

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



هو الحی

عشق مجازی

در آینه شریعت حکمت و معرفت

تحریری از دروس استاد حجّة الاسلام والمسلمین وکیلی
در پاسخ به شبهات منتقدین حکمت و عرفان
همراه با رساله ای در حکم نظر به اجنبیه

تألیف

شیخ حمزه فکری

انتشارات مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام

| | |
|---------------------|---|
| سرشناسه | فکری، حمزه : |
| عنوان و نام پدیدآور | عشق مجازی در آینه شریعت، حکمت و معرفت/تالیف حمزه فکری. |
| مشخصات نشر | مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۲. |
| مشخصات ظاهری | ۳۱۲ ص. |
| شابک | ۹۷۸-۶۰۰-۶۴۶۲-۰۰-۴ |
| وضعیت فهرست نویسی | فیپا |
| یادداشت | بخشی از کتاب مربوط به سلسله جلسات محمدحسن و کیلی در باب پاسخ به شبهات مربوط به عرفان و حکمت میباشد. |
| یادداشت | کتابنامه: ص. ۲۹۹. |
| موضوع | صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. -- عشق |
| موضوع | عشق (دین) -- اسلام |
| موضوع | عشق (عرفان) |
| شناسه افزوده | وکیلی، محمدحسن، ۱۳۵۹ - |
| رده بندی کنگره | ۱۳۹۲ ع۵/ف۸/۹/ب۲۵۰ BP |
| رده بندی دیویی | ۲۹۷/۶۳ |
| شماره کتابشناسی ملی | ۳۳۱۸۱۳۶ |

عشق مجازی

در آینه شریعت، حکمت و معرفت

مؤلف: شیخ حمزه فکری

ناشر: انتشارات مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام

محل نشر: مشهد مقدس

چاپ اول: پائیز ۱۳۹۲

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

طرح جلد و خط: استاد شیخ محمدرضا شوقیان

صفحه آرای: حمزه خارا باف

قیمت: ۹,۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۴۶۲-۰۰-۴

کلیه حقوق محفوظ می باشد.



انتشارات مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام

مشهد مقدس/ بین چهارراه حجت و چهارراه مقدم طلاب/ خیابان کاشانی/ کاشانی ۲۵/ شماره: ۴۹۰/۴

تلفن: ۰۳-۲۲۸۵۸۰۰۰ (۰۵۱۱) فاکس: ۲۲۸۵۸۰۰۵ (۰۵۱۱)

www.isin.ir ----- info@isin.ir



فهرست

| | | |
|----|-------|-------------------------|
| ۱۱ | | مقدمه ناشر |
| ۱۳ | | مقدمه مؤلف |
| ۱۵ | | نکاتی در مورد این کتاب |
| ۱۸ | | نگاهی گذرا به کتاب حاضر |

بخش اول

| | | |
|----|-------|--|
| ۲۱ | | تقریر و شرح کلام مرحوم صدر المتألهین قدس سره |
| ۲۳ | | پیشینه بحث از عشق مجازی |
| ۲۵ | | عبارات مرحوم صدر المتألهین در <i>سفار</i> |
| ۳۱ | | شرح کلام مرحوم صدر المتألهین قدس سره |
| ۳۱ | | ۱. معنای عشق مجازی |
| ۳۱ | | ۱.۱. معنای عشق در لغت و در بیان مرحوم صدر المتألهین |
| ۳۲ | | ۱.۲. تقسیم عشق به حقیقی و مجازی |
| ۳۴ | | ۲. اقسام عشق مجازی و شاخصه‌های هر یک |
| ۳۴ | | ۲.۱. شاخصه‌های عشق نفسانی و عشق شهوانی در کلام صدر المتألهین |
| ۳۴ | | ۲.۲. مصادیق عشق نفسانی و عشق شهوانی |
| ۳۵ | | ۲.۳. قاعده «الظاهر عنوان الباطن» |
| ۳۸ | | ۲.۴. امکان محبت غیر شهوانی به زیبارویان |
| ۴۲ | | دو نکته |
| ۴۳ | | ۲.۵. حسن عقلی عشق نفسانی به زیبارویان و نفوس لطیفه |
| ۴۵ | | ۲.۶. تحقیقی درباره عشق نفسانی و شهوانی |
| ۵۴ | | ۳. قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» |
| ۵۴ | | ۳.۱. فوائد عشق نفسانی شدید در کلام خواجه طوسی |
| ۵۷ | | ۳.۲. عبارات بزرگان در قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» |

| | |
|----|--|
| ۵۸ | ۳.۳ صدر المتألهین و قاعدة «المجاز قنطرة الحقيقة» |
| ۵۹ | ۳.۳.۱ سخنی در هویت کتاب أسفار |
| ۶۱ | ۳.۳.۲ صدر المتألهین و عشق شهوانی |
| ۶۵ | ۳.۳.۳ صدر المتألهین و عشق عقیف |
| ۶۶ | ۳.۴ مشایخ طریقت و قاعدة «المجاز قنطرة الحقيقة» |
| ۷۲ | ۳.۴.۱ صحت طریقی یا صحت نتیجه |
| ۷۳ | ۳.۴.۲ نکاتی درباره امر مشایخ طریقت به تحصیل عشق نفسانی |
| ۷۵ | ۳.۵ تفسیری دیگر از قاعدة «المجاز قنطرة الحقيقة» |
| ۷۷ | ۳.۶ صدر المتألهین و تجویز لواط! |

بخش دوم

نظر و عشق نفسانی از منظر شرع مقدس

| | |
|-----|--|
| ۸۳ | فصل اول عشق نفسانی و تلذذ از زیبارویان در روایات |
| ۸۷ | ۱. حب جمال |
| ۸۸ | ۲. قاعدة «الظاهر عنوان الباطن» |
| ۹۰ | ۳. عشق به اطفال و حکمت آن |
| ۹۲ | ۴. عشق به زنان |
| ۹۵ | ۵. عشق به إخوان ایمانی |
| ۹۶ | ۶. ریشه عشق نفسانی |
| ۹۸ | ۷. نظر با تلذذ |
| ۹۹ | ۸. عشق عقیف در روایات اهل سنت |
| ۱۰۱ | فصل دوم حکم فقهی نظر و عشق نفسانی |
| ۱۰۱ | ۱. حکم فقهی نظر به زیبارویان |
| ۱۰۲ | ۱.۱ فتوای مشهور درباره نظر به أجنبيّه |
| ۱۰۴ | ۱.۲ تفصیل متأخرین در حکم نظر به أجنبيّه |
| ۱۰۸ | ۲. حکم فقهی عشق نفسانی |
| ۱۱۰ | ۲.۱ عشق نفسانی در مظان شهوت |
| ۱۱۱ | ۲.۲ عشق نفسانی در مراتب شدیدة |
| ۱۱۳ | ۲.۲.۱ احکام مراتب عشق نفسانی |

بخش سوم

نقد عبارات منتقدین صدر المتألهین قدس سره

| | |
|-----|---|
| ۱۲۰ | فصل اول: بازده نکته در اشکالات «عارف و صوفی چه می گویند؟» |
| ۱۲۰ | ۱. اشکال اول تا پنجم |
| ۱۲۲ | ۲. اشکال ششم |

| | | |
|-----|-------|--|
| ۱۲۳ | | ۳. اشکال هفتم تا یازدهم |
| ۱۲۵ | | سخنی با مرحوم آیه‌الله تهرانی و همفکران ایشان |
| ۱۳۱ | | فصل دوم: بیست‌وسه نکته در اشتباهات کتاب یافته‌های وحیانی |
| ۱۳۱ | | ۱. اشکال اول |
| ۱۳۳ | | ۲. اشکال دوم و سوم |
| ۱۳۴ | | ۳. اشکال چهارم تا ششم |
| ۱۳۵ | | ۴. اشکال هفتم و هشتم |
| ۱۳۶ | | ۵. اشکال نهم |
| ۱۳۷ | | ۶. اشکال دهم |
| ۱۳۸ | | ۷. اشکال یازدهم: تحریف عجیب در عبارت مألصدا |
| ۱۴۱ | | ۸. اشکال دوازدهم |
| ۱۴۳ | | ۹. اشکال سیزدهم و چهاردهم |
| ۱۴۵ | | ۱۰. اشکال پانزدهم تا هفدهم |
| ۱۴۶ | | ۱۱. اشکال هجدهم |
| ۱۴۷ | | ۱۲. اشکال نوزدهم |
| ۱۴۸ | | ۱۳. اشکال بیستم |
| ۱۴۹ | | ۱۴. اشکال بیست‌ویکم تا بیست‌وسوم |
| ۱۵۱ | | کلام رهبر فقید خمینی کبیر قدس سره خطاب به مخالفین صدرالمتألهین |

بخش چهارم

عشق مجازی در اشعار عارفان

| | | |
|-----|-------|--|
| ۱۵۳ | | |
| ۱۵۶ | | ۱. عشق و معشوق در اشعار فقیهان عارف |
| ۱۶۰ | | ۲. سر استفاده از الفاظ عشق مجازی در اشعار عرفانی |
| ۱۶۰ | | ۲.۱. فوائد بلاغی |
| ۱۶۱ | | ۲.۲. کتمان اسرار سلوکی |
| ۱۶۵ | | ۲.۳. قصور الفاظ از قامت معانی عرفانی |
| ۱۶۷ | | ۲.۴. مرآتیت عشق مجازی |
| ۱۶۷ | | ۲.۵. کتمان مقامات معنوی |
| ۱۶۸ | | حاصل بحث |
| ۱۷۱ | | ۳. عشق و معشوق در اشعار خواجه حافظ علیه‌الرحمة |
| ۱۷۱ | | ۳.۱. روح حاکم بر اشعار خواجه حافظ |
| ۱۷۷ | | ۳.۲. قرائن خاص در اشعار خواجه حافظ |
| ۱۷۸ | | ۳.۲.۱. شاهد و نظریازی در اشعار حافظ |
| ۱۸۰ | | ۳.۲.۲. می و مستی در اشعار حافظ |
| ۱۸۲ | | ۳.۳. شواهد تاریخی |

| | |
|-----|--|
| ۱۸۴ | نتیجه بحث در مورد حافظ |
| ۱۸۶ | دفاع از حافظ برای چیست؟ |
| ۱۸۹ | عوامل و نتایج مخالفت با حافظ و دیگر عرفای راستین |
| ۱۹۵ | ۴. مجالس العشاق و حکایات عشق بازی عرفا |
| ۱۹۷ | ۵. شیخ محمود شبستری و عشق مجازی |
| ۲۰۳ | ۶. محیی‌الدین عربی و عشق مجازی |
| ۲۰۴ | ۶.۱. داستان سرودن منظومه ترجمان‌الاشواق |
| ۲۰۸ | ۶.۲. اشتباهات منتقد محیی‌الدین |
| ۲۱۵ | ۶.۳. حکم فقهی تشبیب به «نظام» |
| ۲۱۷ | سخن آخر |

ضمائم

| | |
|-----|---|
| ۲۲۳ | |
| ۲۲۵ | ضمیمه ۱: شخصیت مرحوم سید عبدالله جزائری رضوان‌الله‌علیه |
| ۲۲۹ | ضمیمه ۲: شخصیت آیه‌الله ملازین‌العابدین گلپایگانی رضوان‌الله‌علیه |
| ۲۳۱ | ضمیمه ۳: نمونه‌هایی از تبدیل عشق مجازی به عشق حقیقی |
| ۲۳۵ | ضمیمه ۴: کلام تفسیر بیان‌السعادة در باب عشق مجازی |
| ۲۴۵ | ضمیمه ۵: نامه حضرت علامه آیه‌الله حسینی طهرانی قدس سره درباره تهمت تجویز لواط به ملاحظه |
| ۲۴۷ | ضمیمه ۶: حسن استعمال ماده «عشق» درباره خداوند متعال و اولیاء وی |
| ۲۵۳ | ضمیمه ۷: تأثیر ایمان و عشق نفسانی به زنان در فلسفه احکام اجتماعی مرد و زن |
| ۲۵۵ | ضمیمه ۸: تفسیر «ریبه» و نسبت آن با تلذذ |
| ۲۵۷ | ضمیمه ۹: علل نشر علنی اسرار و معارف در عصر اخیر |
| ۲۶۳ | ضمیمه ۱۰: شخصیت ملا محمد طاهر قمی و آقا محمد علی کرمانشاهی |
| ۲۶۷ | ضمیمه ۱۱: ملاقات حضرت امیرالمؤمنین با سفانه دختر حاتم |

رساله فقهیه در حکم نظر به اجنبیه

| | |
|-----|--|
| ۲۷۱ | |
| ۲۷۴ | ۱. «تلذذ» در کلام قدما |
| ۲۷۶ | ۲. جواز اصل نظر به وجه و کفین |
| ۲۷۶ | ۲.۱. ادله خاصه بر جواز نظر |
| ۲۷۷ | ۲.۲. ادله نشانگر ارتکاز بر جواز نظر |
| ۲۷۹ | نکته‌ای در اهمیّت ارتکازات در استنباط حکم فقهی |
| ۲۸۱ | ۳. حرمت نظر باتأمل به وجه و کفین و بدن پوشیده |
| ۲۸۱ | ۳.۱. دلیل اول: آیه غضّ النظر |
| ۲۸۲ | ۳.۲. دلیل دوم: ارتکاز بر حرمت نظر متمرکز و باتأمل |
| ۲۸۴ | ۳.۳. دلیل سوم: ادله نهی از نظر باتأمل و ملوألین و مکرر |
| ۲۸۵ | ۳.۴. دلیل چهارم: حرمت مقدمات نوعی تهییج شهوت |
| ۲۸۶ | نکته‌ای درباره مکاتبه |

| | | |
|-----|-------|---|
| ۲۸۸ | | ۴. ثمره فقهی تفکیک لذت شهوانی و غیر شهوانی |
| ۲۸۸ | | ۴.۱. ثمره اول: تلذذ بدون قصد در نظر به اجنبیه |
| ۲۸۹ | | ۴.۲. ثمره دوم: تلذذ در نظر به محارم و هم جنس |
| ۲۹۱ | | ۵. اطلاق حرمت نظر با تأمل نسبت به کافره و متهمته و عکس و فیلم |
| ۲۹۷ | | فهرست منابع و مصادر |



مقدمه ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين

قال الله العظيم: «... فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»^۱

خداوند متعال خود را در قرآن با اوصاف و اسماى حسناى زيادى ستوده است كه يكي از آنها اين است: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۲. حضرت فياض على الاطلاق كه در هر آنى از آفات، شبكه هستى را طبق قابليت هاى نهاده شده در آن به فيض وجود و رحمت خود سرشار مى نمايد، هم او اين استعداد را به عالم امكان عطا کرده كه در هر آنى قابليت دريافت فيضى برتر را از سرچشمه فيض عالم داشته باشد.

از اينرو در نهاد خلقت عشق به كمال در عالم هستى را نهفته است و اين عشق تا محو عاشق در معشوق اول از تكاپو نمى ايستد. و اين چنين است كه در واقع مدار كمال در عالم هستى را اين عنصر إلهي مدیریت مى كند.

چه بى بهره اند آن ها كه با بستن چشم سر و پنجره قلب خود به محبت و عشق، موجبات بى بهره شدن خود از دريافت كمال بى نهايت را كه آن به آن در آبخار وجود سرازير است، فراهم مى كنند.

كتابي كه پيش رو داريد از سلسله مکتوبات و منشآت استاد انديشمند و محقق وارسته حوزه علميه مشهد مقدس جناب حجة الإسلام والمسلمين حاج شيخ محمدحسن وكيلى دام عزه است كه توسط فاضل ارجمند جناب حجة الإسلام شيخ حمزه فكري تحرير، تدوين و تكميل گرديده است و

۱. قسمتی از آیات ۱۷ و ۱۸ از سوره ۳۹: الزمر.

۲. ذیل آیه ۲۹ از سوره ۵۵: الرحمن.



به موضوع «عشق»، اقسام و انواع آن به ویژه «عشق مجازی» به صورت یک پروژه تحقیقی گسترده و عمیق می‌پردازد، تا همه ابعاد فقهی، حکمی و معرفتی آن برای اهل دقت و نظر تبیین شده و چراغی فراسوی دلسوختگان وادی عشق و کمال باشد.

«موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام» با تقدیم این اثر تحقیقی به ارباب علم و عشق اعلام می‌دارد آماده برگزاری نشستهای نظریه‌پردازی و مناظره پیرامون مسائل اساسی معرفت اسلامی است، و در این راه راهبرد «اتباع احسن» را از یک سو و «پدافند معرفتی» را از سوی دیگر و احترام و تواضع به همه علاقه‌مندان نشر معارف اهل بیت علیهم‌السلام را سرلوحه همه اقدامات علمی و عملی خود قرار داده‌است.

انتشارات موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام

صفر الخیر ۱۴۳۵

آذر ۱۳۹۲



مقدمه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولانا محمد و آله الطاهرين
و لعنة الله على أعدائهم أجمعين و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم

إلهي! مَنْ ذا الذي ذاقَ حلاوةَ مَحَبَّتِكَ فرامَ منك بدلاً، و من ذا الذي أنسَ بِقُربِكَ فابتَغَى عَنكَ
حَوْلًا؛ إلهي! فاجعلنا مِمَّنِ اصْطَفَيْتَهُ لِقُربِكَ و وِلايتِكَ و أَخْلَصْتَهُ لِدُودِكَ و مَحَبَّتِكَ!^۱
کتابی که پیش روست دفتر سوم از مجموعه «تحریف‌های علمی مخالفین حکمت و
عرفان» است که به تحلیل مسأله «عشق مجازی» از منظر عقل و وحی پرداخته و به یکی از
شبهات و اتهامات دیرینه منتقدین پاسخ می‌گوید؛ اتهامی که گاه از آن به نظربازی و شهوت‌رانی
با زیبارویان تعبیر شده، و گاه - بدون رعایت تقوی و انصاف - با عنوان «تجویز و ترغیب لواط»
مطرح شده است.

چند سال پیش یکی از مشاهیر منتسب به جریان تفکیک در یکی از مدارس معروف
تفکیکی در مجلس درس عقائد خود، در خلال دهها مطلب خلاف واقع از جمله همین مطلب را
مطرح کرده بودند که جمعی از عرفا - حتی عرفاء شیعه - قائل به جواز لواط بوده و خود نیز به این
عمل شنیع مبادرت می‌ورزند و مرحوم صدرالمتألهین نیز در زمره قائلین به جواز این امر می‌باشد!
مدتی بعد کتابی به نام یافته‌های وحیانی در تضاد با یافته‌های یونانی توسط یکی از ارادتمندان
رکن مکتب «تفکیک» در خراسان استاد سید جعفر سیدان زیدت توفیقاته انتشار یافت. کتاب مزبور
در ضمن قریب به دویست مورد مطالب کذب و تحریف‌شده و ادبیاتی مشحون از جسارت، ناسزا
و تکفیر- که به خوبی پرده از چهره حقیقی جریان افراطی تفکیک در عصر حاضر بر می‌دارد -

۱. مطلع «مناجاة المحبِّين» حضرت امام زین‌العابدین علیه‌أفضل صلوات‌المصلِّین.



از جمله در حدود سی صفحه به مبحث عشق مجازی با زیبارویان پرداخته و اتهامات سخیفی را در این زمینه به مرحوم صدرالمتألهین و جناب محیی‌الدین عربی وارد کرده بود. در اطلاعیه‌هایی که برای تبلیغ کتاب بر در و دیوار مدارس مشهد نصب شده بود، اولین موضوع با خطی درشت این‌گونه عنوان شده بود: **آمردپرستی عرفا!** و بدین وسیله این افتراء شنیع در بین طلاب حوزه رواج داده شد.

منشأ اصلی این اتهامات - چنانکه خواهد آمد - فصلی مختصر در کتاب شریف *أسفار* با عنوان «عشق الظرفاء و الفتیان للأوجه الحسان» و نیز برخی حکایات و عبارات موجود در آثار اهل عرفان می‌باشد که طبق معمول بی‌اطلاعی از اصطلاحات اهل فن و بی‌دقتی در فهم عبارات، موجب سوء برداشت و چنین نسبت‌های خلاف واقع و قبیحی شده است.

این امور سبب شد تا عالم مجاهد استاد معظم حضرت حجة الإسلام والمسلمین حاج شیخ محمدحسن وکیلی دام‌الله‌العالی که بحق چند سالی است در حوزه علمیه مشهد جهادی علمی را آغاز نموده و یک‌تنه در قبال هجوم‌های پیاپی مخالفین معارف الهیه به حکمت و عرفان ایستادگی کرده‌اند در سلسله دروس «پاسخ به شبهات مربوط به عرفان و حکمت» جلسه‌ای را بدین مسأله اختصاص داده و در آن علاوه بر تبیین دیدگاه مرحوم صدرالمتألهین در باب عشق مجازی به مناسبت به اختصار به احکام فقهی نظر و عشق به اجنبیه و آمدان و بررسی روایات مربوط به این موضوع بپردازند. و از آنجا که این شبهه از گذشته‌ای دور همواره از سوی مخالفین و منتقدین مطرح می‌شده و اذهان افراد بی‌شماری را به عرفا و حکمای عالیقدر اسلام بدبین نموده جناب استاد مصلحت دیدند که مباحث این جلسه توسط حقیر تحریر و تدوین شده تا به صورت رساله‌ای مختصر در معرض مطالعه و استفاده عموم قرار گیرد.^۱

محتوای جلسه مذکور برای پاسخ به شبهات مخالفین کافی بود، لیکن به مقتضای حدیث شریف نبوی: «... وَلَکِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ عَبْدًا إِذَا عَمَلَ عَمَلًا أَحْکَمَهُ»^۲، نیز از آنرو که بحث «عشق» و توابع آن مورد تحقیق چندانی قرار نگرفته بود بر آن شدیم تا در این موضوع با هدفی فراتر از پاسخ به مخالفین به تحقیق و موشکافی بپردازیم. اکنون کتابی که ملاحظه می‌کنید همان رساله گفته شده است که پس از گذشت بیش از دو سال تحقیق و تتبع و مراجعات و مباحثات مستمر در خدمت استاد به محضر اهل فضل تقدیم می‌گردد. از تلاشی که در نزد استاد در به ثمر رسیدن این اثر انجام گرفته احدی جز خداوند متعال آگاه نیست و اگر به لطف الهی مقبول نظر ارباب فضل و دوستانان

۱. سابقاً نیز نواری از درس عقائد مزبور توسط برخی شرکت‌کنندگان به دست استاد رسیده بود که ایشان نامه‌ای در پاسخ مطالب آن درس نگاشته بودند که محتوای آن نامه نیز در ضمن این کتاب گنجانده شد.

۲. *مالی صدوق*، ص ۳۸۵؛ *بحارالأنوار*، ج ۶، ص ۲۲۰.



دانش و معرفت افتد باید گفت:

يَرَى النَّاسُ دُهْنًا فِي الْقَوَارِيرِ صَافِيًا وَلَمْ يَدْرِ مَا يَجْرِي عَلَى رَأْسِ سِمِيسِمِ
در اینجا لازم است مراتب امتنان خود را از مسئولین محترم مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام بالأخص مدیر معزز حجة الإسلام والمسلمین دعائی دام مجده و معاون محترم تحقیق اندیشمند فرهیخته استاد ارجمند حجة الإسلام والمسلمین واسطی دام ظلّه نیز ابراز نمایم. امید است که این خدمت ناچیز مقبول درگاه حضرت احدیّت جل شأنه العزیز و مورد عنایت ولی نعمت حضرت ثامن الحجج علیه السلام و امام عصر حضرت بقیة الله الأعظم ارواحنا للتراب مقدمه الفداء واقع شود.

نکاتی در مورد این کتاب

در اینجا مناسب است نکاتی را به عرض خوانندگان محترم برسانم:

۱. در این کتاب بالغ بر یکصد روایت از اهل بیت طاهرین صلوات الله علیهم أجمعین طرح و بررسی گردیده و مشکلات و ابهامات بسیاری از کلمات ایشان برطرف گردیده و جلوه‌هایی از اعجاز آن ذوات مقدّسه در بیان معارف تکوینی و تشریحی نشان داده شده است.

نیز در پاره‌ای موارد تحقیقات و تدقیقات فقهی بر پایه مبانی فلسفی حکمت متعالیه ارائه شده که به نظر می‌رسد افق‌های جدیدی را در احکام روابط مرد و زن فرا روی فقهاء عظام ایجاد نماید.
۲. به گفته برخی از محققین، در حال حاضر در مجامع علمی غرب صدها مورد مقاله و کتاب و تحقیق در موضوع «فلسفه عشق» نوشته شده است؛ حال آنکه در میان مسلمین علی‌رغم طرح این بحث در برخی متون اولیه، در متأخرین جز مرحوم صدر المتألهین و برخی از کسانی که متأثر از وی بوده‌اند شخص دیگری تحقیق چندانی ارائه نکرده است.

در کتاب حاضر علاوه بر شرح و تبیین فرمایش صدر المتألهین در *أسفار*، به مناسبت در تنقیح و تکمیل برخی مواضع، تحقیقات جدیدی ارائه شده به طوری که می‌توان گفت این کتاب بیش از آنکه مورد استفاده منتقدین قرار گیرد برای اهل فضل و دوستانان حکمت مفید خواهد بود.
در عین حال چون این نوشتار جزء فعالیت‌های اولیه در باب عشق مجازی محسوب می‌شود پرونده نقد و تکمیل آن باز است.

۳. آنچه در کتاب حاضر از بیانات استاد تقریر و تحریر شده، و اندکی که حقیر افزوده است، تماماً به ملاحظه دقیق ایشان رسیده و جنابشان در تصحیح و تکمیل آنها نکات بسیار و فصولی چند به قلم شریف خود اضافه فرموده‌اند، به طوری که باید گفت این کتاب تألیف شخص ایشان است. با این حال از سر لطفی که سالیانی است بر این ناچیز داشته و از باب شاگردپروری، سنت دیرینه حوزه‌های علمیه این کتاب به اسم حقیر به طبع می‌رسد.



به هر روی لازم می‌دانم از جمله آنچه به قلم استاد مکتوب شده به فصل «تحقیقی درباره عشق نفسانی و شهوانی» و رساله فقهیه الحاقی در پایان کتاب اشاره نمایم.

۴. و نکته آخر خطاب به منتقدین حکمت و عرفان:

این کتاب به خوبی روشن می‌کند که مباحث فلسفی مسائلی نیستند که با مطالعه و تورق کتب حکمت و به سادگی به دست آیند، بلکه محتاج دقت، تعمق، تخصص و زانوزدن در محضر اهل فن می‌باشند. مطالعه این کتاب نشان خواهد داد که برداشت‌های مخالفین از عبارات عرفا و فلاسفه به خصوص حکیم بزرگ عالم اسلام فیلسوف الهی و عالم ربّانی مرحوم آخوند صدرالمتألهین شیرازی قدس‌الله‌نفسه‌الزکیه چقدر با مقصود و مراد آن بزرگمرد فاصله داشته و نقدهایی که به مطالب او وارد ساخته‌اند جفایی بزرگ در حق او و ظلمی عظیم به عالم علم و حکمت است.

در اینجا از باب حسن ختام و تذکر نکته‌ای که همواره در مجموعه «صراط مستقیم» بر آن تأکید شده، لیک از زبان مبارک یکی از حجج الهی روایتی را که مرحوم ابن شهر آشوب رحمه‌الله‌علیه از ابی القاسم کوفی در کتاب *التبذیل* نقل نموده ذکر می‌نمائیم، باشد که سرگشتگان وادی طلب را راهگشا بوده و سودمند افتد.

۱۶

وی می‌گوید: اسحق کندی فیلسوف عراق در عصر خویش که به زعم خود قرآن کریم را مشتمل بر مطالب متعارض یافته بود، شروع به نوشتن کتابی در تناقضات قرآن نمود. امام حسن عسکری علیه‌السلام که به واسطه یکی از شاگردان او از این جریان اطلاع یافتند توسط آن شاگرد برای وی پیغام فرستادند که:

«إِنَّ أُنَاكَ هَذَا الْمُتَكَلِّمُ بِهَذَا الْقُرْآنِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَرَادُهُ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ مِنْهُ غَيْرَ

الْمَعْنَى الَّتِي قَدْ ظَنَنْتَهَا أَنْكَ ذَهَبْتَ إِلَيْهَا؟» (اگر گوینده این قرآن نزد تو آید و تو را

از مراد خویش آگاه سازد آیا ممکن است که مقصود او از آنچه بدان تکلم کرده غیر

از معانی باشد که تو گمان کرده‌ای و بدان سمت رفته‌ای؟)

وقتی شاگرد گفتار حضرت را بر او عرضه کرد تأملی نموده و چنین احتمالی را از جهت عقلی و ادبی ممکن دانست. در این هنگام هیزم طلبیده آتشی فراهم آورد و جمیع آنچه نوشته بود را سوزاند.^۱ بدیهی است که غرض از نقل این حدیث شریف استفاده از ملاک مذکور در کلام نورانی حضرت است که هر کلام برخاسته از حکمتی را در بر می‌گیرد، نه ادعای همسنگی کلمات عرفا و حکما با ثقل اکبر الهی؛ چه اینکه به گفته بزرگ‌شارح حکمت متعالیه صدرائیه حکیم متأله آخوند ملاءعلی نوری قدس سره:

۱. مناقب آل‌ابی‌طالب، ج ۴، ص ۴۲۴ (با اندکی تلخیص).



«فليعلم أنني لست أريد أن كل ما قال به هؤلاء الحكماء وأولئك العرفاء يجب أن يكون له وجه وجبه و محمل صحيح، و لا يمكن أن يخطؤوه أو يأتوه بقول قبيح؛ و من أين و أنني يتيسر هذا؟! إنما هذا منصب من عصمه الله تعالى من المعصومين عن السهو و الخطاء.

و لست أقول بأن ما بين دفتي الأسفار و تولوجيا كالوحي النازل من السماء و مطابق لما جاء به الأنبياء و كشف عنه الأولياء عليهم السلام، و لم يأتوا بباطل أو لا طائل أصلاً؛ بل نريد أن جلّ كلماتهم و أكثر عباراتهم المرموزة ليس المراد منها ما يتراءى من ظواهر ألفاظها المستنكرة المكروهة بالبديهة؛ و لا أريد غير هذا.^۱

(باید دانست که غرض من این نیست که هر آنچه فیلسوفان و عارفان گفته‌اند دارای توجیهی بجا و محملی صحیح است و امکان ندارد که در مطالبشان به خطا رفته یا از الفاظی نابجا استفاده کرده باشند. و چگونه چنین چیزی ممکن باشد؟! و حال آنکه عصمت از خطای در گفتار منصبی است مختص به کسانی که خداوند آنها را از فراموشی و لغزش بازداشته است.

و نیز منظور من این نیست که همه آنچه در اسفار و تولوجیا مطرح شده مانند وحی نازل از آسمان و مطابق با گفتار انبیا و شهود اولیاء الهی است و نویسندگان آنها هیچ مطلب باطل یا بی فائده‌ای طرح نکرده‌اند. بلکه منظور ما این است که مراد از اغلب کلمات و عبارات مبهم و رمزگونه آنها مطالب ناپسند و بدیهی البطلانی که از ظاهرشان به ذهن می‌رسد نمی‌باشد؛ همین!)

به امید روزی که همه موالیان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بر سر سفره پرنعمت معارف الهی ایشان که شمه‌ای از آن در حکمت بحثی و عرفان نظری متجلی شده گرد آیم و در صراط مستقیم ایشان به سمت معشوق حقیقی حرکت نمائیم. اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا و آخرنا و آية منك؛ بجاه محمد و آله الطاهرين صلی الله علیه وعلیهم أجمعین.

هشتم ربیع الثانی ۱۴۳۴

عید میلاد امام حسن عسکری علیه السلام

مشهد مقدس رضوی

علی شاهداآلاف التحية والسلام

حوزه علمیه - شیخ حمزه فکری شمیرانی



نگاهی گذرا به کتاب حاضر

کتاب حاضر در چهار بخش اصلی تنظیم شده است:

بخش اول در تقریر و توضیح فرمایش صدرالمتألهین رضوان‌الله‌علیه است که به اعتباری مهم‌ترین بخش کتاب می‌باشد.

در این بخش تفاوت‌های عشق نفسانی و شهوانی و شاخصه‌های هر یک به تفصیل توضیح داده شده است و ثابت شده که این طور نیست که محبت به زیبارویان الزاماً شهوانی باشد. در این قسمت توضیحی دقیق از قاعده «الظاهر عنوان الباطن» و قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» ارائه شده و منافع و مضرات عشق مجازی از منظر عقل بررسی گشته است. نکته مهم این بحث آنست که عشق شهوانی از منظر مرحوم صدرالمتألهین قدس سره امری مذموم است و کلام وی تماماً ناظر به عشق نفسانی و فوائد عقلی آن است و در کتاب *أسفار* بحث متمرکز بر هست و نیست‌ها است و باید‌ها و نبایدها از حیطة بحث وی خارج است.

بخش دوم کتاب به بررسی حکم عشق و محبت و همچنین نظر به زیبارویان از منظر روایات و کلام فقها می‌پردازد. در این بخش در ابتدا فهرستی از روایاتی که مضامین موجود در کلام صدرالمتألهین قدس سره را تأیید می‌کند ارائه شده و اثبات شده که از منظر شرع مقدس نیز محبت به دو قسم شهوانی و نفسانی تقسیم می‌شود. و سپس در فصل دوم ابتدا به بررسی حکم فقهی نظر به چهره زیبارویان پرداخته و فتاوی برخی از معاصران که معتقدند تماشا نمودن زن اجنبیه زیارو به قصد تلذذ غیر شهوانی جائز می‌باشد، نقل و بررسی شده و پس از آن حکم فقهی عشق نفسانی و اقسام آن بررسی گردیده است.

بخش سوم کتاب به بررسی دو اثر از آثار تفکیکیان در نقد بحث عشق مجازی می‌پردازد. اثر اول کتاب «عارف و صوفی چه می‌گویند؟» تألیف مرحوم آیه‌الله‌حاج میرزا جواد آقا تهرانی رحمة‌الله‌علیه است که دربرگیرنده بحثی مختصر ولی مؤدبانه و نسبتاً علمی می‌باشد و در طی یازده نکته اشتباهات آن بررسی گردیده است. اثر دوم همان کتاب *یافته‌های وحیانی* است که باعث اصلی بر تدوین این کتاب بود. کتاب *یافته‌های وحیانی* گرچه فاقد هویت علمی است و محتوای آن ارزش نقد عالمانه ندارد، علاوه بر آنکه مشتمل بر تعابیری زشت و سخیف است که نقل آن نیز مناسب نیست؛ ولی با این حال به دو جهت عبارات آن به تفصیل نقل گشته و در طی حدود بیست‌وسه نکته اشتباهات آن تذکر داده شده است:

جهت اول اینکه محتوای غیرعلمی این کتاب جزء افکار رائج در میان فضای عمومی تفکیکیان می‌باشد و بررسی تفصیلی آن مورد نیاز برادران تفکیکی است.

دوم آنکه عبارات و ادبیات این کتاب نشانگر گوشه‌ای از حقائق پس‌پرده جامعه تفکیکی



معاصر می‌باشد، حقائقی که تفکیکیان تلاشی دامنه‌دار برای پنهان نمودن آن کرده و سعی می‌کنند که جریان تفکیک را جریانی دارای ادب و حسن خلق و تقوا معرفی کنند. نقل عبارات این کتاب برای نشان دادن این حقائق تاریخی ضروری می‌نماید.

بخش چهارم کتاب درباره عشق و معشوق در اشعار عارفان است. در فصل اول این قسمت شواهدی از اشعار عاشقانه فقیهان عارف ارائه گشته و سپس به عوامل استفاده از اصطلاحات عشق مجازی در اشعار عرفانی پرداخته شده و در ادامه طی سه فصل با عناوین «عشق و معشوق در اشعار خواجه حافظ رحمه‌الله» و «شیخ شبستری و عشق مجازی» و «محبی‌الدین و عشق مجازی» اثبات شده که الفاظی که در اشعار عرفانی به کار می‌رود دارای معانی بلندی است که از محدوده عشق به زیبارویان عالم طبع به مراتب فراتر می‌باشد و غالب این کلمات به حسب اصطلاحات و زبان خاص اهل عرفان به کار می‌رود. و سپس ضمن بحث‌هایی تاریخی، ثابت شده که نسبت عشق شهوانی به مرحوم خواجه حافظ، جناب محبی‌الدین و شیخ شبستری کذب است. و در ضمن آن تحقیقی تاریخی درباره کتاب *مجالس العشاق* و داستان‌های جعلی آن درباره عشق‌بازی بزرگان اهل عرفان ارائه شده است.

در پایان کتاب نیز طی یک جمع‌بندی کوتاه به آثار بحث عشق مجازی و دو دیدگاه مزبور در فهم روایات، مباحث فقهی، مباحث اخلاقی و در نهایت رفتارهای اجتماعی و بنیان خانواده اشاره شده است.

پس از پایان کتاب مجموعه مباحثی که مرتبط با کتاب بوده ولی درج آن در متن یا حاشیه موجب آشفتگی نظم کتاب می‌گشته است در طی یازده ضمیمه آورده شده که بحمدالله مشتمل بر نکاتی عقلی، فقهی، تاریخی و مباحثی مفید و ارزشمند است. در انتها نیز رساله‌ای فقهی در حکم «نظر به اجنبیه» آمده که نکات فقهی نو و تازه‌ای را در بر گرفته است.

بخش اول

تقریر و شرح کلام مرحوم صدر المتألهین قدس سره



پیشینه بحث از عشق مجازی

یکی از مباحثی که حکمای اسلامی بدان پرداخته‌اند - و پیشینه آن در آثار حکمای قبل از اسلام نیز به چشم می‌خورد^۱ - بحث از عشق است. در میان متون اسلامی شاید اولین کتابی که به تفصیل از این بحث سخن گفته *رسائل إخوان الصفاء* است که رساله سی و هفتم خود را به بررسی ماهیت عشق و آثار و عوامل آن و اقسام معشوقات و محبوبات اختصاص داده است.^۲ شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بدین موضوع در *إشارات*^۳ اشاره‌ای نموده و رساله‌ای مستقل نیز در این باب نگاشته و از سریان عشق در جمادات، نباتات و حیوانات سخن گفته و در نهایت به «عشق الظرفاء و الفتیان للأوجه الحسان» و عشق نفوس إلهیه پرداخته و اثبات کرده که همه موجودات عاشق خداوند متعال می‌باشند.^۴

پس از وی در *شروح إشارات* و متون حکمت اشراق بحث از عشق - خصوصاً عشق عقیف - به طور پراکنده به چشم می‌خورد و هر کس به تناسب نکته‌ای بر این بحث افزوده است.^۵ مرحوم صدرالمتألهین قدس سره در موقف ثامن از سفر ثالث از کتاب *شریف أسفار* در طی فصل ۲۲ به بحث دربارهٔ عنایت إلهی و رحمت واسعة حضرت حق پرداخته، و مظاهر عنایت و تدبیر خداوند متعال و حکمت وی در اصناف مخلوقات را شرح نموده، و شبهاتی را دربارهٔ وجود شرور پاسخ گفته‌اند. به مناسبت، بحث به سریان عشق به خداوند در همهٔ موجودات کشیده شده است و لذا هشت فصل از این موقف را به بحث دربارهٔ عشق اختصاص داده‌اند. مباحث این فصول کاملاً ناظر به نقد و بررسی کلمات شیخ‌الرئیس در *رسالة العشق* است، و به تناسب به کلمات *رسائل إخوان الصفاء* نیز پرداخته شده است.

۱. ری أفلاطون فی الإسلام، ص ۱۸ و ۱۹؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۹؛ تاسوعات، ص ۴۸۱ - ۵۰۵.

۲. رسائل إخوان الصفاء، ج ۳، ۲۶۹ - ۲۸۶.

۳. شرح الإشارات والتنبیحات، ج ۳، ص ۳۸۰.

۴. رسائل ابن‌سینا، ص ۳۷۴ - ۳۹۷.

۵. شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۱۶؛ رسائل الشجرة الإلهیة، ج ۱، ص ۵۱۵ - ۵۱۷؛ ۶۲۶ - ۶۲۹؛ ۶۴۷.



عنوان این هشت فصل چنین است:

فصل ۱۵: در اثبات اینکه همه موجودات عاشق خداوند سبحان می‌باشند.

فصل ۱۶: در بیان طریقی دیگر در اثبات سریان عشق در همه اشیاء.

فصل ۱۷: در بیان اینکه گرچه معشوق حقیقی همه موجودات خیر مطلق (حق متعال) است،

ولی هر یک برای خود معشوقی خاص نیز دارد که وسیله رسیدن به معشوق عام است.

فصل ۱۸: در تنبیه بر اثبات صور مفارقه‌ای که مثل اصنام حیوانیه و نباتیه هستند از طریق

این بحث.

فصل ۱۹: در ذکر عشق ظرفا و فتیان به صورت‌های زیبا.

فصل ۲۰: در تفاوت معشوقات به جهت تفاوت وجودات.

فصل ۲۱: در اختلاف مردم در محبوبات.

فصل ۲۲: در اشاره به محبت الهیه مختص به عرفاء کامل و اولیای واصل.

عناوین پنج فصل اول بیشتر ناظر به رساله عشق بوعلی است و سه فصل آخر به رسائل

اخوان الصفاء.

عنوان فصل ۱۹ برگرفته از عنوان فصل پنجم از رساله عشق بوعلی است: «فی عشق الظرفاء

و الفتیان للأوجه الحسان» که در مقام بیان حکمت الهی در خلقت عشق در نفوس انسانی و فوائد

آن مطرح شده، و به نوعی بحثی استطرادی است که در خلال بحث از عشق همه موجودات به

حضرت حق، به تناسب رساله عشق آمده است.

ملاصدرا در این فصل - گرچه عنوان را از رساله عشق گرفته - ولی بیشتر به عبارات رسائل

اخوان الصفاء و شرح خواجه طوسی بر اشارات پرداخته، و در کنار آن مطالبی ارزشمند را در تکمیل

یا نقد سخنان ایشان افزوده است.^۱

علی‌رغم اینکه این فصل در سفار تقریباً استطرادی است و ملاصدرا نیز مستقلاً آن را قلم

زده، بلکه در مقام شرح و نقد کلمات پیشینیان است و مطالبی ارزشمند در آن به ودیعت نهاده؛

ولی برداشت‌های ناصواب منتقدین حکمت موجب نسبت‌دادن مطالبی خطا به وی گشته و زبان

ایشان را به اعتراض گشوده است تا جائی که وی را مدافع نظربازی و شهوت‌رانی و حتی لواط

شمرده‌اند. غرض در این بخش بررسی عقلی، شرعی و تاریخی نکاتی از این فصل است که موجب

سوء برداشت عده‌ای شده است.

قبل از تقریر و توضیح فرمایش ایشان، عبارات متن سفار در این فصل بتمامه آورده می‌شود تا

خوانندگان فاضل ابتدا خود، اصل مطالب را مطالعه نمایند و پیش‌زمینه بحث برای ایشان فراهم شود.

۱. مقایسه بین این قسمت از رسائل اخوان الصفاء با کتاب شریف سفار عظمت مرحوم صدرالمتهلین در تحقیق

مطالب حکمی و دقت نظر والای وی را نشان خواهد داد. مرحوم ملاصدرا در جنگ خود نیز - که در جوانی در

حدود ۲۵ سالگی تألیف نموده است - عبارات این قسمت از رسائل اخوان الصفاء را به شکل کامل آورده است (رک

جنگ ملاصدرا، ص ۱۷۴ - ۱۹۰).



عبارات مرحوم صدر المتألهين در أسفار

الفصل (۱۹) في ذكر عشق الظرفاء و الفتیان للأوجه الحسان اعلم أنه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق و ماهيته و أنه حسن أو قبيح، محمود أو مذموم. فمنهم من ذمّه و ذكر أنه رذيلة و ذكر مساويه و قال: إنه من فعل البطالين و المعطلين. و منهم من قال: إنه فضيلة نفسانية و مدحه و ذكر محاسن أهله و شرف غايته. و منهم من لم يقف على ماهيته و علله و أسباب معانيه و غايته. و منهم من زعم أنه مرض نفساني. و منهم من قال: إنه جنون إلهي. و الذي يدلّ عليه النظر الدقيق و المنهج الأنيق و ملاحظة الأمور عن أسبابها الكلية و مبادئها العالية و غاياتها الحكمية أن هذا العشق - أعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه السمائل اللطيفة و تناسب الأعضاء و جودة التركيب - لما كان موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تكلف و تصنع، فهو لامحالة من جملة الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها المصالح و الحكم؛ فلا بد أن يكون مستحسناً محموداً سيماً و قد وقع من مبادئها فضلة لأجل غايات شريفة.

أما المبادي فلأننا نجد أكثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم و الصنائع اللطيفة و الآداب و الرياضيات مثل أهل الفارس و أهل العراق و أهل الشام و الروم و كل قوم فيهم العلوم الدقيقة و الصنائع اللطيفة و الآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشؤه استحسان سمائل المحبوب و نحن لم نجد أحداً ممن له قلب لطيف و طبع دقيق و ذهن صاف و نفس رحيمة خالياً عن هذه المحبة في أوقات عمره.

و لكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطبائع الجافية من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خالية عن هذا النوع من المحبة. و إنما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال للنساء و محبة النساء للرجال طلباً للنكاح و السّفاد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حبّ الازدواج و السفاد؛ و الغرض منها في الطبيعة إبقاء النسل و حفظ الصور في هيولياتها بالجنس و النوع إذ كانت الأشخاص دائمة السيلان و الاستحالة.

و أما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء و ذوي لطافة الطبع، فلما ترتّب عليه من تأديب الغلمان و تربية الصبيان و تهذيبهم و تعليمهم العلوم الجزئية كالنحو و اللغة و البيان و الهندسة و غيرها و الصنائع الدقيقة و الآداب الحميدة و الأشعار

اللطيفة الموزونة و النعمات الطيبة و تعليمهم القصص و الأخبار و الحكايات الغربية و الأحاديث المروية إلى غير ذلك من الكمالات النفسانية. فإن الأطفال و الصبيان إذا استغنوا عن تربية الآباء و الأمهات فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأستادين و المعلمين و حسن توجههم و التفاتهم إليهم بنظر الإشفاق و التعطف؛ فمن أجل ذلك أوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان و تعشفاً و محبة للغلمان الحسان الوجوه، ليكون ذلك داعياً لهم إلى تأديبهم و تهذيبهم و تكميل نفوسهم الناقصة و تبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم. و إلا لما خلق الله هذه الرغبة و المحبة في أكثر الظرفاء و العلماء عبثاً و هباءً، فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة و القلوب الرقيقة غير القاسية و لا الجافية من فائدة حكيمية و غاية صحيحة.

و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها، فلامحالة يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة الفضائل و المحسنات، لا من جملة الرذائل و السيئات. و لعمرى إن هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية إلا هم واحد؛ فمن حيث يجعل الهموم همماً واحداً هو الاشتياق إلى رؤية جمال إنساني فيه كثير من آثار جمال الله و جلاله حيث أشار إليه بقوله: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ^١ و قوله: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^٢ سواء كان المراد من الخلق الآخر الصور الظاهرة الكاملة أو النفس الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن و الصورة مثال الحقيقة و البدن بما فيه مطابق للنفس و صفاتها و المجاز قنطرة الحقيقة. و لأجل ذلك، هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدؤه إفراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق و جودة تركيبه و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حركاته و أفعاله و غنجه و دلالة معدود من جملة الفضائل. و هو يرقق القلب و يذكّي الذهن و ينبه النفس على إدراك الأمور الشريفة. و لأجل ذلك أمر المشايخ مرديهم في الابتداء بالعشق و قيل: «العشق العفيف أوفى سبب في تلطيف النفس و تنوير القلب» و في الأخبار: «إن الله جميل يُحِبُّ الجمال» و قيل: «من عشق و عفاً و كتم و مات، مات شهيداً».

و تفصيل المقام أن العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي و مجازي. و العشق الحقيقي هو محبة الله و صفاته و أفعاله من حيث هي أفعاله، و المجازي ينقسم إلى نفساني

١. آية ٤ از سورة ٩٥: التين.

٢. آية ١٤ از سورة ٢٣: المؤمنون.



و إلى حیوانیّ. و النفسانیّ هو الذي يكون مبدؤه مشاکلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر، و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه. و الحیوانیّ هو الذي يكون مبدؤه شهوةً بدنیّةً و طلب لذّةً بهیمیّةً، و يكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و أشكال أعضائه لأنها أمور بدنیّة.

و الأوّل ممّا یقتضیه لطافة النفس و صفاتها و الثانی ممّا یقتضیه النفس الأمّارة و يكون في الأكثر مقارناً للفجور و الحرص علیه، و فيه استخدام القوة الحیوانیة للقوة الناطقة؛ بخلاف الأوّل فإنّه یجعل النفس لینةً شیفةً ذات وجد و حزن و بکاء و رقة قلب و فکر، كأنّها تطلب شیئاً باطنياً مختفياً عن الحواس، فتنتقع عن الشواغل الدنیویة و تعرض عمّا سوى معشوقها جاعلةً جمیع الهموم همماً واحداً؛ فلاجل ذلك یكون الإقبال على المعشوق الحقیقی أسهل على صاحبه من غیره، فإنّه لا یحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيرة، بل یرغب عن واحد إلى واحد.

لکنّ الذي یجب التنبیه علیه في هذا المقام أنّ هذا العشق و إن كان معدوداً من جملة الفضائل، إلاّ أنّه من الفضائل التي یتوسط الموصوف بها بین العقل المفارق المحض و بین النفس الحیوانیة، و مثل هذا الفضائل لا تكون محمودّة شریفّة على الإطلاق في كلّ وقت و على كلّ حال من الأحوال و من كلّ أحد من الناس؛ بل ینبغي استعمال هذه المحبّة في أواسط السلوک العرفانی و في حال ترقیق النفس و تنبیها عن نوم الغفلة و رقدة الطبیعة و إخراجها عن بحر الشهوات الحیوانیة.

و أمّا عند استكمال النفس بالعلوم الإلهیة و صیورتها عقلاً بالفعل محیطاً بالعلوم الکلیّة ذاملكة الاتصال بعالم القدس فلا ینبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة للحمیة و الشمائل اللطیفة البشریة، لأنّ مقامها صار أرفع من هذا المقام؛ و لهذا قیل: **المجاز قنطرة الحقیقة**. و إذا وقع العبور من القنطرة إلى عالم الحقیقة فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تارة أخرى یكون قبیحاً معدوداً من الرذائل.

و لا یبعد أن یكون اختلاف الأوائل في مدح العشق و ذمّه من هذا السبب الذي ذكرناه أو من جهة أنّه یشتبه العشق العفیف النفسانیّ - الذي منشؤه لطافة النفس و استحسانها لتناسب الأعضاء و اعتدال المزاج و حسن الأشکال و جودة التركيب - بالشهوة البهیمیّة التي منشؤه إفراط القوة الشهوانیة.

و أمّا الذين ذهبوا إلى أنّ هذا العشق من فعل البطالین الفارغی الهمم، فلائهم لا خبرة لهم بالأمر الخفیة و الأسرار اللطیفة و لا یعرفون من الأمور إلاّ ما تجلّی للحواس و ظهر للمشاعر الظاهرة، و لم یعلموا أنّ الله تعالی لا یخلق شیئاً في جبلة النفوس إلاّ لحکمة جلیلة و غایة عظیمة.



و أما الذين قالوا: إنه مرض نفساني، أو قالوا: إنه جنون إلهي؛ فإنما قالوا ذلك من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل و نحول البدن و ذبول الجسد و تواتر النبض و غور العيون و الأنفاس الصعداء، مثل ما يعرض للمرضى؛ فظنوا أن مبدؤه فساد المزاج و استيلاء المرّة السوداء. و ليس كذلك بل الأمر بالعكس؛ فإن تلك الحالات ابتدأت من النفس أولاً، ثم أثّرت في البدن؛ فإن من كان دائم الفكر و التأمل في أمر باطني كثير الاهتمام و الاستغراق فيه، انصرفت القوى البدنية إلى جانب الدماغ و ينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الأخلاط الرطبة و تفتي الكيموسات الصالحة، فيستولي اليبس و الجفاف على الأعضاء و يستحيل الدم إلى السوداء و ربّما يتولّد منه المايلخوليا.

و كذا الذين زعموا أنه جنون إلهي فإنما قالوا من أجل أنهم لم يجدوا دواءً يعالجون و لا شربةً يسقونها فيبرؤون ممّا هم فيه من المحنة و البلوى إلا الدعاء لله بالصلاة و الصدقة و الرقي من الرهبانيين و الكهنة. و هكذا كان دأب الحكماء و الأطباء اليونانيين؛ فكانوا إذا أعياهم مداواة مريض أو معالجة عليل أو يسّسوا منه، حملوه إلى هيكل عبادتهم و أمروا بالصلاة و الصدقة و قربوا قرباناً و سألوا أهل دعائهم و أحبارهم و رهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء؛ فإذا برئ المريض سمّوا ذلك طباً إلهياً و المرض جنوناً إلهياً.

و منهم من قال: إنّ العشق هواء غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد أو نحو صورة مماثلة في الجنس. و منهم من قال منشؤه موافقة الطالع عند الولادة؛ فكل شخصين اتّفقا في الطالع و درجته أو كان صاحب الطالعين كوكب واحد أو يكون البرجان متّفقين في بعض الأحوال و الأنظار كالمثلثات أو ما شاكل ذلك ممّا عرفه المنجمون، وقع بينهما التعاشق.

و منهم من قال: إنّ العشق هو إفراط الشوق إلى الاتّحاد. و هذا القول و إن كان حسناً، إلاّ أنّه كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل؛ لأنّ هذا الاتّحاد من أيّ ضروب الاتّحاد؟ فإنّ الاتّحاد قد يكون بين الجسمين، و ذلك بالامتزاج و الاختلاط؛ و ليس ذلك يتصوّر في حقّ النفوس. ثمّ لو فرض وقوع الاتّصال بين بدنيّ العاشق و المعشوق في حالة الغفلة و الذهول أو النوم، يُعلم يقيناً أنّ بذلك لم يحصل المقصود؛ لأنّ العشق كما مرّ من صفات النفوس لا من صفات الأجرام.

بل الذي يتصوّر و يصحّ من معنى الاتّحاد هو الذي بيّناه في مباحث العقل و المعقول من اتّحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل و اتّحاد النفس الحسّاسة بصورة المحسوس بالفعل. فعلى هذا المعنى يصحّ صيرورة النفس العاشقة لشخص



متحدہ بصورہ معشوقہا؛ و ذلك بعد تکرر المشاهدات و توارد الأنظار و شدّة الفكر و الذکر في أشکاله و شمائله حتى يصير متمثلاً صورته حاضرةً متدرّعةً في ذات العاشق. و هذا مما أوضحنا سبيله و حقّقنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزکیاء مجال الإنکار فيه.

و قد وقع في حکایات العشاق ما يدلّ علی ذلك؛ كما روي أنّ مجنون العامريّ كان في بعض الأحيان مستغرقاً في العشق بحيث جاءت حبيبته و نادته: «يا مجنون! أنا ليلي»؛ فما التفت إليها و قال: «لي عنك غنى بعشقتك».

فإنّ العشق بالحقیقة هو الصورة الحاصلة، و هي المعشوقة بالذات، لا الأمر الخارجي و هو ذو الصورة إلّا بالعرض؛ كما أنّ المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمیة، لا ما خرج عن التصور. و إذا تبین و صحّ اتحاد العاقل بصورة المعقول و اتحاد الجوهر الحاسّ بصورة المحسوس - كلّ ذلك عند الاستحضار الشديد و المشاهدة القویة كما سبق - فقد صحّ اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم یفتقر بعد ذلك إلى حضور جسمه و الاستفادة من شخصه كما قال شاعر:

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته و إذا أبصرته أبصرتنا

ثمّ لا يخفى أنّ الاتحاد بين الشیئين لا يتصور إلّا كما حقّقنا، و ذلك من خاصیة الأمور الروحانية و الأحوال النفسانية. و أمّا الأجسام و الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه، بل المجاورة و الممازجة و المماسّة لا غیر. بل التحقيق أن لا يوجد وصال في هذا العالم و لا یصل ذات إلى ذات في هذه النشأة أبدًا؛ و ذلك من جهتين:

إحدهما أنّ الجسم الواحد المتصل إذا حقّق أمره علم أنّه مشوب بالغيبة و الفقد، لأنّ كلّ جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه؛ فهذا الاتصال بين أجزاءه عين الانفصال، إلّا أنّه لمّا لم يدخل بين تلك الأجزاء جسمٌ مبین و لا فضاء خال و لا حدّ سطح في خلالها، قيل: إنّها متصلة واحدة و ليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة، فإذا كان حال الجسم في حدّ ذاته كذلك، من عدم الحضور و الوحدة، فكيف يتحد به شيء آخر أو يقع الوصال بينه و بين شيء.

و الأخرى أنّه مع قطع النظر عمّا ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين إلّا بنحو تلاقي السطحين منهما، و السطح خارج عن حقيقة الجسم و ذاته، فإذن لا يمكن وصول شيء من المحبّ إلى ذات الجسم الذي للمعشوق؛ لأنّ ذلك الشيء

إمّا نفسه أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه. و الثالث محال لاستحالة انتقال العرض. و كذا الثاني، لاستحالة التداخل بين الجسمين؛ و التلاقي بالأطراف و النهايات لا يشفي عليلًا طالب الوصال و لا يروّي غليله. و أمّا الأول، فهو أيضاً محال، لأنّ نفساً من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن، لكانت نفساً لها، فيلزم حينئذٍ أن يصير بدن واحد ذا نفسين و هو ممتنع. و لأجل ذلك، أنّ العاشق إذا اتفق له ما كانت غاية متمناه و هو الدنو من معشوقه و الحضور في مجلس صحبتته معه؛ فإذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك و هو تمنى الخلوة و المصاحبة معه من غير حضور أحد؛ فإذا سهل ذلك و خلّى المجلس عن الأغيار تمنى المعانقة و التقبيل، فإن تيسّر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح أكثر ممّا ينبغي؛ و مع ذلك كلّ الشوق بحاله و حرقة النفس كما كانت، بل ازداد الشوق و الاضطراب، كما قال قائلهم:

أعانقها و النفس بعد مشوقة إليها و هل بعد العناق تداني
و أثلّم فها كي تزول حرارتي فيزداد ما ألقى من الهيجان
كأنّ فؤادي ليس يشفى غليله سوى أن يرى الروحان يتحدان
و السبب اللّمي في ذلك أنّ المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم و لا اللحم
و لا شيء من البدن، بل و لا يوجد في عالم الأجسام ما تشتاقه النفس و تهواه؛ بل
صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم.¹

١. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج ٧، ص ١٧١ - ١٧٩ (طبع دار إحياء التراث العربي)؛ ج ٧، ص ٢٢٩ - ٢٣٩ (طبع بنیاد حکمت اسلامی صدر)؛ در مواردی که نسخه طبع «بنیاد حکمت» ترجیح داشته است، بدون اشاره به اختلاف نسخ، متن را مطابق آن درج نموده ایم. در مواضع بعدی کتاب نیز همین گونه عمل شده است؛ ولیکن به جهت رعایت اختصار در ارجاع تنها به طبع «دار إحياء التراث» اکتفا شده است.



شرح کلام مرحوم صدر المتألهین قدس سره

مرحوم صدر المتألهین رضوان الله علیه در این بخش، مباحث گوناگونی را در باب عشق و اقسام آن مطرح کرده‌اند. ما در اینجا در ضمن سه فصل فقط به توضیح مطالبی می‌پردازیم که در راستای هدف این کتاب می‌باشد. این سه فصل عبارتند از:

۱. معنای عشق مجازی

۲. اقسام عشق مجازی و شاخصه‌های هریک

۳. قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة»

۱. معنای عشق مجازی

۱.۱. معنای عشق در لغت و در بیان مرحوم صدر المتألهین

کلمه «عشق» در اصل لغت به معنای محبت پیش از حد متعارف یا محبت شدید است. و به همین معنا در اکثر استعمالات به کار می‌رود. ابن فارس لغوی در کتاب مقاییس در بیان ماده «عشق» می‌نویسد: «العین و الشین و القاف أصل صحیح يدل علی تجاوز حد المحبة»^۱ و در مجمع البحرین آمده است: «في الحديث ذكر العشق و هو تجاوز الحد في المحبة»^۲

کلمه «عشق» در این کاربرد، معنایی عام دارد که عبارت از مطلق «محبت شدید» می‌باشد. لیکن گاهی «محبت» را به مراتبی تقسیم کرده و برای هر مرتبه‌ای اسم خاصی قرار می‌دهند و «عشق» در این میان، به معنای درجه خاصی از علاقه و حبّ به کار می‌رود. استعمال کلماتی چون تیمان، هیمان، و... در بین اهل لغت و همچنین در عبارات بعضی از اهل عرفان و سیروسلوک در کنار این استعمال اخیر معنی پیدا می‌کند.^۳

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۲۱.

۲. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۲۱۴.

۳. رک فقه اللغة وسر العربیة، الباب ۱۸، الفصل ۲۱ في ترتيب الحبّ و تفصیله، ص ۱۶۷؛ و در کتاب شریف الله شناسی، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۴۰ به نقل از تعلیقه محقق رساله عشق بوعلی سینا مراتب یازده گانه محبت چنین آمده است: «مراتب محبت را ادبا و اهل ذوق به این ترتیب بیان کرده‌اند: نام نخستین مرتبه دوستی هوی است. پس از آن علاقه است که عبارت باشد از محبتی که ملازم و غیر منفک از قلب عاشق است. مرتبه سوم را کلف نامیده‌اند، مقصود از آن شدت محبت است. مرتبه چهارم عشق است و آن زائد بر مقدار حبّ است. پنجم شغف است (با عین مهمله) که آن عبارت است از احراق قلب بواسطه ازدیاد محبت. مرتبه ششم شغف است (با غین معجمه) یعنی محبت چنان از دیاد پیدا کند که برسد به غلاف قلب. هفتم جوی است که آن عبارت است از هوی و محبت باطن. هشتم تیم است که محبت عاشق برسد به آن مرتبه که از معشوق ظاهری دوری جوید و طالب دیدار معشوق حقیقی گردد. مرتبه نهم را تبّل گفته‌اند (با فتحه تا و سکون با) و آن وقتی است که از شدت عشق مریض و



در زبان فارسی امروزه معمولاً چنین است که اگر عشق به انسانی نسبت داده شود، به معنای محبتی شدید است که موجب ربوده شدن هوش و حواس عاشق و غفلت وی از غیر معشوق می‌باشد؛ و اگر به امور دیگر نسبت داده شود، به معنای مطلق محبت شدید می‌باشد، مانند عشق به ورزش، عشق به کار و عشق به درس.

و اما معنای عشق در این فصل از کتاب *اسفار* به تصریح صدرالمتألهین قدس سره «محبت شدید و فوق‌العاده» است، اعم از اینکه به درجه غفلت از غیر معشوق برسد یا نه و گاهی لذت بردن از چهره زیبا نیز در آن لحاظ می‌شود. صدرالمتألهین می‌فرماید:

«... هذا العشق أعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه السمائل اللطيفة و تناسب الأعضاء وجودة التركيب»^۱ (... این عشق یعنی لذت بردن شدید از زیبایی یک صورت و محبت فوق‌العاده به شخصی که در او شمایل (خصلت‌ها و ویژگی‌های اخلاقی) لطیف و اعضای متناسب وجود دارد و ترکیب بدن او نیکوست).

۱.۲. تقسیم عشق به حقیقی و مجازی

عشق در یک تقسیم به حقیقی و مجازی منقسم می‌گردد.

۲۲

در فلسفه اسلامی ثابت گردیده- و پیش از آن در متون دینی نیز آمده است - که انسان فطره در طلب کمال مطلق که ذات اقدس ربوبی است بوده، و اگر هم در موردی به چیزی غیر از خداوند متعال محبت پیدا کرده و دل می‌بندد منشأش این است که کمالی را در آن مشاهده کرده که توهم می‌کند همان کمال مطلوب است و می‌توان بدان دل سپرده و در پناهش به آرامش رسید؛ حال آنکه مطلوب حقیقی انسان منحصر در ذات ربوبی است، و انسان تا به او نپیوندد به آرامش مطلق نمی‌رسد. لذاست که می‌بینیم در اینگونه محبت‌ها، نفس عاشق در بالاترین مراتب وصال باز هم آرام نمی‌گیرد و طالب بالاتر و بیشتر است.

با این توضیح مختصر، مفاد عشق حقیقی و مجازی روشن می‌شود؛ عشق حقیقی، محبت و عشقی است که حقیقتاً مصداق عشق بوده و کلمه عشق به اسناد حقیقی بر آن حمل می‌شود؛ طبیعتاً

ناتوان گردد. مرتبه دهم را *تدلیه* گویند (با فتحه تا و سکون دال) و آن عبارت از رفتن عقل می‌باشد. مرتبه یازدهم *هیوم* (با ضمه ها و یا) و آن آخرین مرتبه‌ایست که عاشق فانی در معشوق شود و به غیر از او کسی دیگر را نبیند؛ راجع به این مرتبه است که شاعر می‌گوید: «در هر چه نظر کردم سیمای تو می‌بینم»، یا بایزد است که می‌گوید: لیسَ فی جُبتی إلاّ الله. و أمير المؤمنين عليه السلام فرمود: ما رأيت شيئاً إلاّ وقد رأيتُ الله فيه أو معه».



معشوق چنین عشقی باید خود خداوند متعال باشد. اما اگر انسان به چیزی غیر او محبت پیدا کرد هر چند به ظاهر می‌گوییم «زید عاشق عمرو است» لیکن اسناد این عشق به عمرو حقیقی نیست. زید در واقع عاشق خالق عمرو است، اما به علت غفلتش از آن کمال مطلق و قصر نظر بر این کمال محدود، فعلاً به عمرو دل بسته شده است.

بنابراین عشق حقیقی یعنی عشق به خود خداوند، و در مقابل عشق مجازی یعنی عشق به مخلوقی از مخلوقات خداوند به سبب آن کمالی که او در این مخلوق قرار داده است.^۱ البته عشق به صفات و افعال خداوند نیز از حیث انتساب به خداوند، در حقیقت به عشق به وی بازگشته و از اقسام عشق حقیقی محسوب می‌شود.

۱. سید عبدالله شبّر در کتاب *الأخلاق* می‌نویسد:

«فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله إلا أنه لا يعرف ذلك إلا أولياؤه وأحبّاه كما أشار إليه سيد الشهداء عليه السلام في دعاء عرفه بقوله: وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبّائك حتى لم يحبّوا سواك ولم يلتجئوا إلى غيرك، فسبحان من احتجب عن أبصار العميان غيراً على جماله و جلاله أن يطّلع عليه إلا من سبقت له منه الحسنى الذين هم عن نور الحجاب مبعدون و ترك الخاصرين في ظلمات العمى يتيهون و في مسارح المحسوسات و شهوات البهائم يتردّدون يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا و هم عن الآخرة غافلون.» *الأخلاق*، ص ۲۶۳.

همچنین شیخ در *فتوحات* می‌فرماید:

«ما أحبّ أحد غير خالقه و لكن احتجب عنه تعالى بحبّ زينب و سعاد و هند و ليلى و الدرهم و الدينار و الجاه و كلّ محبوب في العالم؛ فإنّ الحبّ أحد سببیه الجمال و هو له لأنّ الجمال محبوب لذاته و الله جميل يحبّ الجمال فيحبّ نفسه. و سببه الآخر الإحسان و ما ثمّ الإحسان إلا من الله و لا محسن إلا الله. فإن أحببت للإحسان فما أحببت إلا الله فإنّه المحسن و إن أحببت للجمال فما أحببت إلا الله فإنّه الجميل، فعلى كلّ وجه ما متعلق المحبة إلا الله.» *الفتوحات المكيّة* (طبع دار إحياء التراث)، ج ۲، ص ۳۲۲.



۲. اقسام عشق مجازی و شاخصه‌های هریک

عشق مجازی (عشق به مخلوقات و آفریدگان خداوند متعال) به دو قسم نفسانی و شهوانی (حیوانی) تقسیم می‌شود که به واسطه شاخصه‌ها (مبدأ، آثار و غایت) از یکدیگر متمایز می‌شوند. ما در اینجا ابتداءً با استفاده از توضیحات صدرالمتألهین به تبیین شاخصه‌های هر قسم می‌پردازیم و سپس با توضیحی دقیق‌تر و مفصل‌تر ریشه‌های تفاوت هر یک را بررسی خواهیم کرد.

۲.۱. شاخصه‌های عشق نفسانی و عشق شهوانی در کلام صدرالمتألهین

عشق شهوانی در اثر تحریک قوای شهوانی موجود در بدن انسان و طلب لذتی حیوانی پدید می‌آید و با از بین رفتن این تحریکات زائل می‌شود. به تعبیری دیگر مبدأ پیدایش محبت شهوانی لذتی است که انسان از ارتباط با معشوق می‌برد، و مبدأ آن لذت، نیرویی در بدن است که از آن می‌توان به «شهوت» تعبیر کرد. لذا تا وقتی انسان در دوران طفولیت به سر می‌برد و به سر حد کمال و بلوغ جسمی نرسیده، از چنین محبتی در او خبری نیست و به تعبیر رائج دچار شهوت نمی‌شود. بدین جهت اطباء در مورد اشخاصی که مبتلا به شهوت بیش از حد هستند داروهایی تجویز می‌کنند که قوای بدنی آنها را کاهش می‌دهد و در نتیجه مبدأ پیدایش چنین محبتی در آنها کم یا زائل می‌گردد.

۳۴

عاشق در این نوع عشق غالباً به ظاهر معشوق، رنگ و شکل اعضای بدن وی توجه دارد و از آنها لذت می‌برد، و غایت این عشق رسیدن به لذت نکاح و تکثیر نسل می‌باشد. اما مبدأ عشق نفسانی، یک نوع تناسب روحی و سختی و مشاکله نفس عاشق و معشوق بوده، و اصل إعجاب و التذاذ عاشق، از شمائل (یعنی خصلت‌ها و ویژگی‌های اخلاقی) و رفتارهای معشوق است و غایت آن تلاش برای خشنود کردن معشوق و خدمت و ابراز لطف به اوست. البته زیبایی‌های ظاهری اعم از چهره نیکو یا اندام متناسب و موزون نیز در عشق نفسانی مسلماً بی‌تأثیر نیست؛ لیکن عامل اصلی در ایجاد این محبت تناسب روحی است، و زیبایی‌های ظاهری نقش واسطه و جنبه مرآتیت دارند. به این نکته در آینده به طور مفصل‌تر خواهیم پرداخت.

۲.۲. مصادیق عشق نفسانی و عشق شهوانی

هرچند تصور عمومی این است که غالب محبت‌ها، شهوانی است اما استقراء - توأم با دقت در شاخصه‌های ذکر شده - نشان می‌دهد که عشق نفسانی تنوع بیشتر و مصادیق فراوان‌تری دارد. محبت به اطفال و نوزادان، محبت مادران به فرزندان، محبت به نزدیکان و محارم، محبت به بزرگترها، معلمین و اساتید، محبت به دوستان و اصداق (در جایی که شهوتی در میان نباشد)،



محبت به انبیاء، ائمه و اولیاء الهی، انواع مختلفی از عشق و محبت نفسانی می‌توانند باشند که در آنها اثری از شهوت و قوه بهیمیّه یافت نمی‌شود، بلکه یک نوع سنخیت و تناسب روحی در آنها دخیل است.

اما مصادیق محبت شهوانی عادهً منحصر در محبت به جنس مخالف یا نونهالان و جوانان آمرد است. نکته قابل ذکر در اینجا این است که این دو نوع محبت قابل جمعند، مانند محبت زوجین به یکدیگر که در موارد بسیاری ترکیبی از محبت نفسانی و محبت شهوانی است.

۲.۳. قاعده «الظاهر عنوان الباطن»

چنانکه دانسته شد عشق نفسانی شامل هر عشق حاصل از سنخیت نفسانی و تناسب روحی می‌باشد، لذا حتی نسبت به افرادی که بهره‌ای از جمال ظاهری ندارند نیز محقق می‌گردد - چنانکه حکایات در این زمینه فراوان است^۱ - و همچنین در بین افرادی که هرگز یکدیگر را ندیده و از خصوصیات ظاهری یکدیگر کاملاً بی‌اطلاع هستند نیز به وجود می‌آید. اما در بسیاری از موارد نیز عشق نفسانی به زیبارویان و اشخاصی که خصوصیات ظاهری نیکویی دارند تعلق می‌گیرد.

اما چگونه عشق نفسانی که عشق به روحیات و خصال نفسانی محبوب است، با توجه نمودن به امور ظاهری وی (چهره نیکو، اندام متناسب و...) و تمایل به آنها جمع می‌شود؟ آیا می‌توان به زیبارویان عشق ورزید بدون اینکه منشأ شهوانی در میان باشد؟ یا اینگونه موارد - اگر نگوییم صرفاً از مصادیق عشق شهوانی هستند - از همان موارد اجتماع عشق نفسانی و شهوانی محسوب می‌شود؟

جواب این است که در اینگونه موارد زیبایی‌های ظاهری عنوان وساطت و جنبه مرآتیت دارند؛ زیرا بدن و جسم انسان مقوله‌ای مستقل و در عرض نفس و روح او نیست. بلکه بین بدن

۱. وحشی بافقی گوید:

که پیدا کن به از لیلی نکویی
به هر جزوی ز حسن او قصور نیست
در آن آشفستگی خندان شد و گفت
به غیر از خوبی لیلی نبینی
کزو چشمت همین بر زلف و رویست
تو چشم و او نگاه نلواک انداز
تو ابرو، او اشارت‌های ابرو
تولب می‌بینی و دندان که چونست
نه آن لیلی است کز من برده آرام
ترا رد کردن او حد نمی‌بود

به مجنون گفت روزی عیب‌جویی
که لیلی گر چه در چشم تو حور نیست
ز حرف عیب‌جو مجنون برآشفست
اگر در دیده مجنون نشینی
تو کی دانی که لیلی چون نکوییست
تو قد بینی و مجنون جلوه ناز
تو مو بینی و مجنون پیچش مو
دل مجنون ز شگر خنده خونست
کسی کاو را تو لیلی کرده‌ای نام
اگر می‌بود لیلی بد نمی‌بود

(دیوان وحشی بافقی، ص ۵۱۳).



و نفس رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار است، و خصوصیات و آثار نفس به طور مستقیم در بدن و جسم ظهور و بروز دارد. به تعبیر دقیق‌تر، بدن مرتبه نازلۀ روح انسان است و حالات و اطواری که از بدن مشاهده می‌شود تنزل یافته ملکات نفسانی اوست.

این مسأله به انسان نیز اختصاص ندارد. بلکه قاعده‌ای کلی است که در تمامی موجودات عالم طبع جاری و ساری است. و از آن در لسان اهل حکمت تعبیر به **الظاهر عنوان الباطن** می‌شود. حضرت علامه آیه‌الله حسینی طهرانی قدس‌الله نفسه در توضیح این مسأله بیان شیوائی دارند:

«افرادی که در این دنیا زندگی می‌کنند همه به صورت انسان‌اند ولی اخلاق آنها متفاوت است؛ آن اختلاف اخلاق و ملکات و تفاوت غرائز، موجب اختلاف و شکل‌ها و صورت‌ها گردیده است؛ و این مسأله از دقیق‌ترین مسائل علوم الهیه و کیفیت نزول وحدت در عالم کثرت است.

بطوری که اگر فرض کنیم علوم مادیّه به سرحدی ترقی یابد که بتواند روابط ماده با معنی را کشف کند، در اینصورت از اشکال مختلفه انبیاء و ائمه و اولیاء خدا پی به حقیقت مقام باطن آنها خواهد برد و از اشکال و سیمای متفاوت هر فردی از افراد پی به غرائز و ملکات و اخلاقیات او خواهد برد؛ همچنانکه برای انبیاء و ائمه و اولیای خدا این معنی ثابت است که با ملاحظه و مشاهده هر فرد یکباره اخلاقیات و ملکات او را در می‌یابند، و حَقّاً می‌توان گفت که این معجزه قرآن کریم است آنجا که می‌فرماید: **وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**^۱ (و بگو ای پیغمبر! که شما هر چه عمل کنید. به زودی خدا و رسول خدا و مؤمنان عمل شما را خواهند دید).

اختلاف شکل و صور حیوانات نیز مبنی بر اختلاف غرائز و ملکات و صفات آنهاست، یک حیوان به صورت گربه است، یکی به شکل سگ، یکی به شکل روباه، یکی به شکل گرگ، یکی به شکل شیر، یکی به شکل فیل و هکذا سائر اصناف حیوان از درندگان و خزندگان و حشرات و مرغان هوا و ماهی‌های دریا و حتی مگس و پشه و امثالها.

