجه ای که ملا محمد امین گرفته است، دست کم با مبنای وی سازگار است. ایشان بر اساس استدلال

۱ و ۲. رجوع کنید به عبارات ملا محمد امین در ص ۲۵۲ - ۲۶۰ از «الفوائد المدنیة»؛

و به «بحر الفوائد» مبحث قطع، ص ۳۲ - ۳۳

۳. مانند «بحثی پیرامون مسأله ای از معاد» ص ۸ و ۱۶

۱. «الفوائد النبویة» ص ۷؛ و رجوع کنید به «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» ص

۲۹ و ص ۱۴۱ - ۱۴۶ که همین اشتباه در آنجا مکرراً آمده است.

سابق (در موارد اختلاف نمی‌توان راهی مطمئن به واقع یافت) علم فلسفه و کلام و اصول فقه همه را، باطل می‌شمرد و در همه این زمینه‌ها رجوع به معصومین علیهم السلام را واجب می‌داند؛ در حالی که جناب حجة الإسلام و المسلمین سیدان - به خاطر شرائط زمانی و اجتماعی - نتوانسته‌اند ضرورت علم اصول فقه را انکار کنند و تلاش کرده‌اند بین اختلافات فقها و اختلافات حکماء فرق بگذارند ولی متأسفانه این تلاش نیز نتیجه‌ای را در پی نداشت که توضیح آن در خاتمه کتاب گذشت.

اصل دوم: تقدیم نقل بر عقل غیر بین
ایشان پس از تصریح به تقدیم عقل بین بر نقل، می‌گویند: «و اگر در مقابل مطالب مستفاد از قرآن و حدیث استدلالاتی از دانشمندان و فلاسفه (که خود با یکدیگر در آنها اختلاف دارند)، قرار گیرد؛ بدیهی است آنچه مستفاد از مکتب وحی است بدون هیچگونه توجیه و تأویلی مورد قبول است. چرا که آنچه به نام استدلال عقلی در مقابل هم قرار گرفته است، احتمال خطا در هر یک، بلکه احیاناً در همه آنها وجود دارد.»

در باره این اصل دو مسأله مطرح است:

الف) صحت یا فساد این اصل

ب) آیا این اصل، جزء روش فقهاء امامیه است یا نه؟

الف) صحت یا فساد این اصل:

این مطلب را دست کم به سه شکل می‌توان تقریر کرد:

تقریر اول: اگر کسی از دلیلی عقلی غیر بین و اختلافی قطع به چیزی پیدا نمود و در مقابل روایتی با سند معتبر و دلالت روشن وجود داشت، باید اعتقاد خود را طبق روایت قرار دهد.

این حرف مسلماً باطل است گرچه ظاهر برخی از عبارات اخباریان می‌باشد؛ زیرا مسلماً ارزش روایت تا زمانی است که قطع به بطلان مفاد آن پیدا نشود.

تقریر دوم: هرگاه دلیل نقلی - با شرائط مذکور - با دلیل عقلی اختلافی تعارض پیدا کرد، دلیل نقلی مقدم است؛ زیرا دلیل عقلی اختلافی هرگز قطعی نخواهد بود و در تعارض نقل با عقل غیر قطعی، نقل مقدم است.

این کلام نیز از دو جهت غلط است: ۱. دلیلی نداریم که هر گاه مسأله‌ای اختلافی بود، غیر قطعی باشد. ۲. چون در اصول عقائد تعبدی به روایات وجود ندارد و باب حجیت بسته است و غرض کشف واقع می‌باشد، لذا در بین دو دلیل متعارض هر کدام که ظن فعلی در نفس ایجاد کند طبیعتاً مقدم خواهد بود.^۱

تقریر سوم: فرض کنیم شخصی روایتی با شرایط مذکور یافته است، ولی آنچه از روایت می‌فهمد با نظر حکیمی مخالف بود. با فرض اینکه شخص مزبور خود از دلیل آن حکیم کاملاً بی‌خبر باشد باید دلیل نقلی را (روایت) بر دلیل عقلی (قول حکیم) مقدم کند.

در این عبارت تأمل کنید: «هنگامی که عقل، عقل جزئی بشری باشد و نیاز به تکامل داشته باشد، و دین صادر از مبدأ وحی الهی باشد، و انسان به این امر از روی مقدمات عقلی و غیر عقلی رسیده باشد و ایمان داشته باشد، مسلم است که در موارد اختلاف، گفته وحی الهی مقدم است؛ مثلاً هنگامی که می‌بینیم فلاسفه و متکلمان چون سلیمان مروزی می‌گویند: «اراده صفت ذات است»، و امام ابوالحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام با تأکید می‌فرماید: «اراده صفت ذات نیست» و قرآن کریم هم همین را تأکید می‌کند ... قطعاً سخن قرآن و معصوم علیه السلام را بر داده‌های فلسفه و کلام مقدم می‌داریم».^۲

۱. البته اگر اعتقاد را عقد قلبی و فعل اختیاری دانستیم و ظن حاصل برای ما از طرق منهی عنها بوده و ادله نهی از این ظنون را، شامل ظرف انبساط نیز دانستیم، گرچه عقد قلبی بر ظن را جائز بدانیم، ولی مسلماً چنین ظنی بی‌ارزش خواهد بود.

۲. «نگاهی به مکتب تفکیک» مقاله «عقل خود بنیاد دینی» از جناب آقای حکیمی،

این کلام نیز از جهاتی غلط است:

۱. این مثال، مثال تعارض عقل و نقل نیست. بلکه تعارض نقل از معصوم و نقل از غیر معصوم است. محل بحث جائی است که انسان با عقلش چیزی را درک کند که با نقل معارض است، نه اینکه از ادراک عقل کسی برای او چیزی را نقل کنند.

۲. در همین فرض نیز دلیلی بر تقدیم نقل وجود ندارد. بلکه مقتضای قواعد اصولی، تقدیم اقوی الظنن است.^۱ گاهی از قول یک حکیم ظنی حاصل می‌شود که از یک روایت ظنی السند و ظنی الدلالة (گرچه سندش معتبر و دلالت ظاهر باشد) حاصل نمی‌شود؛ خصوصاً اگر بدانیم آن حکیم این روایت را نیز دیده بوده و به روایات بسیار متعبد و پای‌بند است و با وجود این، بر خلاف روایت نظر داده است.^۲

و حاصل اینکه محل بحث تعارض بین دلیل نقلی با ادراک عقل است ولی این مثال در حقیقت تعارض دو نقل می‌باشد و هیچ حکیم و یا اصولی در این موارد حکم به تقدیم عقل بر نقل نکرده است.

و به عبارت دیگر: مکتب تفکیک در مقام ارائه روشی مستقل در مقابل روش حکماء است. می‌گویند: «حکماء عقل غیر بین را بر نقل مقدم می‌کنند و این کار خطاست و باید نقل را مقدم نمود». صاحب این کلام باید ملتزم شود وقتی کسی از راه عقل غیر بین به چیزی خلاف نقل رسید باید نقل را بر آن عقل مقدم نماید، نه اینکه اگر دیگری از راه عقل غیر بین به چیزی

۱. البته تعبیر به تقدیم در اینجا مسامحه است، بلکه خود بخود برای انسان فقط به

یک طرف ظن حاصل می‌شود و این امری غیر اختیاری است.

۲. دقیقاً همانند جائی که می‌بینیم روایات متعددی با سند معتبر و دلالت روشن در

یک مسأله فقهی وجود دارد، ولی فقهاء از آنها اعراض کرده و بر خلاف آن فتوی داده‌اند.

رسید، نقل در نزد ما بر آن مقدم باشد، چون این مسأله خلاف مدّعی حکماء نیست.

در هر صورت، این ادّعا (تقدیم نقل بر عقل غیر بین) به هر تقریر که باشد، فاقد پشتوانه علمی است و مدّعی محترم نیز هیچ استدلالی بر آن نکرده‌اند و طبق عادت همیشگی تنها به ادّعی «بدهی است که ...» اکتفاء نموده‌اند.

ب) آیا این اصل، جزء روش فقهای امامیه است؟

این اصل در بین علمای امامیه، منسوب به اخباریان می‌باشد که عبارات برخی از ایشان را (مثلاً محمد امین، صاحب حدائق، محدث جزائری) مرحوم شیخ انصاری در تنبیهاات قطع رسائل نقل و نقد فرموده‌اند و نظر خود را (که مخالف تقدیم نقل بر عقل غیر بین می‌باشد) نظر «اکثر اهل نظر» دانسته‌اند.

اصل سوّم: لزوم رجوع به آیات و روایات در تفصیل مسائل

اعتقادی

سؤال اولی که درباره این اصل مطرح است، این است که آیا روش فقهای امامیه چنین بوده است یا نه؟
اگر نگاهی به آثار کلامی شیعه از عصر شیخ مفید تا قرن ۱۰ (عصر فاضل مقداد) ببینیم، می‌بینیم هیچ اثری از مراجعه تفصیلی به مدارک نقلی در مسائل مبدأ و معاد نیست.

بزرگان شیعه چون روایات را ظنی می‌دانستند و اصول اعتقادات را محتاج قطع می‌شمردند، به ندرت به روایات و حتی آیات تمسک می‌ورزیدند.^۱ و بنای کار خود را در کتب کلامی شیعه بر استدلال عقلی نهادند.

بر همین اساس تا قرن ۱۱ کسی را از بزرگان نمی‌یابیم که شرحی بر روایات اعتقادی نگاشته باشد و اگر برخی حواشی نیز به دست ما رسیده، عمده شرح الفاظ روایات است.

و به عبارت دیگر، بزرگان ما در روایات فقهی فراوان غور و بررسی نموده‌اند و مقدمات استنباط و اجتهاد را - که کلید فهم یک متن می‌باشد - در آنها به کار برده‌اند، ولی در اصول عقائد خبری و اثری از این مطالب نیست. شیخ طوسی و علامه حلی کتب فراوانی در فقه و اصول و معقول نگاشته‌اند، حتی علامه حلی بر شمسینه و تجرید و اشارات ابن سینا شرح نوشته‌اند ولی

۱. مراد این است که حجیم آیات و روایات استفاده شده در کتب کلامی، نسبت به آنچه در دسترس ایشان بوده است بسیار کم است.

هیچ بحث و سخنی از روایات اصول کافی و توحید صدوق و ... و شرح و تفسیر آنها ننموده‌اند. پس رجوع به روایات در عقائد روش فقهای امامیه نیست.

گاهی گفته می‌شود: مراد از اینکه روش تفکیک همان روش فقهای امامیه می‌باشد، این است که همان راهی را که ایشان در فقه و فروع دین پیموده‌اند، تفکیک در اصول دین می‌پیماید و چنانکه ایشان در فروع به روایات توجه نموده‌اند، تفکیک در اصول به روایات عنایت دارد.

ولی این کلام نوعی مغالطه است. فرض کنید شخصی، مسلمانی را بی‌گناه بکشد ولی در محکمه قاضی برای دفاع از خود بگوید: من به روش حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم عمل کردم. وقتی از او توضیح می‌طلبند، بگوید: همان روشی را که حضرت در مقابله با کفار داشتند من در برابر این مسلمان داشتم.

اگر می‌دانیم که فقهای امامیه همچون: شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن ادریس، محقق حلّی، علامه حلّی، شهیدین و محقق ثانی هیچ کدام در اصول دین از روایات بحث و بررسی نمی‌کرده‌اند، آیا می‌توان برای ترویج مکتب تفکیک نام «روش فقهای امامیه» را بر آن نهاد؟ و در توجیه آن گفت: روش ما در اصول دین همان روش ایشان در فقه است گرچه ایشان در اصول از آن استفاده نمی‌کردند!

بازی، اولین تألیفی که به عنوان شرح تفصیلی روایات عقائدی، در

۱. علت رجوع فقهای امامیه به روایات در فروع، وجود تعبد به خیر واحد در روایات یا انسداد باب علم و ضرورت عمل و یا حصول اطمینان با جمع قرائن و یا امور دیگری است که هیچ کدام در اصول عقائد جاری نمی‌باشد.

دسترس ما می‌باشد شرح اصول کافی صدرالمتألهین علیه السلام است و ایشان را باید سر دمدار نهضت بررسی روایات معارفی دانست که البته پس از ایشان سلسله شاگردان ایشان و سلسله شاگردان مرحوم ملا محمد تقی مجلسی این راه را ادامه دادند و البته دسته دوم و امبار دسته اول می‌باشند.

سؤال دومی که درباره این اصل مطرح است این است که با صرف نظر از اینکه روش فقهای امامیه تا قبل از مرحوم ملا صدرا چنین نبوده است آیا این کار صحیح است یا نه؟ پاسخ این سؤال إن شاء الله در صفحات آینده می‌آید.

اصل چهارم: افتتاح باب علم در روایات معارفی

در بین بزرگان فقهاء کسی را سراغ نداریم که معتقد به افتتاح باب علم در این مسائل باشد و همگان مسأله انسداد باب علم را ارسال مسلم می‌کنند؛ چنانکه برخی از عباراتشان در کتاب «صراط مستقیم» گذشت.

آری برخی باب اطمینان را - به وسیله تجمیع قرائن - در برخی موارد باز می‌دانند ولی پیش از این خواندیم که جناب حجة الإسلام والمسلمین سیدان شرط عقائد را قطع یا اعتقاد اجمالی می‌دانستند و در ردّ فلاسفه می‌گفتند: «چون در ارتباط با عقائد و معارف هستند باید راهشان یقینی باشد و اگر یک در هزار احتمال خلاف واقع دهند، باید از آن اعتقاد صرف نظر نموده و واقع را همانطور که هست به اجمال و ابهام و هر آنچه که هست معتقد گردند»^۱.

از این عبارات معلوم می‌شود که ایشان معتقدند کسی که از راه نقل حرکت کند یک در هزار هم احتمال خلاف واقع نمی‌دهد؛ چرا که اگر احتمال خلاف واقع وجود داشت، باید جناب حجة الإسلام والمسلمین سیدان نیز از اظهار نظر صرف نظر نموده و به واقع همانطور که هست ملتزم می‌شدند. باری، اعتقاد به افتتاح باب علم نیز از مواریث مرحوم ملا محمد امین استرآبادی است.^۲ و در روش فقهای امامیه از آن اثری نیست.

اگر کسی مختصر اطلاعاتی از تاریخ تدوین حدیث شیعه داشته باشد و

۱. «میزان شناخت» ص ۱۵

۲. برخی مدعی‌اند «علم» در کلمات اخباریان به معنای «علم عادی» یا «اطمینان» است. بنابراین نظر کلام اخباریان از جناب حجة الإسلام والمسلمین سیدان به واقع نزدیکتر خواهد بود.

مدتی با روایات سر و کار داشته باشد هرگز چنین سخنی نمی‌گوید و چنین ادعائی نمی‌کند.

اگر انسان از این ادعای ملا محمد امین تعجب نکند، از جناب حجة الإسلام والمسلمین سیدان باید تعجب کرد که چرا پس از این همه تلاشهای وحید بهبهانی و شاگردانشان در نقد این اعتقادات سست، باز هم پس از حدود ۲۰۰ سال همان مطالب را تکرار می‌کنند؟

وحید بهبهانی برای اثبات انسداد باب علم بحث‌های بسیار مفیدی دارند و در آن عوامل مختلف احتمال خطا را شمرده‌اند که نمونه‌ای از آن در ذیل مقدمه هشتم در فصل اول کتاب گذشت.

روایات ما به خصوص در اصول عقائد با مشکلات فراوانی مواجه است: ۱. ظنی بودن سند ۲. احتمال خطا در فهم راوی ۳. نقل به معنا و احتمال سهو در انتقال معنا ۴. اختلاف نسخ روایات مکتوب ۵. اشتراک لفظی در هیئات و مفردات ۶. شبهه مفهومیّه در معانی بسیاری از کلمات ۷. وجود مشابه در روایات ۸. تمثیل و تشبیه به خاطر قصور فهم مخاطب ۹. تقطیع در نقل روایات و ضیاع قرائن لفظی ۱۰. ضیاع و از دست رفتن قرائن غیر لفظی ۱۱. تحریفات و جعل و دس در متن روایات صادر شده ۱۲. تعارض بین روایات و ظنی بودن طرق جمع ۱۳. ظنی بودن اقوال لغویین و نحویین و رجالیین که در سند و دلالت روایت دخیل می‌باشد ۱۴. احتمال تقیه و ...

آیا در چنین شرائطی انسان می‌تواند ادعای قطع کند؟ آیا می‌توان گفت: «فلاسفه اگر یک در هزار احتمال خطا بدهند معاقب می‌باشند. پس باید به دامان روایات پناه برد که از خطا مصون است»^۱؟

۱. مشکلات أدلّه نقلی به قدری زیاد است که در تاریخ علم کلام، معتزله و جمهور

انصاف اینست که اخباریان و تفکیکیان بر اساس شناخت احادیث و بررسی آنها به ادعای افتتاح باب علم نرسیده‌اند، بلکه چون در مقابل اصولیین و حکماء مخالفت می‌ورزند و در نقد ایشان می‌گویند: «راه حکیم و اصولی علمی نیست»، مجبور شده‌اند در طرف مقابل ادعا کنند که راه روایات و نقل قطعی و علمی است. از سوئی روحیه بی‌دقتی بر سرتاسر نظام فکری ایشان حاکم است و به ایشان کمک میکند که این ادعا را خودشان باور بنمایند و به دنبال آن ادعای کمال دین و استغنائی آن از معارف بشری نیز به کمک هر دو آمده^۱ و خود را بی‌نیاز از اصول فقه و حکمت می‌شمارند.

«اشاعره معتقد به محال بودن حصول قطع از دلیل نقلی شمرده می‌شوند و مخالفین برای اثبات امکان آن به نحو موجه جزئیّه، به دفع شبهه پرداخته‌اند (رک: کشف المراد، ص ۳۴۹؛ شرح تجرید قوشجی، ص ۳۰۲ - ۳۰۳؛ شوارق الإلهام، ص ۴۳۵ - ۴۳۶).
۱. این ادعا را نیز تفکیکیان از اخباریان ارث برده‌اند؛ رجوع کنید به «الفوائد المدنیّة» ص ۷۵ - ۱۰۵ و ص ۲۰۸ - ۲۱۸. بزرگان فقهاء با تمامیت دین به این معنا مخالف می‌باشند و در کتب اصول و کلام جدید نقد این مطالب آمده است.

این مغالطه امروزه در میان طلاب مبتدی و متوسط در مشهد مقدّس به این شکل بیان می‌شود: «طبق حدیث متواتر ثقلین، حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ما را به کتاب و سنت از جاع داده‌اند و اگر به این دو تمسک کنیم کافی است و محتاج به علوم بشری نخواهیم بود».

این استدلال از جهات متعددی باطل است. از جمله:

الف) اگر کسی واقعاً به کتاب و سنت چنگ بزند، باید همیشه به علوم عقلی مشغول باشد؛ زیرا در قرآن و روایات و سیره اهل بیت تشویق به تفکر و تعقل و بحث عقلی به وفور دیده می‌شود. بر همین اساس کسانی که از علوم عقلی اعراض می‌کنند، در واقع از بخشی از کتاب و سنت اعراض کرده‌اند؛ و یقولون نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ.

ب) به اعتراف علمای درجه یک شیعه، تا کسی از علوم عقلی مطلع نباشد روایات معارفی را نمی‌فهمد و خود را به خیال فهمیدن روایات سرگرم کرده است. کسانی که از علوم

آری همین روحیه بی‌دقتی سبب می‌شود در جائی که خبری از نص وجود ندارد ادعای نصوصیت شود و خبری که متظافر است متواتر محسوب گردد و از ادله مخالف غفلت گردد و در آن حال گفته شود نظرات حکماء با ضروریات دین مخالف می‌باشد.

تجربه‌ای که در عبارات جناب سیدان به عنوان مستند افتتاح باب علم ادعا شده است، از این باب می‌باشد و متأسفانه یا خوشبختانه هیچ کس از اهل علم را نمی‌یابیم که خود را شریک ایشان در این تجربه ببیند و قائل به افتتاح باب علم و قطع باشد.

سؤال دیگری که جناب حجة الإسلام و المسلمین سیدان باید پاسخ

دهند این است که اگر ملاک در عقائد حصول قطع است و احتمال یک در هزار هم مضرّ می‌باشد، چرا تأکید می‌کنند که شرط روایات سند معتبر و دلالت روشن است؟ آیا از سند معتبر قطع حاصل می‌شود؟ اصلاً جائی که باب حجّیت بسته است سخن گفتن از «اعتبار» چه معنا دارد؟ سند معتبر سندی است که مشمول ادله حجّیت باشد، در حالی که می‌دانیم ادله حجّیت

عقلی بی‌بهره‌اند، یا باید قطع به فهمیدن روایات داشته باشند (اگر به علمای بزرگ شیعه اعتماد دارند) و یا باید در فهمیدن روایات شک کنند که بازگشت آن به شک در عمل به حدیث شریف ثقلین و تمسک به کتاب و سنت است و شک در فراغ ذمه مستلزم احتیاط است و باید هر چیزی را که احتمال دارد دخیل در تمسک حقیقی به کتاب و سنت باشد، تحصیل کنند.
ج) اگر فرض کنیم حدیث شریف ثقلین دلالت بر بی‌نیازی از هر گونه علم بشری بنماید، باز هم ناظر به فرض تمسک به قرآن و عترت است؛ ولی افسوس و هزار افسوس که دست ما امروزه از دامان عترت و اهل بیت علیهم السلام کوتاه است و آنچه بنا آن مواجه می‌باشیم، روایاتی است که پس از بیش از هزار سال به دست ما رسیده و مسلم است که این روایات همچون عترت حاوی عصمت و علم بی‌پایان نیست تا پاسخگوی همه نیازهای بشر باشد.

أصلاً شامل اعتقادات نیست.

البته وجود چنین تهافت‌هایی در کلام ایشان جای تعجب ندارد؛ چون ادعائی نموده‌اند که در عمل به هیچ وجه نمی‌توانند به آن وفادار باشند.

در یکی از جلسات درس از ایشان پرسیده شده است:

«در روش بحث خود فرمودید: معیار ما برای قبول روایات، صحت سند و روشنی دلالت است. به نظر می‌رسد با این حساب خبر واحد را در امور اعتقادی حجّت می‌دانید اگر حجّت می‌دانید به چه دلیل و اگر حجّت نمی‌دانید به چه دلیل؟»

ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «جمله‌ای که گفتم اعم بود. به اعتبار سند استناد ثابت می‌شود. آن وقت به هر نسبتی که از نظر درجه اطمینان برای انسان به وجود بیاید به همان نسبت استناد می‌دهیم. اگر تواتر داشته باشد می‌گوئیم به قطع در وحی آمده است. اگر در حدیث به قطع نرسیدیم می‌گوئیم استناد این سخن به وحی مظنون است. هیچگاه وقتی به قطعیت به چیزی نرسیدیم نسبت قطعیت نخواهیم داد و به نسبت آنچه استفاده می‌شود استناد می‌دهیم»^۱.

۱: «سلسله دروس عقائد» جلسه اول، ص ۲۸؛ از این کلام به دست می‌آید که قطع در عقائد لازم نیست و این مطلب با مبانی ایشان مخالف است. افزون بر این، این جمله «استناد این سخن به وحی مظنون است» در واقع اخبار از حالت وجدانی گوینده است؛ یعنی من ظن دارم که نظر شریعت چنین است، و روشن است که چنین اخباری ربطی به اعتبار سند ندارد. آنچه که در اصول گفته می‌شود این است که برای استناد عملی و اسناد قطعی به اعتبار سند محتاجیم؛ نه برای اخبار از ظن خود؛ و لذا اشتراط اعتبار سند در مورد بحث کاملاً لغو است. علاوه بر این حجّیت و اعتبار سند ملازم با حصول ظن فعلی نیست تا همیشه مصحح استناد ادعا شده باشد.