این اختلاف در اثر اختلاف کمیت و کیفیت غرائز و صفات آنهاست. اختلاف کیفیت سازمان روحی و ملکوتی آنها، موجب اختلاف کیفیت صور و اشکال و کم و کیف بدن مادی و جسم طبیعی آنها شده است و بدن طبیعی هر حیوان - که یک نوع اتحاد با نفس آن حیوان دارد - متشکل به شکل نازل نفس آن حیوان



شده است، بطوری که اگر با نردبان معرفت از بدن یک حیوان بالا رویم، به نفس ملکوتی او خواهیم رسید و آن نفس را کما هی حَقَّها ملاحظه و مشاهده خواهیم نمود. و نیز اگر نفس ملکوتی حیوانی را که ابداً شکل ظاهری و بدن جسمانی و طبیعی او را ندیده‌ایم به ما ارائه دهند، می‌توانیم در صورت وجدان نیروی معرفت، شکل ظاهری آن حیوان را کما هو حَقَّه ترسیم نموده و توصیف کنیم. و شاید اشعار قصیده معروف فیلسوف و عارف بزرگوار، مرحوم میرفندرسک إفاده معنای عامی را دهد که شامل این مسأله مبحث عنها نیز گردد، آنجا که می‌فرماید:

| | |
|---|---|
| <p>چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت این سخن را در نیابد هیچ وهم ظاهری جان اگر نه عارض استی زیر این چرخ کبود هرچه عارض باشد او را، جوهری باید نخست</p> | <p>صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی بر رود بالا، همان با اصل خود یکتاستی گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی این بدنها نیز دائم زنده و بریاستی عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی</p> |
|---|---|

... گریه‌ای را که ملاحظه می‌کنید با این شکل و قیافه، به علت آنست که دارای یک صورت ملکوتی خاصی است که اگر آن صورت ملکوتی را بخواهیم به لباس مادی ملبس کنیم غیر از این شکل و قیافه گریه نخواهد شد. صورت ملکوتی سگ، درندگی و غضب و وفا و نیز احترام به غنی گذاردن و فقیر را دندان گرفتن است و لذا لباس مادی و جسمی طبیعی او بدین شکل است. خرس را چون از آن عالم نزول داده‌اند طبعاً دارای چنین شکل و صورتی شده است. گوسفند را ببینید، در چشم این حیوان نگاه کنید، یک دنیا حکایت از سلامت نفس او می‌کند، و لذا خوردن گوشتش در اسلام جائز است. خوک که حیوانی است شهوت‌ران، و بی‌عفت و بی‌عصمت، صورت روحانیش چنین است، و بنابراین چون به واسطه خوردن گوشت او، از آن ملکات و اخلاق به شخص خورنده و اکل انتقال می‌یابد، لذا در شریعت اسلام استفاده از گوشت آن حرام است.

بر اساس همین معیار و مناط، نمی‌توان محرّمات در اسلام را فقط منوط به اشیایی دانست که ضرر جسمی داشته باشند بلکه بالاتر از ضرر جسمی ضرر روحی است و انتقال خواص معنوی مأكول است که به اکل متوجه می‌گردد.

اسب روحاً باصفا و باوفا و ذاتاً نجیب است و بدین شکل متشکل شده، در چشمانش بنگرید، یک دنیایی از معنا و آرامش و صبر و تحمل می‌یابید. سوسمار و بزمرجه را نیز شاید در بیابان‌ها دیده باشد، از چشمانش حقد و حسد و کینه نمودار

است و آن سرسختی که در او ملاحظه می‌شود کاملاً از دیدگانش مشهود است. اما انسان طُرفه معجون است که از تمام این غرائز و صفات در او به ودیعت نهاده شده است...»^۱

باری، این قاعده نیز مانند بسیاری دیگر از قواعد رائج بین اهل معرفت - علاوه بر مستندات عقلی - در کلمات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام ریشه داشته، و شواهد بسیاری چه به نحو عمومی و چه در خصوص محل بحث ما (زیبایی چهره) برای آن می‌توان یافت که در بخش دوم کتاب به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهد شد.

۲.۴. امکان محبت غیرشهوانی به زیبارویان

از مجموع آنچه ذکر شد به دست می‌آید که زیبایی‌های ظاهری و صوری ریشه در خصوصیات نفسانی داشته و تابعی از آن است. ما بالوجدان می‌بینیم وقتی کودکی را نظاره می‌کنیم از چهره او، از حالات و اطوار او، طرز خندیدنش، راه رفتنش، صحبت کردنش و... لذت برده، و نسبت به این کودک در نفسمان تمایل و محبت احساس می‌کنیم؛ آیا این محبت شهوانی است؟! مسلماً خیر؛ این محبت، محبت نفسانی است، اما خصوصیات جسمانی این کودک در آن تأثیر دارد؛ چرا که آن لطافتی که در نفس این کودک وجود دارد در این بدن که انعکاس همان نفس است، ظهور پیدا کرده و آن لطافت برای انسان خوشایند است. حتی کودکانی که چندان چهره زیبایی ندارند نیز برای اطرافیان خوشایند بوده و جدّایت دارند، و این به خاطر همان لطافت نفس و سلامت ذاتی کودکان است که بالأخره اثر خود را ولو در حالات و رفتارهایی که از آنها سر می‌زند، می‌گذارد. البته کودکی که زیبایی چهره را هم افزون داشته باشد شیرینی‌اش دو چندان است.

همین مطلب در مورد بزرگسالانی که از زیبایی چهره و تناسب ظاهر برخوردارند نیز قابل تطبیق است. اما آنچه پذیرش این مسأله را بر برخی مشکل ساخته و باعث شده به انکار تحقق عشق نفسانی و به تعبیری پاک نسبت به زیبارویان بپردازند، این است که غالب زیبارویان که زنان و مردان می‌باشند، در مظنه شهوت بوده و در عمده موارد محبت یا نظر کردن به آنها مقرون به شهوت و مقارن با فسق و فجور است.

ولی این مسأله دلیل بر محال بودن تحقق عشق نفسانی نسبت به زنان و مردان نمی‌شود. حتی اگر کسی ادعا کند که در جامعه ما همه مصادیق محبت به زنان اجنبیه و مردان همراه با شهوت است، باز هم ثابت نمی‌شود که عشق غیرشهوانی به زیبارویان امکان ندارد.

چرا که اولاً مصادیق زیبارویان منحصر در زنان و مردان نیست. ثانیاً این کلام به یک استقرا باز



می‌گردد که: ما در میان کسانی که مبتلا به عشق زنان و مردان بودند عشق بدون شائبه شهوت نیافتیم. ولی مسلم است که عدم الوجدان دلیل بر عدم الوجود نمی‌شود، فضلاً از اینکه دال بر عدم امکان باشد؛ علاوه بر اینکه اصل این ادعا خلاف وجدان است.

به عنوان مثال چنانکه گذشت پدران، فرزندان خود را - از جمله دختران - دوست می‌دارند و این محبت گاه به حد عشق می‌رسد؛ بالوجدان می‌بینیم که پدر نسبت به آنها محبت شدیدی دارد، و از نگاه به چهره و حرکات آنها لذت برده و مسرور می‌گردد و چه بسا فرزندی که از جمال بیشتری برخوردار است، بیشتر مورد مهر و علاقه پدر واقع می‌شود. در عین حال هیچ کس شک نمی‌کند که این عشق و این تمایل و این لذت، می‌تواند خالی از هر گونه شائبه شهوت و حیوانیت باشد و لذا خارجاً هم این نوع تمایلات منجر به تمایل به انجام عمل جنسی در میان اعضای خانواده نمی‌شود. همین محبت و عشق در رابطه بین مادران و فرزندان خردسال از جمله فرزندان ذکور هم برقرار است، بلکه به مراتب شدیدتر. و به طور خلاصه نوع ارتباط والدین و فرزندان غیرشهوایی و به تعبیر دیگر نفسانی است.

با این همه، تحقق رابطه شهوانی و عشق حیوانی نیز در میان اعضای خانواده ممکن است و خارجاً در طول تاریخ مصادیق بی‌شماری - بخصوص در میان جوامع غیردینی - برای آن ذکر شده است. و همین‌طور امروزه نیز در برخی کشورهای غیراسلامی تعداد معتابیهی از مردم به ازدواج‌های خانوادگی مبادرت می‌ورزند.

این مطلب بعینه در رابطه با زنان اجنبیه و مردان نیز قابل تطبیق است. یعنی همانطوری که نوع و غالب ارتباط و تمایل میان والدین و فرزندان نفسانی است، ولی در عین حال محبت و تمایل شهوانی نیز امکان داشته و واقع می‌شود نسبت به اجنبیات و مردان نیز گرچه در غالب موارد محبت شهوانی است، اما محبت و عشق غیرشهوایی (نفسانی) نیز ممکن است بلکه در میان صاحبان نفوس سلیمه که از مقتضای فطرت و طبیعت خود فاصله نگرفته‌اند کثیراً واقع می‌شود.

به همین حقیقت اشاره دارد لسان‌الغیب حافظ شیرازی قدس سره آنجا که می‌فرماید:

حُسنِ مهرویانِ مجلسِ گرچه دل می‌برد و دین بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود

به عبارت دیگر جان کلام اینجاست که: محرم و نامحرم بودن مدخلیت تامه در بروز محبت شهوانی یا نفسانی ندارند، فافهم و اغتم.

به هر روی امکان محبت غیرشهوایی به زیبارویان حقیقتی است که جمعی از اعظم علمای فقه و اخلاق نیز بدان تصریح نموده‌اند و اختصاصی به صدر متألمان علیه‌من‌الله‌الرضوان ندارد.

از جمله محدث و الامقام شیعه، فقیه عالیقدر و حکیم متأله مرحوم ملامحسن فیض کاشانی رحمه‌الله‌علیه در کتاب شریف المحجبة البيضاء پس از آنکه یکی از اسباب حصول محبت را ذات

شیء برمی شمرد، می نویسد:

«و لا تَنْظَنَنَّ أَنْ حَبَّ الصُّورِ الْجَمِيلَةِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا لِأَجْلِ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ، فَإِنَّ قَضَاءَ الشَّهْوَةِ لَذَّةٌ أُخْرَى قَدْ تُحِبُّ الصُّورَ الْجَمِيلَةَ لِأَجْلِهَا وَ إِدْرَاكُ نَفْسِ الْجَمَالِ أَيْضاً لِذِيذٍ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَحْبُوباً لِذَاتِهِ. وَ كَيْفَ يُنْكِرُ ذَلِكَ وَ الْخَضِرَةَ وَ الْمَاءَ الْجَارِيَّ مَحْبُوبَانِ لَا لِيُشْرَبَ الْمَاءُ أَوْ تُؤْكَلَ الْخَضِرَةُ أَوْ يَنَالَ مِنْهَا حَظٌّ سِوَى نَفْسِ الرَّؤْيَةِ.

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تعجبه الخضرة و الماء الجاري. و الطباع السليمة قاضية باستلذاذ النَّظَرِ إِلَى الْأَنْوَارِ وَ الْأَزْهَارِ وَ الْأَطْيَارِ الْمَلِيحَةِ الْأَلْوَانِ الْحَسَنَةِ النَّقْشِ الْمُنَاسِبَةِ الشَّكْلِ حَتَّى أَنْ الْإِنْسَانَ لِتَنْفَرِجَ عَنْهُ الْغَمُومَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهَا لِالْتِطَلْبِ حَظًّا وَرَاءَ النَّظَرِ، فَهَذِهِ الْأَسْبَابُ مَلْدَّةٌ وَ كَلِّ لِذِيذٍ مَحْبُوبٍ وَ كَلِّ حُسْنٍ وَ جَمَالٍ فَلَا يَخْلُو إِدْرَاكُهُ عَنِ لَذَّةٍ وَ لَا أَحَدٌ يَنْكُرُ كُونَ الْجَمَالِ مَحْبُوباً بِالطَّبَعِ...»^۱

(و مبدا گمان کنی که محبت داشتن به صورتهای زیبا، تنها برای ارضای شهوت است، چه ارضای شهوت خود لذت دیگری است که گاهی صورتهای زیبا را به سبب آن دوست می دارند. اما ادراک نفس جمال نیز لذت بخش است، فلذا امکان دارد که چیزی محبوب واقع شود به سبب ذات خود. و چگونه ممکن است این مطلب را انکار کرد و حال آنکه سبزه و آب جاری دو چیز دوست داشتنی هستند و مورد محبت واقع می شوند اما نه به جهت آنکه آب آشامیده و سبزی خورده می شود یا حتی هیچ بهره ای از آنها برده شود غیر از صرف نگاه کردن به آنها.

و رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم از مشاهده سبزه زار و آب جاری لذت می برده اند. و طبع های سلیم تصدیق می کنند به اینکه نگاه کردن به غنچه های گل و شکوفه های درختان و پرندگان خوش خط و خال موجب التذاذ نفس می شود تا جایی که به واسطه نظر کردن به آنها غمهای آدمی تسلی پیدا می کند بدون اینکه قصد حظ و بهره ای دیگر از آنها داشته باشد. بنابراین اینگونه موارد موجب لذت اند و هر آنچه موجب لذت باشد محبوب است و ادراک هر چیز نیکو و زیبایی خالی از لذت نیست و هیچ کس انکار نمی کند که زیبایی طبعاً محبوب است).

همچنین فقیه جامع و اخلاقی کبیر آیه الله حاج ملامهدی نراقی قدس الله نفسه می نویسد:

«و لا تَنْظَنَنَّ أَنْ حَبَّ الصُّورَةِ الْجَمِيلَةِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا لِأَجْلِ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ، فَإِنَّ قَضَاءَ الشَّهْوَةِ لَذَّةٌ حَيَوَانِيَّةٌ قَدْ يَحِبُّ الْإِنْسَانُ الصُّورَ الْجَمِيلَةَ لِأَجْلِهَا، وَ إِدْرَاكُ نَفْسِ الْجَمَالِ لَذَّةٌ أُخْرَى وَرُوحَانِيَّةٌ يَكُونُ مَحْبُوباً لِذَاتِهَا. وَ لَا رَيْبَ فِي أَنْ حَبَّ الصُّورِ الْجَمِيلَةِ



بالجہۃ الأولى مذموم و بالجہۃ الثانية ممدوح، و العشق الذي يقع لبعض الناس من استحسان الصور الجميلة يكون مذموماً إن كان بسبب اللذة الشهوية الحيوانية، و يكون ممدوحاً إن كان سببه الابتهاج بمجرد إدراك الجمال.

و لأجل التباس السبب في هذا العشق اختلف العقلاء في مدحه و ذمّه... و بما ذكرناه ظهر ضعف ظن بعض ضعفاء العقول حيث زعموا أنه لا يتصور أن يحب الإنسان غيره لذاته ما لم يرجع منه حظاً إلى المحبّ سوى إدراك ذاته، و لم يعلموا أن الحسن و الجمال ليس مقصوداً على مدركات البصر و لا على تناسب الخلقة.^۱

(و ابدأ گمان مبر کہ محبت بہ صورت جمیلہ تنہا بہ جہت ارضاء شہوت باشد چرا کہ (ہرچند) قضاء شہوت لذتی حیوانی است کہ انسان گاہ بہ خاطر آن صور جمیلہ را دوست می دارد (ولیکن) ادراک نفس جمال لذتی دیگر است کہ روحانی بودہ و مستقلاً مورد محبت واقع شود. و شکی نیست کہ محبت صور جمیلہ بہ جہت اول مذموم و بہ جہت دوم ممدوح می باشد. و محبت مفرط و عشقی کہ برای برخی از مردم رخ می دهد اگر بہ سبب لذت شہویہ حیوانیہ باشد مذموم بودہ و اگر سبب آن ابتهاج و انبساطی است کہ از صرف ادراک جمال حاصل می شود، ممدوح خواهد بود.

و بہ علت تشابہ این دو سبب در حصول عشق، و مشتبه شدن آنها بہ یکدیگر، علماء در مدح و ذمّ عشق دچار اختلاف شدہ اند... و بر اساس آنچه ذکر نمودیم سستی پندار برخی از کوتہ فکran روشن می شود کہ گمان کردہ اند محبت پیدا کردن انسان بہ غیرش بہ جہت ذات آن غیر بہ صورتی کہ هیچ بہرہ ای از محبوب جز ادراک ذاتش بہ انسان نرسد، اصلاً قابل تصور نیست. و این جماعت ندانستہ اند کہ حسن و جمال منحصر در دیدنی ہا و تناسب خلقت نیست).

علاوہ بر این دو بزرگوار، جمعی دیگر از بزرگان شیعہ نیز بہ این مطلب تصریح نمودہ و بر آن صحّہ گذاردہ اند.^۲ از جملہ آنها فقیہ جلیل مرحوم سیّد عبداللہ جزائری^۳ در کتاب شریف التحفۃ

۱. جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۳۷.

۲. مانند مرحوم حاج ملاحمد نراقی در معراج السعاده، ص ۶۹۱؛ و سیّد عبداللہ شبر در الأخلاق، ص ۲۶۲؛ و ملاحمد حسن قزوینی در کشف الغطاء، ص ۶۰۰.

همچنین علامہ مجلسی ثانی رضوان اللہ علیہ تفکیک بین عشق نفسانی و شہوانی، و اینکه ذمّ عشق در کلمات حکما ناظر بہ موارد شہوانی است را از برخی نقل نمودہ، و نسبت بدان سکوت کردہ اند؛ و آن را بہ عنوان وجہی در مذموم نبودن عشق بہ نحو مطلق و بالتبع بہ کار رفتن لفظ عشق در برخی روایات قرار دادہ اند (بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۵۵؛ مرآة العقول، ج ۸، ص ۸۴).

۳. در قسمت ضامم مطالب و نکاتی درباره شخصیت و احوالات ایشان آمدہ است (رک ضمیمہ ۱، ص ۲۲۵).

السَّنِيَّةُ فِي شَرْحِ النَّخْبَةِ الْمُحَسَّنِيَّةِ - که شرحی بر کتاب نخبۀ مرحوم فیض در فقه است - می‌باشد. و از آنجا که عبارات ایشان کمی با عبارات مرحوم فیض تفاوت دارد، نقل مختصری از آن در اینجا خالی از لطف و فائده نخواهد بود:

«الثاني [من أسباب المحبة] الكمال المُدرَك في المحبوب، سواء كان مُدرَكه الحواس الظاهرة أم الباطنة، فهو بأنواعه محبوب طبعاً سواء كان للمحب منه حظٌ أم لا... و منه حبُّ الوجه الجميل من حيث جماله؛ فإنَّ حسن التشكُّل و تناسب الأعضاء غاية الكمال الممكن في الوجه، و للنفس في إدراكه لذَّةٌ عظيمةٌ و لا يُظنُّ أنَّ حبَّ الصُّور الجميلة لا يتصوَّر إلاَّ لأجل قضاء الشهوة، فإنَّ قضاء الشهوة لذَّةٌ أُخرى قد يحبُّ الصُّور الجميلة لأجلها، و إدراك الجمال لذيد في نفسه أيضاً، فإنَّ غير أولي الإربة من الرِّجال يلتذُّون به و كيف يُنكر ذلك و الخضرة و الماء الجاري محبوبان لا يُشرب الماء أو تُؤكل الخضرة...»^۱.

نتیجه اینکه: عشق نفسانی مقصور بر محبت نفس نبوده، بلکه به آثار نفس که در جسم طلوع می‌کند نیز تبعاً تعلق می‌گیرد و محبت به صاحبان جمال و زیبایی منحصر در محبت شهوانی نیست. باید دانست تفکیک بین عشق نفسانی و عشق شهوانی در بسیاری از موارد مانند عشق به اولیاء الهی، عشق به استاد و معلّم، عشق مادران به فرزندان و بالعکس، آسان است. در نوع این موارد مسلماً شهوتی در میان نبوده و محبت از سنخ نفسانی است.

۴۲

اما در مورد افراد زیباچهره تشخیص موضوع در مواردی مشکل می‌شود. در مورد یک نوزاد یا کودک زیبا، چه بسا به راحتی بتوان حکم کرد که محبت حاصله از نوع نفسانی است و هیچ منشأ شهوانی در کار نیست. اما در مواردی که زمینه شهوت فراهم باشد - مانند محبت به یک زن زیبا - انسان به سختی می‌تواند تشخیص دهد که به این صورت زیبا از این حیث که آثار نفسی لطیف است، نظر می‌کند یا اینکه به دنبال ارضای شهوت خویش است.

دو نکته

۱. در عین اینکه قاعده «الظاهر عنوان الباطن» مطلبی است مسلم و برخاسته از عقل و نقل، اما رابطه زیبایی ظاهری با حسن باطن طرداً و عکساً کلیت ندارد؛ یعنی اینطور نیست که آنچه انسان عادی از زیبایی ظاهری افراد ادراک می‌کند بتمامه عنوان باطن وی باشد تا گفته شود در پس هر چهره زیبایی، نفسی ملکوتی و صاحب کمال موجود می‌باشد، و از طرف دیگر هر انسانی که از چهره نیکو و اندام موزون برخوردار نبود - العیاذ باللّه - نفس پلید و خرابی داشته باشد.



این قاعده صرفاً بیان می‌دارد که شکل‌ها، تناسب‌هایی با روح‌ها دارند و ظواهر افراد یکی از عواملی است که می‌توان به وسیله آن خصوصیات روحی افراد را تا حدودی شناخت. چه بسیار افرادی که نفوسشان در کمال لطافت و صفاست اما به خاطر عواملی چون وراثت، محیط و شرائط اقلیمی، فقر و عدم رسیدگی به بدن و... از چهره زیبا برخوردار نیستند. لذا روایت مشهور «اطلبوا الخیر عند حسان الوجوه» از پیغمبر مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در بعضی از نقل‌ها، همراه با این ذیل آمده است: «فَإِنَّ فِعَالَهُمْ أَحْرَى أَنْ تَكُونَ حَسَنًا»^۱ (خیر و خوبی را در نزد زیبارویان جستجو کنید، چرا که کردار و رفتار آنها سزاوارتر است به نیکی).

ملاحظه می‌شود که در این تعبیر از کلمه «أحرى» استفاده شده که نشان دهنده این است که بین حسن ظاهر و باطن، ملازمه قطعی و صددرصدی برقرار نیست، اما در عین حال حسن ظاهر یکی از مواردی است که ضریب احتمال حسن باطن را بالا می‌برد.

۲. با روشن شدن مفاد قاعده «الظاهر عنوان الباطن» معلوم می‌شود که چرا شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا و به تبع وی مرحوم صدر المتألمین قدس سره این فصل را که در واقع در مورد مطلق محبت نفسانی می‌باشد، بر حسان الوجوه متمرکز نموده و در عنوان آن به «فی ذکر عشق الطرفاء و الفتیان للأوجه الحسان» تعبیر فرموده‌اند؛ چرا که نفوس لطیف و نیکو غالباً دارای جسمی نیکو نیز می‌باشند و لذا مورد غالب این عشق در حسان الوجوه تحقق می‌پذیرد. و الا همانطور که گذشت این عشق اختصاصی به حسان الوجوه نداشته و به همین ملاک اختصاصی به کودکان و مردان هم ندارد؛ بلکه معشوق این عشق گاه طفل و گاه بزرگ، گاه مذکر و گاه مؤنث و گاه حتی فردی که بهره‌ای از جمال ظاهری ندارد، می‌تواند باشد؛ چنانکه صدر المتألمین نیز در عبارات همین فصل همین مثال‌ها را آورده‌اند.

۲.۵. حسن عقلی عشق نفسانی به زیبارویان و نفوس لطیفه

در مباحث گذشته درباره امکان تحقق عشق پیراسته از شهوت نسبت به زیبارویان صحبت نمودیم. حال ببینیم حکم این مسأله از دیدگاه عقل چیست؟ آیا از نظر عقل، محبت نفسانی ذاتاً امری نیکو به شمار آمده و از فضائل محسوب می‌شود یا ناپسند و مذموم است و انسان باید برای رفع و دفع آن تلاش نموده به علاج آن پردازد؟^۲

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۵۹ به نقل از عیون اخبار الرضا علیه السلام ج ۲، ص ۱۳۵، ح ۳۴۶؛ و رک بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۸۰، ح ۱۰.

۲. حکم عشق نفسانی از نظر شرع مقدس و بررسی آیات و روایات و فتاوی فقهاء عظام در این زمینه در آینده خواهد آمد.



مرحوم صدرالمتألهین رضوان الله علیه می‌فرماید: حقّ این است که عشق نفسانی در نزد عقل از امور حسنه و ممدوحه محسوب می‌شود؛ چرا که این عشق از جمله اموری است که به طور کاملاً طبیعی و غیراختیاری در نفوس اکثر بشر وجود دارد و این نشان می‌دهد که این حالت، حالتی فطری است که از حکمت پروردگار ناشی شده و مصلحت و غرضی در ایجاد آن نهفته است. علاوه بر این با دقت نظر درمی‌یابیم که این حالت دارای مبادی و غایات حسنه است، و این نیز مؤید است بر اینکه اصل این حالت امری مستحسن و نیکوست.

اما نیکو بودن مبادی آن از این جهت است که می‌بینیم این عشق در افرادی تحقق پیدا می‌کند که دارای نفوس لطیفه و صفات اخلاقی نیک مانند رحمت، شفقت و مهربانی هستند و ذهن صاف و طبع دقیقی دارند. یعنی معمولاً کسانی از ارتباط با کودکان و نوجوانان و انس با آنها لذت می‌برند که دارای چنین صفاتی هستند. از طرفی شرع مقدّس و عقل و به تبع آن متون اخلاقی این گونه صفات را، صفاتی ممدوح و پسندیده می‌شمارند.

در نقطه مقابل افراد خشن و قلوب قاسی و خالی از ظرافت از این نوع محبت خالی هستند. این گونه افراد اگر هم به زیبارویان محبت پیدا می‌کنند، عمدتاً به جهت طلب نکاح و سفاد و بقاء نسل می‌باشد که این خصوصیت در سایر حیوانات نیز وجود داشته و اختصاصی به انسان ندارد. بنابراین مبدأ و منشأ این عشق، مجموعه‌ای از صفات حسنه می‌باشد.

و اما غایت و آثار این عشق نیز حسنه و نیکوست. چنانکه گذشت غایت و نتیجه این محبت طلب شهبوانی و نکاح نیست، بلکه خدمت به دیگران و انس گرفتن با ایشان است. مهم‌ترین فائده محبت نفسانی که مرحوم صدرالمتألهین قدس سره به آن اشاره می‌کنند، مسأله تعلیم و تربیت است که مورد غالب آن در محبت شدید والدین به فرزندان و معلّمان به نوآموزان و کودکان است. ریشه اینکه عده‌ای به نگهداری و پرستاری کودکان مشغول شده و سپس سختی‌های آموزش و مرارت‌های تربیت را تحمل می‌کنند، همین حسّ محبتی است که خداوند در نفوس آنها قرار داده است.

لذا یکی از ملاکاتی که در انتخاب معلّم‌های کودکان و دبستان مورد توجه قرار می‌گیرد داشتن روحیه لطیف و عاطفی است که معلّم از بودن در کنار کودکان لذت برده و با آنها انس بیشتری بگیرد تا بدین واسطه سختی‌های تربیت را بهتر تحمل نماید. و به همین جهت است که برای سنین ابتدایی تحصیل، بیشتر از معلّمین زن استفاده می‌شود. چرا که روحیه محبت در زنان بیش از مردان است و سبب می‌شود در برخورد با کودکان صبر و حوصله بیشتری به خرج دهند و طبعاً موفق‌تر عمل کنند.

و به همین منوال همین محبت است که سبب می‌شود انسان با إخوان دینی و دوستان - خصوصاً آنان که از نعمت جمال نیز برخوردارند - ارتباط برقرار کند و بیشتر با آنها انس بگیرد.



بنابراین، غایات مترتب بر محبت نفسانی اموری است هماهنگ با هدف خلقت که همان تربیت و تهذیب و سوق دادن نفوس به سمت کمال باشد؛ و اگر نبود این نعمت الهی که خداوند در نفوس آدمی به ودیعت نهاده است، نظام تعلیم و تربیت در جامعه از هم گسیخته و در نتیجه امر اجتماع دچار مشکل می‌گردید.

باری، با توجه به مجموعه این امور باید گفت: محبت نفسانی به وجوه زیبا نه تنها امری قبیح و مذموم محسوب نمی‌شود، بلکه باید آنرا از موهبت‌های الهی و از باب لطف حضرت حق تعالی شأنه‌العزیز دانست که به جهت تسریع و تسهیل در حرکت به سمت کمال به بشر ارزانی داشته است.^۱ به این مسأله در فرمایشات معصومین علیهم‌السلام نیز تصریح شده که در آینده خواهد آمد. شایان ذکر است که مطالب و خصوصیات ذکر شده برای عشق نفسانی در این قسمت، مربوط به مراتب عادی آن بوده و لذا مرحوم صدر المتألهین می‌فرمایند: «و نحن لم نجد أحداً ممن له قلب لطيف و طبع دقيق و ذهن صاف و نفس رحيمه، خالياً عن هذا المحبة في أوقات عمره» و نیز می‌فرمایند: «... و إلا لما خلق الله هذه الرغبة و المحبة في أكثر الظرفاء و العلماء...» و در مقام تمثیل، حال معلمین کودکان را بیان می‌کنند که به ایشان اشعار و حکایات و آداب و علوم می‌آموزند. البته عشق نفسانی آثار دیگری نیز دارد که مربوط به مراتب شدیدتر آن می‌شود و مختص افراد محدودی است و بحول الله و قوته، در ادامه از آن صحبت می‌کنیم.

۲.۶. تحقیقی درباره عشق نفسانی و شهوانی

گرچه مغایرت عشق نفسانی با عشق شهوانی مسلم است، ولی چون در کلام خواجه و صدر المتألهین قدس سرهما به تفصیل به ملاک تمایز این دو قسم پرداخته نشده است، سزاوار است در این باره در ضمن چند شماره توضیح بیشتری ارائه شود.

۱. می‌توان گفت محبت در نفس کششی است نسبت به چیزی که دارای لذت می‌باشد و به حسب انواع لذت‌ها، محبوب‌ها نیز تعدد می‌یابد. و چون نفس انسانی دارای قوا و ابعاد گوناگونی است که هر یک از چیزی لذت می‌برد، محبوبات انسان نیز به حسب تعدد این قوا و ابعاد متعدد می‌شود. مثلاً لذت باصره در دیدن مناظر زیبا، و لذت سامعه در شنیدن اصوات موزون، و لذت شامه

۱. آثار و فوائد مترتبه بر عشق نفسانی به حدی واضح و وافر است که غیر از حکماء الهی توسط برخی از محدثین اخباری مسلک نیز مطرح شده است. به عنوان مثال محدث جلیل سید نعمه‌الله جزائری رحمه‌الله در «نور فی الحب و درجاته» از *الأنوار النعمانیة* به تفصیل از اقسام محبت و احکام آن بحث نموده، و عشق و محبت نفسانی را ممدوح دانسته و برخی از مصادیق آنرا لازمه بقاء نوع انسانی شمرده است (رک *الأنوار النعمانیة*، ج ۳، ص ۱۶۰ - ۱۹۸).

۲. *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.



در استنشام بوهای خوش است؛ چنانکه لذت مراتب عالی نفس در تعلم حقائق یا انس با عوالم برتر و استفاضه از انوار آنها می تواند باشد.

و چون نفوس در روحيات و قوا با یکدیگر متفاوتند، طبیعاً محبوبات نفوس نیز با یکدیگر متفاوت خواهد بود و تکثری نیز به اعتبار تکثر محبین خواهد داشت.^۱

۲. اصل حصول محبت نتیجه حسن نمودن لذت است، و تا انسان لذتی را نچشیده باشد محبتی برای او - بالذات - حاصل نخواهد شد؛ ولی پس از حصول لذت اثر آن در نفس باقی می ماند و با زوال لذت از مرتبه حس، و بقاء آن در خیال، آتش محبت در نفس باقی می ماند و تلاش می کند بار دیگر آن لذت را در مرتبه حس بیابد. از این باب است که عامه مردم در مثل می گویند: «از نخورده بگیر و به خورده بده» زیرا کسی که تجربه حسی از لذت ندارد، شوق و حب بالذات به آن امر نخواهد داشت.^۲

۳. محبت را در تقسیمی دیگر می توان به بالذات و بالعرض تقسیم نمود.

توضیح اینکه: یکی از قوائی که خداوند به حکمت خود در انسان به ودیعت نهاده است و مدار بسیاری از فعالیت های انسان می باشد، قوه تخیل و تداعی است. نفس انسان به گونه ای است که در اثر شرائط خاص یا در اثر تکرار گاهی یکی از مُدرکاتش با دیگری چنان گره خورده و به هم پیوسته می گردند که با حاضر شدن، یکی از آنها در صحنه نفس و التفات تفصیلی نفس به آن، دیگری نیز ناخودآگاه حاضر می شود و نوعی اتحاد میان آن دو در نفس پدید می آید.

این قوه یا خصوصیت نفس آثار اجتماعی بسیار مهمی دارد که منطق دانان از آن در فن خطابه و شعر بحث نموده اند. این حالت سبب می شود که آثار و حالات روحی یکی از دو ادراک به دیگری منتقل شود و پس از چندی اثر یکی اثر دیگری محسوب شود.

محبت نیز از این قانون مستثنا نیست، و به همین جهت می توان آن را به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم کرد که با ارائه چند مثال می توان آن را بهتر نشان داد.

مثال اول: حس چشائی انسان از مزه غذائی چون کباب لذت می برد و نفس نسبت به این مزه محبت پیدا می کند؛ و از سویی این غذا موجب رفع گرسنگی شده و از این جهت نیز لذتی از

۱. صدرالمتألهین در فصل ۲۰ از موقف ثامن بدین مسأله اشاره نموده است (رک الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۷۹-۱۸۴) و نیز رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۲۷۸ - ۲۸۱).

۲. آری، ممکن است که حب بالعرض پیدا نماید؛ چنانکه بفهمد این شیء دارای لذتی به مانند لذت چیزی است که قبلاً آن را تجربه کرده است. در بحار از قریب الإسناد از هارون از مسعده روایت می کند:

سَمِعْتُ جَعْفَرًا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ سُئِلَ: هَلْ يَكُونُ أَنْ يُحِبَّ الرَّجُلُ الشَّيْءَ وَ لَمْ يَزِهِ؟ قَالَ: «نَعَمْ» فَقِيلَ لَهُ: مِثْلُ أَيِّ شَيْءٍ؟ فَقَالَ: «مِثْلُ اللَّوْنِ مِنَ الطَّعَامِ يُوصَفُ لِلْإِنْسَانِ وَ لَمْ يَأْكُلْهُ فَيُحِبُّهُ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِثْلُ الرَّجُلِ يُحِبُّ الشَّيْءَ يَذْكُرُ لِأَصْحَابِهِ وَ مَا لَكَ أَكْثَرُ مِمَّا تَدْعُ.» (بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۴۹).



حسّ سیری حاصل شده و نفس به این سیری نیز محبت پیدا می‌کند. چون هنگام تلذذ از این غذا نفس هم‌زمان تصویری از کباب مشاهده می‌کند و آن را منشأ مزه و سیری می‌شمارد و طبق قانون تخیل بین صورت مبصره و مزه چشیده‌شده و عامل رفع گرسنگی نوعی اعتبار اتحاد می‌نماید، محبت، به صورت مبصره نیز تعلق می‌گیرد با اینکه چه بسا هیچ حظی از تماشا کردن آن غذا برای باصره بالذات تحقق نپذیرد.^۱

به همین شکل اگر هم‌زمان بوی خاصی نیز به مشام برسد نفس محبتی بالعرض نیز نسبت به آن احساس می‌کند و گاه تعبیر می‌کند: «من بوی کباب را دوست دارم»، در حالی که چه بسا آن بو هیچ تناسبی با قوه شامه نداشته باشد و تا قبل از چشیدن مزه کباب هیچ محبتی به آن بو احساس نکند.

مثال دوم: گاه کسی به دیگری احسان و نیکی می‌نماید، یعنی کاری می‌کند که موجب تلذذ وی می‌گردد. خود آن احساسی که همراه لذت است بالذات محبوب می‌باشد؛ ولی نفس، این محبت را بالعرض به آن عمل و به عامل و سبب آن نیز سرایت می‌دهد و با تصور آن شخص حالت محبت نیز نسبت به وی تداعی می‌گردد. و لذا می‌گویند یکی از طرق حصول محبت احسان و نیکی به دیگران است.^۲

مثال سوم: انسان در اثر سنخیت روحی نسبت به کسی محبت پیدا می‌کند. پس از مدتی این حالت به فرزندان و خاندان وی نیز سرایت می‌کند و احساس می‌کند نسبت به ایشان نیز کششی درونش وجود دارد و به ایشان محبت می‌ورزد، با اینکه چه بسا با آنها هیچ سنخیتی نداشته باشد.

مثال چهارم: انسان از إطفاء شهوت جنسی لذت می‌برد و به آن محبت می‌ورزد. به تبع آن به جنس مخالف نیز که زمینه إطفاء شهوت است محبت بالعرض پیدا می‌کند، و بالعرض ممکن است به لباس یا عکس یا دیگر متعلقات وی نیز محبت بورزد.

با تأمل در این مثالها معنای این جمله روشن می‌شود که: **مَنْ أَحَبَّ شَيْئاً أَحَبَّ مَا تَعَلَّقَ بِهِ؛** یعنی بر اساس قاعده فطری تخیل و تداعی، محبت بالذات به چیزی، محبت بالعرض به متعلقات

۱. چون انسان همواره صورت مبصره را حقیقت اشیاء می‌پندارد و نسبت آن را با مدرکات لامسه و ذائقه و شامه نسبت جوهر به عرض می‌شمارد، در عرف در این موارد محبت را به کباب (صورت مبصره) نسبت می‌دهند، و به جای اینکه بگویند: «من مزه کباب یا سیر شدن از کباب را دوست دارم» می‌گویند: «من کباب را دوست دارم». سر این مسأله را باید در مباحث معرفت‌شناسی دنبال کرد.

۲. از اینجا معلوم می‌شود نباید احسان را جزء اسباب محبت و در ردیف محبت حاصل از لذت باصره و ذائقه و... شمرد، چنانکه در برخی از کتب آمده است. زیرا محبت حاصل از احسان عرضی است و محبت‌های عرضی موارد بسیاری دارد که قابل حصر نیست (رک کشف الغطاء، ص ۵۹۸؛ جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۳۶؛ المحجۃ البیضاء، ج ۸، ص ۱۱).



آن را به دنبال می‌آورد؛ گرچه آن متعلقات موجب تلذذ هیچ یک از قوای نفس نباشند.

یکی از راه‌های تشخیص محبت ذاتی و عرضی^۱ بررسی محبت در حالت جهل است. محبت بالذات به خود شیء تعلق می‌گیرد، و بود و نبود دیگری در آن دخیل نیست، و لذا علم به وجود دیگری نیز در آن اثر ندارد. ولی محبت بالعرض تابع وجود غیر و علم به آن است، و لذا در فرض جهل به غیر، محبت به وجود نمی‌آید.

انسانی را که ما بالذات دوست داریم و منشأ آن سنخیت روحی ما با اوست، به مجرد ملاقات با وی نسبت به او احساس محبت می‌کنیم. ولی انسانی را که به واسطه نسبت فرزندی با محبوب، دوست می‌داریم، در حالتی نسبت به وی محبت می‌ورزیم که بدانیم وی فرزند محبوب ماست، و لذا در دیدار اول ممکن است هیچ محبتی نسبت به او در خود نیابیم.

کسی که جنس مخالف را به خاطر زمینه اطفاء شهوت دوست می‌دارد، در صورتی این محبت در وی فعلی می‌شود که بداند کسی که در کنار وی است جنس مخالف است، وگرنه هیچ احساس محبتی نسبت به وی نمی‌نماید.

باید دانست که محبت حقیقی محبت بالذات است که جز نفس معشوق هیچ چیزی در حصول آن واسطه نباشد. اگر انسان در هنگام مجالست با کسی از صرف همنشینی و ارتباط روحی تمتع و لذت روحی می‌برد و به وی محبت می‌ورزد، این محبت حقیقی خواهد بود؛ و در غیر این صورت محبت بالعرض و به بیانی محبت کاذب خواهد بود.^۲

محبت به خداوند و اولیای وی نیز گاهی از باب لطف و انعام ایشان است که بالعرض می‌باشد که ارزش آن چندان زیاد نیست. و گاه در اثر تحصیل سنخیت نفسانی است که با مراقبه و تهذیب حاصل می‌شود و بسیار با ارزش است، و لذا اهل عرفان به تحصیل محبت خداوند از قسم دوم تشویق می‌کنند. البته محبت‌های بالعرض همواره ممد محبت بالذات می‌باشند و لذا برای مبتدی خالی از فائده نیستند چنانکه در روایات نیز اشاره شده است.^۳

۴. هرچقدر عوامل لذت‌آور بیشتر در یک شیء جمع شوند^۴ به همان مقدار محبت به آن شیء افزایش می‌یابد، و به تعبیر دیگر محبت‌های متعدّد که اقتضای قوا و ابعاد مختلف نفس است در

۱. این راه در همه تحریکات حاصل از قوه مخیله قابل تطبیق است، چه در باب محبت و چه در غیر آن.

۲. با این بیان سرّ روایاتی چون «کذب من زعم أنه يُحبني و يُبغض علياً» (الکافی، ج ۲، ص ۲۳۹) روشن می‌شود؛ زیرا محبت حقیقی حاصل سنخیت روحی است و محال است که کسی با نفس مقدّس حضرت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سنخیت داشته و با حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نداشته باشد.

۳. رک نورمجرّد، ص ۴۵۱ - ۴۵۴.

۴. گرچه عوامل محبت به دقت عقلی هرگز با هم جمع نمی‌شوند، ولی اعتبار اتّحادی که گذشت چنین پنداری را برای نفس به ارمغان می‌آورد.



هم ادغام می‌گردند. به همین جهت محبوب‌ترین چیز در نزد انسان آن چیزی خواهد بود که تمام لذت تمام ابعاد نفس را در خود جای دهد. لذا محبت انسان به یک گل زیبای خوشبو بیش از محبت به یک گل زیبای بدون بو یا عطری که تنها بوی خوبی دارد می‌باشد. حال باید دید چگونه ممکن است محبت به حد عشق شدید برسد؟ پیش از پاسخ دادن به این سؤال توضیحی درباره محبت نفسانی و شهوانی لازم است.

۵. مسلماً عامل برخی از گونه‌های محبت میان انسان‌ها کاملاً غیرحسی است و منشأ آن لذت ابعاد غیر مادی نفس می‌باشد که به سنخیت و ملائمت نفس با امری غیرحسی در محبوب برمی‌گردد. این ملائمت گاه صنفی است و گاه شخصی.

مراد از ملائمت صنفی این است که نفس محب با صنفی خاص تناسب و ملائمت دارد. به عنوان مثال نفس انسان‌های لطیف با نفوس کودکان تناسب دارد و لذا به طور کلی به کودکان محبت می‌ورزند، چه آن کودک دارای جمال ظاهری باشد یا نه؛ صوت زیبایی داشته باشد یا نه؛ لطافتی از پوست آن حس نمایند یا نه؛ بلکه عمده لطافت روح بچه است که در حالات و اطوار او نمایان می‌شود.

به همین منوال نفس مردان دارای لطافت با نفوس زنان تناسب دارد، و هر چه این لطافت روحی بیشتر شود این تناسب نیز افزایش می‌یابد؛ و لذا مرد از حالات و اطوار زن که انعکاس لطافت روحی وی است لذت می‌برد چه لذت‌های جسمانی نیز همراه آن باشد یا نه؛ و بالعکس نفس زنان با نفوس مردان تناسب داشته و به استحکام و قوت آن محبت می‌ورزد.

این محبت‌ها همه ناشی از تناسب با صنف محبوب است، و در مواردی که منشأ آن لطافت نفس محب است از خصال ممدوحه محسوب می‌شود. و لذا در متون دینی یکی از لوازم افزایش ایمان را افزایش محبت زنان شمرده‌اند؛ چرا که ایمان واقعی لطافت نفس را افزایش می‌دهد.

همچنین از این قسم است محبت مؤمن به صنف مؤمن؛ زیرا که ایمان نوری دارد که دیگر مؤمنین را به سوی خود جذب می‌نماید و مؤمن از مجالست با مؤمن لذت می‌برد و این محبت به حسب درجات ایمان افزایش می‌یابد.

اما مراد از ملائمت شخصی این است که دو نفس خاص به حسب شاکله با هم تناسبی دارند که میان دیگر افراد صنف به این شکل وجود ندارد که گاه میان دو مرد یا دو کودک یا دو زن است و گاه میان یک مرد و یک زن یا یک کودک و یک بزرگسال. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام به محبت‌های نفسانی صنفی و شخصی اشاراتی زیبا شده است که به حول و قوه الهی در بخش دوم کتاب خواهد آمد.

از تمام این محبت‌ها می‌توان به محبت نفسانی تعبیر نمود و می‌توان آن‌ها را در مقابل



محبت جسمانی قرار داد.^۱

۶. چنانکه گذشت محبت جسمانی مصادیق زیادی دارد که مربوط به اقسام حواس جسمانی است. یکی از این مصداق‌ها، محبت به صورت زیبا یا به صوت زیبا است که گاه بالعرض به شخص صاحب صورت یا صوت نیز منتقل می‌شود. یکی دیگر از آنها محبت بر اساس شهوت جنسی است که اصل آن محبت ناشی از لذت قوه لامسه در برخی از اعضاء است که این محبت نیز بالعرض به خود شخص سرایت می‌نماید.

برخی از محبت‌های جسمانی ریشه در تناسب و توازن محبوب جسمانی دارد که از آن به حسن و جمال تعبیر می‌شود، همچون محبت به صورت زیبا و صوت نیکو. این محبت‌ها از آثار لطافت نفس است، لذا نفوس قاسیه با دیدن مناظر و وجوه و تصاویر و خطوط زیبا یا با شنیدن صدای نیکو منفعل نمی‌شوند. به همین جهت گاهی این محبت‌ها از محبت‌های آسمانی شمرده شده و به محبت نفسانی ملحق می‌شود.

ولی محبت‌های ناشی از لذت لامسه و ذائقه همچون لذت شهوانی ارتباط مستقیمی با لطافت نفس ندارد و لذا از صفات مشترک نفوس لطیفه و قاسیه است.

باری از اینجا دو نکته به دست می‌آید:

اولاً: تقسیم محبت به شهوانی و نفسانی جامع افراد نیست، بلکه باید آن را به نفسانی و

جسمانی تقسیم نمود.

ثانیاً: محبت نفسانی غیر از محبت جمال و زیباییست، گرچه جمال چهره گاهی مرآة جمال

نفس است و واسطه در محبت نفسانی می‌گردد.

۷. عشق به معنای مطلق محبت شدید دامنه گسترده‌ای دارد، ولی عشق به معنای حالت بی‌تابی و سوزوگداز که منجر به بیداری شبها و گریه و زاری و ترک غذا و... می‌گردد (که صدرالمتألهین از آن به شدت عشق و وله تعبیر می‌کند) - به حسب استقراء - فقط در محبت نفسانی تحقق می‌پذیرد^۲ و دیده نشده است که کسی نسبت به یک لذت محسوس از صور زیبا یا روائح خوش یا پارچه‌های لطیف یا غذاهای لذیذ، محبتی در حد عشق - به معنای دوم - پیدا کند. حتی محبت ناشی از قوه شهوت جنسی نیز اگر متعلقش از جنس انسان نباشد و شخص شهوت‌ران با

۱. لازم به تذکر است که محبت همواره صفت نفس است و محبوب آن نیز از سنخ خودش می‌باشد، و جسم انسانی نه محب است و نه محبوب حقیقی؛ ولی چون حواس جسمانی در این موارد وساطت آشکاری دارند، در اینجا با مسامحه این نوع محبت «جسمانی» نام نهاده شده است.

۲. مرحوم ملاصدرا نیز به این مطلب در فصل ۲۰ از موقوف ثامن اشاره فرموده‌اند (الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۸۱). ولی نحوه تبیین ایشان با آنچه در اینجا آمده از جهاتی متفاوت است.



آلتی دفع شهوت نماید هیچ‌گاه به حدّ عشق نمی‌رسد.

به عبارت دیگر لذائذ حاصل از قوای جسمانی هیچ یک در حدّی نیست که این حالت عشق را در انسان به وجود آورد. آنچه منشأ اصلی عشق است لذّت حاصل از تناسب نفسانی است.^۱ بنابراین به دقت باید گفت: چیزی به نام عشق شهوانی به معنای عشقی که مبدأ آن فقط شهوت باشد وجود ندارد. گرچه محبت حاصل از شهوت ممکن است در اثر ازدیاد شهوت شدت یابد و رفتارهای غیر معتدلی از محب سر بزند، ولی منجر به اشک و سوز و آه و بی‌خوابی نمی‌شود.

آری عشق شهوانی به معنای عشق مقارن شهوت قابل تصوّر است چنانکه خواهد آمد.

۸. چنانکه گذشت جمع‌شدن اسباب محبت در یک مورد موجب افزایش محبت می‌گردد. لذا محبت به شخصی که دارای نفس لطیفی است در صورت داشتن جمال زیبا یا معطر بودن، بیشتر می‌شود. و اگر آن شخص از جنس مخالف بوده و زمینه اطفای شهوت نیز در آن باشد و محبت نیز مبتلا به شهوت جنسی باشد باز هم افزایش می‌یابد؛ و از این رو عشق به زنان زیبارو ترکیبی از محبت نفسانی و محبت‌های جسمانی می‌باشد. و اگر عامل شهوت جنسی نیز در آن داخل شود می‌توان از آن به عشق شهوانی به معنای عشق آلوده به شهوت تعبیر کرد؛ یعنی عشقی که یکی از عوامل اشتداد آن شهوت است.

با توجه به این نکته سرّ تشویق شرع مقدّس به استفاده مخدرات از عطر و آرایش نمودن خود روشن می‌شود؛ چون این امور موجب تقویت محبت مرد به جنس مخالف است و بنیان خانواده را محکم‌تر می‌نماید.

۱. با این توضیح پاسخ اشکال مرحوم آیه‌الله ملازین‌العابدین گلپایگانی رضوان‌الله‌علیه روشن می‌شود که ادعا کرده‌اند عشق به وجه حسان همواره شهوانی است و با استیفاء لذت نکاح زائل می‌شود و فرموده‌اند:

«و بالجمله المحبوبة إذا نُكحت فسد الحب، كما نَصّوا به و هو مشاهد مجرب. وهذا يدلّ علی ما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ محبة ذوي الصور الحسان للتوصل إلى استیفاء اللذات، و لذا تزول المحبة باستیفاء المتوصل إليه و نحن لاننكر أنّ حسن الصورة کمال و يحبها الإنسان لکمالها کسائر الأمور الکاملة، لكن لم نجد من أحبّ خطأ حسناً أو صوتاً حسناً بحيث بلغت محبته حدّ العشق و ذهب بنوم المحبّ و بدینه و عقله، و ملکته و أخذته عنه؛ فلمْ ذلک؟ و لمْ اختصّ الوجه بهذا الوجه؟ فليس ذلک إلا لما ذکرناه و لذا يزول بحصول ما هو المقصود الأصل من النکاح و التقبيل و حصول اللذة.» (أنوارالولاية، ص ۱۷۴ و ۱۷۵).

پاسخ آن است که متعلق عشق نفس است که خط زیبا و صدای زیبا فاقد آن می‌باشد و صورت زیبا اولاً کاشف از حسن نفس است و ثانیاً موجب افزایش محبت می‌گردد؛ علاوه بر آنکه نفس در انفعال از باصره آقوی است از سامعه و ظرافت چهره زیبا بارها بیشتر است از خط زیبا و تجربه‌ای که ادعا کرده‌اند نیز کاملاً مخالف با تجربیات منقول از اهل عشق نفسانی است؛ کما لایخفی.

در باره شخصیت مرحوم آیه‌الله ملازین‌العابدین گلپایگانی و روش ایشان در اباحت علمی رجوع کنید به قسمت ضمائم، ضمیمه ۲، ص ۲۲۹.



گاه نیز ممکن است عشق در مرحله پدید آمدن از شهوت خالی باشد و محبت شهوانی هیچ تأثیری در حصول عشق نداشته باشد، ولی پس از پدید آمدن چون متعلق آن تناسب با شهوت دارد و عاشق نیز نفسش طاهر نیست، شهوت عاشق در هنگام توجه به معشوق تحریک گردد. این عشق را نیز می‌توان عشق شهوانی (عشق آلوده به شهوت) نامید.

پس به دقت عشقی که منشأ آن شهوت باشد، وجود ندارد. و به طور کل محبت شهوانی محبتی بالعرض است که مقصود اصلی در آن معشوق نیست، بلکه لذت حسی لامسه بوده، و التفات محب دائماً به مرتبه حس است - نه به نفس - و او را به درون خود سوق نمی‌دهد؛ و لذا در عبارات بزرگان از آن به «عبادة النفس» تعبیر شده است.^۱

۹. با توجه به آنچه گذشت عشق نفسانی از غیر آن به خوبی قابل تشخیص است. هر خصوصیتی در معشوق که کاشف از جهات نفسانی معشوق است مربوط به عشق نفسانی است، مانند چهره زیبا که کاشف از حسن باطن است و نیز اخلاق و اطوار معشوق.

و هرچه یادآور تمتعات شهوانی جنسی و مقدمات آن^۲ است مربوط به عشق شهوانی است؛ مانند توجه به برجستگی‌های بدن معشوق و لطافت پوست و اعضای وی.

برخی از خصوصیات معشوق نیز بالذات مربوط به هیچ یک از این دو قسم نیست، ولی بالعرض معدی یکی از این دو جهت می‌شود. به عنوان مثال سفیدبودن رنگ معشوق و زیبایی صدای او و تناسب اندام جسمانی بالذات موجب لذت باصره و سامعه است، و نه به عشق نفسانی عقیف مربوط است و نه به عشق شهوانی؛ ولی چون لذتی مستقل است می‌تواند مکمل هر دو نوع باشد و چون لطافت نفس موجب لذت بردن از صوت زیبا و اندام متناسب می‌گردد صاحبان عشق نفسانی از این دو نیز متمتع می‌گردند.

با این وجود چون توجه به رنگ پوست اعضا و تناسب اندام بالعرض نفس را متوجه به لطافت و نرمی آن اعضا می‌کند معمولاً در عشق شهوانی بیشتر مورد نظر قرار می‌گیرد.

با این توضیحات وجه کلام خواجه نصیرالدین و صدرالمتألهین رضوان‌الله علیهما در علامات و آثار این دو محبت روشن می‌شود:

«و لأجل ذلك، هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدؤه إفراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجوده تركيبة و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حرکاته و أفعاله و غنجه و دلالة معدود من جملة الفضائل.»^۳

۱. شرح منازل السائرین، ص ۵۶۹.

۲. منظور از مقدمات، لذتهائی از لامسه است که مقدمه لذت شهوانی است.

۳. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۷۳.



«النفسانی هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر، و يكون أكثر إعجاب به بمشاكل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه. و الحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوةً بدنيّةً و طلب لذّةً بهيميّةً، و يكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و أشكال أعضائه لأنها أمور بدنيّة. و الأول ممّا يقتضيه لطافة النفس و صفاتها و الثاني مما يقتضيه النفس الأمّارة.»^۱

۱۰. باید توجه نمود که عشق نفسانی را نیز به اعتباری به دو قسم می توان تقسیم کرد: **عشق نفسانی الهی**: عشق نفسانی الهی عشقی است که اساس آن بر حبّ فی الله باشد و نفس عاشق با معشوق در اثر نورانیت سنخیت یافته باشد؛ مانند عشق به خداوند و اولیاء خدا و مؤمنین به خاطر ایمان. این نوع عشق علاوه بر اینکه موجب تلطیف نفس و نفی خواطر می گردد، ذاتاً نیز عاشق را به طرف خداوند حرکت داده و به وی نورانیت می بخشد؛ زیرا در اثر اتصال نفس عاشق به معشوق آثار نورانیت معشوق به وی منتقل می گردد. این عشق خصوصاً در مورد خداوند متعال و معصومین علیهم السلام آثاری شگفت دارد و گاه نفس عاشق را یک شبه ره صدساله می برد. **عشق نفسانی غیر الهی**: عشق نفسانی غیر الهی عشقی است که سنخیت عاشق و معشوق در آن بر اساس نورانیت و حرکت اِلی الله نیست. این عشق گرچه موجب تلطیف نفس و نفی خواطر است، ولی ذاتاً نورانیت ندارد و لذا فی نفسه موجب ترغیب شارع مقدّس نیست.^۲ عشق نفسانی الهی گرچه نورانیت می آورد، ولی اگر متعلّق آن غیر خداوند باشد و موجب نظر استقلالی به غیر خداوند شود و انسان را از یاد خداوند باز دارد، مطلوبیت آن محدود به واسطه سلوک شده و در نهایت باید از آن عبور کرده و عشق را منحصر در خداوند متعال نمود.

۱. همان، ج ۷، ص ۱۷۴؛ و با تفاوتی مختصر شرح/الإشارات، ج ۳، ص ۳۸۳.

۲. این تقسیم برگرفته از فرمایشی از حضرت آیه الحق والعرفان حاج سید هاشم حدّاد قدّس سرّه است. حضرت آیه الله حاج سید محمدصادق حسینی طهرانی مدظله العالی در کتاب نورمجرد مرقوم فرموده اند:

«حقیر یکبار از خدمت مرحوم حضرت آقای حدّاد پرسیدم: مؤمنی نسبت به دیگری عشق پیدا کرده است، چه حکمی دارد؟ فرمودند: «محبّت بر دو قسم است: الهی و نفسانی؛ اگر الهی باشد ممدوح است، و اگر نفسانی باشد ممدوح نیست.» البته الهی و نفسانی در فرمایش ایشان اصطلاحی غیر از اصطلاح مرحوم صدر المتألّهین رحمة الله علیه می باشد. عشق الهی عشقی است که موجب نورانیت است و عشق نفسانی در نفس بوده و موجب نور نیست و خودش مراتب و اقسامی دارد، که برخی مراتب آن همراه با شهوت جسمانی و منطبق بر عشق مجازی حیوانی می گردد.» (نورمجرد، ص ۴۵۵ و ۴۵۶).

۳. قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة»

محبت نفسانی به یک محبوب گاه شدت یافته و به حدی می‌رسد که تمام ذهن و فکر محب را مشغول ساخته، باعث می‌شود که او از همه چیز قطع علاقه نموده و از غیر محبوب بالکل غافل شود. در عرف کنونی از همین حالت است که تعبیر به «عشق» می‌کنند. کلام در این است که چنین محبتی که به سرحد عشق و هیمن رسیده از دیدگاه عقل و هستی‌شناسی عقلی چه حکمی دارد؟

مرحوم صدرالمتألهین قدس سره در این باره فرمایش خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره را نقل نموده و اصل آن را تأیید می‌کند؛ گرچه در عمومیت آن مناقشه می‌نماید. مرحوم خواجه قدس سره می‌فرماید: پیدایش این حالت یکی از بهترین راه‌های وصول به محبت پروردگار است و دو فائده مهم بر آن مترتب می‌گردد. ما در اینجا این دو فائده را با توضیحاتی بیان می‌نمایم.

۳.۱. فوائد عشق نفسانی شدید در کلام خواجه طوسی

فائده اول: از زمانی که انسان در این کره خاک چشم به اطراف خود می‌گشاید تا زمانی که بدن خاکی را رها نموده و به سرای باقی برود، به مقتضای شاکله روحی، سن و سال، شرائط تربیتی و محیطی و... تعلقات و دلبستگی‌های فراوانی به چیزهای مختلف پیدا می‌کند. در عین حال وی مأمور است که در مسیر عبودیت و حرکت به سمت خداوند متعال قدم گذارده و تعلقات را رفته‌رفته کم کند و به جای آنها محبت و عشق به پروردگار را جایگزین نموده تا به جایی که این محبت سراسر قلب او را فرا گرفته و چیزی جز عشق به معبود در سراپرده دل باقی نماند؛ چنانکه سید اولیاء در دعای کمیل عرضه می‌دارد: «واجعل قلبی بحبک متیماً».

باری، تعدد و تنوع دلبستگی‌های انسان معمولاً مانع از این است که وی بتواند به یکباره عشق خدا را در درونش متمرکز سازد و قلب خود را از همه چیز غیر از او منصرف سازد. در این میان اشخاصی که عاشق موجودی غیر از خدا شده و معشوق وجود آنها را بتمامه به خود مشغول ساخته است، یک تعلق بیشتر ندارند و کافی است این تعلق را رفع نموده و آنرا به تعلق و عشق به خدا مبدل بسازند.

اگر بخواهیم مثال بزنیم مثل شخص غیر عاشق مثل کسی است که رشته‌های متعددی از قلب او به چیزهای گوناگون متصل است و وی باید تک‌تک این رشته‌ها را قطع نماید. اما مثل عاشق مانند شخصی است که یک طناب بیشتر از قلب او منشعب نشده است. وی باید این یک طناب را قطع نموده و طناب دیگری را جایگزین آن نماید.

لذا شخصی که عاشق شده یک مرحله بیشتر تا سرمنزل مقصود فاصله ندارد و راهش



به خدا خیلی نزدیک است. برخلاف شخص عادی که موانع بسیاری را پیش روی خود دارد. به عبارت دیگر شخص عاشق در مرتبه قبل از رسیدن به خدا از همه چیز بریده و قطع علاقه کرده است و هیچ چیز (به جز معشوق) در نظر او جداییت ندارد. اما شخص غیر عاشق به دهها چیز تمایل دارد و برای رسیدن به خدا باید از همه آنها قطع علاقه کند.

در اینجا ممکن است چنین اشکال شود: شخص عاشق گرچه به یک نفر تمایل و تعلق دارد، اما این تعلق - همانطور که گفته شد - به حدی قوی است که موجب قطع علاقه از هر آنچه غیر معشوق است گردیده؛ طبیعتاً قطع این علقه و تبدیل آن به علقه دیگر به مراتب سخت تر از قطع تعلقات جزئی و خفیفی است که شخص غیر عاشق به امور مختلف دارد.

به عبارت دیگر: مثل شخص عاشق اینگونه است که طنابی قطور و درهم تنیده به وجود او متصل است، و در مقابل شخص فارغ از عشق به مثابه کسی است که رشته‌هایی هرچند متعدد، اما باریک و ضعیف از او به دیگر نقاط متصل است. طبیعی است که قطع این رشته‌های متعدد به مراتب آسان تر از قطع آن طناب ضخیم می‌باشد.

پس حال عاشق مانند کسی است که در مقابل او فقط یک حجاب و یک دیوار قرار دارد ولی دیواری مانند سد سکندر و حال غیر عاشق مانند کسی است که در پس پرده‌هایی نازک و فراوان قرار گرفته است.^۱

در پاسخ می‌گوئیم: اولاً: عشق، تعلق و حجاب و مانع را افزایش نمی‌دهد، بلکه متمرکز می‌نماید، یعنی همه تعلقات را در یک نقطه جمع می‌نماید. پس قطع تعلق از معشوق واحد سخت تر از قطع تعلق از امور متعدد نیست؛ بلکه بالعکس قطع تعلق عاشق از معشوقش ممکن؛ ولی گرفتن همه تعلقات از غیر عاشق در آن واحد عاده غیر ممکن است و گرفتن تدریجی این تعلقات از وی مستلزم سپری کردن زمانی طولانی و مجاهدات دشوار است. بنابراین تشبیه به سد سکندر و پرده‌های نازک صحیح نیست.

۱. این اشکال توسط مرحوم آیه‌الله ملازین العابدین گلپایگانی رحمه‌الله علیه مطرح شده است. ایشان در رساله روح‌الایمان در تفسیر قاعده «المجاز قطرة الحقيقة» بعد از بیان نظر خود در این باره، در مقام نقد تقریر ملاحظه‌الرزاق کاشانی - که همان تقریر مرحوم خواجه نصیر و ملاحظه‌الراست - می‌فرماید:

«لا شبهة أن محبة هذه كلها [أي الوجوه الحسان] لارجحان فيها، بل هو حجاب و الحجاب لبس ثياب للمحجوب المحبوب، بل مانع عنه و عائق. و تعليقه [أي الشيخ عبدالرزاق] عليل و سنده ممنوع؛ إذ الحجاب الواحد الغليظ المستحکم أقوى في الستر من حجب رقيقة عديدة، و في التعلق القوي بواحد يصعب معه الوصول إلى المقصود ما ليس في التعلق الضعيف بمتعدد، و كيف يستطيع المحبوس خلف سد ذي القرنين أن يرفعه؟! بخلاف المحجوب بحجب ضعيف كسج العنكبوت.» (أنوارالولاية، ص ۱۶۸).



ثانیاً: یکی از مهمترین امور در حرکت الی‌الله نفی خواطر و فارغ ساختن دل از کثرات است، و تا سالک موفق به این مهم نشود راه معرفت الهی بر او باز نمی‌گردد. برای نفی خواطر راه‌های متعددی وجود دارد که همگی یا خطرناک است و یا بسیار دشوار. مهمترین خصوصیت عشق این است که بدون مجاهده و دشواری برای انسان حال تجمع دل و خلاصی از تفرقه را به ارمغان می‌آورد و باعث می‌شود وی این عقبه هولناک را پشت سر گذارده و اگر توفیق رفیق شده و محبت او به محبت حقیقی تبدیل شود راه صدساله را یک‌شبه طی کند.

عاشق فقط یک مانع پیش روی دارد؛ کافی است بفهمد که معشوقی که دل او را ربوده حقیقتی ندارد و جمال و کمال او پرتوی از جمال الهی است. ولی غیر عاشق باید رشته‌های تعلقات را یکی پس از دیگری ببرد؛ و چون نفس او با کثرات انس گرفته، هر رشته‌ای را قطع می‌نماید فوراً تعلق به چیزی دیگر آن را پر می‌کند. پس از مجاهدات طولانی شهوت طعام را از خود می‌برد، ولی به جای آن میل به ریاست در دل می‌نشیند؛ یا تعلق به مسکن و مرکب را رها می‌کند، ولی به جایش انس با فرزندان و دوستان قلب را مشغول می‌سازد. پس عاشق در سلوک الی‌الله توفیقی بیش از غیر عاشق دارد.

تذکر: این سخن درباره‌ی عاشقی است که دست او به یکی از اولیاء رسیده و وی با اراده خود و با جذب، عشق عاشق را به عشق الهی تبدیل می‌کند. اما در غیر این صورت راه عشق بسیار خطرناک بوده و چه بسا سالک را برای همیشه از سیر ساقط نماید و لذا گاه غیر عاشق در این باب توفیق بیشتری دارد.

غیر عاشق می‌تواند به اراده خود عزم بر سیر الی‌الله نموده و آهسته آهسته مسیر را طی نماید؛ و نسیم‌هایی از محبت خداوند که گاه‌گاه بر قلب او می‌وزد، شوق او را بر این سلوک تقویت می‌نماید. ولی عاشقی که به درجات نهائی عشق رسیده در قلب خود جایی برای غیر معشوقش نگذاشته تا به خداوند توجه کند و شوق و عزم به حرکت به سوی او از دلش رخت بر بسته است. چنانکه امام صادق علیه‌السلام در وصف این قلوب فرموده‌اند: «قُلُوبٌ خَلَّتْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»؛ لذا سیر ارادی برای عاشق متعسر یا متعذر می‌باشد.

البته همه این مقایسه‌ها بر اساس جریان طبیعی امور و سیر عادی سالک است و جذبات خاص الهی و عنایات و موهبت‌های وی حساب دیگری دارد.^۲

فائده دوم: علاوه بر این، حصول حالت عشق نفسانی - طبق فرمایش مرحوم خواجه طوسی

۱. بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۱۵۸.

۲. در تاریخ نمونه‌هایی فراوان از تبدیل عشق مجازی به حقیقی حکایت شده که همه مؤید فائده مزبور می‌باشد. برخی از این نمونه‌ها در قسمت ضمائم آمده‌است (رک ضمیمه ۳، ص ۲۳۱).



- اثر دیگری نیز دارد و آن تلطیف نفس و صفای ذهن و آمادگی او برای ادراک امور شریفه است.^۱ چرا که شخص مبتلای به عشق دائماً در خیال محبوب سیر می‌کند، و از طرفی در اثر شدت یافتن تمایل به معشوق رفته‌رفته از سایر مشتہیات مانند خواب و خوراک و رفت‌وآمد می‌افتد. این تمرکز بر قوہ خیالیہ در کنار صمت و جوع و سهر و بکاء و عزلتی که ناخودآگاه برای او حاصل شده، مجموعاً باعث کم‌شدن علقه به عالم ماده و پیدایش حالت رقت و لطافت در نفس شده و باب نوعی مکاشفات و ادراکات ماورائی (همچون تله‌پاتی و...) را نیز گاهی بر او می‌گشاید و این امری است که خارجاً نمی‌توان آنرا انکار کرد. نظیر این مسأله در افرادی که عزیزی را از دست می‌دهند به وضوح قابل مشاهده است.

باری ناظر به همین خصوصیات و فوائد است که در میان اهل معرفت قاعده‌ای تحت عنوان «المجاز قنطرة الحقيقة» (عشق مجازی پلی برای رسیدن به عشق حقیقی است) شهرت یافته است.

۳.۲. عبارات بزرگان در قاعده «المجاز قنطرة الحقيقة»

در اینجا مناسب است عین عبارات خواجه طوسی و برخی دیگر از بزرگان را در این زمینه ذکر نمایم.

سلطان‌المحققین خواجه نصیرالدین طوسی قدس‌الله‌سرہ‌القدوسی در شرح نمط تاسع از

اشارات می‌نویسد:

«و اعلم أنّ العشق الإنساني ينقسم إلى حقیقیّ مرّ ذکره و إلى مجازی؛ و الثاني ينقسم إلى نفساني و إلى حیوانی. و النفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاکلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه و الحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حیوانیة و طلب لذة بهیمیة و يكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق و خلقته و لونه و تخاطیط أعضائه، لأنها أمور بدنیة و الشیخ أشار بقوله «بالعشق العقیف» إلى الأوّل من المجازتین، لأنّ الثاني ممّا يقتضیه استیلاء النفس الأمارة و هو معین لها علی استخدامها القوّة العاقلة و يكون في الأكثر مقارناً للفقور و الحرص علیه. و الأوّل بخلاف ذلك، و هو يجعل النفس لینة شفیعّة ذات وجد و رقة، منقطعّة عن الشواغل الدنیویة، معرضة عمّا سوی معشوقه،

۱. گویا مراد از لطافت نفس اثرپذیری نفس از امور غیرحسی است. نفوس عادی همچون آهنی سخت است که دهها و صدها باران و نسیم ملکوتی آن را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، ولی نفس لطیف بسان شاخه گلی است که با مختصر شبنم یا نسیمی از ملکوت، متحوّل شده و به این سبب امور شریفه را ادراک می‌نماید. پدیدآمدن این حالت در سایهٔ اعتراض از لذات حسی و تمرکز بر درون ممکن می‌باشد.



جاعلةً جميع الهموم همماً واحداً. و لذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة و إليه أشار من قال: من عشق و عَفَّ و كتم و مات، مات شهيداً.^۱

همچنین کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی در شرح منازل السائرین بعد از توضیح در فوائد محبّت نفسانی می‌فرماید:

«و لهذا كان العشق العفيف أقوى سبب في تلطيف السرّ و الإعداد للعشق الحقيقي؛ فإنه يجعل الهموم همماً واحداً و يقطع توزّع الخاطر و تفرّقه، و تُلذذ خدمة المحبوب و يُسهّل التعب و المشقة في طاعته و امتثال أمره؛ بخلاف العشق المنبعث من غلبة سلطان الشهوة، فإنه وسواس ناشٍ من تسليط الفكر في استحسان شمائل بعض الصوّر، و عبادة للنفس بالسعي في تحصيل لذاتها و على هذين النوعين يبتني مدح العشق الصوري و ذمّه في كلام بعض العرفاء و الحكماء.»^۲

نیز عالم جلیل مرحوم سیّد عبدالله جزائری رضوان‌الله‌علیه می‌فرماید:

«و المتأمل في عرض مراتب العشق الصوريّ و الإلهي و مقاماتهما و انطباق كلّ على الآخر، ينكشف له أنّ العشق الصوري أقوى معين في تهذيب النفس و تلطيف السرّ و تصفية الروح و توحيد الهموم و الإعداد للعشق الإلهي لمن سبقت لهم من الله الحُسنى و هذا حقيقة ما قيل: المجاز قنطرة الحقيقة.»^۳

۳.۳. صدر المتألهین و قاعده «المجاز قنطرة الحقيقة»

آنچه گذشت شرح این قاعده از زبان مرحوم خواجه طوسی قدس سرّه بود. مرحوم صدر المتألهین رحمة‌الله‌علیه عبارات خواجه را در خلال کلام خود در سفر نقل نموده، و فوایدی را که خواجه برای عشق مجازی برشمرده‌اند إجمالاً تأیید نموده است؛ ولی پس از آن استثنائی برای آن بیان می‌فرماید.

صدر المتألهین معتقد است که فائده عشق مجازی که تلطیف نفس و توجّه به درون باشد، مختص به کسانی است که در خواب غفلت فرو رفته و در دریای شهوات حیوانی غرق گشته‌اند، که با این عشق عقیف نفسانی از شوغل دنیوی و حواسّ مادی فاصله گیرند و نفسشان لطافت یابد.

۱. شرح الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۸۳ و ۳۸۴.

۲. شرح منازل السائرین، ص ۵۶۹.

۳. التحفة السنیة، ص ۲۲۴؛ همانطور که قبلاً گذشت مختصری از شرح حال مرحوم جزائری در ضمیمه ۱، ص ۲۲۵ آمده است.



اما کسانی که از این درجه عبور نموده و توجّه به عالم قدس یافته‌اند، چنین عشقی برایشان مضرّ است و نباید خود را مشغول عشق به جمال محسوس یا اخلاق لطیف بشری نمایند که در حقیقت تنزل از عالم قدس به عوالم مادون است.

با این توضیحات روشن می‌شود که صدرالحکماء رضوان‌الله‌علیه اصل قاعده «المجاز قطرة الحقيقة» را می‌پذیرد، ولی بر این نکته تأکید می‌ورزد که قنطره و پل، وسیله عبور بوده و فائده آن فقط در هنگام سیر است و پس از آن نفعی نمی‌رساند. ملاحظه فرمایید با توجّه به این نکات سرّ اینکه چرا برخی از مشایخ طریقت مریدان خود را در ابتدای سلوک امر به تحصیل عشق عقیف نفسانی می‌نمودند، مشخص می‌شود.

حال سخن در این است که آیا ملاحظه علاوه بر پذیرفتن فوائد عشق مجازی استفاده از این راه را برای سیر الی‌الله صحیح می‌داند یا نه؟
پیش از ورود به این بحث نکته بسیار مهمّی را گوشزد می‌کنیم.

۳.۳.۱. سخنی در هویت کتاب أسفار

کتاب شریف أسفار کتابی در حکمت علمیه است که موضوع آن هستی‌شناسی عقلی است، و از واقعیات بحث می‌کند. به عبارت دیگر مرحوم صدرالمتألهین رضوان‌الله‌علیه در این کتاب در مقام بیان «ما یكون و ما لا یكون» (هست و نیست‌ها) هستند، نه «ما ینبغی أن یفعل و ما لا ینبغی» (باید‌ها و نباید‌ها)؛ چه اینکه بحث از باید‌ها و نباید‌ها مربوط به مقام دیگری است و حکمت عملیه، فقه و اخلاق متکفل بررسی و اظهار نظر در مورد آنها هستند.

صدرالمتألهین خود در کسرالأصنام می‌نویسد:

«أما طریق العلم؛ فبینا کیفیة سلوکه مجموعة فی کتابنا المسمی بالحکمة المتعالیة الملقب بالأسفار الأربعة و متفرقة فی مواضع من کتبنا و رسائلنا. و أما طریق العمل؛ فتفاصيل الأعمال مستنبطة من کتاب الله و أحادیث نبیّه و أولیائه الطاهرين سلام‌الله‌علیهم‌الیوم‌الدین استنباطاً بالأفکار العقلیة و الأنظار العلمیة...»^۱
(اما طریق علمی؛ ما نحوه طی کردن آن را در کتاب خود الحکمة المتعالیة - که به أسفار اربعة ملقب شده - به طور یکجا، و در دیگر نوشته‌های خود به صورت پراکنده آورده‌ایم. و اما طریقه عملی؛ پس جزئیات تک تک اعمال از کتاب خدا و احادیث رسول خدا و اولیاء طاهرینش سلام‌الله‌علیهم‌الیوم‌الدین با به کارگیری

۱. کسرأصنام الجاهلیة، ص ۲۲۰؛ از ذیل این عبارت فهمیده می‌شود ملاحظه مسلك اخباریان را نمی‌پسندیده است و نسبت اخباری‌گری که برخی به وی داده‌اند بی‌اساس است.

عقل و قواعد علمی به دست می‌آید).