باری، کسی که می‌خواهد در معارف به روایات مراجعه کند یا باید حجّیت ظنون را در اعتقادات بپذیرد و یا ظن را در عقائد مفید بداند گرچه حجّت نباشد، وگرنه اعتقاد به انفتاح باب علم قابل توجیه نیست. از آنچه گذشت معلوم می‌شود مکتب تفکیک به تقریر حجة الإسلام و المسلمین سیدان احیاء دوباره بخشی از عقائد اخباریان است که پس از اینکه بارها و بارها پاسخ این مطالب داده شده است، صرفاً برای ادامه راه بزرگان قدمای تفکیک، این عقائد سست و تهی تکرار می‌شود و به عنوان روشی نو در فهم معارف الهی ارائه می‌گردد و چون راهی برای ترویج و نشر آن وجود ندارد، ناخودآگاه از برچسب «روش فقهای امامیه» استفاده می‌شود.

روش صحیح بحث در اصول عقائد

ممکن است پرسیده شود: حال که روشن شد که روش مکتب تفکیک، بر اصول صحیحی استوار نیست و قابل دفاع نمی‌باشد، روش صحیح بحث در عقائد چه می‌باشد؟

پاسخ این سؤال را می‌توان در طی نکاتی چنین تقریر کرد:

۱. در این مباحث، شخص محقق فقط به دنبال واقع می‌گردد و هیچگونه تعبد و جعلی از طرف شارع وجود ندارد؛ یعنی چنین نیست که ما یا به واقع برسیم و یا حجت واقعی و هر دو مفید و کافی باشد. پس اگر از آیات و روایات نیز استفاده می‌کنیم، برای کشف واقع است و در واقع مدارک نقلی را به عنوان پلی برای رسیدن به واقع مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. گرچه احتمال خطا در روایات ما وجود دارد، ولی به هر حال مسلماً همین روایات می‌تواند درصدی از واقع را به ما نشان دهد و می‌توانیم ادعا کنیم که علم اجمالی داریم که بخشی از این روایات دقیقاً منطبق با واقع و مطابق با مراد جدی معصومین علیهم السلام می‌باشد. پس نه إفراط می‌کنیم و حاکمی از سنت را قطعی می‌شماریم و می‌گوئیم که چنگ زدن به روایات، دست یافتن به یک منبع معصوم است، و نه تفریط می‌نمائیم و این منبع شناخت واقع را رها می‌کنیم.

باید به تدبّر در نقل پردازیم. اگر در نهایت به یقین رسیدیم که مطلوب حاصل شده و اگر ظنّ به واقع پیدا کردیم، باز هم مفید است و می‌تواند زمینه یقین آیندگان را فراهم نماید.

۳. عقل برهانی مسلماً معصوم از خطاست و استدلال برهانی گرچه مرکب از صدها قیاس باشد امکان ندارد که غیر واقع را به ما نشان دهد و

اختلاف آراء، دلیل بر بسته بودن و یا نا امنی راه نیست. پس از عقل برهانی به عنوان یکی از مهمترین منابع شناخت واقع نباید غفلت ورزید.

قیاس برهانی شرائطی دارد که شخص محقق باید دقیقاً به آن واقف باشد و در عمل به رعایت آن بکوشد. هر قدر میزان آشنائی با منطق بیشتر باشد و در عمل دقت بیشتری اعمال شود، استدلال از خطا دورتر است. اعمال دقت در تشخیص قیاس برهانی از غیر برهانی، محتاج ذهنی دقیق و کارکرده و ورزیده است و بدون آن درصد احتمال وقوع در خطا بالا می‌رود. علاوه بر همه این امور، چون حقیقت علم از عالم بالا می‌آید و مقدمات و فکر همه برای آماده سازی زمینه است، مسلماً تقویت ارتباط با خداوند متعال و توسل به مفرّبان درگاه الهی و تهذیب نفس تأثیر زیادی در ایمن شدن از خطا دارد.

در طول تاریخ، عدّه زیادی بوده‌اند که به علت رعایت ننمودن شرائط استفاده از عقل، قیاس غیر برهانی را برهانی پنداشته‌اند و به خطا رفته‌اند. این امر نشانه سخت بودن این مسیر است و در این مسأله تردیدی نیست؛ ولی بدین معنا نیست که راه کشف حقیقت بسته است و هرچند مسأله‌ای

۱. متأسفانه یکی از مشکلات فراگیر در میان برادران تفکیکی، بی‌اعتنائی به علم منطق است. در بسیاری از مدارس تأکید می‌شود که تحصیل منطق بیش از کتاب «المنطق» اتلاف عمر است و معمولاً از تدریس بخش سوم «المنطق» به طور کامل امتناع می‌ورزند و طآلاب را به خواندن جزوه تلخیص آن تشویق می‌کنند. بسی جای تعجب است که برادرانی که تحصیلات منطق ایشان از کتب ابتدائی تجاوز نمی‌کند چگونه به خود حق نقّادی اسفار و فصوص و فتوحات را می‌دهند. آری برای اجتهاد در علوم عقلی تسلط بر کتبی چون شرح شمسیه، شرح اشارات، جوهر النضید و شرح مطالع ضروری است و بدون آن، اظهار نظر در هر مسأله‌ای خروج از انصاف است.

اختلافی بود از کشف واقع سرباز زنییم و بر این اساس بگوئیم «حرکت عقلانی موجود در حوزه‌های علمیه حرکتی است غیر عقلانی».

بلکه - چنانکه گذشت - افرادی که صلاحیت دارند باید در این مسیر قدم بردارند و از این نعمت بزرگ الهی استفاده نمایند و این مسیر را طی کرده، به مقصد برسند.

آری، مسلماً اگر شخصی بخواهد بدون پختگی در علم منطوق و بدون ورزیدگی ذهنی و زانو زدن در نزد اساتید فن در گوشه‌ای بنشیند و نظام عالم خلقت را با عقل خود بشناسد، در بسیاری موارد به خطا خواهد رفت و این حرکت حرکتی غیر عقلانی است. روایات و ادله‌ای که از این نوع تعقل نهی می‌کنند همه ناظر به همین فرض است که خود عقل نیز از آن منع می‌نماید.^۱

ولی آیا علوم عقلی‌ای که امروزه در حوزه خواننده می‌شود چنین است؟ انصاف اینست که فلسفه اسلامی که امروزه در حوزه خواننده می‌شود، از بلندترین و عالی‌ترین نتایج افکار بشری است و حاصل و نتیجه هزاران ساعت فکر بزرگترین نوایغ بشری است که در عین تهذیب نفس و تقوا و طهارت، به علوم عقلی مشغول بوده‌اند. اگر به تاریخ تشیع نظر کنیم، هر کسی که از کودکی به نبوغ و استعداد عجیب مشهور بوده است، و در دوره تحصیل خود به حکمت پرداخته‌است، این حکمت را تأیید نموده و آن را دریچه‌ای به واقع دانسته و طلاب علم را به یادگیری آن تشویق نموده است.

این امور همه در حالی است که این افراد در تقوا و ورع و تقید به شرع در نهایت مراتب بوده‌اند. آیا در تقوا و علم علامه حلی و فخر المحققین و میرداماد و فاضل هندی و محقق خوانساری اول و دوم و محققین نراقی و سید

۱. رک «فرانده الاصول» مبحث قطع، پایان تنبیه دوم

بحرالعلوم^۱ و ... می‌توان شک کرد؟

۱. هر کس صفحات تاریخ شیعه را ورق بزند، تمام بزرگان محقق شیعه را جامع معقول و منقول می‌یابد. پس از قرن ۶ و ۷ که حکمت رسماً جای کلام شیعی نشست و کتب کلامی شیعه تبدیل به کتب فلسفه شد، عملاً تمام علمای معقول دان شیعه، فیلسوف و حکیم محسوب می‌شوند، گر چه متکلمین پیشین نیز - به معنای اعم فلسفه - فیلسوف بوده‌اند.

نگارنده در طول تاریخ شیعه یک شخص نابغه و محقق را که نزد اهل فن فلسفه خوانده باشد و با آن مخالفت بورزد، نمی‌شناسد. بزرگانی که به عنوان نمونه در متن بدانها اشاره شد، همگی در عصر خود از نواع و اعظم محسوب می‌شده‌اند و مستغنی از تعریف می‌باشند و لیکن سزاوار است به نکاتی اشاره شود:

علامه حلی به نقل تاریخ قبل از سن بلوغ به اجتهاد رسیده‌اند و به شهادت خود ایشان تمام کتب کلام و فلسفه خود را قبل از ۲۶ سالگی تألیف فرموده‌اند و آثار بسیار زیادی در علوم عقلی و نقلی از خود بر جای گذاشته‌اند (رک: روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۷۱).

فخر المحققین (فرزند علامه) طبق شهادت خود، در سنین حدود ۸ تا ۱۱ سالگی بسیار از کتب معقول و منقول را در نزد علامه خوانده بوده و از ایشان تقاضای تألیف کتاب «قواعد» را بر اساس علم اصول و علم برهان نموده‌اند.

فاضل هندی در ۸ یا ۱۰ سالگی مطول تدریس می‌نموده‌اند و در ۱۳ سالگی از تمام علوم معقول و منقول عصر خود فارغ می‌شوند. در ۱۲ سالگی شرح «مختصر تلخیص» را نگاشته و در ۱۶ سالگی «شفاء» را تلخیص نموده‌اند. صاحب جواهر بدون مراجعه به «کشف اللثام» ایشان، جواهر را نمی‌نگاشته و می‌فرموده: «اگر فاضل هندی به ایران نمی‌آمد، گمان می‌کنم فقه به ایران نمی‌آمد». ایشان در عصر خود به شدت ورع نیز مشهور بوده است (کشف اللثام، ج ۱، ص ۱۱۱ - ۱۱۲، ص ۳۲، ص ۵۱).

آقا حسین خوانساری از کثرت تحقیق و تدقیق و تیز ذهنی به عقل حادیشتر معروف شده بود و آقا جمال خوانساری در عصر خود مرجع شیعه و شیخ الاسلام و در تسلط به روایات و اخبار و فقه و اصول و حکمت در عصر خود زبانزد بوده‌اند. این دو بزرگوار از مدرّسین بزرگ حکمت در عصر خود به شمار می‌آیند.

اگر واقعاً این علوم مخالف مسیر شریعت بود و مسائلی دور از واقع و باطل را ارائه می‌کرد، آیا این بزرگان در ترویج و تبلیغ آن می‌کوشیدند؟^۱ اگر بزرگوارانی چون علامه مجلسی دوّم با این علوم مخالفت کرده‌اند^۲، نباید سبب شود که انسان دست از روش علامه حلّی و فاضل هندی و... بردارد؛

⇨ میرداماد به اعتقاد برخی در عصر خود در تمام علوم عقلی و نقلی چون فقه و اصول و رجال أعلم بوده و لذا ملقب به معلّم ثالث شده‌اند.

ملا مهدی نراقی در عصر خود در فقه و اصول و حکمت و ریاضی و هیئت و سلوک عملی مقام بلندی داشته است و کتاب «مستند الشیعه» وی از مهمترین کتب فقه می‌باشد. صاحب «العروة الوثقی» معتقد بوده‌اند که برای مجتهد «جامع المقاصد» و «وسائل الشیعه» و «مستند الشیعه» کافی است (مدخل علم فقه، ص ۳۱۵). مقام عملی ایشان را از کلمات سید بحر العلوم درباره ایشان می‌توان شناخت: ایشان آثار فلسفی بسیاری از خود به جای گذاشته‌اند.

سید بحر العلوم پس از وحید بهبهانی پیشوای مطلق اهل عراق بوده‌اند و کمالات معنوی و کرامات ایشان مشهور و معروف است. ایشان نیز همچون سایر بزرگان شیعه جامع معقول و منقول بوده‌اند. معاصر ایشان «بوعلی» در وصف ایشان می‌گوید: اگر در بحث معقول زبان بگشاید تو گویی این شیخ رئیس است، این سقراط و ارسطو و افلاطون است. و اگر در منقول بحث کند تو گویی این علامه محقق در فروع و اصول است، و در فن کلام با کسی مناظره نکرده است مگر اینکه تو گویی سوگند به خدا این علم الهدی است... (رسالة سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۲۱).