آنچه که در *أسفار* در تحلیل مقوله عشق مجازی مطرح شده، در مقام بیان این حقیقت است که عشق مجازی طریقی نیکو در تحصیل عشق الهی است که با توضیحات ارائه شده سر آن مشخص گردید؛ اما اینکه آیا از این طریق باید استفاده کرد یا نه؟ و به چه مقدار و چگونه؟ پر واضح است که حُسن یک وسیله دلیل بر حُسن تحصیل اختیاری آن نمی‌باشد. چنانکه بلا یای نازله از جانب پروردگار از قبیل فقر، مرض، موت همسر و فرزند و... همگی در قرب به حضرت حق تأثیر بسزایی دارد و چنانچه کسی مبتلا به آن شود و در عین حال تسلیم رضای حق باشد و صبر پیشه کند - به تصریح آیات و روایات فراوان - وسیله‌ای بسیار نیکو و مؤثر برای تجلّی محبّت الهی روزی او شده است، لیکن این امر نمی‌تواند دلیل بر جواز و حُسن مبتلا کردن خود به این بلا یا گردد.

فلذا اصل عبارات صدرالمتألهین نیز در مقام ترغیب به این امر نمی‌باشد، بلکه آنچه ایشان مطرح کرده‌اند، شرح کلمات بوعلی و خواجه طوسی در باب عشق مجازی و امر مشایخ به آن، و توضیح درباره حکمت این مسأله، و کیفیت طریقت عشق مجازی برای عشق حقیقی است؛ اما از انحصار طریق در این عشق یا ترجیح این طریق بر طرق دیگر مطلقاً صحبتی نشده است.

ملخص کلام اینکه صدرالمتألهین در این فصل به جرح و تعدیل کلام حکمای پیشین پرداخته و نهایتاً نتیجه گرفته‌اند که: این عشق از فضائل محسوب می‌شود و شخص عاشق نسبت به کسی که مبتلا به تعلّقات کثیره است دارای نوعی کمال است؛ ولی **ربّ شیء فیه منافع للناس** و **إثمه أكبر من نفعه** و تصدیق به منافع دلیل تجویز عملی نمی‌شود. پس به اعتبار عبارات این فصل نمی‌توان نظر قطعی صدرالمتألهین قدس سره را در باب حسن و قبح این عشق و محدوده آن کشف نمود.

مرحوم آیه‌الله شهید مطهری رضوان‌الله‌علیه در اشاره‌ای به این امر می‌فرماید:
 «این نکته را نباید فراموش کرد که این نوع عشق با همه فوایدی که در شرایط خاص احیاناً به وجود می‌آورد، قابل توصیه نیست؛ وادبی است بس خطرناک. از این نظر مانند مصیبت است که اگر بر کسی وارد شود و او با نیروی صبر و رضا با آن مقابله کند، مکمل و پاک‌کننده نفس است؛ خام را پخته و مکدر را مصفا می‌نماید، اما مصیبت قابل توصیه نیست. کسی نمی‌تواند به خاطر استفاده از این عامل تربیتی، مصیبت برای خود خلق کند و یا برای دیگری به این بهانه مصیبت ایجاد نماید...»

در تعلیمات اسلامی به آثار و فواید مصائب و بلا یا زیاد اشاره شده و نشانه‌ای از لطف خدا معرفی شده است، اما به هیچ وجه به کسی اجازه داده نشده است که به این بهانه مصیبتی برای خود و یا برای دیگران به وجود آورد.



به هر حال، احياناً آثار مفيد داشتن يك مطلب است و قابل تجويز و توصيه بودن مطلب ديگر است. از اينجا معلوم مي شود كه ايراد و اعتراض برخي مـتـشـرّعين بر برخي از حكماي اسلامي- كه اين بحث را در إلهيات مطرح کرده‌اند و آثار و فوايد آن را بيان کرده‌اند- ناوارد است، زيرا اين طبقه خيال کرده‌اند كه عقیده آن دسته از حكما اين است كه اين مطلب قابل تجويز و توصيه هم هست؛ و حال آنكه نظر آنها تنها به آثار مفیدی است كه در شرايط تقوا و عفاف به بار مي آورد، بدون اينكه آن را قابل تجويز و توصيه بدانند، درست مانند مصائب و بلايا.^۱

با توجه به آنچه گذشت براي يافتن نظر مرحوم صدر المتألهين درباره حسن و قبح عشق شهواني و نفساني، بايد از آثار ديگر ايشان بهره جست؛ گرچه از مذمت‌هاي گوناگون وي از عشق شهواني در *أسفار* مي توان قبح آن را از منظر ايشان حدس زد.

۳.۳.۲. صدر المتألهين و عشق شهواني

مرحوم صدر المتألهين در جاي جاي عبارات خود در اين فصل از *أسفار* عشق شهواني را در عرض عشق نفساني مطرح نموده و هويت، مبادي و آثار آن را جداگانه معرفي نموده‌اند، به طوري كه جاي شك باقي نـمـي ماند كه مطالب ايشان در فوائد عشق در فصل مذکور، ناظر به تعشّق‌ها و گرايش‌هاي شهواني نـمـي باشد.

صدر المتألهين مبدأ عشق شهواني را قوه بهيميه‌اي كه در جسم انسان موجود است، شمرده و اعمال آن را مقتضاي طلب نفس اماره مي داند. وي معتقد است كساني كه تنها به محبت و عشق شهواني دچار مي گردند، داراي نفوسي غليظه و قلوبی قاسيه و طباعی سوء هستند. و به طور كل در نظر وي عشق شهواني، وسيله رسيدن به كمال نيست.^۲

وي در مورد عشق شهواني مي نويسد:

«... ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطباع الجافية من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خالية عن هذا النوع من المحبة؛ و إنما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال للنساء و محبة النساء للرجال طلباً للنكاح و السّفاد كما في طباع

۱. مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، ج ۱۶، ص ۲۵۳ و ۲۵۴.

۲. مشخص است كه قواي شهواني هم از آنجا كه نيروبي خدادادي است و از مصدر حكمت برخاسته است از نعمات إلهيه محسوب مي شود، و در ظرف خود داراي آثار مطلوب و مهمي مي باشد كه تكثير نسل و بقاء نوع از آن جمله است كه در بيان مرحوم ملاحظه نماييد. اشاره‌اي بدان رفته است *(الحكمة/المتعالية، ج ۷، ص ۱۷۲)*. فلذا آنچه كه مورد ذمّ واقع مي شود، ناظر به مواردی است كه اعمال اين قوه در غير موضع مناسب خود و به تعبيري بر خلاف فطرت و شريعت صورت گيرد (رك كسر الأضنام، ص ۱۴۴ - ۱۴۸).



سائر الحيوانات.»^۱ (ولی چنین می بینیم که نفوس سنگ دل و قلب های قاسی و طبایع خشک از اکراد و بیابان نشینان و ترک و زنگ از محبت نفسانی شدید خالی می باشند؛ و بیشتر آنان فقط از محبت جنس مخالف بهره دارند که غرض آن نکاح یا فحشاء است؛ چنانکه در طبیعت حیوانات دیده می شود).

و در موضع دیگر بعد از بیان شاخصه های عشق نفسانی، در مورد عشق شهوانی می فرماید: «... و الحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوةً بدنيةً و طلب لذّةً بهيميةً... مما يقتضيه النفس الأمارة و يكون في الأكثر مقارناً للفجور و الحرص عليه.»^۲ (عشق حیوانی عشقی است که مبدأ آن شهوت جسمانی و طلب لذتی حیوانی است... این عشق مقتضای نفس اماره بوده و غالباً همراه فجور و حرص بر فحشاء است). همچنین وی یکی از وجوه اختلاف حکمای سابق در مدح و ذمّ عشق را ناظر به تنوع آن، و مدح عشق را مربوط به موارد عشق نفسانی و ذمّ آنرا مربوط به مصادیق عشق شهوانی می داند: «... و لا یبعد أن یكون اختلاف الأوائل في مدح العشق و ذمه... من جهة أنه يشبه العشق العفیف النفساني... بالشهوة البهيمية التي منشؤه إفراط القوة الشهوانية.»^۳ (بعید نیست که اختلاف پیشینیان در مدح و ذمّ عشق از این جهت باشد که عشق عقیف نفسانی شبیه عشق حیوانی است، عشقی که منشأ آن زیاده روی قوه شهوانی است (یعنی مشتبه شدن این دو عشق موجب اختلاف در مدح و ذمّ گردیده باشد)).

عبارات صدر المتألهین در مذمت عشق و نظربازی شهوانی با زیبارویان در برخی آثار دیگر واضح تر و روشن تر است. وی در ابتدای رساله کسر الأصنام^۴ بعد از آنکه پیشوایان صوفیه باطل در

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۷۲.

۲. همان، ص ۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۷۵.

۴. رساله کسر الأصنام/الجاهلیة عنوان تألیفی از مرحوم صدر المتألهین است در ردّ تصوّف دروغین و در ذمّ و نکوهش قلندران نادان و ریاکار متصوّفه که در زمان وی ظهور و بروز فوق العاده ای پیدا کرده و خود را در مقام اولیاء و مقربان الاهی و صوفیه حقیقی و عارفان راستین جا زده و از این طریق عوام را فریب داده و از طریق هدایت به جاده ضلالت منحرف می نموده اند. و در نقطه مقابل به بیان صفات مقربان حقیقی و ویژگی های عرفای الاهی می پردازد. به نوعی می توان گفت این رساله یک دوره فشرده آداب سیر و سلوک و مبادی حرکت به سوی خداوند بنا بر مبانی عرفان شیعی است. انتقاداتی که صدر المتألهین در این رساله از صوفیه کرده و عباراتی که در تبیین مرام آنان آورده اند، به قدری متین و صریح است که بعضاً حتی مخالفین حکمت و عرفان الاهی از آنها در نقد و تخطئه صوفیه استفاده می کنند، البته بعد از آنکه در کمال بی انصافی خود مؤلف را به آنها ملحق می نمایند!

در هر حال این رساله برای کسانی که طالب حقیقت هستند، طریقه مستقیم مرحوم مآصدرا رضوان الله علیه را در اصول سیر الی الله، و نیز تعبد و تشریح وی و ضمناً دیدگاه او نسبت به اعتقادات و اعمال مدعیان دروغین عرفان و



زمان خود را «ناقص در علم و عرفان» و «قاصر در عمل و ایمان» معرفی می‌کند، می‌نویسد:

«أما نقصانه في العلم و المعرفة، فلشهادة جهله و إصراره و ضلاله و اغتراره و كثرة سهوه و خطائه و وفور غلظه و عمائه. و أما قصوره في العمل، فلكونه محترقاً بنار الشهوات، مستغرقاً في بحر اللذات، أسيراً في أيدي الظلمات، ملسوعاً بلسع حيات النعمات، نهشته تعابين الشهوات و تماسيح الهوى و اللهوات؛ فلا يزال يملأ من الشبهة و الحرام الحشا و يؤذى الجلاس و الندماء من الجشا، و أكثر أوقاته في التلاعب و التمدق بالصبيان و المردان، و المنادمة مع السفهاء و الولدان، و استماع التغني، و مزاوله آلات اللهو و اللعب و الخسران و أسباب السهو و الخطأ و النسيان و المبعّدات عن الرحمة و الرحمن و الجنة و الرضوان.»^۱

(گواه نقصان علم و معرفت وی، نادانی و گمراهی و فریب خوردن اوست؛ نیز خطایها و اشتباهات فراوان و نادرستی‌ها که از او سر می‌زند. و گواه قصورش در کردار، شعله‌ور بودن آتش شهوت‌ها در اوست و غرقه‌شدنش در دریای لذت‌ها. ماره‌ای تمتعات دنیوی او را گزیده و از درهای شهوات و تمساح‌های هواهای نفسانی و غفلت‌ها او را پاره‌پاره کرده‌اند. همواره اندرون خود از شهوت‌ها و محرّمات انباشته کرده و گنده‌بوی آن بر همنشینان و ندمای خویش می‌پراکند. بیشتر اوقاتش به سرگرمی با کودکان و مردان و همنشینی با نادانان می‌گذرد، و گوش دادن به غنا و آلات لهو و لعب و هر آنچه که انسان را از رحمت و رحمن و جنّت و رضوان دور سازد).

صدر المتألهین حتی خواندن اشعار متناسب با عشق عفیف را در نزد عامه مردم که قلوبشان به شهوت آلوده است از اشتباهات مهمّ صوفیه شمرده و می‌نویسد:

«و أكثر ما اعتاده عامّة المتصوّفة و عوامّ الوعّاط في هذا الزمان كلمات مزخرفة شعريّة يكون تكثيرها في المواعظ مذموماً. قال الله تعالى: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. و قال: وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ. و مجالس هؤلاء القوم مشحونة بالأشعار و ما يتعلّق بالتواصف في العشق و جمال المعاشيق و شمائل المحبوبين و روح وصالهم و ألم فراقهم. و المجلس لا يحويه إلاّ أجلاف العوامّ و سفهاؤهم. و قلوبهم محشوة بالشّهوات، و بواطنهم غير منفكة عن الالتذات و الالتفاتات إلى الصور المليحة. فلا يحرك الأشعار المشفوعة بالنعامت

تصوّف نشان می‌دهد. علاوه بر همه اینها این رساله در ایجاد عشق و محبت به سوی پروردگار و شوق به تحصیل معارف الهیه و حرکت به سمت محبوب ازلی جذبه خاصی دارد.

۱. کسرأصنام/الجاهلیّة، ص ۶.



من نفوسهم إلا ما هي مستكنة فيها من الأمراض القلبية و الشهوات المخفية. و قد قيل: مثل السماع في النفوس مثل الزند و المقدحة للنار، فيهيح لكل أحد ما يكمن فيه. فمن كان مريض النفس ناقص الهمة من العوام و الأزدال، فيشتعل فيهم نيران الشهوات الخاملة الكامنة التي لم تجد فرصة البروز و الاشتعال. فيزعقون و يتواجدون و يعدون ذلك محبة إلهية و عبادة دينية. سود الله تعالى و جوههم في الدارين، و أظهر فضيحتهم بالمشعرين، و كشف عن خبث باطنهم و دغل سريرتهم في الموقفين»^۱

(آنچه عامه متصوفه و واعظان بی مایه درین زمانه بدان خو گرفته اند، سخنان ظاهر فریب شعری است که استفاده فراوان از آن در موعظه ها نکوهش شده است؛ خداوند تعالی فرماید: «شعرا را گمراهان پیروی کنند، مگر ندیده ای که آنها در هر وادی گام نهاده و برای سخنان خود هیچ مرزی نمی شناسند؟» و می فرماید: «و ما او را شعر نیاموختیم و شایسته او نیز نیست».

نقل مجالس این گروه اشعار است، شعرهایی در توصیف زیبایی معشوقان و دلربایی محبوبان و لذت وصال و درد فراق آنان. حضار این مجالس سفلگانی از عوام الناسند با قلبهایی آکنده از شهوات، و درونهایی که دائماً در پی لذت بردن و توجه به زیبارویان است. با این شرائط خواندن اشعاری چنین با نغمه هایی مخصوص جز برانگیختن آن شهوت های پنهان و بیماری های مزمن، که در درون آنان ریشه دوانیده است، کاری نمی کند.

و گاهی اینطور گفته می شود: مثل سماع در نفوس، مثل جرعه و آتشگیر است. سماع در هر کسی آنچه را در درون او جا گرفته، به هیجان آرد؛ پس در آن عامی بیچاره که نفسی مریض و همتی ناقص دارد، آتش های شهوات از زیر خاکستر بیرون آمده و شعله کشد؛ اینجاست که اینان به وجد آیند و این را محبتی الهی و عبادتی دینی انگارند.

خداوند روی هایشان را در دنیا و آخرت سیاه، و فضايحشان را آشکار ساخته، و خبث باطن و نادرستی نفوسشان را در هر دو موقف ظاهر سازد.

همچنین وی در دیوان اشعار خود به مناسبت در مواضع متعدد، شهوت و عشق شهوانی را به شدت مورد نکوهش قرار می دهد. به عنوان مثال در ابیاتی این چنین می گوید:



| | |
|----------------------------|---|
| چون ز شہوت آتش اندر دل زدی | مایہ نار جہنم آمدی |
| شہوت اینجا ہیضم نیران بود | اشتعالش لیک در عقبا شود |
| آب شہوت آتش دوزخ شناس | آتش او عشق زیبا رخ شناس |
| ہست دنیا بر مثال دوزخی | آتش او صورت زیبارخی |
| ہم چنانکہ سوزد اندر اضطراب | شہوت اینجا کند آنجا کباب |
| نار شہوت نار دوزخ می شود | لیک آنجا مشتعل گردد بہ خود ^۱ |

۳.۳.۳. صدر المتألهین و عشق عقیف

اما نظر نہائی مرحوم مآصدرا در باب حسن و قبح عشق عقیف چیست؟ همانطور کہ گذشت از عبارات کتاب *أسفار* می توان فهمید کہ عشق عقیف ذاتاً ممدوح بودہ و وسیلہ ای برای وصول بہ عشق حضرت حق است ولی حکم عملی آن از *أسفار* استفادہ نمی شود. لیکن مرحوم مآصدرا در *کسر الأضنام* اشارہ ای دارد کہ از آن می توان فهمید کہ استفادہ از اصل این عشق را مفید می داند. وی فصل اول از مقالہ اولی را بہ توضیح این مسألہ اختصاص دادہ کہ ورود در ریاضات و مجاہدات قبل از تحصیل معارف دین و محکم ساختن این معارف با عبادات شرعی جائز نیست. پس از آن عبادات را بہ دو قسم بدنی و قلبی تقسیم نمودہ و عبادات قلبی را بہ تحصیل معارف توحید و نبوت و معاد و انجام اعمال مبتنی بر آن تفسیر کردہ، و در ادامہ اغراض اعمال و عبادات قلبی را در سه امر خلاصہ می نماید: ترک التفات بہ مادون حق متعال، استفادہ قوای نفسیہ و بدنیه در غرض حقیقی خلقت کہ توجہ بہ حق تعالی باشد، و تلطیف سرّ برای قبول تجلیات. وی دربارہ امر سوم می نویسد:

«و الثالث تلطیف السرّ بقبول تجلیات الحقّ و تصییر النفس مرآةً مجلوةً یحاذی بہا شطر الحقّ؛ و یعین علیہ الفکر اللطیف و العشق العقیف.»^۲ (سوم لطیف نمودن سرّ برای قبول تجلیات حق و تبدیل نمودن نفس بہ آینه ای صاف و روشن کہ در مقابل جمال الہی قرار گیرد. فکر لطیف و عشق عقیف بہ حصول این حالت کمک می نماید).

بنابراین از دید وی استفادہ از اصل عشق عقیف مطلوب است؛ لیکن در اینجا باید بہ چند

نکتہ توجہ نمود:

۱. چنانکہ دیدیم «عشق عقیف» در کلام صدر المتألهین شامل محبت امہات و معلّمان بہ

۱. مثنوی مآصدرا، ص ۱۲۱؛ و نیز رک ص ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۶۳، ۱۶۹ و ۱۸۵.

۲. *کسر الأضنام الجاہلیہ*، ص ۳۸؛ نظیر ہمین عبارات را صدر المتألهین در *ایضاظ النائمین*، ص ۸۹ نیز دارد. این عبارات برگرفته از *اشارات* شیخ الرئیس است (رک شرح *الإشارات والتنبیہات*، ج ۳، ص ۳۸۰).



فرزندان نیز می‌شد، و انحصار در عشق به اصطلاح متعارف امروز نداشت. وی در برخی عبارات از عشقی که موجب غفلت کامل عاشق از غیر معشوق شده و به بیداری شبها و ترک غذا و... منجر می‌شد به «شدت عشق و وله» تعبیر می‌نمود. مراتب مختلف عشق هر یک به مقدار خود در تلطیف نفس و تجمیع هموم مؤثر می‌باشد.

۲. چنانکه گذشت عشق عقیف منحصر در عشق به زیبارویان نبوده و عرضی عریض دارد؛ و در میان زیبارویان نیز در زنان آجنبیه یا مردان منحصر نیست.

۳. موضوع این فصل از کتاب وی نیز ضرورت تقید به احکام شریعت و تبعیت کامل از آن است.

۴. در ادامه خواهیم دید که جمعی از معاصرین و شاگردان و پیروان مآصدرا تصریح نموده‌اند که ترغیب به عشق مجازی شدید به زیبارویان حتی در میان مشایخ صوفیه دیده نشده، و آنچه مورد ترغیب است عشق به اولیا یا اساتید یا مؤمنان یا حداکثر به زوج و کنیز است^۱ و مواردی که در مظنه شهوت حرام است در تاریخ از کسی از بزرگان شیعه ثبت نشده است^۲ و مفاسد آن را اخیراً در بیان مآصدرا در کسرالأصنام دیدیم.

با توجه به این قرائن نمی‌توان به مآصدرا نسبت داد که وی یکی از مقدمات نیکو و افعال حسن در مسیر سلوک الی‌الله را نظربازی با زنان یا نوجوانان خوبرو می‌دانسته تا به حدی که شخص به عشق آن زن یا نوجوان دچار شده و از عشق او بیمار گشته و خواب و خور را فراموش کند؛ بلکه حداکثر مطلبی که از عبارات استفاده می‌شود، حسن اصل محبت شدید است که با توجه به قرائن، مصداق آن موارد غیرشهواری و به خصوص مراتب متعارف آن همچون محبت معلم به کودکان می‌باشد.^۳

۳.۴. مشایخ طریقت و قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة»

باری، مرحوم صدرالمتألهین پس از شرح فوائد عشق نفسانی می‌فرماید:
 «لأجل ذلك أمر المشايخ مریديهم في الابتداء بالعشق؛ وقيل: العشق العقیف أوفى سبب في تلطیف النفس و تنویر القلب.»^۴ (به همین سبب مشایخ مریدان خود را در

۱. تلذذ از چهره یا صوت زیبای همسران و کنیزان از لذت‌های مباح و بلکه مورد ترغیب شرع است و در سیره برخی از اهل دل دیده می‌شود؛ و گاه از آن به «شاهدبازی» تعبیر می‌کنند، چنانکه از مرحوم فیض نقل شده است (قصص العلماء، ص ۳۲۳؛ و رک مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۴۹).

۲. بلکه از افراد مورد اعتماد و اعتبار از اهل سنت نیز نقل نگشته است؛ چنانکه پس از این خواهد آمد.

۳. توضیح بیشتر درباره جهات مختلف این امر و احکام شرعی آن در قسمت‌های بعدی خواهد آمد.

۴. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.



ابتدای سلوک امر به تحصیل عشق می نموده اند؛ و گفته شده: عشق عقیف مؤثرترین سبب در تلطیف نفس و تنویر قلب است).

اکنون سخن در این است که آیا مشایخ شیعه نیز از این روش استفاده می نموده اند یا نه؟ حق این است که عرفاء بزرگ شیعه، شاگردان خود را از طریقی که اولاً موجب غفلت از یاد خداست و ثانیاً دارای مفاسد نوعیه است، سیر نمی داده^۱ و تشویق به عشق به فتیان و فتیات نمی کرده اند؛ چنانکه از آثار و سیره آنها معلوم می شود.

در اینجا به عنوان شاهد عبارات برخی از این بزرگان را نقل می نمایم:

۱. مرحوم حاج ملاهادی سبزواری ذیل همین قسمت از *أسفار* در حاشیه می فرماید:

«إذ لا يرون [أي المشايخ الأمرون بتحصيل هذا العشق] سبباً أقوى في انتزاع يد النفس عن مشتهيات عالم الكون الطبيعي بعد الجذبة أو بعد الرياضات الشرعية من هذا العشق»^۲ (دلیل امر نمودن مشایخ به تحصیل عشق عقیف در ابتدای سلوک این بوده است که آنها بعد از جذبه و بعد از ریاضات شرعیه عاملی مؤثرتر از این عشق در قطع نمودن نفس از تعلقات عالم ماده نمی یافتند).

این عبارت نشان می دهد که طریقی اقرب از دید مشایخ، ریاضات شرعیه و جذبه است و استفاده از غیر آن منوط به ضرورت می باشد.

۲. محدث خبیر و عارف گرانقدر شیعه مرحوم آخوند ملامحمد تقی مجلسی قدس سره در رساله شرح خطبه متتمین در ضمن مطالبی در این باب می فرماید:

«و آنچه مشهور است در میان عوام که گاهی از رسول خدا نقل می کنند و گاهی از مشایخ صوفیه که: المجاز قطرة الحقيقة، کذب و افتراست علی الظاهر؛ چون در کتب حدیث و کتب مشایخ صوفیه ندیده ام. و بر تقدیر صحت، ممکن است مراد از آن محبت جمعی باشد که از جهت خدا باشد مثل محبت حضرات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم و أئمة هدی علیهم السلام و شیخ و مؤمنان که هرگاه محبت

۱. این مسأله آن قدر دقیق است که عارفان جامع حتی از غفلت موقت از یاد خدا نیز احتراز داشته و به سلوک با دوام ذکر تشویق می نموده اند؛ به عنوان مثال در رساله *کب اللباب*، پس از نقل طریقه برخی از فرق صوفیه که برای نفی خواطر توجه به سنگ یا چوب را دستور می داده اند، تصریح شده که طریقه آخوند ملاحسینقی همدانی رضوان الله علیه این طور نبوده؛ زیرا این طریقه گرچه در نهایت منجر به نفی خاطر از یاد غیر خداوند متعال می شود، ولی موجب غفلت موقت از یاد حضرت حق است. و لذا ایشان و شاگردانشان در نفی خواطر به جز ذکر و مراقبه عملی نداشته اند (رک رساله *کب اللباب*، ص ۱۴۰ - ۱۴۶). آری موارد تراحم و ضرورت حسابی مستقل دارد که بدان اشاره خواهد شد.

۲. *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۱۷۳.



ایشان لله باشد به محبت الهی می‌رساند.^۱

کلام مجلسی اول از آن جهت که وی خیریت فن حدیث و اخبار محسوب شده و بر سیره اهل بیت علیهم السلام احاطه کامل دارد؛ و از طرفی خود در زمره مشایخ طریقت بوده و بر آداب، سیره و مکتوبات عرفاء حقیقی اشراف دارد، مؤید مهمی بر عرائض گذشته محسوب می‌شود.
۳. شاه‌محمد دارابی از عرفای شیعه در قرن یازده و دوازده پس از تقریر قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» و بیان خواص عشق مجازی می‌نویسد:

«عاشق مجازی که خواهد حقیقی شود، از یک جا باید دل کنده شود، زیرا که دل از مواضع متفرقه به واسطه عشق مجازی برکنده، به خلاف غیر او که دل از هزار جا بایدش برداشت. و این، معنای «المجاز قنطرة الحقیقة» بود که گفته شد، نه ترغیب بر عشق مجازی. چه، عشق مجازی مرضی است سوداوی مذموم.»^۲

۴. مرحوم ملاسلطان محمد گنابادی در تفسیر خود بعد از آنکه فصل مشبعی در آثار و خصوصیات عشق نفسانی صحبت می‌کند، و نتیجه می‌گیرد که عشق به حسان الوجوه فی حدنفسه از خصائل شریفه محسوب می‌شود، عبارتی دارد که دقیق و جالب توجه است:

«و قد يعرضها ما تصير بسببه مذمومة... مثل تعشق من اشتد بتعشقه نار الشهوة، فإنه بسبب اشتداد الشهوة و اقتضاء الفجور يصير مذموماً عقلاً و ذوقاً، و حراماً شرعاً. و لما كان عشق أكثر الخلق مورثاً لاشتعال الشهوة و مؤدياً بهم إلى الفجور ورد النهي عن النظر إلى الأمارد و التشبب بالأجانبه و ذم أهل الذوق ذلك كما قال المولوي:
عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود»^۳

(گاهی بر این عشق چیزی عارض می‌شود که به سبب آن مذموم و ناپسند می‌شود... مانند عشق‌ورزی کسی که با عشق‌ورزی آتش شهوتش اشتداد پیدا کند - خواه نفس بهیمی او غالب بر نفس انسانی‌اش باشد یا مغلوب - چه اینکه این عشق به سبب اشتداد شهوت و اقتضاء فسق و فجور از نظر عقل و ذوق ناپسند، و از نظر شرع حرام می‌گردد).

۱. شرح خطبه متقین، ص ۶۵ و ۶۶؛ و رک کتاب‌المسئولات (مطبوع در دفتر سوم میراث اسلامی ایران)، ص ۷۰۰؛ اصول‌فصول‌التوضیح (مطبوع در صفویه‌درعرضه‌دین، فرهنگ و سیاست، ج ۲)، ص ۶۵۳.

۲. مقامات السالکین، ج ۲، ص ۱۵۹. جالب توجه است که بر اساس پاره‌ای از مدارک احتمال دارد وی از شاگردان ملاصدرا باشد (رک تاریخ حکماء و عرفای متأخر، ص ۱۱۸ - ۱۲۰؛ مقدمه مقامات السالکین، ص ۱ - ۴).

۳. بیان السعادة، ج ۲، ص ۳۵۶؛ عبارات ملاسلطان محمد در باب عشق نکات مفیدی دارد که جهت مزید استفاده از آن همراه با توضیحی درباره شخصیت و تفسیر وی در قسمت ضمائم کتاب آورده شده است (رک ضمیمه ۴، ص ۲۳۵).



و چون عشق بیشتر مردم موجب اشتعال آتش شهوت گشته و منجر به فجور و گناه می شود از نگاه کردن به مردان و عشق ورزیدن به زنان نامحرم نهی وارد شده، و اهل ذوق آن را ناپسند دانسته اند. چنانکه مولوی گفته است:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود.

۵. در کتاب شریف نور مجرد مؤلف محترم از والد بزرگوارشان عارف کامل مرحوم علامه طهرانی قدس سره نقل می فرمایند:

«انسان نباید عشق غیر خدا را در دل راه دهد؛ ولی این عشق‌های مجازی که دامن برخی را می گیرد، اگر قنطره و پلی به سوی حقیقت شود و عاشق را در آتش محبت خدا بیندازد و سر از عشق خدا درآورد، کیمیای سعادت نصیبش شده و خیلی ارزش دارد.»

و سپس طی توضیحاتی می فرمایند:

«مراد از عشق مجازی در فرمایش مرحوم علامه والد رضوان الله تعالی علیه همین عشق مجازی نفسانی است، نه عشق حیوانی که مذموم است. و البته همین عشق نفسانی نیز برای افراد عادی در شریعت مقدسه مورد سفارش و ترغیب نیست. ولی اگر برای کسی حاصل شد زمینه بسیار مساعدی برای تحصیل عشق به معشوق حقیقی می باشد.»^۱

و بالجمله نگارنده - علی رغم فحص و تتبع - تا به حال در هیچیک از رساله‌ها، نامه‌ها و دستورات عمل‌های عرفاء عظام شیعه قدس الله اسرارهم برخوردارم که امر به نظربازی و تحصیل عشق مجازی به زیبارویان نموده باشند.

آری، همانطور که سابقاً عرض شد عشق نفسانی منحصر در عشق به فتیان و فتيات نمی باشد، و در برخی موارد و شرایط نه تنها موجب غفلت از یاد خدا نمی گردد، بلکه ممد سالک در حرکت به سمت خداست. و بر این اساس در سیره مشایخ شیعه دستور به محبت و خلعت بین اُخلاء روحانی و رفقای طریق و عشق به استاد طریق و امام معصوم دیده می شود، کما اینکه در عبارات مرحوم مجلسی هم بدان اشاره‌ای رفته بود.

بله، عشق نفسانی به فتیان و فتيات - و گاه امر به آن^۲ - در سیره برخی از مشایخ که در فضای اهل سنت تربیت شده‌اند دیده می شود. ولی خوب است بدانیم حتی در میان بزرگان ایشان

۱. نور مجرد، ج ۱، ص ۴۵۴ و ۴۵۵.

۲. رک عشاق نامه (مطبوع در مجموعه آثار فخرالدین عراقی)، ص ۴۰۳ و ۴۰۴.

نیز عشق به آمدن چندان موجه نبوده و آن را به طور مطلق، مستحسن نمی‌شمرده‌اند. عباراتی که ملاً عبدالرحمن جامی در *نفحات* در ترجمه احوالات شیخ أوحالدالدین حامد کرمانی آورده است، به خوبی از این مسأله پرده برمیدارد:

«در رساله اقبالیه مذکور است که: شیخ رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی رحمه‌الله تعالی گفته است که: «آن روز که قافله در منی بود یکی از مریدان شیخ شهاب‌الدین سهروردی قدس‌الله تعالی روحه آنجا بود. به زیارت وی رفتم؛ الحق بس مردی عزیز بود. ساعتی بنشستیم و از هر نوع سخنان می‌رفت؛ از وی پرسیدیم که ما شنیده‌ایم که شیخ شهاب‌الدین قدس سره، شیخ أوحالدالدین کرمانی را مبتدع خوانده و پیش خود نگذاشته است؛ راست است؟ آن پیر گفت: بلی، و من در آن مجمع در خدمت شیخ حاضر بودم که کسی ذکر شیخ أوحالدالدین می‌کرد، فرمود که: پیش من نام وی مبرید! او مبتدع است...»»

شیخ جامی که خود از مشایخ اهل سنت است سپس در توضیح کلام مزبور می‌نویسد:

«می‌تواند بود که مراد شیخ شهاب‌الدین قدس سره به ابتداء وی آن بوده است که می‌گویند وی در شهود حقیقت توسل به مظاهر صوری می‌کرده، و جمال مطلق را در صور مقیدات مشاهده می‌نموده، چنانکه گذشت که شیخ شمس‌الدین تبریزی قدس سره از وی پرسید که: در چه کاری؟ گفت: ماه را در طشت آب می‌بینم! پس شیخ شمس‌الدین گفت که: اگر بر قفا دُمَل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟! و پیش مولانا جلال‌الدین رومی قدس سره گفتند که: وی شاهدباز بود، اما پاکباز بود. خدمت مولوی فرمود که: «کاش کردی و گذشتی!»»

جامی در ادامه به نقل حکایاتی از این عملکرد وی پرداخته، و در انتها در مقام جمع بین عملکرد امثال او و مخالفت بزرگان عرفا با این عملکرد این چنین می‌گوید:

«حَسَن ظَنٌّ بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی و شیخ أوحالدالدین کرمانی و شیخ فخرالدین عراقی قدس‌الله تعالی آسراهم که به مطالعه جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می‌نموده‌اند، آن است که ایشان در آنجا

۱. شمس‌الدین احمد افلاکی در *مناقب العارفين*، ج ۱، ص ۴۴۰ می‌نویسد:

همچنان روزی حضرت مولانا فرمود که: «شیخ أوحالدالدین در عالم میراث بد گذاشت، فَلَه وِزْرُهَا و وِزْرٌ مِّنْ عَمَلِ بَهَا.»

مولانا همچنین در بیان هویت عشق مجازی و نسبت آن با عشق حقیقی ابیات مفصلی دارد که جالب توجه است. این ابیات را ملاحسین کاشفی سبزواری در *کتاب‌الباب‌مثنوی* ص ۳۵۶ - ۳۶۰ یکجا گرد آورده است.



مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کرده‌اند، و به صور حسّی مقید نبوده‌اند. و اگر از بعض کُبرا نسبت به ایشان انکاری واقع شده است، مقصود از آن، این بوده است که محجوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حضيض خذلانی و أسفل السافلين طبيعت نمازند. واللّه تعالی اعلم بأسرارهم»^۱

و اما حکایاتی که در کتاب *مجالس العشاق* از عشق‌بازی عرفا مطرح شده، و برای هر یک معشوقی مجازی معرفی شده، و از این کتاب به سایر تراجم و تذکره‌ها سرایت نموده است، اکثر قریب به اتفاق آن مجعول و بی‌اساس است. در مورد این کتاب در آتیه صحبت خواهیم نمود. در انتها باز هم یادآور می‌شویم که اگر هم در میان اهل سلوک حقیقی^۲ چنین پدیده‌ای تحقق داشته، از مقوله عشق نفسانی بوده است، و عشق نفسانی با آنچه که منتقدین حکمت و عرفان الهی گمان کرده و بر اساس آن عرفا و حکما را مورد شدیدترین هجمه‌ها و زشت‌ترین نسبت‌ها قرار داده‌اند، فرسنگ‌ها فاصله دارد. به حکایتی که در *نفحات* در مورد عشق‌بازی فخرالدین عراقی ذکر شده است توجه کنید:

«روزی در بازار کفشگران می‌گذشت، نظرش بر کفشگر پسری افتاد، شیفته وی شد. پیش رفت و سلام کرد و از کفشگر سؤال کرد که: «این پسر کیست؟» گفت: «پسر من است». شیخ به لبهای پسر اشارت کرد و گفت: «ظلم نباشد که این چنین لب و دندانی با چرم خر مصاحب باشد؟» کفشگر گفت: «ما مردم فقیریم و حرفه ما این است. اگر چرم خر به دندان نگیرد، نان نیابد که به دندان گیرد.» سؤال کرد که «هر روز چه مقدار کار کند؟» گفت: «هر روز چهار درم.» شیخ فرمود که: «هر روز هشت درم بدهم، گو دیگر این کار مکن!» شیخ هر روز برفتی و با اصحاب بر در دکان کفشگر بنشستی، و فارغ البال در روی او نظر کردی و اشعار خواندی و گریستی. مدعیان این خبر به سلطان رسانیدند. از ایشان سؤال کرد که: «این پسر را به شب، یا به روز، با خود می‌برد؟» گفتند: «نه.» گفت: «با وی در دکان خلوتی می‌سازد؟» گفتند: «نه.» دوات و قلم خواست و بنوشت که هر روز پنج دینار دیگر

۱. *نفحات الأُنس*، ص ۵۸۷ - ۵۸۹؛ باید توجه کرد که در بین مشایخ دو مسأله مطرح بوده است: ۱. مشاهده جمال مطلق در مظاهر صوری ۲. عشق نفسانی. رابطه بین این دو مسأله عموم من وجه بوده و در آثار و خواص با هم متفاوت می‌باشند. طریقه أوحالدین کرمانی، مشاهده جمال صوری بوده بدون عشق و سوختن، کما اینکه از ظاهر احوال وی که در *نفحات* مذکور است برمی‌آید. و اما محل کلام صدر المتألهین عشق نفسانی است.

۲. تعبیر «اهل سلوک حقیقی» در خصوص عبارت فوق، در مقابل افرادی است که از عناوین سلوک و تصوف و... در جهت مطامع نفسانی خویش استفاده می‌کرده‌اند و قیدوبندی به شریعت نداشته‌اند، نه خصوص عرفاء شیعه.



بر وظیفهٔ خادمان شیخ فخرالدین عراقی بیفزایند.^۱ غرض از نقل این حکایت تأیید این عملکرد نیست، چه اینکه به نظر ما این عمل و خصوصاً تظاهر به آن اشتباه و مخالف سیرهٔ ائمهٔ طاهرین و عرفاء کاملین می‌باشد؛ بلکه غرض، تنبیه به برداشت‌های ناصواب مخالفین در قالب ارائهٔ نمونه‌های عینی این جریان است.

۳.۴.۱. صحت طریق یا صحت نتیجه

نکته‌ای که تذکرش خالی از فائده نیست اینکه خطابودن عملکرد شیخ فخرالدین عراقی و مخالفت آن با سیرهٔ معصومین - گرچه شاهد انحراف طریق وی است - اما دلیل بر انحراف شخص وی نیست؛ بلکه چه بسا وی به مقامات عالی توحیدی دست یافته باشد؛ چنانکه از آثار وی چون *لمعات* و *دیوان اشعار* می‌توان حدس زد و برخی از بزرگان عرفای شیعه نیز از وی تجلیل نموده‌اند.^۲

سرّ مسأله این است که طریق شرع مقدّس طریق اقوم است؛ یعنی نزدیک‌ترین و هموارترین و بی‌خطرترین راه رسیدن به خداوند که علاوه بر کمال فرد کمال جامعه را نیز به دنبال دارد؛ ولی طریق انحصاری نیست. راه‌های دیگری نیز برای وصول به کمال هست که به جهت خطرات شخصی یا مفاسد نوعی شرع مقدّس از آن نهی فرموده و کسانی که از نهی شارع آگاه نباشند ممکن است در سایهٔ اخلاص و توکل از همین راه‌های پرمخاطره مسیر لقاء الهی را طی کرده و به سلامت به مقصد برسند.

بسیاری از آداب و سننی که میان صوفیه مرسوم بوده است، از این قبیل است؛ همچون عزلت‌های درازمدت، تمرکز بر جمادات، و چرخ‌زدن برای تحصیل حضور قلب و آرامش، استفاده از موسیقی،^۳ نظربازی و عشق مجازی و...

۱. *نفحات الانس*، ص ۶۰۱ و ۶۰۲.

۲. چنانکه مجلسی اول قدّس سرّه در موضعی از وی به «حضرت شیخ العارفين» یاد می‌کند. (شرح خطبة/البیان (مطبوع در دفتر پنجم میراث حوزه/صفهان)، ص ۶۲)

۳. گرچه تشخیص موضوع موسیقی در برخی موارد جای تأمل دارد، ولی حق حرمت مطلقهٔ آن است؛ و مهم‌ترین دلیل آن - گذشته از روایات فراوان متعاضده و اتفاق امامیه در عصور گذشته و ارسال مسلم آن - سیرهٔ همهٔ اصحاب بر مداومت در ترک همهٔ انواع موسیقی در تمام دوران حضور معصومین است، و این در حالی است که استفاده از نعمت صوت حسن دواعی فراوانی دارد. با این وجود فوائد برخی از انواع آن در انصراف از عالم طبع و توجه به آخرت قابل انکار نیست. مرحوم علامه آیه‌الله حسینی طهرانی قدّس سرّه فرموده بودند:

«مسلماً برخی از اقسام موسیقی در سلوک الی الله مفید است؛ ولی چون تشخیص آن برای انسان عادی ممکن نیست، و رواج آن موجب رواج لهو و فساد خواهد بود، شارع مقدّس همهٔ انواع آن را تحریم فرموده و نحواسته که بندگان از این طریق به سوی خداوند حرکت نمایند.»



ہمہ این موارد ذاتاً دارای منافعی است و طبیعی است کہ عذہای کہ محبت خداوند و عزم وصال وی در قلبشان جای گرفته و بہ دنبال درمان دردهای باطنی خویش می گردند و دستشان از مکتب تربیتی اہل بیت علیہم السلام - بہ جهت زندگی در میان اہل تسنن یا کمبود منابع روایی یا مجتہد نبودن یا... - کوتاہ است، بہ دامن این راہہا پناہ ببرند و با این گونه کارہا آتش عشق را فرونشاندہ یا نفس را از تلاطم خواطر آرام کنند.

بنابراین آنچه در لسان بزرگان، در مدح و تمجید از برخی عرفا آمدہ ناظر بہ محصول سلوک آنها و نتیجہ آن می باشد، نہ مسیری کہ ایشان در حرکت بہ سوی خداوند پیمودہ اند. سیرہ عملی امثال مولوی و عراقی برای ما قابل اعتماد نیست، ولی کتابہائی چون *مثنوی معنوی* و *لمعات* کہ محصول مجاہدات ایشان در راہ لقاء خداست دربرگیرندہ معارف گرانقدری است کہ غفلت از آن شایستہ نیست.

بنابراین نمی توان بہ صرف دیدن برخی اعمال ایشان کہ در مکتب تربیتی اہل بیت علیہم السلام از آن اثری نیست، مجموعہ میراث علمی عارفی را کنار گذاشت.

۳.۴.۲. نکاتی درباره امر مشایخ طریقت بہ تحصیل عشق نفسانی

در مورد امر مشایخ طریقت بہ تحصیل عشق در ابتدای سلوک، توجہ بہ نکاتی ضروری

می نماید:

۱. همانطور کہ سابقاً گذشت امر مشایخ، امر بہ عشق نساء اُجنبیہ یا غلمان اُمرد نبودہ است، بلکہ شامل عشق بہ خود استاد، رفقای طریق و... می شود و این بہ حسب روش تربیتی آن شیخ متفاوت است.

۲. امر بہ تحصیل عشق توسط مشایخ بہ دو نحوہ قابل تصور است:

الف) امر تکوینی: بہ این صورت کہ استاد با تصرف در نفس شاگرد او را مبتلا بہ عشق نماید. واضح است کہ در این صورت تکلیفی متوجہ مرید نمی باشد، چرا کہ عشق بہ صورت ناخودآگاہ و غیراختیاری در نفس وی ایجاد شدہ است.

ب) امر تشریحی: کہ در این صورت استاد در حقیقت، امر بہ تحصیل مقدمات عشق (مانند تلطیف نفس، اجتناب از اطعمہ ثقیلہ، پرهیز از ارتکاب معاصی و بالاخرہ توجہ و تمرکز بر روی محاسن فردی نیکو صورت یا دارای جاذبہ و لطافت) می نماید. چرا کہ خود عشق امری اختیاری نیست و طبعاً نمی تواند متعلق امر واقع شود.

۳. از آنجا کہ می دانیم مشایخ طریقت و ارباب سیروسلوک حقیقی، تصریح دارند کہ طریقت بدون شریعت، رہ بہ جایی نخواہد برد، و سلوکی کہ بر طبق موازین شرعی نباشد مؤثر نخواہد بود، امر آنها بہ تحصیل عشق مجازی نیز از این قاعدہ مستثنی نخواہد بود. عمدہ در اینجا



توضیح چگونگی انطباق این مسأله با شرع مقدّس می‌باشد. در این مورد دو وجه قابل طرح است: الف) ممکن است عشق نفسانی و غیرشهوانی در نظر این مشایخ از نظر شرعی حلال و بلا اشکال محسوب می‌شده است. همانطور که در خلال مباحث گذشته تذکر داده‌ایم عشق نفسانی غیر از عشق شهوانی است و دارای انواع و اقسام متعددی است و اینطور نیست که حرمت مطلق آن به تمام اقسامش از مسلمات و ضروریات شریعت باشد، بلکه برخی اقسام آن مسلماً حلال و حتی مطلوب شارع و مستحب می‌باشد (مانند عشق به إخوان دینی)، و برخی از اقسام آن هم از نظر فقهی مشتبّه است (مانند عشق به مردان و زنان). شرح تفصیلی این اقسام و حکم شرعی هر یک از آنها در آینده خواهد آمد.

ب) ممکن است عشق مورد نظر حتی به فتوای آن شیخ از موارد حرام باشد، ولی چون موضوع ضرورت و تراحم است، حلال گردد.

توضیح آنکه: در علم اصول مقرّر است که اگر ایتیان واجبی متوقّف بر امر حرامی باشد و در عین حال آن امر حرام مقدّمه منحصراً واجب باشد، در این حال باید دید کدام یک از مقدّمه و ذی‌المقدّمه اهمّیت بیشتری دارد و چنانچه ذی‌المقدّمه واجب، نسبت به مقدّمه حرام اهمّ یا محتمل‌الاهمیّه باشد، بنا بر قواعد باب تراحم حرمت مقدّمه از فعلیّت می‌افتد و ارتکاب آن حلال یا واجب می‌گردد.

در فرض بحث ما نیز ولو نظر فقهی شیخ طریق بر حرمت آن عشق نفسانی خاص باشد، ولی اگر وی تشخیص داد که تطهیر نفس سالکی که آلوده به انواع صفات رذیله است و این صفات منشأ محرّماتی چون کبر و عجب و حسد و حبّ ریاست می‌باشد، هیچ راهی جز عاشق شدن وی به عشق نفسانی ندارد، همچون همه موارد تراحم که حکم، تقدیم اهمّ یا محتمل‌الاهمیّه است، در این مورد نیز چون مفسده صفات رذیله مذکوره بیش از مفسده عشق نفسانی موقت است، تبعاً تهذیب نفس از این صفات اهمّیت بیشتری پیدا می‌کند و حرمت عشق مزبور از فعلیّت ساقط می‌شود؛ مانند سقوط حرمت عبور از زمین غصبی برای نجات نفس محترمه از غرق؛ و مانند سقوط حرمت بسیاری از محرّمات برای درمان امراض جسمانی که اهمّیت آن از امراض روحی به مراتب کمتر است.^۱

در هر حال بنابراین دو وجه - که اصل آنها توسط مرحوم حاج ملاهادی سبزواری قدّس سرّه مطرح شده، و با مختصر تفاوتی ارائه گردید - فعل مشایخ مزبور از نظر فقهی صحیح خواهد بود

۱. البته باید توجه نمود چنین احتمالی درباره برخی افراد در شرائط خاص قابل طرح است و مسلماً راه عمومی درمان این صفات رذیله چنین نیست؛ زیرا اگر چنین بود، شرع مقدّس به عنوان یک دستور عمومی ترغیب به این امر می‌نمود، در حالی که در شریعت این امر به عنوان اولی مرجوح می‌باشد.



و دیدگاه آنها بنا بر فتوای خودشان منطبق بر شرع می‌باشد.^۱

به هر روی عمده این است که انسان در برخورد با مسائل به دیده انصاف و حق‌جویی نظر کند و با قضاوت‌های از پیش تعیین‌شده وارد مسأله نشود. لیکن مخالفین حکمت و عرفان که از حقیقت‌جویی به لفظی اکتفا کرده‌اند و از ابتدا با سوءظن به این مسائل نگرسته و نتیجه را از پیش گرفته‌اند، نه تنها در مسائلی که احتیاج به تأمل و تعلم از استاد دارد، بلکه حتی در مثل چنین موردی که توجیه علمی آن توسط خود اهل حکمت مطرح شده است، بدون تأمل از روی آن عبور نموده و حکم به بطلان و مخالفت آن با شرع نموده‌اند، چنانکه در بخش «نقد» خواهیم دید.

۳.۵. تفسیری دیگر از قاعده «المجاز قنطرة الحقيقة»

در فصول گذشته تقریر مرحوم صدر المتألهین رضوان‌الله‌علیه و جمعی از متقدمین را از قاعده «المجاز قنطرة الحقيقة» به تفصیل مطرح نمودیم. محصل آنچه گذشت این بود که محبت مجازی در صورتی که شدت یابد به طوری که تمام هم و غم عاشق را متمرکز و منحصر در خود نماید، یکی از بهترین‌های راه‌های وصول به عشق حقیقی یعنی عشق خداوند متعال است، چرا که شخص عاشق در چنین حالتی فقط با یک مانع روبروست و آن تعلق به معشوق مجازی است و لذا برای رسیدن به عشق خدا، کافی است همین یک مانع را بردارد. یعنی متعلق عشقش را از معشوق مجازی به معشوق حقیقی تبدیل کند و شاهد وصل را در آغوش کشد.

روشن است که طبق این تقریر، قاعده فوق‌ناظر به مقام ثبوت و حاکی از یک واقعیت خارجی است. لیکن این قاعده به معنای دیگری نیز به کار می‌رود که ناظر به مقام اثبات می‌باشد

۱. عبارت مرحوم حاجی در حاشیه/سفر چنین است:

«إن قلت: المشايخ يلتزمون التوفيق بين أوضاع الشريعة والطريقة، و المحققون منهم في هذا الجمع متوغلون و بهذا الأصل الشامخ متصلبون و هذا الأمر كيف يوافق الشريعة المطهرة؟ قلت: لعلهم وجدوا رخصة من رموزها و دقائقها و لعلهم جوزوا اجتماع الأمر و النهي كما جوزة كثير من المشترعة، فالخروج من الدار المغصوبة مأمور به و منهى عنه، لأن هذا الخروج بعينه تصرف في مال الغير بدون إذنه، و إخراج الزاني حشفته من فرج المرأة مأمور به و منهى عنه نظير ما مر، فشيء واحد مبغوض و مطلوب للشارع المقدس من جهتين. و بسطه موكول إلى موضعه و الله تعالى هو العالم بالأسرار.» (الحكمة/المتعالية، ج ۷، ص ۱۷۴).

البته تعبیر مرحوم حاجی مآلهادی به اجتماع امر و نهی دقیق نیست، و آنچه در متن گذشت مناسب‌تر و دقیق‌تر است؛ و گویا مراد ایشان اجتماع شأنی امر مقدمی با نهی نفسی است.

لازم به تذکر است که مرحوم علامه سمنانی از عبارت مرحوم حاجی چنین برداشت نموده که مراد وی اجتماع امر مشایخ با نهی شارع است؛ و از این سخن اظهار شگفتی نموده است. در حالی که صریح کلام وی «فشیء واحد مبغوض و مطلوب للشارع المقدس من جهتين» اجتماع امر و نهی شرعی است. با تأمل در توضیحات متن، اشتباه مرحوم سمنانی کاملاً روشن می‌شود (رک حکمت‌برعلی‌سینا، ج ۱، ص ۶۰).

و بیان آن چنین است:

حالات و مراتبی که برای عاشق و معشوق به عشق مجازی در عالم طبع پدید می‌آید، و خصوصیات و رفتارهایی که از آنها سر می‌زند و مقاماتی که عاشق در عشق مجازی به محبوب خود طی می‌کند، آیه و نشانه‌ای است از خصوصیات و مراتب عَشَّاق در عشق حقیقی (عشق به خداوند)؛ و با دقت و پیگیری و مطالعه در احوالات عاشقان مبتلا به عشق مجازی، می‌توان سرنخ‌هایی در ظرائف و دقائق عشق حقیقی به دست آورد. یکی از دلایلی که برخی از شاعران صوفی مسلک مانند عبدالرحمن جامی و نظامی گنجوی مبادرت به ایجاد منظومه‌هایی عاشقانه چون *یوسف و زلیخا*، *لیلی و مجنون*، *خسرو و شیرین* و... نموده‌اند همین مسأله است.

عارف کبیر مرحوم علامه آیه‌الله حسینی طهرانی قدس سره می‌نویسند:

«قیس بن مُلُوح عامری ابیاتی راجع به عشق و محبت دختر عمویش لیلی عامریه سروده است که حقیقهٔ حاوی یک کتاب حکمت در ظرائف و دقائق عقلانی و یک کتاب عرفان در اسرار و رموز شهودی راه وصل به محبوب است. گرچه به صورت ظاهر دربارهٔ عشق مجازی می‌باشد، ولیکن در واقع حاوی نکات عالیّه کلیّه عامه‌ای است که دربارهٔ هر عاشق صادقی صدق می‌کند. و مخصوصاً راجع به عشق به خداوند متعال، به طور شگفت‌انگیزی از اسرار سلوک الی‌الله و وصول الی‌الله و فنای در ذات اقدس وی پرده بر می‌دارد، و سرّ اعظم حجاب‌های معنوی را روشن می‌سازد، و دقیق‌ترین طرق موصله به مقام اقدس و حضرت مقدّسش را ارائه می‌دهد.»^۱

و نیز ایشان در کتاب *شریف مه‌رتابان* در ضمن مباحثاتی که با حضرت علامه طباطبائی قدس سره در مورد فناء فی‌الله داشته‌اند، بعد از استشهد به ابیاتی راجع به عشق مجازی می‌فرمایند:

«چقدر این اشعار نغز و آبدار است! اصولاً عشق مجازی قنطرهٔ عشق حقیقی است، و تشبیهات و استعارات و کنایات و عباراتی که در عشق مجازی یا در مظاهر و مجالی از محبوب حقیقی به کار می‌رود چقدر می‌تواند نشانگر و روشنگر همان عشق حقیقی باشد...»^۲

نیز از جمله شخصیت‌هایی که قاعدهٔ مزبور را چنین تفسیر نموده‌اند، مرحوم آیه‌الله آخوند ملازین العابدین گلپایگانی رضوان‌الله‌علیه است. ایشان بعد از نقل حکایات متعددی در احوالات عَشَّاق مجازی و تطبیق آنها بر حالات عَشَّاقِ اِلهی می‌فرماید:

۱. الله‌شناسی، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲. مه‌رتابان، ص ۲۶۰.



«ثم ما ذكرناه - من قنطرة المجاز للحقيقة - هو الصحيح الذي ينبغي العكوف عليه و تقضي به العقول؛ فقد علم أولوالباب أنه يُستدلّ بالشاهد على الغائب و بما هاهنا على ما هناك... فالدنيا بما فيها دليل على الآخرة، و الشاهد مرآة معرفة الغائب، و هذه النشأة قنطرة الوصول إلى الآخرة و إلى معرفة الربّ سبحانه وتعالى و ما خلق الله الجنّ و الإنس إلا ليعرفونه بهم و بسائر المخلوقات و يعبدونه.»^۱

همچنین محدث کبیر سید نعمه الله جزائری رحمة الله علیه ناظر به همین تفسیر از قاعده است آنجا که می نویسد:

«... و حيث إنَّ الحبَّ مقول بالاشتراك بين حبِّ الله سبحانه و بين حبِّ الناس لمحبوبهم - مع أنَّ محلَّهما واحد و هو القلب - فلا بأس بالإشارة إلى بيان مراتبه و تطبيق كلِّ مرتبة من مراتب حبِّ النَّاس على مراتب حبِّ الله تعالى، لما اشتهر من قولهم: المجاز قنطرة الحقيقة.»^۲

در هر حال، چنانکه ملاحظه می شود این تفسیر از عبارت «المجاز قنطرة الحقيقة» با تفسیر مرحوم صدر المتألهین در فصل مورد بحث در *أسفار* کاملاً متفاوت است؛ و لیکن چون برخی از مخالفین عرفان و حکمت، غافل از تفسیرهای مختلف این قاعده به صرف تشابه لفظی برداشت های ناصوابی از عبارات بزرگان کرده اند،^۳ به توضیح در این باره پرداختیم.^۴

۳.۶. صدر المتألهین و تجویز لواط!

آخرین مطلبی که در این فصل از کتاب شریف *أسفار* مطرح شده،^۵ این است که متحدشدن دو جسم محال است و اتحاد از خواصّ امور روحانیّه است. طرح این بحث به مناسبت نقل کلام

۱. رساله روح الإیمان (مطبوع در أنوارالولاية)، ص ۱۶۷.

۲. الأنوارالنعمانية، ج ۳، ص ۱۶۱.

۳. رک ص ۱۴۶، اشکال هجدهم.

۴. «المجاز قنطرة الحقيقة» تفسیر سوّمی نیز دارد که اجمال آن چنین است: عشق مجازی - هر چند به صورت حلال و مقارن با طیب و طهارت هم امکان پذیر است و از نعمات خداوند محسوب می شود - لیکن به مثابه قنطره و پل می ماند که هویت آن «محل عبور» است، فلذا نباید بر روی آن توقّف نمود، بلکه باید از روی آن رد شد و به عشق حقیقی که عشق به خداوند متعال است رسید. در این تفسیر تأکید بر لزوم توقّف نمودن در عشق مجازی است، نه طریقیّت آن برای عشق حضرت حق. در عبارات مرحوم مآصدرا در این فصل به این تفسیر نیز اشاراتی شده است (*الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۱۷۵) و مرحوم گلپایگانی نیز این احتمال را ذکر نموده اند (*أنوارالولاية*، ص ۱۶۸).

۵. البته نکات دقیق و فراوان دیگری نیز در این فصل توسط صدر المتألهین قدس سره مطرح شده که ذکر آنها از مقتضای این کتاب خارج بود.



بعضی از حکماست که عشق را «إفراط شوق به اتحاد» تعریف نموده‌اند. مرحوم صدرالمتألهین رضوان‌الله‌علیه بعد از نقل این تعریف می‌فرماید: این گفتار گرچه پسندیده است ولی مُجمل است و نیاز به تفصیل دارد، باید مشخص شود که این اتحاد کدام یک از اقسام اتحاد می‌باشد؟

ایشان سپس به طور مشروح در مقام پاسخ بر می‌آید و با ارائه شواهد مختلف اثبات می‌کند که اتحاد بین دو شیء در جسم و جسمانیات ابداً امکان ندارد و آنچه در حالت عشق تحقق می‌یابد، اتحاد نفس عاشق با صورت معشوق است؛ بنابراین اتحاد از صفات و خواص روح و نفس است. وی در قسمت پایانی فرمایشات خود مطلبی را به عنوان شاهد بر گفتار فوق مطرح می‌کند. از آنجا که این مطلب موجب سوء استفاده مخالفین حکمت و عرفان شده است، مناسب است برای وضوح هر چه بیشتر بحث و رفع اتهامات ناروایی که به ایشان منسوب شده، عین عبارات/سفرار را در اینجا نقل نماییم. صدرالمتألهین می‌فرماید:

«و لأجل ذلك، أنّ العاشق إذا اتفق له ما كانت غاية متمناه، و هو الدنو من معشوقه و الحضور في مجلس صحبتته معه؛ فإذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك، و هو تمنى الخلوة و المجالسة معه من غير حضور أحد؛ فإذا سهل ذلك و خلّي المجلس عن الأغيار تمنى المعانقة و التقبيل، فإن تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغي؛ و مع ذلك كله الشوق بحاله، و حرقة النفس كما كانت، بل ازداد الشوق والاضطراب، كما قال قائلهم^۱:

| | |
|------------------------------|-----------------------------------|
| أعانقها و النفس بعد مشوقة | إلبيها و هل بعد العناق تَداني (۱) |
| و ألتئم فهاها كي تزول حرارتي | فيزداد ما ألقى من الهيجان (۲) |
| كأن فؤادي ليس يُشفى غليله | سوى أن يرى الروحان يتحدان (۳) |

و السبب اللّمي في ذلك أنّ المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم و لا اللحم و لا شيء من البدن، بل و لا يوجد في عالم الأجسام ما تشناقه النفس و تهواه، بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم.^۲

(و بدین سبب که مطلوب، اتحاد با صورت روحانیه است نه جسمانیه، اگر فرض شود که برای عاشق غایت تمنای او که نزدیک شدن به معشوقش و حضور در مجلس صحبت اوست، میسور گردد، بیش از این را آرزو می‌کند که مجالست با وی بدون حضور احدی می‌باشد؛ و اگر تمام اینها میسر و امکان پذیر گردد و مجلس از اغیار فارغ شود، عاشق تمنای معانقه و بوسیدن می‌نماید؛ اگر آنهم میسر و ممکن

۱. ظاهراً شعر از ابن‌الرومی است.

۲. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۷۸.



گردد عاشق داخل شدن^۱ در لحاف واحد و اتصال به بدن معشوق را با جمیع اعضاء بدنش به بیشترین مقدار جائز تمناً می‌نماید. با همه این احوال شوق به حال خود باقی و حرقت و سوزش نفس همانطور که بوده است برقرار خواهد ماند؛ بلکه شوق و اضطراب رو به فزونی می‌گذارد، همچنانکه شاعری از عشاق گفته‌است:

۱. من با محبوبه‌ام معانقه می‌نمایم، و لیکن نفس من پس از معانقه باز اشتیاق به سوی او دارد؛ و مگر امکان دارد از معانقه هم به او نزدیک‌تر شد (که من شوق آنرا دارم)؟!

۲. و دهانش را بوسه می‌زنم تا حرارت من تسکین یابد، اما در اثر این برخورد هیجان درونیم زیاده می‌گردد.

۳. گویا غلیان آتش قلب مرا هیچ چیز چاره نمی‌نماید مگر آنکه دیده شود که دو روح یکی شده‌اند.

و سبب لمی این مسئله این است که در حقیقت محبوب، نه استخوان است و نه گوشت و نه هیچ یک از اعضاء دیگر بدن. بلکه به طور کلی در عالم اجسام چیزی وجود ندارد که نفس اشتیاق به آن داشته باشد و هوای آن را در سر بپرواند؟ آنچه هست صورت معنوی و روحانی می‌باشد که در غیر این عالم موجود است).

آنچه نقل شد عین کلمات مرحوم ملاحظه در /سفر بود که ما بدون هیچ تصرفی آنرا نقل نمودیم. اکنون می‌گوییم هر کس به مدعای آن مرحوم دقت کند و با توجه به آن، عبارات فوق را مطالعه کند و مهم‌تر از همه انصاف را رعایت نموده و تهمت‌زدن و إسقاط شخصیت مرحوم ملاحظه را - به هر قیمتی - از اوجب واجبات بر خود نداند، در این عبارات مطلبی خلاف واقع، یا بی ادبی، یا ترویج فحشاء یا - معاذ الله - «تجویز و ترغیب به لواط»^۲ نخواهد یافت.

تمام کلام صدرالحکماء در این عبارات این است که: عشق و محبت، صفت روح است و اتحاد بین دو جسم امکان ندارد، و بررسی احوالات عشاق نیز چنین مطلبی را تأیید می‌کند؛ چنانکه

۱. کلمه «دخول» در عبارت مرحوم ملاحظه به معنای جماع و آمیزش نمی‌باشد، بلکه به معنای داخل شدن و ورود بوده، و متعلق آن «فی لحاف واحد» می‌باشد. در این باره علاوه بر اینجا در بخش «نقد» توضیحاتی ارائه خواهد شد (رک ص ۱۴۱، اشکال دوازدهم).

۲. ممکن است خواننده محترم نسبت دادن این مورد اخیر را به مرحوم صدرالمتألهین به واسطه این عبارت بعید و حتی غیرممکن بداند؛ اما متأسفانه برخی از اهل علم در اثر بی‌دقتی یا غرض‌ورزی چنین نسبتی را بدان مرحوم داده و آن را میان عوام پخش نموده‌اند (نمونه‌هایی از این دست را در مقدمه و بخش «نقد» همین کتاب آورده‌ایم). مرحوم علامه آیه‌الله حسینی طهرانی رضوان‌الله‌علیه در نامه‌ای مختصر در جواب فردی که از صحت این انتساب پرسیده است، آن را افترا و اتهامی غیر قابل آموزش دانسته‌اند. متن این نامه در ضمیمه ۵، ص ۲۴۵ آمده است.



می‌بینیم عاشق و معشوق در برخی مواقع از لحاظ جسمی به نهایت قربابت و نزدیکی می‌رسند، اما بالوجدان مشاهده می‌شود که حرارت و آتش عشق هنوز باقی است و حال آنکه اگر مطلوب اتحاد جسمانی بود - بر فرض اینکه ممکن باشد - به منتها درجه خود تحقق یافته و دیگر وجهی برای اشتیاق به آن وجود ندارد.

باید دانست که اصل این عبارت از *رسائل إخوان الصفاء* است که آورده است:
 «و ذلك أن همة العاشق و مناه هو الدنو و القرب من ذلك الشخص؛ فإذا اتفق له ذلك و سهل، تمنى الخلوة و المجاورة. فإذا سهل ذلك تمنى المعانقة و القبلة؛ فإذا سهل ذلك تمنى اللدخول في ثوب واحد و الالتزام بجميع الجوارح أكثر ما يمكن و مع هذه كلها الشوق بحاله لا ينقص شيئاً بل يزداد و ينمو كما قيل:

أعانقها و النفس بعد مشوقة إليها و هل بعد العناق تداني^۱

آنچه در فهم این عبارت از نظر حکما مهم است اینست که از نگاه ایشان شخص عاشق از حیث عشق و محبت، فقط طالب اتحاد است و هیچ تمایلی به نزدیکی جنسی ندارد. شیخ در *رسالة العشق* خود توضیح می‌دهد که حب تقییل و معانقه و تماس کامل با معشوق در عشق نفسانی نیز وجود دارد، ولی حب مباضعه از خواص عشق حیوانی شهوانی است؛^۲ زیرا مباضعه موجب ازدیاد اتحاد بدن عاشق و معشوق نمی‌گردد. و به همین جهت است که مادران از فرط محبت به کودکان آنها را بارها بوسیده و در آغوش می‌فشرند که این مقتضای طلب اتحاد است؛ ولی هیچ شهوتی در میان نیست، و تقاضای مباضعه نیز به قلب کسی خطور نمی‌کند.
 بنابراین این‌گونه عبارات اصلاً ناظر به مقاربت و نزدیکی جنسی نیست تا چه رسد به تجویز آن.

با این همه مرحوم مآصدرا باز هم بیش از پیش رعایت ادب و عفت کلام نموده و عبارت «الالتزام بجميع الجوارح أكثر ما يمكن» در *رسائل إخوان الصفاء* را به «أكثر ما ينبغي» (به بیشترین مقدار جائز - بیشترین مقداری که سزاوار است) تبدیل نموده، تا اصلاً ذهن به امور شهوانی و

۱. *رسائل إخوان الصفاء*، ج ۳، ص ۲۷۴. مآصدرا در جنگ خود این عبارات را با مختصر تفاوتی از *إخوان الصفاء* نقل نموده است. آن نقل به عبارات *أسفار* شبیه‌تر از نقل فوق است (رک جنگ مآصدرا، ص ۱۷۸). قابل تذکر است که عشق نفسانی و شهوانی در عبارات *إخوان الصفاء* از هم تفکیک نشده و این دقت‌ها مربوط به شیخ‌الرئیس و پس از وی می‌باشد؛ با این وجود عبارت *إخوان الصفاء* را نیز نمی‌توان به حتم درباره لذت جنسی دانست.

۲. *رسائل ابن سینا*، ص ۳۸۸؛ گاه توهم می‌شود که حب مباضعه نیز برخاسته از حب اتحاد است؛ ولی این سخن صحیح نیست، و اگر شهوت جنسی در اعضای بدن نبود هیچ‌گاه کسی از فرط محبت اقدام به این عمل نمی‌کرد؛ چنانکه هیچ‌کسی از فرط محبت اقدام به إدخال اصابع خود در منافذ بدن معشوق چون دهان و بینی و... نمی‌نماید.



مسائلی که شرعاً مطلوب نیست، منتقل نشود. ولی باز هم افراد جاهل یا بی تقوا نه فقط سخن وی را حمل بر مسائل شهوانی نموده‌اند، بلکه به وی تجویز لواط را نسبت داده‌اند.

باری در اینجا بخش اول از این کتاب که نقل و توضیح عبارات صدر الملة و الدین برهان الحکماء المدققین جناب آخوند مآلصدرای شیرازی اعلی‌الله‌تعالی مقامه الشریف در کتاب شریف *أسفار* بود، به پایان می‌رسد.

بخش دوم

نظرو عشق نفسانی از منظر شرع مقدس



در این بخش، به بررسی عشق و نظر نفسانی در آیات، روایات و فتاوای فقهاء شیعه می‌پردازیم.

باید دانست در میان کسانی که در بحث عشق مجازی به انتقاد از مرحوم صدرالمآلهین رضوان‌الله‌علیه پرداخته‌اند با دو دسته مواجهیم:

۱. عده‌ای که کلمات وی را حمل بر عشق شهوانی و لواط و مقدمات آن نموده‌اند که از محرّمات قطعیّه فقه شیعه است. پاسخ این عده - کما اینکه در بخش «نقد» خواهد آمد - این است که شما در فهم کلمات ملاحظه در چهار اشتباه گشته‌اید؛ و بخش اول این کتاب این برداشت‌های سوء از عبارات وی را برطرف نمود و لذا دیگر جایی برای بحث فقهی از حکم این امور نمی‌ماند.
۲. عده دیگری که کمی منصفانه برخورد نموده‌اند و چنانکه از ظاهر کلمات آنان بر می‌آید، مقوله‌ای تحت عنوان عشق نفسانی را در عرض عشق شهوانی پذیرفته‌اند، لیکن آنرا از محرّمات مسلّمه فقهیه دانسته‌اند.^۱

روی سخن در این بخش عمده با این عده است. در این مقام در صدد بیان این نکته‌ایم که عشق مجازی نفسانی گرچه در بادی نظر عنوانی بسیط به نظر می‌آید که حکم آن مشخص است، اما با دقت معلوم می‌گردد که دارای انواع و مراتب گوناگونی است و هر یک دلیل خاص خود و حکمی متفاوت از دیگری دارد؛ و غالب موارد آن نه تنها حرام نیست، بلکه مسلماً حلال و بعضاً از مستحبات مؤکده محسوب می‌شوند. ملخص کلام اینکه روحیه تعصب و بی‌دقتی در اینجا نیز دست از سر مخالفین حکمت برداشته و منجر به قضاوتی نابجا و دور از واقعیت و مخالف با موازین علمی و فقهی شده است.

این عده گرچه در ظاهر تقسیم عشق به نفسانی و شهوانی را پذیرفته‌اند، لیکن از عهده ادراک حقیقت عشق نفسانی و تفاوت آن با عشق شهوانی برنیامده و در حقیقت اصلاً موضوع را تصوّر ننموده‌اند، فلذاست که حرمت آن را بدون هیچ تفصیلی ارسال مسلم کرده‌اند. با پیگیری مباحث این بخش و نیز بخش «نقد» که در ادامه خواهد آمد این مسأله کاملاً روشن خواهد شد؛ إن شاء الله تعالی.

۱. مانند مرحوم آیه‌الله میرزا جواد آقا تهرانی رحمه‌الله (رک عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۵۸).



نکته‌ای که تذکر آن قبل از ورود به بحث لازم است اینکه: همانطور که گذشت مراد از «عشق» در محل بحث تلذذ شدید و محبت مفراط، و به تعبیر صدر المتألهین قدس سره «الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة» است؛ لذا ماده «ع ش ق» خصوصیتی نداشته و بالتبع اینکه این کلمه در منابع دینی وارد شده یا خیر؟ و نیز اینکه این کلمه در نظر شارع مقدس ممدوح است یا مذموم؟ و... از محل بحث خارج است.^۱

اما مطالب این قسمت در دو فصل ارائه می‌گردد:

۱. سیری در روایات مرتبط با عشق نفسانی
۲. حکم فقهی نظر و عشق نفسانی

۱. حسن استعمال ماده «عشق» درباره خداوند متعال و اولیاء وی و پاسخ به اشکالاتی که در این زمینه از سوی مخالفین حکمت و عرفان مطرح شده، در قسمت ضمائم آمده است (رک ضمیمه ۶، ص ۲۴۷).



فصل اول) عشق نفسانی و تلذذ از زیارویان در روایات

در این فصل به دنبال آنیم که بخشی از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین را که شاهد صدقی بر مباحث فصل ۱۹/سفر است مرور نمائیم و نکاتی از آن را تذکر دهیم:

۱. حبّ جمال

در روایات حبّ جمال از صفات الهی و اخلاق حسنه شمرده شده است، و بر همین اساس امر به تجمل و زیانمودن خود برای إخوان دینی شده است؛ چنانکه از أميرالمؤمنین علیه السلام وارد است که فرمودند:

«الْبَسُّ وَ تَجَمُّلٌ فَإِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»^۱ (لباسهای فاخر و زیبا بپوش و بدین وسیله ظاهر خود را زیبا نما، چرا که خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد).

و نیز حضرتش در حدیث اربعمائه می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ»^۲
(حقاً خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و دوست دارد نعمتی را که به بنده‌اش عطا نموده در او مشاهده نماید).

از آنجا که دو روایت فوق در مورد لباس پوشیدن وارد شده است ممکن است شخص ناآشنا توهم کند که مراد از جمال در فقره «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» فقط جمال‌های عارضی مانند لباس و زینت است، لیکن این توهم جای ندارد؛ چرا که در علم اصول مقرر است که خصوصیت مورد و معلل به إطلاق و عموم علت خللی وارد نمی‌کند، فلذا جمله «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» بر إطلاق خود باقی است و شامل هر نوع جمالی اعم از ذاتی و عرضی می‌شود.

مضافاً اینکه در روایات دیگری که در همین معنا وارد شده، کلمه «التجمل» که به معنای «خود را زیبا نمودن» است بر «الجمال» عطف شده است که ظهور در این دارد که مراد از جمال در

این روایات جمال ذاتی در مقابل جمال عرضی (تجمل) است: قال الصادق علیه السلام:

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ التَّجَمُّلَ وَ يُبْغِضُ الْبُؤْسَ وَ التَّبَاؤُسَ»^۳ (حقاً که خداوند زیبابودن و زیبانمودن را دوست دارد، و اثر فقر و درماندگی و اینکه شخصی خود را در زی مسکنت و احتیاج به مردم بنمایاند را ناپسند می‌دارد).

۱. بحار الأنوار، ج ۷۶، ص ۳۰۴، ح ۱۸.

۲. همان، ص ۲۹۸.

۳. همان، ص ۳۰۳؛ ج ۷۳، ص ۱۷۵، ح ۵.



علاوه بر این از آنجا که جمال منسوب به خداوند متعال در «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ» قطعاً ذاتی است، قرینه سباق دلالت می‌کند که جمال محبوب خداوند متعال در «يَحِبُّ الْجَمَالَ» شامل جمال ذاتی نیز می‌شود؛ واللّه العالم.

و از آنجا که هر چه محبوب خداوند است، محبوب اولیاء وی نیز هست سرّ محبّت انبیا و ائمه به جمال که در روایاتی بدان اشاره شده و گزارش‌های فراوانی که از جمال اهل بیت و خاندان و اجداد ایشان آمده، و حکم به ترجیح امام جماعت^۱ و زن مرضعه^۲ به حسب جمال و... روشن می‌شود.

و نیز معلوم می‌شود مؤمن نیز باید واجد این صفت گردد و هر کس که محبّ جمال نباشد، از ایمان کامل خالی خواهد بود.

۲. قاعده «الظاهر عنوان الباطن»

قاعده «الظاهر عنوان الباطن» نیز از معارف زیبایی روایات اهل بیت علیهم السلام است و روایات به شکل عام و خاص بر آن دلالت دارد. به بخشی از این احادیث در ذیل اشاره می‌شود:

۱. أمير المؤمنين عليه السلام در ضمن خطبه‌ای در نهج البلاغه می‌فرماید:
«وَعَلِمَ أَنَّ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِنًا عَلَيِّ مِثَالِهِ، فَمَا طَابَ ظَاهِرُهُ طَابَ بَاطِنُهُ وَ مَا خَبَّتْ ظَاهِرُهُ خَبَّتْ بَاطِنُهُ»^۳ (و بدان که هر ظاهری باطنی متناسب با خود دارد؛ آنچه ظاهرش پاکیزه، باطن آن نیز پاکیزه است و آنچه ظاهرش پلید است، باطنش نیز پلید است).
۲. به طرق مختلف از رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است:
«اطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ حِسَانِ الْوُجُوهِ»^۴ (خیر را در نزد انسانهای زیبا صورت جستجو کنید).