۱. این بزرگان نه فقط طلاب علوم دینی را به این علوم تشویق می‌کردند، بلکه این علوم را از علم فقه اشرف می‌دانند. به عنوان نمونه رجوع کنید به مقدمه «تحریر» علامه و مقدمه «حکمت خاقانی» ص ۳۹ (از فاضل هندی) و «تقویم الایمان» ص ۱۹۶ و ۳۸۳ (از میرداماد).

۲. قابل توجه است که علامه مجلسی نیز با روش حکمت مشاء مخالفند، نه با حکمت متعالیه و از صدر المتألهین و فیض تجلیل نموده و عباراتشان را در شرح احادیث نقل می‌کنند.

زیرا هر علمی اهلی دارد و شرائطی، و نگاهی به زندگی و آثار مرحوم علامه مجلسی روشن می‌نماید که ایشان فاقد این شرائط بوده‌اند.

برادران تفکیکی منصف و فاضل می‌گویند: «قبول داریم که تقسیم عقل به بین و غیر بین غلط است و قبول داریم باب علم در روایات بسته است و تقدیم نقل بر عقل غیر بین سخنی باطل می‌باشد، ولی به هر حال چون بزرگان درباره علوم عقلی اختلاف نظر دارند احتیاط این است که انسان به دنبال این علوم نرود».

در پاسخ عرض می‌شود این کلام دقیقاً همان کلامی است که برادران اخباری می‌گفته و می‌گویند.

می‌گویند: «عده زیادی از بزرگان شیعه معتقد بوده‌اند که علم اصول و قواعد اصولی باطل است و انسان را از مسیر شریعت دور می‌کند. تدقیقات اصولی بزرگان مجتهدین همه اموری نظری است که احتمال خطا در آن زیاد است، بسیاری از این مباحث - لاقلاً به نگاه ظاهری - مخالف با مذاق شریعت است (همچون اصل مثبت و تقدیم اصل سببی بر مسببی، نشستن امارات یا اصول به جای قطع طریقی یا موضوعی و...) و وارد شدن در این مباحث خطرناک است؛ چون ذهن انسان عادت می‌کند و دیگر همه روایات را طبق همین قواعد می‌فهمد. پس احتیاط ترک تحصیل این علوم است».

این استدلال کاملاً غلط است. وقتی همه افراد اهل دقت و عمق که این علوم را خوانده‌اند، بر ضرورت خواندن این علوم تأکید می‌کنند و می‌گویند کسی که بدون رسائل و کفایه به محضر روایات برود، در واقع به دنبال اوهام خود رفته، و بهره‌ای از روایات نمی‌برد، آیا در چنین شرائطی احتیاط در ترک تحصیل این علوم است؟

طرفداران علم اصول در هوش و استعداد و ذکاوت و دقت نظر با

مخالفین ایشان که بزرگان اخباریان می‌باشند قابل مقایسه نیستند؛ و لذا نظر عدّه‌ای از علمای اخباری توان تعارض با نظر علمای اصولی را ندارد و عقل حکم می‌کند که انسان از علم اصول استفاده کند و به تحصیل آن بپردازد.

صحیح است که عقل انسان گاهی به خطا می‌رود ولی علم اصول امروز ما، محصول عقل یک انسان نپخته و بی‌اطلاع نیست. محصول ساعات‌ها عمر افرادی است که همه وقت خود را برای تحصیل علم گذاشته‌اند و در تقوا و غیرت دینی ایشان نیز شکّی نیست، به روایات اهل بیت علیهم السّلام نیز کاملاً مسلط بوده‌اند. آیا از کنار چنین محصول ارزشمندی با چنین شبهات واهی عبور کنیم و از آن استفاده نکنیم؟! این کار حاصلی جز تهی دستی خود ما نخواهد داشت و جز محروم شدن از سفره اهل بیت علیهم السّلام نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد.

باری، قسمتی از تبلیغ و ترویج مکتب اصولیان در مقابل اخباریان، به وسیله نیروهای نظامی و زور سرنیزه بوده است و ممکن است این مسأله ضریب اطمینان به حقیقت علم اصول را پائین آورد، ولی ترویج حکمت متعالیه هرگز چنین نبوده است. حکمت متعالیه به خاطر عمق و دقت و پختگی و عظمتی که در آن بود، در بین فضیله‌های حوزه‌ها رشد پیدا کرد و جای خود را باز کرد و علی‌رغم مخالفت شدید عدّه‌ای فقهای بی‌اطلاع از حکمت، هر روز که گذشت رشد و نمو آن بیشتر شد و هیچ عامل سیاسی و حکومتی در ترویج آن نقش نداشت.

حکمت متعالیه در مبارزه و ستیز عقلی، کلام و حکمت منشاء و اشراق را زمین زد و خود را بر فراز مسند علوم عقلی نشاند و تشنگان معارف و حقائق در هر دوره آن را پذیرفتند و بر غیر آن ترجیح دادند. آیا این حقائق تاریخی برای فهم و درک ارزش این علم کافی نیست؟ آیا باز هم چون

اخباریان که از خواندن اصول فرار می‌کنند، به بهانه سخن چند فقیه حکمت نخوانده و چند منبری خود را از این علوم محروم نمائیم؟!۱

۱. آیه الله حسن زاده آملی می‌فرمایند: «اینک بر سر آنم که به مناسبت رویداد سخن، حکایتی از حالت دیرین خویش پیش کشم، شاید که برخی را سودمند افتد. و مایه آگاهی و هوشیاری خواننده‌ای گردد، و آن این که: در اثنای تدرّس و تعلّم علوم عقلی و صحف عرفانی دچار وسوسه‌ای سخت سهمگین و دژخیم و بد کنشت و بدسرشت در راه تحصیل اصول عقاید حقّه به برهان و عرفان شده‌ام، و آزرده خاطر شگفت از حکمت و میزان که از هر سوی شبهات گوناگون به من روی می‌آورد. ریشه این شبهات و وسوسه‌ها از ناحیت انطباق ظواهر شرع انور - علی صاده الصلوة و السّلام - با مسائل عقلی و عرفانی بوده است که در وفق آنها با یکدیگر عاجز مانده بودم، و از کثرت فکرت به خستگی و فرسودگی موحش و مدهش مبتلا گشته‌ام، و از بسیاری سؤال از محضر مشایخم: - آن عالمان دین به حق در سمای علم / سیاره و ثوابت والا گهر مرا - بیم جسارت و ترس اسانه ادب و خوف ایذاء خاطر و احتمال بدگمانی می‌رفت. این وسوسه - چنانکه گفته‌ایم - موجب بدبینی به علوم عقلی، و بی‌زاری از منطق و حکمت و عرفان شده است. و لکن به رجاء این که لعل الله یُحدِث بعد ذلك أمراً، در درسها حاضر می‌شدم، و راز خویش را ابراز نمی‌کردم، و از تضرّع و زاری اعظام حکماء در نیل به فهم مسائل اندیشه می‌کردم - مانند گفتار صاحب اسفار در مسأله اتحاد نفس به عقل فعّال و استفاضه از آن که فرمود:

«و قد کُنّا ایتهلنا الیه بعقولنا، و رفعنا الیه ایدینا الباطنة لا ایدینا الدائرة فقط، و بسطنا انفسنا بین یدیه، و تضرّعنا الیه طلباً لکشف هذه المسألة و أمثالها ...»

تنها چیزی که مرا از این ورطه هولناک هلاک، رهائی بخشید لطف الهی بود که خویشتن را تلقین می‌کردم به این که: اگر امر دایر شود بین نفهمیدن و نرسیدن مثل توثی، و بین نفهمیدن و نرسیدن مثل معلم ثانی ابونصر فارابی و شیخ رئیس أبوعلی سینا و شیخ اکبر محیی الدین عربی و استاد بشر خواجه نصیرالدین طوسی و ابوالفضائل شیخ بهایی و معلّم ثالث میرداماد و صدرالمتألّهین محمّد شیرازی، آیا شخص مثل تو به نفهمیدن و نرسیدن اولی است یا آن همه اسطوره‌های معارف؟ و همچنین خودم را به یک سو قرار می‌دادم، و اکابر دیگر علم را که از شاگردان بنام آن بزرگان بودند و نظایر آنان را به سوی دیگر، و سپس همان

آری ، همانطور که تا کنون کسی نگفته است که علم اصول ما معصوم از خطاست ، کسی هم نگفته حکمت متعالیه معصوم از خطاست . همه این علوم در مسیر تکامل حرکت می کنند و هر روز درهای بسته ای در آنها گشوده می شود ، ولی سخن در این است که این علوم اگر واقع نما نبود و اگر ارزشی نداشت ، بزرگان و با سوادان عمر خود را در آن ها صرف نمی کردند و دیگران را به آن تشویق نمی نمودند .

اگر انسان به دنبال واقع می گردد هرگز نباید بپندارد که از این علوم مستغنی است . نباید گمان کند از حاصل زحمات و افکار نوابغ گذشته بی نیاز

مقایسه را پیش می کشیدم و به خودم تلقین می کردم . تا منتهی می شدم به اساتیدم که بحق وارثان انبیاء و خازنان خزاین معارف بوده اند - رفع الله تعالی درجاتهم - که باز خودم را به یک جانب و آن جاملان و دایع علم و دین را به جانبی ، و همان مقایسه و تلقین را افعال می کردم که تو اولایی به نفهمیدن یا این مفاخر دهر ؟ نظیر مطلبی را که علامه شیخ بهایی درباره شیخ اجل صدوق که قایل به سهو النبی شده است ، فرموده است : هر گاه امر دایر شود بین سهو رسول و سهو صدوق ، صدوق اولی بدان است .

از این مقایسه قدری آرام می گرفتم ، تا بارقه های الهی چون نجم ثاقب بر آسمان دل طارِق آمد ، و در پناه رب ناس از سواس خناس نجات یافتم ففاض ثم فاض . و کأن کلام کامل و سخن دلپذیر صاحب اسفار ذکر قلبی شد که :

«حاشی الشریعة الحقة الإلهیة البیضاء ان تكون احکامها مصادمة للمعارف البیقینیة الضروریة ، و تبتاً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابفة للکتاب و السنّة»

...اینک گوئیم که توفیق نیل به اعتلای فهم خطاب محمدی صلی الله علیه وآله وسلم بدون ادراک حقائق زبر حکمت متعالیه و صُخف عرفانیه به برهان واقعی صورت پذیر نیست . مگر کسی که دارای نفس مکنتی باشد که من عندالله مؤید به نفسی قدسی است و وی را در دانستن چیزها نیاز به فکر و نظر نیست . و جز صاحب نفس قدسی آن کس که این حقایق را به منطق برهان ادراک نکرده است در تمام ابعاد اصول عقاید و در تفسیر و شرح آیات و روایات راجل است و بیان و قلم او اقلعی است نه ایقانی هر چند که در حفظ متقول بلغ ما بلغ ، «قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند ، ص ۳۴-۳۷» .

است . روش صحیح کشف واقع این است که اصول و حکمت را بیاموزد و آنچه را که گذشتگان با زحمت و تلاش و توسل و توکل به آن رسیده اند ، کاملاً و دقیقاً بفهمد و سپس خود برای تشخیص بیشتر حق از باطل ، تلاش نماید . و خلاصه هر کس گمان کرده بدون زانو زدن بر سفره بزرگان علم اصول و یا حکمت ، با فکر خود یا با خواندن روایات چیزی بیش از آنچه بزرگان ما در طول تاریخ یافته اند می یابد ، حقاً خیال خامی در سر پرورانده است .

۴ . دانستیم که عقل و نقل در مباحث اعتقادی صرفاً راهی به واقع می باشند و به اصطلاح طریق محض می باشند و هیچگونه موضوعیتی نه نسبت به واقع و نه نسبت به حکم ظاهری ندارند .