۱. رک مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۶۸ و ۶۹؛ و مصابیح الظلام، ج ۸، ص ۴۰۳ و ۴۰۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۴۶۸ و ۴۶۹.

۳. نهج البلاغه، ص ۲۱۶.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۳۹، ح ۴ (به نقل از الخصال)؛ ج ۲۰، ص ۵۹، ح ۴ (به نقل از عیون اخبار الرضا علیه السلام)؛ الأملی شیخ طوسی، مجلس چهاردهم، ص ۳۹۳، ح ۱۸؛ و الاختصاص مفید، ص ۲۳۳؛ برخی احتمال داده‌اند که حسان الوجوه به معنای افراد گشاده‌رو و جواد باشد که در هنگام قضای حوائج با دیگران با روی خوش برخورد می‌کنند (یافته‌های وحیانی، ص ۱۳۵). این تفسیر علاوه بر آنکه خلاف ظاهر حدیث بوده و تأویلی بی‌قرینه است (زیرا از این حال در لسان عرب با حسن وجه یاد نمی‌کنند) با ذیل منقول در برخی روایات نیز سازگار نیست که آمده: فَإِنَّ فَعَالَهُمْ أَحْرَىٰ أَنْ يَكُونَ حَسَنًا. تعبیر ذیل ظهور در آن دارد که حسن وجه ناظر به جنبه‌ای غیر از فعل باشد، تا آماره بر حسن فعل قرار گیرد.



۳. شیخ طوسی در *امالی* از حضرتش نقل می‌نماید:

«عَلَيْكُمْ بِالْوُجُوهِ الْمِلَاحِ وَالْحَدَقِ السُّودِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَسْتَحِي أَنْ يُعَدِّبَ الْوَجْهَ الْمَلْبِيحَ بِالنَّارِ.»^۱ (بر شما باد به چهره‌های نیکو و نمکین و چشم‌های مشکین، چرا که خداوند حیا می‌کند که چهره نیکو را به آتش عذاب کند).

۴. متقی هندی در *کنز العمال* نقل نموده که حضرت در نامه به کارگزاران خویش چنین

آورده‌اند:

«إِذَا بَعَثْتُمْ إِلَيَّ رَسُولًا فَابْعَثُوهُ حَسَنَ الْوَجْهِ حَسَنَ الْأَسْمِ.»^۲ (هنگامی که فرستاده‌ای نزد من می‌فرستید، دارای چهره و نام نیکو باشد).

۵. از امام همام موسی بن جعفر علیهما السلام روایت است:

«مَا حَسَنَ اللَّهُ خَلْقَ عَبْدٍ وَلَا خُلُقَهُ إِلَّا اسْتَحْيَا أَنْ يُطِعَ لِحَمَّةِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ النَّارِ.»^۳ (خداوند خلقت ظاهری و روحيات نفسانی هیچ بنده‌ای را نیکو نگردانیده مگر اینکه از چشانیدن گوشت او به آتش حیا می‌کند).

۶. در *مناقب* از محاسن برقی در ضمن حدیثی نقل نموده‌است:

قال عمرو بن العاص للحسين عليه السلام: «مَا بَالُ لِحَاكُمِ أَوْفَرَ مِنْ لِحَانَا؟» فقال عليه السلام:

«وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يُخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا.»^۴ (عمرو عاص به امام حسین علیه السلام عرض کرد: چرا محاسن شما از ما پرت‌تر و انبوه‌تر است؟ حضرت فرمودند: بلد طیب محصولش به اذن خدا روئیده و رشد می‌نماید و زمینی که خبیث و پلید است محصولش جز اندکی نمی‌روید).

۷. در حدیث شریف «توحید مفضل» پس از آنکه حضرت صادق علیه السلام درباره حکمت

رویدن لحيه بر صورت مردان صحبت می‌کنند، مفضل سؤال می‌کند:

«يَا مَوْلَايَ! فَقَدْ رَأَيْتُ مَنْ يَبْقَى عَلَى حَالَتِهِ وَلَا يَنْبُتُ الشَّعْرُ فِي وَجْهِهِ وَإِنْ بَلَغَ حَالَ الْكِبَرِ؟» (مولای من، من کسانی را دیده‌ام که گرچه به سن رشد رسیده‌اند ولی موی بر صورتشان نروئیده و به همان حال کودکی مانده‌اند؟)

حضرت در پاسخ می‌فرماید:

۱. *الأمالي* شیخ طوسی، مجلس یازدهم، ص ۳۱۲، ح ۸۳

۲. *کنز العمال*، ج ۶، ص ۸۰؛ و رک *مکاتیب الرسول*، ج ۲، ص ۷۰۴.

۳. *بحار الأنوار*، ج ۵، ص ۲۸۱، ح ۱۴.

۴. *مناقب آل ابي طالب*، ج ۴، ص ۶۷.



«ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ.»^۱ (این در اثر آن اعمالی است که پیش از آن مرتکب شده‌اند و خداوند هرگز به بندگان ظلم نمی‌نماید).^۲
علاوه بر موارد مذکور، دسته‌ای از روایات که برای برخی اعمال عبادی تأثیراتی در بدن و ظاهر انسان مطرح می‌کند، می‌تواند از همین باب باشد؛ مانند روایاتی که در فضیلت و آثار نماز شب وارد شده است، از جمله: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«صَلُوةُ اللَّيْلِ تُحَسِّنُ الْوَجْهَ وَ... تَجْلُو الْبَصَرَ.»^۳ (نماز شب چهره را زیبا می‌نماید... و چشم را روشن می‌کند).

و بالجمله مسأله ارتباط خصوصیات ظاهری با روحيات نفسانی و باطنی به حدی در روایات ما مطرح شده که علامه بزرگوار مجلسی باب مستقلى در بحار الأنوار به آن اختصاص داده‌اند، و در آن روایاتی را نقل نموده‌اند که مفاد آن این است که خصوصیات چهره، از امارات و علائم عاقبت نیک و بد افراد می‌باشد.^۴

۳. عشق به اطفال و حکمت آن

محبت و عشق به اطفال، حکمت‌ها و آثار و لوازم آن در احادیث فراوانی مطرح شده است. به عنوان نمونه:

۱. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال موسى بن عمران: «يا ربَّ أيُّ الأعمال أفضلُ عندك؟» فقال: «حُبُّ الأَطْفَالِ؛ فَإِنَّ فِطْرَتَهُمْ عَلَى تَوْحِيدِي، فَإِنْ أُمِتُّهُمْ أَدْخَلَهُمْ بَرَحْمَتِي جَنَّتِي.»^۵ (موسی بن عمران عرضه داشت: پروردگارا افضل اعمال در نزد تو کدام است؟ پروردگار فرمود: دوست داشتن کودکان؛ چرا که خلقت آنها دست‌نخورده و مبتنی بر توحید و یگانگی من است. فلذا اگر آنها را در همین کودکی بمیرانم به واسطه رحمت خود داخل در بهشتشان می‌کنم).
۲. عن الصادق عليه السلام قال:

۱. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۶۳.

۲. ظاهراً مراد از «اعمالی که پیش از آن مرتکب شده‌اند» اعمال آباء و اجداد ایشان است، گرچه می‌تواند اعمال قبل از بلوغ را نیز به اعتبار آثار وضعیت در بر بگیرد.

۳. همان، ج ۵۹، ص ۲۶۸، ح ۵۱.

۴. رک همان، ج ۵، ص ۲۷۶.

۵. همان، ج ۱۰۱، ص ۱۰۵.



«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيَرْحَمُ الرَّجُلَ لِشِدَّةِ حُبِّهِ لَوْلَدِهِ»^۱ (حقاً و تحقیقاً خداوند عزوجل مرد را به واسطه محبت شدیدی که به فرزند خود داشته باشد، مورد رحمت قرار می دهد).

۳. عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«أَحِبُّوا الصَّبِيَّانَ وَارْحَمُوهُم» (کودکان را دوست بدارید و بر آنها ترحم نمائید).^۲

۴. نیز نسبت به تقبیل فرزندان ترغیب شده و تارک آن را فاقد رحمت و از اهل آتش شمرده اند^۳ و آمده است:

«أَكْتَرُوا مِنْ قُبْلَةِ أَوْلَادِكُمْ فَإِنَّ لَكُمْ بِكُلِّ قُبْلَةٍ دَرَجَةٌ فِي الْجَنَّةِ مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَةٍ خَمْسٌ مِائَةَ عَامٍ»^۴ (فرزندانتان را زیاد ببوسید؛ زیرا در ازاء هر بوسه ای شما در بهشت درجه ای بالا می روید که میان آن با درجه قبلی پانصد سال راه است).

۵. و به طور کل در سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم محبت و شفقت به اطفال نمایان است و حکایات بوسه های آن حضرت بر لبهای حسنین علیهما السلام و مکیدن آب دهان مبارکشان مشهور می باشد.^۵

۶. در حدیث شریف «توحید مفضل» به حکمت محبتی که خداوند متعال از کودکان در

قلب بزرگسالان قرار داده اشاره شده است. از حضرت امام صادق علیه السلام می فرمایند:

«ثُمَّ لَوْ وُلِدَ عَاقِلًا كَانَ يَجِدُ غَضَاضَةً إِذَا رَأَى نَفْسَهُ مَحْمُولًا مُرْضِعًا مُعْصَبًا بِالْخِرْقِ... ثُمَّ كَانَ لَا يُوَجِّدُ لَهُ مِنَ الْحَلَاوَةِ وَالْوَقْعِ مِنَ الْقُلُوبِ مَا يُوَجِّدُ لِلطِّفْلِ... وَ فِي هَذَا أَيْضًا وَجْهُ آخَرَ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ يَوْلَدُ تَامَ الْعَقْلِ مُسْتَقْلًا بِنَفْسِهِ لَذَهَبَ مَوْضِعَ حَلَاوَةِ تَرْبِيَةِ الْأَوْلَادِ، وَ مَا قَدَّرَ أَنْ يَكُونَ لِلْوَالِدِينَ فِي الْأَشْتِغَالِ بِالْوَلَدِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ وَ مَا يُوَجِّبُ التَّرْبِيَةَ لِلْأَبَاءِ عَلَى الْأَبْنَاءِ مِنَ الْمَكْلَفَاتِ بِالْبِرِّ وَ الْعَطْفِ عَلَيْهِمْ عِنْدَ حَاجَتِهِمْ إِلَى ذَلِكَ مِنْهُمْ»^۶ (اگر نوزاد عاقل و دانا به دنیا می آمد از اینکه (ناتوان است و) دیگران باید بر دوشش بگیرند، شیرش بنوشانند، در جامه اش بپيچند، سخت احساس خواری و پستی می نمود... همچنین آن حالت شیرینی و دلنشینی و محبوبیت کودکان را

۱. همان، ص ۹۱.

۲. همان، ص ۹۲، ح ۱۴.

۳. همان، ص ۹۲، ح ۱۷؛ ص ۹۹، ح ۷۲.

۴. همان، ص ۹۲، ح ۲۰؛ و رک ص ۹۴، ح ۲۴؛ و ص ۹۹، ح ۷۱.

۵. به عنوان نمونه رک بحار الأنوار، ج ۴۳، ص ۲۸۱ و ۲۸۲؛ و ج ۳۶، ص ۳۶۰.

۶. همان، ج ۳، ص ۶۴.



نداشت... حکمت‌های فراوان دیگری نیز در پس این امر نهفته است، از جمله اینکه اگر کودک در هنگام تولد عقلی کامل داشت و مستقل و خودکفا می‌بود، شیرینی تربیت فرزند از بین می‌رفت. و نیز فوایدی که در نگهداری کودک برای پدر و مادر وجود دارد و آن خصوصیات کودک که موجب می‌شود والدین به تربیت او پرداخته و به او محبت و نیکی ورزیده و احتیاجاتش را برآورده سازند، همگی معدوم می‌گشت).

تعبیر حلاوت و وقع در قلوب در این حدیث شریف عبارتی دیگر از محبت شدید و عشق در کلام/سفر است و حکمت بیان شده همان فائده‌ایست که در کلام/سفر برای عشق بیان شد. ۷. حضرت سیدالشهداء ارواحنا فدا در فقره‌ای از دعای شریف عرفه در ضمن برشمردن

نعم إلهی، اشاره به این حکمت فرموده و خطاب به پروردگار متعال عرضه می‌دارند: «وَعَطَفْتَ عَلَيَّ قُلُوبَ الْحَوَاضِنِ وَ كَفَلْتَنِي الْأُمّهَاتِ الرَّحَائِمِ»^۱ (و دل‌های دایگان را نسبت به من نرم و مهربان گردانیدی، و مادران مهربان را به تربیت و پرورش من گماردی).

۴. عشق به زنان

۹۲

در بسیاری از روایات محبت نساء مورد مدح قرار گرفته و نسبت بدان ترغیب شده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. از رسول مکرّم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ روایت شده که فرمودند: «حُبُّ إِلَهِي مِنَ الدُّنْيَا ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ وَ الطَّيِّبُ وَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»^۲ (از دنیا سه چیز محبوب من گردیده است: زنان و عطر؛ و نورچشم من در نماز است).

۲. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «مِنْ أَخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ حُبُّ النِّسَاءِ»^۳ (از جمله اخلاق انبیا محبت به زنان است).

۳. نیز می‌فرمایند: «العَبْدُ كُلُّمَا أَزَادَ لِلنِّسَاءِ حُبًّا أَزَادَ فِي الْإِيمَانِ فَضْلًا»^۴ (هرقدر که محبت بنده به زنان افزون گردد، درجه‌اش در ایمان بالاتر می‌رود).

۱. /قبال الأعمال، ص ۶۵۲.

۲. بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۱۴۱؛ ج ۱۰۰، ص ۲۱۸؛ و رک وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲ و ۲۳.

۳. همان، ص ۲۲، ح ۲.

۴. همان، ص ۲۳، ح ۱۰.



۴. حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام از آباء گرامشان از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم

نقل می کنند:

«كَلِمَا از دَادَ الْعَبْدُ إِيْمَانًا از دَادَ حُبًّا لِلنِّسَاءِ.»^۱ (هر چقدر ایمان بنده افزون شود، محبتش به زنان بیشتر می شود).

تقابل این روایت و روایت سابق جالب است، و نشان می دهد رابطه ایمان و محبت به زنان دو طرفی است.

۵. همچنین حضرت صادق علیه السلام می فرمایند:

«كُلُّ مَنْ اشْتَدَّ لَنَا حُبًّا اشْتَدَّ لِلنِّسَاءِ حُبًّا وَ لِلْحُلُوءِ.»^۲ (هرکس به شدت ما را دوست بدارد، زنان و غذاهای شیرین را همین گونه دوست خواهد داشت).

۶. نیز حضرتش می فرماید:

«أَكْثَرُ الْخَيْرِ فِي النِّسَاءِ.»^۳ (بیشترین خیر و برکت در زنان است).

ظاهر این دسته روایات این است که محبت مطلقه زنان از لوازم ایمان است، و سر آن با توجه به مطالب گذشته این است که ایمان و محبت أهل بیت علیهم السلام موجب لطافت نفس شده و به تبع موجب محبت نفسانی - نه شهوانی - به زنان که دارای لطافت می باشند، می گردد. گرچه مؤمن به برکت ایمان و تقوا این محبت نفسانی ناشی از لطافت نفس را منشأ شهوت و تلذذات بهیمی که بر خلاف رضای خدا باشد، قرار نمی دهد.^۴

توجه به همین نکته در رفع تعارض بدئی میان این روایات و روایات مذمت کننده محبت نساء کارگشاست. توضیح اینکه: در کنار روایات فوق روایاتی نیز وارد شده که محبت و انس با زنان را مذموم و از جانب شیطان شمرده شده است:

۱. از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که فرمودند:

۱. بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۸، ح ۲۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۴، ح ۱۲.

۳. همان، ص ۲۴، ح ۱۱. در مقابل این روایات اظهار عشق زن به شوهر خود نیز از صفات حسنه شمرده شده است: عن الصادق علیه السلام:

«وَأَغْنَى بِالزَّوْجَةِ فِيمَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ زَوْجِهَا الْمُوَافِقَ لَهَا عَنْ ثَلَاثِ خِصَالٍ وَ هُنَّ... وَ إِظْهَارُ الْعِشْقِ لَهُ بِالْخِلَابَةِ...» (بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۲۳۷).

و عن الرضا علیه السلام:

«وَ اعْلَمُ أَنَّ النِّسَاءَ سَتَّى فَمِنْهُنَّ الْغَنِيْمَةُ وَ الْعَرَامَةُ وَ هِيَ الْمُتَحَبِّبَةُ لِزَوْجِهَا وَ الْعَاشِقَةُ لَهُ.» (همان، ج ۱۰۰، ص ۲۳۴).

۴. این دسته از روایات کلید فهم فلسفه مجموعه ای از احکام مربوط به روابط مرد و زن در اسلام است. در این باره رجوع کنید به ضمیمه ۷، ص ۲۵۳.



«الْفِتْنَةُ ثَلَاثَةٌ: حُبُّ النِّسَاءِ وَهُوَ سَيْفُ الشَّيْطَانِ... فَمَنْ أَحَبَّ النِّسَاءَ لَمْ يَتَّبِعْ بَعِيْشِهِ»^۱
 (فتنه‌ها سه گونه‌اند: محبت به زنان که شمشیر شیطان است... پس هر که زنان را دوست بدارد از زندگی بهره نمی‌برد).

۲. از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:
 «أَوَّلُ مَا عُصِيَ اللَّهُ تَعَالَى بِسَبَبِ خِصَالِ حُبِّ الدُّنْيَا... وَ حُبِّ النِّسَاءِ...»^۲ (اولین مرتبه‌ای که معصیت خداوند صورت گرفت، به سبب شش خصلت بود: محبت دنیا،... و محبت به زنان...).

۳. رسول مکرّم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرمایند:
 «أَرْبَعَةٌ مُّسْفِدَةٌ لِلْقُلُوبِ: الْخَلْوَةُ بِالنِّسَاءِ، وَالِاسْتِمْتَاعُ مِنْهِنَّ، وَالْأَخْذُ بِرَأْيِهِنَّ...»^۳ (چهار چیز دل‌ها را فاسد می‌کند: خلوت نمودن با زنان، تمتع بردن از آنان، اطاعت کردن از ایشان...).

برخی توهم نموده‌اند که این دو دسته روایات با هم متعارضند و سپس در مقام رفع تعارض یکی را بر محبت محارم و دیگری را بر محبت اجانب حمل کرده‌اند.^۴
 ولی حق این است که منافاتی میان روایات نیست. ریشه توهم منافات همان عدم تفکیک بین محبت نفسانی و شهوانی است و با لحاظ این نکته تعارضی باقی نمی‌ماند و محتاج به تأویل نخواهیم بود. زیاد شدن محبت زنان از لوازم زیاد شدن ایمان است و در عین حال مخلوط شدن این محبت با شهوت و اعمال محبت در مسیر معاصی، زمینه‌ای برای فتنه شیطان می‌باشد، و این دو امر هیچ یک نافی دیگری نیست.

باری از جمله روایاتی که می‌توان از آن تفاوت محبت نفسانی و شهوانی را در زنان استفاده نمود روایتی است که شیخ صدوق در من‌لایحضره‌الفقیه با سند خود از زراره نقل نموده که:
 «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ مِنْ طِينٍ ثُمَّ ابْتَدَعَ لَهُ حَوَاءَ... فَقَالَ آدَمُ: يَا رَبِّ مَا هَذَا الْخَلْقُ الْحَسَنُ الَّذِي قَدْ آتَسَنِي قُرْبُهُ وَالنَّظَرُ إِلَيْهِ؟ فَقَالَ اللَّهُ: يَا آدَمُ! هَذِهِ أُمَّتِي حَوَاءُ، أَفْتَحِبُّ أَنْ تَكُونَ مَعَكَ تَوْنِسُكَ وَ تُحَدِّثُكَ وَ تَكُونَ تَبَعًا لِأَمْرِكَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ يَا رَبِّ! وَ

۱. همان، ص ۲۵، ح ۵.

۲. همان، ص ۲۶، ح ۶.

۳. همان، ج ۱۶، ص ۲۶۶، ح ۲۲.

۴. مرحوم شیخ حرّ عاملی رحمه‌الله‌علیه در وسائل متعرض این روایات شده‌اند، و به همین شکل غیرفتنی بین آنها جمع تبرعی نموده و گویا همه مطلقات را حمل بر همسران یا زنان محارم کرده‌اند. ایشان عنوان باب سوم از ابواب مقدمات نکاح را «استحباب حب النساء المحللات و إخبارهنّ به و اختیارهنّ علی سائر اللذات» و عنوان باب چهارم را «کراهة الإفراط فی حب النساء و تحریم حب النساء المحرّمات» قرار داده‌اند (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۱ و ۲۴).



لَكَ بِذَلِكَ عَلَيَّ الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ مَا بَقَيْتُ. فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: فَاحْطُطْ بِهَا إِلَيَّ فَإِنَّهَا أَمْتِي
وَقَدْ تَصَلَّحَ لَكَ أَيْضًا زَوْجَةٌ لِلشَّهْوَةِ. وَ أَلْقَى اللَّهُ عَلَيْهِ الشَّهْوَةَ.»^۱ (خداوند عزوجل
حضرت آدم را از گل خلق نمود و سپس حواء را برای وی آفرید... آدم عرض کرد:
پروردگارا! این مخلوق نیکو کیست که نزدیکی من با او و تماشا کردنش موجب
انس و خوشی من گشته است؟! خداوند فرمود: ای آدم، این کنیز من حواست.
آیا دوست داری که با تو باشد و موجب انس تو گشته و با تو هم سخن گردد و
از دستور تو پیروی نماید؟ عرض کرد: آری پروردگارا! و تو را بر این امر شکر و
سپاس می گویم تا آن دم که در حیاتم. خداوند فرمود: پس او را از من خواستگاری
نما که او کنیز من است و می تواند زوجه تو نیز - برای اطفاء شهوت - باشد. و
خداوند بر آدم شهوت را افکند).

از این روایت نیز به خوبی روشن است که حضرت آدم قبل از داشتن شهوت از انس با
حواء و تماشا کردن وی لذت می برده اند و عامل محبت، شهوت نبوده است.

۵. عشق به إخوان ایمانی

روایات فراوانی از سوی شارع مقدس در ترغیب به ایجاد محبت شدید بین برادران دینی

وارد شده است که به برخی اشاره می شود:

۱. عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إِذَا التَّقَى الْمُؤْمِنَانِ كَانَ بَيْنَهُمَا مِائَةٌ رَحْمَةٍ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ لِأَشَدِّهِمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ.»^۲
(هنگامی که دو مؤمن با هم ملاقات می کنند، صد جزء از رحمت بر آنها نازل
می گردد که نود و نه جزء آن متعلق به آن کسی است که محبتش به دیگری شدیدتر
است).

۲. عن صفوان الجمال قال: سمعته يقول:

«مَا التَّقَى مُؤْمِنَانِ قَطُّ فَتَصَافِحَا إِلَّا كَانَ أَفْضَلُهُمَا إِيْمَانًا أَشَدَّهُمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ.»^۳ (هرگز
دو مؤمن با هم ملاقات نکنند و به یکدیگر دست ندهند، مگر اینکه برترین آن دو
از نظر ایمان کسی باشد که نسبت به دیگری محبتش شدیدتر است).

۳. عن أبي جعفر عليه السلام قال:

۱. همان، ص ۱۳.

۲. کتاب المؤمن، ص ۳۱، ح ۵۷.

۳. همان، ص ۳۱، ح ۶۰.



«إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا التَّقِيَا فَتَصَافَحَا أَدْخَلَ اللَّهُ يَدَهُ فَصَافَحَ أَشَدَّهُمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ.»^۱ (حقاً که چون دو مؤمن به یکدیگر رسند و به هم دست دهند، خداوند دست خود را داخل نموده و با آن که محبت بیشتری نسبت به دیگری دارد، مصافحه می‌کند).

۴. عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا والله لا يكون المؤمن مؤمناً أبداً حتى يكون لأخيه مثل الجسد، إذا ضرب عليه عرقٌ واحدٌ تداعت له سائرُ عروقه.»^۲ (نه به خدا قسم، مؤمن هرگز مؤمن نخواهد بود تا اینکه نسبت به برادرش همانند بدن باشد که هر گاه آسیبی بر یکی از اعضای آن وارد شود بقیه اعضا هم دردمند شوند).

۵. عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إِذَا أَحْبَبْتَ رَجُلًا فَأَخْبِرْهُ فَإِنَّهُ أَثْبَتُ لِلْمَوَدَّةِ بَيْنَكُمَا.»^۳ (اگر مردی از برادرانت را دوست داشتی، او را از این امر مطلع نما، چرا که این کار موجب ثبات مودت بین شما می‌گردد).

۶. ریشه عشق نفسانی

از روایات متعددی استفاده می‌شود که ریشه محبت‌های نفسانی سنخیت روحی است.

۱. سدید صیرفی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

«إِنِّي لَأَلْقَى الرَّجُلَ لَمْ أَرَهُ وَ لَمْ يَرْنِي فِيمَا مَضَى قَبْلَ يَوْمِهِ ذَلِكَ فَأَحِبُّهُ حُبًّا شَدِيداً فَإِذَا كَلَّمْتُهُ وَجَدْتُهُ لِي مِثْلَ مَا أَنَا عَلَيْهِ لَهُ وَ يُخْبِرُنِي أَنَّهُ يَجِدُ لِي مِثْلَ الَّذِي أَجِدُ لَهُ.» (گاهی به شخصی برخورد می‌کنم که تا به حال نه من او را دیده‌ام و نه او مرا دیده‌است، در عین حال نسبت به او شدیداً احساس محبت می‌کنم؛ و آنگاه که با او شروع به صحبت می‌کنم او را نسبت به خود همین‌گونه می‌یابم، و او نیز اظهار می‌دارد که نسبت به من همین احساس را دارد).

حضرت در پاسخ فرمودند:

«صَدَقْتَ يَا سَدِيدُ! إِنْ ائْتَلَفَ قُلُوبُ الْأَبْرَارِ إِذَا التَّقَوُا وَ إِنْ لَمْ يُظْهَرُوا التَّوَدُّدَ بِأَلْسِنَتِهِمْ كَسْرَعَةِ اخْتِلَاطِ قَطْرِ السَّمَاءِ عَلَى مِيَاهِ الْأَنْهَارِ وَ إِنْ بَعْدَ ائْتِلَافِ قُلُوبِ الْفَجَّارِ إِذَا التَّقَوُا وَ إِنْ أَظْهَرُوا التَّوَدُّدَ بِأَلْسِنَتِهِمْ كَبُعْدِ الْبَهَائِمِ مِنَ التَّعَاطُفِ وَ إِنْ طَالَ ائْتِلَافُهَا عَلَى مَذُودِ

۱. همان، ص ۳۶، ح ۷۸.

۲. همان، ص ۳۹، ح ۹۰.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۶۴۴.



واحد^۱ (درست است ای سدیر! تمایل و همبستگی دل‌های نیکوکاران هنگامی که با هم دیدار می‌کنند مانند به هم پیوستن و مخلوط‌گشتن قطرات باران در آب رودهاست، گرچه این نیکوکاران به هیچ‌گونه محبت خود را با زبان نیز ابراز ننمایند. و دوری قلوب بدکاران از یکدیگر هنگامی که با هم دیدار می‌کنند - گرچه به ظاهر ابراز محبت کنند - مانند دوری چهارپایان است از انس و الفت و عطوفت، گرچه مدتها با هم در یک چراگاه چریده باشند).^۲

۲. از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت است:

«إِنَّ الْقُلُوبَ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ تَتَلَاخِظُ بِالْمَوَدَّةِ وَ تَتَنَاجَىٰ بِهَا وَ كَذَلِكَ هِيَ فِي الْبُغْضِ فَإِذَا أَحْبَبْتُمُ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ خَيْرٍ سَبَقَ مِنْهُ إِلَيْكُمْ فَارْجُوهُ وَ إِذَا أَبْغَضْتُمُ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ سَبَقَ مِنْهُ إِلَيْكُمْ فَاحْذَرُوهُ»^۳ (دلها لشکرهایی صف‌صف شده و دسته‌دسته می‌باشند که هر یک هم‌دستگان خود را می‌شناسند و از درون با حب و بغضشان یکدیگر را تشخیص می‌دهند؛ گویی با اشاره و نجوی به هم می‌گویند که از یک صف و گروهند یا نه؟ پس اگر مردی را بدون آنکه به شما احسانی نموده باشد دوست داشتید به وی امیدوار باشید و اگر مردی بدون آنکه به شما بدی نموده باشد مبعوض شما بود، از او پرهیزید).

۳. از حضرت امام صادق علیه‌السلام روایت شده است:

«إِنَّ الْأَرْوَاحَ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ اثْتَلَفَ هَاهُنَا وَ مَا تَنَآكَرَ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ اخْتَلَفَ هَاهُنَا»^۴ (روح‌ها چون لشکرهایی طبقه‌بندی گشته و صف‌صف شده می‌باشند. آنانکه در عالم میثاق با هم آشنائی و انس داشته‌اند در اینجا الفت می‌گیرند و آنانکه در آن عالم با هم نآشنا و بیگانه باشند در اینجا نیز از یکدیگر فاصله گرفته و جدا می‌شوند).

۱. بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۲۸۱.

۲. ممکن است گفته شود اگر ریشه محبت نفسانی سنخیت روحی است پس چرا فجّار نسبت به هم محبت نداشته و روابط عاطفی در میانشان ضعیف است؟ پاسخ آن است که محبت علاوه بر سنخیت روحی محتاج لطافت روحی نیز هست و افرادی که به معاصی و گناهان مبتلا هستند به قساوت قلب دچار می‌شوند و محبت در آنان ضعیف می‌شود. ولی افراد نیکوکار - حتی اگر از کفّار مستضعف باشند - به جهت لطافت نفس محبت در میانشان به فعلیت رسیده و آشکار می‌گردد.

۳. همان، ج ۵۸، ص ۱۴۹.

۴. همان، ص ۱۳۹.

۷. نظر با تلذذ

در برخی از روایات از نظر و تلذذ نسبت به مظاهر طبیعت، چهره فرزند و صورت زیبا سخن گفته شده و آنها را جزء لذات حلال و بعضاً مستوجب ثواب دانسته است:

۱. قال أبو عبد الله عليه السلام:

«أربعٌ يُضِنَّ الْوَجْهَ: النَّظْرُ إِلَى الْوَجْهِ الْحَسَنِ وَالنَّظْرُ إِلَى الْمَاءِ الْجَارِي وَالنَّظْرُ إِلَى الْخُضْرَةِ وَالْكُحْلُ عِنْدَ النَّوْمِ.»^۱ (چهار چیز باعث روشنی و نورانیت چهره می شوند: نگاه به صورت زیبا، نگاه به آب جاری، نگاه به سبزه زار و سرمه کشیدن هنگام خواب).

۲. عن أبي عبد الله عليه السلام:

«ثلاثٌ يَجْلُونَ الْبَصَرَ: النَّظْرُ إِلَى الْخُضْرَةِ وَالنَّظْرُ إِلَى الْمَاءِ الْجَارِي وَالنَّظْرُ إِلَى الْوَجْهِ الْحَسَنِ.»^۲ (سه چیز باعث روشن شدن چشم می شوند: نگاه به سبزه، نگاه به آب روان و نگاه به صورت زیبا).

۳. از حضرت رسول صلی الله علیه وآله وسلم روایت شده است:

«إِذَا نَظَرَ الْوَالِدُ إِلَى وُلْدِهِ فَسَرَّهُ كَانَ لِلْوَالِدِ عِتْقُ نَسَمَةٍ.»^۳ (چون پدر فرزند خود را بنگرد و از دیدن وی مسرور و مبهج گردد، اجر آزاد نمودن بنده ای را حائز می گردد).

۴. نیز در لسان مبارک نبوی نگاه با محبت فرزند به پدر و مادر و مؤمن به مؤمن، عبادت

معرفی شده است:

قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: «نَظْرُ الْوَالِدِ إِلَى وَالِدِيهِ حَبًّا لَهُمَا عِبَادَةٌ.»^۴ (نگاه با محبت فرزند به پدر و مادر عبادت است).

۵. و از آن حضرت روایت شده است:

«نَظْرُ الْمُؤْمِنِ فِي وَجْهِ أَخِيهِ حَبًّا لَهُ عِبَادَةٌ.»^۵ (نظر کردن مؤمن به صورت برادر مؤمنش از روی محبت عبادت می باشد).

۶. و روایت شده:

۱. بحار الأنوار، ج ۷۶، ص ۲۸۹.

۲. همان، ص ۴۹۱؛ ج ۱۰۱، ص ۴۵.

۳. همان، ج ۷۱، ص ۸۰.

۴. همان، ص ۸۰.

۵. همان، ص ۲۸۰.



«النَّظْرُ إِلَى الْعَالَمِ عِبَادَةٌ وَ النَّظْرُ إِلَى الْإِمَامِ الْمُقْسِطِ عِبَادَةٌ وَ النَّظْرُ إِلَى الْوَالِدَيْنِ بَرَأْفَةٌ وَ رَحْمَةٌ عِبَادَةٌ وَ النَّظْرُ إِلَى الْأَخِ تَوَدُّهُ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِبَادَةٌ.»^۱ (نگاه به عالم، نگاه به امام عادل، نگاه محبت‌آمیز به پدر و مادر و نگاه به برادری که او را به خاطر خدا دوست می‌داری، همه از مصادیق عبادت هستند).

۷. همچنین در «توحید مفضل» تلذذ به مظاهر طبیعت از نعم الهیه شمرده شده است و

روایت شده:

«هذا مَعَ مَا فِي النَّبَاتِ مِنَ التَّلَذُّذِ بِحُسْنِ مَنَظَرِهِ وَ نَضَارَتِهِ الَّتِي لَا يَعْدِلُهَا شَيْءٌ مِنْ مَنَاطِرِ الْعَالَمِ وَ مَلَاهِيهِ.»^۲ (وانگهی درختان و گیاهان به واسطه زیبایی و طراوتی که دارند لذت بخش‌اند، طراوتی که هیچیک از منظره‌های دلفریب عالم با آن برابری نمی‌کند).

۸. عشق عقیف در روایات اهل سنت

بجاست در انتهای این فصل که نگاهی به برخی روایات مرتبط با مسأله عشق نفسانی داشت، به ذکر پاره‌ای از روایات بپردازیم که در منابع روایی شیعی موجود نیست و ناقلین آن عمده از اهل تسنن می‌باشند.

۱. خطیب بغدادی در تاریخ بغداد با اسناد خود از ابن عباس نقل می‌کند که پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند:

«مَنْ عَشِقَ وَ كَتَمَ وَ عَفَّ، فَمَاتَ فَهُوَ شَهِيدٌ.»^۳ (هر کس عاشق شود و کتمان کند و عفت داشته باشد تا از دنیا برود، شهید است).

ظاهر این روایت دلالت بر حُسن و مدح عشقِ مقرون به عفت می‌کند، و لذا اهل معرفت بعضاً از مضمون آن به عنوان شاهد بر قاعده «المجاز قطرة الحقيقة» استفاده نموده‌اند. و نیز محدث جلیل شیعه سید نعمه‌الله جزائری رحمه‌الله در «نور الحب» از کتاب شریف الأنوار التعمانية آنرا با مختصر تفاوتی در لفظ از حضرت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل نموده و به عنوان شاهی بر ممدوحیت عشق نفسانی قرار داده است.^۴

۱. همان، ص ۲۷۹.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۹.

۳. تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۵۶؛ و با مختصر تفاوتی در لفظ ج ۱۳، ص ۱۸۴؛ خطیب همین مضمون را در ج ۱۲، ص ۴۷۹ مسنداً از عائشه نقل می‌کند.

۴. الأنوار التعمانية، ج ۳، ص ۱۷۵. نکته جالب توجه اینکه چون این روایت از طریق اهل بیت علیهم‌السلام نقل نشده و در مجامع حدیثی شیعه موجود نمی‌باشد، مرحوم آخوند ملاصدرا قدس‌الله‌سره در نقل آن احتیاط نموده و از آن با تعبیر «قیل» یاد کرده‌اند! فافهم.



۲. ابن عساکر در تاریخ دمشق از ابن عباس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل

می نماید:

«مَنْ عَشِقَ وَ كَتَمَ وَ عَفَّ وَ صَبَرَ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَ أَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ»^۱ (آنکه عاشق شود و کتمان کند و عفت داشته باشد و بر آن صبر نماید، خداوند او را بخشیده و به بهشت داخل می کند).

۳. دیلمی در الفردوس مرسله از ابوسعید خدری از خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله و سلم نقل

می نماید که:

«العِشْقُ مِنْ غَيْرِ رِبِيَّةٍ كَفَّارَةٌ لِلذُّنُوبِ»^۲ (عشق بدون شائبه حرام کفاره گناهان است).

۴. متقی هندی از ابن عباس نقل می کند که نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند:

«خَيْرُ أُمَّتِي الَّذِينَ يَعْقُونَ إِذَا آتَاهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ شَيْئًا. قَالُوا: وَ أَيْ الْبَلَاءِ؟ قَالَ: الْعِشْقُ»^۳
(بهترین های امت من کسانی هستند که چون خداوند آنان را به بلا گرفتار کند، پاکدامنی ورزند. پرسیدند: کدام بلا؟ حضرت فرمودند: عشق).

این بود نمونه ای از روایاتی که در آن از انواع محبت و عشق و تلذذ تمجید شده بود، و کلید فهم صحیح آن مباحثی است که سابقاً در شرح عبارات اسفار گذشت. روشن است که موارد مذکور در روایات فوق همه از مصادیق محبت و عشق می باشند و در عین حال در آنها در عین حصول حالت انجذاب و محبت شدید، از شهوت خبری نیست. و نیز این موارد اعم از محبت به زیبارویان و غیر آنهاست و برخی از روایات اختصاصاً در مورد نظر به زیبارویان وارد شده بود. با تأمل در این روایات و مباحث بخش اول کتاب ارزش بحث های فلسفی در تفسیر صحیح این روایات و فهم ظرائف و حکمت های آنها آشکار می گردد.

۱. کنز العمال، ج ۳، ص ۳۷۳ به نقل از ابن عساکر.

۲. الفردوس بمأثور الخطاب، ج ۳، ص ۹۴.

۳. کنز العمال، ج ۳، ص ۳۷۳.



فصل دوم) حکم فقهی نظر و عشق نفسانی

همانطور که وعده نموده‌ایم در اینجا به بررسی حکم فقهی نظر و عشق نفسانی می‌پردازیم. پیشاپیش این نکته را تذکر می‌دهیم که غرض از این بحث، سیری اجمالی در منابع شرعی و ارائه دورنمایی از نظر شریعت در این مسأله است و به هیچ‌عنوان در مقام به‌دست‌دادن نتیجه نهایی و به تعبیری إفتاء فقهی نیستیم؛ چرا که اولاً بحث فقهی همه‌جانبه خارج از مقتضای این کتاب است، و ثانیاً چنانکه خواهیم دید، مسأله عشق دارای شقوق متعددی است که بسیاری از آنها در کتب فقهی اصلاً طرح نشده و لذا با فروعی مواجهیم که بکر بوده و کار فقهی چندانی روی آنها انجام نشده و این امر اظهارنظر را در این موارد مشکل می‌سازد.

همانطور که گذشت عشق در کلام مرحوم صدرالمتألهین عبارت بود از: «الالتذاذ الشدید بحسن الصورة الجمیلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة و تناسب الأعضاء و جودة التركيب».

باید گفت: در بررسی احکام فقهی آنچه در این کلام آمده به دقت با دو عنوان مستقل مواجهیم، یکی عنوان «محبّت شدید» یا «عشق» و دیگر عنوان «نظر» (نگاه کردن). متأسفانه عنوان «عشق» و فروع آن به صورت مستقل در کتب فقهیه ما مورد بررسی قرار نگرفته است.

آری، عده‌ای از فقها که به تألیف کتب اخلاقی پرداخته‌اند، به طور مستوفی در حقیقت محبّت، اقسام آن و حکم هر یک از جهت مدح و ذمّ عقلی بحث نموده‌اند؛ لیکن بحث فنی فقهی براساس آیات و روایات و قواعد اصولی چه بسا تا کنون صورت نگرفته باشد، و این امر قضاوت در این مسأله را سخت می‌سازد.

ولی از آنجا که عنوان «نظر» توسط فقهای عظام مفصلاً بررسی گشته چه بسا بتوان برخی ملاکات حکم شرعی عشق را نیز از همین مباحث استظهار نمود. خصوصاً که نظر، یکی از مقدمات حصول محبّت است و محبّت حالتی غیراختیاری است و بحث شرعی از آن در واقع بیشتر به بحث از حکم مقدمات آن باز می‌گردد؛ و شاید یکی از وجوه عدم تعرّض فقها نسبت به عنوان «محبّت» نیز همین باشد.

به هر روی ما در این مقام ابتدا به بررسی حکم نظر و سپس حکم عشق می‌پردازیم.

۱. حکم فقهی نظر به زیبارویان

غرض در این باب بررسی حکم نظر همراه با تلذذ به زیبارویان است. مصداق بارز این بحث، نظر به زنان أجنبيّه و نظر به مردان (پسران نوجوان) است. در کتب فقهی نظر به مردان و نظر به أجنبيّات در دو فرع جداگانه مطرح می‌شود، اما از آنجا که اجمالاً



ملاکات و حکم آنها در عبارات اکثرین یکسان مطرح شده در اینجا بحث را بر نظر به اُجنبیه متمرکز نموده و در ادامه در ضمن مباحث به حکم مردان نیز اشاره خواهیم نمود؛ چرا که اولاً به نظر دقیق باید بین این دو مسأله تفاوت قائل شد و ثانیاً محور عملکرد برخی از صوفیه و عرفا خصوص نظر به مردان بود.

تذکر این نکته نیز لازم است که محلّ بحث در نگاه به مردان، تمام اعضا (غیر از عورت) است، و در نگاه به اُجنبیه خصوص وجه و کفین می‌باشد.

نظر به اُجنبیه و آمد همراه با تلذذ بردن از آن را می‌توان به چهار قسم تقسیم نمود:

۱. نظر همراه تلذذ شهوانی و ریه
۲. نظر همراه تلذذ شهوانی و خالی از ریه
۳. نظر همراه تلذذ نفسانی و ریه
۴. نظر همراه تلذذ نفسانی و بدون ریه

مشهور قریب به اتفاق این است که نظر به قصد تلذذ شهوانی مطلقاً حرام است^۱ و برخی از فقها نظر همراه با تلذذ شهوانی بدون قصد را نیز حرام می‌دانند که این موارد از بحث ما (عشق نفسانی) خارج می‌باشند. آنچه مهم است، فرع سوم و چهارم است؛ یعنی مواردی که تلذذ صرفاً نفسانی باشد، همراه ریه یا بدون آن. در اینجا ابتدا نظر فقهای بزرگ شیعه را گزارش نموده و سپس به اختصار آن را بررسی می‌کنیم.

۱.۱. فتوای مشهور درباره نظر به اُجنبیه

نگاه کردن به بدن زن اُجنبیه، در غیر ضرورت به اتفاق علمای اسلام مطلقاً - چه با قصد تلذذ یا ریه و چه بدون آن و چه در نظر اولی و چه غیر آن - حرام، و بلکه در برخی تعابیر ضروری دین شمرده شده است.^۲

امّا در خصوص وجه و کفین در میان فقهاء شیعه دو نظر عمده وجود دارد: اکثر قدامی اصحاب و عده‌ای از متأخرین، نظر به وجه و کفین را نیز مطلقاً حرام می‌دانند و به عبارتی فرقی بین وجه و کفین و سایر اعضای بدن قائل نیستند.^۳

۱. برخی چون مرحوم آیه‌الله حاج شیخ محمدحسین آل‌کاشف‌الغطاء در تعلیقه بر عروه جواز نظر به وجه و کفین اُجنبیه را صرفاً مقید به عدم ریه نموده‌اند (العروه‌الوثقی، ج ۵، ص ۴۹۵). هر چند این فتوا ارتباط مستقیم با بحث ما ندارد، لیکن نسبت به اشخاصی که فرمایشات صدرالمتألهین در أسفار را به غلط حمل بر تلذذات شهوانی نموده بودند، قابل دقت و تأمل است.

۲. جواهرالکلام، ج ۲۹، ص ۷۵؛ مسالک‌الافهام، ج ۷، ص ۴۶.

۳. رک‌النهاية ونکته‌ها، ج ۲، ص ۳۵۵؛ المهلب، ج ۲، ص ۲۲۱؛ فقه‌القرآن، ج ۲، ص ۱۲۹؛ غنیة‌النزوع، ج ۱، ص ۱۰۰



در مقابل، کثیری از قدما و اکثر متأخرین قائل به جواز مطلق شده‌اند.^۱ جواز مطلق در این قول، بدین معنا نیست که حکم جواز هیچ قید و شرطی نداشته و مطلق من جمیع الجهات است، بلکه در اینجا نیز قیودی چون عدم ربه و تلذذ مطرح است. قید اطلاق در مقابل قول عدّه کمی از فقهاست که در حکم جواز، بین نظرهٔ اولی و نظرهای بعدی تفصیل قائل شده و نظرهٔ اولی را جایز و مازاد بر آن را حرام دانسته‌اند.^۲

حال کلام در این است که دایرهٔ جواز در نزد مجوّزین تا کجاست، و نظر به وجه و کفّین در چه صورتی جایز و در چه صورتی حرام است؟ در جواب می‌گوئیم: حکم به جواز در نزد مجوّزین مقید به دو شرط است^۳: اول «ربه» یا عدم «خوف فتنه» (خوف وقوع در حرام) - بنا بر اختلافی که در تعبیر وجود دارد - و دوم عدم تلذذ.^۴

اعتبار این دو شرط در حکم به جواز فی‌الجمله مورد تسالم تمامی قائلین به جواز بوده است، به طوری که عدّه‌ای از فقها بر این مسأله ادعای اجماع کرده‌اند. مرحوم فخرالمحققین در *ایضاح* می‌فرماید:

«أما الوجه و الکفّان فیحرم بتلذذ أو خوف الفتنة إجماعاً.»

نیز مرحوم شهید ثانی قدس سرّه می‌نویسد:

«أما الوجه و الکفّان فإن کان فی نظرهما أحد الأمرین [التلذذ أو خوف الفتنة] حرم أيضاً إجماعاً.»

همچنین صاحب *ملا/رک* می‌فرماید:

«أما الوجه و الکفّان فیحرم النظر إليهما بتلذذ أو خوف فتنة إجماعاً.»^۵

۳۵۵؛ *إرشاد الأذهان*، ج ۲، ص ۵؛ *تذکره الفقهاء*، ج ۲، ص ۵۷۳؛ *ایضاح الفوائد*، ج ۳، ص ۶؛ *کشف اللثام*، ج ۷، ص ۲۶؛ *العروة الوثقی*، ج ۵، ص ۴۹۴؛ نیز *رک کتاب نکاح*؛ تقریرات درس آیه‌الله شبیری زنجانی، ج ۱، ص ۴۳۳.

۱. *رک الاستبصار*، ج ۱، ص ۲۰۲؛ *تهذیب الأحکام*، ج ۱، ص ۴۴۲؛ *المبسوط*، ج ۴، ص ۱۶۰؛ *الإصباح*، ص ۳۹۵؛ *مفاتیح الشرایع*، ج ۲، ص ۳۷۵؛ *الحدائق الناضرة*، ج ۲۳، ص ۵۳ - ۵۶، *مستند الشیعة*، ج ۱۶، ص ۴۶ - ۵۰؛ *توضیح المسائل*، مراجع، ج ۲، ص ۴۸۵ - ۴۸۷؛ نیز *رک کتاب نکاح*، ج ۱، ص ۴۳۳.

۲. *شرایع الإسلام*، ج ۲، ص ۲۱۳؛ *قواعد الأحکام*، ج ۳، ص ۶؛ *الروضه البهیة*، ج ۳، ص ۱۵۴.

۳. توضیح اصطلاح «ربه» و نسبت آن با تلذذ در ضمیمه ۸، ص ۲۵۵، آمده است. لازم به ذکر است علامه حلّی قدس سرّه در تذکره، ج ۲، ص ۵۷۴ غیر از دو شرط مذکور، خوف «افتتان» را نیز اضافه کرده‌اند.

۴. البته مرحوم شیخ انصاری بین «قصد تلذذ» و «تلذذ» تفکیک کرده‌اند و و متأخرین پس از شیخ عمدهٔ قصد تلذذ را معتبر می‌دانند. در آینده به مناسبت به این بحث اشاره‌ای خواهد شد.

۵. *ایضاح الفوائد*، ج ۳، ص ۶؛ *مسالک الأفهام*، ج ۷، ص ۴۴؛ *نهایة المرام*، ج ۱، ص ۵۵.



فلذا مرحوم نراقی در مستند می‌فرماید:

«كُلُّ ما ذَكَرَ فِيهِ جَوَازُ النَّظَرِ فَقَدْ قَيَّدَهُ الْأَكْثَرُ بِعَدَمِ التَّلَذُّذِ وَ الرِّيْبَةِ... بَلْ عَلَيْهِ حِكَايَةُ الْإِجْمَاعِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مُسْتَفِيضَةً، بَلْ تَحَقَّقَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ فِي الْحَقِيقَةِ»^۱
 همانطور که ملاحظه می‌شود اعتبار عدم تلذذ و ریبه امری مورد وفاق و از مسلمت محسوب می‌شده؛ لذاست که فقیه الطائفه مرحوم آیه‌الله سید محمدکاظم طباطبائی یزدی قدس سره در بیان این مسأله در عروه چنین گفته‌اند:

«لايجوز النظر إلى الأجنبية و لا للمرأة النظر إلى الأجنبي من غير ضرورة، و استثنى جماعة الوجه و الكفين فقالوا بالجواز فيهما مع عدم الريبة و التلذذ...»^۲ (نگاه کردن مرد به زن نامحرم، و همچنین زن به مرد نامحرم در غیر ضرورت جایز نمی‌باشد (و حرام است). و جماعتی از فقهاء صورت و دستها را از حکم فوق استثنا نموده و در صورت عدم ریبه و تلذذ قائل به جواز نظر در آن دو شده‌اند).

۱.۲. تفصیل متأخرین در حکم نظر به أجنبيّه

باری، اقوال و تعابیر فقهاء عظام شیعه رضوان‌الله‌علیهم‌أجمعین در مسأله نظر به أجنبيّه ظاهر در این است که نظر به أجنبيّه به قصد هرگونه لذت‌بردنی حرام و ممنوع می‌باشد. با این وجود برخی از متأخرین در این مسأله تجدید نظر نموده و نظر به وجه و کفین را فقط با تلذذ شهوانی و ریبه حرام شمرده‌اند و فتوا به جواز نظر با تلذذ غیرشهوانی داده‌اند. چه بسا منشأ این تغییر فتوا مباحثی بوده که در حکمت در تفکیک لذات نفسانی از شهوانی مطرح شده و سپس به کتب اخلاقی شیعی وارد شده و در قرن سیزدهم در فضای حوزه‌های شیعی رواج یافته‌است.^۳

۱۰۴

۱. مستند/الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۰؛ البته ناگفته نماند: در عبارات قدماء اصحاب در بحث نظر به أجنبيّه تقیید به عدم تلذذ و ریبه چندان به صراحت مطرح نشده است و ظاهراً وجه آن وضوح اشتراط این قیود و مسلم بودن آن می‌باشد؛ کما اینکه در برخی دیگر از فروع به این قیود تصریح کرده‌اند که نشان می‌دهد این قیود مورد نظر و توجه آنها بوده است. مثلاً مرحوم شیخ طوسی این قیود را در نظر به أجنبيّه مسلمان نیاورده‌اند، ولی در مورد نگاه کردن به زنان اهل کتاب می‌فرماید:

«و النظر إلى نساء أهل الكتاب و شعورهنّ لا بأس به... إذا لم يكن النظر لريبة أو تلذذ.» (لنها به و نکته، ج ۲، ص ۳۵۵).

مشخص است که اگر نگاه به صورت و موی زنان اهل کتاب به ریبه و تلذذ جایز نباشد، به طریق اولی نگاه به أجنبيّه مسلمان با ریبه و تلذذ جایز نخواهد بود. فلذاست که متأخرین تقیید به عدم ریبه و تلذذ را إجماعی دانسته‌اند.

۲. العروة الوثقى، ج ۵، ص ۴۹۴، م ۳۱.

۳. چه بسا فقهاء بعد از تقطن به تفکیک مورد بحث، ملاحظه نموده‌اند که این تفصیل در مورد حکم نگاه کردن شخص



توضیح اینکه: در کلمات قدما شرط حرمت نظر «همراهی آن با تلذذ» (بتلذذ) شمرده شده است؛ ولی متأخرین در حرمت نظر به دقت بین «تلذذ» و «قصد تلذذ» تفکیک نموده و عمده قصد تلذذ را سبب حرمت دانسته و می‌گویند اگر در اثر نگاه کردن به شکل غیرارادی لذتی حاصل شد گناهی حاصل نمی‌شود، ولی اگر از آغاز انسان به قصد لذت بردن نظر کند مرتکب حرام گردیده است.

سرّ مسأله این است که به طور طبیعی انسان در اثر نگاه کردن به چهره زیبا لذت می‌برد و اگر تلذذ بدون قصد هم حرام باشد، باید نگاه به زیبارویان مطلقاً حرام باشد، در حالی که - به اعتقاد متأخرین - مطمئناً که نظر به زنان زیبارو به صورت عادی جائز است.

بنابراین اگر کسی به قصد لذت بردن به صورت و دست آجنبه نظر کند، بی‌شک حرام است. اما اگر بدون قصد تلذذ، مبادرت به نگاه کند ولی بداند که تلذذ برای او حاصل می‌شود نظر حرام نیست و نیز اگر در أثناء نظر، تلذذ برای وی حاصل شود، اجتناب از نگاه و به اصطلاح کف بر او واجب نیست.

مرحوم شیخ انصاری قدس سره برای اثبات این مدعا وجوهی ذکر کرده‌اند و از جمله می‌فرمایند:

«لأن النظر إلى حسان الوجوه من الذكور والإناث لا ينفك عن التلذذ غالباً - بمقتضى الطبيعة البشرية المجبولة على ملائمة الحسان - فلو حرم النظر مع حصول التلذذ لوجب استثناء النظر إلى حسان الوجوه مع أنه لا قائل بالفصل بينهم وبين غيرهم.»^۱
(نظر به زیبارویان چه مذکر باشند و چه مؤنث - به مقتضای طبیعت بشری که بر اساس تمایل به نیکی‌ها و زیبایی‌ها بنا شده است - غالباً از تلذذ خالی نمی‌باشد. لذا اگر نظر همراه با حصول تلذذ بخواهد حرام باشد، باید نظر به زیبارویان از تحت ادله جواز نظر استثناء شود؛ و حال آنکه هیچ‌یک از فقها چنین تفصیلی در مسأله نداده است به این صورت که نظر به زیبارویان را حرام و به غیر آنها را جایز شمارد).

باری این فتوا (تفکیک میان تلذذ و قصد تلذذ) مورد پذیرش بسیاری از متأخرین واقع شده است، ولی عده‌ای نیز این سخن را نپذیرفته‌اند. این گروه مدعی‌اند که تلذذ حرام تلذذ شهوانی است و لذت‌های غیر شهوانی اصلاً حرام نیست؛ و آنچه در نظر به زیبارویان به طور ناخودآگاه اتفاق می‌افتد تلذذ نفسانی است و از بحث بیرون است. پس باید گفت که نظر در صورتی حرام است که همراه با تلذذ باشد - چه قصد شده باشد و چه نشده باشد - ولی مراد از این تلذذ، تنها

به محارمش قطعاً باید لحاظ گردد و از اینجا حکم به تفصیل در مطلق نظر نموده‌اند.

۱. کتاب/النکاح للشیخ الأنصاری، ص ۵۳.



تلذذ شهوانی است.

مرحوم آیه‌الله حکیم قدس سره در مستمسک در اشکال به کلام شیخ انصاری رحمه‌الله، همین مطلب را با صراحت بیان می‌فرمایند:

«فیه: أن التلذذ الذي هو محلّ الكلام التلذذ الشهوي، و ما تقتضيه الطبيعة البشرية المجدولة على ملائمة الحسان هو التلذذ غير الشهوي، كالتلذذ الحاصل بالنظر إلى المناظر الحسنه، كالحدايق النضرة و العمارات الجميلة و الأشعة الكهربائية المنظمة على نهج معجب و نحو ذلك، و كلّ ذلك ليس ممّا نحن فيه.»^۱ (تلذذی که در اینجا محلّ کلام است تلذذ شهوانی است و اما آن لذتی که مقتضای طبیعت بشری است و فطرت انسان بر آن بنا نهاده شده و بر اساس آن نسبت به زیبایی‌ها احساس انس و تمایل می‌کند، لذتی غیر از لذت شهوانی است؛ مانند لذتی که از نگاه به مناظر نیکو مانند باغ‌های سرسبز و با طراوت و عمارت‌های زیبا و پرتوهای نورانی منظم و دلفریبی که به واسطه نیروی الکتریسته ایجاد می‌شود و مانند اینها؛ و البته همه اینها از محلّ بحث ما خارج است).

ملاحظه می‌شود که مرحوم حکیم به صراحت محلّ بحث را منحصر در تلذذ شهوانی دانسته، و تلذذ غیر شهوانی را رأساً خارج از موضع نزاع - و بالتبع جایز و مباح (بنا بر قول به جواز اصل نظر) - شمرده‌اند به گونه‌ای که گویا تلذذ در کلام فقهای پیشین نیز به همین معنا بوده است.^۲ در میان معاصرین، برخی این رأی را پسندیده و به طور کل به جای قید «لذت» به «شهووت» تعبیر نموده‌اند.

در رساله توضیح المسائل رایج بین مراجع معظم تقلید آمده است: «نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم، چه با قصد لذت و چه بدون آن، حرام است. و نگاه کردن به صورت و دستها، اگر به قصد لذت باشد حرام؛ ولی اگر بدون قصد لذت باشد مانعی ندارد.»^۳

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۳۰؛ مرحوم صاحب جواهر نیز در مسأله نگاه کردن مُمائل به مُمائل (مرد به مرد یا زن به زن) پس از اینکه نگاه کردن به قصد تلذذ غیر شهوانی را خارجاً نادر الوقوع شمرده‌اند، از احتمال جواز آن - در فرض تحقق - نفی بعد نموده و فرموده‌اند:

«و علی فرضه لا یبعد جوازه علی إشکال.» (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۱).

۲. البته مرحوم حکیم شخصاً قائل به حرمت مطلق نظر می‌باشند (مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۵؛ توضیح المسائل، ص ۳۹۱).

۳. توضیح المسائل مراجع، ج ۲، ص ۴۸۵؛ م ۲۴۳۳؛ عده‌ای از معاصرین برای ریه، حرمت نفسی قائل نیستند؛ و لذا در جواز نظر، عدم ریه را شرط نکرده‌اند، کما اینکه در عبارت منقوله ملاحظه می‌کنید.



حضرت آیه‌الله حاج سید علی سیستانی مدظله در رساله توضیح المسائل تعبیر را به صورت زیر تغییر داده‌اند:

«نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم، و همچنین نگاه کردن به موی آنان، چه با شهوت باشد چه بدون آن، چه با ترس از وقوع در حرام و چه بدون آن، حرام است و نگاه کردن به صورت آنان و دست‌هایشان تا مچ، اگر با شهوت یا با ترس از وقوع در حرام باشد حرام است، بلکه...»^۱

و نیز فقیه مدقق حضرت آیه‌الله شبیری زنجانی حفظه‌الله در رساله توضیح المسائل خود می‌نویسند:

«نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم که نه سالش تمام شده و به موی آن چه با قصد لذت و چه بدون آن، حرام است و نگاه کردن به صورت و دستها تا مچ، اگر با لذت باشد حرام است و احتیاط مستحب آن است که بدون لذت هم به آنها نگاه نکند.» سپس می‌فرمایند:

«لازم به توضیح است که مراد از لذت در مسائل این فصل، لذت شهوانی و جنسی است، که مرتبه شدید آن معمولاً در مقدمات نزدیکی برای انسان پدید می‌آید، نه لذتی است که مثل پدر و مادر از نگاه کردن به فرزند می‌برند یا لذتی است که با نگاه کردن به بناهای زیبا یا سبزه‌زار و گلستان و مانند آن برای انسان حاصل می‌شود.»^۲

باری، این سیر مختصری بود در فتاوی فقهای شیعه در مسأله نظر به اجنبیه؛ همانطور که ملاحظه نمودید سخن در میان قدماً غالباً از حرمت مطلق نظر به اجنبیه؛ و در دوره‌های بعد، از حرمت نظر در فرض تلذذ (یا قصد تلذذ) و ریه بوده است، ولی در میان معاصرین نگاه به صورت اجنبیه با تلذذ غیر شهوانی نه تنها از محرّمات مسلمة فقهیه نبوده، بلکه عده‌ای حکم به جواز آن کرده‌اند و به طریق اولی مسلماً همین حکم در مورد نظر به مردان هم هست. بگذریم از اینکه ظاهر عبارت مرحوم حکیم و شاید آیه‌الله شبیری، نسبت دادن این مسأله به سایر فقها نیز بود. بنابراین نظریات صوفیه بر اساس فتاوی خود حکم به جواز این امور نمایند؛ به خصوص که در میان اهل تسنن رشد نموده‌اند، بنابراین نمی‌توان به ایشان نسبت قبح فاعلی داد.

۱. همان، ج ۲، ص ۴۸۶؛ همچنین رجوع شود به رساله منهاج الصالحین معظّم له، القسم الثاني من المعاملات، ص ۱۴، م ۲۷ و مقایسه شود با رساله منهاج آیه‌الله العظمی خوئی، ج ۲، ص ۲۵۹، م ۱۲۳۲.

۲. توضیح المسائل مراجع، ج ۲، ص ۴۸۶ و ۴۸۷.



البته از نگاه ما فتوای مراجع بزرگوار فقط دربارهٔ مردان و محارم قابل پذیرش است و دربارهٔ زنان بیگانه صحیح نیست و حق آنست که هرگونه تماشانمودن چهرهٔ زنان بیگانه - اعم از مسلمان، کافر، حرّه و کنیز- حرام است^۱ ولی غرض بررسی علمی مسأله و ارزیابی اظهارنظرهای غیرمنصفانهٔ مخالفان حکمت و عرفان است.

در این فصل از کتاب دیدیم که نه فقط جواز نظر با تلذذ به مردان که برخی از عالمان تفکیکی به عنوان حرام مسلم در شریعت برشمرده بودند، بلکه جواز نظر با تلذذ به زنان اجنبیه نیز مطابق با فتوای مراجعی است که هیچ نسبتی با عرفان نداشته و صرفاً با آیات و روایات مأنوسند! فتوای مراجع معاصر چه حق باشد و چه نباشد، همین مقدار برای شخص منصف حقیقت طلب، کفایت می کند که دریابد آنچه در تعبیر برخی بزرگان حکمت و عرفان آمده، چیزی نیست که هیچ گزارهٔ شرعی آن را بر نتابد، و مستلزم کفر و زندقه و یا مجوز جسارت و هتاک باشد؛ و قضاوت های مخالفین حکمت و عرفان در این باره از پیش تعیین شده و حاکی از تعصب و بی دقتی است.

در اینجاست که انسان چنین گمان میکند که برخی از نسبت هایی که منتقدین، به فلاسفه و عرفا می دهند همچون عدم توجه به منابع شریعت، عدم رعایت تقوی و... در حقیقت متوجه خود آنهاست و آنها از دفاع از مکتب وحی، و از حق جویی و انصاف، تنها به لفظی اکتفا نموده اند.

۲. حکم فقهی عشق نفسانی

در فصول پیشین به تفصیل به بیان حقیقت عشق نفسانی پرداخته و روشن ساختیم که عشق نفسانی انواع و مصادیق متعدّد داشته و اختصاص به مردان و زنان ندارد و اگر کسی معنای عشق نفسانی را خوب تصور کرده باشد در اینکه اصل عشق نفسانی به حسان الوجوه و صاحبان نفوس لطیفه جایز و حلال است، شک نخواهد کرد. چگونه این طور نباشد و حال آنکه غالب مصادیق عشق نفسانی لازمهٔ بقاء نوع و حفظ نظام جامعهٔ انسانی می باشد؟

آیا می توان محبت شدید والدین به فرزندان و معلّمان به نونهالان را انکار کرد؟ و آیا می توان فرض کرد که شارع مقدّس نسبت به این موارد رضایت نداشته و از آنها جلوگیری کرده باشد؟! مسلماً در شرع مقدّس نه تنها از این امور منعی نشده، بلکه به آن ترغیب و تحریص گشته است.

۱. در رساله الحاقی در پایان کتاب حاضر اشاره ای به ادلهٔ این مسأله شده است (رک ص ۲۷۱). ممکن است خوانندهٔ محترم بپندارد که نقد این فتوا با هدف این کتاب سازگار نیست؛ ولی حق اینست که هدف این کتاب دفاع از حقیقت است، نه دفاع از هر آنچه در میان جمعی از منتسبین به عرفان مرسوم بوده است. به این مطلب مکرراً در نوشتجات سابق بر این رساله تصریح شده است. به عنوان مثال رجوع کنید به: صراط مستقیم، ص ۱۷۱؛ پاسخ به نقدهایی بر صراط مستقیم، ص ۵؛ تحریف های تفکیکان، دفتر اول، ص ۳ و ص ۱۷.



محبت شدید حضرت یعقوب به فرزندش یوسف علی نبینا و آله و علیهما السلام، صریح آیات کریمه قرآن است، و جای انکار ندارد که جمال یوسف را در این امر مدخلیتی بوده باشد. آیا می توان احتمال داد که - العیاذ بالله - این عشق شائبه ای از شهوت داشته است؟!

عشق حضرت سیدالشهداء علیه السلام به فرزندشان علی اکبر از چه بابی است؟ و لذتی که از نگاه به جمال بی مثال وی می برده اند چگونه بوده است؟

محبت شدید حضرت به همسرشان رباب و دخترشان سکینه چطور؟ فرض شود محبت آن حضرت به رباب از باب همسری بوده است؛ آیا می توان در مورد محبت به سکینه هم اینطور قضاوت نمود؟! ابیاتی که از حضرت در این باره نقل شده است چه توجیهی دارد؟!

لَعَمْرُكَ إِنَّنِي لَأَحِبُّ دَارًا
تَكُونُ بِهَا سُكِينَةٌ وَالرُّبَابُ
أَحِبُّهُمَا وَ أُنْذِلُ جُلًّا مَالِي
و لَيْسَ لِعَاتِبٍ عِنْدِي عِتَابُ
فَلَسْتُ لَهُمْ وَ إِن عَابُوا مُطْبِعًا
حَيَاتِي أَوْ يُعَشِّئَنِي التَّرَابُ^۱

(سوگند به جان تو که حقا من خانه ای را که در آن سکینه و رباب حضور داشته باشند، دوست دارم. آن دو را دوست می دارم و بیشتر دارایی خود را برای آنها صرف می کنم و کسی حق سرزنش مرا در این امر ندارد. اگر چه خرده گیران در این امر به عیب جویی و سرزنش من بپردازند، ولی من مادامی که در قید حیات هستم به حرف آنان توجهی نمی کنم تا اینکه خاک مرا در برگردد). محبت شدید إخوان دینی به یکدیگر جزء کدام یک از دو دسته عشق است؟ تأکیدی که شارع مقدس نسبت به آن دارد چگونه توجیه پذیر می گردد؟

و همچنین مواردی دیگر مانند عشق انسان به معلم و استاد خود، عشق به انبیا و اولیا و ائمه علیهم السلام که همه مصادیقی از عشق مورد نظر هستند.

حتی در رابطه بین زوجین باید گفت لا اقل بخشی از تأکیدات شارع مقدس نسبت به انس و محبت بین زن و شوهر، در حقیقت ترغیب به چنین محبت و عشقی است؛ و اگر بخواهیم تمام تشویقات شارع در این زمینه را در محبت شهوانی و نکاح جسمانی منحصرنمائیم، به خطا رفته ایم. به هر حال در حلیت محبت شدید نفسانی جای تأمل نیست. آنچه محتاج بحث می باشد حکم این عشق از جهت لوازم و مقارنات آن است که از دو جهت می تواند مورد بحث واقع شود: ۱. از جهت متعلق (محبوب) ۲. از جهت مراتب عشق. در اینجا طی دو فصل به بررسی مختصر این موارد می پردازیم.

۱. این ابیات را مرحوم محدث قمی رضوان الله علیه با مختصر تفاوتی در الفاظ در نفس المهموم، ص ۵۲۷ از حضرت سیدالشهداء علیه السلام نقل نموده است. و ما در نقل آن از ضبط نسخه مرحوم علامه شعرانی در دمع السجوم تبعیت نمودیم (دمع السجوم، ص ۶۲۰).

۲.۱. عشق نفسانی در مظان شهوت

عشق نفسانی از حیث محبوب، دو قسم دارد: یا محبوب به حسب نوع در معرض شهوت است و یا اینگونه نیست. مثل اینکه انسان عاشق فرزند، مادر، یا استاد، یا یکی از انبیا و ائمه علیهم الصلوٰة والسلام گردد که نوعاً در اینگونه موارد احتمال بروز شهوت و وقوع در حرام منتفی است. در مقابل گاه عشق انسان به زن اجنبیه یا به نوجوان آمرده تعلق می‌گیرد که اینگونه موارد در مظان شهوت قرار دارند.

نقطه اصلی انتقاد مخالفین حکمت و عرفان همین موارد می‌باشد که از دو جهت بدان اشکال شده است:

اولاً از حیث صغرای مسأله و اینکه اصلاً عشق نفسانی در اینگونه موارد امکان تحقق دارد یا نه؟ که سابقاً به طور مفصل بدان پاسخ دادیم.

ثانیاً از حیث کبری و آنکه بر فرض تحقق، نظر شارع مقدس در مورد آن چگونه است و حکم شرعی آن چیست؟

نکته‌ای که تذکر آن ضروری است اینکه: عشق و محبت مانند سایر صفات نفسانی چون تکبر، عجب، تواضع و... از آنجا که از امور غیراختیاری محسوب می‌شود، تبعاً متعلق تکلیف واقع نمی‌شود؛ فلذا بحث از حکم فقهی آن، در واقع بحث از احکام مقدمات اختیاری آن- در جایی که هنوز حاصل نشده- و از حکم ازاله آن- در جایی که برای مکلف ایجاد شده- می‌باشد؛ به عنوان مثال اگر گفتیم محبت واجب است به این معناست که بر مکلف لازم است مقدمات حصول محبت را ایجاد کند؛ و اگر گفتیم محبت حرام است، یعنی انجام مقدماتی که منجر به حصول محبت در قلب می‌شود، شرعاً ممنوع است و نیز اگر کسی به محبت دچار گشته است باید به هر طریقی که می‌شود این حالت را از نفس خود زائل گرداند.

برای این مسأله فروع چندی را می‌توان در نظر گرفت که قبل از ورود به بحث بدان اشاره می‌کنیم. عشق یک مرد به اجنبیه یا نوجوان آمرده، از چند حالت خالی نیست:

۱. عشق او شهوانی و مقرون ریه (خوف وقوع در حرام) باشد. یعنی دچار عشقی شده که ناشی از شهوت یا همراه آن است و احتمال عقلانی هم می‌دهد که این حالت، او را به فعل حرام مانند تقبیل و... خواهد کشاند.

۲. عشق او شهوانی است، ولی از ریه خالی است؛ یعنی به هر دلیل خوف وقوع در حرام نداشته، و مطمئن است که این حالت به حرام منجر نمی‌شود.

۳. عشق وی نفسانی است، لیکن مقرون به ریه و خوف وقوع در حرام.

۴. عشق وی نفسانی است و ریه و خوف وقوع در حرام هم ندارد؛ یعنی گرچه محبوب او



به حسب نوع در معرض شهوت است، ولی این فرد بشخصه نسبت به او هیچگونه دچار شهوت نمی‌باشد و وثوق دارد که در آینده نیز تحریک شهوانی صورت نمی‌گیرد و فعل حرامی از وی سر نمی‌زند.

بحث از عشق شهوانی به همه اقسام آن (ناشی از شهوت یا همراه شهوت، خالی از ریه یا همراه آن) از موضوع سخن در این کتاب خارج است. اما عشق نفسانی، ظاهراً هیچ دلیلی بر حرمت آن در مظان شهوت فی نفسه وجود ندارد؛ چنانکه هیچ‌کس در جواز محبت شدید پدر به دختر یا برادر به خواهر و نیز محبت ایمانی شدید مؤمن به مؤمنه (همچون محبت به مخدرات آل رسول صلوات‌الله‌وسلامه‌علیهم‌أجمعین) تردید نمی‌نماید. اما حکم عشق نفسانی همراه با ریه، تابع حکم ریه است که تبیین موضوعی و حکمی آن بحثی مفصل می‌طلبد و از حوصله این کتاب خارج است.

۲.۲. عشق نفسانی در مراتب شدید

سابقاً گذشت که عشق نفسانی گاهی ضعیف و گاهی شدید می‌باشد و گاه به حدی شدت پیدا می‌کند که سرپرده قلب عاشق را گرفته و وی را از غیر محبوب غافل می‌سازد. آنچه در گذشته در این باره مطرح نمودیم تحلیل عقلی این پدیده بود که عقل مستقل در مورد نفس این حالت فارغ از عوارض و طواری چه قضاوتی دارد.

اما در این فصل، به بررسی اجمالی حکم مراتب شدید عشق در شریعت و از منظر آیات و روایات می‌پردازیم.

عشق نفسانی در مراتب شدید از جهات مختلف لااقل به سه دسته کلی تقسیم می‌شود:

۱. **عشق مانع از طاعت؛** یعنی حال عاشق به گونه‌ای باشد که در دوران بین اطاعت پروردگار و تحصیل رضایت معشوق مجازی، دومی را اختیار کند؛ مطلوب معشوق را انجام داده و اوامر و نواهی الهی را ترک نماید.

۲. **عشق مانع از ذکر خدا؛** به صورتی که عاشق دائماً در ذکر و فکر معشوق غیر الهی خود باشد، ولی در عین حال طاعات خود را کماکان انجام می‌دهد. به عبارت دیگر وی در عین اینکه احکام الزامی شریعت را انجام می‌دهد، لیکن وجهه اصلی همت او معشوق بوده و ذکر و یاد معشوق است که سويدای دل او را پر نموده است. این حالت را می‌توان «عشق مُلهی» نامید؛ یعنی عشقی که باعث غفلت و سهو عاشق از یاد خدا گشته، یا لااقل به یاد خدا جنبه فرعیت داده است.^۱

۳. **عشق غیر مُلهی؛** یعنی عشقی که نه مانع از طاعت است و نه مانع از ذکر و یاد پروردگار.

۱. نسبت عشق مانع از طاعت با عشق مانع از ذکر خدا نسبت عموم من وجه می‌باشد.



تحقق چنین حالتی در نفس عاشق علی‌رغم وجود عشق، ناشی از یکی از دو سبب زیر است:
الف) معتدل بودن محبت؛ یعنی محبت در عین اینکه شدید است، ولی در حدی نیست که محبت خدا و ذکر خدا را تحت الشعاع قرار داده و در آن خللی ایجاد کند، مانند عشق و محبتی که نوع پدران و مادران به فرزندان خود دارند؛ با وجود اینکه آنها را از جان عزیزتر می‌دارند، در عین حال از یاد خدا غافل نمی‌شوند.

ب) طولی بودن محبت؛ عشق و محبت به وجود آمده حالت طولی داشته باشد. محبت طولی خود به دو گونه تحقق می‌پذیرد:

گاه از این باب است که همه موجودات هستی، مرائی و مجالی خداوند و آیات وی می‌باشند و به اصطلاح خدانمایند، نه خودنما. فلذا هر حُسن و جمالی آیتی از جمال مطلق پروردگار است که در این صورتِ خاص، و بدین گونه ظهور و بروز نموده است.

| | |
|--|---|
| مُعَاوِلُهُ بِلِ حُسْنٍ كُلِّ مَلِيحَةٍ | فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا |
| مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنِ بَدِيْعَةٍ | و تَنْظَهُرُ لِلْعُشْوَاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ |
| وَمَا إِنْ لَهَا فِي حُسْنِهَا مِنْ شَرِيكَةٍ | و لَسَنْ سَوَاهَا وَ لَأَكُنَّ غَيْرَهَا |

در چشم نکورویان زیبا همه او دیدم
 و ندر نظر و امق عذرا همه او دیدم
 او بود همه او بس تنها همه او دیدم

در حسن رخ خوبان پیدا همه او دیدم
 در دیده هر عاشق او بود همه لایق
 دیدم همه پیش و پس جز دوست ندیدم کس

نه از یک سوش می‌بینم که می‌بینم زهر سوش
 که اندر هر سر مویی نمی‌بینم به جز مویش
 که در چشم نمی‌آید، به غیر از چشم جادوش
 کجا ره بردمی سوش ز تاریکی گیسوش
 که در ابروی هر مهر و نمی‌بینم جز ابروش
 که از هر ذره خورشیدی نماید پرتو رویش^۳

مرا از روی هر دلبر تجلی می‌کند رویش
 کشد هر دم مرا سویی کمنند زلف مهر و رویی
 ندانم چشم جادوش چه افسون خواند بر چشمم
 فروغ نور رخسارش مرا شد رهنما و رنه
 از آن در ابروی خوبان نظر پیوسته می‌دارم
 به پیش «مغربی» هر ذره زان رو مشرقی باشد

۱. ابیاتی از تأیید کبرای عارف شهیر، ابن‌فارض مصری (دیوان ابن‌الفارض، ص ۸۵ و ۸۶).

۲. کلیات عراقی، ص ۲۳۳.

۳. دیوان محمد شیرین‌مغربی، ص ۲۲۹؛ شیخ جامی از بعضی از گُبراء نقل می‌کند که:



و گاه آنچه باعث حصول عشق نسبت به معشوق می‌شود، اتّصال و انتساب خاص محبوب به خداوند متعال، و قربی است که وی در محضر پروردگار دارد. به عبارت دیگر عاشق در اینگونه موارد معشوق خود را از این باب که محبوب خداست و محبتش مطلوب وی است دوست می‌دارد. مثال بارز این نوع عشق، عشق به اولیاء الهی از انبیاء عظام و ائمه طاهرین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین می‌باشد.

بنابراین در قسم سوم ما با سه حالت مواجهیم و بدین ترتیب مجموعه اقسام به پنج مورد بالغ می‌گردد:

۱. عشق مانع از طاعت
۲. عشق مُلهی
۳. عشق غیر مُلهی ضعیف
۴. عشق غیر مله‌ی طولی از باب مظهریت همه عالم برای پروردگار
۵. عشق غیر مله‌ی طولی به مقربان الهی.

۲.۲.۱. احکام مراتب عشق نفسانی

اما حکم هر یک از اقسام فوق؛ باید گفت: شگّی در حلیّت مورد اخیر وجود ندارد، بلکه مستفاد از بسیاری از روایات شریفه این است که عشق به مقربان درگاه پروردگار و محبت شدید به آنها از مؤکدترین مستحبات، بلکه از ارکان دین شمرده شده و حتّی در برخی تعابیر هویت دین مساوی با چنین حبّی قلمداد شده است.^۱ واضح است که وجود چنین محبتی نه تنها خللی در مسیر حرکت به خدا ایجاد نمی‌کند، بلکه ممدّ طاعت الهی بوده و از افضل قربات محسوب می‌شود، کما اینکه در زیارت عاشوراء می‌خوانیم: و أتقرب إلی الله بموالیاتکم. نکته‌ای که در اینجا تذکّرش خالی از لطف نیست، این است که باید سعی شود این عشق

«نزد اهل تحقیق و توحید این است که کامل آن کسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسّی مشاهده کند به بصر، همچنان که مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی به بصیرت. یشاهدون بالبصيرة الجمال المطلق المعنوي بما يعاينون بالبصر الحسن المقيد الصوري. و جمال با کمال حق سبحانه دو اعتبار دارد: یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی، و عارف ابن جمال مطلق را در فنای فی‌الله سبحانه مشاهده تواند کرد. و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسّیه یا روحانیّه. پس عارف اگر حُسن ببیند، چنین ببیند و جمال را جمال حق داند متنزل شده به مراتب کونیّه. و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که به خوبان ننگرد تا به هاویّه حیرت در نماند.» (فتحات‌الأنس، ص ۵۸۸).

۱. رک بحار‌الأنوار، ج ۶۶، باب ۳۶؛ ص ۲۳۶؛ الکافی، ج ۲، کتاب الإیمان و الکفر، باب الحبّ فی الله و البغض فی الله، ص ۱۲۴ - ۱۲۷؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۶۷.



طولیت خود را حفظ کرده و حالت استقلالی به خود نگیرد، کما اینکه روایات وارده در این باب نیز این نکته را متضمّن هستند.

و نیز از همین باب است محبت شدید مؤمنین به یکدیگر اگر به لحاظ وجود ایمان و قرب به خدا در طرفین پدید آمده باشد، کما اینکه در روایت شریفی از حضرت صادق علیه السلام آمده است:

«إِنَّ الْمُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ، قَدْ أَضَاءَ نُورٌ وَجْهَهُمْ وَ نُورٌ أَجْسَادِهِمْ وَ نُورٌ مَنَابِرِهِمْ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى يُعْرِفُوا بِهِ، فَيَقَالُ: هَؤُلَاءِ الْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ.»^۱ (به تحقیق که آنان که به خاطر خداوند به یکدیگر محبت می‌ورزند در روز قیامت بر منابری از نور قرار دارند در حالی که نور چهره، بدن و منبرهایشان همه چیزها را فرا می‌گیرد تا جایی که به واسطه آن نور شناخته می‌شوند؛ پس گفته می‌شود: اینانند اشخاصی که به خاطر خدا یکدیگر را دوست می‌داشتند).

همچنین در حکمت و جواز قسم سوم از انواع عشق نیز حرفی نیست؛ بلکه برخی از موارد آن در روایات مورد حثّ و ترغیب قرار گرفته، مانند محبت پدر به فرزند، محبت زوجین، محبت فرزند به والدین و همچنین مؤمن به مؤمن که در ضمن فصل اول از همین بخش به برخی از روایات آن اشاره گردید.

۱۱۴

در مقابل این دو قسم، عشق قسم اول یعنی عشقی که در مقام عمل مانع از تحصیل رضایت و اطاعت خداوند شود، مسلماً از نظر شرعی ممنوع است و بلکه بر اساس ظاهر آیه شریفه: قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكِنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ^۲ حرمت نفسی داشته و از کبائر محسوب می‌شود.

و بالجمله در حکم سه قسم مذکور بحثی نیست، و آنچه بیشتر محل تأمل و بررسی است قسم دوم و چهارم یعنی عشق مُلهی از ذکر خدا و عشق از باب مظهریت حق تعالی است.

در مورد عشق مُلهی، ظاهر بدئی برخی از آیات کریمه قرآن حرمت است مانند آیه شریفه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ^۳؛ که نهی «لَا تُلْهِكُمْ» در آن، ظهور در حرمت دارد.^۴

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۲۵، ح ۴ و نگاه کنید به احادیث ۳، ۷، ۸ و ۱۲.

۲. آیه ۲۴ از سوره ۹: التوبة.

۳. آیه ۹ از سوره ۶۳: المنافقون.

۴. گرچه این آیه عدل آیه شریفه: رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَجَافُونَ يَوْمًا



و نیز در روایتی آمده است که مفضل بن عمر می‌گوید: از حضرت ابی‌عبدالله امام صادق علیه‌السلام از «عشق» سؤال کردم. حضرت در جواب فرمودند:

«قُلُوبٌ خَلَّتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ»^۱ (دل‌هایی می‌باشند که از ذکر خداوند خالی گشتند، پس آنها را به محبت غیر خود مبتلا نمود).

لیکن با این حال، التزام به حرمت در همه موارد این قسم مشکل است، و به نظر می‌رسد باید بین این موارد تفکیک نمود. مثلاً چه بسا از متون شریعت استفاده شود که محبت به اهل بیت علیهم‌السلام به هر نحوی، مستحب و مطلوب است؛ لذا گرچه شخصی محبت غیر طولی (استقلالی) به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا حضرت صدیقه طاهره یا یکی از ائمه علیهم‌السلام پیدا کند به نحوی که دائماً در یاد آنها باشد آنها هم به نحوی که از یاد خدا غافل گردد، لیکن باز هم این محبت در حد خود مطلوب است و دستگیر او خواهد شد.

یا مثلاً مادرانی که طفل خردسال یا جوان خود را از دست می‌دهند، در بسیاری از مواقع دچار سهو و غفلت از خدا می‌شوند، و آن کودک تمام فکر و ذکر آنها را به خود مشغول می‌سازد (در عین اینکه تکالیف واجبه خود را انجام می‌دهند)؛ اما ظاهراً فقهاء عظام در عناوین محرّمه چنین موردی را ذکر نکرده‌اند و گویا آن را از محرّمات نمی‌دانند.

بنابراین باید گفت: التزام به حکم مطلق در این قسم میسر نمی‌باشد، و حکم آن به حسب موارد متفاوت است؛ هر چند که اغلب آنها مسلماً مکروه می‌باشد.

اما عشق به زیارویان از باب مظهریت جمال حق متعال؛ باید گفت نظر به زیارویان از حیثی که در این فصل از آن بحث می‌کنیم - یعنی از حیث شدت محبت - موجب حرمت نمی‌شود. چرا که مفروض بحث، محبت نفسانیّه طولیه و در راستای محبت خداوند است.

بله، این که متعلق این محبت، یعنی زیارویان در معرض شهوت هستند، بحث جداگانه‌ای داشته که در فصل سابق بررسی گردید و گذشت که دلیلی بر حرمت محبت بدون ریه نداریم.

بناءً علیهذا آنچه به برخی از مشایخ مانند أوحالدین کرمانی منسوب است که وی به نظر کردن و عشق‌بازی با مردان می‌پرداخته، اگر از این باب بوده باید گفت طبق برخی فتاوی مانعی ندارد؛ کما اینکه ظاهر اشعار و احوال وی این مطلب را تأیید می‌کند؛ مانند اینکه می‌گوید:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت

تَنَقَّلَبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ (آیه ۳۷ از سوره ۲۴: النور) است، ولی مسلماً هر الهائی از ذکر خداوند حرام نیست. در غیر این صورت بجز مخلصین همگی را باید از خاسرین و مرتکب حرام شمرد؛ لیکن بعید نیست إلهاء مستمر در موارد عشق را در بر بگیرد.

۱. علل‌الشرایع، ج ۱، ص ۱۶۹، باب علة‌العشق‌الباطل؛ بحار‌الأنوار، ج ۷۴، ص ۱۵۸.



این عالم صورت است و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت و اما آنچه جامی از بعضی تواریخ نقل نموده که «چون وی در سماع گرم شدی، پیراهن مردان چاک کردی، و سینه به سینه ایشان باز نهادی»؛^۱ این مطلب نیز - بر فرض صحت - دلیل بر ذم فاعلی وی نمی‌شود، چرا که حکم لمس و حکم نظر فی الجمله مانند یکدیگرند، و لذا اباحت گذشته در بحث نظر، در لمس هم می‌آید،^۲ و چه بسا این عملکرد بر اساس فتوا به جواز تلذذات غیر شهوانی^۳ صورت گرفته باشد، چنانکه مسلماً در آغوش کشیدن خردسالان و به سینه چسباندن آنها بدون شهوت حرام نیست. هر چند طبق آنچه سابقاً گفته شد این عمل شبهه حرمت داشته و خصوصاً تظاهر به آن مستحسن نمی‌باشد.^۴

۱. نفعات الأُنس، ص ۵۸۸.

۲. گرچه حکم در لمس شدیدتر است (رک وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰، ح ۵).

۳. فتوای بزرگانی چون حضرات آیات سیستانی و شبیری زنجانی مدظلهما.

۴. باز هم تأکید می‌شود غرض از این مباحث دفاع از شخص یا نحلّه خاصی نیست. نگارنده جز آنچه در نفعات جامی آمده، هیچ اطلاعات دیگری از شرح حال و مسلک و مذهب أوحالدین کرمانی نداشته و نسبت به آن تعلقی هم ندارد. کلام ما با مخالفین عرفان و حکمت تنها در این است که به صرف اینکه مطلبی به مذاق ما خوش نیامد، و در صفحه ذهن و خیالات خود توجیهی برای آن پیدا نکردیم، نباید راجع به آن مطلب اظهار نظر کرده، و صاحب آن مطلب را به انواع تهمت‌های کفر و بی‌دینی و فسق و فجور و... رمی نماییم.

مُحْسِنُ سَوْمٍ

نقد عبارات مُستَقْدِينَ صُدْرِ الْمَتَّالِيَيْنِ قَدَسَتْهُ



آنچه تا کنون گذشت تبیین زوایای مختلف مبحث عشق مجازی در کلام مرحوم صدرالمتألهین رضوان‌الله‌علیه و در آثار برخی از عرفا و بررسی آن از منظر شرع مقدّس بود. اینک جا دارد به عبارات برخی از منتقدین مرحوم صدرالمتألهین پرداخته و اشتباهات ایشان را برشمريم. در اینجا از میان آثار گوناگون منتقدین تنها کتاب عارف‌وصوفی‌چه‌می‌گویند؟ اثر مرحوم آیه‌الله میرزا جواد آقا تهرانی رحمة‌الله‌علیه و کتاب یافته‌های وحیانی در تضاد با یافته‌های یونانی می‌پردازیم و به نظر می‌رسد با بررسی و نقد همین دو مورد پاسخ سایر نقدهایی که در این زمینه صدور یافته، حاصل خواهد شد؛ چرا که یکی از خصوصیات بارز در مکتوبات و قلم فرسایی‌های منتقدین حکمت و عرفان الهی تکرار مطالب و نقل مکرّر یک مطلب از سایرین است.

پیشاپیش تذکر این نکته ضروری است که این دو کتاب علی‌رغم اشتراک در هدف نهایی که نقد و تخطئه عرفا و حکماء الهی باشد، تفاوتی اساسی با یکدیگر دارند. اشتباهات مرحوم تهرانی در عارف‌وصوفی‌چه‌می‌گویند؟ همه محصول ناآشنایی و ضعف علمی و فضای آکنده از تعصّب حوزه مشهد است که مؤلف محترم کتاب در آن نشو و نما یافته‌اند و شأن مؤلف متقی کتاب کاملاً مبرای از آن است که مانند برخی دیگر از تفکیکیان به یاوه‌سرایی و جعل اکاذیب پردازند و به عنوان دفاع از مکتب اهل بیت به ارکان مذهب و اساطین شیعه اثناعشریه هرنوع تهمت و افترائی را روا داشته و با توهین و بی‌ادبی به بزرگان عقده‌گشایی کنند، عملکردی که از سراسر کتاب یافته‌های وحیانی مشهود است چنانکه خواهیم دید. به دیگر سخن حُسن فاعلی مؤلف کتاب اوّل به هیچ وجه محلّ بحث و نقد نیست.

به هر روی مطالعه این بخش، برای خوانندگانی که مطالب این کتاب را از ابتدا با دقّت و با هدف طلب حقیقت دنبال کرده‌اند، به خوبی روشن می‌سازد که بی‌دقتی و ضعف علمی و گاه عدم رعایت مسائل شرعی و اخلاقی منجر به نگارش چه مطالب و صدور چه تهمت‌ها و نسبت‌های خلاف واقعی می‌گردد.



فصل اول: یازده نکته در اشکالات «عارف و صوفی چه می گویند؟»

مؤلف کتاب تحت عنوان «نظر و گفتار عرفا و صوفیه در عشق مجازی» بحثی کوتاه را در حدود پنج صفحه به این موضوع اختصاص داده‌اند که سه صفحه آن نقل عبارات مرحوم صدرالمتألهین با توضیحی کوتاه است و سپس به نقد صدرالمتألهین پرداخته‌اند. ما عین عبارات ایشان را در انتقاد از صدرالمتألهین در سه فصل نقل نموده و اشکالات آن را طی یازده نکته مرور می‌کنیم.

۱. اشکال اول تا پنجم:

صاحب عارف و صوفی در نقد مرحوم مآصدرا می‌نویسند:

«مؤلف گوید: همین‌گونه عشق‌ورزی به حسان‌الوجوه (یعنی لذت شدید بردن به دیدار صورت‌های زیبای غلمان و به همین جهت علاقه و محبت مفراط داشتن به آنان که از سراپای سخنان صدرالمتألهین بدست می‌آید و به مشایخ عرفان نسبت می‌دهد که مریدان را در ابتدای سلوک به آن امر می‌کنند) به هر قسم که پرورانده و بیان شود و به هر نام که خوانده‌گردد - خواه به نام عشق عقیف و یا عشق نفسانی در مقابل حیوانی که منجر و مقارن با فسق و فجور دیگر هم نگردد - چون از محرّمات مسلّمه فقهیه می‌باشد...»^۱

۱۲۰

نکته اول: چنانکه در این عبارات روشن است مؤلف کتاب - علی‌رغم توجه به تفاوت عشق نفسانی و شهوانی - بدون هیچ بحث فقهی و شاهد و مدرکی حرمت عشق عقیف نفسانی را از مسلّمات فقهیه شمرده‌اند و به هیچ یک از نکات گذشته در اقسام عشق نفسانی توجه ننموده‌اند. چنانکه گذشت متعلّق این عشق اقسامی دارد؛ از جمله:

الف) عشق به کودکان و نوجوانان که موجب تمایل مادران و معلمان به آنها و تحمّل سختی‌های تعلیم و تربیتشان بود و محور اصلی کلام صدرالمتألهین نیز همین محبت شدید بود که وی از راه حکمت الهی و وجود مبادی و غایات حسنه، دلیل بر حسن عقلی آن اقامه فرمود و شواهد شرعی آن نیز پیش از این گذشت.

ب) عشق به إخوان ایمانی و اولیاء الهی که از مستحبات اکیده در شرع اقدس است.

ج) عشق به والدین، برادران، خواهران و دیگر ارحام.

د) عشق به زنان اجنبیه و نوجوانانی که در معرض محبت شهوانی می‌باشند.

و...



احکام هر یک از این موارد متفاوت بود که در مباحث سابق بدانها اشاره نمودیم.
نکته دوم: چنانکه گذشت احکام عشق از جهت مراتب و آثار آن نیز متفاوت بود؛ از این جهت که صرفاً محبتی شدید باشد یا اینکه تمام توجه عاشق متوجه معشوق گردد؟ از این جهت که مانع از اطاعت خداوند یا از توجه به او گردد یا نه؟ و از این جهت که محبت طولی باشد یا نه؟ متأسفانه در عبارات کتاب عارف و صوفی چه می‌گویند؟ به هیچ یک از این جهات توجه نشده و بالمره آنچه را در کلام صدرالمتألهین رحمه‌الله آمده حرام مسلم فقهی شمرده‌اند.

نکته سوم: نویسنده محترم توجهی به تفاوت حکم نظر و التذاذ با حکم عشق ننموده‌اند و همه را حرام مسلم فقهی شمرده‌اند. با اینکه گذشت که لأقل نظر همراه با التذاذ غیرشهوایی نسبت به إخوان دینی و نساء محارم و کودکان جائز بوده و بنا بر فتوای عدّای از اجلاء مراجع شیعه در عصر حاضر، اینگونه نظر حتی نسبت به زنان اجنبیه و مردان نیز بلااشکال می‌باشد.

نکته چهارم: مؤلف محترم گرچه تفاوت عشق نفسانی و شهوانی را دریافته‌اند، ولی معنای عشق نفسانی را صحیح متوجه نگشته‌اند. ایشان در تفسیر این عشق فرمودند:

«عشق‌ورزی به حسان‌الوجوه یعنی لذت شدید بردن به دیدار صورت‌های زیبای غلمان و به همین جهت علاقه و محبت مفرط داشتن به آنان».

از این عبارت به دست می‌آید که ایشان پنداشته‌اند منشأ علاقه و محبت مفرط در موارد عشق نفسانی «لذت شدید بردن به دیدار صورت‌های زیبای غلمان» است که با لفظ «به همین جهت» به این مسأله اشاره نموده‌اند؛ یعنی منشأ عشق نفسانی عقیف صرفاً یک لذت حسی بصری است. در حالی که مرحوم ملاحظراً با تفصیل فراوان توضیح فرمودند که منشأ این محبت مسانخت و تناسب دو نفس است و عاشق و معشوق حقیقی روح طرفین است نه جسم آنها، و اگر التذاذی از توجه به جسم حاصل می‌شود از این باب است که جسم مظهر روح می‌باشد که توضیح آن به تفصیل گذشت.

گویا همین اشتباه مؤلف است که سبب شده ایشان عشق نفسانی را منحصر در عشق به غلمان فهمیده و از دیگر اقسام آن غافل بمانند.

به عبارت دیگر اگر بخواهیم تعارف را کنار بگذاریم مؤلف محترم عارف و صوفی چه می‌گویند؟ در واقع آن عشق نفسانی و شهوانی را متوجه نشده و آن را تنها لفظی دانسته‌اند، و با ظن سوئی که نسبت به مرحوم ملاحظراً و سایر حکما داشته‌اند، اینطور استنباط کرده‌اند که ایشان برای فرار از دیدگاه مبغوضانه‌ای که شریعت و عرف به عشق شهوانی دارند، اقدام به تغییر لفظ آن و توجیه مسأله نموده‌اند؛ کما اینکه عبارت ایشان که «به هر قسم که پرورنده شود و به هر نام که خواننده گردد» اشعار به آن دارد.

نکته پنجم: چنانکه گذشت مرحوم صدرالمتألهین قدس سره گرچه اصل این عشق را نسبت



۳. اشکال هفتم تا یازدهم

مرحوم تهرانی رحمه الله علیه در پاورقی می نویسد:

«باید گفت: بنابراین جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام که با اهتمامی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته، چگونه این پل و قنطره خدائی (یعنی عشق و رزی به حسان الوجوه) را که **مطلوب همه نفوس** و یا اقلأ به گفته بعضی **مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه** و امری **آسان** است فراموش کرده و پشت سر انداخته است، و هرگز مردم را از این راه بسوی خدا سوق نداده است؟ گویا عرفا و اولیاء صوفیه از پیغمبر اکرم و ائمه دین (ص) به راههای خدایی و مصالح و حکم واقعی دانتر و در هدایت مردم دلسوزتر بوده اند. مگر اینکه در اینجا فوراً به حدیث متشابه در نظر عوام تمسک بسته و بگویند: در حدیث است که «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يَحِبُّ الْجَمَالَ»؛ غافل از اینکه حدیث مزبور مربوط به این مقام نیست، زیرا معنی آن ظاهراً حسن و جمال و تزئینی است که شخص به وسیله لباس و نظیف برای خود حاصل می کند؛ شاهد: عن أبي عبد الله (ع): البس و تجمل فإن الله جميل يحب الجمال و لیکن من حلال.»^۱

نکته هفتم: همانطور که سابقاً گذشت مرحوم ملاحظه در بحث عشق، سخن را با محبت مادران و معلمان به کودکان و نوجوانان آغاز نموده و فرموده این محبت در همه امتهایی که دارای نفوس لطیف و تمدن و علم می باشند وجود داشته، و به ندرت کسی یافت می شود که در طول عمر خود از این محبت خالی باشد و این محبت مطلوب نفوس ظریفه است. وی سپس بحث را درباره مرتبه عالی و شدیدة این محبت که منجر به غفلت از غیر محبوب شده و برخی آن را وسیله عبور از لذات حسی و تعلق به دنیا شمرده اند، ادامه می دهد.

پس آنچه مطلوب **همه نفوس** یا **لا اقل نفوس ظریفه** است، درجه عمومی این محبت است که امری همگانی است. و اما آنچه به وسیله آن دل عاشق از عالم طبع کنده می گردد، درجه عالی آن است که مطلوب **همه نفوس** و یا **همه نفوس ظریفه** نیست، بلکه این حالت حتی در بین امم متمدن و دارای طبع لطیف نیز به ندرت اتفاق می افتد و قابلیت فراوان می طلبد.

این دو نوع محبت در عبارت عارف و صوفی با یکدیگر خلط شده اند.

نکته هشتم: از اینجا روشن می شود اینکه ایشان گفته اند این عشق «امری آسان» است، نیز سخنی خطاست که محصول خلط مراتب مختلف محبت است. عشقی که به اعتقاد برخی قنطره



حقیقت است (یعنی عشق غافل‌کننده از غیرمعشوق) امری بسیار صعب و دشوار است،^۱ و تحصیل آن نیز برای غالب نفوس ممکن نمی‌باشد و دواوین شعرا مملو است از بیان مشقتها و سختی‌های عشق کما لایخفی.

نکته نهم: گذشته از مشکلات کلی عاشق‌شدن و عاشق‌بودن، باید دانست که چون مطلوب در این مقام عشق نفسانی و عقیف است تحصیل آن جز برای اقلّ قلیل از مردم غیرممکن است، مگر اینکه در متعلّق آن هیچ شائبه شهوتی نباشد، همچون عشق به إخوان ایمانی و اولیاء الهی؛ و گرنه غالب نفوس که هنوز خود را از آتش شهوت تطهیر ننموده‌اند، در این امور مبتلا به شهوت شده و با این عشق در آتش جهنّم وارد خواهند گشت. عباراتی را که صدر الحکماء المتألهین قدس سرّه در کسرالأصنام در مذمت صوفیه و افعال آنان مانند تعشّق به حسان الوجوه و قرائت اشعار عاشقانه در ملأ عام آورده بودند - و گذشت - ناظر به همین نکات است.

بنابراین بر فرض که عشق مجازی قنطره عشق حقیقی نیز باشد، هیچگاه شارع مقدّس به عنوان یک دستور عام آن را به مسلمانان عرضه نخواهد نمود. چون اولاً عاشقی جز برای برخی از افراد ممکن نیست؛ و ثانیاً برای همان افراد نیز عشق عقیف به ندرت تحقّق می‌یابد و در این صورت دعوت عمومی به آن مفاسدش بیش از منافعش خواهد بود. در نتیجه این دستور مختص به افرادی خاصّ است که تشخیص این افراد بر عهده شخصی واقف بر اسرار و آگاه از خصوصیات نفوس است. و اگر فرض کنیم برخی مشایخ نیز از این روش استفاده می‌نموده‌اند، به صورت محدود به افراد بخصوصی چنین دستوری می‌داده‌اند.

نکته دهم: در عبارت کتاب عارف‌وصوفی چنین وانمود شده که در روایات مبارکات هیچ اثری از ترغیب به محبّت نفسانی وجود ندارد مگر روایت «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ...»؛ با اینکه گذشت که در طوائف مختلفی از روایات به این امر پرداخته شده بود. گذشته از روایت عامی «من عشق و کتم و عفّ...» که مستند برخی از مشایخ بوده؛ در روایات شیعی محبّت به اولاد و فرزندان و به والدین و به إخوان فی‌الله مورد ترغیب قرار گرفته و نظر با تلذذ به إخوان دینی و به فرزند موجب رحمت و تقرب الهی شمرده شده؛ و شدت محبّت زنان با کمال ایمان متلازم محسوب گردیده است. نیز روایات فراوانی بر حسن جمال ظاهری دلالت می‌نمود که نمونه‌هایی از این روایات در مباحث سابق گذشت و ارتباط این روایات با بحث ما اگر بیشتر از روایت «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ...» نباشد، مسلماً کمتر نیست. گرچه عرض شد که به نظر ما هیچ یک از این روایات ترغیب به عشق مُلهی از ذکر خداوند خصوصاً نسبت به موارد مظانّ شهوت ندارد، ولی از آن اصل حسن ذاتی این امر را که

۱. آری، مراتب عادی عشق نیز در تلطیف نفس مفید است، ولی قنطره عشق حقیقی نیست و به تجمیع هموم منجر نمی‌شود.



ملاصدرا نیز به دنبال آن بودند می توان فهمید.

نکته یازدهم: نویسنده ادعا کرده اند که مراد حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» جمال عارضی به واسطه لباس و تنظیف است. با اینکه همانطور که در متن کتاب گذشت اولاً روایت إطلاق دارد؛ ثانیاً جمال خداوند یقیناً ذاتی است پس قدر متیقن در «يُحِبُّ الْجَمَالَ» جمال ذاتی خواهد بود؛ ثالثاً عطف «التَّجَمُّلُ» بر «الجمال» در برخی روایات (يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ التَّجَمُّلُ) مانند تصریح بر شمول این روایت نسبت به جمال ذاتی است؛ و رابعاً روایات دال بر محبوبیت جمال ظاهری منحصر در این حدیث نبوده که نمونه هایی از آن گذشت.

سخنی با مرحوم آیه الله تهرانی و همفکران ایشان

باری این بود برخی از اشکالاتی که در این فصل از کتاب عارف و صوفی چه می گویند؟ به مطالب مؤلف محترم آن وارد بود. به طور کلّ در مکتوبات مرحوم آیه الله حاج میرزا جواد تهرانی رحمة الله علیه رعایت مسائل اخلاقی و عفت کلام مشهود است؛ و ایشان در پرهیز از تعبیر زنده ای که استادشان مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی و معاصرینشان از علمای تفکیک همچون مرحومین آیتین حاج شیخ مجتبی قزوینی و حاج شیخ علی نمازی شاهرودی، در مورد عرفا و حکمای الهی به کار می برند، سعی بلیغی دارند. و همانطور که در مقدمه کتاب عارف و صوفی تصریح کرده اند «غرضی جز نظر تحرّی و تحقیق حقیقت نداریم و در صدد کم ترین و کوچک ترین اهانت و اسائه ادب به مخالفین نظر خود نیستیم»^۱؛ کما اینکه سیره عملی ایشان در طول حیاتشان نیز بر رعایت تقوی و زهد مشهود همگان بوده است.^۲

لیکن با همه این احوال سیره عملی و برخوردهای تند و تیز و تعبیر صریح و بی پرده استادشان میرزای اصفهانی نسبت به عرفا و حکما اثر خود را در ایشان نیز گذارده، و مانع از تحقّق هدفی که به دنبال آن بوده اند، شده است. و به طور خلاصه حجاب بدبینی مانع از آن شده که در

۱. عارف و صوفی چه می گویند؟، ص ۱.

۲. تا جایی که نقل می کنند که یک بار که استادشان مرحوم میرزا مهدی در طی درس تعبیرات تندی نسبت به حکما به کار بردند، پس از درس ایشان به دلیل اینکه می خواستند در نماز استاد شرکت کنند از استاد درخواست نمودند که استغفار کنند (این قضیه در بین شاگردان میرزا مشهور بوده است).

به نظر می رسد یکی از دلایل این سیره ایشان استفاده از محضر حکیم متأله مرحوم آیه الله حاج شیخ مرتضی طالقانی قدس سرّه در نجف و استفاضه از انفاس قدسیّه آن رادمرد الهی بوده است؛ و اینکه از نزدیک مشاهده نموده اند که نسبت هایی که به واسطه برخی سوء تفاهم ها به اهل معرفت داده می شود لایق مقام آنها نمی باشد. همین سیره در مورد مرحوم آیه الله مروارید مشاهده می شود. و ریشه آن را باید در ارتباط ایشان با مرحوم حاج شیخ حسنعلی نخودکی قدس سرّه جست.

مقام بحث علمی دقت لازم را به کار برده، و مقدمات منطقی یک نقد علمی را طی نمایند. ایشان در همین مقدمه در ادامه می‌نویسند:

«در این راه از هیچ‌گونه اهانت و تجهیل و تحقیر مخالفین نهراسیم؛ بلکه از آنان در هر مقامی که باشند تقاضا می‌نماییم که پس از آنکه تمام نوشته ما را به دقت مطالعه فرمودند، اگر می‌توانند مشکلات ما را برطرف نموده و ما را با خود هم‌عقیده سازند. برای صحبت و بحث علمی و افاضه مقاصد خود، ما را دعوت فرمایند که با کمال تشکر و امتنان اجابت خواهیم نمود.»
غافل از اینکه:

طالب حق گرتویی می‌روهمی دنبال حق نی که آید حق به دنبال تو و بر خانهات
گر که بنشیننی هزاران سال و گویی طالبم این طلب نبود نگردد حق مسلم عایدت
عرفان و فلسفه هم مانند سایر علوم تدرّس و تعلّم می‌خواهد؛ استاد خیبر و ماهر می‌خواهد؛
ظرائف و دقائقی دارد که باید با زانو زدن در محضر اساتید فن سینه به سینه منتقل شود.
ایشان منابع خود را در عارف و صوفی چه می‌گویند؟ این چنین معرفی می‌نماید: تذکرة الأولیاء،
شرح گلشن راز لاهیجی، فصوص الحکم و شرح قیصری، فتوحات، أسفار، شرح منظومه و چند مورد
دیگر و سپس در مقدمه اضافه بر موارد مزبور به دو کتاب از دکتر قاسم غنی به نام‌های بحثی در تصوف
و تاریخ تصوف در اسلام اشاره نموده و وی را «مردی مطلع و متبّع و دارای مغز عرفانی و زبان
گویای عرفا و صوفیه» (!) معرفی کرده^۱ و از کتاب وی بسیار استفاده می‌کنند.

غافل از اینکه با مطالعه دو سه کتاب آن‌هم از اشخاص غیرمتخصص، و تورق فصوص و
فتوحات و أسفار، انسان عارف و فلسفه‌دان نشده و شأنیّت نقد عرفان و حکمت را نخواهد داشت.
شگفتا! چطور کتاب مغنی اللیب ابن هشام و مطول تفتازانی در ادبیات عرب احتیاج به استاد
و درس و بحث و شرح و حاشیه دارد و سرخود نمی‌توان مطالب آنها را فهمید - چه رسد به اینکه
نقد نمود - اما کتاب أسفار صدر المتألّهین و فتوحات و فصوص محیی‌الدین که در پیچیده‌ترین و
عمیق‌ترین مباحث مربوط به توحید و مبدأ و معاد و... بوده و نوابغ تاریخ از آنها به عظمت یاد کرده
و در مقابل مقام علمی مؤلفین آنها خاضع‌اند،^۲ احتیاج به درس و بحث نداشته و بطلان مطالب آنها

۱. همان، ص ۲ و ۳.

۲. مرحوم آیه‌الله مظفر از استادشان نابغه اصول فقه شیعه آیه‌الله‌العظمی غروی اصفهانی (کمپانی) این چنین نقل می‌کنند:

«... و أكثر من ذلك أن شيخنا و أستاذنا العظيم المحقق الحجّة الشيخ محمد حسين الإصفهاني سمعت
عنه أنه كان يقول: «لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب أسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه و إن



- به گمان عالمان تفکیکی - در نزد خواصّ و عوام جای شبهه نیست؟!

نگارنده در تابستان دو سال قبل، روز شانزدهم شعبان المعظم از سنه ۱۴۳۱ هجریه قمریه برای زیارت و استفاده از محضر فقیه محقق حضرت آیه الله شبیری زنجانی دام ظلّه العالی به منزل ایشان در مشهد مقدّس رفتم. از آنجا که روز اوّلی بود که معظّم له بعد از تشرّف به مشهد جلوس داشتند و فضلا هنوز از ورود ایشان مطلع نشده بودند، مجلس خلوت بود و غیر از بنده فقط دو نفر از طلاب که هنوز ملبّس به لباس روحانیت نبودند و در خلال صحبت معلوم شد از ارادتمندان مکتب تفکیک هستند، حضور داشتند. حقیر فرصت را غنیمت شمرده و از محضر ایشان مطلبی را که از مدّت ها قبل برایم جای سؤال داشت مطرح نمودم و آن اینکه: دیدگاه معظّم له نسبت به فلسفه و عرفان چیست؟ و آیا در این دو فن هم به تحصیل پرداخته و مانند فقه و اصول تبخّر دارند یا خیر؟

توضیح مسأله اینکه: فضایی که از نزدیک ایشان را مشاهده کرده‌اند، مطلعند که معظّم له در دیدار با علمای مختلف، چه آنها که اهل حکمت و عرفان هستند و چه مخالفین، همیشه با روی باز برخورد نموده و مراتب احترام و تجلیل را بالنسبه به جایگاه آنها به جا می‌آورند. و غیر از برخوردهای ظاهری، در مجالسشان نیز لافّل بنده ندیده‌ام که اقدام به طعن و بدگویی نسبت به عرفا و حکما نمایند. لذا برای بنده سؤال شده بود که این عملکرد ایشان با اهل فلسفه و عرفان و عدم تعریض به آنها از باب حفظ ظاهر و احترام متقابل و به تعبیری از روی تقیّه است، یا اینکه ایشان خود به مسائل فلسفی و عرفانی واقفند و سوء تفاهمی نسبت به این مسائل ندارند، یا نکته دیگری در کار است؟ این بود تا اینکه در جلسه مزبور از محضرشان این سؤال را مطرح نمودم. ایشان در پاسخ فرمودند:^۱

«خود من ذوقاً از این عرفانی که اینها گاهی ادعا می‌کنند خوشم نمی‌آید، یا بعضی مباحث فلسفی ذوق من را نگرفته است. من یکی دو روز نزد آقای طباطبائی به صورت شخصی درس خواندم و ایشان تنها به من می‌گفت. و البته درس عمومی

كان في أقصى الديار.»

مرحوم مظفر سپس در توضیح این کلام می‌نویسد:

«و كأنّ أستاذنا قدّس الله نفسه الزکیة يريد أن یفتخر أنّه وحده بلغ درجة فهم أسراره أو أنّه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجزه عن اکتناه مقاصده العالیة.» (الحکمة/المتعالیة، ج ۱، مقدّمه مرحوم مظفر، ص ب).

تعجّب است که برخی از معاصرین ما که از حکمت و عرفان بهره‌ وافی ندارند، کتاب/سفر را که مرحوم اصفهانی درباره اش چنین می‌فرماید «کشک» می‌خوانند!!

۱. فایل صوتی فرمایشات معظّم له در نزد نگارنده موجود می‌باشد.



هم داشت و چون درس شلوغ بود و جا هم برای من نگه می داشت، من دیدم ذوقم که قبول نمی کند، جا نگه داشتن هم خلاف اخلاق است، این بود که بالکل درس فلسفه را ترک کردم.

حاج آقای ما^۱ هم در زنجان نزد شخصی به نام آقا سید حسن قنّاد یک مقداری فلسفه خوانده بودند؛ اما عرفان را نشنیده ام که خوانده باشند. ایشان هم می فرمود ذوقم نمی گیرد. البته ایشان نزد امیرزا ابراهیم حکمی ریاضی که در ریاضیات به تعبیر آقا سید ابوالحسن رفیعی «وحید عصر» خود بود، ریاضی خوانده بودند و ریاضیات ایشان خوب بود و فکر ریاضی خیلی خوبی داشتند.»

در اینجا بنده خدمت معظّم له عرض کردم در عین حال لاأقل بنده از حضرتعالی ندیده و از کسی هم نشنیده ام که تعریض یا ردّی نسبت به اهل عرفان و فلسفه داشته باشید. فرمودند:

«به دلیل اینکه نمی دانم! ورود انسان در رشته ای که اهلش نیست و تخصص ندارد درست نیست. قبول یا ردّ هر مطلبی متوقّف بر آن است که انسان کاملاً وارد باشد. کسی که وارد نیست وجهی ندارد که ردّ بکند یا اثبات بکند. بله اینکه ذوقم قبول نمی کند بحث دیگری است، و به خاطر همین هم اصلاً به دنبال فلسفه نرفتم.» معظّم له سپس فرمودند:

مطالب فلسفی بخصوص مطالب الهیات مباحث عمیق و مشکلی است، استاد خیلی ماهری می خواهد و زحمت زیادی باید کشیده شود. شخصی بود در قم به نام «خطیب» که سابقه طلبگی داشت، اما زمان رضاخان عمامه اش را برداشته بود، در عین حال با همه علماء محشور بود و رفت و آمد داشت. آقایی نقل می کرد که یک جایی یک نفر مطلب دستگیرش نشده بود. این آقای خطیب خطاب به او گفته بود:

آقا تقصیر ندارند، کتابها مشکل است! (خنده معظّم له)

در اینجا یکی از آن دو طلبه محترم به معظّم له عرض کرد: در مورد اینکه فرمودید اثبات و نفی عرفان و فلسفه نیاز به تخصص دارد؛ باید گفت: بسیاری از مباحثی که در فلسفه مطرح شده مانند اینکه اراده خدا صفت ذات است یا فعل، با صریح روایات تضاد دارد و این نیاز به تخصص ندارد.

معظّم له در اینجا با لحنی متغیّر فرمودند:

«عرض می کنم؛ اینها کاملاً تخصص می خواهد، کار من و شما نیست! من نمی خواهم



بگویم حرف‌هایشان درست است، می‌گویم شما در این سطح‌های پائین نمی‌توانید قضاوت کنید؛ چون اینها اشخاص کمی نبوده‌اند؛ همه آن مراحل درسی که شما گذرانده‌ای اینها هم خوانده‌اند و رد شده‌اند. اینها هم این روایات را دیده‌اند و این مطالب را گفته‌اند. من که عرض کردم، ذوقم قبول نمی‌کند اما قضاوت هم نمی‌توان کرد.»

باری این بود آنچه که حقیر بعینه از زبان این مرجع معظم تقلید شنیدم. کلام ما با منتقدین حکمت و عرفان الهی در همین یک جمله است که نقد احتیاج به تخصص و اجتهاد دارد و تخصص احتیاج به تدرّس و تعلّم، و مادامی که انسان احاطه لازم بر مسائل یک علم پیدا نکرده است حقّ اظهار نظر و نقد مطالب آن علم را ندارد.^۱

هیچ یک از مدافعین حکمت و عرفان تا به حال مدعی نشده‌اند که محیی‌الدین و ملاصدرا و أمثال آنها معصوم‌اند و هر آنچه گفته‌اند حقّ است و قابل‌خداشه نمی‌باشد. صحبت در این است که در هر علمی نقد باید بعد از طیّ مقدمات آن علم و بر طبق موازین منطقی و مقبول در نزد اهل فنّ باشد.

شما به عنوان یک مثال، نقداً به همین فصل عشق مجازی از کتاب عارف‌وصوفی نگاه کنید. در مجموع پنج صفحه و نیمی که این فصل در بر گرفته، آنچه مؤلف محترم به عنوان نقد نگاشته‌اند، بدون اغراق تنها دو جمله است به ضمیمه یک پاورقی که عین عبارات آن گذشت.

آنچه از مؤلف محترم در مورد مطالب صدرالمتألّهین صادر شده، نقد نیست، اتهامست و آنچه از ایشان در مورد حاشیه مرحوم حاجی سبزواری صدور یافته صرف «انکار» است. در همین چند صفحه ملاحظه نمودید که ایشان بعد از نقل عبارات /سفار صرفاً متذکّر شدند که آنچه که در این عبارات آمده هرگونه که باشد و به هر نامی خوانده شود از محرّمات مسلمة فقهیه است و بعد از نقل عبارات مرحوم سبزواری تنها نوشته‌اند که جواب ایشان چنانکه بر اهلش واضح است اشکال را مرتفع نمی‌کند.

این چه نقدی است؟! چه «تحقیق حقیقتی» است؟! دریغ از خطی توضیح راجع به اینکه عشق نفسانی چیست؟ و تفاوت آن با عشق شهبوانی کدام است؟ به کدام آیه و روایت و دلیل شرعی حرمت مطلق همه موارد مذکوره ثابت شد؟! فرض کنیم ادله را بررسی کرده‌اید و به چنین نتیجه‌ای

۱. تقاضای عاجزانه ما از برادران تفکیکی این است که پس از مطالعه مطالب منقول از حضرت آیه‌الله شبیری حفظه‌الله از این سیره معظمه که بر اساس سلامت نفس و تقوای الهی و اجتناب از هوی و هوس بنا نهاده شده درس عبرت بگیرند. نه اینکه به عادت معمول از فردا در صدد باشند که به هر نحو ممکن از معظم له دستخط بگیرند مبنی بر اینکه «عرفان صاحب فصوصی» و فلسفه را تأیید نمی‌کنند! و قل اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله و المؤمنون.

رسیده‌اید؛ از کجا این حرمت جزء مسلمات شریعت قرار گرفت؟! چرا جواب حاجی سبزواری کافی نیست و اشکال را مرتفع نمی‌کند؟ ...

از اینجا بطلان این ادعا که عالمان تفکیکی ابتدا خود فلسفه را آموخته‌اند و سال‌ها به تدریس کتب فلسفی مشغول بوده و با تسلط بر مبانی فلسفی به نقد حکمت اقدام می‌کنند، نیز روشن می‌شود. چرا که تعلم و تدریس بسیاری از آنها به جهت نقد فلسفه بوده^۱ و به قصد فهم حکمت در پیشگاه یک استاد فن - نه مخالف فلسفه - زانوی ادب به زمین نزده‌اند بلکه تلمذ آنها عمدتاً در نزد مخالفین حکمت و به قصد تخطئه مطالب فلسفی بوده و واضح است که با چنین شرایطی علم و حکمت روزی انسان نمی‌شود، چه اینکه حکمت «خیر کثیر» است و خیر کثیر محتاج ایجاد زمینه و قابلیت کثیر است: *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَدَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ*^۲.

باری متأسفانه با همه این حرف‌ها هنوز که هنوز است عده‌ای از درون مکتب تفکیک سعی دارند که رویکرد این مکتب در نقد حکمت و عرفان الهی را به عنوان نمادی از «عقلانیت جعفری» معرفی کرده و تلاش می‌کنند با استفاده از رنگ و لعاب الفاظ و عبارت پردازی‌های غیر عالمانه اینطور وانمود کنند که عالمان تفکیکی ابتدا خود فلسفه را خوانده و دانسته‌اند و سپس چون تعارضات آشکار آن را با وحی دریافته‌اند، در مقام نقد آن برآمده‌اند؛ غافل از اینکه مشک آنست که خود ببوید، نه آنکه عطار بگوید.

۱. در این باره به عنوان مثال رجوع کنید به خاطره رهبر معظم انقلاب *آدام‌اللهه‌ظله‌العالی* در مورد درس شرح منظومه مرحوم آقا میرزا جواد تهرانی در *نهضت فلسفی امام خمینی*، ص ۳۸.

۲. آیه ۲۶۹ از *سوره ۲: البقرة*

۳. *عقلانیت‌جعفری* عنوان مجموعه مقالاتی است از جناب محمدرضا حکیمی که به تازگی طبع و نشر یافته و طبق معمول مملو است از ادعاهای واهی، نسبت‌های زشت و خلاف واقع و مطالب سراسر کذب نسبت به بزرگان تشیع. مؤلف در این کتاب که در واقع پاسخی است به نقدهای متعددی که در سنوات اخیر بر مکتب تفکیک نوشته شده، به خوبی «عقلانیت جعفری» مکتب تفکیک را به نمایش گذارده است!



فصل دوم: بیست و سه نکته در اشتباهات کتاب یافته‌های وحیانی

کتاب یافته‌های وحیانی در تضاد با یافته‌های یونانی که ما از آن با نام «بافته‌ها» یاد می‌کنیم، کتابی است که محصول چند سال زحمت لجنه‌ای از تفکیکیان است^۱ که توسط طلبه‌ای مستضعف (سید عباس روح‌بخش) قلم خورده است. اشاره به اشتباهات فراوان این کتاب در اینجا از این باب نیست که این کتاب از نظر علمی ارزش نقد کردن داشته باشد. بلکه از این روست که با نقل عبارات این کتاب و توضیح اشتباهات آن، خواننده با تاریخ حقیقی مکتب تفکیک و فضای فحاشی، گستاخی، بی‌دقتی و بی‌تقوایی حاکم بر جمعی از تفکیکیان خراسان و اتباع مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی - که در عصر خود در جسارت به اولیاء الهی ضرب‌المثل بوده است - آشنا گردد^۲ و به وضوح از سر محرومیت غالب تفکیکیان از فهم معارف قرآن و عترت آگاه گردد.

ما در اینجا عبارات کتاب مزبور را قسمت به قسمت نقل نموده و اشتباهاتش را به شکل گذرا تذکر می‌دهیم و خواننده را با عبارات سراسر جسارت کتاب وامی‌گذاریم.^۳

۱. اشکال اول:

نویسنده کلام خود را این‌گونه آغاز می‌کند:

«گرایش مَلّاصدرا به آمدان در قوس صعود حرکت جوهری

آمدان بینی تو چون دوشیزگان شوخ و شنگ دیده مست از خواب غفلت سرگران از چرس و بنگ

در این بخش به بزرگ‌ترین چالش فکری مَلّاصدرا اشاره می‌کنیم و بیان خواهیم داشت مَلّاصدرا گوی سبقت را از شیخ خود (ابن عربی) ربود و عشق را از بند

۱. از مطالعه و دقت در مطاوی کتاب یافته‌ها به دست می‌آید که نویسنده در جمع‌آوری مطالب و نگارش آنها مستقل نبوده و در واقع مجموعه‌ای از فیش‌ها و نقل قول‌های جمع‌آوری شده توسط عده‌ای را به هم ضمیمه و تبدیل به کتاب نموده است. شاهد بر این مدعا عدم انسجام مطالب کتاب و دهها مورد تحریف در عبارات بزرگان است که نشان می‌دهد نویسنده اصل عبارات را اصلاً ندیده و گاه صددرصد برعکس مطالب را نقل نموده است. این عده تحت عنایات یکی از بزرگان مکتب تفکیک فعالیت می‌نمود، گرچه ایشان پس از نشر کتاب به علت جسارتها و بی‌ادبی‌های آن، هرگونه استناد کتاب را به خود نفی نمودند!

لازم به تذکر است که مطالب این قسمت از کتاب یافته‌ها - جدای از اهانت‌ها و برخی نقل قول‌ها - عمدتاً از نوشتاری به نام کتاب عقل (درس‌گفتارهای دکتر سید محمد بنی‌هاشمی) اخذ شده است هرچند در یافته‌ها اسمی از این کتاب برده نشده است! (رک کتاب عقل، دفتر سوم، ص ۱۱۳ - ۱۳۷).

۲. البته اگر بنا به گزارش صادقانه تاریخ باشد باید گفت در پس پرده مکتب تفکیک وضعیت به مراتب وخیم‌تر از آن چیزی است که در این کتاب مشاهده می‌شود.

۳. آنچه از این قسمت تا اشکال بیست و سوم نقل می‌شود مربوط به صفحات ۱۷۵ تا ۲۰۰ از کتاب یافته‌ها است.



سلسله جلیله (نسوان) آزاد ساخت و به (أمردان) سرایت داد.

وی در این گرایش، به گفتار بوعلی سینا تأسی می‌جوید.

در اثبات این مدعا (قنطره قراردادن ملاًصدرا بول‌دانان را برای وصول به حضرت حق!) از بزرگان فلسفه، شاهد بر وجود چنین چالشی در معتقدات ملاًصدرا می‌آوریم تا آنهایی که فریفته شخصیت ملاًصدرا شدند و با سرعت در این مسیر قدم برمی‌دارند، از سرعت قدم‌هایشان بکاهند، و در آنچه می‌یابند تأمل کنند و در آنچه که از حکمت صدرا بی‌فرامی‌گیرند، تدبّر ورزند.

صدرالمتألهین در سیر حرکت جوهری خود در بُعد ملکات نفسانی در جلد هفتم *أسفار* (موقف ثامن في عنایة إلهية) نسبت به ارباب خود ابن‌عربی، به پیشرفتی چشمگیر دست پیدا می‌کند،^۱ و به بلوغ و کمال و رشد خود در اخلاق نائل می‌شود، و تفکر تأویل‌گرای وی را به مقامی می‌رساند که عرفا آن را قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» می‌گویند. وی این قاعده را سرلوحه استجماعات خود قرار می‌دهد و به علاوه، از این قاعده به عنوان روکش و لباسی بر امیال نفسانی خود می‌کشد تا بدین وسیله به بلخند زهرآگین و عشوه‌تصنعی این مار خوش‌خطوخال - که او را قوه شهویه نامند - توجهی نشان داده و جوابی در خور شأن این قوه بدهد.

به هوای لب شیرین پسران چند کنی جوهر روح به یاقوت مذاب آلوده
پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به در آی که صفایی ندهد آب تراب آلوده»

نکته اول: اولین چیزی که در این عبارات رخ می‌نماید جسارت‌ها و بی‌ادبی‌های نویسنده است که به لغاظی و عبارت‌پردازی بسنده نکرده، اقدام به افترا به مرحوم صدرالمتألهین قدس سره می‌نماید. عالمی عابد و زاهد و دنیاگریز و غرق در اشراقات معنوی را اهل شهوت نامیده و بحثهای عمیق این بخش از کتاب شریف *أسفار* را روکش‌کشیدن بر امیال نفسانی و توجه به مار خوش‌خطوخال شهوت نام می‌نهد.

فرض کنیم نویسنده از فهم مراد ملاًصدرا در باب عشق مجازی عاجز باشد و به پندار خام خود فرمایشات وی را خطا بشمارد؛ به چه مجوز شرعی درباره نیت و غرض مرحوم ملاًصدرا قدس سره به قضاوت می‌نشیند و دهان به سخنی می‌گشاید که هیچ حجّت شرعی برای آن ندارد و نخواهد داشت؟

آری همین جسارت‌ها و معاصی کبیره که ارتکاب آن در میان جمعی از تفکیکیان چون

۱. اگر ابن‌عربی تعشّق خود را نسبت به سلسله جلیله نسوان ابراز می‌کرد، ملاًصدرا در قدمی فراتر، این عشق را در مورد پسرپیچگان نیز به کار می‌گیرد (باخته‌ها).



نوشیدن آب است، عامل اصلی محرومیت ایشان از فهم معارف الهی است؛ و إلى الله المشتكى.

۲. اشکال دوم و سوم:

«ملاصدرا در این مسیر نیز دست از توجیه و تأویل (نسبت به قاعدهٔ المجاز...) برنداشته و قائل می‌شود که: برای رسیدن به عشق حضرت حق، باید طعم عشق مجازی را چشید تا آن اندازه که خود را از زنان پری‌چهره و مردان و نوجوانان مجرد از رئوس بی‌بهره نگذاشت (آری، به قول سندیکای عرفا، آن بهشتی را که اهل خلوت گویند، مرد است آمد) تا در پرتو رسیدن به این بول‌دانان پی به فناء این چنین عشقی و بالتبع بقای عشق حضرت حق برد! هیئات از چنین عشقی!

دیده را از مردان و از زنان هان نگه دارید در فاش و نهان ای کاش جناب ملاصدرا قبل از مرگش و قبل از فرار رسیدن قاعدگی این قاعده، منبع و مأخذ این قاعدهٔ شریف را (المجاز قنطرة...) بیان می‌کرد تا بلکه سالکان و شیفتگان طریق عشق، حظی و نفعی از این قاعده نصیبشان می‌شد، اما حیف و صد حیف! اگر جناب زیگموند فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹م)^۱ متوجه این قاعدهٔ عظمی می‌شد - آن هم از بیان پدر حکمت متعالیه - قطعاً لاطاناتش در صورت و شکل و ظاهر، برهانی جلوه می‌کرد و خود نیز صاحب مکتبی می‌شد!

نکتهٔ دوم: نویسنده به مرحوم ملاصدرا نسبت داده که ایشان معتقد است برای رسیدن به عشق حضرت حق باید طعم عشق مجازی را چشید. در حالی که سخن مرحوم ملاصدرا فقط طریقت این عشق با شرائطی که سابقاً گذشت برای عشق حق است ولی پیش از این خواندیم طی هر طریقی مطلوب نیست و بر فرض مطلوبیت لزوم و انحصار ندارد.

نویسنده تفاوت حکمت علمی و عملی را متوجه نبوده و شأن و جایگاه کتاب شریف *أسفار* را ندانسته، و از امضای طریقت، مطلوبیت برداشت نموده و از مطلوبیت، لزوم فهمیده و در نهایت آنرا به عشق‌های شهوانی اهل دنیا مخلوط نموده و با افکار شخصی چون فروید مقایسه نموده است! از این گذشته وی از بی‌حیایی ابا نموده و دربارهٔ عرفاء بالله قدست‌أسراهم نوشته:

«آری، به قول سندیکای عرفا، آن بهشتی را که اهل خلوت گویند، مرد است آمد.»

نکتهٔ سوم: و چون این مباحث را به بهانهٔ مبحث تأویل مطرح نموده، چنین وانمود کرده که قاعده‌ای به عنوان *المجاز قنطرة الحقيقة* داریم که ملاصدرا آن را تأویل برده، در حالی که کلام

۱. شخصی که معیار تکامل را شهوت می‌دانست و قائل بود حتی بچه‌ای که به پستان مادرش می‌چسبد و شیر می‌خورد، این قوهٔ شهوی بچه است که او را به مکیدن پستان مادر وادار می‌کند (بافته‌ها).

مرحوم ملاًصدرا در بیان یکی از مصادیق قاعده است و این قاعده نیز مأثور از کسی نیست تا در تفسیر آن سخن از تأویل گفته شود.

۳. اشکال چهارم تا ششم:

«بیش از این اطالۀ کلام نمی‌کنیم و وارد اصل بحث می‌شویم. ملاًصدرا در جلد هفتم *أسفار* (موقف ثامن في عناية إلهية) فصلی را دارد به نام: «عشق الطرفاء و الفتیان للأوجه الحسان». ما در عین اینکه عبارت ملاًصدرا را می‌آوریم، به تحلیل و بررسی این عبارت نیز می‌پردازیم. ملاًصدرا می‌گوید:

این عشق و لذت‌بردن شدید از نیکویی چهره زیبا و محبت مفرط به کسی که در او شمائل لطیف و تناسب اعضاء و زیبایی ترکیب یافت می‌شود، این چنین عشقی وجودش امر طبیعی است که در جان‌های اکثر امت‌ها موجود است، و لذا طبق حکمت خداوندی است و باید ستوده شود!

با اندک تأملی در مثال‌هایی مانند محبت به غلمان و صبیان (که ملاًصدرا در تبیین غایات عشق آورده) این پرسش با تعجب پدید می‌آید که فرق میان رغبت و محبت به خوبریان (حسان الوجوه) با شهوت نسبت به ایشان چیست؟

هر فرد منصفی با مراجعه به وجدان خویش در می‌یابد که آن محبت افراطی که ملاًصدرا از آن به تعشق تعبیر کرده، در بسیاری از اوقات همراه با لذت‌بردن و خوش آمدن از چهره زیبای آن محبوب خواهد بود. اگر این التذاذ را نتوان مصداق شهوت دانست، پس چه حالتی را باید شهوت نام نهاد؟

چه فرقی است میان این التذاذ با محبتی که مردان به زنان می‌ورزند و انگیزه نکاح می‌گردد و بقای نسل را تضمین می‌کند؟ (با اینکه نگاه به چهره زیبای غلامان به قصد التذاذ، حرام است در حالی که نکاح از سنن الهی است).

نکته چهارم: نویسنده بدون هیچ اشاره‌ای عبارت مرحوم ملاًصدرا را تقطیع نموده به گونه‌ای که خواننده بی‌خبر تفاوت بین محبت متداول مادران و معلمان به فرزندان و نوجوانان را که مقتضای حکمت الهی است و موضوع اصلی سخن ملاًصدراست با عشق شدیدی که موجب غفلت از غیر محبوب است متوجه نمی‌گردد و می‌پندارد موضوع کلام ملاًصدرا همان امری است که در تداول زبان فارسی امروز بدان «عشق» می‌گویند.

نکته پنجم: بعد از این تقطیع و تحریف، نویسنده که وجدان خود را معیار تشخیص می‌داند، به وجدان پاک (!) خود مراجعه کرده و چنین یافته که تلذذ از چهره زیبای محبوب بدون شهوت



ممکن نیست و میان این محبت با محبت شهوانی تفاوتی نمی‌باشد.

آری، وجدانی که آلوده به تجاهر به معاصی کبیره و دروغ و افتراء و جسارت به اولیاء خدا باشد، جز محبت شهوانی چیزی نمی‌فهمد. ولی اگر کسی مدتی به تهذیب نفس خود و عمل به دستورات شرع مشغول شود و کمی لطافت نفس یافته و یا لاًقل به تدبّر در روایات اهل بیت علیهم‌السلام بنشیند همچون بزرگان علم اخلاق و فقهای بزرگی که نامشان گذشت می‌فهمد که محبت نفسانی هویتش به طور کلّ با محبت شهوانی متفاوت بوده و تلذذ از نظر به وجوه حسان نیز منحصر در تلذذ شهوانی نیست.

فرض کنید تهمت‌زدن به مآصدرا سهل و آسان است و در قیامت جلوی شما را نمی‌گیرند؛ ولی آیا ملامهدی و ملاحمد نراقی و سیّد نعمة‌الله و سیّد عبدالله جزائری و ملامحمدتقی و ملامحمدباقر مجلسی و فاضل قزوینی و آية‌الله حکیم و آية‌الله سیستانی و آية‌الله شبیری نیز از وجدان پاک شما بی‌بهره بوده‌اند که در آثار فقهی و اخلاقی خویش اینگونه بحث‌ها و فروع را طرح نموده و با دقت اقسام محبت و نظر را تفکیک نموده‌اند؟!

نکته ششم: بر اساس کدام مستند فقهی نگاه به چهره زیبای غلامان را به قصد التذاذ غیرشهووی حرام شمرده‌اید؟ آیا یک پدر، مجاز به نظر به صورت زیبای فرزند خود نیست؟ و آیا نمی‌تواند از تماشای جمال وی التذاذ برده و مسرور شود و از سر محبت به تماشای وی بنشیند؟ پس آن روایات که گذشت چیست؟ آیا نظر رسول خدا به جمال فاطمه زهرا سلام‌الله‌علیها یا سیّدالشهداء به جمال علی اکبر سلام‌الله‌علیها با شوق و محبت همراه نبود یا این نظر- نعوذ بالله - نظر شهوانی بود؟ أعاذنا الله من شرور أنفسنا.

۴. اشکال هفتم و هشتم:

«در ادامه مآصدرا می‌گوید:

فرق است بین عشق به طرفا که منشأ آن نیکوشمردن شمائل محبوب است و بین محبتی که منشأ آن نکاح است و میان حیوانات و طبع‌های جنس مشترک است. به عقیده هر صاحب‌خردی، ماهیت لذت‌بردن از چهره نوجوانان نابالغ خوب‌رو با لذت‌بردن مردان از روی زیبای زنان تفاوت ندارد، و همچنین ملاکی نمی‌توان یافت که اولی را مصداق عشق لطیف و روحانی و دومی را عشق حیوانی یا شهوانی شمارد.»

نکته هفتم: نویسنده می‌گوید:

«به عقیده هر صاحب‌خردی ماهیت تلذذ از چهره جوانان و زنان یکی است و ملاکی برای تمیز عشق روحانی و شهوانی وجود ندارد.»



آری، اگر خرد انسان آلوده به ارتکاب معاصی بوده و از عقل نوری محروم باشد چنین است؛ ولی اگر قدم در جاده تقوا نهاده و طهارت بیابد و یا لأقل توفیق تحصیل صحیح علم را بیابد ملاک تفاوت این دو محبت را خواهد فهمید. عجیب است که مرحوم صدرالمتهلین و دیگران بزرگان حکمت و اخلاق این قدر در تفاوت این دو نوع محبت سخن رانده‌اند، باز هم نویسنده ادعا می‌کند هیچ صاحب خردی نمی‌تواند ملاکی برای تمایز این دو نوع محبت بیابد!

نکته هشتم: نویسنده پنداشته به ادعای صدرالمتهلین تلذذ از چهره زنان همواره شهوانی است و تلذذ از چهره نوجوانان نابالغ خوبرو روحانی است و سپس به دنبال تفاوت این دو قسم رفته است. در حالی که تلذذ از چهره زنان و نوجوانان هر دو، دارای دو قسم شهوانی و نفسانی است چنانکه از عبارات ملاحظه‌شده نیز آشکار است.

۵. اشکال نهم:

«فلاسفه و عرفا در توصیه به عشق مجازی، مصادیقی را مطرح می‌کنند که از سیره برخی از آنان بر می‌آید که عامل به این تفکر نیز هستند، عبارت زیر را بخوانید و در مورد آن قضاوت کنید.

ملاحظه‌شده می‌گوید:

این عشق برای شخص انسان، وقتی که سرآغازش افراط شهوت حیوانی نباشد، بلکه نیکو شمردن شمائل معشوق و نیکویی ترکیب و موزون بودن مزاج و حسن اخلاق و تناسب حرکات و افعال و ناز و کرشمه او باشد، از جمله فضیلت‌ها به شمار می‌آید.

گیریم که استحسان اخلاق نیکوی معشوق از باب میل به امری روحانی و معنوی باشد، اما آیا تناسب حرکات و افعال و از آن بالاتر «غنج» و «دلال» یعنی ناز و کرشمه معشوق را می‌توان سرچشمه عشق روحانی دانست؟!»

نکته نهم: این سؤال نویسنده بسیار عجیب است! آیا لذت مادران از تماشای غنج و دلال و ناز کودکان خردسال و برانگیخته شدن عواطف و ابراز کلمات محبت‌آمیز به ایشان (قربان صدقه شدن) و نازلاما خواندن از سر شهوت صادر می‌شود؟ ناز و کرشمه چیزی جز اثر صفات نفس چون لطافت و حیاء و... نیست که در اطوار بدن منعکس می‌گردد و به طور طبیعی در ایجاد محبت نفسانی اثر خواهد گذاشت.

چقدر انسان باید سنگین دل و قاسی یا سست رأی و غافل باشد که تمام این مفاهیم عالی را در محبت جوشیده از آتش شهوت خلاصه نموده و چیزی غیر از آن نفهمد؟



۶. اشکال دهم:

«شگفتا! ملاحظه در ادامه در وصف چنین عشقی می‌گوید: این عشق، قلب را نرم می‌کند، ذهن را برمی‌افروزد؛ و یثبت النفس علی إدراک الأمور الشریفه... حتی اگر عشق دارای خاصیت ترقیق قلب باشد، آیا نرم گشتن دل از هر طریقی معقول و مشروع است؟»

این ادعا که عشق قلب را نرم می‌کند و ذهن را برمی‌افروزد را با کلام مولی‌الموحدین امیرالمؤمنین علیه‌السلام مقایسه کنید:

«مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصْرَهُ، وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ، فَهُوَ يَنْظُرُ بَعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ، وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ، قَدْ خَرَقَتْ الشَّهْوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتْ الدُّنْيَا قَلْبَهُ»؛ هر کس عاشق شیئی شد، دیده‌اش را کور و دلش را بیمار سازد، پس با چشمی نابینا بنگرد و با گوشی ناشنوا بشنود، شهوات عقلش را دریده، و دنیا قلبش را میرانده.»

نکته دهم: در اینجا نویسنده که پیش از این تفاوت عشق نفسانی و شهوانی را انکار کرد ابتدا میان کلام ملاحظه در باب عشق نفسانی عقیف و فرمایش حضرت مولی‌الموالی امیرالمؤمنین علیه‌السلام درباره عشق ناشی از شهوت مقایسه نموده و پنداشته سخن ملاحظه در باب حضرت مخالف است.

باید دانست که اولاً فرمایش حضرت یقیناً اطلاق نداشته و شامل هر عشقی چون عشق به خداوند، اولیاء خدا و إخوان ایمانی نخواهد بود و فقره شریفه: «قد خرقت الشهوات عقله» بهترین شاهد بر این امر می‌باشد که نشان می‌دهد مراد عشقی است که ریشه در شهوات دارد.

ثانیاً گرچه شاید فرمایش حضرت برخی از انواع عشق نفسانی را نیز در برگیرد (که ما نیز در فصل اول کتاب اشاره نمودیم)؛ زیرا گاه شهوات در معنای اعم از اصطلاح شهوت در بحث ما به کار می‌رود و شامل هرگونه تمایل به ماسوی‌الله که موجب لذت انسان گردد می‌باشد؛ ولی باز هم باید دقت نمود که مفاد فرمایش حضرت با کلام ملاحظه در باب مخالف نیست.

کلام مرحوم ملاحظه در باب سره این است که حصول عشق منجر به این می‌شود که شخص در اثر قطع علقه، از عالم طبع منصرف گشته و به برخی امور نفسیه و باطن خود مشغول گردد و نفسش بر ادراک برخی از امور شریفه متعلق به نفس و نیز عالم مثال قدرت می‌یابد و لذا در میان بسیاری از عاشقان راستین باب مکاشفات مثالی - خصوصاً در ارتباط با معشوق - باز بوده و تله پاتی و حس ششم در آنها فعال می‌گردد و این عشق نفس را لطافت و رقت بخشیده از مرتبه لذات حسی بالا می‌برد.

ولی فرمایش بلند حضرت مولی‌الموالی این است که این عشق چون تمام توجه انسان را



به معشوق منعطف می‌کند، قدرت تصمیم‌گیری صحیح را از وی سلب می‌کند، و به مقتضای حُبّ الشیء یعمی و یصمّ عیوب محبوب را ندیده و نقائص او را نمی‌شنود، و در انتخاب مسیر مستقیم به خطا رفته و در همهٔ تصمیم‌گیری‌ها فقط به معشوق خود توجه می‌کند؛ و دنیا که اشتغال به ماسوی‌الله است قلب او را می‌میراند و عقل او را که داعی‌إلی‌الله است از کار می‌افکند.

این سخن منقول از حضرت عین حق و صواب است و مرحوم ملاًصدرا نیز در خلال کلام خود به آن اشاره فرموده بود؛ زیرا این عشق گرچه نسبت به انسان غرق در شهوات حسّی نوعی کمال است، ولی فی‌نفسه نقص و خطا و انحراف از صراط‌مستقیم است و لذا نباید در آن توقّف نموده و به آن قناعت کرد.

بنابراین با تأمل آشکار می‌شود که کلام ملاًصدرا با فرمایش حضرت هیچ منافاتی ندارد، بلکه وی در خلال کلام خود به اشکالات این عشق نیز اشاره کرده و تصریح نموده بود که این عشق نسبت به اشتغال به عالم قدس از رذائل است.

۷. اشکال یازدهم: تحریف عجیب در عبارت ملاًصدرا

باری نویسنده بعد از نقل روایت مزبور که در ذمّ تعشّق بود، سعی می‌کند با تحریف در عبارتی از مرحوم صدرالمتألّهین وی را در مقابل أميرالمؤمنین علیه‌السلام قرار دهد:

۱۳۸

«این ادّعا که عشق قلب را نرم می‌کند و ذهن را برمی‌افروزد را با کلام مولی‌الموحّدین أميرالمؤمنین علیه‌السلام مقایسه کنید:

«مَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَحْسَى بَصْرَهُ، وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ، فَهُوَ يَنْظُرُ بَعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ، وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ، قَدْ حَرَقَتْ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتْ الدُّنْيَا قَلْبَهُ»؛ هر کس عاشق شیئی شد، دیده‌اش را کور و دلش را بیمار سازد، پس با چشمی نابینا بنگرد و با گوش‌ی ناشنوا بشنود، شهوات عقلش را دریده، و دنیا قلبش را میرانده.

و لیکن پدر تعقل می‌گوید:

«اعلم أنّ هذه الصفة (عشق) الجلیلة... و إن أنكرها الخائضون في عالم الأجسام، الراتعون في مراتع الدوابّ و الأنعام، كبعض المتسبين إلى علم الكلام، إلّا أنّ الأنبياء و... المرتفعين عن مزابل الجهال جعلوها كعبة الآمال و وسيلة المقاصد و قبلة جميع الأعمال.»

نکتهٔ یازدهم: نویسنده در این نقل با حذف سه کلمه و گذاردن نقطه‌چین به جای آنها و نیز اسقاط ذیل عبارت ملاًصدرا این طور وانمود کرده که سخن آن مرحوم در مورد عشق مجازی است، و با این ترفند کلام وی را مناقض فرمایش مولی‌الموالی معرفی نموده، و بدین وسیله اوج بی‌دقتی یا بی‌تقوایی خود را به نمایش گذارده است.



این عبارتِ مرحوم مَلّاصدرا در کتاب کسرالأصنام در بیان عشق به خداوند متعال است که عشق حقیقی نامیده می‌شود و هیچ ارتباطی به عشق مجازی و مورد روایت حضرت ندارد. مناسب است در اینجا عین عبارات صدرالمتألهین را بیاوریم تا مخاطبین به وضوح مشاهده نمایند که مخالفین حکمت و عرفان که خود را مدافع مکتب اهل بیت علیهم السلام معرفی می‌کنند، در چه پایه‌ای از صداقت و التزام به احکام شرعی و حدود الهی‌اند.

صدرالمتألهین قدس سره در فصل دوم از مقاله سوم کسرالأصنام که در ذکر صفات ابرار و مقربین است در تشریح صفت عشق و شوق به خداوند متعال می‌فرماید:

«فصل في الإشارة إلى صفة العشق و الشوق

اعلم أنّ هذه الصفة الجليلة بالقياس إليه سبحانه، و إن أنكرها الخائضون في عالم الأجسام الراضعون في مراتع الدوابّ و الأنعام، كبعض المنتسبين إلى علم الكلام، إلا أنّ الأنبياء و الأولياء صلوات الله عليهم من الملك المتعال و العلماء المرتفعين عن مزابل الجهال جعلوها كعبة الآمال و وسيلة المقاصد و قبلة جميع الأعمال.

و لهذا ترى شريعة سيد المرسلين و خاتم الأصفياء عليه وآله سلام الله الحقّ المبين مشتملة على ذكر المحبة و العشق في مواضع كثيرة من آيات و أحاديث عديدة. و كلمات العلماء و الفضلاء من ذوي الاعتبار و أولي الأبصار، محتوية على وصف العشق الإلهي و الوالهي المشتاقين إلى جمال رب العالمين و الهائمين في عظمة أول الأولين. و الحكماء قدس الله أسرارهم و أنوارهم حكموا بسرّيان محبة الله في جميع الموجودات حتّى الجماد و التّبات بالحجّة و البرهان، و أحكموا القول بأنّ مبدأ جميع الحركات و السكنات في العاليات و السافلات من الفلكيات و الأرضيات هو عشق الواحد الأحد و الشوق إلى المعبود الصّمد.

و أما الهائمون في مهوى الجهلات و التائهون في تيه الغفلات المشتغلون باكتساب حُطام عالم الأجسام و جمع ثمار الأشباح و أكمام الأجرام، فهم حيث لا يقصدون في عباداتهم و حركاتهم - لغاية بلاهتهم - إلا مستلذات الآخرة و مشتياتها، لكونها أدوم و اللذّ و أشهى ممّا يجدون في الدنيا، فليس من شأنهم الوصول إلى عشق المولى و الانخراط في سلك عبادته الذين لا يكفرون برجاء جنّة و خوف جحيم منبع عشق معبودهم الفائن من رشحات نعيمه عين تسنيم؛ فهم في وادٍ و هؤلاء في وادٍ.

طفلان ره نشسته به امید جوی شیر عارف به جستجوی می لاله گون رود^۱



فصلی در اشاره به صفت عشق و شوق: بدان که هر چند گرفتاران غرقاب عالم اجسام، و چراکنان در چراگاه چهارپایان صفت والای عشق به خداوند سبحان را منکرند، همچنانکه گروهی که خود را به علم کلام منتسب دانند نیز اینچنین اند؛ لیکن انبیا و اولیاء صلوات الله علیهم من الملک المتعال و همچنین دانشمندی که از مزبله‌های نادانان فراتر رفته‌اند آن را کعبه آرزوها و وسیله رسیدن به خواسته‌ها و قبله جمیع اعمال خود قرار داده‌اند.

از این روست که می‌بینی شریعت سیّد المرسلین و خاتم الأصفیاء علیه و آله سلام الله الحقّ المبین در آیات و روایات فراوانی به این مقوله پرداخته است. و کلمات دانشمندان و فضلالی مورد اعتماد و افراد صاحب بینش پر از توصیف عشاق الهی است؛ کسانی که سرمست جمال پروردگار جهانیان بوده و عظمت او از خود بی‌خودشان کرده است. و حکمای متأله قدس الله أسرارهم و أنوارهم مبرهن ساخته‌اند که محبت خدا در همه موجودات حتی جمادات و نباتات ساری است، و نیز اینکه مبدأ همه حرکت‌ها و سکون‌ها در اجسامی عالی و سافل، آسمانی و زمینی، همان عشق واحد احد، و شوق به معبود صمد است.

اما آنان که در پرتگاههای نادانی سقوط کرده و در بیابان‌های غفلت سرگردان و به چنگ آوردن متاع عالم ماده مشغولند، از فرط جهالت و بلاهت، هدف خود را در عبادات و دیگر اعمالشان لذت‌ها و شهوت‌های آخرت قرار دهند؛ چرا که آنها را همیشگی و لذیذتر از عالم دنیا دانند؛ چنین کسانی را نسزد که به عشق مولی واصل گردند و در شمار بندگان او بشمار آیند؛ بندگانی که منبع عشق معبودشان را که چشمه تسنیم از رشحات نعیم آن می‌جوشد به امید بهشت و ترس از دوزخ آلوده نسازند. اینان در یک وادی و آنان به وادی دگرند.

طفلان ره نشسته به آمید جوی شیر عارف به جستجوی می لاله‌گون رود).

با تعجب فراوان می‌بینیم که نویسنده عبارت «بالقیاس الیه سبحانه» و ذیل آن را حذف نموده و این عبارات را که درباره عشق حقیقی است، راجع به عشق مجازی و در نقطه مقابل فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام وانمود کرده است!



۸ اشکال دوازدهم:

باری، نویسنده در ادامه عبارت خود می‌نویسد:

«مأصدرا در قسمت‌های پایانی مطالب «رمانتیک» خود می‌گوید:

آرزوی عاشق دُنُو و نزدیک‌شدن به معشوق است؛ و چون این آرزو حاصل شود بالاتر از آن درخواست کند و آن آرزوی خلوت‌کردن و نشستن با او بدون حضور هیچ‌کس می‌باشد؛ و چون این آرزو بر آورده شده و مجلس از اغیار خالی گشت [از اینجا به بعد از گفتن این مطالب شرم‌گینم، و لیکن مجبوریم برای روشن‌شدن این شخصیت پرآوازه حکمت! تفکر سکس‌والیتة وی را از زبان خودش به عینه روی کاغذ بیاورم] آرزوی درآغوش کشیدن و بوسیدن دارد.