با توجه به این مسأله سخن از تعارض این دو بی معناست و سؤال از راجح در میان این دو نیز غلط است . شخص محقق پس از بررسی ادله عقلی و نقلی که در مسأله ای ارائه شده است ، اگر به یک طرف قطع یا ظن پیدا کرد ، طرف مقابل ساقط می شود و دیگر راه به واقع نخواهد بود ، چه نقل باشد و چه عقل (البته نامیدن آن به عقل از باب تسامح است و مراد دلیل باطلی است که در غالب دلیل عقلی ارائه شده است) .

ملاک تقدیم و ترجیح در این مباحث ، نفس و وجدان شخص محقق است که در درون آن پس از تلاش و دقت ، نسبت به کدام طرف قطع یا ظن حاصل شود و به همین ملاک گاه عقل را بر نقل مقدم می کند و گاه نقل را بر دلیل به ظاهر عقلی مقدم می نماید .

۵ . عقل و نقل هر دو مکمل و متمم یکدیگر می باشند و استفاده از هر یک بدون دیگری ناقص و بی فائده یا کم فائده است .

صدرالمتألهین بر ضرورت استفاده از نقل در کنار عقل بسیار تأکید

می‌ورزند و همیشه به متقدمین از حکماء در این مسأله اعتراض دارند و حکمت متعالیه را مرهون روایات اهل بیت علیهم السلام می‌شمارند.

نقل در کنار عقل در حوزه‌های مختلفی مفید است؛ همچون:

الف) در برخی مباحث عقل راهی برای کشف واقع ندارد؛ مانند مبحث معاد جسمانی، در این مباحث باید از نقل که حاصل علم نامتناهی معصومین علیهم السلام است استفاده کرد و راهی به واقع گشود.

ب) در برخی مباحث عقل راه قطعی ندارد و عقل ظنی قضاوت‌هایی می‌کند و حدسهائی می‌زند در اینجا نقل به عنوان راهی برای کشف واقع در عرض عقل مطالبی را ارائه می‌کند و گاه با نظر به مجموع انسان ظن به مفاد نقل پیدا می‌کند.

ج) در درون روایات و مدارک نقلی گاه استدلالاتی ذکر شده است که با تأمل در آنها می‌توان از آنها براهینی ساخت. بسیاری از اکتشافات صدرالمتألهین در حکمت، به برکت تأمل در این روایات بوده است و البته فهم صحیح این روایات نیز کسی همچون صدرالمتألهین را می‌طلبد.^۱

قدمای متکلمین برای اثبات احتیاج به علت، از حد وسط حدوث استفاده می‌کردند، بوعلی در آثار خود این روش را نقد کرده و برای حد وسط امکان را معرفی نمود. از طرفی در روایات مکرراً از دو حد وسط

۱. رهبر بزرگوار انقلاب آیه الله العظمی خمینی قدس سره می‌فرماید: «قرآن و حدیث برای طبقات مختلف مردم آمده است. در آنها علومی است که مخصوصین به وحی می‌فهمند و دیگر مردم بهره‌ای از آن ندارند و علومی است که برای یک طبقه عالی از دانشمندان است و دیگران به طور کلی از آن بی‌بهره هستند... اهل آن مانند فیلسوف بزرگ صدرالمتألهین و شاکرد عالیقدر آن، فیض کاشانی علوم عالیّه عقلیه را از همان آیات و اخباری که شماها هیچ نمی‌فهمید، استخراج می‌کنند.» (آداب الصلوة، ص ۱۳۹)

حدوث و محدودیت استفاده شده است و به طور طبیعی بزرگان چون برای روایات توجیهی پیدا نمی‌کردند، روایات را حمل بر جدل یا تکلم به قدر عقل مخاطب یا ... می‌کردند. صدرالمتألهین با دقت خود، ثابت کرد که ماهیت و امکان ماهوی امری است پنداری و آنچه مناط احتیاج است محدودیت است که حدوث یکی از بهترین نشانه‌های آن می‌باشد و معلوم شد طریقه استدلال متکلمین و حکمای مشاء هر دو غلط بوده و آنچه در روایات آمده است، صحیح می‌باشد.

همچنین گاهی در روایات نکاتی ذکر شده که سبب جولان بخشیدن به ذهن حکماء می‌شود و آنها را به دنبال برهانی کردن آن حرکت می‌دهد. در بسیاری از مواقع دانستن نتیجه از راهی غیر از استدلال، در چیدن یک استدلال بسیار تأثیر گذار است.

حکمای سابق، به علت استفاده نکردن از روایات، به بسیاری از مسائل نرسیدند و در حلّ شبهات زیادی عاجز ماندند، به خلاف صدرالمتألهین و پیروان ایشان که با استفاده از نقل این مشکلات را حل کردند.

عقل نیز در مقابل فوایدی برای نقل دارد و در واقع مفسری عالی برای نقل می‌باشد. فهم صحیح بسیاری از روایات محتاج مجموعه‌ای از مبادی تصویری است که جز با علوم عقلی یا کشف و شهود دست یافتنی نیست.

سالیان متمادی بزرگان می‌پنداشتند هر چه درباره جسم گفته می‌شود مربوط به عالم ماده است و لذا حتی روایات عذاب قبر را به شکل مادی تفسیر می‌کردند؛ تا اینکه عرفاء و حکماء عالم مثال را اثبات کردند و فهم صحیح این روایات ممکن شد. حقاً اگر مبانی حکمت متعالیه را مد نظر قرار ندهیم حجم انبوهی از روایات اصلاً قابل تفسیر نیست و به گمان نگارنده

یکی از علل اجتناب قدمای ما از روایات معارفی این بوده است که در خود توان تفسیر و شرح آن را نمی‌دیده‌اند تا اینکه ملا صدرا این باب را گشود.

عالم محقق مرحوم آقا سید جلال الدین آشتیانی می‌فرماید: «عالم بزرگوار مرحوم آقای حاج میرزا احمد کفائی فرزند مرحوم محقق خراسانی آقا آخوند ملا محمد کاظم - رحمة الله تعالی علیهما - کراراً برای بنده نقل فرمودند که مرحوم آقای آخوند همیشه می‌فرمودند: کسی که در علم معقول تخصص ندارد از عهده فهم اخبار آل محمد صلی الله علیه وآله وسلم در اصول عقائد بر نمی‌آید»^۱.

و چه زیبا مرحوم آیه الله شیخ محمد حسین کاشف الغطاء می‌فرماید:
و الظَّاهِرُ بَلِّ الْيَقِينُ أَنْ أَقْوَى الْمُسَاعِدَاتِ وَأَعَدَّ الْأَسْبَابِ وَالْمُسَوِّجَاتِ
لِلْوَصُولِ إِلَى مَقَاصِدِ أَمْنَاءِ الْوَحْيِ وَكَلِمَاتِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ عَلَيْهِمُ
السَّلَامُ إِنَّمَا هُوَ فَهْمُ كَلِمَاتِ الْحُكَمَاءِ الْمَشْتَرُوعِينَ.

«و ظاهراً بلکه یقیناً، نیرومندترین وسائل کمک، و مهیاترین اسباب و موجبات برای وصول به مرادها و مقصودهای امنای وحی الهی، و گفتار انبیاء و اوصیاء علیهم السلام فقط آن است که آدمی کلمات حکمای اهل شریعت را بفهمد»^۲.

و علامه شعرانی می‌فرماید: «بسیاری از عبارات قرآن کریم و احادیث مسلم و مقطوع و ادعیه و زیارات و اصول عقاید بلکه فروع احکام را جز به أدلّه عقلیه و بیانات حکما نمی‌توان فهمید و حل کرد؛ مانند عبارات نهج البلاغه در توحید و زیارت جامعه خلقکم الله انوارا فجعلکم بعرضه محدقین

۱. «اصول المعارف» مقدمه، ص ۹

۲. «نور ملکوت قرآن» ج ۲، ص ۲۳۵ - ۲۳۶ از «الفردس الاعلی» ص ۴۲

حتى من علينا بكم و هم در آن زیارت است اجسادکم فی الاجساد و ارواحکم فی الارواح الخ. مگر آنکه کسی همه اینها را انکار کند و نعوذ بالله مقام ولایت برای ائمه علیهم السلام ثابت نداند و همه احادیث توحید و امامت را ردّ و تأویل کند (و اینان هم در عصر ما بسیارند نعوذ بالله منهم). از این جهت اغلب علما از معقول با خبر بودند، کلام یا حکمت و مرحوم مجلسی ره در حق یقین و سایر کتب خویش شکایت می‌کند که غالب علمای متقی و مواظب آداب و سنن دست از تدریس حکمت بر نمی‌دارند و در کتاب اعتقادات گوید اکثر معاصرین او یا تابع حکمایند یا عرفا، راستی در عصر صفوی چنین بود»^۱.

مکاتب فکری‌ای که از مباحث عقلی دوری می‌گزینند هر روز به عقائد عامیانه نزدیک‌تر می‌شوند و از عمق و دقت دور شده، بیشتر بر ظواهر جمود می‌ورزند.

اگر کسی سیر عقائد بزرگان تفکیک را نظر کند، به وضوح می‌بیند که مبانی فکری مرحوم میرزا مهدی اصفهانی - در غیر باب معرفت شناسی^۲ - به

۱. «اسرار الحکم» ص ۱۱ - ۱۲

۲. گرچه آراء مرحوم میرزای اصفهانی در مبدأ و معاد نیز با مشکلات جدی مواجه است ولی نظرات ایشان درباره حقیقت علم و عقل و ... آن قدر بطلانش واضح است که شاگردان ایشان از طبع و نشر آثار ایشان حیا می‌کنند و با اینکه مدت مدیدی از رحلت ایشان می‌گذرد هیچ اقدامی برای نشر کتب ایشان ننموده‌اند تا اینکه اخیراً یکی از فضلاء حکمت دوست و مخالف تفکیک - علی رغم درخواست تفکیکیان مبنی بر طبع نکردن کتب ایشان - اقدام به طبع کتاب «ابواب الهدی» نمودند.

باری نگارنده از گذشته هر زمان درباره نظرات مرحوم میرزا در باب معرفت شناسی و ضلالت نامیدن هر گونه علم حصولی و مبارزه با علم منطقی و ... فکر می‌کردم، تنها توجیهی

که به خاطر می‌رسید این بود که گوینده این کلمات در اثر فشار روحی شدید و خارج شدن از حال تعادل، چنین مطالبی را گفته است و گرنه احدی از عقلا عالم به این مطالب ملتزم نمی‌شود.

تا اینکه در نوشتجات مرحوم حضرت علامه آیه الله حسینی طهرانی رحمته الله علیه به مطالبی در همین زمینه برخورد کردم که دلیل بر همین نظر بود؛ اکنون جا دارد که به قسمتهایی از مطالب نفیس و عالی ایشان در همین زمینه اشاره نمایم.

حضرت علامه پس از بیان جریان مباحثه خود با یکی از شاگردان مرحوم میرزای اصفهانی و مغلوب شدن و انصراف وی از ادامه بحث، می‌فرماید: «شاگردان تربیت یافته مرحوم میرزا مهدی، همگی روش خاصی داشته و دارند؛ با عرفان و حکمت سخت مخالفند و می‌گویند: «غیر از ظواهر اخبار مرویه از اهل بیت هیچگونه دلیل عقلی حجیتی ندارد و راه وصول به معارف الهی از مبدا و معاد برای عقل بسته است و از تعبد صرف نمی‌توان قدمی فراتر نهاد. غایت سیر انسان معرفت امام است و راه معرفت خدا به روی انسان به کلی مسدود است. انسان خاکی را چه نسبت بربّ الأرباب؟ به خداوند وجود نمی‌توان گفت. چگونه به یک کبریت می‌توان گفت موجود، و به خدا هم می‌توان گفت موجود؟»

غیر از خداوند همه موجودات را غیر مجرد و مادی می‌دانند، و برای ماده معنای وسیعی قائلند با حفظ مادیت.