چون این هم برآورده شد، درخواست «دخول» و «جماع» در زیر یک لحاف و بستر و التزام به تمام جوارح و اعضا را بیشتر از آن‌چه درخور است دارد. با این همه، هنوز شوق به حال خودش هست و آتش نفس همان‌گونه که بوده برجا است و بلکه شوق و اضطراب افزونی می‌یابد؛ چنان‌که آن شاعر می‌گوید:

همدیگر را در آغوش کشیدیم و نفس هنوز اشتیاق می‌ورزید که آیا پس از آغوش کشیدن نزدیک‌تر شدن هنوز هست! دهانش را بوسیدم تا حرارت عشقم فرو ریزد ولی هیجان و اضطرابم فزونی گرفت.»

نکته دوازدهم: این عبارت نیز از تحریف‌های عجیب نویسنده است. سابقاً گذشت که مرحوم مآصدرا در بیان این بحث علمی که عشق صفت روح است نه جسم، استشهاد فرموده است به اینکه قرب جسمانی عشق را زائل نمی‌کند و در بیان این امر در نهایت عفت سخن گفته است. با وجود اینکه استعمال کلماتی چون وَطی، دخول، ایلاج، زنا و لواط در مباحث علمی بسیار عادی است و در روایات مبارکات نیز در موارد نیاز و تشریح بحث‌های علمی مکرر به کار می‌رود و فقهاء عظام نیز آثارشان مشحون از این کلمات است؛ بلکه تمثیل به وطی جاریه و امثال آن از مثال‌های متعارف کتب فقهی چون مکاسب شیخ است - در حالی‌که ده‌ها مثال دیگر نیز می‌توان به جای آن‌ها ارائه نمود - با این همه مرحوم مآصدرا در نهایت عفت کلام سخن گفته و حتی در بیان عشق شهوانی از چنین تعبیری استفاده نکرده است. اما نسبت به عشق نفسانی - که محل بحث است - بوعلی سینا و مآصدرا معتقدند عاشق هیچ تمایلی به مسائل جنسی ندارد و فقط اتحاد را می‌طلبد و چنانکه گذشت اتحاد جسمی هیچ ربطی به نزدیکی جنسی ندارد. گذشته از این صدرالمتألهین قدس سره به جهت رعایت بیشتر عفت به جای تعبیر «اکثر ما یمكن» در کلام إخوان الصفاء از تعبیر «اکثر ما ینبغي» استفاده نموده و چنین تعبیر نموده: **الدخول فی لحاف واحد**



و الالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغي (داخل شدن در یک لحاف و التزام و اتصال با همه اعضا به نهایت مقداری که جائز و شایسته است).

اما نویسنده بی سواد یا بی تقوا عبارت را چنین ترجمه نموده: «درخواست دخول و جماع در زیر یک لحاف و بستر» و این قدر متوجه نشده - یا خود را به نفهمیدن زده - که دخول در اینجا به معنای داخل شدن است که با «فی» متعدی می شود و متعلق آن لحاف واحد است و اگر مراد ملاحظه معنایی بود که نویسنده پنداشته باید می گفت: «الدخول بالمعشوق تحت لحاف واحد». و البته این جعل و تحریف نویسنده، امری تازه نیست. جمعی از معاندین بی تقوای مرحوم صدرالمتألهین این افترا بلکه بیش از آن را به وی منتسب نموده اند. از جمله، عالم بی تقوا آقا محمدعلی کرمانشاهی در کتاب مملو از دروغ و افتراء خود می نویسد:

«فاضل حکیم ملاحظه فرمای فَسْوَى شيرازى تقليد نووى نموده، بلکه نغمه در طنبور افزوده و تجویز تحسین معانقه و ملامسه و تقبیل و دخول و لواط به معشوق فرموده **رداً على الشرع الشريف**. از برای این فعل خبیث فوائد عظیمه حکمیّه و غایت فخیمه عقلیه بر آن مترتب ساخته. پس در اواخر مجلد رابع / سفارش چنین گفته و بافته: ...»^۲

و در ترجمه عبارت مزبور ملاحظه فرماید:

«خواهش کند دخول و لواط به معشوق و همچنین بغل گیری و همدیگر را تنگ گرفتن و جمیع بدن را بهم رسانیدن به منتهائی حد امکان»^۳ و سپس شروع نموده مطالبی را در باب لواط - همراه با تمسخر و طعنه - مطرح نموده و نسبت تجویز آن را به ملاحظه قدس الله سره تکرار کرده است.

ممکن است فرض کنیم آقا محمدعلی در ترجمه قسمت اول عبارت مذکور بدین شکل بی تفصیر است، زیرا در عبارت عربی منقول در کتاب وی کلمه «فی لحاف واحد» نیامده است؛^۴ ولی آیا آقا محمدعلی با آن فقاقت و دقت نظر که در مقام *الفضل* وی آشکار است، این قدر متوجه نمی شود که این عبارت نه مدح تقبیل و معانقه و دخول است و نه تجویز آن **رداً على الشرع**

۱. فَسْوَى در ظاهر منسوب به «فسا» از توابع شیراز است و استعمال آن درباره ملاحظه مرسوم نیست، ولی آقا محمدعلی که در بی ادبی و جسارت به بزرگان ید طولایی دارد از این کلمه به این جهت استفاده می کند که ایهام انتساب به «فسوه» در آن است.

۲. خیراتیه، ج ۲، ص ۳۴۵.

۳. همان، ص ۳۶۱.

۴. همان، ص ۳۵۳.



الشریف؟! و آیا نمی فهمد که «اکثر ما ینبغی» به معنای «منتهای حد امکان» نیست؛ بلکه به عکس اشاره به این دارد که نوعی از اتحاد مصداق «ما لاینبغی» است؟!

از کجای عبارت /سفار استشمام حسن این امور می شود تا اینطور بی پروا به عالم متقی و بزرگ شیعه و پاسدار حقیقی معارف قرآن و عترت نسبت تجویز لواط داده شود، آن هم رداً علی الشرع الشریف، و سپس حکایاتی مبتذل از لواط لواطکنندگان نقل نموده و همه این قبائح را به فرمایشات مآصدرا دوخته و وی را متهم نمائیم؟!

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ... وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ *... إِذْ تَلَقَوْهُ بِاللَّسْتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ^۱

(قطعاً کسانی که آن بهتان را مطرح کردند دسته ای از شما بودند... و آن کس از ایشان که سهم عمده ای در گسترش آن بهتان بر عهده داشته، عذابی بزرگ خواهد داشت... آنگاه که آن را از زبان یکدیگر می گرفتید و با دهان های خود چیزی را که بدان علم نداشتید، می گفتید و گفت و شنود آن را آسان می پنداشتید در حالی که نزد خدا امری بزرگ بود).

عجیب اینجاست که عبارت مآصدرا حتی کنایه از جماع و دخول نیز نیست، بلکه نهایت مطلوب مذکور در آن اتصال کامل اعضاء به یکدیگر است که اعم از دخول است و چون مفروض بحث، عشق نفسانی است، تحریک شهوانی نیز در آن فرض نشده است.

گذشته از همه اینها مرحوم مآصدرا با عبارت: «اکثر ما ینبغی» (به نهایت مقداری که جائز و سزاوار است) اشاره کرده که نوعی اتصال جسمی هست که ممنوع بوده و از محل بحث خارج می باشد؛ ولی آقا محمدعلی این قسمت را نیز در ترجمه نیاورده، و با کمال بی تقوایی نسبت تجویز این عمل شنیع را طرح کرده است.

آری این است هویت جمعی فراوان از مخالفان عرفان و حکمت متعالیه و دشمنان اولیاء خدا که غرق در معاصی کبیره شده و به هر تهمتی دست می زنند و هُم یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِنْعًا.

۹. اشکال سیزدهم و چهاردهم:

باز گردیم به بافته های کتاب بافته ها:

نکته سیزدهم: نویسنده که در بی عفتی در کلام حقاً اعجوبه ای است و در عبارات همین بخش دیدیم که از تعابیر زشتی چون: بولدانان، استجماعات، قاعدگی قاعده، سکس والیته و... استفاده نموده و در خلال مطالب ده ها جسارت با عبارت زشت آورده، به سنت مرسوم تفکیکیان ناگهان خود را اهل ادب جا زده و در میان عبارت مرحوم مآصدرا این عبارت را افزوده است:

۱. آیات ۱۱ و ۱۵ از سوره ۲۴: النور.

«از اینجا به بعد از گفتن این مطالب شرمگینم، و لیکن مجبوریم برای روشن شدن این شخصیت پرآوازه حکمت! تفکر سکس والیتۀ وی را از زبان خودش بعینه روی کاغذ بیاورم.»

باری وی پس از این معرکه‌گیری و هیاهو می‌نویسد:

«در انتها از حضرت حق طلب استغفار می‌کنیم از اینکه بر اشراقاتی که بر قلب بنده‌اش صدرا، آن فرید عصر، نازل کرده اشکال وارد کردیم؛ زیرا ملاًصدرا به مانند قبلۀ خود ابن عربی، مطالب خود را متعلق به خداوند می‌داند!!»

و سپس در حدود شش صفحه و نیم انواعی از مطالب دروغ را دربارهٔ مرحوم ملاًصدرا ردیف می‌نماید و ادّعا می‌کند که: وی انسانی متکبر بوده که مطالب خود را علم لدنی می‌دانسته و اگر خوفی نمی‌داشت ادّعای نبوت می‌کرد. وی شخصیت خود را بی‌بدیل می‌شمارد، در حالی که از کسانی است که شیاطین بر وی نازل می‌شدند و...

سپس پس از این همه سخنان زشت و افترااتی که برای هر یک در آخرت سالها باید درنگ نموده و پاسخ دهد می‌نویسد:

«توجه سرّ بودن کلام صدرا در اظهار عشق به ظرفاء

ممکن است عدّه‌ای که ملاًصدرا را مراد و مرشد خود می‌دانند از این بیانات صدرا تعجب کنند؛ زیرا تبلیغی که نسبت به مقام علمی وی از طریق رسانه‌های گروهی از جمله صداوسیما و مطبوعات، و به خصوص بزرگداشتی که برای وی برگزار می‌کنند، هاله‌ای از قداست نسبت به این شخصیت در ذهن روندگان فلسفه می‌اندازد و لذا متوسّل به توجیهاات و تأویلات عدیده و رقیقه می‌شوند.

این توجیهاات را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. این مطالب به صدرا تعلق ندارد، بلکه منسوب به وی است.
۲. صدرا در مقام تقیّه بوده.
۳. کلمات صدرا تماماً اسرار است و اهل سرّ می‌دانند، و اهل ظاهر را با اهل سرّ چه کار.

نکته چهاردهم: آنچه مسلم است اینکه این مطالب بالکل دروغ است. هیچ یک از حکمای صدرائی و مدافعین ملاًصدرا تا به حال در استناد مطالب موجود در کتاب شریف *أسفار* به مرحوم ملاًصدرا تشکیک ننموده؛ و هیچ کس نیز احتمال تقیّه بودن آن را مطرح نکرده است و جایی نیز برای طرح تقیّه در این مسائل وجود ندارد. چنانکه هیچ کس تا به حال نگفته که این دست از کلمات مرحوم ملاًصدرا اسرار است و اهل ظاهر را با اهل سرّ چه کار.



آری، یک نکته هست و آن اینکه فلسفه همچون بسیاری دیگر از دانش‌ها، دانشی عمیق و تخصصی است که فهم آن متوقف بر طی دوره تحصیلی و آموختن اصطلاحات و مفاهیم عمیق آن می‌باشد و بدیهی است که کسانی همچون نویسنده این کتاب که از ترجمه یک عبارت ساده عربی عاجزند، توان فهم مسائل عرشی کتاب *أسفار* را نخواهند داشت. مسائل *أسفار* سر نیست، بلکه مباحثی عمیق است که محتاج زانوزدن در نزد اساتید است و متأسفانه تفکیکیان چون بدون استاد وارد این مباحث می‌شوند، دست خالی از سر این سفره بر می‌خیزند.

۱۰. اشکال پانزدهم تا هفدهم:

نویسنده سپس می‌نویسد:

«جواب قسم اول و دوم: با توجه به بیانات نظریه‌پرداز بزرگ مکتب صدرا (حاجی سبزواری) و هم‌چنین مهره‌های درشت فلسفه صدرائی، این دو احتمال کاملاً مردود است.

حاجی سبزواری در حاشیه *أسفار* در ذیل همین گفتار عاشقانه صدرا می‌گوید: «اگر کسی اشکال کند که: چگونه می‌شود کسانی که مُتَصَلِّب و متوَعِّل در شریعت و طریقت هستند و از طرفی این مطالب را بر زبان جاری می‌کنند، با شریعت مطهره قابل جمع است؟»

به عبارتی، با توجه به شخصیت والای صدرا و با توجه به اینکه چنین عشقی را شرع امضا نکرده، چطور بین این عشق و بین شرع، و یا بین این عشق و بین شخصیت صدرا می‌توان جمع کرد؟!»

جواب می‌گوییم: این مقوله مانند امر و نهی است، مثل وجوب بیرون رفتن از مکانی غصبی که واجب، در عین حال تصرف در آن هم محسوب می‌شود که جایز نیست. سالکان میانحال، ممکن است مأمور عشق‌بازی با خوبرویان باشند (ضمن آنکه شروع این کار ناروا است) عشق‌بازی آنان را کمک می‌کند که از علائق دیگر بگسلند و چون به معایب همان عشق‌بازی هم برخوردند، دلبستگی به عالم طبیعت را یکباره فرو گذارند.»

از این بیان حاجی سه نکته مشخص می‌شود:

۱. مطلب تعلق دارد به خود مَلْأَصْدْرَا و وارداتی نیست.

۲. هیچ گونه تقیه‌ای در کار نبوده است.

۳. همان مطلبی که ما فهمیدیم، مراد مَلْأَصْدْرَا بوده؛ چرا که خود حاجی در «إن قلت» به آن اشاره می‌کند، بعد در «قلت» سخیف‌بودن کلام مَلْأَصْدْرَا را توجیه

می‌کند.

در ارتباط با توجیه حاجی باید گفت: گرچه فرد غاصب در خروجش از زمین غصبی چاره‌ای ندارد و مجبور است و در این حال مرتکب تصرف نیز می‌شود، لیکن: **الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار**؛ چرا که فرد غاصب با اختیار مرتکب معصیت شده و وارد زمین غصبی شده.»

نکته پانزدهم: نویسنده در این عبارات نیز پیش از هر چیز عبارت مرحوم حاج ملاهادی را تحریف کرده است. در عبارت مرحوم حاج ملاهادی سبزواری مطالب مزبور از زبان مشایخ طریقت نقل شده است، ولی نویسنده مطالب را از زبان حاج ملاهادی به ملاحظه نسبت داده تا نتیجه بگیرد این طریقه مورد تأیید ملاحظه نیز هست و گفته است:

«با توجه به شخصیت والای صدرا و با توجه به اینکه چنین عشقی را شرع امضا نکرده، چطور بین این عشق و بین شرع، و یا بین این عشق و بین شخصیت صدرا می‌توان جمع کرد؟!»

نکته شانزدهم: نویسنده از بیان مرحوم حاجی نتیجه گرفته است: «همان مطلبی که ما فهمیدیم مراد ملاحظه بوده است.» این سخن نشان می‌دهد که نویسنده فرمایش مرحوم حاجی را نیز نفهمیده و خطائی اندر خطا از او سر زده است.

۱۴۶

نکته هفدهم: آنچه در نقد مرحوم حاجی آورده و به قاعده «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» تمسک بسته است صحیح نیست؛ زیرا مفروض بحث مشایخ این است که شخص پیش از رفتن به محضر مشایخ مبتلا به انواع صفات رذیله گشته و اکنون در مقام اصلاح صفات رذیله و خروج از معاصی است. توضیح و تفصیل این مطلب در بخش اول این کتاب گذشت.

۱۱. اشکال هجدهم:

نویسنده در ادامه آورده:

«دوّمین شخصیت پرآوازه فلسفه که به عشق مجازی و بیان صدرا تصریح کرده، علامه طهرانی است. وی بعد از ذکر اشعار عاشقانه‌ای که صدرا به عنوان شاهد عشق‌بازی خود آورده، می‌گوید:

«چقدر این اشعار نغز و آبدار است. اصولاً عشق مجازی قنطره عشق حقیقی است، و تشبیهات و استعارات و کنایات و عباراتی که در عشق مجازی یا در مظاهر و مجالی از محبوب حقیقی به کار می‌رود، چقدر می‌تواند نشانگر و روشنگر همان عشق حقیقی باشد!»

بیان علامه در تبیین عشق مطرح شده از جانب صدرا و قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة»



آن قدر شفاف است که معنا ندارد کسی بگوید منتقد کلام صدرا را نفهمیده است. «**نکته هجدهم:** پیش از این عین عبارت مرحوم علامه طهرانی نقل شد و روشن شد که فرمایش حضرت علامه هیچ ارتباطی به کلام مآصدرا ندارد.^۱ کلام حضرت علامه ناظر به تقریر قاعده در مقام اثبات و کلام مآصدرا ناظر به مقام ثبوت بود و نویسنده که هیچ کدام را نفهمیده است ادعا کرده که:

«بیان علامه در تبیین عشق مطرح شده از جانب صدرا و قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» آن قدر شفاف است که معنا ندارد کسی بگوید منتقد کلام صدرا را نفهمیده است.»

۱۲. اشکال نوزدهم:

باری نویسنده از این پس به نقل سخنانی از منکرین قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» می پردازد و ابتدا کلمات شمس تبریزی را که در بخش اول کتاب گذشت آورده و سپس عبارتی کاملاً بی ربط از مرحوم آیه الله قمشهای نقل نموده و در ادامه از علامه جعفری حکایت می کند:

«علامه جعفری در نقد قائلین این قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» می گوید:

«ابن سینا قائل است که عشق مجازی می تواند به عشق حقیقی منتهی شود، و چهار مقدمه ذکر می کند و در مقدمه چهارم می گوید: اگر انسان صورت زیبایی را با انگیزه لذت حیوانی مورد عشق قرار دهد، شایسته تویخ است. و اما اگر صورت نمکین و زیبایی را با دیدگان عقلانی دوست بدارد، این محبت و عشق وسیله ای برای رفعت و افزایش درجه خواهد بود.»

مرحوم علامه جعفری در ادامه نقد خود می گوید:

«این متفکر بزرگ به این مسأله فوق العاده مهم توجهی ندارد که خود حیوانی (نفس حیوانی) توانایی شرکت در فعالیت های نفس عقلانی ندارد؛ زیرا خود حیوانی به طور طبیعی از پذیرش معمار عقل و به طور کلی از پذیرش معمار من ایده آل و کارگردانش، امتناع می ورزد. بنابراین تصادم شدید، چگونه می توانند با یکدیگر در عشق - که حساس ترین پدیده روانی است - اشتراک بدون مزاحمت داشته باشند. این اعتراض به روش مآصدرا نیز وارد است که مطابق ابن سینا گفته و عشق مجازی را پلی برای عشق حقیقی تلقی کرده.»

در توضیح کلام مرحوم علامه جعفری می گوئیم: متعلق عشق در نفس حیوانی باید



متناسب با همان باشد (که همان طبیعت و جسمانیات است) لیکن نفس عقلانی، متعلق عشقش موجودات نورانی و الهی‌اند. چطور می‌توان متعلق عشق این دو نفس را (که یکی به فرش و یکی به عرش تعلق دارد) واحد دانست.»

نکته نوزدهم: اعتراض منقول از مرحوم علامه جعفری رحمه‌الله و توضیح نویسنده وارد نیست؛ زیرا غرض از عشق نفسانی مشارکت نفس حیوانی با نفس ناطقه عاقله نیست، بلکه مبدأ عشق نفسانی مشاکلت دو نفس و سنخیت آن دو است که از باب مناسبت اثر و مؤثر انسان از آثار آن نفس که در بدن و حرکات آن ظهور پیدا می‌کند نیز لذت می‌برد. متعلق این عشق طبق برهانی که صدرالمتألهین اقامه فرموده جسم و جسمانیات نیست، بلکه خود نفس است؛ یعنی عاشق نفس و معشوق نیز نفس است، ولی این عشق به تبع به متعلقات و لوازم معشوق نیز تعلق می‌گیرد و از آنها لذت می‌برد. عمده اشکال در فرمایش علامه جعفری تنقیح‌نشدن محل بحث برای آن مرحوم است که البته این مسأله امر تازه‌ای نیست و آن مرحوم در غالب مسائل پیچیده فن حکمت - به جهت تلمذ نکردن در فلسفه در نزد اهل فن^۱ - به نظیر همین مشکلات دچار می‌باشند.

۱۳. اشکال بیستم:

نویسنده در ادامه عبارات مرحوم آیه‌الله میرزا جواد آقای تهرانی را نقل می‌کند که اشتباهات آن پیش از این بررسی شد، و سپس با همان زبان هتاکانه خود می‌نویسد:

«با این تصریحات فلاسفه درباره تعشق صدرنا نسبت به معشوقه‌های مجازی، و نیز تأویلات قعر فرشی وی، گفتار مقهورین صدرنا محلی از اعراب ندارد که می‌گویند: «صدرالمتألهین از بزرگ‌ترین فلاسفه الهی و مؤسس قواعد الهیه و محور حکمت مابعدالطبیعه است. او اول کسی است که مبدأ و معاد را بر یک اصل بزرگ خلل‌ناپذیر بنا نهاد و اثبات معاد جسمانی را با عقل کرد و خلل‌های شیخ‌الرئیس را در علم الهی روشن کرد، و شریعت مطهره و حکمت الهی را با هم تلاقی داد. ما بررسی کامل کردیم دیدیم هر کس درباره او چیزی گفته از قصور خود و نرسیدن به مطالب بلند پایه اوست. آری، خودسرانه وارد مطالب شدن.»»

و سپس در پاورقی جهت ارائه منبع این سخن می‌نویسد: «اکشف الأسرار (روح‌الله خمینی): ۳۶»
نکته بیستم: بگذریم از بی‌ادبی‌هایی که در این عبارات وجود دارد که عادت دیرینه اهل تفکیک است. خواننده محترم با تدبّر در آنچه تا کنون در این کتاب گذشته به وضوح دریافته است

۱. محقق ارجمند جناب آقای دکتر محمد فنائی اشکوری نیز به این مطلب اشاره نموده‌اند (رک برخی‌از فیلسوفان معاصر/اسلام، ص ۳۷ - ۳۹).



که فرمایشات مرحوم صدرالمتألهین در باب عشق مجازی سراسر سخن حکمت بود که علاوه بر اینکه گوشه‌ای از حکمت‌های الهی را در خلقش نشان می‌داد، نکاتی ارزشمند در خصوصیات نفس بشری و کلیدهایی برای فهم مجموعه‌ای از روایات اهل بیت علیهم‌السلام را در خود جای داده بود. و فرمایشی را که رهبر فقید انقلاب قدس‌الله‌نفسه در این عبارات ارزشمند کشف‌الأسرار مرقوم فرموده‌اند چیزی نیست جز حقیقتی که بر قلم عالمی محقق و حکیمی حاذق جاری گردیده است، رضوان الله علیه. آری:

«ما بررسی کامل کردیم دیدیم هر کس درباره‌ او (صدرالمتألهین رحمه‌الله) چیزی گفته از قصور خود و نرسیدن به مطالب بلندپایه اوست. آری! خودسرانه وارد مطالب شدن.»

۱۴. اشکال بیست و یکم تا بیست و سوم:

باری نویسنده، بدین گونه سخن خویش را ادامه می‌دهد:

«نکته‌ای مهم درباره‌ قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة»

نکته مهمی که در مورد این قاعده وجود دارد اینست که: از طرفی فلاسفه نسبت به معرفت حضرت حق و شهود ذات قدوس احدیت، طریق برهان صدیقین را پیشنهاد می‌دهند که در آن برهان، برای مخلوق حظی از وجود قائل نمی‌شوند. از سویی بر طبق این قاعده، لازمه‌ چشیدن طعم وصال آن قادر متعال و معرفت به آن موجود لایتناهی، درک وصل مخلوق، آن هم از نوع پری چهرگان است! و اما چرا زیبارویان؟ آیا عجوزگان نمی‌توانند قنطره‌ مجاز به حقیقت قرار گیرند؟!

غیر معشوق از تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود»

نکته بیست و یکم: عجب است از دانش این نویسنده که تفاوت «سلوک علمی و برهانی» را با «سلوک عملی» متوجه نشده، و برهان صدیقین را که ناظر به مقام علم و ادراک است با شیوه سلوک عملی مقایسه نموده است و یکی را نقض بر دیگری پنداشته است.

نکته بیست و دوم: وانگهی این سخن نیز که: «بر طبق این قاعده، لازمه‌ چشیدن طعم وصال آن قادر متعال و معرفت به آن موجود لایتناهی، درک وصل مخلوق، آن هم از نوع پری چهرگان است!» افترائی بیش نیست. گذشته از عارفان شیعی که از این روش تربیتی استفاده نمی‌کردند، مشایخ اهل سنت نیز لازمه‌ وصال خداوند را عشق مجازی نمی‌دانستند، بلکه این طریق را یکی از طرق انصراف از عالم طبع می‌شمردند.

نکته بیست و سوم: علاوه بر آنکه آنچه طریق است، خود عشق است نه: «درک وصل



مخلوق آن هم از نوع پری چهرگان». عشق است که هم عاشق را هم واحد نموده، او را در خود فرو برده و از توجه به کثرات باز می‌دارد، چه وصلی حاصل شود یا نه؛ بلکه عمده، حال هجران و فراق است که عاشق را می‌سوزاند و نفس او را تلطیف می‌کند و در همان حال، عشق او را به عشق به خداوند تبدیل می‌نمایند.

باری نویسنده اینگونه به مطالب این قسمت پایان می‌دهد:

«ادّعی مدعیان علم و ادب و حکمت! یا دگان داران تخیل و ملاکان توهم

این آش شله قلمکاری (که مواد اولیه‌اش موهومات به هم بافته شده به شراره تخیل برخاسته از تخیلی است) که فلاسفه به اسم تأویل به سینه دیوار حکمت نصب کرده‌اند، استمرار دارد.

حال بنشینیم بر سر سفره فضاحت‌بار این اندیشمندان و مشاهده کنیم متاع حکمت را از زبان اهل حکمت!!»

و سپس در طی شانزده صفحه با نقل پانزده دروغ و تحریف آبدار در کلمات جمعی از بزرگان (به ترتیب: علامه طباطبائی، علامه طهرانی، آیه‌الله العظمی خمینی، آیه‌الله شاه‌آبادی، علامه حسن‌زاده آملی) بحث را پی گرفته و در هر صفحه بی‌حیایی‌هایی عجیب نموده و در آخر می‌نویسد:

۱۵۰

«بیش از این قلم را به تأویل فلاسفه و عرفا و غوائل فکری این متفکران علم و حکمت آلوده نمی‌کنیم که اگر بخواهیم تأویلات مضحک عالی‌جنابان را به رشته تحریر درآوریم، مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود.»^۱

آری، اگر این همه معاصی کبیره سراسر فضای عمومی مکتب تفکیک را پر نکرده بود و این هتاک‌ها و جسارت‌ها نقل محافل ایشان نبود، شاید می‌توانستند روزنه‌ای به عالم حقیقت گشوده و بهره‌ای از خوان رنگارنگ قرآن و عترت ببرند؛ ولی افسوس و افسوس از نفوس زنگار گرفته و قلب‌های آلوده به معصیت که هنوز از مکتب خارج نشده، زبان به فحش و ناسزا به مقرران بارگاه ملکوت می‌گشایند.

باری، سخن در بررسی اشتباهات کتاب *بافته‌ها* به درازا کشید. غرض از نقل این عبارات بی‌محتوا و مطالب پوچ و بی‌اساس در این بخش از کتاب فقط آگاه‌شدن ارباب فضل و دانش از گوشه‌ای از واقعیات پشت پرده مکتب «تفکیک» است که منجر به تولید جریان فکری سستی گشته که بخشی از حوزه علمی خراسان را در مسائل معرفتی به تمام معنی فلج نموده است.



کلام رهبر فقید خمینی کبیر قدس سره خطاب به مخالفین صدرالمতألهین

در پایان چقدر مناسب است خاتمه این قسمت عباراتی باشد از حکیم الهی، مدافع حکمت متعالیه صدرائی، مجاهد عظیم الشان، بنیانگذار کبیر انقلاب اسلامی، مرحوم آیه الله العظمی خمینی قدس سره:

«... و از همه بدبختی‌ها بدتر این انکار است که باب جمیع معارف را بر ما منسد می‌کند و ما را از طلب باز می‌دارد و به حد حیوانیت و بهیمنیت قانع می‌کند، و از عوالم غیب و انوار الهیه ما را محروم می‌کند. ما بیچاره‌ها که از مشاهدات و تجلیات بکلی محرومیم، از ایمان به این معانی هم که خود یک درجه از کمال نفسانی است و ممکن است ما را به جایی برساند، دوریم. از مرتبه علم، که شاید بذر مشاهدات شود نیز فرار می‌کنیم، و چشم و گوش خود را بکلی می‌بندیم و پنبه غفلت در گوشها می‌گذاریم که مبدا حرف حق در آن وارد شود. اگر یکی از حقایق را از لسان عارف شوریده یا سالک دلسوخته یا حکیم متألّهی بشنویم، چون سامعه ما تاب شنیدن آن ندارد و حب نفس مانع شود که به قصور خود حمل کنیم، فوراً او را مورد همه طور لعن و طعن و تکفیر و تفسیقی قرار می‌دهیم و از هیچ غیبت و تهمت نسبت به او فروگذار نمی‌کنیم.

کتاب وقف می‌کنیم و شرط استفاده از آن را قرار می‌دهیم که روزی صد مرتبه لعن به مرحوم ملامحسن فیض کنند! جناب صدرالمتألّهین را که سرآمد اهل توحید است، زندیق می‌خوانیم و از هیچ گونه توهینی درباره او دریغ نمی‌کنیم. از تمام کتابهای آن بزرگوار مختصر میلی به مسلک تصوف ظاهر نشود - بلکه کتاب کسرأصنام الجاهلیة فی الرد علی الصوفیة نوشته - با این حال او را صوفی بحت می‌خوانیم. کسانی که معلوم الحال هستند و به لسان خدا و رسول صلی الله علیه و آله ملعوناند می‌گذاریم؛ کسی را که با صدای رسا داد ایمان به خدا و رسول و ائمه هدی علیهم السلام می‌زند، لعن می‌کنیم! من خود می‌دانم که این لعن و توهین‌ها به مقامات آنها ضرری نمی‌زند، بلکه شاید به حسنات آنها افزایش و موجب ارتفاع درجات آنها گردد؛ ولی اینها برای خود ماها ضرر دارد و چه بسا باشد که باعث سلب توفیق و خذلان ما گردد.

شیخ عارف ما روحی فداه می‌فرمود: هیچ وقت لعن شخصی نکنید، گرچه به کافری که ندانید از این عالم چگونه منتقل شده، مگر آنکه ولی معصومی از حال بعد از مردن او اطلاع دهد، زیرا که ممکن است در وقت مردن مؤمن شده باشد. پس لعن

به عنوان کلی بکنید.

یکی دارای چنین نفس قدسیه‌ای است که راضی نمی‌شود به کسی که در ظاهر کافر مرده توهین شود - به احتمال آنکه شاید مؤمن شده باشد در دم مردن - یکی هم مثل ما است! و إلی الله المُشْتکی که واعظ شهر با آنکه اهل علم و فضل است در بالای منبر در محضر علما و فضلا می‌گفت: فلان با آنکه حکیم بود قرآن هم می‌خواند! این به آن ماند که گوییم: فلان با آنکه پیغمبر بود، اعتقاد به مبدأ و معاد داشت.^۱

بخش هشتم

عشق محبازی در اشعار عارفان



یکی از مواردی که موجب سوءاستفاده و نقد و طعن منتقدین عرفان و حکمت شده است، ذکر عشق به زیبارویان و بیان اوصاف و خصوصیات ظاهری آنها در اشعار عرفا و شاعران عارف مسلک است. این نوع اشعار در لسان عرفا فوق العاده فراوان است که ما به عنوان نمونه در اینجا به ابیاتی از لسان الغیب حافظ شیرازی اعلی الله مقامه اشاره می‌کنیم:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
 بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
 فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب
 و نیز گوید:

صبا زان لولی شنگول سرمست
 گر آن شیرین پسر خونم بریزد
 چه داری آگهی چونست حالش
 دلا چون شیر مادر کن حلالش
 نیز می‌فرماید:

زلف بر باد مده تا ندهی بر بادم
 زلف را حلقه مکن تا نکنی در بندم
 رخ برافروز که فارغ کنی از برگ گلم
 قد برافراز که از سرو کنی آزادم
 مخالفین وجود چنین مضامینی را دلیل بر وجود عشق‌بازی مجازی در میان اهل عرفان دانسته، و از آنجا که عشق مجازی با اجنبیات و آمدان را به هر نحوی مذموم و ممنوع پنداشته‌اند، از این طریق اقدام به گشودن باب طعن و ردّ بر عرفان و رمی برخی عرفای الهی به کفر و زندقه و ارتکاب فسق و فجور کرده‌اند.

با توجه به مطالب مفصلی که در قسمت‌های پیشین کتاب گذشت روشن گشته که عشق مجازی اگر به صورت نفسانی (نه شهوانی) تحقق بیابد از نظر عقلی و شرعی امری مطلقاً مذموم محسوب نمی‌شود؛ بلکه به واسطه خواصی که برای آن متصور است، گاه ممدوح نیز می‌باشد. اما آنچه که باعث شده در این بخش به نحوی دوباره به این مقوله بپردازیم، این نکته است که وجود چنین تعبیری در لسان اهل عرفان الزاماً دلیل بر وجود عشق مجازی در میان آنها نیست؛ بلکه باید گفت اکثر قریب به اتفاق این موارد ناظر به مسائل دیگری است. برای روشن شدن این مسأله در طی چند فصل توضیحاتی ارائه می‌کنیم.



۱. عشق و معشوق در اشعار فقیهان عارف

یکی از شواهد این ادعا این است که چنین تعبیری بعضاً در میان عده‌ای از علمای بزرگ و فقها و محدثین عظامی واقع شده است که می‌توان با اطمینان گفت که هیچگاه در عمر خود به عشق مجازی با اجنبیّات و آمردان مبتلا نبوده‌اند؛ چنانکه ابیات زیر از بهاء‌المله وال‌الدین جناب شیخ بهایی رضوان‌الله‌علیه مشهور است:

| | |
|---------------------------|-------------------------------|
| علم نبود غیر علم عاشقی | ما بقی تلبیس ابلیس شقی |
| هر که نبود مبتلای ماهروی | اسم او از لوح انسانی بشوی |
| سینه خالی ز مهر گلرخان | کهنه انبانی است پر از استخوان |
| سینه گر خالی ز معشوقی بود | سینه نبود کهنه صندوقی بود |

و نیز در ضمن ابیات مفصّلی گوید:

| | |
|---------------------------|--|
| آن قیامت قامت پیمان شکن | آفت دوران بلای مرد و زن |
| فتنه ایام و آشوب جهان | خانه سوز صد چو من بی‌خانمان |
| از درم ناگه درآمد بی‌حجاب | لب گزان از رخ برافکنده نقاب |
| کاکل مشکین به دوش انداخته | وز نگاهی کار عالم ساخته |
| یک دمک بنشست بر بالین من | رفت با خود برد عقل و دین من ^۲ |

همچنین محدث عالیقدر شیعه، مرحوم ملامحسن فیض کاشانی قدس سره گوید:

| | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| ای نوش لبا چنانکه من دانم و تو | پنهان پنهان چنانکه من دانم و تو |
| لب نه به لبم چنانکه تو دانی و من | جانم بستان چنان که من دانم و تو |

| | |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| دوش آمدم آن نگار دلبر سر مست | چون دید که خلوت است جا، در را بست |
| لب بر لب من نهاد و بیخود می‌گفت | هم‌رنگ خودش کنم من مستم مست |

| | |
|------------------------------|---|
| دانی ز چه عشق گلرخان مطلوبست | یا بهر چه ساز و سوزشان مطلوبست |
| از دوزخ مرهوب و بهشت مرغوب | آگاه شدن در این جهان مطلوبست ^۳ |

۱. الکشکول، ج ۱، ص ۲۰۹؛ نان و حلوا (مطبوع در کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی)، ص ۱۲۰.

۲. نان و حلوا (مطبوع در کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی)، ص ۱۱۹.

۳. کلیات علامه فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۱.



نیز ابیات زیر از فقیه و عارف عالیقدر، مرحوم آیه‌الله حاج میرزا حبیب‌الله خراسانی قدس‌الله سره می‌باشد:

وز حسرت آن لب، لب خود را نگزیده است
آن روی که بوییده و آن لب که مکیده است
و آن رنگ زرخسار بگو از چه پریده است
بیخود شده وز خانه به بازار دویده است
پرهیز کن اما چه کنم خود نشنیده است^۱

کس نیست که از لعل تو دشنام شنیده است
رخ سبز و لب ت سبز و کبود است و بگور است
آن لعل ز گفتار بگو بهر چه رفته است
می‌خورده و ساغر زده و عربده کرده
صد بار بدو گفته‌ام از صحبتِ نااهل

و نیز فرماید:

وی سرو روان و چشمه نوش
و آن غنچه چرا نشسته خاموش
بستان و بده، بگو و بنیوش
زلفت زده حلقه بر بنا گوش
من بنده‌ام و تو حلقه در گوش
امشب نبرد ز حسرت دوش
دیشب ز وصال، دوش بر دوش
اشک آمد و بر گرفت سر پوش^۲

ای آفت جان و فتنه هوش
آن پسته چرا دهان بسته است
برخیز و برو، بیا و بنشین
گیسوت فتاده تا به زانو
من بسته‌ام و تو بند بر پای
دوشینه نبرد خوابم از عیش
امشب ز فراق، دست بر دست
آن غم که به سینه بود پنهان

و نیز ابیات زیر، اثر خامه توانای استاد الفقهاء و الأصولیین، فیلسوف عالیقدر شیعه، آیه‌الله حاج شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (کمپانی) است:

نه ماه راست چنین غره و نه این قد و بالا
کوچه قمراً او کحاجیه هلالا
سبق برد در دندان او ز لؤلؤ لالا

تبارک الله از آن طلعت چو ماه و تعالی
ندیده در افق اعتدال دیده گردون
زند عقیق لبش طعنه‌ها به لعل بدخشان

۱. دیوان حاج میرزا حبیب‌الله خراسانی، ص ۹۷، مرحوم آیه‌الله حاج سید میرزا حبیب‌الله خراسانی از نوادگان مرحوم حاج میرزا مهدی خراسانی شهید و از شاگردان مبرز علمین میرزای شیرازی اول و میرزا حبیب‌الله رشتی می‌باشد. وی از مجتهدین عظام شیعه و از معدود افرادی است که مفتخر به دریافت اجازه اجتهاد میرزای رشتی شده است (حدیث پارسایی، ص ۹۶). مرحوم حاج شیخ آقابزرگ طهرانی در طبقات اعلام از برخی از حاضرین درس میرزای اول نقل می‌کند که مرحوم میرزا بر منبر تدریس تقریراتی را که وی در «لباس مشکوک» و «تعادل و تراجم» از درس ایشان نوشته بود، ستودند و آن را برتر از تقریرات سایر شاگردان معرفی کردند (طبقات اعلام الشیعه، نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۱، ص ۳۶۳). شرح مقامات عرفانی آن مرحوم فرصتی دیگر می‌طلبد.

۲. دیوان حاج میرزا حبیب‌الله خراسانی، ص ۱۴۷.



ز شور صحبت شیرین آن شهنشده والا
که خسته‌ام من و بی‌جان و لاطیق قتالا^۱

هزار خسرو پرویز را دل است چو فرهاد
به خنجر مژه و تیر، غمزه‌ام بزن ای جان

و نیز جناب ایشان فرماید:

عشق رخ مهوشان فریضه ذمت است
که نقطه مرکز دایره رحمت است
که عشق گنجینه معرفت و حکمت است
که حضرت عشق را نهایت حرمت است^۲

مذمت عاشقان، ز پستی همت است
ز عشق منع مکن ای ز خدا بی‌خبر
مترس از طعنه جاهل افعی صفت
ز عشق بر بند لب مگر ز روی ادب

و ابیات زیر از مفسر کبیر قرآن، فیلسوف و حکیم عالیمقام، فقیه صمدانی علامه طباطبائی رضوان‌الله‌علیه است:

رُخ شطرنج نبرد آنچه رخ زیبا برد
از سمک تا به سهایش کشش لیلا برد
که به یک جلوه ز من نام و نشان یکجا برد
با برافروخته‌رویی که قرار از ما برد^۳
خم ابروت مرا دید و ز من یغما برد

مهر خوبان دل و دین از همه بی‌پروا برد
تو مپندار که مجنون سر خود مجنون گشت
خم ابروی تو بود و کف مینوی تو بود
خودت آموختیم مهر و خودت سوختیم
همه یاران به سر راه تو بودیم ولی

و ابیات زیر از همیشان است:

بود کیش من مهر دلدارها
بروند زین جرگه هشیارها
بکش جام در بزم میخوارها
که آسان کند باد دسوارها^۴

همی گویم و گفته‌ام بارها
پرستش به مستی است در کیش مهر
به یاد خم ابروی گلرخان
گره را ز راز جهان باز کن

و بالأخره ابیات زیر اثر رهبر فقید و مجاهد کبیر، مجدد قرن چهاردهم، آیه‌الله‌العظمی خمینی قدس سره السامی است:

چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم
همچو منصور خریدار سردار شدم

من به حال لبت ای دوست گرفتار شدم
فارغ از خود شدم و کوس انا الحق بزدم

۱. دیوان مفتقر، ص ۳۴۵ و ۳۴۶.

۲. همان، ص ۳۵۲ و ۳۵۳.

۳. مهرتابان، ص ۹۰ و ۹۱.

۴. همان، ص ۴۳۵.



که به جان آمدم و شهره بازار شدم
که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم
خرقه پیر خراباتی و هشیار شدم
از دم رنند می‌آلوده مددکار شدم
من که با دست بت می‌کده بیدار شدم

غم دلدار فکنده است به جانم شرری
در میخانه گشایید به رویم شب و روز
جامه زهد و ریا کندم و بر تن کردم
واعظ شهر که از پند خود آزارم داد
بگذارید که از بت‌کده یادی بکنم

باری صدور این چنین تعبیری از اعلام مذکور، نشان می‌دهد که حقایق و معانی دیگری غیر از آنچه که ظاهر این الفاظ نشان می‌دهد در میان است.

۲. سر استفاده از الفاظ عشق مجازی در اشعار عرفانی

حال که این چنین است، سؤال عمده این است که اولاً اهل سلوک و عرفان از این تعبیر و الفاظ قصد بیان چه معانی را داشته‌اند؟ و ثانیاً چرا به این نحوه و کیفیت به بیان مرادات خود پرداخته و به اصطلاح رمزگویی نموده‌اند؟

در پاسخ باید گفت: پنج دلیل عمده بر این عملکرد وجود دارد:

۱. فوائد بلاغی
۲. کتمان اسرار سلوکی
۳. قصور الفاظ از قامت معانی عرفانی
۴. مرآتیت عشق مجازی
۵. کتمان مقامات معنوی

۲.۱. فوائد بلاغی

می‌دانیم که واضعین لغت، دست اهل زبان را در بکارگیری صنائع ادبی و استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی بازگشته‌اند و استفاده از تمثیل، مجاز، استعاره و کنایه میان ارباب بلاغت رایج است.

۱۶۰

استخدام این صنائع موجب حُسن کلام و اثرگذاری عمیق‌تر آن می‌شود و نه فقط رغبت افراد را به خواندن و استماع شعر می‌افزاید، بلکه انفعال و تخییل نفس را بیشتر نموده و آتش محبت را افروخته‌تر می‌نماید.

محبی‌الدین در آغاز *ذخائرالأعلاق* در علت استفاده از زبان عشق مجازی می‌فرماید: «و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها و هو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف.» (و از آن معارف ربّانی و انوار الهی و تذکرات شرعی با زبان غزل و عشق مجازی تعبیر نمودم چون نفوس به این گونه تعبیرات بسیار متمایلند پس انگیزه‌ها بر گوش سپردن به چنین اشعاری بیشتر می‌گردد. و این زبان، زبان هر اديب با ظرافت، روحانی و لطیف است).

در شریعت مقدّسه نیز از صنائع ادبی همچون استعاره و تشبیه در بیان معارف الهی بسیار استفاده شده است؛ خصوصاً در ادعیه مبارکه که مقام عشق‌بازی با حضرت حق است؛ همچون مناجات «خمس عشرة». ولی از آنجا که اولیاء دین حائز جامعیت تام بوده و حافظان شرع مقدّس



می‌باشند و در اقوال و اعمال مصلحت عامه را لحاظ می‌فرمایند از تشبیه به زنان زیبارو بسیار کم استفاده می‌فرمایند تا نفوس آلوده به شهوت از این عبارات به انحراف از مقصود اصلی دچار نشود. اما عارفان اَمّت حضرت ختمی مرتبت صلوات‌الله‌وسلامه‌علیه‌وآله به علت فقدان آن جامعیت و نیز به جهاتی که خواهد آمد در دوره‌های پیشین از الفاظی چون خط و خال و لب و ابرو و گیسو نیز بهره جستند و در عصور متأخر این الفاظ تبدیل به اصطلاحاتی فنی و بسیار دقیق گشت و عارفان متأخر چون هیچ راهی بهتر از استفاده از این الفاظ برایشان وجود نداشت به بهره‌گرفتن از آن مجبور شدند. البته اگر از آغاز اصطلاحات دیگری در این باب جعل می‌شد مسلماً بهتر بود.

۲.۲. کتمان اسرار سلوکی

مشاهدات و تجلیاتی که برای سالک و عارف در سیر وی به سمت خدا دست می‌دهد، اسراری است که مختص به خود اوست، و ابراز آنها برای دیگرانی که حائز این مراتب نیستند، از لحاظ شرعی و سلوکی ممنوع است. افشای این اسرار، هم باعث إسقاط شخص سالک از رتبه خود می‌شود، و هم برای اغیاری که قابلیت هضم این معارف را ندارند مضر است.

امام العارفين و سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام می‌فرماید:

«اندمجت علی مکنون علم لو بحث به لاضطربتُم اضطراب الارشیه فی الطوی البعیده.» (من بر علومی پوشیده و پنهان پیچیده شده‌ام که اگر آن را ظاهر کنم هر آینه مضطرب و متزلزل می‌گردید چون لرزیدن ریسمان در چاه عمیق).

امام بحق ناطق جعفر بن محمد صادق صلوات‌الله‌علیه به عبدالعزیز قراطیسی می‌فرماید:

«یا عبدالعزیز! إن الإيمان عشر درجات بمنزلة السلم یصعد منه مراقاة بعد المراقاة، فلاتقولن صاحب الواحد لصاحب الاثنین لست علی شیء حتی ینتهی الی العاشرة. و لاتسقط من هو دونک فیسقطک الذی هو فوقک؛ فإذا رأیت من هو أسفل منک فارفعه الیک برفق و لاتحملن علیه ما لا یطیق فتکسر، فإنه من کسر مؤمناً فعليه جیره. و کان المقداد فی الثامنة و أبوذر فی التاسعة و سلمان فی العاشرة.» (ای عبدالعزیز! به راستی که ایمان ده درجه است که بسان نردبان، پله‌پله از آن بالا روند. هرگز نباید کسی که دو پله بالا رفته‌است به کسی که یک پله بالا آمده بگوید: تو بهره‌ای نداری. همین مطلب نسبت به سایر اشخاص و درجات تا درجه دهم نیز

۱. نهج البلاغه، خطبه ۵، ص ۵۲.

۲. الخصال، ج ۲، ص ۴۴۷؛ و با تفاوت در برخی الفاظ و بدون جمله اخیر: الکافی، ج ۲، ص ۴۴، ح ۴؛ لازم به ذکر است که در کافی شریف «فلا یقولن صاحب الاثنین لصاحب الواحد» آمده که همین هم صحیح به نظر می‌رسد.



باید رعایت شود. پس کسی را که از تو پائین تر است از رتبه‌ای که داراست ساقط مکن که در این صورت بالاتر از تو، تو را ساقط خواهد کرد. و چون دیدی کسی را که در درجه پائین تر از توست پس او را به نرمی و رفق بالا بیاور و بر او بیش از حد طاقتش تحمیل مکن که او را خواهی شکست و هر کس مؤمنی را بشکند بر اوست که این شکست را اصلاح نموده و التیام بخشد. مقدار در درجه هشتم، ابوذر نهم، و سلمان در درجه دهم ایمان بود).

و از همین باب است روایت عجیب و قابل تأملی که ثقة‌الإسلام کلینی در کافی نقل نموده است:

«ذُكِرَتِ التَّقِيَّةُ يَوْمًا عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ وَ لَقَدْ أَحَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمَا؛ فَمَا ظَنُّكُمْ بِسَائِرِ الْخَلْقِ؟! إِنَّ عِلْمَ الْعُلَمَاءِ صَعْبٌ مُسْتَصَعَّبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيُّ مُرْسَلٍ أَوْ مَلِكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤَمَّنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ.»^۱ (در نزد علی بن الحسین از تقیّه یاد شد، آن حضرت فرمود: به خدا قسم اگر ابوذر آنچه را در دل سلمان بود می دانست او را می کشت، با اینکه رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بین آن دو برادری ایجاد کرده بود؛ پس درباره سایر مردم چه گمان می برید؟! به تحقیق علم علما مشکل و سخت و پیچیده و دور از دسترس است به طوری که نمی تواند آن را تحمل نماید جز پیامبر مرسل، و یا فرشته مقرب، و یا مؤمنی که خداوند دلش را به ایمان آزمایش نموده باشد).

باری به همین جهت یکی از أهمّ شرائط سلوک إلى الله را «کتمان سرّ» شمرده و گفته اند:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند^۲

با این حال گاه اتفاق می افتد که سینه سالک از تحمل اسرار و واردات به تنگ آمده و چاره‌ای جز ابراز آنها نمی بیند. شیخ کشی از ثقة جلیل القدر جابر بن یزید جعفی که از اصحاب سرّ حضرت اَبی جعفر باقر العلوم علیه السلام بوده است، با سند نقل می کند که وی گوید:

حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِسَبْعِينَ أَلْفَ حَدِيثٍ لَمْ أَحَدِّثْ بِهَا أَحَدًا قَطُّ وَ لِأَحَدٍ تُث

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۲.

۲. علاوه بر اسرار و معارف شهودی که در اثر سیر و سلوک و عرفان عملی برای سالکین إلى الله حاصل می شود، معارف نظری که در قالب علم حکمت و عرفان نظری طرح می شود نیز به نوعی از مراتب ایمان بوده و به حسب اصل اولی مشمول قاعده مذکور در روایات می شود. شواهد و نکاتی در این باره و درباره علل اقدام برخی از بزرگان به نشر علنی این معارف در عصر اخیر در قسمت ضامنه ارائه شده است (رک ضمیمه ۹، ص ۲۵۷).



بها أحداً أبداً. قال جابر: فُقلتُ لأبي جعفر عليه السَّلام: «جُعِلتُ فِداك! إنك قد حَمَلتني وقرأ عَظيماً بما حَدَّثتني به مِن سِرِّكُم الَّذي لا أَحَدٌ بِهِ أحداً؛ فَرَبِّما جاشَ في صَدري حَتَّى ياأُخذني مِنْهُ شِبهُ الجُنون!» قال: «يا جابرُ فإذا كانَ ذلكَ فَأخْرُجْ إلى الجَبانِ فَأحْفِرْ حَفِيرَةً و دَلَّ رَأْسَكَ فيها، ثُمَّ قُل: حَدَّثتني مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بِكُذا و كذا.»^۱

(أبو جعفر عليه السلام هفتاد هزار حدیث برای من بیان فرمود که تا به حال آنها را برای هیچ کس بازگو نکرده و از این پس نیز بازگو نخواهم کرد. جابر سپس گوید: به آن حضرت عرض کردم: جانم فدایت! حقاً که تو به واسطه بازگرددن سرتان که به کسی اظهار نمی‌کنم، بارسنگین و عظیمی بر دوش من نهاده‌ای؛ پس گاه این سر در سینه من به جنبش و غلیان می‌افتد تا جایی که حالتی شبیه جنون مرا فرا می‌گیرد! حضرت فرمودند: ای جابر، هرگاه این حالت برای تو رخ داد، به بیابان برو و گودالی حفر کن و سر خود را در آن فرو بر، سپس (آنچه در سینه داری اظهار کن و) بگو: محمد بن علی برای من چنین و چنان حدیث کرد).

باری، بسیاری از اشعار صادره از اهل معرفت که مشتمل بر ذکر عشق و معشوق و می و مطرب است از همین باب است. این اشعار در واقع اسرار و معارفی است که بر نفس سالک سنگین آمده و چاره‌ای جز بیان آن‌ها ندیده است.

در این شرایط جمع بین شرط کتمان و رفع سنگینی نفس اقتضا می‌کند که به بیان حقایق مذکور اما در قالبی که جز اهلش متوجه نشوند، دست یازد. اینجاست که روی سخن را از عشق حقیقی به عشق مجازی متوجه نموده، از معشوق حقیقی به «شاهد»، «گلرخ»، «دلبر» و... و از آثار تجلیات جمالی و جلالی او به «رخ» و «زلف» و... تعبیر می‌کند و قس علی هذا فعل و تفعّل. محقق فیض کاشانی در این باره می‌فرماید:

«بدان که اهل معرفت و محبت را گاهی در سر شوری، و در دل شوق پرزوری مستولی می‌شود به حدی که اگر به وسیله سخن اظهار ما فی الضمیر نکنند، وجد و قلق، ایشان را رنج می‌دارد؛ و صبر بر آن در دلهای ایشان، تخم غم و اندوه می‌کارد؛ و چون اظهار اسرار معرفت و افشای ما فی الأستار محبت را رخصت نداده‌اند، ناچار گاهی در پرده استعاره و لباس مجاز به انشاد اشعار مشتمله بر اشاره به معانی حقایق که باعث باشد بر اهتزاز، دلی خالی می‌کنند، و ارباب قلوب را به استماع آن در اهتزاز می‌آورند؛ و بدین وسیله در دلهای روشن شوق بر شوق و



محبت بر محبت می‌افزاید؛ و متعظشان به‌وادی طلب که رقیقه ارادتی در بواطن ایشان کامن بوده باشد، و به‌واسطه تراکم حُجُبِ ظلمانی و غواشی هیولانی در فیافی حرمان سرگردان مانده باشند، به‌دستیاری آن کلمات شورانگیز و آن اشعار مهرانگیز، کمند شوق در گردن جان انداخته، خود را از مهاوی خذلان بیرون می‌کشند، و از آن «می‌ها» جرعه می‌چشند، ضاعف الله أجور أولئك و أضاء بین أیدی هؤلاء و بأیمانهم أنوار ذلك»^۱

هاتف ارباب معرفت که گهی مست خوانندشان و گه هشیار
از می و بزم و ساقی و مطرب وز مغ و دیر و شاهد و زَنار
قصد ایشان نهفته اسراری است که به ایما کنند گاه اظهاراً

لازم به ذکر است که گاه این اسرار به گونه‌ای است که اگر آشکار شود مصداق شَطْح^۳ خواهد بود و شائبه ترک ادب عبودیت و بندگی در آن می‌رود که برای فرار از آن از الفاظ مجازی استفاده می‌شود. ختمی لاهوری در شرح غزلی از حافظ می‌نویسد:

«باید دانست دأب این طایفه علیه آن است که چون شوق و قلق و اضطراب بر ایشان غالب می‌شود و استیلا می‌آورد، از خوف صدور شطحیات می‌گریزند در پرده مجاز. و شرح شوق و درد دل، بی‌تردد و دغدغه به استیفا ظاهر می‌نمایند، و اشتعال نائره شوق را فرو می‌نشانند. فی المثنوی المعنوی:

گفتمش پوشیده بهتر سرّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران

۱. رساله مشواق (مطبوع در ده رساله فیض کاشانی)، ص ۲۳۸.

۲. قسمتی از ترجیع‌بند معروف هاتف اصفهانی (دیوان هاتف اصفهانی، ص ۷).

۳. مآل‌صالح موسوی خلخالی در مقدمه شرح مناقب محیی‌الدین عربی، ص ۲۳ و ۲۴ می‌گوید:

«کلمه شَطْح را هر یک از محققین طریقت شرح و تفسیری نموده‌اند. محقق جرجانی گوید: الشطح عبارة عن کلمة عليها رائحة رُعونة و دعوی؛ و هو من زلات المحققین، فإنه دعوی بحق یفصح بها العارف من غیر إذن إلهی بطریق یشعر بالنباهة.

و شیخ محیی‌الدین خود گوید: الشطح عبارة عن کلمة عليها رائحة رُعونة و دعوی؛ و هي نادرة أن توجد من المحققین.

و در اصطلاح متأخرین این جماعت، شَطْحِیَات کلماتی را گویند که از سالک مجذوب در حین استغراق مستی و سُکر و وجد و غلبه شوق صادر می‌شود که دیگران طاقت شنیدن آن نکنند؛ و او خود نیز اگر از حالت مَحْو به هوشیاری صَحْو آید از آنگونه گفتار ناهنجار اظهار کراهت و انکار نماید.»



این غزل خواجه، بر این اسلوب واقع شده. و این طایفه علیّه در عین مجاز، نظر بر حقیقت دارند. کلامی که مبنای او بر مجاز مطلق می‌گذارند لبریز از حقیقت می‌دارند، کما لایخفی علی من له ذوق.^۱

۲.۳. قصور الفاظ از قامت معانی عرفانی

سالک إلى الله در مسیر خود با گذر از عالم ماده، وارد در عوالمی می‌شود که علی‌رغم تشابه جزئی با این عالم، تفاوت‌های اساسی با آن دارند. وی در این عوالم علوی با حقایق جدیدی روبرو می‌شود که در عوالم سفلی بدانها برخورد نداشته، و طبیعی است که برای آنها لفظی در اختیار ندارد، چرا که الفاظ به تناسب نیازهای واضعین وضع شده و واضعین سروسری با عوالم مافوق ماده نداشته‌اند. در این صورت است که برای انتقال این گونه معانی چاره‌ای جز تشبیه معقول به محسوس و به کارگیری الفاظی که معانی آنها شباهتی هرچند جزئی با آن حقایق داشته باشد، ندارد و این نهایت کاری است که می‌توان در انتقال این معانی به اهالی عالم ماده و کثرت انجام داد و این هَذَا من ذَاک؟

فیض در این باره می‌فرماید:

«چون اقلیم معارف و حقایق و عالم معانی و دقایق، از آن وسیع‌تر است که صور محصوره الفاظ به وساطت وضع و دلالت، متصدی اظهار آن تواند شد، لاجرم بی‌دستیاری امثال و اَشباه، پای مُکنت و اقتدار در میدان ابراز آن، سیری نتواند نمود؛ لاجرم در اظهار مخدّرات معانی به صور حرفی، هر حقیقتی به رقیقه مناسبی که با یکی از محسوسات دارد به اسم آن، از آن تعبیر می‌کنند.»^۲

۱. شرح عرفانی غزلهای حافظ، ج ۱، ص ۸۲.

۲. رساله مشواق (مطبوع در ده‌ساله)، ص ۲۴۳. در اینجا بیان این نکته بی‌مناسبت نیست که قرآن کریم نیز در بیان این نوع حقایق و معارف، از همین شیوه استفاده نموده و گاهی تعبیری چون حور، غلمان، شراب و... را به جهت تقریب به ذهن از باب مُثَل به کار گرفته است. از آنجا که این مطلب با بحث ما بی‌ارتباط نیست، عبارات حضرت علامه آیه‌الله حسینی طهرانی قدس سره را در این زمینه از نظر می‌گذرانیم. ایشان در شرح کلامی از مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسند:

«و آنچه را که حضرت علامه در پایان گفتار افاده نموده‌اند که: فرق میان دو مرتبه عالیّه و دانیّه قرآن مجید، فرق میان مُثَل و مُمَثَّل است، از نکات بسیار دقیق و مهمی است که در باب عرفان و حکمت الهیّه از آن بحث می‌شود. زیرا تنازل آن معانی راقیه در قالب الفاظ و تجسّم در عالم طبیعت، بغیر تنازل ممثّل در لباس و صورت مثل نیست. مثلاً اگر به طفل صغیری بخواهند معنی حلاوت و شیرینی نکاح و مجامعت را بفهمانند - آن طفلی که هنوز حسّ و غریزه وی بدین حقیقت راه نیافته و لذّت جماع در کانون وجودش پنهان و مختفی است - بغیر آنکه بگویند: لذّت جماع مانند لذّت



عارف عالیقدر شیخ محمود شبستری قدس سره در پاسخ به این سؤال که:

که سوی چشم و لب دارد اشارت؟
کسی کاندرا مقامات است و احوال؟

چه خواهد مرد معنی زان عبارت
چه جوید از سر زلف و خط و خال
می فرماید:

چو عکس آفتاب آن جهان است
که هر چیزی به جای خویش نیکوست
رخ و زلف آن معانی را مثال است
رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
نخست از بهر محسوسند موضوع
کجا بیند مر او را لفظ غایت
کجا تعبیر لفظی یابد او را
به «مانندی» کند تعبیر معنی
که این چون طفل و آن مانند دایه است

هر آن چیزی که در عالم عیان است
جهان چون خط و خال و زلف و ابروست
تجلی گه جمال و گه جلال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع
ندارد عالم معنی نهایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا
چو اهل دل کند تفسیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است

سه نکته در اینجا به اجمال خاطر نشان می‌گردد:

اولاً به تعبیر دقیق باید گفت: در این گونه شرایط راه، منحصر در استعمال مجازی و استعاره

خوردن حلواست، و شیرینی و حلالت 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 حقایقی هستند بس عالی‌تر و بلندتر از مفاهیم محسوسه و اشیاء طبیعی؛ ولیکن برای انسان مادی و مغمور در قالب حس، و درگیر با امور تفکریه و تعقلیه، غیر از تعبیر از آنها به اشیاء و نظائر آنها از اشیاء حسیه و امور مادیه چاره دیگری نیست. لوح و قلم و عرش و کرسی و میزان و صراط و حوریه 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 جزئی و امور مشاهده 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 راهی دیگر وجود ندارد. و حقاً راه صحیح و پرفائده‌ای است که آن واقعیات عالی و حقائق رفیع را که برتر از تعقل بشر می‌باشند، با امور محسوسه و مشاهدات عینی و الفاظ و مفاهیم مورد استعمال در محاورات تنازل داده، و بشر را بدانها هشدار می‌دهد. «نورملکوت قرآن، ج ۴، ص ۹۴ و ۹۵».



نیست، بلکه می‌توان در این موارد به جعل اصطلاح نیز پرداخت و بسیاری از الفاظ رایج در کتب عرفان نظری از همین باب است. همچنین اگر مبنای وضع الفاظ برای معانی عامه را در نظر بگیریم، بحث صورت دیگری پیدا خواهد کرد.

ثانیاً حمل اشعار عرفانی بر معانی مجازی مخالف با أصالة الحقیقه و أصالة الظهور نیست؛ زیرا مستند این اصول بناء عقلاست و بنای عقلا در مواردی که مجاز معمول و متداول است حمل بر معنای حقیقی نمی‌باشد. فقیه مدقق حضرت آیه‌الله شبیری زنجانی مدظله نیز می‌فرماید: «در کلمات شاعران که معمولاً تعبیرات جنبه کنایه و استعاره و تشبیه دارد، مثلاً مراد از گل و بلبل، معشوق و عاشق است، در اینجا أصالة الحقیقه جریان ندارد. مثلاً نمی‌توان گفت که اگر لفظ شراب و شاهد در کلام آنها به کار رفته است مراد معنای حقیقی آنها می‌باشد، هر چند این واژه‌ها اگر در کلام عادی به کار می‌رفت به معنای حقیقی خود حمل می‌شد ولی در شعر شعرا با عنایت به کثرت تشبیه و استعاره این اصل جریان ندارد»^۱

ثالثاً باید توجه داشت که در مواردی که شاعر اقدام به مجاز یا استعاره می‌کند همیشه اینگونه نیست که فقط معنای مجازی مورد نظر باشد و معنای حقیقی بالکل مراد نباشد. در این باره در ادامه توضیحاتی خواهد آمد.^۲

۲.۴. مرآتیت عشق مجازی

یکی از جنبه‌های پرداختن به عشق مجازی در اشعار عارفان تشابهات آن با عشق حقیقی است. هر چند بین این دو عشق فاصله‌ای بسیار وجود دارد، اما آثار و شاخصه‌های عشق حقیقی - ولو در حد بسیار نازل - در عشق مجازی نیز یافت می‌شود. به همین جهت عشق مجازی با توجه به مانوس بودن در نزد عموم به خوبی می‌تواند معرف عشق حقیقی و مبین ویژگی‌های آن باشد. ابداع منظومه‌های عاشقانه توسط اهل معرفت بعضاً از همین باب بوده است. به این مطلب سابقاً در فصل «تقریری دیگر از قاعده‌المجاز قنطرة الحقیقه» نیز اشاراتی داشتیم.

۲.۵. کتمان مقامات معنوی

گفته شده که گاهی استفاده از الفاظ مجازی علاوه بر کتمان اسرار سلوکی، بدین جهت است که عارف یا سالک می‌خواهد خود را در مسلک عوام مندرج نموده و با استفاده از الفاظی

۱. کتاب نکاح، ج ۴، درس ۱۳۲، ص ۱۱۷۲.

۲. رک ص ۲۰۵ و ۲۰۶.



قبیح در عرف متشرّعه همچون شراب، صومعه، دیر مغان، خط و خال و... چنین ابراز نماید که از کمالات معنوی و مقامات سلوکی عاری بوده و شخصی کاملاً عادی است، گرچه به واسطه قرائن همه می فهمند که این الفاظ مجاز است.

در شرح عرفانی غزلهای حافظ ذیل این بیت:

دلَم ز صومعه بگرفت و خرّقه سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا

می نویسد:

«چون این قوم وجه همّت در آن دارند که اعمال ایشان از نظر خلایق پوشیده باشد، لاجرم ادای مطلب خود به لباسی نمایند که عوام از آن بویی نبرند، و در مقام ملامت و طعن و ردّ این فرقه درآیند. در مقدمه شرح رباعیات، مولانا جلال الدین دوانی آورده که: «سنت سنیهٔ الهی بر این نهج، انتظام یافته که اهل حقایق، بعضی به ملابس صور رسمی از دیدهٔ صورت بینان بی معنا، مختفی باشند، و خود را به واسطه اشتراک با عامه، در سایر رسوم، در میان ایشان گم کنند؛ و این طریقهٔ اهل ملامت است. و بعضی خود را به سبب انخلاع از رسوم عادی از چشم مردم بیندازند. و این شیوهٔ شیطان است.»^۱

۱۶۸

البته پذیرش این احتمال در اشعار عرفای قرن هفتم و هشتم مشکل است؛ زیرا قرائن تاریخی نشان می دهد این کلمات در آن عصر به اصطلاح عرفانی و وضع جدید یا مجاز مشهور درآمده و استعمال آن در کلام عالمان دینی و متشرّعان شایع و عادی بوده است.

حاصل بحث:

باری با در نظر گرفتن نکات مزبور، سرّ رواج تعبیر مشتمل بر عشق و معشوق و می و مطرب در ألسنهٔ اهل عرفان و سلوک روشن می گردد. در اینجا مناسب است به عنوان شاهد عرایض، به سؤالی که از محدث خبیر شیعه علامه ملامحمدتقی مجلسی قدس سره شده و پاسخ آن مرحوم اشاره نمایم:

«سؤال دیگر: شیخ [بهائی] علیه الرحمة فرموده است:

علم نبود غیر علم عاشقی مابقی تلبیس ابلیس شقی
مراد از آن علم کدام است؟ و طریق کسب او چگونه است؟ و دیگر فرموده اند:

سینهٔ خالی زمهر گلرخان کهنه انبانی بود پر استخوان



[کاکل مشکین به دوش انداخته وز نگاهی کار عالم ساخته]
آمد [و] بنشست بر بالین من رفت و با خود برد عقل و دین من
اینها چه معنی دارد؟»

جواب: «مراد از علم عاشقی، علم حق سبحانه و تعالی است، و «گلرخان» انبیا و اولیاءند یا عالم صفات است. و طریق کسب آن به نحوی است که در *لوامع* مذکور است مفصلاً، و مجملاً: صمت و جوع و سهر و عزلت و ذکر به دوام ناتمامان جهان را بکند کار تمام و «کاکل مشکین» واردات غیبی و مکاشفات لاریبی و محبت الهی است؛ و *مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْر*. و دلیل و طریق و آداب آن را از آیه کریمه: *وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ* [باید جست].^۱

ممکن است گفته شود در مورد شیخ بهایی و امثال وی می توان پذیرفت که چنین معانی و مقاصدی در کار باشد، اما در مورد حافظ، مولوی، سنائی، مغربی و مانند آنها خیر؛ چرا که درباره ایشان این مطلب اول دعواست که آنها اصلاً اهل معنا بوده اند یا نه؟ و اشعار آنها هم به تبع این اختلاف دو احتمال خواهد داشت و چه بسا احتمال اینکه اشعار آنها ناظر به عشق های زمینی و مجازی است، بیشتر باشد.

در پاسخ ابتدا مقدمه کوتاهی ذکر می کنیم:

به طور کل در تفسیر یک عبارت و فهم مراد گوینده، دو راه قابل تصور است:

۱. تمرکز بر نفس عبارت و ترجمه لغات و مفردات آن بر اساس کتب لغت و قواعد ادبی

و دستوری.

۱. کتاب المسئولات (مطبوع در دفتر سوم میراث اسلامی ایران)، ص ۶۹۹؛ مرحوم علامه آیه الله حسینی طهرانی در شرح ابیات مذکور می نویسند:

«در این ابیات، شیخ اعلی الله مقامه دیدار حضرت حق را در بیداری و حال مکاشفه روحانی بیان می کند، آنجا که می گوید: بدون حجاب و پرده نقاب بر من وارد شد در حالی که کاکل مشکین خودش را بر روی دوش و شانه هایش افکنده بود. زیرا در اصطلاح اهل دل و عارفان ذوی المقدر، رخ و رخساره عبارت است از تجلی نور وحدت و جمال حق، و گیسوان و کاکل عبارت است از تجلی کثرت و مخلوقات دارای ماهیت. و بنابراین، آمدن حق متعال با رخسار بدون حجاب و با گیسوان افکنده کنایه از مقام وحدت در کثرت است. این همان حضرت حق است با ملاحظه وحدانیت خود در حالی که با کثرت ناشی از وجود خود معاً با هم مشاهده گردیده است. و به عبارت دیگر مشاهده وحدت حق به تمام معنی الکلمه می باشد که تجلی حق در اسم واحدیت خود است. و معنی و مفاد «وحدت وجود» که در *السنة* عارفان شایع است همین است.» (الله شناسی، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۲۳۳).



۲. ملاحظه صدر و ذیل کلام و توجه به قرائن لفظیه و فضایی که این جمله در آن صادر شده است، و نیز بررسی سائر کلمات قائل، و بلکه احوال و مبانی علمی و رفتاری وی (که همان روش مذکور در علم بلاغت و اصول می باشد).

چه بسا نیاز به توضیح نباشد که طریقه اول، طریقه صحیحی نبوده و خلاف بناء عقلاء در فهم کلمات اهل زبان است. شخص عاقل سلیم النفس با دیدن تعبیر «الرحمن علی العرش استوی» به سرعت قضاوت نمی کند که خداوند متعال جسم است و روی تختی نشسته است. هر عاقلی می داند که باید در کنار این آیه شریفه دهها آیه دیگر در تنزیه خداوند سبحان و إحاطه او به عوالم وجود را هم دید، و نهایتاً فهمید که مراد از عرش، تخت جسمانی نیست، و استواء خداوند بر روی آن نیز معنای خاص خود را دارد.

اصل این طریق - فارغ از تفاوت هایی که در جزئیات مسائل بین کلمات شارح و کلمات عرف وجود دارد - اختصاصی به آیات کریمه قرآن نداشته و در سایر استعمالات اهل زبان هم جاری است.

به نظر می رسد اگر همین روش اصولی و عقلایی را در فهم کلمات و اشعار عرفای بزرگ پیاده کنیم، خواهیم دید که آنچه در تحلیل اشعار آنها ذکر شد، مطابق با واقع است. و در حقیقت ما در مورد مرحوم شیخ بهایی و أمثال ایشان نیز با همین روش، حکم به الهی بودن اشعارشان می نماییم؛ یعنی مجموعه مطالبی که تا به حال در مورد مرحوم شیخ شنیده و خوانده ایم، نیز صدر و ذیل ابیات مذکور و همچنین سائر اشعار، کلمات و تألیفات وی است که باعث می شود در برخورد با چنین ابیاتی، آنها را بر معانی عالیه حمل نمائیم. غایه الامر کثرت قرائن و مؤیدات، و وضوح و صراحت آنها در مورد أمثال شیخ، باعث ایجاد حالی ناخودآگاه و ارتکازی نسبت به اشعار وی شده که در مواجهه با آنها، بدون تأمل و بی درنگ معانی عرفانی و الهی به ذهن می آید؛ و چه بسا چنین ارتکازی در عامه، نسبت به حافظ و أمثال وی نباشد.

به هر روی به نظر می رسد جا دارد به بررسی نمونه هائی عینی در این باب بپردازیم و با بررسی قرائن تاریخی و لفظی برخی از آنها ماتی را که بر عرفا وارد نموده اند پاسخ دهیم.



۳. عشق و معشوق در اشعار خواجه حافظ علیه‌الرحمة

پیش از هر چیز به بررسی و تحلیلی اجمالی از اشعار عارف عالیمقام حضرت خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی قدس سره می‌پردازیم، چه اینکه اشعار وی در میان عرفای شاعر مسلک بیش از همه مورد توجه قرار گرفته و بالتبع بیشتر مورد بررسی و برداشت‌های مختلف واقع شده است.

در این میان عده‌ای از بی‌خبران از عرفان و حکمت الهی، دسته‌ای از اشعار وی را که در اظهار تمایل به معشوق و محبوب و توصیف شمایل ظاهری ایشان است، حمل بر عشق مجازی نموده و وی را متهم به شاهد بازی و تعشق با مردان و زنان نموده‌اند؛^۱ غافل از اینکه در اشعار وی شواهد فراوانی وجود دارد که مقصود او، آنچه ظاهر الفاظ نشان می‌دهد نیست، بلکه وی از روزنه این الفاظ به عالمی سراسر نور و معنویت ناظر است.

معشوق حافظ، ذات اقدس حق سبحانه و تعالی؛ شراب حافظ، معرفت حق؛ و عشق حافظ، فناء در محبت حق متعال است. مراد از میخانه در نظر حافظ محل چکاندن شراب است، اما شراب تجلیات الهی که انوارش به نظر عارفان حقیقی می‌تابد. و جام، پیاله فیض؛ و قدح، فیض محبت الهی است که هیچگاه مبدل و متغیر نمی‌گردد، و بالآخره خط و خال و زلف و ابرو و کرشمه و ناز، انوار ذاتیه حضرت حق جل‌شأنه‌العزیز است.

باری برای اثبات این مدعا شواهد گوناگونی در دست است که ما در چند مرحله نمونه‌هایی از آن را به عرض می‌رسانیم.

۳.۱. روح حاکم بر اشعار خواجه حافظ

در اینجا به سراغ اشعاری می‌رویم که به وضوح از مجاهدات عبودی، آداب سیروسلوک، حالات باطنی، منازل معنوی و عوالم عرفانی خبر می‌دهند و نشان می‌دهند روح کلی حاکم بر خواجه و اشعار وی روح عبودیت، تقوی و توجه به پروردگار متعال می‌باشد.^۲ به تعبیر استاد شهید آیه‌الله حاج شیخ مرتضی مطهری رحمه‌الله‌علیه:

«حافظ در کتاب خودش یک کلید به دست ما داده است، و آن کلید این است که کلماتی به کار می‌برد که آن کلمات همه نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید من مردی از این تیمم؛ مثل کلمه عارف، کلمه صوفی (البته صوفی را خیلی اوقات نقد

۱. رک عرفان حافظ، ص ۷۲-۷۶؛ مجالس العتبات، ص ۲۰۳-۲۰۵.

۲. در این فصل از رساله/اسماء حسنی تألیف دانشمند معظم حضرت آیه‌الله محمد شجاعی مدظله‌العالی نیز استفاده شده است (ص ۱۹-۴۰).



هم می‌کند، ولی بعضی را نقد نکرده)؛ کلمات مقدّس در حافظ از قبیل سالک، عارف، طریق، طریقت، رونده، مرشد، پیر؛ اینها نشان می‌دهد که این دیوان از تیپ دیوان‌هایی است که عرفا تنظیم کرده‌اند.^۱

اشعاری که می‌توان از آن این روح کلی را به دست آورد به چهارده بخش قابل تقسیم است:
۱. ابیاتی در اشاره به انس با قرآن و مدد جستن از آن در مسیر سلوک:

تا بود وِردت دعا و درس قرآن غم مخور
قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت
لطائف حکمی با نکات قرآنی^۲
هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم
دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
به قرآنی که اندر سینه داری
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند

حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار
- عشقت رسد به فریاد ار خود بسان حافظ
- ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد
- صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ
- حافظا می‌خور و مستی کن و خوش باش ولی
- ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ
- زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد

۲. ابیاتی در توسّل و تمسک به اهل بیت عصمت و طهارت، بالأخص حضرت مولی‌الموحّدین
أمیرالمؤمنین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین، و تبعیّت از آنان در طیّ طریق پر مخاطره سلوک إلی‌الله:

بدرقه رهت شود همّت شحنه نجف
زانکه با زاغ و زغن شهپر دولت نبود
نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود^۳
از جام شاه جرعه‌کش حوض کوثرم
اسرار کرم ز خواجه قنبر پرس
سر چشمه آن ز ساقی کوثر پرس
ما را نگذارد که در افتیم ز پای
سر پنجه دشمن افکن ای شیرخدای^۴

حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق
- دولت از مرغ همایون طلب و سایه او
چون طهارت نبود کعبه و بتخانه یکی است
- راهم مزین به وصف زلال خضر که من
- مردی ز کننده در خیبر پرس
گر طالب فیض حق به صدقی حافظ
- قسام بهشت و دوزخ آن عقده‌گشای
تا کی بود این گرگ نمایی بنمای

۱. عرفان‌حافظ، ص ۴۱ و ۴۲.

۲. بیتی از قصیده حافظ در مدح قوام‌الدین محمد صاحب‌عبار وزیر شاه شجاع (مقدمه دیوان‌حافظ، تصحیح غنی و قزوینی)

۳. تعبیر خواجه به «خانه عصمت» در این مصرع اخیر بعد از اشاره به «زاغ» و «زغن» در بیت قبل بسیار قابل توجه است و یادآور تفکرات مختصّ به شیعه.

۴. دو مورد اخیر، جزء رباعی‌هایی است که در نسخ معتبر از حافظ آمده است.



۳. ابیاتی در عرض ارادت به ساحت مقدّس قطب عالم امکان حضرت ولی عصر

أرواحنا لتراب مقدّمه الفداء:

بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید
جانم بسوختی و به دل دوست دارمت
می گویمت دعا و ثنا می فرستمت
که ز انفاس خوشش بوی کسی می آید
وجاؤبَتِ المثنی و المثنالی
و دارِ باللوی فوق الرّمال
و أدعو بالتّواتر و التّوالی
نگه دارش به لطف لایزال

کجاست صوفی دجال فعل مُلحد شکل
- ای غائب از نظر به خدا می سپارمت
- ای غائب از نظر که شدی همنشین دل
- مژده ای دل که مسیحا نفسی می آید
- سلام الله ما کَرَّ اللَّیالی
علی وادی الأراکِ و مَن علیها
دعا گوی غریبان جهانم
به هر منزل که رو آرد خدا را

۴. ابیاتی در ضرورت وجود استاد کامل و پیر طریق برای گذر از مسیر پرخطر سلوک:

که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
ظلماتست بترس از خطر گمراهی
که چند سال به جان خدمت شعیب کند
چرا که وعده تو کردی و او بجا آورد
که در این مرحله بسیار بود گمراهی
باید که خاک درگه اهل هنر شوی

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم
- قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن
- شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد
- مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ
- گذرت بر ظلماتست بجو خضر رهی
- گر در سرت هوای وصالست حافظا

۵. ابیاتی در خصوص تجلی ذاتی، مقام فناء، طلب آن و نیل به آن:

گفت آن زمان که نبود جان در میانه حایل
که با وجود تو کس نشنود ز من که منم
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
ما را ز جام باده گلگون خراب کن
ورنه از ضعف در آنجا اثری نیست که نیست

گفتم که کی ببخشی بر جان ناتوانم
- بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار
- میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
- زان پیشتر که عالم فانی شود خراب
- از وجود اینقدرم نام و نشان هست که هست

۱. وادی «أراک» سرزمین حجاز است که در آنجا فقط درخت أراک وجود دارد؛ و آن غربیب جهان که از شدت غربت و تنهایی ظهور نمی کند، و منزلگاه غالبی او بیابانهای اطراف مکه و مدینه است، کسی نیست جز همان «یار سفر کرده که صد قافله دل همراه اوست». شرح اجمالی این غزل را در کتاب شریف روح مجرّد، ص ۵۱۹ - ۵۲۳ ببینید. گذشته از ابیات فوق که اشارات قابل ملاحظه‌ای به وجود مقدس حضرت بقیه‌الله‌الأعظم أرواحنا فداء دارد، در دیوان خواجه به غزلیات فراوانی برخورد می‌کنیم که دارای تناسب بسیاری با آن وجود مقدّس است. همین امر سبب شده که مرحوم فیض کاشانی دیوان شوق‌مهدی را در تضمین این اشعار فراهم آورد.



- بیخود از ششعنه پرتو ذاتم کردند
- بعد از این روی من و آینه وصف جمال
۶. ابیاتی در مجاهدات عبودی شبانه و گریه‌های طولانی:

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول
- قرار و خواب ز حافظ طمع مدار ای دوست
- سر مکش حافظ ز آه نیم شب
- هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ
- بیمار می که چو حافظ مدامم استظهار
- حافظ ز غم از گریه نپرداخت به خنده
- گریه شام و سحر شکر که ضایع نگشت
- دارم امید برین اشک چو باران که دگر
- غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند
- آنچنان در هوای خاک درش
۷. ابیاتی در إعراض از دنیا و لذات دنیوی و ترک خواسته‌های نفسانی:

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون
- تا کی غم دنیای دنی ای دل دانا
- خوش عروسیست جهان از ره صورت لیکن
- پاک و صافی شو و از چاه طبیعت بدر آی
- نوشته‌اند بر ایوان جنّت المأوی
- پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
۸. ابیاتی در بی‌ارزشی دنیا و آخرت در مقابل محبت معشوق حقیقی:

واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما
- باغ بهشت و سایه طوبی و قصر حور
- تو و طوبی و ما و قامت یار
- از در خویش خدایا به بهشتم مفرست
- زهی همّت که حافظ راست در دنیا و در عقبی
- گدای عشق تو از هشت خلد مستغنی است
- سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض
۹. ابیاتی در اشاره به اینکه عشق وی محصول «وطن اصلی» و به اصطلاح «عالم ألت» و



«روز ازل»^۱ که عالم قرب و شهود و عالم عهد و میثاق است، می‌باشد:

هر که چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست
چنین که حافظ ما مست باده ازل است
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جرعه جامی که من مدهوش آن جامم هنوز
که داغدار ازل همچو لاله خود دوست
غریب را دل سرگشته با وطن باشد
چرا نه خاک سر کوی یار خود باشم
که از جهان ره و رسم سفر بیندازم
مهمنا به رفیقان خود رسان بازم
دیرگاهی است کزین جام هلالی مستم
هنوز بر سر عهد و وفای خویشان است
شرط آن بود که جز ره این شیوه نسپریم
بنای عهد قدیم استوار خواهم کرد

سر زمستی برنگیرد تا به صبح روز حشر
- به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش
- در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
- در ازل دادست ما را ساقی لعل لبست
- نه این زمان دل حافظ در آتش طلب است
- هوای کوی تو از سر نمی‌رود آری
- چرا نه در پی عزم دیار خود باشم
- به یاد یار و دیار آنچنان بگریم زار
- من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب
- عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست
- بسوخت حافظ و در شرط عشق و جانبازی
- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق
- به یاد چشم تو خود را خراب خواهم ساخت

۱۰. ابیاتی در بیان سختی‌های سلوک طریق عبودیت و ضرورت تحمل آنها:

ریش باد آن دل که با درد تو خواهد مرهمی
رهروی باید، جهانسوزی نه خامی بی غمی
اگر معاشر مایمی بنوش نیش غمی
آنگه رسی به خویش که بی‌خواب و خورشوی
به راحتی نرسید آنکه زحمتی نکشید
عاشقی شیوه زندان بلاکش باشد
که مرد راه نیندیشد از نشیب و فراز
سرزنش‌ها گر کند خار مغیلان غم مخور
به قول مفتی عشقش درست نیست نماز

در طریق عشقبازی امن و آسایش بلاست
اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست
- دوام عیش و تنعم نه شیوه عشقست
- خواب و خورت ز مرتبه خویش دور کرد
- مکن ز غصه شکایت که در طریق طلب
- ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست
- ز مشکلات طریقت عنان متاب ای دل
- در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قلم
- طهارت ارنه به خون جگر کند عاشق

۱. «عالم ألت» عالمی که در آن، انسان با شهود وجه کریم ربوبی و جمال و جلال بی‌نهایت او، به نحوی که در وهم نگنجد و در تصور نیاید، مجذوب وجه او و جمال و جلال او شد و عشق به او بر انسان حاکم گشت؛ و به اقتضای این عشق و جذبۀ شدید، با پروردگار عهد کرد که غیر او را نخواهد و جز او را طلب نکند.
اصطلاح «ألت» مأخوذ از آیه ۱۷۲ سوره مبارکه أعراف است. درباره این عالم علاوه بر قرآن کریم، در روایات اهل بیت علیهم السلام و ادعیه مأثوره فراوان اشاره شده و ابعاد مختلف اسرارآمیز آن بیان گردیده است (رک تفسیر کنزالدقائق، ص ۶۳۵ - ۶۴۹؛ المیزان، ج ۸، ص ۳۲۰ - ۳۴۶).



- خوشا نماز و نیاز کسی که از سر درد
۱۱. ابیاتی در لزوم همّت بلند برای طیّ طریق توحید و عبودیت:

جناب عشق بلند است همّتی حافظ
- غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود
- غلام همّت آن رند عافیت سوزم
- همّتم بدرقه راه کن ای طائر قدس
- ذره را تا نبود همّت عالی حافظ
- دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف
۱۲. ابیاتی در ضرورت توکل و تسلیم امر به حقّ متعال:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
تکیه بر تقوی و دانش در طریق کافری است
- تو با خدای خود انداز کار و دل خوش دار
- حافظ و وظیفه تو دعا گفتن است و بس
- در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست
- بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت
۱۳. ابیاتی در باب بندگی و اطاعت از خدای متعال و اظهار خاکساری و ذلّ عبودیت در
پیشگاه او:

به جز ابروی تو محراب دل حافظ نیست
- در کوی عشق شوکت شاهی نمی خرنند
- چه جرم کرده ام ای جان و دل به حضرت تو
- ذره ای خاکم و در کوی توام جای خوشست
- از جرعه تو خاک زمین در و لعل یافت
- اگر چه دوست به چیزی نمی خرد ما را
- من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم
- شاهان من ار به عرش رسانم سریر فضل
- ای عاشقان روی تو از ذره بیشتر
۱۴. ابیاتی در طلب وصال و اظهار اشتیاق به لقاء حضرت حقّ:

که شمع دیده افروزم در محراب ابرویت
پس از چندین شکیبایی شبی یارب توان دیدن



یا جان رسد به جانان یا جان زن بر آید
 باشد که باز بینیم دیدار آشنا را
 به پیام آشنایی بنوازد آشنا را
 تا کنم جان از سر رغبت فدای نام دوست
 بیار نفعه‌ای از گیسوی معنبر دوست
 اگر به سوی من آری پیامی از بر دوست
 و گرنه هر دم از هجر توست بیم هلاک
 به سر رسید و نیامد به سر زمان فراق
 تا در آب و آتش عشقت گذازانم چو شمع
 ورنه از دردت جهانی را بسوزانم چو شمع
 بین که در طلبت حال مردمان چونست

- دست از طلب ندارم تا کام من بر آید
 - کشتی شکستگانیم ای باد شرطه برخیز
 - همه شب در این امیدم که نسیم صبحگاهی
 - مرحبا ای پیک مشتاقان بده پیغام دوست
 - صبا اگر گذری افتدت به کشور دوست
 - به جان او که به شکرانه جان برافشانم
 - مرا امید وصال تو زنده می‌دارد
 - دریغ مدت عمرم که بر امید وصال
 - کوه صبرم نرم شد چون موم در دست غمت
 - در شب هجران مرا پروانه وصلی فرست
 - به گریه مردم چشمم نشسته در خونست

باری این ابیات و نظایر آنها که به مراتب بیشتر از تعداد ذکر شده است و سرتاسر دیوان حافظ را پر نموده، به وضوح نشانگر این است که شاعر شیرین سخن ما در عالمی از عشق و محبت و شور و اشتیاق به خداوند متعال سیر می‌نموده و سالکی تمام عیار و عارفی متصلب بوده است.

برخی با دیدن چنین اشعاری از حافظ، در مقام جمع بین آنها و اشعار دیگر وی که در وصف می و میخانه و ساقی و شاهد و معشوق است، گفته‌اند: دوران زندگی حافظ به دو قسمت تقسیم می‌شود. او در قسمت اول از دوران زندگی خویش به کارهای باطل روی آورده، و بخشی از اشعار او مربوط به این زمان است؛ و در همین زمان هم توبه‌ها و توبه‌شکستن‌ها داشته است که در این بخش از اشعارش آمده است. سپس در قسمت دوم از دوران زندگی به کلی از راه ناصواب دست برداشته، و با تمام وجود به عالم عرفان و سلوک روی آورده است و بخشی از اشعار او هم مربوط به این زمان است؛ و در این بخش از اشعار و گفته‌هایش حقایق عرفانی و سلوک عبودی او به چشم می‌خورد.

جواب این توهم با توجه به دیگر شواهدی که از این پس خواهد آمد روشن می‌گردد.

۳.۲. قرائن خاص در اشعار خواجه حافظ

شواهد و قرائن خاصی در دیوان خواجه وجود دارد که نشان می‌دهد اصطلاحات و تعبیری که در اشعار حافظ به کار رفته و این جماعت بی‌خبر آنها را بر مفاهیم نازل و مقاصد پست نفسانی حمل نموده‌اند، در همه اشعار حافظ از جمله اشعاری که به وضوح از عالم عرفان و سلوک او خبر می‌دهد نیز موجود است. و این خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد و مقصود خواجه از این تعبیر آنچه ظواهر آنها نشان می‌دهد، نمی‌باشد.



برخی از این اشعار عن قریب گذشت و دیدیم که خواجه حتی آن هنگام که از بالاترین مراحل سلوکی خود سخن می‌گوید، از همین زبان استفاده می‌کند. ما در اینجا با بررسی دو نمونه از این الفاظ در اشعار خواجه، بحث را دنبال می‌کنیم.

۳.۲.۱. شاهد و نظر بازی در اشعار حافظ

نظیر شواهدی که هم‌اکنون مرور نمودیم در مورد عشق‌بازی و نظر بازی که موضوع اصلی این نوشتار است نیز وجود دارد. در اینجا به موارد چندی در این باب اشاره می‌کنیم:

۱. خواجه در ابیاتی اشاره دارد به اینکه محبوب او، تنها محبوب او نیست؛ بلکه تمام موجودات دوستدار او هستند و او را ثنا می‌گویند:

جلوه‌گاه رخ او دیده من تنها نیست
ماه و خورشید همین آینه می‌گردانند
- نه من بر آن گل عارض غزل سرایم و بس
که عندلیب تو از هر طرف هزارانند
- روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست
در غنچه‌ای هنوز و صدت عندلیب است
چنین معشوقی غیر از خداوند متعال که می‌تواند باشد؟

۲. در ابیاتی بیان می‌دارد که برای دیدن محبوب من، باید تحصیل پاکی و طهارت نمود و دیده و سینه را از غیر او خالی ساخت، ورنه دیدار محبوب ممکن نخواهد بود:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است
بر رخ او نظر از آینه پاک انداز
- روی جانان طلبی آینه را قابل ساز
ورنه هرگز گل و نسرين ندمد ز آهن و روی
- دیده روی تو را دیده جان بین باید
این کجا مرتبه چشم جهان بین من است
- با چنین زلف و رخسار با نظر بازی حرام
هر که روی یاسمین و جعد سنبل بایش

۳. در ضمن ابیاتی بسیار گویا، اظهار می‌کند که مادامی که دل در گرو معشوق مجازی و دنیوی باشد، وصال یار مقدور نخواهد بود:

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون
کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
ولی تو تالاب معشوق و جام می خواهی
طمع مدار که کار دگر توانی کرد
گر این نصیحت شاهانه بشنوی حافظ
به شاهراه حقیقت گذر توانی کرد

۴. ابیاتی که در آنها تصریح می‌کند که به دنیا و اهل آن نظر نکرده است:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن
منم که دیده نیالوده‌ام به بدیدن
- خوشادلی که مدام از پی نظر نرود
به هر درش که بخوانند بی خبر نرود



- سرما فرو نیاید به کمان ابروی کس که درون گوشه گیران ز جهان فراغ دارد
۵. خواجه در غزلی از محبوب خود چنین یاد می‌کند:

آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست چشم میگون لب خندان دل حرم با اوست
ظاهر این مطلع، آن است که وی معشوقه مجازی خود را توصیف می‌کند؛ ولی در بیت
بعدی بلافاصله می‌گوید:

گر چه شیرین دهنان پادشهانند ولی او سلیمان زمانست که خاتم با اوست
ملاحظه می‌کنید که تعبیر «سلیمان زمان» و «خاتم» با طائفه نسوان و حتی مردان تناسبی ندارد.
در همین غزل پس از ابیاتی می‌گوید:

روی خوبست و کمال هنر و دامن پاک لاجرم همت پاکان دو عالم با اوست
این چه معشوق مجازی است که «همت پاکان» آن‌هم «پاکان دو عالم» با اوست؟!
۶. برای کسانی که به اهل عرفان در نهایت بدبینی می‌نگرند، این کلمات صریح خواجه
قابل توجه و تأمل است:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد
شیوه حور و پری گرچه لطیفست ولی خوبی آنست و لطافت که فلانی دارد
مرغ زیرک نزند در چمنش پرده سرای هر بهاری که به دنبال خزانگی دارد
خواجه در این ابیات تصریح می‌کند که آدمیزاده نوعاً صلاحیت محبوب واقع شدن را ندارد؛
چه اینکه وی اگر چه دارای حسن و لطافتی به مثابه حور هم باشد، لیکن این اوصاف در وی دوام
نداشته و عاریتی است و پس از مدتی چون بهار از بین خواهد رفت؛ فلذا شخص عاقل دل در گرو
چنین محبوبی نمی‌بندد.

البته خواجه در کنار همه اینها به این نکته نیز اشاره دارد که محبان جمال لایزالی حضرت
حق، اگر هم به عشق‌ورزی با زیبارویان خاک‌نشین پردازند، در آنها جمال محبوب حقیقی را
مشاهده و طلب می‌کنند و این عشق لحظه‌ای آنان را از یاد خدا غافل نخواهد کرد، و به تعبیری
عشق آنان شائبه‌ای از شهوت و آلودگی ندارد، چنانکه فرماید:

دوش رفتم به در میکده خواب‌آلوده خرقه تردامن و سجاده شراب‌آلوده

۱. در جمال‌آفتاب (شرحی بر دیوان حافظ) که برگرفته از جلسات اخلاقی علامه طباطبائی است، این غزل خواجه در توصیف شمایل و عرض ارادت به ساحت مقدس رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دانسته شده است (رک جمال‌آفتاب، ج ۱، ص ۲۵۲ - ۲۵۷).



گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده
تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده
جوهر روح به یاقوت مذاب آلوده؟
خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده
که صفائی ندهد آب تراب آلوده
که شود فصل بهار از می ناب آلوده
غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده
آه از این لطف به انواع عتاب آلوده

آمد افسوس کنان مغبجه باده فروش
شست و شوئی کن و آنگه به خرابات خرام
به هوای لب شیرین پسران چند کنی
به طهارت گذران منزل پیری و مکن
پاک و صافی شو و از چاه طبیعت بدر آی
گفتم ای جان جهان، دفتر گل عیبی نیست
آشنایان ره عشق در این بحر عمیق
گفت حافظ لغز و نکته به یاران مفروش

۳.۲.۲. می و مستی در اشعار حافظ

از دیگر الفاظ پراستعمال در اشعار خواجه «می» و «میکده» و «باده» است که خواجه در شرح بلندترین حالات عرفانی نیز از آن مدد می‌گیرد:

بیخود از ششعه پرتو ذاتم کردند
به کوی میکده هر سالکی که ره دانست
ساقیا جام پیایی ده که در سیر طریق
شود مست وحدت ز جام ألت
هر آن کو چو حافظ می صاف خورد

در مواجهه با این اشعار گر چه ممکن است که مراد دقیق خواجه از «میکده»، «جام پیایی» و «می صافی» را متوجه نشویم، اما اجمالاً می‌فهمیم که مقصود از اینها باید چیزی باشد که با «سالک»، «سیر طریق» و «مست وحدت از جام ألت» بودن منافاتی نداشته باشد. خلاصه اینقدر متوجه می‌شویم که مراد از «می»، «می حرام پرداخته شده از انگور نیست.

اگر کسی تا حدی به اهل عرفان بدبین است که علی‌رغم این شواهد کماکان در این مسأله مردد است، خوب است به غزل زیر از خود خواجه دقت کند:

ای که دائم به خویش مغروری
گر تو را عشق نیست معذوری

۱. آوردن این اشعار بنا بر این است که مراد از «شیرین پسران» جوانان زیباروی باشد که نشان می‌دهد برخی از اهل طریقت که محبتی از زیبارویان در دل داشته‌اند، محبتشان طولی بوده و مانع یاد خداوند نبوده‌است. با این همه دلیلی بر این تفسیر از شعر خواجه وجود ندارد؛ زیرا شواهد فراوانی در دست است که گلرخان و شیرین پسران و... در لسان خواجه و دیگر عرفا به معنای عالم اسماء و صفات به کار می‌رود و عبارات مجلسی اول در شرح شعر شیخ بهائی پیش از این گذشت. در *جمال‌آفتاب*، ج ۹، ص ۲۳۰ نیز «شیرین پسران» در غزل خواجه به عالم اسماء و صفات و تجلیات حق تعالی تفسیر شده است.



گرد دیوانگان عشق مگرد
مستی عشق نیست در سر تو
روی زرد است و آه دردآلود
بگذر از نام و ننگ خود حافظ

که به عقل عقيله مشهوری
رو که تو مست آب انگوری
عاشقان را گواه رنجوری
ساغر می طلب که مخموری

ملاحظه می شود خواجه در این سروده، مغروران به خود و آنانی را که از محبت و عشق به خدای متعال بی بهره اند، مانند کسانی که مست «می» انگور می شوند می داند که غوطه وران در جهل و بی خبری و خسران هستند. سپس به برخی از خصوصیات عاشقان خدای متعال که «روی زرد» و «آه دردآلود» است، اشاره نموده و در آخر از عشق و محبت شدید خود به خدا می گوید و «ساغر می» طلب می کند.

آری، مراد خواجه از می و معشوق آنچه جمعی از ظاهرینان گمان کرده اند نیست. وی شرابی می طلبد که وی را از دنیا و ما فیها رها ساخته و غرق در معشوق و معبود حقیقی نماید، همان شراب طهوری که به فرمایش صادق آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین در تفسیر کریمه «سَقُّهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا»:

«يَطَهُرُهُمْ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ إِذْ لَا طَاهِرَ مِنْ تَدْنُسٍ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَكْوَانِ إِلَّا اللَّهُ»^۲

ز آنرو که مرا بر در او روی نیاز است
و آن می که در آنجاست حقیقت نه مجاز است
وز ماهمه بیچارگی و عجز و نیاز است
با دوست بگوئیم که او محرم راز است
کوتاه نتوان کرد که این قصه دراز است
رخساره محمود و کف پای ایاز است
تا دیده من بر رخ زیبای تو باز است
از قبله ابروی تو در عین نماز است
از شمع بپرسید که در سوز و گداز است

المنّة لله که در میکده باز است
خُمها همه در جوش و خروشدند مستی
از وی همه مستی و غرورست و تکبر
رازی که بر غیر نگفتیم و نگوییم
شرح شکن زلف خم اندر خم جانان
بار دل مجنون و خم طره لیلی
بر دوخته ام دیده چو باز از همه عالم^۳
در کعبه کوی تو هر آنکس که بیاید
ای مجلسیان سوز دل حافظ مسکین

۱. ذیل آیه ۲۱ از سوره ۷۶: الإنسان.

۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۱۱ و ۴۱۲.

۳. تلمیحی است به شیوه تربیت باز که بازداران در شکارگاه کلاهی بر سر این پرنده می نهادند، و در هنگام صید آن را از سر او بر می داشتند تا توجه او تنها به شکار معطوف شود. برخی دیگر در تحلیل این بیت این چنین می گویند: باز، سمبل بلندپروازی است. چون سابق هواپیما نبوده است، باز را مثال می زدند که خیلی بالا می رود، طوری که چشم از همه عالم می بندد.

۳.۳. شواهد تاریخی

باری اگر هیچ یک از شواهد گذشته نیز در دست نبود، باز هم توجه به تاریخ زندگانی عارف بزرگ ما برای پی بردن به مراد وی از این الفاظ کافی بود.

گرچه از تاریخ زندگانی و شرح احوالات وی مستندات چندانی در دست نیست، لیکن همان‌چه که هست گویای این است که وی در همان سنین جوانی و به هنگام تلمذ دروس رسمی در محضر اساتید خود، دارای حالات و واردات سبحانی و معارف باطنی بوده است و برخی از اشعار خود را در همین دوره سروده است. چنانچه هم‌درس و جامع دیوان وی، محمد گل‌اندام در توجیه عدم اهتمام او به جمع و تدوین اشعارش، می‌نویسد:

«به واسطهٔ محافظت درس قرآن و ملازمت بر تقوی و احسان، و بحث کشف و مفتاح و مطالعهٔ مطالع و مصباح، و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب، به جمع اشعار غزلیات نپرداخت و به تدوین و اثبات ابیات مشغول نشد. و مسود این ورق عفی‌الله‌عنه‌ما سبق در درسگاه دین‌پناه، مولانا و سیدنا استاد البشر قوام‌الملک‌والدین عبدالله^۱ اعلی‌الله‌درجاته‌فی‌اعلی‌علیین به کرات و مرات که به مذاکره رفتی، در اثنای محاوره گفتی که: این فرائد فواید را همه در یک عقد می‌باید کشید و این غرر را در یک سلک می‌باید پیوست... و آن جناب حوالت رفع ترفیع این بنا بر ناراستی روزگار کردی و به غدر اهل عصر عذر آوردی...»^۲

نیز این‌طور نقل شده که هرگاه در مجلس درس میر سیدشریف جرجانی شعری خوانده می‌شد، وی به واسطهٔ انس با علوم عقلی و دقی و عدم تمایل به صنعت شعر، می‌گفت: «عوض این ترهات به فلسفه و حکمت پردازید.» اما چون شمس‌الدین محمد صبحگاهان بر درس او وارد می‌شد، از او می‌پرسید: «بر شما چه إلهام شده است؟ غزل خود را بخوانید.» شاگردان میر به وی اعتراض می‌کردند که این چه رازی است که ما را از سرودن شعر منع می‌کنی، ولی به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می‌دهی؟! استاد در پاسخ می‌گفت:

«آنها إلهامات است، و شعر حافظ همه حدیث قدسی و لطائف حکمی و نکات قرآنی است.»^۳

مهم‌تر از همهٔ اینها بیاناتی است که خواجه در شرح اصطلاحات عرفانی خود افاده

۱. قوام‌الدین أبوالبقاء عبدالله بن محمود بن حسن شیرازی متوفای ۷۷۲، فقیه معروف عصر حافظ.

۲. مقدمهٔ دیوان حافظ، تصحیح غنی و قزوینی.

۳. حیات حافظ، ص ۵۸؛ برخی در اصل اینکه حافظ در نزد میر سیدشریف تلمذ کرده باشد، تردید کرده‌اند (رک حافظ شیرین‌سخن، ج ۱، ص ۲۷۹ - ۲۸۲).



نموده است. امیر سید علی همدانی^۱ از عرفای معاصر حافظ که در سنه ۷۸۶ ق (یعنی ۵ یا ۶ سال قبل از وفات خواجه) بدرد حیات گفته است رساله مختصری تحت عنوان «شرح مرادات حافظ» دارد. وی در سفری به شیراز در منزل خواجه مهمان شده و چون از قرائن اشعار خواجه بدین معنا پی برده بوده که اصطلاحات خواجه با دیگر عرفا از جهاتی متفاوت است، از وی تقاضا نموده تا اصطلاحات خود را شرح نماید و سپس آنچه را از زبان او شنیده ثبت نموده است.

این رساله موجز، اما ارزشمند و نیز معتبر که به خط خواجه محمد گل اندام - همدرس و جامع دیوان حافظ - هم اکنون موجود است،^۲ مؤید مطالبی است که در سطور گذشته در باب الهی بودن عرفان حافظ مطرح شد و هم شاهدهی است در ردّ عده‌ای که اشعار وی را بر مطالب نازل و پست حمل می‌کنند.

نقل فقراتی از این رساله در اینجا علاوه بر تأیید عرائض سابق، مشام جان را معطر به روائح سبوحی می‌نماید:

«...میخانه مراد جای شراب چکانیدن؛ آن شراب تجلیات الهی باشد که انوارش به نظر عارفان حقیقت می‌تابد و ایشان همیشه بدو ناظر و حاضرند، و این مرتبه اولیاء و انبیاست. شراب، مراد معرفت حق سبحانه و تعالی که دقت دل عارفان و سالکان فانی حقیقت است. و راز، مراد محبت حق جلّ و علا باشد که در دل ایشان مخفی است و علی الدوام صمّ و بکم هستند. قدح، مراد فیض محبت حق تعالی، و آن حقیقی است نه مجازی و هیچگاه مبدل و متغیر نمی‌شود... و راز معشوق، مراد ذات حق سبحانه و تعالی است که عاشقان صادق را به خود کشانست. عاشق، مراد آنکه به عشق معشوق حقیقی مستغرق شده، مدام به او منتظر و نگران باشد و به جور و به جفای او صابر... و خط و خال و زلف و ابروی و مژگان و ذنخ و غبغب و ناز و کرشمه و غیر از اینها، مراد زیبایی است و تجلیات و انوار ذات حق تعالی است... و شیراز، مراد عالم علوی باشد که جبروت و لاهوت عرش الله تعالی است...»^۳

باری از این عبارت اخیر معمای غزل معروف حافظ با مطلع:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
نیز روشن می‌گردد و معلوم می‌شود خواجه در این غزل هم - بر خلاف آنچه برخی احتمال

۱. رک مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۳؛ نفحات الأانس، ص ۴۴۹.

۲. رک مقدمه شرح مرادات حافظ، ص ۸۲ - ۸۴.

۳. شرح مرادات حافظ، ص ۸۸ - ۹۰.

داده‌اند - در مقام عشق‌بازی با پروردگار است. هر چند با تأمل در ابیات بعدی این غزل هم می‌توان این مطلب را دریافت؛ مثلاً آنجا که می‌گوید:

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است به آب و زنگ و خال و خط‌چه حاجت‌روی زیبارا
در این بیت خواجه می‌خواهد بگوید جمال و زیبایی محبوب من بی‌نیاز از توصیف و عشق‌ورزی ماست، او گلی است که از نغمه‌سرایی بلبلان بی‌نیاز است، او بی‌نیاز مطلق است؛ از طاعت ما، از عشق‌ورزی ما، از عبادت ما و از همه چیز؛ چنانکه امام‌الموحّدین علی‌علیه‌السّلام می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ حِينَ خَلَقَهُمْ غَنِيًّا عَنِ طَاعَتِهِمْ...»^۱ (همانا خداوند سبحان مخلوقات را در حالی آفرید که از اطاعتشان بی‌نیاز بود).

۳.۴. نتیجه بحث در مورد حافظ

باری با در نظر گرفتن مجموعه این شواهد، حال سرّ تجلیل و تمجید بزرگان اهل معرفت نسبت به خواجه شیراز و توصیفاتی که در مورد شخصیت و اشعار او ارائه نموده‌اند، به خوبی مشخص می‌شود. چنانچه از سید اجل، آیه حق و نادره دهر، سرآمد عرفای معاصر شیعه آیه‌الله‌العظمی حاج سید علی قاضی طباطبایی أفاض‌الله‌علینا من برکات علومه نقل است که ایشان حافظ شیرازی را از عرفای کاملین و از شیعیان خالص امیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌دانستند و اشعار مختلف وی را شرح منازل و مراحل سلوک تفسیر می‌نمودند.^۲

و همین دیدگاه از مفسّر کبیر قرآن، فقیه، فیلسوف و عارف عالیقدر اسلام علامه طباطبائی رضوان‌الله‌علیه نقل شده است. مرحوم حضرت آیه‌الله سعادت‌پرور رضوان‌الله‌علیه نقل می‌کند: «هنگامی که از استاد بزرگوار رضوان‌الله‌تعالی علیه سؤال می‌شد که غیر از خواجه، چه کسی از شعرای فارسی زبان اهل کمال، بهتر و زیباتر شعر و غزل سروده است؟ جواب می‌شنیدیم: «خواجه». هرگز ندیدیم حضرت استاد کسی را در ردیف خواجه نام ببرند، بلکه می‌فرمودند: «گفتار خواجه بر طبق حال است، ای کاش کسی می‌توانست غزلیات او را بر طبق حالات سلوکی تنظیم کند.» و همواره می‌فرمودند: «چه کسی می‌تواند غزلیات حافظ را شرح کند؟!»^۳

نیز از سالک و ارسته و عاشق دلسوخته، مرحوم حاج شیخ جعفر مجتهدی اعلی‌الله‌درجته

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳ معروف به همّام، ص ۳۰۳.

۲. روح‌معجّز، ص ۳۴۳.

۳. جمال‌آفتاب، ج ۱، ص ۱۸.



نقل شده که می فرمود:

«ما را در مسیر سلوک از هیچ کوچه و پس کوچه‌ای نبردند جز آنکه جای پای لسان‌الغیب را در آنجا دیده‌ایم. کسانی که با راز و رمز سلوک آشنايند، نشانه‌های راه را در غزلیات او می‌بینند و جمعی کوردل نیز به تفسیق و تکفیر او مشغول‌اند.»^۱ و نیز از ایشان نقل شده که فرموده‌اند:

«اگر مجاز بودم غزلیات حافظ را به ترتیب سن سلوکی او مرتب می‌کردم، و اشعاری را که از او نیست، نشان می‌دادم. اگر روزی این اتفاق بزرگ رخ دهد و سینه‌سوخته راه‌شناسی به این مهم اقدام کند، به جایگاه حقیقی حافظ و مقام بلند و رفیعی که در عوالم روحانی دارد، پی می‌برند و دیگر او را شاهدباز و شرابخواره معرفی نمی‌کنند، و دیگر این شاعر «ولی شناس» را پیرو یکی از مذاهب چهارگانه نخواهند دانست.»^۲

در هر حال به نظر می‌رسد شواهدی که در این قسمت ارائه گردید، برای اشخاص متعلقی که بدون تعصب و پیش‌داوری، صرفاً برای به دست آوردن حقیقت تلاش می‌کنند، کافی باشد. شواهد مزبور درباره جناب حافظ علیه‌الرحمة بود، چرا که اولاً شخصیت و اشعار وی بیش از سایرین مورد توجه و نقد و بررسی است؛ و ثانیاً ابیات وی در زمینه مورد بحث ما (عشق مجازی) از نظر کمی و کیفی ظهور بیشتری داشته، و طبعاً بیشتر از دیگران در معرض اتهام قرار داشت. لیکن اصل مطلب که مبرآبودن عرفاء بالله از تهمت‌هایی است که به واسطه اشعار آنها، به ایشان متوجه شده است، اختصاصی به حافظ نداشته و در مورد همقطاران وی نیز قابل اثبات است، و اگر خوف طولانی شدن کتاب نبود، به ارائه تفصیلی یک‌به‌یک آنها می‌پرداختیم. و بالجمله عمده این است که عینک تعصب و جمود را از دیدگان خود برداریم و به حقایق یکسویه ننگریم. شیخ جامی در *نصائح* در ضمن احوال محمدشیرین مغربی حکایتی نقل می‌کند که ذکر آن در اینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد:

«گویند در آن وقت که شیخ (مراد شیخ کمال خجندی معاصر و مصاحب مغربی است) این مطلع گفته بوده است که:

چشم‌اگر این است و ابرو این و ناز و شیوه این الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل و دین
چون به مولانا رسیده است، گفته که: «شیخ بسیار بزرگ است، چرا شعری باید

۱. در محضر لاهوتیان، ص ۲۴۶.

۲. همان، ص ۱۹۱.



گفت که جز معنی مجازی محملی دیگر نداشته باشد؟»
 شیخ آنرا شنیده است، از وی استدعای صحبت کرده و خود به طبخ قیام نموده و مولانا نیز در آن خدمت، موافقت کرده، در آن اثنا شیخ آن مطلع را خوانده و فرموده است که: «چشم، عین است؛ پس می‌شاید که به لسان اشارت، از عین قدیم که ذات است به آن تعبیر کنند. و ابرو، حاجب است؛ پس می‌تواند بود که آنرا اشارت به صفات که حجاب ذات است، دارند.» خدمت مولانا تواضع نموده است و انصاف داده.»^۱

۳.۵. دفاع از حافظ برای چیست؟

دو عامل مهم ما را بر آن می‌دارد تا به تبیین دیدگاه حقیقی و مشی کلی شخصیت‌هایی چون حافظ، مولوی و... پرداخته و از آنان دفاع نمائیم:

۱. اشعار حافظ و مولوی و دیگر عرفای بزرگ کلید فهم بسیاری از معارف قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام است و انس با این کتاب‌های ارزشمند راه فهم معارف عرشی اسلام را هموار می‌کند^۲ و کسانی که از این کتب محرومند، به طور معمول از فهم عمیق دین نیز محروم مانده‌اند؛ مگر آنکه با واسطه از آثار عرفای بالله بهره برده باشند.

۱۸۶

۲. آثار اینگونه شخصیت‌ها که عمیقاً مورد توجه عموم جامعه است، در سایه برخی عوامل، در حوزه تسلط کسانی درآمده که عمده صلاحیت لازم برای شرح، تفسیر و ارائه مبانی آنها را ندارند و با ارئه تفسیرهایی غلط جامعه را نه فقط از معارف این کتب محروم می‌کنند، بلکه آن را نردبانی برای مقاصد باطل خود قرار می‌دهند.

توضیح آنکه: از مجموعه مطالب گذشته نکته‌ای ضمنی به دست می‌آید که در عین حال بسیار مهم و قابل توجه است، و آن اینکه به طور کلی، تفسیر و شرح *دیوان حافظ* و سایر عرفاء حقیقی باید در دستگاه عرفان و بنا بر مبانی اصیل و عمیق عرفا صورت گیرد، آن‌هم عرفان حقیقی جعفری اثنا عشری؛ و تنها کسانی می‌توانند از جانب حافظ اظهار نظر کنند که با وی در همه مقوله‌های فوق هم عقیده و همراه بوده باشند.

لیکن با کمال تأسف مشاهده می‌شود که در چند دهه اخیر اشخاصی به عنوان حافظ‌شناس و مولوی‌شناس و شارح و مفسر *دیوان حافظ* و شمس و مثنوی و آثار دیگران از عرفاء بالله مطرح و معرفی می‌شوند که نه تنها در وادی سلوک عملی قدمی ننهاده‌اند، بلکه از مبانی نظری عرفان و

۱. *نفحات‌الأنس*، ص ۶۱۰ و ۶۱۱.

۲. برخی از شواهد این مسأله در کلمات بزرگان گذشت و در ادامه مفصل‌تر خواهد آمد.



مبادی سیر و سلوک إلى الله و اصول مبانی شریعت نیز بی‌خبرند.

اینان که در حقیقت از عوالم ماورای طبیعت اطلاع چندانی - بلکه گاه نسبت به آن اعتقاد چندانی نیز - ندارند و همه چیز را در قالب ماده و محسوسات تفسیر و توجیه می‌کنند، در برخورد با اشعار این دست از عرفای شیرین دهن، اشعار آنها را ناظر به همین مطالب نفسانی و مادی مبتلابه خود پنداشته، و کلمات ایشان را با مبانی هوس‌بازانه خود به تفسیر می‌نشینند. و در عین حال ناخودآگاه - و چه بسا عامدانه و مزورانه - از کنار اشعار دیگری از ایشان که صراحت در توحید و عبودیت و حق‌پرستی و التزام به شریعت و طریقت دارد، عبور کرده، و حافظ و نظایر وی را افرادی لالابالی، بی‌قید و بند، شاک، منکر معاد و... معرفی می‌کنند.

ناگفته پیداست که مقصود از این بیان، این نیست که ظرائف و لطائف ادبی فوق العاده و هنری که خواجه از این حیث در دیوان خود به نمایش گذارده، نادیده گرفته شود. لیکن سخن در این است که به دیوان حافظ به عنوان یک اثر ادبی صرف نگریستن، و تنها در محدوده ادب و هنر به تفسیر آن پرداختن، جفای به حافظ، بل جفای به عرفان و توحید است.

چقدر عالی و لطیف به این حقیقت در بیان مفخر علمای عصر، عارف، عالم، ادیب و شاعر گرانمایه، علامه آیه‌الله حسن‌زاده آملی مدظله‌العالی اشاره شده است. معظم‌له در پاسخ یکی از ارادتمندان خویش که شرح و تفسیر بیتی از خواجه شیراز را خواستار شده، اینچنین نوشته‌اند:

«مولای مکرّم جناب آقای...، از این دست و پا در طناب که نه سفر آفاقی کرده است و نه انفسی، و از این چشم و گوش در حجاب که نه از ظاهر چیزی دیده و نه از باطن چیزی شنیده، معنی این بیت لسان الغیب رحمة‌الله‌علیه را خواسته است که:

من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه هست

در اینجا آن، بیم انفعال است و در اعراض آن، ترس سوءادب. چه اینکه هر بیتی از غزلیات این عارف بزرگ دوره اسلامی و فروزنده از فروغ شمس حقیقت قرآنی و سیراب از سرچشمه ولایت اهل بیت عصمت و طهارت صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین درج گهر است، و چنانکه دقایق نکات ادبی آن، دستور استوار ادیبان است، رقایق لطائف عرفانی اش ترجمان اسرار خاصگان - أعنی اهل شهود و ایقان - است. و بدان اندازه که لهجه اش شیرین است، صد چندان معانی عرشی آن دلنشین است.

... آری قُلل معارف سالکان قدس، و اوکار عرشی سیمرغان انس، أشمخ و أرفع از آن است که زاغان و بومانِ خورده به جیفه و ویرانه هوا و هوس توانند بدان‌ها



راه یابند؛ و اقیانوس معانی ماورای طبیعت، اعظم از آن است که خسان را یارای غواصی در آن باشد...»^۱

نیز متفکر شهید آیه‌الله مطهری رحمه‌الله‌علیه در کتاب ارزشمند و کم‌نظیر عرفان‌حافظ (تماشاگاه‌راز) که در راستای تبیین شخصیت حقیقی حافظ گردآوری شده، می‌فرماید:

«حافظ گلی است از یک بوستان. بوستانی را شما در نظر بگیرید که صد هزار مترمربع است و در آن دهها هزار گل وجود دارد و یک گلش حافظ است و آن بوستان، بوستان معارف اسلامی است که گسترده بوده، نیمی از جهان را فرا گرفته... اینکه ما حافظ را تنها از این بوستان بچینیم، بعد بخواهیم مطابق دل خودمان تفسیر کنیم درست نیست، حافظ را فقط در داخل همان بوستانی که رشد کرده - که آن، بوستان فرهنگ اسلامی است - می‌توانیم مطالعه کنیم. ما تا استادهای حافظ را، استادهای استادهای حافظ را، جو حافظ را، فضایی که حافظ در آن فضا تنفس کرده به دست نیاوریم محال است شناخت درستی از او پیدا کنیم؛ و این کار، کار یک ادیب نیست. اشتباه این است که در عصر ما ادبا می‌خواهند حافظ را شرح کنند. بزرگترین ادیب جهان هم نباید نمی‌تواند حافظ را شرح کند. حافظ را عارفی باید شرح کند که ادیب هم باشد و به همین دلیل این بنده با تمام صراحت عرض می‌کنم هیچ مدعی شرح حافظ نیستم چون نه عارفم نه ادیب. عارفی ادیب می‌باید که حافظ را شرح کند، آنهم ادیب به معنای جامع علوم عصر و زمان حافظ، ادیب زمان حافظ.»^۲

آیه‌الله شهید مطهری در موضع دیگری از همین کتاب در مورد مثنوی آورده‌اند:

«... دیباچه مثنوی انصافاً شاهکاری است اما اگر انسان رموز عرفانی را بداند، و تا انسان به کتب عرفا آشنا نباشد، آنهم نه به کتابهای فارسی که کار ادیبانی‌هاست (ادیبانی‌های ما می‌روند چهار تا دیوان شعر را می‌خوانند، خیال می‌کنند که با رموز

۱. نامه‌ها بر نامه‌ها، نامه ۲۶، ص ۱۷۵ - ۱۷۷ (از چاپ جدید)؛ معظم‌له در ادامه پس از شرح اصطلاح وارد در بیت مذکور (چهار تکبیر زدن) آورده‌اند:

«لذا صرف به کاربردن این اصطلاح، دلالت بر سنی بودن قائل آن ندارد، چنان که مثل سنائی و حافظ که هر دو بدون هیچ دغدغه از اکابر امامیه‌اند، آن را به کار برده‌اند... برخی از زبان‌نهم‌ها به قدری ژاژ خاییده است که از بیت مورد سؤال، حافظ را سنی شناسانده است.»

۲. عرفان‌حافظ، ص ۵۲؛ نقل کلامی از فقیه و حکیم متأله مرحوم آیه‌الله میرزا مهدی آشتیانی نیز در اینجا بی‌مناسبت نیست. ایشان فرموده است:

«چهل سال تحصیل همی باید تا کلام خواجه فهم توان کرد!» (تاریخ حکماء و عرفای متأخر، ص ۳۷۸).



عرفانی آشنا هستند)، تا انسان کتب علمی عرفانی را - چه آنها که در سیروسلوک نوشته شده و چه آنها که در عرفان به اصطلاح فلسفی نوشته شده مثل کتابهای محیی‌الدین - درست نخواند نمی‌تواند مثنوی یا حافظ را بفهمد، محال و ممتنع است، اصلاً درک اینها کار ادیب و ادیباتی به هیچ شکل نیست.^۱

۳.۶. عوامل و نتایج مخالفت با حافظ و دیگر عرفای راستین

باری، چه بسا یکی از علل عمده پیدایش این وضعیت در امروز، نگرش و تعاملی است که در چند قرن اخیر مخالفین حکمت و عرفان الهی، نسبت به آثار و مکتوبات اهل عرفان و حکمت داشته‌اند.

ناآشنایی با رموز مطالب عرفانی و حکمی، در کنار جمود بر ظواهر الفاظ و حمل آنها بر معانی بدئی عرفی، دو رکن عمده در عملکرد تمامی مکاتب مخالف عرفان و فلسفه است، و لذاست که عملاً هم تمامی این نحله‌ها - علی‌رغم اختلافاتی که در مسائل جزئی و اهداف کلی با یکدیگر دارند - در یک نقطه توافق نظر دارند و آن جزم به تباین «عقل (فلسفه) از نقل» و «شهود (عرفان) از وحی» است.

تفکری که در ابتدا تحت عنوان «اخباری‌گری» ظهور پیدا کرد و سپس در قالب «رکنیه» (شیخیه کریمخانیه) ادامه یافت و در دوره معاصر هم عمده عنوان «تفکیک» را یدک می‌کشد. دو رکن مذکور در این عملکرد، این بار دامنگیر اشعار عرفای ما شد و سبب برخوردهایی تند و قضاوت‌هایی عجیب گشت. در حالی که بزرگانی از شیعه که به اصطلاحات و رموز به کار رفته در این اشعار، آشنا بوده و خود اهل سیروسلوک و طی طریق و مجاهده و مکاشفه هستند، حافظ و مولوی را شیعه خالص و انسان کامل می‌دانند،^۲ و صراحتاً اعلان می‌دارند که:

ای یار مخوان ز اشعار الّا غزل حافظ
در شعر بزرگان کم یافت شود این دو

اشعار بود بی‌کار الّا غزل حافظ
لطف سخن و اسرار الّا غزل حافظ^۳

و ندا می‌دهند:

هزاران آفرین بر جان حافظ
همه غرقیم در احسان حافظ

۱. عرفان حافظ، ص ۱۲۸.

۲. گذشت که مرحوم آیه‌الحق حاج میرزا علی قاضی طباطبائی قدس سره با استناد به اشعار حافظ و مولوی، آنان را از کمترین و از شیعیان خلص امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌دانسته‌اند (رک روح مجرد، ص ۳۴۳).

۳. دو بیت از غزل شیوای محدث عالیقدر شیعه مرحوم فیض کاشانی (کلیات علامه فیض کاشانی، ج ۲، ص ۹۱۳).



لسان الغیب اندر شأن حافظ
اساطیر همه، دیوان حافظ
چه گوهرهاست در عمّان حافظ
سخن پایانی اندر شأن حافظ

ز هفتم آسمان غیب آمد
پیمبر نیست لیکن نسخ کرده
ایا غواص دریای حقیقت
ببند «اسرار» لب را چون ندارد

و می گویند:

هست پیغمبر ولی دارد کتاب
همچو قرآن بر زبان پهلوی^۱

من نمی گویم که آن عالیجناب
مثنوی مولوی معنوی

و می گویند:

همان همای بلند آشیان عرش نشین
مقیّدان هوا را ز بند این سجّین
جهان ستّه به پیرایه ابد تزیین
که همچو عرش بلند است همچو شرع متین^۲

همان شراب کش باده خانه جبروت
رموز گوی ازل مولوی که داد نجات
ز جلد های کلامش که مثنوی است گرفت
سخن ز مرتبه شعر او نه حدّ منست

و هر بیتی از مثنوی را مرشدی کامل دانسته؛^۳ بلکه آنرا «أصولُ أصولِ الدین» معرفی نموده،^۴ ابیاتش را تفسیر آیات کریمه قرآن می دانند؛^۵ در عین حال می بینیم جماعت مذکور در نوشته جات خود،

۱. دیوان حاج ملاهادی سبزواری، ص ۷۵ و ۷۶.

۲. بیت اول از رباعی مذکور را صاحب روضات از شیخنا البهائی قدس سره نقل نموده (روضات، ج ۸، ص ۷۴) و بیت دوم در خیراتیّه به شیخ نسبت داده شده است (ج ۲، ص ۱۵۲).

۳. این ابیات را شهید راه ولایت، قاضی نورالله شوشتری قدس سره در ترجمه احوال مولوی آورده است (مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۱۰۹).

۴. این کلام از إحیاکننده احادیث اهل بیت علیهم السّلام در قرن یازدهم مرحوم آخوند ملا محمد تقی مجلسی است (صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۶۳۸). همیشسان در لوا مع صاحبقرانی، ج ۴، ص ۵۶۶ توصیه می کنند که از اشعار مثنوی در خطبه های نماز جمعه استفاده گردد.

۵. این تعبیر از رهبر معظّم انقلاب حضرت آیه الله خامنه ای دام ظلّه العالی می باشد. می فرمایند:
«یک وقتی مرحوم آقای مطهری از من پرسیدند: نظر شما راجع به مثنوی چیست؟ گفتم: به نظر من مثنوی همین است که خودش گفته: «و هو أصولُ أصولِ الدین». ایشان گفت: کاملاً درست است، من هم عقیده ام همین است.» (بیانات در دیدار شاعران، در نیمه ماه مبارک رمضان به تاریخ ۸۷/۶/۲۵).

۶. این تعبیر، راجع به مثنوی از حکیم متألّه، مرحوم حاج ملاهادی سبزواری رضوان الله علیه است. وی در دیباچه شرح خویش بر مثنوی می نویسد:

«و بعد فیقول الفقیر إلى الله الباری، الهادی بن المهدي الخراسانی السبزواری



حافظ را در عداد متصوِّفه گمراه و باطل،^۱ و مولوی را ناصبی و منکر ضروریات دین و از اعظم کَفَره^۲ معرفی کردند.

از کنار اشعار فراوان و بی‌پرده سنائی در توحید ناب و عشق‌بازی با پروردگار و اظهار ارادت به ساحت قدس علوی و ائمه اطهار و انزجار از خلفای غاصب به راحتی گذشته، و وی را سنی و آمردباز معرفی نمودند.^۳ و اینقدر در این نسبت‌دادن‌ها صراحت و شدت به خرج دادند که این گونه مطالب به صورت اصول موضوعه درآمد و در مقطعی جو غالب حوزه‌ها را فرا گرفت.

مرحوم آیه‌الله آقانجفی قوجانی در توصیف وضع حوزه علمیه مشهد در دوران تحصیل خود می‌نویسد:

«...شرح‌لمعه و قوانین و معالم و معنی و شرح‌مطالع و شرح‌تجربیه قوشچی را نیز خواندیم، لکن شرح‌مطالع و شرح‌تجربیه را در پنهانی خواندیم، یعنی پیش از اذان صبح می‌رفتیم به مدرسه نو که پشت مسجد گوهرشاد است درس می‌گرفتیم، و هنوز تاریک بود برمی‌گشتیم که علما و طلاب مشهد غالباً مقدّس بودند. کتب معقول را مطلقاً کتب ضلال می‌دانستند و اگر کتاب مثنوی را در حجره کسی می‌دیدند با او رفت و آمد نمی‌کردند که کافر است و خود کتابها را نجس می‌دانستند. و با دست، مسّ به جلد او نمی‌کردند ولو خشک بود، که از جلد سگ و خوک نجس‌تر می‌دانستند؛ چون آنها خود نخوانده بودند و نمی‌دانستند و از طرف دیگر خود را أعلم نمایش می‌دادند. لابد بودند که عذری برای ندانستن خود بتراشند و بهتر از این نبود که آنها را کتب ضلال دانند که اگر کسی از معانی و یا مسئله‌ای از مسائل آنها را سؤال می‌کرد، قبل از آن که چیزی در جواب بگوید می‌گفت: از این کفریات و ضلالت خود را و زبان خود را مصون دارید، چون گفتگوی در

تغمدهما لله بجلایب رحمة و لاحظهما بعین هدایته، هذا شرح کالمترع المحتوی و المشرع المرتوی للکتاب العظیم و الأسلوب الحکیم المثنوی المعنوی، لا بل للتفسیر المنظوم و السرّ المکتوم، إذ کله کما تری بیان للآیات البینات و تبیان للسنن النبویات و قبسات من نور القرآن الالامع و جذوات من شعاع مصباحه الساطع و هو بحسب الاقتناص من خزائن القرآن فیه کلّ الحکمة العتیقة و کله الحکمة الأنیقة و لله در ناظمه حیث جمع بین الشریعة و الطریقة و الحقیقة.» (شرح مثنوی، ج ۱، ص ۹).

۱. خیراتیه، ج ۱، ص ۴۹۲.

۲. تحفة الأخیار، ص ۲۷ و ۲۸ و ص ۱۶۹ به بعد؛ خیراتیه، ج ۱، ص ۱۵۴ و ج ۲، ص ۴۹، ۵۸، ۵۹ و سایر مواضع. در قسمت ضمائم درباره شخصیت ملامحمد طاهر قمی مؤلف تحفة الأخیار و آقا محمدعلی کرمانشاهی صاحب خیراتیه مطالب و نکاتی آمده است (رک ضمیمه ۱۰، ص ۲۶۳).

۳. تحفة الأخیار، ص ۱۳۰ - ۱۳۳؛ خیراتیه، ج ۲، ص ۱۴۰ - ۱۴۴.



این مطالب حرام و بالأخره به کفر منجر می‌شود و از این جهت از جواب آسوده می‌شدند. یعنی جواب را نمی‌دانست و «نمی‌دانم» درباره آنها، غلط و چون کوه ابوقبیس سنگین بود. این بود که فراراً این افتراءات را اشاعه می‌دادند که الناس أعداء ما جهلوا»^۱

گمان نشود این وضعیت اختصاص به حوزه مشهد داشته است، بلکه دیگر حوزه‌ها مانند قم و نجف نیز کمابیش بدان دچار بوده‌اند. رهبر فقید انقلاب قدس سره در قسمتی از پیام مهمی که در اواخر عمر خود به حوزه‌های سراسر کشور ابلاغ نمودند، به گوشه‌هایی از این جریان اشاره فرموده‌اند. از جمله می‌نویسند:

«... و این از مسائل رایج حوزه‌ها بود که هر کس کج راه می‌رفت، متدین‌تر بود. یادگرفتن زبان خارجی کفر، و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزندان خردسال، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند، چرا که من فلسفه می‌گفتم!»^۲

جلوگیری از تدریس معقول آیه‌الله‌العظمی بروجردی در حوزه بروجرد توسط برخی از علمای قم،^۳ بهم‌زدن حوزه درس فلسفه مرحوم آیه‌الله میرزا مهدی آشتیانی در فیضیه در همان روز اول،^۴ و بازگشت ایشان پس از مدت کوتاهی به تهران، فشارهایی که بر آیه‌الله بروجردی برای تعطیل نمودن دروس علامه طباطبائی آورده می‌شد و بالأخره حکم ایشان به تعطیل نمودن

۱. سیاحت شرق، ص ۵۳. توجه شود توصیف آقانجفی از حوزه مشهد مربوط به دوران قبل از ورود مؤسس مکتب تفکیک مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به این شهر است. این مطلب از جهتی مؤید مطالب پیش گفته ما و از جهتی ناقض ادعای برخی تفکیکیان است. برخی از تفکیکیان در مقام استدلال بر قدرت فلسفی مرحوم میرزا، حوزه علمیه مقارن ورود ایشان را حوزه‌ای عقل‌گرا و دارای محافل متعدّد و گرم تدریس فلسفه و عرفان مطرح کرده‌اند، و از این طریق مدعی شده‌اند که این مرحوم میرزا بود که رونق حکمت و عرفان را در حوزه مشهد از بین برد (متأله قرآنی، مقدمه آقای حکیمی، ص ۴۷)؛ حال آنکه این نسبت به این اطلاق با نقل‌های تاریخی آن دوره سازگاری ندارد. حوزه علمیه مشهد از دیرباز به علّت وجود رسوبات اخباری‌گری که توسط مرحوم شیخ حرّ عاملی رحمه‌الله‌علیه در این شهر به جای مانده بود و به علل دیگری که این مقام مقتضی تعرّض به آنها نیست، به علوم عقلی روی خوشی نشان نمی‌داده‌اند. البته نباید انکار کرد که به صورت جسسته گریخته دروس فلسفه و تاحدی عرفان برگزار می‌شده است (رک صدرای‌زمان، مقاله «رویکرد خراسان به فلسفه و نقش آشتیانی»، ص ۱۲۷ - ۱۳۲). امروزه نیز به برکت زحمات تفکیکیان در چند دهه اخیر، کماکان مشاهده می‌شود که وعاظ بر فراز منابر، رسماً مولوی و امثال وی را کافر و ناصبی معرفی نموده و در مجالس تفکیکی دائماً در کفر و نصب وی و امثال وی مقاله نوشته می‌شود.

۲. منشور روحانیت، ص ۱۰؛ و نیز رک تفسیر سوره حمد، ص ۱۸۹ و ۱۹۰.

۳. مفآخر اسلام، ج ۱۲، ص ۳۴۴.

۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی حاج میرزا مهدی مدرس آشتیانی، ص ۲۸ و ۲۹.



درس *أسفار* و *منظومه*^۱، اخراج مرحوم آیه‌الله سید حسن مسقطی مدرس عرفان و توحید از نجف اشرف^۲، و تحریم و تعطیل دروس عرفان و حکمت و اخلاق در حوزه نجف از سوی بسیاری از علما^۳، شواهد معدودی از این جو غالب است.

باری، در چنین شرائطی و با کنار رفتن مفسران حقیقی عرفان که بر تطابق تام قرآن و عرفان و جدایی ناپذیری آن دو از هم اصرار داشتند، و جان کلام حافظ و مولانا و سنائی و... را ادراک نموده، و روح شریعت و طریقت حقه را در اشعار آنان یافته بودند؛ اشعار و کلمات آنان بر روی زمین نمانده و دیگرانی قدر این میراث به‌جای‌مانده را دانستند، و از آن استفاده‌ها و به تعبیر رساتر در جهت مطامع خویش سوء استفاده‌ها کردند.

اینجاست که حافظ چهره‌های مختلف پیدا کرد و هر کسی در راستای هدف خود، وی را به گونه‌ای معرفی نمود، و تا به جایی پیش رفتند که عارف الهی ما، فردی شرابخواره، عیاش و بی‌دین قلمداد شد. اشعار مولانا مبنای نظریه‌پردازی غربیان و روشنفکران معاصر قرار گرفت. و در این میان عده‌ای نیز تلاش نمودند تا مقوله‌ای به نام عرفان ایرانی را جا بیندازند و آنها را به عنوان داعیه‌دار این نوع عرفان مطرح کنند. اینجاست که به قول خود خواجه:

جای آنست که خون موج زند در دل لعل زین تغابن که خزف می‌شکند بازارش
باری، با این توضیحات، حال سر کلام آن عارف دلسوخته و فقیه بصیر، مشخص می‌شود که فرمود:

«به طور کلی کلمات اولیای خدا و عرفای بالله دارای رموز و اشارات و کنایاتی است که فهم آنها اختصاص به خود آنها و همطرازانشان دارد. از اشارات و رموز عارف عالیقدر اسلام خواجه حافظ شیرازی کسی میتواند اطلاع پیدا نماید که هم درجه و هم مقام با او باشد.

اما صد حیف و هزار افسوس که ما قدر و قیمت این بزرگان را ندانستیم، و معانی اشعارشان را به امور مبتذل حمل کردیم، و یا اگر شرحی در احوال آنها نگاشتیم نتوانستیم از عهده شرح و شکافتن آن معانی و اسرار برآئیم؛ تا خارجیان و کفار آمدند و برای خود عرفان ساختند، و عرفان را از اسلام جدا پنداشتند، و مقام عظیم عرفان و عرفا را که مخ و اس و ریشه اسلام است امری مباین با تعلیمات دینی وانمود کردند، و برای ما عرفان ایرانی و هندی و رومی ساختند، و همه را خطی

۱. تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی (تاریخ حوزه علمیه قم)، ص ۲۱۳ و ۲۲۲؛ الله‌شناسی، ج ۳، ص ۳۵۱ - ۳۵۳.

۲. روح مجرد، ص ۱۰۲.

۳. جنة المأوی، ص ۳۲۵ (از طبع جدید)؛ روح مجرد، ص ۱۰۶.



در برابر خطّ اسلام، و راهی غیر از مسیر دین نمودار نمودند، و ریشه عرفان مولوی معنوی و حافظ شیرازی و مغربی و أمثالهم را عرفان ایرانی قلمداد کردند که با روح اسلام سازگار نباشد.

اینها همه و همه نتیجه جمود و تحجّر و یک‌چشمی به مسائل دین نگریستن است؛ و حساب توحید را از عالم امر و خلق جدا نمودن و به ائمه و لواداران عرفان به نظر موجودات ساخته شده بدون تکلیف و مأموریت نگریستن است که ما را دچار این مصیبت عظمی نمود؛ تا جائیکه اینک برای آنکه از آنها عقب نمانیم و در این بازی، محکوم و سرافکننده نگردیم، باید با هزار دلیل اثبات کنیم که عرفان حافظ و مولانا متّخذ از روح قرآن و روح نبوت و ولایت است.^۱

آری اگر تنگ‌نظران عرصه را بر صاحبان معارف الهیه تنگ نگرفته، و به آنها اجازه شرح و بسط معارف اصیل قرآن و عترت و در کنار آن تبیین صحیح شخصیت و اشعار أمثال حافظ را داده بودند، امروزه مردم ما نه در شب یلدا و عید باستانی نوروز و برای تجدید خاطره با ایران و توران، بلکه هر شب دیوان وی را گشوده، و در مقام عشق‌بازی با پروردگار و معبود خویش ابیات آنرا زمزمه می‌کردند؛ کما اینکه نقل است که شیخ مناجاتیان، عارف بالله، آیه الحق و سند العرفان حاج میرزا جواد ملکی تبریزی قدس سرّه در قنوت نمازهای نافله مکرراً این بیت را ترنّم می‌نمود:

زان پیشتر که عالم فانی شود خراب ما را از جام باده گلگون خراب کن^۲
بگذاریم و بگذاریم؛

شرح این هجران و این خون جگر بعد از این بگذار تا وقتی دگر

۱. روح‌مجرد، ص ۵۱۸.

۲. سیمای فرزندگان، ص ۶۴؛ و رک ص ۶۹.



۴. مجالس العشاق و حکایات عشق‌بازی عرفا

ممکن است سؤال شود: پس حکایات متعددی که در باب عشق‌بازی عرفا و صوفیه مطرح شده، از چه بابی است؟ چنانکه ملامحمدطاهر قمی در *تحفة الأخیار* و آقا محمدعلی کرمانشاهی در *خیراتیہ* هر یک در فصل مشبعی این حکایات را نقل نموده‌اند.

در پاسخ می‌گوئیم:

اولاً همانطور که در ابتدای این بخش گذشت قصد ما در این مقام انکار مطلق تحقق عشق مجازی در میان اهل عرفان نبوده است؛ بلکه مسلماً برخی از آنها ولو اهل سلوک حقیقی و تعبّد به شریعت بوده‌اند، ولی به عشق‌بازی مجازی - البته از نوع نفسانی - مبتلا بوده‌اند، کما اینکه نمونه‌هایی از حکایات آن در همین رساله از فخرالدین عراقی و أوحالدین کرمانی گذشت.

و ثانیاً در میان متصوفه باطل هم این پدیده تحقق داشته است، بلکه چه بسا از نوع شهوانی و با ارتکاب محرّمات مسلمة شرعیّه؛ در این موارد خود اهل عرفان و حکمت هم به مقابله با آنان پرداخته و به شدت صاحبان این عملکرد را مورد تشنّیع و توبیخ قرار داده‌اند که نمونه‌هایی از آن در بیانات مرحوم مآلصدر ارضوان‌الله‌علیه از *کسر الأضنام* سابقاً گذشت.

و اما آنچه که صاحب *تحفة الأخیار* و به تبع وی صاحب *خیراتیہ* و بعضاً دیگر مخالفین با حکمت و عرفان إلهی نقل نموده‌اند و برای هر یک از اهل عرفان از جمله عطار، سنائی، شمس تبریزی، مولوی، شبستری، میر سید علی همدانی و... معشوقی مجازی معرفی نموده، برخی از اشعار ایشان را بر عشق‌بازی با آنان تطبیق نموده‌اند، نسبت‌هایی خلاف واقع و بی‌اساس است که تماماً از کتاب *مجالس العشاق* أخذ شده است.

قبل از توضیح درباره بی‌اعتباری کتاب *مجالس العشاق* بهتر است عبارت آقا محمدعلی صاحب *خیراتیہ* را در ابتدای فصل مذکور بیاوریم. وی می‌گوید:

«از جمله بدع محرّمه صوفیان، تعشّق است با مردان و نامحرمان زنان، چنانکه بسیاری از آن از کتاب *نفحات* گذشت. و سلطان حسین بایقرا در کتاب *مجالس العشاق* بسیار از آنها را نقل نموده است.»^۱

وی سپس به نقل مطالب کتاب *مجالس* می‌پردازد.

در نقد این کلام می‌گوئیم:

اولاً در سراسر کتاب *نفحات*، مواردی که به عشق مجازی مشاهیر عرفا اشاره شده و حکایتی نقل شده است، شاید از تعداد انگشتان یک دست تجاوز نکند. و در بخش اول کتاب عباراتی را از جامی مؤلف *نفحات* آوردیم که نشان می‌داد وی و سایر مشایخ اهل سنت نیز نسبت

به مسأله عشق مجازی نظر مساعدی نداشته‌اند.

و ثانیاً در مورد کتاب *مجالس العشاق* باید گفت: ساختگی و خیالی بودن اکثر حکایات موجود در این کتاب بر اهل تحقیق پوشیده نیست، به طوری که تقریباً تمامی کسانی که به این کتاب و مؤلف آن اشاره کرده‌اند، بدان تصریح نموده‌اند؛^۱ لذا مطالب آن به هیچ وجه قابل استناد نمی‌باشد. برخی این کتاب را به سلطان حسین بایقرا متوفای ۹۱۲ هجری از نوادگان تیمور گورکانی نسبت داده‌اند؛ اما حق این است که نویسنده آن امیر کمال‌الدین حسین گازرگاهی از مدعیان تصوف در قرن نهم و دهم هجری است که آنرا در سنه ۹۰۸ به نام سلطان حسین بایقرا تألیف نموده است. ظهیرالدین محمد بابر متوفای ۹۳۷ق که از معاصرین گازرگاهی است، در کتاب *توزک* خود آنجا که رجال دوره سلطان حسین مزبور را نام می‌برد، درباره این کتاب و مؤلف آن چنین می‌نویسد:

«دیگر کمال‌الدین حسین گازرگاهی بود؛ اگر چه صوفی نبود، متصوف بود. در پیش علی شیربیگ این چنین متصوفان جمع شده، وجد و سماع می‌کرده‌اند... دیگر تصنیفی که توان گفت او را نبود، یک تصنیفی دارد *مجالس العشاق* نام، به نام سلطان حسین میرزا بسته نوشته است؛ بسیار سست و اکثری دروغ بی‌مزه و بی‌ادبانه حرف‌ها نوشته، از بعضی سخنان بوی کفر می‌شنوند، چنانکه خیلی از انبیا و بسیاری از اولیا را به عشق مجازی منسوب ساخته، از برای هر کدام معشوقی و محبوبی پیدا کرده...»^۲

مجموع و کذب بودن مطالب کتاب *مجالس العشاق* ظاهراً بر صاحبان تحفه و خیراتیة نیز نباید مخفی مانده باشد، چرا که مؤلف *مجالس* در صدر کتاب خود، قبل از همه، وجود مقدس امام ششم حضرت صادق علیه‌السلام را در صف عشاق مجازی ذکر نموده است!!! تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل!^۳

۱. رک *النذریة*، ج ۱۹، ص ۳۶۲ و ۳۶۳؛ *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، ج ۱، ص ۲۳۲، ۲۵۵ و ۲۸۴؛ *دانشنامه ادب فارسی*، ج ۳، ص ۸۷۰؛ مقاله «تحلیلی بر کتاب *مجالس العشاق*» در *مجله تحقیقات اسلامی*، سال ششم، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۷۰؛ و همچنین مقدمه چاپ جدید *مجالس العشاق*.

۲. *تاریخ نام‌کرده‌های فارسی*، ج ۲، ص ۷۵۷ به نقل از *توزک بابری*، ص ۱۱۲؛ *توزک بابری* یا *بابرنامه* عنوان تألیفی است که ظهیرالدین محمد بابر، پادشاه مؤسس سلسله تیموری هند، در باب وقایع و سوانح از ابتدای سلطنت خود تا حال ارتحال به زبان ترکی نگاشته است.

۳. لازم به ذکر است صاحب *خیراتیة* که حکایات عشق‌بازی عرفارا به واسطه *تحفه‌الآخیر* از *مجالس العشاق* نقل می‌کند، بعد از نقل جریان عشق‌بازی خواجه عبدالله انصاری در ادامه با تحریف در عبارات، جریان عشق‌بازی امام صادق علیه‌السلام را به *الهی‌نامه* خواجه نسبت می‌دهد و به این بهانه به تکذیب و تشنیع وی می‌پردازد. حال آنکه در *الهی‌نامه* چنین مطلبی وجود ندارد، و نیز ملامحمدطاهر نیز که ناقل اصلی مطلب است صراحتاً این جریان را ساخته و پرداخته مؤلف *مجالس* دانسته است! حجم اینگونه اشتباهات و تحریفات و نسبت‌های کذب و خلاف واقع در کتاب *خیراتیة* - که عمده آنها قطعاً عمدی است - حیرت‌آور است و نشانگر این است که مؤلف در این کتاب به هیچ وجه بنای بر رعایت تقوا و انصاف نداشته است!



۵. شیخ محمود شبستری و عشق مجازی

از جمله مواردی که صاحب خیراتیّه سامحه الله از کتاب *مجالس العشاق* نقل می کند، حکایت تعشق شیخ محمود شبستری است.^۱ وی همین مطلب را، در مجلد اول *خیراتیّه* از *ریاض الشعراء* این چنین نقل می نماید:

«قدوه واصلان، و زبده عارفان؛ مثنوی گلشن راز از اوست، و همچنین رساله شاهد نام در شرح حال عاشق و معشوق، به نام یکی از اقربای شیخ اسماعیل بستی که تعلقی به او به هم رسانده نوشته، بلکه در نظم گلشن راز مطمح نظرش او بوده. جماعتی وی را از عشق آن جوان منع می کردند، در جوابشان این رباعی را بیان فرمود:

جز آتش عشق در دلم سوز مباد جز عارض آن شمع شب افروز مباد
روزی که دلم شاد نباشد به غمش در گردش ایام من آن روز مباد»
اما صاحب خیراتیّه به نقل این مطلب اکتفا نکرده، بلکه پس از اتمام آن، به ذکر حدیثی از امام صادق علیه السلام در مذمت عشق پرداخته و سپس می نویسد:

«اگر نظر شبستری به حدیث موضوع «من عشق»^۲ است که قبل از این مذکور شد، می بایست که کتمان کند که کسی مطلع نگردد؛ و شاید نظر به شدت شهوت نفسانی، قطع نظر از شرط کتمان فرموده و تقلید نووی شافعی در اطلاق و بی قیدی نموده.»^۳

أقول: در مطالبی که صاحب خیراتیّه از *مجالس العشاق* و *ریاض الشعراء* نقل نموده و نیز عباراتی که خود در ذیل آن مطرح ساخته است، جهات چندی از اشکال و ملاحظه وجود دارد که به ترتیب در چهار محور به ذکر آنها می پردازیم:

اول: در مورد نقل *ریاض الشعراء* باید گفت: صاحب این کتاب - میرزا علی قلی خان واله داغستانی متوفای ۱۱۷۰ - خود تصریح نموده که این جریان را از کتاب *مجالس العشاق* اخذ نموده،^۴

۱. خیراتیّه، ج ۲، ص ۱۴۷.

۲. مراد روایت نبوی «من عشق و کتم و عفّ فمات فهو شهید» است.

۳. همان، ص ۶۷ و ۶۸؛ آقا محمدعلی در جای دیگری می نویسد:

«شیخ محیی الدین نووی از علمای شافعیّه در باب شهید عشق مطلق فرموده و شرط کتمان و عفاف [که در حدیث مذکور شده بود] ننموده، بلکه عقیب ذکر مسأله شهیدی که غسل ندارد، از جمله آن شمرده کسی را که به عشق بمیرد، با وجود آنکه حکم کرده است به حرمت نگاه کردن به پسر ساده، خواه به شهوت باشد و خواه بدون شهوت!» (همان، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶).

۴. تذکره ریاض الشعراء، ج ۴، ص ۲۰۰۰.



و عن قریب گذشت که کتاب مجالس از لحاظ تاریخی مطلقاً قابل استناد نمی‌باشد.

دوم: در مورد رساله شاهد و هویت آن؛ می‌گوییم: از این رساله که گاهی شاهدنامه نیز خوانده می‌شود، اثری بر جای نمانده است تا بتوان راجع به محتوای آن قضاوت قطعی نمود.^۱ لیکن از عباراتی که خود شیخ شبستری در حَقِّ الیقین در توصیف این رساله آورده، برمی‌آید که رساله شاهد در بیان تحلیل علمی و بررسی حکمی و معرفتی مسأله عشق مجازی می‌باشد.^۲ کما اینکه چنانکه گذشت صدر المتألهین و جمعی دیگر از اعظام نیز که به طرح این مسأله پرداخته بودند، از همین جنبه بوده است.

همچنین عبارت شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز، در توصیف این رساله نیز مؤید همین مطلب است. وی ذیل بیت زیر از گلشن راز می‌نویسد:

بدو گفتم چه حاجت کاین مسائل نوشتم بارها اندر رسائل
 «و از جمله آن رسائل که فرموده، رساله حَقِّ الیقین و رساله شاهد و رسائل دیگر
 است که تصنیف این بزرگ است، و فی الحقیقه، رسائل چندند که داد سخنان
 معارف و تحقیق در آن داده شده.»^۳

به هر روی آنچه مسلم است این است که صاحب مجالس العشاق نیز این رساله را مشاهده نکرده، و به صرف اینکه نام آن «شاهد» بوده است، چنین نسبت خلاف واقعی به شبستری داده است؛ چه اینکه کتاب مجالس العشاق کما اینکه از نام آن پیداست، اصلاً به غرض جمع‌آوری مطالب مربوط به عشق و عاشقی تألیف شده و هر کس آن را مختصر تورقی نموده باشد، دریافته است که گازرگاهی به ادنی مناسبتی عرفا و اهل تصوف را به عشق مجازی نسبت می‌دهد؛ چه از این بهتر که در عداد تألیفات شبستری رساله‌ای به عنوان شاهد ذکر شده باشد؟

سوم: اما در مورد اینکه «در نظم گلشن راز نیز همان جوان خوش سیما مطمح نظر شیخ بوده است»؛ می‌گوییم: این نسبت از نسبت سابقی که به شیخ شبستری داده شده، به مراتب سخیف‌تر و بی‌پایه‌تر و کذب آن روشن‌تر می‌باشد. گلشن راز شاهکار منظوم عرفانی ادبی شیخ محمود شبستری در پاسخ به سؤالات امیر حسینی هروی است، که توسط فرستاده‌ای، از خراسان به محضر وی ارسال داشته است. این سؤالات هنگامی به دست شبستری می‌رسد که وی در مجلسی در حضور استاد و پیر خود بوده است. آن پیر که برخی او را بهاء‌الدین تبریزی دانسته و برخی شیخ امین‌الدین نامیده‌اند، به شبستری پیشنهاد پاسخ‌دادن به سؤالات را نموده است. وی ابتدا سر باز زده، اما در ادامه

۱. رک مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، مقدمه مصحح، ص ۹۸ مفاتیح‌الاعجاز، مقدمه مصححین، ص بیست‌وسه.