برای موجودات اصالتی نظیر توکد قائلند و در واقع قائل به أصالة الوجود و الماهیة هستند که فساد این گونه آراء أظهر من الشمس است؛ و بین خداوند و بین مخلوقات جدائی و بینونت صرف و عزلت محض قائلند و خدا را از هر گونه إحاطة وجودی و علم وجودی در موجودات منزّه می‌دانند، و از هر گونه منطبق علیه واقع شدن مفهوم وجود و موجود مبری و مقدّس می‌شمرند و در حقیقت گرایش به تعطیل دارند.

آقا میرزا مهدی اصفهانی از شاگردان مرحوم آقا میرزا محمد حسین نائینی است در فقه و اصول؛ و کمی نزد آقا سید احمد طهرانی کربلانی به سیر و سلوک مشغول بوده و نیز نزد مرحوم آقا سید جمال الدین گلپایگانی تردد داشته است، ولی در صحت این راه دچار شک و تردید سختی می‌شود و در روزی در وادی السلام مکاشفه‌ای که نتیجه این گونه شک و

تردید است - برای او حاصل می‌شود، و آن را دلیل بر بطلان معرفت می‌گیرد، و از آنجا به بعد سخت با عرفان و حکمت به ضدیت بر می‌خیزد و به مشهد مقدّس می‌آید و اینجا را محلّ تدریس قرار می‌دهد و بر این اساس مکتبی نوین ایجاد می‌کند.

ایشان قائل به أصالة الوجود و الماهیة و به قول همین شاگرد معروفشان «أصالة الواقیة» بوده‌اند و از کلمه عرفان و معرفت سخت تحاشی داشته‌اند.

و نظیر افرادی که در سیر و سلوک زده می‌شوند، علیه اساتید خود در آرا و افکار قیام می‌کنند... و در حقیقت این سردی و وازدگی از سیر و سلوک موجب بدبینی به اهل عرفان و حکمت گردیده است؛ نظیر شیخ احمد آحسانی که پس از مدتی مراقبه و سیر و سلوک به واسطه همین وازدگی و سردی، حسّ بدبینی شدیدی نسبت به عرفاء و فلاسفه پیدا کرد و در کتب خود آنان را به باد انتقاد گرفت و در سب و لعن به آنها از خود اختیار نداشت.

او هم قائل به أصالة الوجود و الماهیة شد، او هم راه معرفت را به کلی مسدود کرد و در عدم تجاوز از ظواهر روایات، یک اخباری صرف بود، او هم مکتب نوینی به نام شیخیه که بالأخره موجب پیدایش بابیه و بهائیه گردید، بنا نهاد.

اینها همه نتیجه واکنش و عکس العملی است که نفس در اثر وازدگی به خرج می‌دهد و به واسطه عدم تحمل و عدم وصول، از سر کین بر می‌خیزد و مبادی و مبانی مسلم را انکار می‌کند. شیخ احمد آحسانی مدّتی در تربیت استاد عرفان: سید محمد حسینی نیریازی شیرازی بود و به دستور ایشان سفرهائی به ایران کرد و نقاط مختلفی را برای ارشاد و سیاحت انتخاب و در آنجا مدّتی توطن کرد... (در اینجا مرحوم حضرت علامه مطالبی را در باره تاریخ شیخ احمد آحسانی نقل می‌فرمایند).

و درباره شخصیت مرحوم میرزای اصفهانی، در همین مبحث می‌فرمایند: «مرحوم آقا سید جمال الدین برای حقیر نقل کردند که چند نفر از شاگردان ما دچار خطا و اشتباه شدند، چون ظرفیت سلوک را نداشتند ما هر گونه بود آنها را روانه ایران نمودیم.

از جمله آقا میرزا مهدی اصفهانی بود که مدّتی به اصرار از ما دستور می‌گرفت و از جمله دستورها این بود که نوافل خود را به نحو نماز جعفر طیار بخواند. او در وقتی چنین حالی پیدا کرد که به هر جا نگاه می‌کرد سید جمال می‌دید. و ما هر چه خواستیم به او

به بفهمانیم این معنای حقیقت وجود نیست، بلکه ظهوری است در یکی از مجالی امکانیه و چیز مهمی نیست، نشد. و این رؤیت را دلیل بر آن می‌گرفت که در عالم وجود حجّت خدا، سید جمال است.

و پس از خارج شدن از این حال، برای او شک و تردید پیدا شد که آیا این سیر و سلوک حقّ است و یا باطل؟ و روزی که در وادی السلام رفته بود در مکاشفه‌ای می‌بیند که حضرت بقیّة الله ارواحنا فداه کاغذی به او دادند و در پشت آن کاغذ به خطّ سبز نوشته است: انا الحجّة ابن الحسن. خودش این مکاشفه را تعبیر به بطلان سیر و سلوک خود نموده و از آنجا از عرفان و پیمودن راه خدا زده می‌شود.

آقا سید جمال الدین می‌فرمودند: ما اسباب حرکت او را به ایران فراهم کردیم؛ زیرا در دماغ او خشکی پیدا شده بود و هوای گرم نجف با ریاضت‌هایی که انجام داده بود برای او خطرناک بود».

و همچنین می‌فرمایند: «در مجله اندیشه کیهان، شماره ۱، شهریور ۱۳۴۶ در ص ۲۴ و ص ۲۵ در ضمن مصاحبه‌ای از دانشمند مکرم آقای حاج سید جلال الدین آشتیانی نقل می‌کند که: «این مخالفت با فلسفه در مشهد، تاریخچه‌ای دارد و آن بر می‌گردد به زمان آقا میرزا مهدی اصفهانی که شاگرد میرزا حسین نائینی بوده است. او در ابتدا می‌رود و همان طریقه آخوند ملاً حسینقلی همدانی و آقا شیخ محمد بهاری و آقا سید مرتضی کشمیری را انتخاب می‌کند، روزه زیاد می‌گیرد، نماز زیاد می‌خواند، اذکار وارد شده از ائمه را انجام می‌دهد، مدتی این کار را می‌کند.

آقای خوئی برای من نقل کرد - از آقای میلانی هم شنیدم - که مرحوم شیخ ابوالقاسم اصفهانی که استاد آقای بروجردی رحمة الله علیه بود، می‌گفت: مرحوم آقا میرزا حسین نائینی پنجاه دینار به من داد و گفت: ایشان را ببر ایران و معالجه‌اش کن. ما آمدیم شمیران جانی گرفتیم. پس از مدتی حالش بهتر و سرانجام خوب شد.

بعد می‌رود نزد مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی که شاگرد نائینی بود و با وی دوست بود و مهمان او می‌شود. بعدها آقا میرزا احمد می‌گفت: شواهد الربوبیه را پیش من می‌خواند، اما فهم مطالب فلسفی برایش از اصعب امور بود.

مراتب دقیق‌تر است از آراء نسل‌های بعدی تفکیک، و هر چه از عمر این مکتب می‌گذرد عقائد ایشان در مبدأ و معاد به سلفیه و ظاهریه نزدیک‌تر می‌گردد و این نیست مگر به علت رواج نداشتن علوم عقلی در بین صاحبان تفکیک.

به در ابتدا چنین عقائدی نداشت اما پس از آنکه به اصفهان رفت، کار به جانی رسید که از عرفان سر خورد و به جان فلسفه افتاد».

باری این کسالت که مرحوم نائینی پنجاه دینار می‌دهد تا به ایران بیایند و معالجه کنند، همان خشکی دماغ در اثر ریاضت‌های زیاد در هوای گرم نجف بود، که شرح آن را برای ما مرحوم آقا سید جمال گلپایگانی بیان کردند و ایشان گفتند: ما وسائل حرکت او را به ایران فراهم کردیم؛ زیرا مرحوم آقا سید جمال از میرزترین و مقرب‌ترین شاگردان مرحوم نائینی بوده است. (رک: لوح فشرده مکتوبات خطی حضرت علامه آیه الله حسینی طهرانی، جنگ ۱۵، ص ۷۸-۸۳)

با توجه به این سند قطعی، روشن می‌گردد که مرحوم آقا میرزا مهدی در نزد اهل فن عرفان، در مقامات اولیه متوقف گردیده بودند و آنچه برخی برادران تفکیکی تصور نموده‌اند که ایشان دارای مقامات بلند عرفانی بوده‌اند، صحیح نمی‌باشد.

آن مرحوم دارای کرامات و مکاشفاتی ابتدایی نیز چون اخبار از ضمان و تصرف در عالم طبع بوده‌اند؛ ولی این امور معیار کمال نیست و ملاک فقط عمل تامّ به شریعت و تحقق به حقائق آن می‌باشد.

طبق نقلهای مکرر شاگردان آن مرحوم و آثار مکتوب برجامانده از خود ایشان، آن مرحوم مکرراً حکماء و عرفاء را سب و لعن می‌نموده‌اند.

آیا سب و لعن مؤمن شرعاً جائز است؟

آیا سب غیر مؤمن - اگر معاند نباشد - جائز است؟

حضرت آیه الله العظمی بهجت مدظله العالی فرموده بودند: «آقا میرزا مهدی به کسانی سب می‌نمود که آنها را می‌شناختم که شبها در هنگام خواب آن قدر از عشق و خوف خدا اشک می‌ریختند که بالمش ایشان خیس می‌شد؛ ولی شنیدم که ایشان آخر عمر توبه نموده است و چون شنیدم که توبه نموده است گاهی مشهد سرقبر او می‌روم».

تحصیل در زمینه روایات بدون استفاده از مقدمات عقلی کار بسیار خطرناکی است که سبب پائین آوردن مطالب عالی دین در سطح افکار عامیانه می‌گردد.

بررسی روایات معارفی با بررسی روایات فقهی از این جهت تفاوتی ندارد. هم اکنون عده‌ای از اخباریان معاصر می‌گویند: «انسان باید قبل از هر چیز مستقیماً به محضر روایات برود و نباید قبل از انس با روایات، اقوال فقهاء و مباحث اصولی را بخواند تا ذهنش صاف و سالم بماند». بر همین اساس عده‌ای از مردم مستضعف را جمع می‌کنند و به آنها زبان عربی را آموزش می‌دهند و سپس آنها را به درس احادیث اهل بیت می‌برند و نتیجه این می‌شود که بسیاری از چیزها را بر خود حرام یا واجب می‌شمرند که در رساله‌های علمیه از آنها اثری نیست. برفقها نیز طعنه می‌زنند و ایشان را دور از مکتب اهل بیت می‌شمارند و آن قدر در عقائد خود متصلب می‌شوند که حاضر نیستند به دنبال علم اصول بروند و برای همیشه یقین می‌کنند که روش فقها مخالف ائمه علیهم السلام است.

روش عقلاانه این است که انسان به جای مراجعه به روایات طهارت و صلوة به نظرات فقهاء بزرگوار می‌مراجعه کند که سالیان دراز در فهم این روایات تلاش کرده‌اند و حاصل تلاش خود را در طبق اخلاص نهاده و تحویل به جویندگان حق نموده‌اند.

به همین منوال در روایات معارفی نیز انسان باید ابتداء به کتب کسانی مراجعه کند که عمری را در اجتهاد در اصول دین گذرانده‌اند و حاصل روایات را در کتب خود نگاشته‌اند؛ این روش بسیار به واقع نزدیک‌تر و از خطر دورتر است.

ولی متأسفانه برخی بر خلاف این روش، طلاب را از آغاز به خواندن

احادیث تشویق می‌کنند. در سال اول طلبگی چند خبر واحد به محصل از همه جا بی‌خبر نشان می‌دهند که در آن روح انسان به ریح تشبیه شده است و نتیجه می‌گیرند که روح چیزی همچون باد است و مادی. و این عقائد را آن چنان در ذهن این مظلوم می‌نشانند که یقین می‌کند و از آن پس با قاطعیت هر چه تمام، با همه حکماء که قائل به تجرد روح می‌باشند مخالفت می‌کند و هر چه به او بگوئی: «بیا و درس حکمت هم بخوان تا دست کم حرف آنها را بفهمی و سپس نقد کنی» در پاسخ می‌گوید: «من یقین دارم که نظرات آنها با شریعت مخالف است و اینها جز گمراهی چیزی ندارند. چرا عمرم را تلف کنم؟» غافل از اینکه شیخ مفید و خواجه نصیر الدین و ملا صدرا و ... نیز که سخن از تجرد نفس می‌گویند این احادیث و بلکه ده‌ها و صدها حدیث بیش از این دیده‌اند و شنیده‌اند و در آن تأمل کرده‌اند و در تمام آثار خود در مقام دفاع از شریعت بوده‌اند نه در مقام بیان عقائد از خود ساخته؛ ولی چه سود که این سخنان نوشدارو پس از مرگ سهراب است. چنان میخ فلسفه ستیزی در ذهن این طلبه مظلوم فرو رفته که این چنین بیرون نمی‌آید.

آری، همانطور که در مقدمات از زبان مرحوم شیخ انصاری رحمته الله خواندیم، اجتهاد در روایات اصول دین سخت‌تر از فروع دین است و علاوه بر مقدمات اجتهاد، محتاج دانستن بخشی از علوم عقلی است. پس تا کسی مجتهد نشده است حق ندارد مستقیماً از روایات اصول دین استفاده کند، همانطور که حق استفاده مستقیم از روایات فروع دین را ندارد و باید همیشه از واسطه‌ای که مجتهد و متخصص فن باشد استفاده نماید.

و حاصل اینکه استفاده از نقل ضروری است، ولی جایگاه آن پس از یادگیری دقیق نظرات بزرگانی است که سالیان ممتد به بررسی مدارک نقلی پرداخته‌اند؛ دقیقاً همانند روش تحصیل در علم فقه و اصول.

فهرست منابع و مصادره

۱. القرآن الکریم ، خط عثمان طه
۲. نهج البلاغه ، تحقیق صبحی صالح ، قم ، هجرت ، ۱۳۹۵
۳. آئین و اندیشه ، سید محمد موسوی ، طهران ، حکمت ، ۱۴۲۴ ق.
۴. آداب الصلوة ، آیه الله العظمی خمینی رحمته الله علیه ، طهران ، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ، ۱۳۷۰
۵. آغاز و انجام ، خواجه نصیر الدین طوسی ، تعلیقات آیه الله حسن زاده آملی ، طهران ، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ، ۱۳۶۶
۶. أبحاث الأربعاء فی احوال المعاد و ما ینجز الکلام إليها ، مهدی الاجلوثیان ، اصفهان ، پژوهش ، ۱۳۷۸
۷. أبواب الهدی ، میرزا مهدی اصفهانی ، تحقیق حسن جمشیدی ، قم ، مؤسسه بوستان کتاب ، ۱۳۸۵
۸. ارشاد العقول الی مباحث الاصول (تقریرات آیه الله سبحانی) ، محمد حسین الحجاج عاملی ، قم ، مؤسسه امام صادق ، ۱۴۱۴
۹. اسرار الآیات ، صدرالمتألهین محمد شیرازی ، تعلیقات مسأله علی نوری ، تحقیق سید محمد موسوی ، طهران ، حکمت ، ۱۳۸۵
۱۰. اسرار الحکم ، حاج ملا هادی سبزواری ، مقدمه و حواشی آیه الله شعرانی ، تهران ، اسلامیه ، چاپ دوم ، ۱۳۶۲
۱۱. اصول الفقه ، شیخ محمد رضا مظفر ، بیروت ، دار المعارف ، ۱۴۰۳
۱۲. اصول المعارف ، ملا محسن فیض کاشانی ، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی ، دفتر تبلیغات اسلامی ، ۱۳۶۲
۱۳. اعتقادات الإمامیه ، شیخ صدوق ، بیروت ، دارالمفید ، ۱۴۱۴ (جلد ۵ از «سلسله

باری آنچه گذشت حاصل روش صدرالمتألهین و پیروان ایشان می باشد که روشی است کاملاً معقول و معتدل و در آن ، هر چیزی در جای خود قرار گرفته است ؛ نه افراط و تفریط تفکیکیان را دارد ، و نه کوتاهی متکلمین و حکمای سابق را در حق روایات .

و البته میان این گروه نیز در جزئیات این روش ، اختلافاتی به چشم می خورد که در این میان روش مرحوم علامه طباطبائی رحمته الله علیه از همه قابل دفاع تر به نظر می رسد .

اللهم صل علی محمد و آل محمد
و عجل فرجهم و اهلك أعداءهم

مؤلفات الشيخ المفيد»

١٤. اعتقادات (در ضمن «رسائل مجذوبيه») ، شيخ محمد جعفر كبودرهنكي ، تصحيح و تعليق حامد ناجي اصفهاني ، تهران ، حقيقت ، ١٣٧٧
- الأسفار الأربعة = الحكمة المتعالية
١٥. الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد ، شيخ طوسي ، مقدّمه محمود مظفر ، بيروت ، دار الأضواء ، ١٤٥٦
١٦. الالهيات (محاضرات آية الله سبحاني) ، حسن محمد مكي عاملي ، قم مؤسسة الامام الصادق عليه السلام ، ١٤٢٦
١٧. الأمالي ، شيخ صدوق ، اسلاميه ، ١٣٦٢
١٨. الإنسان ، علامه سيد محمد حسين طباطبائي ، بيروت ، دار الأضواء ، ١٤١٣
١٩. الانصاف في بيان الفرق بين الحق والاعتساف (در ضمن «مجموعه رسائل خطّي فارسي» دفتر اول) ، فيض كاشاني ، تصحيح نجيب مايل هروي ، مشهد ، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي ، ١٣٦٨
٢٠. البلد الأمين ، ابراهيم بن علي كفعمي ، طبع سنگي وزيرى
٢١. التبيان في تفسير القرآن ، شيخ طوسي ، مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤٠٩
٢٢. التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، علامه حسن مصفوي ، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي
٢٣. التوحيد ، شيخ صدوق محمد بن علي بن بابويه ، تصحيح و تعليق سيد هاشم حسيني طهراني ، قم ، دفتر انتشارات اسلامي ، ١٤١٥
٢٤. الحاشية على مدارك الأحكام ، وحيد بهبهاني ، قم ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام
٢٥. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ، صدر المتألهين محمد شيرازي ، بيروت ، دار احياء التراث العربي ، ١٤١٥
- _____ ، _____ ، طهران ، بنياد حكمت اسلامي صدرا ، ١٣٨٢
٢٦. الدرر النجفيّه ، يوسف بن احمد بحراني ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، كتابت ١٣٠٧
٢٧. الذخيرة في علم الكلام ، سيد مرتضى ، تحقيق سيد احمد حسيني ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤١١

٢٨. الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، شيخ آقابزرگ طهراني ، قم ، مؤسسه اسماعيليان
٢٩. الرسائل الاصولية ، علامه وحيد بهبهاني ، قم ، مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهاني ، ١٤١٦
٣٠. الرسائل الرجالية ، ابو المعالي محمد كلباسي ، تحقيق محمد حسين درابتي ، قم ، دار الحديث ، ١٤٢٢
٣١. السرائر ، ابن ادريس حلي ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤١٧
٣٢. الشواهد الربوبية ، صدرالدين محمد شيرازي ، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني ، بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي
٣٣. الشواهد المكية ، سيد نورالدين عاملي ، قم ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ١٤٢٤ (به همراه الفوائد المدنية)
٣٤. الصافي ، ملا محسن فيض كاشاني ، تهران ، مكتبة الصدر ، ١٤١٦
٣٥. العدة في اصول الفقه ، شيخ طوسي ، تحقيق محمد رضا انصاري ، قم ، ستاره ، ١٤١٧
٣٦. العرشية ، صدرالدين محمد شيرازي ، تصحيح و تعليق فائق محمد خليل اللبون ، بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي ، ١٤٢٠
٣٧. العروة الوثقى ، آية الله سيد محمد كاظم يزدي ، تعليقات عده اي از فقها ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤٢٠
٣٨. الفتوحات المكية ، محيي الدين ابن عربي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٤١٨
٣٩. الفردوس الأعلى ، آية الله شيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء ، تعليقات آية الله سيد محمد علي قاضي ، قم ، فيروز آبادي ، ١٤٠٢
٤٠. الفصّل في الملل و الاهواء و النحل ، علي بن حزم ظاهري ، بيروت ، دار المعرفة ، طبع دوم ، ١٣٩٥
٤١. الفوائد الحاتريّة ، وحيد بهبهاني ، قم ، مجمع الفكر الإسلامي ، ١٤١٥
٤٢. الفوائد الرضوية في احوال علماء المذهب الجعفرية ، حاج شيخ عباس قمي ، تصحيح و تعليق علي بن عباس قمي ، تاريخ اتمام تصحيح ١٣٦٧ ق.
٤٣. الفوائد المدنية ، ملا محمد امين استرآبادي ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤٢٤
٤٤. الفوائد النبوية ، حجة الإسلام و المسلمین سيد جعفر سيدان ، مشهد ، بي نا ، بي نا

۴۵. الفهرست، شیخ طوسی، نجف، المكتبة الرضویة
۴۶. الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح و تعلیق محمد جعفر شمس الدین، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۱۱
۴۷. الكشاف، جار الله زمخشری، تعلیقات سید شریف جرجانی، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۷
۴۸. الكلمات الطریفة، محمد بن مرتضی فیض کاشانی، تصحیح علی جبّار گلباغی و زهرا نوروزی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۴
۴۹. اللوامع الإلهیة فی المباحث الإلهیة، مقداد بن عبدالله سیوری، تعلیقات آية الله سید محمد علی قاضی، قم، بوستان کتاب
۵۰. الله شناسی، علامه آية الله حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی
۵۱. المبدأ والمعاد، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴
۵۲. المسلك فی اصول الدین، محقق حلّی، تحقیق رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۱
۵۳. المعاد الجسمانی، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۷۷
۵۴. المنهج الرجالی، سید محمد رضا حسینی جلالی، قم، بوستان کتاب
۵۵. المیزان فی تفسیر القرآن، علامه سید محمد حسین طباطبائی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۲
۵۶. الوافی، ملا محسن فیض کاشانی، اصفهان، مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی علیه السلام
۵۷. امام شناسی، علامه آية الله حسینی طهرانی، طهران، حکمت
۵۸. انوار التنزیل و أسرار التأویل، قاضی بیضاوی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸
۵۹. انوار الولاية، آية الله ملازین العابدین گلباغی، بی جا، بی نا، ۱۴۰۹
۶۰. اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، میرزا موسی تبریزی، قم، کتبی نجفی، ۱۳۶۹
۶۱. ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، محمد بن حسن فخرالمحققین حلّی، اسماعیلیان، ۱۳۸۷
۶۲. بحار الأنوار، علامه مجلسی، طهران، دارالکتب الإسلامیة و المكتبة الاسلامیة

۶۳. بحثی پیرامون مسأله‌ای از معاد (در محضر: استاد جوادی آملی و استاد سید جعفر سیدان)، گردآورنده استاد مهدی مروارید، مشهد، ولایت، ۱۳۸۱
۶۴. بحرال فوائد فی شرح الفرائد، میرزا محمد حسن آشتیانی، قم، مکتبه آية الله العظمی مرعشی نجفی
۶۵. بحوث فی علم الاصول (تقریرات آية الله سید محمد باقر صدر)، آية الله سید محمود شاهرودی، مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامی، ۱۴۱۷
۶۶. بدائع الأفكار، میرزا حبیب الله رشتی، مؤسسه آل البيت علیهم السلام
۶۷. بنیان مرصوص: فلسفه اسلامی از دیدگاه مکتب تفکیک، حسین مظفری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵
۶۸. بیان الفرقان، شیخ مجتبی قزوینی، تهران، مرکز جامعه تعلیمات اسلامی، ۱۳۷۳ ق
۶۹. پژوهشهای قرآنی (مجله)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
۷۰. تاج العروس من جواهر القاموس، سید محمد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴
۷۱. تجرید الاعتقاد، خواجه نصیرالدین طوسی - کشف المراد
۷۲. تحریرات الاصول، آية الله سید مصطفی خمینی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷
۷۳. تحریر الأحكام، علامه حلّی، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام
۷۴. تسنیم، آية الله جوادی آملی، قم، النّزاه
۷۵. تصحیح اعتقادات الامامیة، شیخ مفید، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ (جلد ۵ از «سلسله مؤلفات الشیخ المفید»)
- تفسیر البیضاوی = انوار التنزیل
۷۶. تفسیر القرآن الکریم، صدرالمتألهین محمد شیرازی، قم، بیدار، ۱۳۷۹
۷۷. تفسیر القمی، علی القمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۱۲
۷۸. تقریرات فلسفه امام خمینی، آية الله سید عبدالغنی اردبیلی، طهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵
۷۹. تقویم الايمان، معلّم ثالث میرداماد، شرح سید احمد علوی، تعلیقات ملا علی نوری،

- تحقیق علی اوجبی، طهران، دانشگاه طهران و دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶
۸۰. توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، آیه الله سید احمد کربلانی و آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی، تذیبات علامه طباطبائی و علامه طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۱۷
۸۱. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، طهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵
۸۲. جامع الأبنوار و منبع الأنوار، سید حیدر آملی، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۶
۸۳. جنگ خطی (در ضمن «لوح فشرده مکتوبات خطی») علامه آیه الله طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی
۸۴. حقائق الإیمان (در ضمن «مجموعه الرسائل»)، شهید ثانی، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴
۸۵. حق الیقین، ملا محمد باقر مجلسی، طهران، قائم
۸۶. حکمت خاقانی، بهاء الدین محمد فاضل هندی، طهران، آینه میراث، ۱۳۷۷
۸۷. درانسانات فی المکاسب المحرمة، آیه الله منتظری، قم، آقدس، ۱۴۱۵
۸۸. دروس اعتقادی، سید جعفر سیدان، مشهد، پیام طوس، ۱۳۸۴
۸۹. دو رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، ملا محسن فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۷۱
۹۰. رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، شیخ طوسی، تصحیح و تعلیق علامه مصطفوی، طهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۲۴
۹۱. رجال النجاشی، ابوالعباس نجاشی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶
۹۲. رساله سه اصل، صدرالمتألهین شیرازی، مقدمه و تصحیح محمد جواد خواجوی، طهران، مولی، ۱۴۱۸ ق
۹۳. رساله سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم، سید مهدی طباطبائی بحرالعلوم، شرح علامه آیه الله حسینی طهرانی، طهران، حکمت، ۱۴۱۲
۹۴. رساله فی استحباب تياسر القبلة (در ضمن «روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان»)، محقق حلی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۹۵. رساله فی عدم سهو النبئ، شیخ مفید، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ (جلد ۱۰ از «سلسله

- مؤلفات الشیخ المفید»
۹۶. روح مجرد، علامه آیه الله حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۲۱
۹۷. روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، میرزا محمد باقر خوانساری، بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۱۱
۹۸. رؤیای خلوص باز خوانی مکتب تفکیک، سید حسن اسلامی، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۳
۹۹. ز مهر افروخته، سید علی تهرانی، تهران، سروش، ۱۳۸۱
۱۰۰. سبیل الرشاد — مجموعه مصنفات حکیم مؤسس
۱۰۱. سلسله درسهای عقائد، آیه الله سید جعفر سیدان، قم، مدرسه آیه الله العظمی گلپایگانی، ۱۳۸۴ - ۱۳۸۵
۱۰۲. سیاحت شرق، آقا نجفی قوچانی، تهران، لوح محفوظ، ۱۳۷۹
۱۰۳. شرح اصول الکافی، صدرالمتألهین شیرازی، طهران، محمودی، ۱۳۹۱
۱۰۴. شرح اصول الکافی، ملا محمد صالح فاندان، تعلیقات آیه الله شعرانی، طهران، اسلامیه، ۱۳۸۳ - ۱۳۸۸
۱۰۵. شرح الباب الحادی عشر (النافع لیوم الحشر)، مقداد بن عبدالله سیوری، تحقیق دکتر مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵
۱۰۶. شرح التجرید (الشرح الجدید)، علاء الدین علی بن محمد قوشچی، طبع سنگی، تبریز، خط محمد ابراهیم و میرزا محمد علی، تاریخ کتابت ۱۳۰۱
۱۰۷. شرح العرشیه، شیخ احمد أحسانی، تحقیق صالح بن أحمد الدباب، بیروت، مؤسسه شمس هجر و مؤسسه البلاغ، ۱۴۲۷
۱۰۸. شرح المقاصد، سعد الدین عمر بن عبدالله تفتازانی، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰
۱۰۹. شرح المواقف، میر سید شریف علی بن محمد جرجانی، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ ق
۱۱۰. شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵
۱۱۱. شرح حال صدرالمتألهین شیرازی (در ضمن سه مقاله و دو نامه در تفکرات صدرالحکماء آخوند ملاصدرای شیرازی)، آیه الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، بیجا، بی نا، بی تا

۱۱۲. شوارق الإلهام، ملا عبدالرزاق لاهیجی، اصفهان، انتشارات مهدوی، خط زین العابدین قمی
۱۱۳. شیخ مناجاتیان آیه الله حاج میرزا جواد آقاملکی تبریزی، محمد جواد نور محمدی، قم، مهر خوبان، ۱۳۸۲
۱۱۴. ظهور شیعه، علامه طباطبائی، تهران، فقیه و الست، ۱۳۶۰
۱۱۵. علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟، علی ملکی میانجی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۵
۱۱۶. علم الیقین فی اصول الدین، ملا محسن فیض کاشانی، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق
۱۱۷. علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک، سید عباس مرتضوی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱
۱۱۸. عبون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن بابویه شیخ صدوق، تصحیح و تذیل سید مهدی حسینی لاجوردی، طهران، جهان
۱۱۹. فرائد الاصول، شیخ انصاری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹
۱۲۰. فوائده الاصول (تقریرات آیه الله شیخ محمد حسین نائینی)، شیخ محمد علی کاظمی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷
۱۲۱. قاطعة اللجاج (در ضمن «الخارجیات»)، علی بن حسین کرکی محقق ثانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲
۱۲۲. قاموس المحيط — تاج العروس
۱۲۳. قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند، آیه الله حسن زاده آملی، قم، قیام، ۱۳۷۴
۱۲۴. كشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، شیخ جعفر کاشف الغطاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹
۱۲۵. کشف اللثام عن قواعد الأحكام، بهاء الدین محمد فاضل هندی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶
۱۲۶. كشف المراد، علامة حلّی، تصحیح و تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۹ ق
۱۲۷. کفایة الاصول، آخوند خراسانی، تعلیقات مشکینی، طهران، اسلامیّه، خط جاج طاهر

خوشنویس

۱۲۸. گزارشی از سابقه تاریخی و اوضاع کنونی حوزه علمیه مشهد، آیه الله سید علی خامنه‌ای، کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام، ۱۳۶۵
۱۲۹. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۶
۱۳۰. متأله قرآنی شیخ مجتبی قزوینی، خراسان، محمد علی رحیمیان فردوسی، مقدمه محمد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۲
۱۳۱. متشابهات القرآن (در ضمن «رسائل فلسفی»)، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مشهد، ۱۳۵۲
۱۳۲. متشابه القرآن، ابن شهر آشوب مازندرانی، بیدار، ۱۳۲۸
۱۳۳. مجد البیان، شیخ محمد حسین اصفهانی نجفی، طهران، مؤسسه البعثة
۱۳۴. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، طهران، ناصر خسرو
۱۳۵. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، مقدمه و تحقیق محسن کدیور، طهران، اطلاعات، ۱۳۷۸
۱۳۶. مدخل علم فقه، رضا اسلامی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴
۱۳۷. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، بیروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۱۳۸. مصباح الاصول (تقریرات آیه الله العظمی خوئی)، سید محمد سرور حسینی بهسودی، قم، داوری، ۱۴۲۰
۱۳۹. مصباح المتجهّد، شیخ طوسی، بیروت، فقه الشیعة، ۱۴۱۱
۱۴۰. معاد از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، تدوین فروغ السادات رحیم پور، طهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸
۱۴۱. معاد از دیدگاه علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، به کوشش زهرا عبدالرزاقی، قزوین، نشر طه، ۱۳۷۹
۱۴۲. معاد از دیدگاه حکیم مدرس نوزی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، طهران، حکمت، ۱۳۸۲
۱۴۳. معاد از روزنه روح و هیپنوتیزم، عباسعلی ذاکری، قم، حرم، ۱۳۸۵

۱۴۴. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، محمد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱
۱۴۵. معاد: سلسله دروس استاد معظم حاج سید جعفر سیدان، جعفر فاضل، مشهد، یوسف فاطمه علیهما السلام، ۱۳۸۲
۱۴۶. معاد شناسی، علامه آیه الله حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی
۱۴۷. معاد یا بازگشت به سوی خدا، آیه الله محمد شجاعی، طهران، انتشار، ۱۳۸۵
۱۴۸. معارف القرآن، عبدالله واعظ یزدی، مشهد، ۱۳۴۱ - ۱۳۴۳ ش
۱۴۹. معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق عبد السلام هارون، قم، مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۴
۱۵۰. مفاتیح الغیب، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳
۱۵۱. مناقب آل ابی طالب، محمد بن علی ابن شهر آشوب، ذوی القربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۵۲. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق،
۱۵۳. منهج الرشاد فی معرفة المعاد، ملا نعیم عرفی طالقانی، تحقیق آیه الله رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه
۱۵۴. منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، میرزا محمد استرآبادی، با تعلیقات وحید بهبهانی، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۲۲
۱۵۵. منیه المرید فی آداب المفید والمستفید، زین الدین بن علی شهید ثانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷
۱۵۶. مواقف حشر، آیه الله محمد شجاعی، تدوین محمد رضا کاشفی، طهران، کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۵
۱۵۷. مهر استاد: سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی، تحقیق و تنظیم مرکز نشر اسراء، قم، اسراء، ۱۳۸۱
۱۵۸. میرحامد حسین، استاد محمد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۲
۱۵۹. میزان شناخت، سید جعفر سیدان، مشهد، طوس، ۱۳۱۸
۱۶۰. نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، شیخ آقا بزرگ طهرانی، تعلیقات سید عبدالعزیز طباطبائی، مشهد، دار المرتضی، ۱۴۰۴

۱۶۱. نقد و بررسی نظریه تفکیک، محمد رضا ارشادی نیا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲
۱۶۲. نقش روایات در امور اعتقادی (مقاله)، حجة الإسلام و المسلمین شیخ محمد سند، مجله پژوهشهای اصولی، شماره ۶، زمستان ۸۲
۱۶۳. نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات)، به کوشش سید باقر میر عبداللهی و علی پور محمدی، تهران، همشهری، ۱۳۸۳
۱۶۴. نور البراهین، سید نعمه الله جزائری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷
۱۶۵. نور الثقلین، شیخ عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، تصحیح و تعلیق حاج سید هاشم رسولی محلاتی، قم، علمیه
۱۶۶. نور ملکوت قرآن، علامه آیه الله حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی
۱۶۷. نهاية الأفكار (تقریرات آیه الله آقا ضیاء الدین عراقی)، شیخ محمد تقی بروجرودی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۱۶۸. نهاية الحکمة، علامه سید محمد حسین طباطبائی، تصحیح و تعلیق غلام رضا قیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰
۱۶۹. نهاية الدراية فی شرح الکفاية، آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی، بیروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۸
۱۷۰. وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۱
۱۷۱. وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل، سید محمد باقر بن مرتضی طباطبائی یزدی، مطبعة ملا عباسعلی تبریزی، ۱۲۹۱ ق.
۱۷۲. هداية المسترشدين فی شرح معالم الدين، شیخ محمد تقی اصفهانی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، تاریخ کتابت ۱۲۶۹
۱۷۳. هزار و یک نکته، آیه الله حسن زاده آملی، طهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲
۱۷۴. هشام بن الحکم مدافع حریم ولایت، سید احمد صفائی، طهران، نشر آفاق، چاپ دوم، ۱۳۵۹