۲. حَقِّ الیقین (مطبوع در مجموعه آثار شبستری)، ص ۳۰۳.

۳. مفاتیح‌الاعجاز، ص ۳۴.



به توصیه همان پیر، در همان مجلس بالبداهه اقدام به پاسخ منظوم آن سؤالات نموده، سپس آنها را به حامل نامه داده و وی باز می‌گردد.

پس از بازگشت فرستاده، همان استاد کامل و پیر طریق، از شبستری در خواست افزودن بر اشعار را می‌کند و وی به توفیق خداوند، در ساعتی چند، مثنوی گلشن‌راز را می‌سراید.^۱ سؤالات مذکور و به تبع پاسخ‌های شبستری بدانها، تماماً در مورد معارف بلند عرفانی و مطالب مربوط به سیروسلوک و شرح اصطلاحات و رموز اهل معرفت است. شبستری، خود در ابتدای گلشن‌راز این چنین آورده است:

ز هجرت ناگهان در ماه شوال
رسید از خدمت اهل خراسان
به اقسام هنر چون چشمه نور
بگفته کو در این عصر از همه به
امام سالکان سید حسینی
فرستاده بر ارباب معنی
ز مشکلهای اصحاب اشارت
جهانی معنی اندر لفظ اندک
فتاد احوال آن حالی در افواه
بدین درویش مسکین گشته ناظر
ز من صد بار این معنی شنیده
کز آنجا نفع گیرند اهل عالم
نوشتم بارها اندر رسائل
ز تو منظوم می‌داریم مأمول
جواب نامه در الفاظ ایجاز

گذشته هفت و ده با هفتصد سال
رسولی با هزاران لطف و احسان
بزرگی کاندرا آنجا هست مشهور
همه اهل خراسان از که و مه
جهان را سورو جان را نور اُعنی
نوشته نامه‌ای در باب معنی
در آنجا مشکلی چند از عبارات
به نظم آورده و پرسیده یک‌یک
رسول آن نامه را برخواند آنگاه
در آن مجلس عزیزان جمله حاضر
یکی کو بود مردی کار دیده
مرا گفتا جوابی گوی در دم
بدو گفتم چه حاجت کاین مسائل
بلی گفتا ولی بر وفق مسئول
پس از الحاح ایشان کردم آغاز

و بالجمله اشخاصی که گلشن‌راز را دیده باشند، می‌دانند که مباحث آن هیچ ارتباطی با عشق مجازی ندارد، و حتی از ابیات رمزگونه‌ای که احتمال حمل آن بر معشوق مجازی باشد در آن خبری نیست. بله، شیخ تنها در ابیات پایانی منظومه اشاره به «بت ترسابعه» دارد و چند بیتی در توصیف ملاقات با وی می‌آورد، لیکن مابین همین ابیات اشارات و تعبیری دارد که نشان می‌دهد مراد وی، از «بت ترسابعه» ظاهر اولی آن نیست. و بالتبع شارحین گلشن نیز در تفسیر این ابیات

۱. رک تذکره ریاض العارفین، ص ۲۲۱؛ مفاتیح الإعجاز، مقدمه مصححین، ص پنج.

۲. گلشن‌راز (مطبوع در مجموعه آثار شبستری)، ص ۶۸.



آنها را صراحةً ناظر به مطالب عرفانی دانسته‌اند.^۱

شیخ در گلشن‌راز به حدی یکپارچه و سلیس و صریح در مطالب الهی و معرفتی داد سخن داده است که بعضاً شخصیت‌هایی که چه بسا مخالف با عرفان محسوب می‌شوند، بدان تصریح کرده و زبان به تمجید آن گشوده‌اند. از جمله مرحوم سید محمدباقر خوانساری صاحب *روضات رضوان* الله‌علیه در ترجمه شبستری می‌نویسد:

«هو العارف الحکیم الربّانی... صاحب گلشن‌راز الذي جمیعه فی مراتب الحکمة و

الموعظة بنظم ملیح.»^۲

باری، از قضا یکی از سؤالاتی که امیر حسینی در ضمن أسئله خود از شبستری نموده، همین است که مراد از «شاهد» در عبارات اهل معرفت چیست؟

خراباتی شدن آخر چه دعوی است؟

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است؟

شیخ در پاسخ این سؤال می‌فرماید:

که در هر صورتی او را تجلی است
بین شاهد که از کس نیست پنهان
بُود شاهد فروغ نور ارواح
شرابش آتش و شمعش شجر شد
ولی شاهد همان آیات کبری است
مشو غایب ز شاهد بازی آخر
مگر کز دست خود یابی امانی
وجود قطره با دریا رساند
پیاله چشم پاک باده‌خوار است
شرابی باده خوار ساقی آشام
«سقا هم ره هم» او راست ساقی
ترا پاکی دهد در وقت مستی^۳

شراب و شمع و شاهد عین معنی است
شراب و شمع، سُکر و ذوقِ عرفان
شراب اینجا زجاجه، شمع مصباح
ز شاهد بر دل موسی شرر شد
شراب و شمع، جام و نور اُسری است
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر
شراب بیخودی در کش زمانی
بخور می تا ز خویشت وارهاند
شرابی خور که جامش روی یار است
شرابی را طلب بی‌ساغر و جام
شرابی خور ز جام وجه باقی
طهور آن می بود کز لوث هستی

و اما چهارمین و آخرین مورد اشکال، مربوط به قضاوت شخصی صاحب خیر/تیه راجع به عشق‌بازی شبستری است. اکنون پس از طرح اشکالات سه‌گانه فوق، شاید بد نباشد دوباره عبارت

۱. به عنوان مثال: رک *مفاتیح‌الاعجاز*، ص ۵۸۸؛ *راز دل*، ص ۴۶۰.

۲. *روضات‌الجَنّات*، ج ۸، ص ۱۳۲.

۳. *گلشن‌راز* (مطبوع در مجموعه آثار شبستری)، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.



آقا محمدعلی بهبهانی را ذکر نمائیم:

«اگر نظر شبستری به حدیث موضوع «من عشق» است که قبل از این مذکور شد، می‌بایست که کتمان کند که کسی مطلع نگردد؛ و شاید نظر به شدت شهوت نفسانی قطع نظر از شرط کتمان فرموده، و تقلید نُووی شافعی در اطلاق و بی‌قیدی نموده.»^۱

در اینجا ما در مقام پاسخ نیستیم، چراکه این کلام اصلاً پاسخی ندارد؛ و پاسخ آن، از مطالب گذشته نیز مشخص است! ما صرفاً از صاحب خیراتی^۲ چند سؤال می‌پرسیم:

آیا با استناد به منقولاتی که کذب و ساختگی بودن آن بر هیچ کس پوشیده نیست، می‌توان به افراد نسبت قطعی داد و در مورد آنها قضاوت کرد؟! مگر در قرآن کریم نیامده بود که: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِبُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ لُدْمِينَ^۳؟

برفرض که مطالب مجالس العشاق و ریاض الشعراء صحیح و مطابق با واقع باشد؛ از کدام عبارت آنها به دست می‌آید که شبستری مبتلا به عشق شهوانی بوده است؟ مگر خود حکما و عرفا عشق را به دو قسم تقسیم نموده و صراحةً عشق شهوانی را مذموم نشمرده‌اند؟

گیریم که عشق نفسانی را تصور نکرده و نتوانستید تفاوت آن را با عشق شهوانی دریابید، اما آیا این همه تصریحات بزرگان در تفکیک بین این دو قسم، حتی احتمال اینکه مطلب غیر از آن چیزی است که شما متوجه شده‌اید را موجب نشد؟!

چطور شد که آیه وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا^۳ را در اینجا در زیر خاکهای نسیان انباشته نمودید، و فقط در بحث «عدم حجیت ظنون» در کتاب اصول از آن دم زدید؟!

چطور شد از بحث الف و لام در أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ آن همه استفاده‌های عموم و اطلاق و آن تفریع فروع کثیره را نمودید؛ اما در بحث از الف و لام السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ که شد، در اینجا چشم بر دوختید و تأکید کُلُّ أُولَئِكَ را نادیده گرفتید؟!

تصور کردید که آنگاه که قلم در دستتان بود، و قدرت داشتید چنین تهمت‌هایی را به خاصان درگاه ربوبی بزنید، و آنها را منزوی کرده، در زندان عزلت و کناره‌گیری از عامه مردم رها کنید، آنان شما را یله و رها باز می‌گذارند؟!

خواهید دید که فرد فرد این افراد، در مواقف عظیمه عند الله رب العالمین، ایستاده و از

۱. خیراتی، ج ۱، ص ۶۸.

۲. آیه ۶ از سوره ۴۹: الحجرات.

۳. آیه ۳۶ از سوره ۱۷: الإسراء.



شما مؤاخذه خواهند کرد که به چه دلیل و مستند قطعی به ما چنین نسبت‌هایی را به رایگان روا داشتید، و در محافل و مجالس درس و در لابه‌لای کتاب‌های دینی و عقیدتی بر ما نثار کردید؟! باری، پایان‌بخش این فصل عباراتی باشد از عارف عالیقدر، مفخر شیعه اثناعشریه،^۱ شیخ نجم‌الدین محمود بن عبدالکریم شبستری اعلی‌الله‌مقامه‌الشریف در رساله منسوب به وی، مسمی به مراتب‌العارفین:

«ای عزیز هر چند تقوی بیشتر، آینه دل روشن‌تر گردد و آثار تجلیات کبریا و عظمت، بیشتر تابد بر دل؛ که «أنا عند المُنكسرةِ قلوبهم و المُندرسةِ قُبورهم». و نشان دل شکسته آن باشد که چهار چیز بر او خوار باشد: دنیا و خلق و نفس و شیطان. و قبر مندرس گشته، قالب وجودی باشد که به سنت مصطفوی و محبت مرتضوی و ائمه هدی علیهم‌السلام قیام داشته باشد.»^۲

۱. ظاهر عبارت حاجی خلیفه در ذیل رساله مرآت‌المحققین از شبستری، این است که وی از مصنفین شیعه است (کشف‌الظنون، ج ۲، ص ۱۶۴۹؛ و رک‌الذریعه، ج ۱۸، ص ۲۲۶). همچنین مرحوم حاج شیخ آقابزرگ طهرانی قدس سره در طبقات‌اعلام‌الشیعه وی را در عداد علماء شیعه در قرن هشتم ذکر نموده است (طبقات‌اعلام‌الشیعه، الحقائق‌الراهنه فی المائة‌الثامنة، ص ۲۱۰).

یکی از شواهد مهم بر تشیع شیخ شبستری، نیابردن جامی ترجمه و شرح حال او را در نفعات است؛ چه اینکه معروف است که جامی در نفعات جمیع کسانی را که آذنی انتسابی به تصوف داشته‌اند، مذکور ساخته و شرح حال آنها را بیان داشته است، معذک از ذکر مشاهیر مشایخ عرفای شیعه مانند شاه نعمت‌الله ولی، شیخ آذری طوسی، سید محمد نوربخش، شیخ صفی‌الدین اردبیلی و... بکلی خودداری کرده است (رک نفعات‌الانس، مقدمه مصحح، ص سی‌وهشت؛ مجالس‌المؤمنین، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۳ و ۱۳۸؛ صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۹۵ - ۵۹۶)؛ از همین جمله شیخ شبستری نیز می‌باشد. جامی علی‌رغم اینکه شبستری از اکابر فن عرفان و تصوف محسوب می‌گردد، و علی‌رغم اینکه در ترجمه امیر حسینی هروی اشاره به سؤالات وی و جواب‌های شبستری در گلشن‌راز نموده، ولی مطلقاً اشاره‌ای به شرح احوالات وی ننموده است!

گذشته از اینها برخی از عرفاء عظام شیعه اشعار دقیق شیخ شبستری در توصیف مقامات انسان کامل را شاهد بر وقوف او بر این مرتبه می‌دانند؛ مقامی که به تصریح سید‌العرفاء الکاملین آیه‌الله حاج میرزا علی قاضی قدس سره جز برای معترفین به ولایت ائمه طاهربین علیهم‌السلام حاصل نمی‌شود.

۲. مراتب‌العارفین (مطبوع در مجموعه آثار شبستری)، ص ۳۹۳.



۶. محیی‌الدین عربی و عشق مجازی

یکی دیگر از شخصیت‌های بزرگی که به عشق مجازی متهم شده است، عارف بزرگوار شیخ محیی‌الدین عربی است. ما ابتدا این اتهام را از زبان یکی از مخالفین حکمت و عرفان از مکتب تفکیک نقل می‌نمائیم و سپس به بررسی آن می‌پردازیم:

«فساد اخلاقی ابن عربی در سیر صعود تاویل

بر مؤلف این نوشتار است در ادعای نسبتی که به بزرگان عرفان و فلسفه می‌دهد نهایت دقت و تحقیق را داشته باشد، تا خواننده و پژوهشگر محترم با رجوع به منابع و مآخذ مذکور، بدون هرگونه تعصب و شخصیت‌زدگی به صحت ادعای مطرح شده پی ببرند.

در این قسمت مطالبی را نسبت به سیاست منزلی ابن عربی مطرح می‌کنیم تا بنگریم آیا مدافعان ابن عربی، توجیه و تاویلی برای فعل شرم‌آور ابن عربی ذکر می‌کنند؟ و آیا می‌توان تشخیص داد روش شوم و ضد اخلاق ابن عربی برخاسته از تاویل کدام مطلب و حیانی است؟

ابن عربی در کتب مختلف خود مطالب متعدّد و متنوعی نسبت به عشق‌ورزیدن به زنان پری‌چهره و دلربا دارد.

علت تألیف کتاب ترجمان‌الاشواق را از زبان ابن عربی بشنوید که در ابتدا با این بیت می‌آغازد:

«سمعتُ الترمذیَّ علی المکین
 إمام الناس في البلد الأمين
 برای شیخ مکین‌الدین که استاد بود، دختری بود دوشیزه، لطیف‌پوست، لاغرشکم، باریک‌اندام، که نگاه را در بند می‌کرد و محفل محفلیان را زینت می‌بخشید و بیننده را دچار حیرت می‌کرد. نامش «نظام» بود و لقبش «عین الشمس و البهاء» (چشمه نور و زیبایی)؛ گوشه چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود. چون سخن بسیار می‌گفت سخن را در مانده می‌کرد، و چون کوتاه می‌گفت ناتوان می‌کرد... که اگر روان‌های ناتوان و بدسگال و بیمار نبود، همانا من در شرح زیبایی خلق و خوی وی داد سخن می‌دادم.» (مگر زوایای پنهانی از این بانوی اصفهانی باقی ماند؟)

در نظر ابن عربی، آنانی که این شیوه عشق‌ورزی را خلاف حجت قطعی عقل و وحی می‌دانند، روان‌های بدسگال و ناتوان دارند!

ابن عربی به این مقدار توصیف بسنده نمی‌کند و در ادامه می‌گوید:

«او خورشید است میان عالمان و حقه لؤلؤ سربسته، واسطه گردنبد مروارید به



رشته کشیده... سیمای فرشتگان دارد... در نظم این کتاب با زبانی مناسب و دلپذیر و عبارات غزل دلنشین وی را با نیکوترین زینت‌ها آرایش دادیم، زیرا او سؤال مأمول و عذرای بتول است... پس در این کتاب هر نامی که ذکر می‌کنم، از وی کنایه می‌آورم؛ و به هر داری که ندبه می‌کنم، دار او را قصد می‌کنم.»
 شیخ اکبر! در نهایت عطش عشق خود را نسبت به دختر مکین‌الدین در این بیت به نمایش می‌گذارد:

مرضی من مریضة الأجفان عللانی بذکرها عللانی
 طال شوقی لطفلة ذات نثر و نظام و منبر و بیان
 من بنات الملوک من دار فرس من أجل البلاد من إصبهان
 - بیماری من از عشق آن زیبای خمارچشم است! من را با یاد وی درمان کنید!
 - عشق من به آن زیبای نازپرورده نازک‌بدن به درازا انجامید، که صاحب نثر و نظام و منبر است.

- از شاهزادگان سرزمین ایران، از بزرگ‌ترین شهرهای آن سامان، اصفهان است.
 آیا داستان عشق‌بازی احیاکننده دین! و اشعار سراسر شهوت‌انگیز وی نسبت به بولدان‌داران به همین جا ختم می‌شود؟^۱

پیش از ورود به نکات قابل‌توجه در این تهمت، سزاوار است توضیحی درباره «نظام» و داستان تألیف دیوان ترجمان‌الاشواق ارائه نمایم.

۶.۱. داستان سرودن منظومه ترجمان‌الاشواق

محبی‌الدین در سال ۵۳۸ - در حدود سن ۴۰ سالگی - وارد مکه مکرمه می‌شود و در آنجا به دیدار علما و فضلا و صلحای شهر می‌رود و به تعبیر خود وی، در میان ایشان کسی را ندیده که به مانند شیخ عالم مکین‌الدین اصفهانی به خود مشغول باشد. وی در محضر مکین‌الدین کتاب ترمذی و برخی دیگر از کتب را سماع می‌نماید و مدتی در مجالس وی تردد می‌نموده است.^۲
 شیخ مکین‌الدین دختری داشته است صاحب فضائل روحی و مکارم اخلاق و مقام بلند عرفانی - که به تعبیر مرحوم آیه‌الله مطهری از زنان عارفه بوده^۳ - به نام «نظام» که محبی‌الدین به

۱. یافته‌های وحیانی، ص ۱۴۸ - ۱۵۱.

۲. ذخائر‌الأعلاق (شرح ترجمان‌الاشواق)، ص ۲۱؛ درباره این داستان همچنین رجوع کنید به محبی‌الدین ابن‌عربی، ص ۷۵ - ۸۱ و ص ۹۶ و ۹۷.

۳. عرفان‌حافظ، ص ۴۳.



واسطه فضائل و مناقبش مجموعه اشعاری با نام *ترجمان الأشواق* می‌سراید و آن را به وی تقدیم می‌کند.^۱

این دیوان مشتمل بر ۶۲ قصیده و ۵۹۹ بیت است و در بحور مختلف و با قوافی گوناگون سروده شده^۲ و زبان آن، زبان عشق مجازی است و در آن به سبک ادبیات عرفانی از تشبیهات فراوانی استفاده شده و از زنان و مدح جمال و غصه فراق آنان نیز سخن گفته شده است.

پس از چندی این مجموعه به دست برخی فقهاء حلب می‌رسد و یکی از ایشان بدین واسطه وی را مذمت می‌کند و می‌گوید: گرچه این اشعار به زبان اهل عرفان و اصطلاح ایشان است، ولی در حقیقت مراد محیی‌الدین از این اشعار خصوصیات ظاهری و جسمانی «نظام» و برخی دیگر از زنان زیباروی بوده؛ و محیی‌الدین چون به ظاهر از اهل صلاح و دین است در پس پرده اصطلاحات عرفانی، خود را مخفی داشته و غرض حقیقی خود را که عشق و محبت به آن زنان است کتمان نموده؛ و گرنه در این اشعار از اسرار الهیه خبری نیست.^۳

شیخ برای دفع تهمت در سال ۶۱۱ شرحی بر اشعار مزبور به نام *ذخائر الأعلاق* می‌نگارد و تمام ابیات را بر وفق مصطلحات عرفانی تفسیر نموده، و معانی الهی آن را تبیین می‌کند؛ و بعداً همین اشعار را با شرح آن در حلب بر عده‌ای از فقهاء قرائت نموده و ایشان سماع نموده، و فقیهی که وی را متهم به فساد کرده بود توبه می‌نماید.^۴

شیخ در این شرح تصریح می‌کند که اگر چه او در مقام تبیین معارف ربانی و انوار الهی و اسرار روحانی و علوم عقلی و تنبیهات شرعی است، ولی سبب بیان این حقائق بلند الهی، اظهار محبت به «نظام» و منزلگاه وی می‌باشد.

مثال دیوان *ترجمان الأشواق* مثال کتابی است در علم نحو که عالمی نحوی برای محبوب خود تألیف نماید و با تألیف آن به اظهار محبت و تجلیل از محبوب بپردازد، و در خلال کتاب نیز به عنوان شواهد نحوی از اشعار آبدار غزلیات عرب استفاده نموده و با آن اشعار میل و رغبت خود را به دیدار محبوب و سوز فراق و جدائی را بالکنایه ابراز نماید. این نویسنده حتی در مقام

۱. *ذخائر الأعلاق*، ص ۲۲ و ۲۳؛ تاریخ سرودن این اشعار دقیقاً معلوم نیست؛ چون محیی‌الدین تا مدّت‌ها بعد با خانواده مکین‌الدین در ارتباط بوده و در سفرهای بعدی خود به مکه نیز با ایشان دیدار داشته است (رک محیی‌الدین ابن عربی، ص ۹۱). جناب محترم آقای دکتر جهانگیری ادعا نموده‌اند که سرودن این اشعار در ۵۹۸ آغاز شده، و به احتمال بسیار در ۶۱۰ یا ۶۱۱ (پنججاه سالگی محیی‌الدین) تمام شده است (مجموعه مقالات «۲» عرفان و فلسفه اسلامی، ص ۲۴۵).

۲. همان، ص ۲۴۸.

۳. «... سماع بعض الفقهاء بمدینة حلب ینکر أنّ هذا من الأسرار الإلهیة و أنّ الشیخ یتسّر لکونه منسوباً إلى الصلاح و الدین.» (*ذخائر الأعلاق*، ص ۲۴).

۴. همان، ص ۲۴.



تمثیل نحوی می‌تواند از نام محبوب مدد بگیرد و اگر محبوب او فرضاً (محمود) نام داشته باشد در ابواب مختلف نحو چنین مثال بزند: بلغ محمود العلی، لعل الحبيب آت، عسی أن نزور الصديق، إن محموداً أشرف الناس، خلقتك محمودةً و أنت محمود الخصال و...

در چنین کتابی گرچه نه اشعار غزلیات عرب از معنای خود خارج شده و نه در مثال‌های مزبور لفظ در معنای علمي معهود (محمود) استعمال شده‌است، ولی همگان ابراز محبت نویسنده را به محبوب خویش می‌فهمند و در حقیقت این موارد مدلول طولی الفاظ است که از آن استعمال در بیش از یک معنا نیز لازم نمی‌آید.^۱

غرض مستقیم محیی‌الدین نیز در دیوان ترجمان‌الاشواق همان معانی عرفانی عالی است و اظهار محبت به «نظام» به عنوان مقصودی در طول آن قرار گرفته است و با تأمل در این اشعار به راحتی می‌توان فهمید که این اشعار با تنوع موضوعات و تشبیهات و نکات پیچیده‌ای که در آن آمده و اوصافی که بیان شده نمی‌تواند دربارهٔ یک شخص انسانی (نظام) سروده شده باشد، بلکه اشاره به حقایقی مجرد است که در پس پردهٔ آن به «نظام» نیز اظهار محبت شده است.

محیی‌الدین در بیان همین حقیقت می‌فرماید:

«فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان النسيب الرائق و عبارات الغزل اللائق... فأعربت عن نفس تواقه و نبهت على ما عندنا من العلاقة اهتماماً بالأمر القديم و إيثاراً لمجلسها الكريم. فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني و كل دار أندبها فدارها أعني.» (با اشعاری که در این کتاب سرودیم، زیباترین گردن‌بند را برگردن او افکنندیم، با زبان اشعار عاشقانه شیوا و دل‌انگیز و تعبیر غزلی شایستهٔ او... و با این اشعار از قلبی مشتاق پرده برافکندم و بر تعلقی که میان ما بوده [او را] آگاه نمودم و هدف من اهتمام‌ورزیدن به حرمت و دوستی قدیمی او و مجلس و محفل کریمانه‌اش بود. پس هر اسمی که در این دیوان ذکر می‌کنم کنایه از اوست و هر خانه‌ای که از فراقش ندبه سر می‌دهم مرادم خانهٔ اوست).

وی دقیقاً به دنبال این عبارات می‌گوید:

«و لم أزل فيما نظمته في الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية و التنزلات الروحانية و المناسبات العلوية جرياً على طريقتنا المثلى؛ فإن الآخرة خير لنا من الأولى و

۱. ابراز محبت در این موارد، مدلول لفظ نیست بلکه مدلول فعل است؛ مانند دلالت لفظ بر مفهوم المخالفة. کسی که در مقام بیان است اگر در تمثیل به جای «زید» از لفظ «محمود» استفاده نمود، حتماً این فعل او غرضی داشته و غرضی جز اظهار محبت به محبوب مسمی به محمود متصور نیست، گرچه لفظ در آن استعمال نشود؛ همانطور که صفت دال بر نفی غیر نیست ولی آوردن آن در مقام بیان گاهی دال بر انتفاء حکم از غیر آن می‌باشد.



لعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير و لا ينبئك مثل خبير. و الله يعصم قاري هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية و الهيم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية، أمين بعزة من لا ربّ غيره و الله يقول الحقّ و هو يهدي السبيل.» (در اشعاری که در این مجموعه سرودم همواره اشاره به واردات الهی و تنزلات روحانی و مناسبات علوی داشتم و در آن بر همان روش و طریقه ما اهل معرفت که نیکوترین طریقه است حرکت نمودم؛ چرا که آخرت برای ما از دنیا بهتر و برگزیده‌تر است و او (نظام) رضی‌الله‌عنها به آن معانی و حقایقی که بدان اشاره می‌کنم آگاه است و لاینبئک مثل خبیر. و خداوند خواننده این دیوان را حفظ نماید از اینکه خاطر او به سوی اموری کشیده شود که به نفوس بلندمنش و همت‌های عالی‌های که به امور سماویّه متعلّق و بسته است، سزاوار نمی‌باشد. آمین بعزة من لا ربّ غيره والله يقول الحق و هو يهدي السبيل).

و در ادامه عبارات می‌گوید:

«أشير بها إلى معارف ربانية و أنوار إلهية و أسرار روحانية و علوم عقلية و تنبيهات شرعية؛ و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفّر الدواعي على الإصغاء إليها؛ و هو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف. و قد نهيت على المقصد ذلك بأبيات و هي:» (اشاره می‌کنم با این اشعار به معارفی ربّانی و انواری الهی و اسرار روحانی و علوم عقلی و تنبیهاتی شرعی و از این حقایق با زبان غزل و اشعار عاشقانه تعبیر نمودم؛ چون نفوس به این نوع تعبیرات علاقمندند و لذا انگیزه‌هایشان بر گوش فرادادن به این‌گونه اشعار فزونی می‌یابد؛ و این زبان (زبان غزل) زبان هر ادیب زیرک و ظریف و روحانی و لطیف می‌باشد. به این هدف در ضمن اشعاری اشاره کردم، و آن اشعار اینست:..).

سپس در خلال شانزده بیت توضیح می‌دهد که:

«هرچه در این دیوان از منزلگاه‌ها و أطلال سخن می‌گویم و هر جا از «ها» یا «یا» یا «هو» یا «هی» یا «هم» یا «هن» یا «هما» استفاده می‌کنم؛ یا از ابر و شکوفه و ساریانان و ماه‌های شب‌چهارده که در خیمه‌ها پنهان شده‌اند و خورشیدها و گیاهان و برق‌ها و رعد‌ها و بادها و صبا و جنوب و راه‌ها و کوه‌ها و تپه‌ها و باغ‌ها و قرقگاه‌ها و دوست و کوچ و رحیل و زنان و امثال آن یاد می‌کنم، بدین جهت است که از آن اسرار و انواری را بفهمی که خداوند آن را بر قلب من یا قلب هر کسی که شروط عالمان را دارد، آورده است و خاطر و اندیشه را از ظاهر این الفاظ بازگردان و باطن



آن را طلب کن تا بفهمی و بدانی.^۱

باری، باید دانست که محیی‌الدین در زمان سرودن این اشعار حدود چهل تا پنجاه سال داشته، و «نظام» دختر مکین‌الدین در هنگام اوّلین دیدار محیی‌الدین با وی ظاهراً دختری کم‌سن و سال در حدود ده دوازده ساله بوده که محیی‌الدین از وی به «طُفَیلة» تعبیر می‌نماید؛ و از این تعبیر بدست می‌آید وی هنوز به رشد کامل جسمی نرسیده بوده است، ولی در عین حال صاحب مقامات و معارفی بوده و به نقلی از شاگردان عرفانی محیی‌الدین بوده و از دست وی خرقه دریافت نموده است.^۲

محیی‌الدین در زمان رفتن به مکه از بزرگان اهل علم و حدیث و فقاہت محسوب می‌شده است و هنگامی که در مکه اقامت نموده در بین عالمان آن دیار مشارک‌الیه بالبنان بوده و بزرگان، به حضور در محضر وی تبرک می‌جسته‌اند^۳ و مشهور به زهد و ورع و قداست بوده است؛ چنانکه معاصرین وی همه او را به این صفات ستوده‌اند و نسبت به زهد و تقوای او اظهار إعجاب نموده‌اند و اگر کسی به مخالفت با وی برخاسته فقط به خاطر سوءتفاهم از افکار وی بوده، نه اینکه نقصی در رفتار وی مشاهده نموده باشند و پیش از این گذشت که فقهای حلب نیز سخن وی را پذیرفتند و فقیهی که درباره او سوءظنی پیدا نموده بود، پس از دیدار وی و شنیدن شرح اشعار توبه نمود. باری، آنچه گذشت گزارشی کوتاه از داستان این اشعار و شرح آن بود که متأسفانه مخالفین محیی‌الدین - مانند نویسنده مزبور - که مقید به رعایت امانت در نقل نیستند آن را تقطیع نموده و بدون قرائن صدر و ذیل حکایت می‌کنند، و خواننده بی‌اطلاع نیز از آن همان چیزی را می‌فهمد که مخالفان محیی‌الدین می‌خواهند، نه حقیقت داستان را.

۶.۲. اشتباهات منتقد محیی‌الدین

پس از این مقدمه باز می‌گردیم به بررسی اشتباهات نویسنده مزبور. اوّلین مسأله‌ای که در این عبارات خود را نشان می‌دهد این است که نویسنده، بزرگان را قیاس به خود نموده است. وی که مدّعی است تفکیک بین محبت شهبانی و نفسانی در زنان زیبارو ممکن نیست و نظر به وجوه حسان بدون شهوت امکان ندارد وجدان خود را شاهد بر این مدّعا می‌داند،^۴ در اینجا نیز محبت محیی‌الدین به «نظام» را قیاس بر محبت‌های خود نموده و آن را

۱. همان، ص ۲۳ - ۲۶.

۲. عرفان‌حافظ، ص ۴۳؛ محیی‌الدین ابن‌عربی، ص ۸۵.

۳. الاغتباط بمعالجة ابن‌الخیاط، ص ۱۷۸.

۴. عبارت او در این باره در بخش «نقد» گذشت؛ رک ص ۱۳۴، اشکال چهارم تا ششم.



شهوانی پنداشته است، و اشعار او را شهوت‌انگیز شمرده و تعبیری زشت درباره‌ی وی به کار برده است. باید گفت:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
گرچه باشد در نوشتن شیر شیر

چنانکه گذشت محیی‌الدین در خلال این شرح نیز اشاره می‌کند که در این اشعار خبری از محبت‌های زمینی نیست، و خواننده را برحذر می‌دارد که چنین سوءظنی نسبت به او پیدا نکند. مجموعه مدائحی نیز که او در آغاز شرح این اشعار از «نظام» بیان می‌کند، نشانگر همین محبت‌الهی است و در آن اثری از شهوت حیوانی دیده نمی‌شود. که سزاوار است با بررسی عبارات وی این امر را دنبال کنیم.

قبل از بررسی عبارات خوبست بدانیم که نویسنده‌ی مزبور بر حسب تمایلات شخصی و غیرصادقانه‌ی خویش ترجمه‌ای از عبارات محیی‌الدین ارائه نموده که با اهداف وی هماهنگ بوده و خواننده را به خطا می‌اندازد.

به عنوان مثال وی در ترجمه: «ساحرة الطرف عراقیة الطرف» آورده است: «گوشه‌ی چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود»؛ در حالی که ترجمه‌ی آن چنین است: «نگاهش (یا چشمش) سحرآمیز (یا جادوگر) و در زیرکی (یا جمال) به مانند زنان عراقی بود».

همچنین در ترجمه: «و کان لهذا الشیخ رضی‌الله‌عنه عذراء طفیلة هیفاء» آورده است: «برای شیخ مکین‌الدین دختری بوده دوشیزه، لطیف پوست، لاغر شکم، باریک اندام» که گویا «طفیلة» را مصغر «طفلة» به فتح طاء و مشتق به معنای: «الناعمة الرخیصة» فرض نموده است؛ در حالیکه ظاهر عبارت این است که مصغر «طفلة» به کسر تاء به معنای کم‌سن و سال باشد.^۱ و تصغیر آن یا تصغیر ترحم و یا اشاره به کوچکی نسبی جثه‌ی وی باشد؛ زیرا اگر طفیلة تصغیر طفلة باشد، اولاً تصغیر آن بدون تصغیر «عذراء» و «هیفاء» خالی از وجهی روشن است؛ و ثانیاً اولی این است که گفته شود «طفیلة عذراء هیفاء» و بر فرض اینکه تصغیر «طفلة» باشد باید به نازک یا نازک‌بدن یا نرم‌تن ترجمه شود.

و همچنین «هیفاء» به معنای باریک‌میان یا باریک‌اندام است، و لذا ترجمه‌ی صحیح عبارت چنین است: «دختری دوشیزه، کم‌سال و باریک‌اندام» یا «دختری دوشیزه، نازک‌بدن و باریک‌اندام». و همچنین در ترجمه: «علیها مسحة ملک» آورده است: «سیمای فرشتگان دارد»؛ در حالی که ترجمه‌ی صحیح آن چنین است: «در او اثری یا نشانی از فرشتگان وجود دارد» و هیچ قرینه‌ای نیست که نشان دهد وجه‌شبهه، جمال‌ظاهری است، بلکه سیاق عبارت بیشتر اقتضاء دارد که مراد شباهت

۱. و نیز از آنجا که در عرف متداول آن زمان دختران در سنین پائینی ازدواج می‌کرده‌اند، از دوشیزه بودن وی می‌توان حدس زد که سنش کم بوده‌است.

به فرشتگان در جهات معنوی باشد.^۱

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود که جناب محیی‌الدین در میان یک صفحه توصیف از «نظام» اصفهانی از خصوصیات ظاهری وی فقط همین مقدار بیان نموده است که: «دختری دوشیزه، کم‌سال (یا نازک‌بدن) و باریک اندام که نگاه را در بند می‌کرد و بیننده را به حیرت در می‌آورد. و نگاهش سحرکننده و زیرکی (یا جمالش) به مانند زنان عراقی بود.»

اگر در این عبارات دقت شود می‌بینیم وی نه فقط هیچ یک از صفات پنهانی را ابراز نکرده، حتی از صفات ظاهری وی چون خصوصیات ابرو و مژه و چشم و گونه و لب و دهان و دندان و کف و سرانگشتان و طرز راه رفتن و... نیز که در منظر دیگران بوده و به فتوای جمعی از فقها از زینت ظاهری محسوب می‌شود، هیچ نکته‌ای بیان نکرده است. و از خوف نفوس ضعیف که به سرعت به مرض دچار شده و به اغراض شهوانی میل می‌کنند، خصوصیات ظاهری وی را کتمان نموده و از جمال وی سخن نگفته، و در ۳۵ صفت از اوصافی که در مدح او آورده ناظر به صفات روحانی و حالات عملی و خُلقیات اوست. مانند اینکه: «او از عبادات، عالمات، زاهدات، سائحات، و بزرگ حرمین و تربیت‌شده بلد امین و دارای فصاحتی عجیب و اهل جود و بخشش و وفادار است. در میان علماء چون خورشید و در میان ادبا چون بوستان، و ظرف سربسته عطر و نگین بزرگ گردن‌بند و یگانه روزگار و کریمه عصر و بلندهمت و بزرگ محفل و مجلسش می‌باشد و...»^۲

۱. ظاهراً نویسنده ترجمه عبارات را از کتاب محیی‌الدین/بن‌عربی برداشته و هیچ اشاره‌ای به منبع آن ننموده است. در هر حال برخی از این ترجمه‌ها گرچه فی‌نفسه صحیح است، ولی در این مقام کاملاً خطاست؛ زیرا در مقام نشان‌دادن میزان توصیفات محیی‌الدین از وی، در یک ترجمه صادقانه نمی‌توان به جای هر کلمه چند لفظ مترادف یا مشابه قرار داد.

۲. اصل عبارت او چنین است:

«و كان لهذا الشيخ رضي الله تعالى عنه بنت عذراء طفيلة هيفاء تقيد النظر، و تزين المحاضر و المحاضر، و تحير المناظر، تسمى بالنظام، و تلقب بعين الشمس و البهاء، من العبادات، العالمات، السائحات، الزاهدات، شبيخة الحرمين، و تربية البلد الامين الأعظم بلا مین؛ ساحرة الطرف، عراقية الظرف. إن أسهبت أتعبت، و إن أوجزت أعجزت، و إن أفصحت أوضحت. إن نظقت خرس قس بن ساعدة، و إن كرمت خنس معن بن زائدة. و إن وقت قصر السموأل خطاه، و أغرى و رأى بظهر الغرر و امتطاه. و لولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، و في خلقها الذي هو روضة المُنز؛ شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمه عصرها، سايغة العرم، عالية الهمم، سيده و الديها، شريفة نادياها، مسكنها جياها، و بيتها من العين السواد و من الصدر الفؤاد. أشرقت بها تهامة و فتح الروض لمجاورتها أكاماه، فنمت أعراف المعارف بما تحمله من الرقائق و اللطائف. عملها عملها، عليها مسحة ملك، و هممة ملك، فراعينا في صحبتها كريم ذاتها، مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمّة و الوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان النسيب الرائق و



اینگونه توصیفات بهترین شاهد برای تعیین نوع محبت محیی‌الدین است که محبتی است نفسانی و به دور از شائبه شهوت که به تعبیر مرحوم صدرالمتألهین در این محبت بیشتر إعجاب و خوشایندی عاشق به شمائل (اخلاق) معشوق است،^۱ و توجه به حسن ظاهری، مرآت و ظلّی است نه استقلالی. و چون نفوس ضعیفه توان تفکیک این دو نوع محبت را نداشتند، محیی‌الدین لب فرو بسته و فرمود:

«لولا النفوس الضعیفة السریعة الأمراض السیئة الأغراض لأخذت فی شرح ما أودع
الله تعالی فی خلقها من الحسن.»^۲ (اگر نبودند نفوس ضعیفه که به سرعت به
مرض دچار می‌شوند و اغراض سوء شهوانی دارند به شرح زیبایی‌هایی که
خداوند در خلقت او به ودیعت نهاده آغاز می‌نمودم).

ولی افسوس که با این همه دقت محیی‌الدین و این همه تذکر به صاحبان نفوس ضعیفه که این امور را حمل بر اغراض شهوانی ننمایید و ذهن خود را از انصراف به اموری که سزاوار نفوس بلندمنش طالب آخرت نمی‌باشد بر حذر دارید، بازهم پس از چندین قرن جمعی از صاحبان نفوس ضعیفه سریعة‌الأمراض و سیئة‌الأغراض که تفاوت محبت نفسانی و شهوانی را منکرند، و حتی نمی‌توانند تصور کنند که محبت پیراسته از شهوت نیز به زیبارویان امکان دارد، پیدا می‌شوند، و انسانی مقدّس و محتاط و شریعت‌مدار چون محیی‌الدین را به فساد اخلاقی و شهوت‌رانی و افعال شرم‌آور و ضد اخلاق متهم می‌کنند؛ و با تقطیع و تحریف عبارات وی که هیچ سخنی حتی از زینتهای ظاهری «نظام» به میان نیاورده، به او طعنه زده و ادعا می‌کنند که: «مگر زوایای پنهانی از این بانوی اصفهانی باقی ماند؟»

محیی‌الدین در عصر خود چنانکه گذشت از قدّیسین روزگار محسوب می‌شده که سراسر عمر خود را در عوالم آسمانی غرقه بوده؛ آیا چنین کسی به فساد اخلاقی و شهوت‌رانی دچار است؟ آیا محیی‌الدین که در تمام شرح احوالش با هر کس ارتباطی داشته براساس حبّ فی‌الله بوده، در سنین چهل پنجاه‌سالگی سر از عشق شهوانی به دختری نوجوان در می‌آورد؟ بر فرض ما سواد ترجمه دقیق عبارات *ذخائر‌الأعلاق* را نداشتیم و از فهم تفاوت محبت نفسانی و شهوانی نیز محروم بودیم؛ و بر فرض که با تقطیع و تحریف چهره عبارات را دگرگون ساختیم؛ ولی آیا

عبارات الغزل اللائق، و لم أبلغ فی ذلک بعض ما تجده النفس، و یشیرة الأنس، من کریم و دها و قدیم عهدها و لطافة معناها، و طهارة مغناها؛ إذ هی السؤل و المأمول و العذراء البتول و لکن نظمنا فیها بعض خاطر الاشتیاق من تلك الذخائر والأعلاق، فأعربت عن نفس تواقفة، و نبهت علی ما عندنا من العلاقة، اهتماماً بالأمر القدیم، و إثارةً لمجلسها الکریم. (ذخائر‌الأعلاق، ص ۲۲-۲۴).

۱. الحکمة‌المتعالیة، ج ۷، ص ۱۷۴.

۲. ذخائر‌الأعلاق، ص ۲۳.



می‌توان ماجرای زندگی یک دانشمند و فقیه و محدّث و عارف بزرگ را بدون نظر به مجموعه آثار و حوادث و سیره وی تفسیر کرد و هر آنچه هوای نفس می‌طلبد به وی نسبت داد؟! آیا محیی‌الدین که به تعبیر خود در سنین حدود بیست‌سالگی از نظرکردن به چهره زن صدساله نیز حیا می‌کرده، در چهل‌سالگی به نظربازی شهوانی با دختری نوجوان مشغول بوده است؟! وی در فتوحات در شرح احوال یکی از زنان عارفه به نام فاطمه قرطبی می‌گوید:

«و خدمتُ أنا بنفسی امرأةً من المحبّات العارفات بإشبیلیة یقال لها فاطمة بنت ابن المثنی القرطبی خدمتها سنین و هی تزید فی وقت خدمتی إیأها علی خمس و تسعین سنه، و کنت أستحی أن أنظر إلی وجهها و هی فی هذا السنّ من حمرة خدیها و حسن نعمتها و جمالها تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها و لطافتها و کان لها حال مع الله و کانت تؤثرنی علی کلّ من یخدها من أمثالی.» (من چند سال به یکی از زنان محبّ خداوند و عارف در ایشبیلیه به نام فاطمه بنت ابن‌المثنی قرطبی خدمت می‌کردم. و در زمانی که من بدو خدمت می‌کردم وی بیش از نود و پنج سال داشت؛ و من از نظر کردن به چهره او حیا می‌کردم، زیرا وی در این سنّ از جهت سرخی گونه‌ها و زیبایی و لطافت به گونه‌ای بود که او را دختری چهارده‌ساله می‌پنداشتی؛ و حالی خاص با خداوند داشت و مرا بر دیگر کسانی که به وی خدمت می‌کردند ترجیح می‌داد).

نسنجیده سخن گفتن و بی‌دقتی و گاه غرض‌ورزی از خصوصیات رائج میان مخالفین عرفان است که بدان منجر می‌شود که هر چه را بخواهند به هر کس بخواهند نسبت دهند، **والله من ورائهم محیط.**

باری نویسنده در فرازی درباره محیی‌الدین نوشته بود:

«شیخ اکبر! در نهایت عطش عشق خود را نسبت به دختر مکین‌الدین در این بیت به نمایش می‌گذارد:

| | |
|---------------------------|--------------------------|
| مرضی من مریضة الأجنان | علّاتی بذکرها علّاتی |
| طال شوقی لطفلة ذات نثر | و نظام و منبر و بیان |
| من بنات الملوک من دار فرس | من أجّل البلاد من إصبهان |

- بیماری من از عشق آن زیبای خمارچشم است! من را با یاد وی درمان کنید!

- عشق من به آن زیبای نازپرورده نازک‌بدن به درازا انجامید، که صاحب نثر و نظام



و منبر است.

– از شاهزادگان سرزمین ایران، از بزرگ‌ترین شهرهای آن سامان، اصفهان است.

آیا داستان عشق‌بازی احیاکننده دین! و اشعار سراسر شهوت‌انگیز وی نسبت به

بولدان‌داران به همین جا ختم می‌شود؟»

در این عبارات نیز می‌بینیم نویسنده در ترجمه «طَفَلَة» نگاشته: زیبای نازپرورده نازک‌بدن،

که کاملاً متناسب مقام مبالغه است.^۱

گذشته از آن این نویسنده ابیات را در وصف «نظام» پنداشته و لذا این اشعار را سراسر

شهوت‌انگیز خوانده است. در حالی که گذشت که محیی‌الدین تذکر داد که تمام این کلمات اشاره

به معارف و اسرار الهی است، و در شرح همین اشعار نیز به معانی عرفانی آن اشاره کرده است.

اگر در مجموع اشعار دیوان ترجمان‌الاشواق تأمل شود کاملاً روشن می‌شود که این اشعار

در مدح «نظام» سروده نشده است، و چنین نیست که وی در آغاز در مدح او شعر گفته باشد و

سپس از ترس فقها به توجیه آن نشست باشد. و اگر شاعری چون محیی‌الدین در مقام مدح «نظام»

بود از آغاز با چنان الفاظی به سرودن شعر مشغول نمی‌شد. گذشته از بسیاری از ابیات که در آن

از محبوب با جمع مذکر و مؤنث یاد شده، موارد مفرد مؤنث نیز با دوشیزه مزبور متناسب نیست.

در سراسر دیوان مزبور گرچه در پنج مورد کلمه «نظام» به کار رفته است، ولی هیچیک نام

این دوشیزه نیست و هیچ یک از این قصائد شصت و دوگانه طوری نیست که بتوان حکم قطعی

نمود که مستقیماً در مقام مدح «نظام» است. آری فقط قصیده نوزدهم – که سه بیت آن گذشت

– موهم این امر است؛ زیرا در آن محبوب خود را از شهر اصفهان و دختر پیشوای خود معرفی

می‌نماید که محیی‌الدین خود با صراحت مدعی است در این ابیات در پس پرده معارف الهی به

«نظام» نیز اشاره دارد، ولی معنای اولیه اشعار درباره وی نیست.

وی می‌گوید منظور از محبوبی که نوجوانی نرم‌تن و دارای نثر و نظام و منبر و بیان است

تجلیات و معارف و حکم الهی است که بر قلب عارف وارد می‌شود و نسبت به تنزل از مقام ذات،

تازه و کم‌سن است – گرچه خودش فی‌نفسه و نسبت به مادون چنین نیست – و از حیثی مطلق است

(ذات نثر) و از حیثی مقید (ذات نظام) و دارای مراتبی است که درجات اسماء حسنی باشد (ذات

منبر) و دارای مقام رسالت است (ذات بیان). و اگرچه از حیثی «ذات بیان» است ولی از جهتی دیگر

نمی‌تواند عزت خود را آشکار کند، پس أصالة عجماء است و منسوب به فرس می‌باشد (من دار

۱. در این شعر، صحیح «طَفَلَة» به فتح طاء است نه کسر طاء، چنانکه خود شیخ در شرح آن اشاره فرموده است؛ گرچه

وی نرم‌تن بودن را اشاره به کم‌سن بودن دانسته که کنایه است از «حدوث عهدها بوجودها للحق لالفسها» (رک

ذخائر‌العلاق، ص ۱۲۱).



فُرس) و اصل آن از مخزن حکمت است که إصفهان مَثَل آن است (من أجل البلاد من إصفهان) و...^۱
با این همه می‌گوید:

«لَعَزْنَا هَذِهِ الْمَعَارِفَ كُلَّهَا خَلْفَ حِجَابِ النِّظْمِ، بِنْتِ شَيْخِنَا الْعِذْرَاءِ الْبَتُولِ شَيْخَةَ الْحَرَمِينَ وَ هِيَ مِنَ الْعَالَمَاتِ الْمَذْكُورَاتِ. وَ قَوْلُهُ «مِنْ بَنَاتِ الْمُلُوكِ» لَزَهَادَتِهَا، فَالزَّهَادُ مَلُوكُ الْأَرْضِ، فَسْتَرَّ مَا يَرِيدُهُ مِنَ الْمَعَارِفِ بِذِكْرِ دَارِهَا وَ أَصْلِهَا.»^۲ (در پس پردهٔ نظم، به همهٔ این معارف معماًگونه اشاره نمودیم و به دختر شیخ خود، دوشیزهٔ مبرای از عیوب، بزرگزن حرمین که از عالماتی است که ذکرش به میان آمد. و تعبیر «من بنات الملوك» (از دختران پادشاهان) نیز می‌تواند به وی اشاره کند چون وی [و پدرش] اهل زهد و بی‌رغبتی به دنیا می‌باشند و زاهدان پادشاهان زمینند. پس شاعر معارفی را که می‌خواسته بیان نماید با ذکر منزلگاه و وطن اصلی وی پوشانده و در پس پردهٔ این اسماء آن معارف را بیان نموده است).

به عبارت دیگر- چنانکه گذشت- وی از یک صنعت ادبی متداول بهره می‌گیرد که شاعر در عین اینکه به دنبال مقصود اصلی خود است در انتخاب الفاظ از الفاظی استفاده می‌کند که اشاره به مقصودی در طول آن داشته باشد؛ مانند صنعت براعت استهلال یا اشاره و تلویح به نام ممدوح یا کسی که کتاب و شعر را به او هدیه می‌کنند در آغاز کتب یا اشعار. لذا می‌بینیم در همین اشعار نیز توصیفات ذکر شده مستقیماً با «نظام» متناسب نیست؛ مانند اینکه گفته است وی دارای نظام و منبر می‌باشد. و استفاده از این سبک و ارادهٔ معانی تودرتو خصوصاً در اشعار عرفانی طبیعی است و با وجود تصریح خود شاعر به مقصود خود و کیفیت استعمال نمی‌توان چیز دیگری را به وی نسبت داد.

به هر حال باید توجه نمود که این ابیات گرچه به تعبیر خود محیی‌الدین همچون کلّ دیوان در مقام بیان محبت به «نظام» است، ولی مراد از الفاظ آن شخص «نظام» نیست و خود محیی‌الدین معانی عرفانی این الفاظ را در شرح به کمال و تمام توضیح داده است.^۳

۱. همان، ص ۱۳۰.

۲. رک همان، ص ۱۲۰ - ۱۲۲ و ۱۳۰.

۳. رک ذخائر الأعلام، ص ۱۲۱ - ۱۳۱؛ نیز عرفان‌حافظ، ص ۴۳ - ۴۶.



۶.۳. حکم فقهی تشبیب به «نظام»

آخرین مسأله‌ای که جا دارد در اینجا بدان اشاره شود، این است که آیا این تشبیب و اظهار عشق به «نظام» در اشعار محیی‌الدین گرچه عشق شهوانی نبوده و سراسر آن با عفت و طهارت و نگاه الهی همراه بوده، از جهات شرعی خطاست یا نه؟

مسئلاً در اینجا سخن از حسن و قبح فاعلی نیست، چون مسلماً این کار در مسلک فقهی محیی‌الدین جایز بوده و دارای حسن فاعلی است، بلکه سخن در حسن و قبح فعلی به حسب موازین فقهی دیگر فقها، خصوصاً فقهای شیعه است.

إجمالاً مشهور در ألسنة فقهاء شیعه این است که تشبیب در صورتی حرام است که متعلق آن مرأه معروفه غیرمحلله باشد^۱ و ظواهر عبارات ایشان ناظر به اظهار عشق شهوانی است که در حق زنان مزوجه و پسران فحشاء صرف یا به تعبیر فقها «فحش محض» می‌باشد، و لذا غیر از این موارد چون مدح کریمات آل رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اظهار حبّ به ایشان و مدح جوانان جوانمرد و شجاع را خارج از عنوان می‌شمارند.^۲

ولی حق این است که تشبیب بنفسه موضوع هیچ دلیل شرعی باطلاقه نیست، و حرمت آن تابع عناوین عارض بر آن چون ایذاء مؤمنه و مؤمنین، تفضیح و هتک حرمت، اغراء فساق، لهو و لعب، ایجاد مظنة شهوت و فساد و... می‌باشد؛ چنانکه شیخ در مکاسب و دیگر متأخرین بدان تصریح نموده‌اند.^۳ نثر شورانگیز محیی‌الدین در وصف «نظام» و اشعاری که بالمآل در مقام اظهار عشق به وی است، گرچه از همه این عناوین محرّمه نسبت به شخص محیی‌الدین و «نظام» و دیگر کسانی که نفوسشان پاک است خالی است، ولی آشکار شدن آن و رسیدنش به دست نفوس آلوده، چون خالی از مظنة تهییج شهوت و إشاعه فساد در بین ایشان نیست، بدون شبهه نبوده و به حسب موازین فقه شیعی صدور آن از اهل احتیاط سزاوار نیست.^۴

به همین جهت ابراز این نوع محبت‌ها بدین گونه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و

۱. رک المبسوط، ج ۸، ص ۲۲۸؛ قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۸؛ شرایع الإسلام، ج ۴، ص ۱۱۷؛ جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۸.

۲. مصباح الفقاهة ج ۱، ص ۲۲۰؛ البحوث الهامة في المكاسب المحرمة، ج ۲، ص ۴۳۴ و ۴۳۵.

۳. رک کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۸۲؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۱۳ - ۲۲۰؛ البحوث الهامة في المكاسب المحرمة، ج ۲، ص ۴۲۳ - ۴۳۶.

۴. البته معلوم نیست شیوع اشعار محیی‌الدین و رسیدنش به دست دیگران مورد رضایت خود وی بوده و عمداً این امر اتفاق افتاده باشد؛ بلکه چه بسا این امر توسط دیگران پیش آمده، و محیی‌الدین بعد از رواج اشعار جهت دفع تهمت از خود مجبور شده باشد که شرحی علنی بر این اشعار بنویسد، و اشاره‌ای به کمالات خلقی و خلقی «نظام» بنماید تا روشن شود که رابطه وی با «نظام» صرفاً یک محبت عقیف الهی بوده نه محبت شهوانی؛ والله العالم.

تربیت‌شدگان مکتب ایشان به ندرت به چشم می‌خورد؛ با اینکه به طور مسلم اصل این محبت در بین ایشان نیز وجود دارد و همانطور که سابقاً گذشت این نوع محبت لازمه کمال ایمان است که: «كُلَّمَا ازادَ الْعَبْدُ إِيْمَانًا ازادَ حُبًّا لِلنَّسَاءِ»^۱ (هر چه قدر ایمان بنده افزون شود محبتش به زنان افزایش می‌یابد).

در اینجا مناسب است به یکی از این موارد نادر اشاره نمایم. حضرت مولی‌الموالی امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مناسبت بیان حدیثی در فضیلت مکارم اخلاق قضیه دیدار خود با دختر حاتم طائی را این چنین بیان می‌فرماید:

«لَمَّا أَنَا سَبَايَا طَيِّ وَفَعْتُ جَارِيَةً حَمَاءَ حَوَاءَ لَعَسَاءَ لَمِيَاءَ عَيْطَاءَ شَمَاءَ الْأَنْفِ مُعْتَدِلَةً الْقَامَةِ رَمَاءَ (دَرْمَاءَ) الْكَعْبَيْنِ خَدَلْجَةَ السَّاقَيْنِ لَفَاءَ الْفَخْدَيْنِ خَمِيصَةَ النَّخْصَرَتَيْنِ ضَامِرَةَ الْكَشْحَيْنِ؛ فَلَمَّا رَأَيْتُهَا أَعْجَبْتُ بِهَا وَقُلْتُ: لِأَطْلُبَنَّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَجْعَلَهَا فِيَّ فَيْئِي. فَلَمَّا تَكَلَّمْتُ نَسِيتُ جَمَالَهَا لِمَا رَأَيْتُ مِنْ فَصَاحَتِهَا...»^۲

پس اصل این محبت از جناب محیی‌الدین از لوازم کمال ایمان است ولی ابراز آن بدین شکل خالی از اشکال نیست. و پیش از این بدین مطلب اشاره شد که دفاع عارفان بزرگ شیعی از امثال مولوی و محیی‌الدین دفاع از محصول سیر ایشان و نتیجه مجاهداتشان است، نه دفاع از مسیری که ایشان در حرکت به سوی خداوند طی نموده‌اند؛ زیرا مسلماً به علت محرومیت از مکتب تربیتی اهل بیت علیهم‌السلام در طول مسیر از راه‌هایی عبور کرده‌اند که بهترین راه نبوده و تربیت‌شدگان مکتب عترت طاهره از آن مسیر حرکت نمی‌کنند، ولی به جهت اخلاصی که داشته‌اند خداوند ایشان را در نهایت به مقصود رسانده و از شراب توحید و جام وصل سیراب نموده است؛ رزقنا الله بمحمد وآله الطاهرين.^۳

۱. بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۸، ح ۲۸.

۲. شرح این واقعه و متن کامل روایت به همراه نکاتی در مورد سند و متن آن در قسمت ضمائم آمده است (رک ضمیمه ۱۱، ص ۲۶۷).

۳. وصول به مقام توحید گرچه بدون اطلاع از دستورات مکتب اهل بیت علیهم‌السلام برای مستضعفین ممکن است، ولی بدون اعتراف به مقام ولایت ایشان و دخول در زمره موالیان ممکن نیست. بر همین اساس سید العرفاء کاملین آیه‌الحق و الیقین حاج میرزا علی قاضی قدس سره می‌فرموده‌اند:

«بزرگان از معروفین و مشهورین از عرفا که اهل سنت بوده‌اند، یا تقیه می‌کرده‌اند و در باطن شیعه بوده‌اند، و یا به کمال نرسیده‌اند.» (روح مجرد، ص ۳۴۳؛ و رک ص ۳۴۸؛ رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۶۶، پاورقی ۱۳۷).

سبحان



آنچه گذشت حکایت تلخ برخی از تحریف‌های مخالفین عرفان و حکمت بود که همچون همیشه با تقطیع و تبدیل الفاظ و تحریف معانی و تحلیل‌های غلط و سخنان نسنجیده تلاش نموده بودند از مزربانان حریم وحی و شارحان عالیقدر معارف کتاب و سنت انسان‌هایی شهوت پرست و لابلایی و غیرمتدین ساخته و با این ابزارها جویندگان حقیقت را از آثار ایشان محروم نمایند. مسأله عشق و بررسی انواع و آثار آن از بحثهایی است که تأثیر بسیار زیادی در علوم و دانش‌های انسانی و در مسائل عملی و رفتاری دارد، و علی‌رغم بحث‌های مفصل غیرمسلمانان در مبحث «فلسفه عشق» متأسفانه در میان مسلمانان بحث جامع و کاملی در این زمینه که مبتنی بر معارف کتاب و سنت و اصول عقلانی باشد به چشم نمی‌خورد.

در این کتاب دیدیم که صدرالمتألهین با دقت نظرهایی که به خرج دادند عشق را به دو قسم اصلی تقسیم نمودند و مبادی و آثار هریک را بررسی کرده و فوائد آن را برشمردند. وی با استناد به قاعده «هرچیز که در نفوس غالب بشر بدون تأثیرپذیری از خارج وجود داشته باشد مقتضای حکمت الهی است» اصل عشق و محبت به اطفال و نوجوانان را مقتضای حکمت دانست، و نیز با توجه به مبادی و غایت نیکوی آن حسن و حکمت آن را اثبات نموده و در ادامه آثار شدت این عشق و محبت را مورد تحلیل قرار داد. در مقابل در یک گرایش افراطی تفکیکی تقسیم این محبت به محبت شهوانی و نفسانی انکار شد و ادعا گردید که هر محبتی به نوجوانان زیارو و زنان، شهوانی و بهیمی است و در نتیجه بزرگمردی چون ملاصدرا نیز متهم به شهوت‌رانی شد.

اختلاف این دو نگاه گرچه به ظاهر چندان مهم نمی‌نماید، ولی در عرصه‌های فراوانی تأثیرات شگرفی خواهد داشت که جا دارد در جمع‌بندی بحث، فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره شود:

۱. مهم‌ترین فائده حکمت متعالیه پس از دفاع از اصول دین، کمک به تبیین و فهم آیات و روایات است. تفکیک نکردن بین عشق شهوانی و نفسانی موجب اشتباه فهمیدن بسیاری از روایات خواهد شد. در تحلیل تفکیکی افراطی محبت شدید حضرت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به حضرت خدیجه یا حضرت فاطمه یا حسنین سلام‌الله‌علیهم و بوسه‌های آبدار آن حضرت بر گونه‌های حسنین علیهما‌السلام یا محبت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به فاطمه زهراء سلام‌الله‌علیها و...



همگی - نعوذ بالله - صرفاً یک محبت شهوانی ناشی از قوه حیوانی تحلیل می‌شود و از تفسیر صحیح خود منحرف می‌گردد. روایت شریفه «حُبُّ إِلَهِيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ وَ الطَّيِّبُ وَ قَرَّةٌ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» تفسیری غلط می‌پذیرد؛ و ملازمه رشد ایمان با رشد محبت به زنان به معنای ملازمه رشد ایمان با شهوت‌رانی تبیین می‌گردد.

ولی با فهم صحیح دقت‌های ارزشمند حکمای اسلام کلید تفسیر درست همه این روایات به دست آمده و راه استفاده از این معارف گشوده می‌شود.

۲. چنانکه گذشت فهم این تفاوت بحث‌های جدیدی در حوزه علم فقه مطرح می‌سازد و نگاه نوینی را به احکام نظر و عشق و محبت و تشبیب و امثال آن می‌طلبد که ثمرات مهمی در علم فقه خواهد داشت.

۳. فهم تفاوت این دو نوع محبت در علم اخلاق و تشخیص حسن و قبح محبت تأثیرگذار بوده و به تبع در نوع سفارش‌های اخلاقی و راه‌های درمان صفات رذیله مباحثی مهم را به دنبال خواهد داشت.

از نگاه افراطی تفکیکی هر مردی که محبت شدیدی به خانم یا نوجوانی داشته باشد منشأ آن صرفاً شهوت است و راه درمان آن مثلاً تقلیل شهوت به تقلیل طعام یا دفع شهوت به ازدواج است. و این محبت اگر به یک نوجوان تعلق بگیرد حتماً مذموم بوده و مقابله با آن واجب است. در حالی که واقعیت این است که از جهت دستورات اخلاقی و مشاوره‌ها باید بین اقسام مختلف این محبت‌ها تفکیک نموده و برای هر یک راه حل متناسب با آن را پیشنهاد کرد.

۴. از همه مهم‌تر تفاوت این دو نگاه در عرصه رفتارهای اجتماعی و ساختار نظام خانواده در زندگی دینی است. در نگاه تفکیکی مزبور رابطه شورانگیز یک زوج مسلمان منحصر در محبت بهیمی شهوانی است، و نمی‌توان بین یک زن و شوهر رابطه‌ای دیگر تصویر کرد. و همچنین محبت یک معلم به کودکان و نوجوانان فقط بر اساس شهوت تصویر می‌شود و حتماً مذموم خواهد بود.

۵. خانواده‌ای که اساس پیوند ایشان صرفاً یک تعلق شهوانی باشد و معلم و شاگردی که فقط در چهارچوب شهوات می‌توانند یکدیگر را دوست داشته و به هم عشق بورزند، از نظر رفتارهای اجتماعی به گونه‌ای خواهند بود و خانواده‌ای که طعم محبت نفسانی - خصوصاً الهی آن را - چشیده باشند به گونه‌ای دیگر با هم ارتباط برقرار کرده و تکیه‌گاه‌هایی دیگر برای استحکام بنیان خانواده خواهند داشت.

۶. چنانکه در نگاه اول معیارهای انتخاب همسر به گونه‌ای است و در نگاه دوم معیارهای جدیدی برای یک زندگی با محبت و استوار وجود دارد.

اگر فروع و لوازم این دو بینش را در عرصه زندگی اجتماعی بررسی کنیم، سر از تفاوت‌های فراوانی در خواهیم آورد که این کتاب گنجایش بسط و شرح آن را نخواهد داشت. إجمالاً



تمام رفتارهای اجتماعی بر زیرساخت‌ها و اصول فلسفی جامعه استوارند و انحراف فکری در یکی از این اصول و مبانی منجر به خسارت‌های اجتماعی فراوان خواهد شد.

اینجاست که انسان پی به خطرات رواج مکاتب انحرافی چون مکتب «تفکیک» می‌برد که با بی‌دقتی و نسجیده سخن‌گفتن و عجلولانه فضاوت‌کردن یا کم‌تقوایی به تولید پیش‌فرضها و زیرساخت‌هایی برای جامعه دینی دست می‌زنند که آثار آن تخریب وسیعی را در فضای زندگی دینی ایجاد خواهد نمود. رواج همین نظریه باطل تفکیکی (هر محبت به جنس مخالف زیبارو و هر تلذذ از چهره زیبا شهوانی است) می‌تواند صدها خانواده را از هم پاشیده و جامعه‌ای متفاوت با ارزش‌های دینی بنیان گذارد.

باری، تفاوت مسلک حکمای متأله با تفکیکیان در میزان دغدغه دینی یا پای‌بندی به کتاب و سنت نیست. حکمای متأله اگر به مراتب از تفکیکیان غیرت دینی و پایبندی‌شان به کتاب و سنت بیشتر نباشد - که هست - مسلماً کمتر نیست. تفاوت این دو گروه این است که گروه اول عموماً از نعمت دقت نظر و جودت فهم و مهارت تفکر و خصیصه تقوی بهره‌مندند و در سایه این نعمت غالباً به فهم صحیح کتاب و سنت دست می‌یابند؛ ولی گروه دوم به جهت محرومیت از این نعمت - به جهت ضعف استعداد یا تعصب شدید و یا غرق‌شدن در معاصی کبیره چون قول بلاعلم و افتراء و... - توفیق تشرّف به معارف کتاب و سنت را نمی‌یابند.

امید آنکه این اثر نیز وسیله‌ای برای گشوده‌شدن راه‌خوان دینی به معارف الهی بوده و مورد قبول و رضای حضرت حقّ متعال و رسول گرامی و اهل بیت طاهرینشان علیهم‌الصلوة والسلام قرار گیرد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین

ضمائم





ضمیمه ۱: شخصیت مرحوم سید عبدالله جزائری رضوان الله علیه

مرحوم سید عبدالله جزائری متوفای ۱۱۷۳ نواده محدث جلیل سید نعمه الله جزائری و از علمای جلیل القدر طائفه امامیه می باشد. محدث نوری رحمه الله در توصیف شخصیت وی می نویسد:

«العالم المتبحر النقاد السيد عبدالله بن العالم السيد نورالدين بن المحدث النبيل السيد نعمه الله الجزائري. هو من أجلاء هذه الطائفة و عينها و وجهها، و ممن اجتمع فيه جودة الفهم و حسن السليقة و كثرة الاطلاع و استقامة الطريقة، كما يظهر من مؤلفاته الشريفة كشرح النخبة و أجوبة المسائل النهاونديّة و غيرها. و له اجازة كبيرة فيها فوائد طريفة و نكات لطيفة.»^۱

شرح آن مرحوم بر نخبه مرحوم فيض حاکی از تزلّع و جامعيت وي در علوم عقلي و نقلی است، و نشان می دهد نامبرده علاوه بر آنکه فقیهی متبحر می باشد، بر مسائل حکمی و نظری نیز اشراف دارد.

علاوه بر این، مطالعه احوالات وی نشان می دهد که در وادی عرفان عملی و سلوک إلى الله نیز دارای قدمی راسخ و مقامات بلندی بوده است. سید عبداللطیف خان شوشتری برادرزاده وی، در شرح حالش می نویسد:

«...بالجملة سيد والامقام در علوم معقول و منقول وسیع الباع و به جامعیت فرید اصقاع بود... به دقت طبع و جودت ذهن و قوت حافظه، آیتی بود. آزادگی و استغنائی داشت که دنیا را در نظر همّتش قدر کف خاکی نبود و به هر چه رزاق حقیقی مرزوق نموده بود به بذل و ایثار و انفاق آن مقرون به کمال فروتنی و حسن اخلاق با اقارب و عشایر و ارباب استحقاق طریق مؤاخات و مواسات می پیمود. ذوقی وافی و مشربی صافی و به غایت درویش مسلک بود. با آن علو مرتبه و جلالت شأن که حکام و أعظم جلیل القدر کفایت آداب را مرعی می داشتند و با آنها سلوک بزرگانه به عمل می آمد، با ادنی کسی از طلبه و اهل تحصیل و درویشان حتی با فقرای در یوزه گر و فرومایگان طلبه مصاحبانه سلوک کردی. مباحثات به علم و فضل چنانکه رسم علماست نداشتی و از جدل به غایت محترز و این شیوه را مکروه داشتی.

روز سوم بعد از فوت والد بزرگوارش به التماس مردم از خواصّ و عوام که بر در مدرسه و دولتسرا ازدحام آورده بودند و استدعای امامت جمعه و جماعت داشتند،



به خواندن خطبه و آدای نماز جمعه به امامت اقدام و به جهت گزاردن نماز عصر دست کھین برادر، سید مرتضی را گرفته و به محراب امامت برد و خود با مردم به او اقتدا نمود و فرمود که قابلیت سید مرتضی از برای امامت جمعه و جماعت بیشتر از من است. و خود اکثر اوقات خمس را در مسجد به کنجی منفرداً نماز می گزارد.^۱

نقل حکایتی از کرامات آن بزرگوار در اینجا خالی از لطف نیست. نگارنده روز دوشنبه ۲۳ شعبان سنه ۱۴۲۹ از فقیه محقق آیه الله حاج آقا موسی شبیری زنجانی دام ظلّه شنیدم که فرمودند:

«مرحوم حاج میرزا فخرالدین جزائری رحمه الله فرمودند: بیاضی در بین اُسناد خانوادگی ما وجود دارد به این شرح که زمانی نادرشاه افشار قصد تقریب بین مذاهب را داشته و اساسنامه‌ای تنظیم نموده بود که آن را به امضای علمای بزرگ آن زمان هم رسانیده بود حتی علمای اهل ولاء. و از جمله مواد آن اساسنامه به رسمیت شناختن خلافت خلفای سه گانه و عدم جواز لعن آنها بوده است. در یکی از مجالس که بحث از این جریان مطرح بوده، صدرالصدور به مخالفت با این طرح می پردازد. نادر در همان مجلس دستور به کشتن وی می دهد و همانجا وی را خفه می کنند. در جلسه دیگری بعد از جلسه مذکور که ایضاً بحث از همان طرح بوده است، مرحوم سید عبدالله فرزند سید نورالدین فرزند سید نعمه الله جزائری هم در حضور نادر بوده است و اتفاقاً با این طرح بنای مخالفت می گذارد. نادر رو به وی کرده و می گوید: مگر جریان صدرالصدور به گوش تو نرسیده که جرأت به مخالفت کرده‌ای؟! سید مشارالیه خطاب به او نموده می گوید: من صدرالصدور نیستم؛ اگر قصد سوئی نسبت به من داشته باشی به زمین دستور می دهم تو را ببلعد! با شنیدن این جمله نادرشاه خائف شده و از سوء قصد به سید امتناع می کند و این مسأله موجب می گردد که طرح تقریب منتفی شود.» پایان کلام آیه الله شبیری زنجانی مدظلّه العالی.

در کتاب جرعه‌ای/زردریا نیز این جریان از معظّم له نقل شده و این جمله نیز آمده است که: «می گفتند که سید عبدالله بر جدّش ترجیح داشت و او را شیخ بهایی عصر می گفتند.»^۲

باری هر چند ذکر سطور فوق از غرض اصلی این کتاب خارج بود، اما از آنجا که قدر آن

۱. تحفة العالم، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۲. جرعه‌ای/زردریا، ج ۲، ص ۳۲۷.



مرحوم در نزد اکثرین مجهول می‌باشد و در غالب کتب تراجم متداول علی‌رغم تصریح به جلالت شأن و علو مرتبه وی از ذکر احوالات وی اثری ندیدیم؛ از باب ادای حق علم و فقاہت، و عرفان و معنویت به این مختصر اقدام شد؛ باشد که سببی شود تا صاحب همّتی به نشر و طبع مؤلفات ارزشمند آن بزرگوار مبادرت نماید.



ضمیمه ۲: شخصیت آیه‌الله ملازین العابدین گلپایگانی رضوان‌الله‌علیه

مرحوم آخوند ملازین العابدین گلپایگانی قدس سره از فقهای بزرگ شیعه در قرن سیزدهم و معاصر مرحوم شیخ انصاری رحمة‌الله‌علیه می‌باشد. مرحوم حاج شیخ آقابزرگ طهرانی از وی به «من أعظم رجال الدین و أكابر فقهاء الطائفة»^۱ تعبیر می‌فرماید و مرحوم ملاحیب‌الله شریف کاشانی وی را به عنوان «أعلم الفقهاء علی الیقین، رئیس الملة و الدین، أروع المتورعین» معرفی می‌کند.

نقل است که بعد از وفات شیخ انصاری عده‌ای از اکابر شاگردان وی از جمله میرزای شیرازی و حاج سید حسین ترک در نامه‌ای از وی درخواست نمودند که از گلپایگان به نجف اشرف باز گردد تا از علوم و افکار او استفاده کند؛ اما وی کهولت سن و عدم مساعدت حال بر بحث و تدریس را عذر آورده و از اجابت این درخواست امتناع ورزید.^۲

نکته درس‌آموز از سیره علمی مرحوم آخوند، رویکرد منصفانه و به تعبیر دقیق‌تر عالمانه وی در مسائل نظری است. بررسی عبارات وی در همین مسأله عشق و قاعده «المجاز قنطرة الحقیقة» حاکی از دقت نظر و روحیه علمی اوست.

ایشان از جمله بزرگانی است که عمیقاً از معارف بلند عرفای بالله تأثیر پذیرفته‌اند، با این وجود به واسطه حریت علمی گاه در تعریض به مطالب عرفا و فلاسفه در این باب عبارات تنیدی هم دارد، اما سیاق عبارات وی نشان می‌دهد که صرفاً در مقام نقد علمی و ارائه حق مطلب است. یکی از شواهد این مدعا عدم تعرض ایشان به اشخاص و عدم تصریح به عناوین و اسم آنهاست. در نقطه مقابل، این دو ویژگی (نقد علمی و عدم تخریب شخصیت‌ها) در آثار مخالفین حکمت و عرفان بسان کبریت أحمر و در نایاب است. در همین مسأله عشق چه بسا بتوان گفت در تمام نقدهایی که از سوی مخالفین در دست است، یک مورد نقد و اشکال برخاسته از تأمل و دقت، و بدور از تعصب و عجله یافت نمی‌شود. آنچه هست استبعاد، انکار و حمل حکایات و اقوال (اعم از حقیقی و جعلی!) بر سخیف‌ترین وجوه آنهاست.

۱. طبقات اعلام الشیعة، الكرام البررة، ج ۲، ص ۵۸۷.

۲. رک أنوارالولاية، ص ۴ و ۵.



ضمیمه ۳: نمونه‌هایی از تبدیل عشق مجازی به عشق حقیقی

۱. داستان مرحوم آیه‌الحق امام‌قلی نخجوانی رضوان‌الله‌علیه
 علامه آیه‌الله حسینی طهرانی قدس سره به نقل از استاد خود مرحوم آیه‌الله هاتف قوچانی
 در شرح آغاز سیروسلوک عارف بزرگ آیه‌الحق حاج امام‌قلی (محمّدقلی) نخجوانی (استاد مرحوم
 حاج سید حسین قاضی پدر مرحوم حاج میرزا علی قاضی) آورده‌اند:

«شخصی به نام حاج محمّدقلی نخجوانی عاشق یک پسر ارمنی شده و چنان
 دل‌باخته و عاشق گردیده بود که روز و شب نداشت و در خیابان‌ها واله و حیران
 حرکت می‌نمود. روزی در حال حرکت از پشت سر دستی به شانه او خورد که
 کسی به او گفت: راهی که تو می‌روی اشتباه است. یک‌باره بی‌هوش شده و به زمین
 افتاد. چون به حال آمد و برخاست، دید که عشق آن پسر از سرش بیرون رفته و
 عشق خدا در او حاصل شده است. برای نیل به مقصود به سمت مکه حرکت نمود
 و چهار سال تمام در آنجا ماند. روزها و شب‌ها به راز و دعا مشغول بود شاید از
 صورت یار و چهره او نقاب برداشته گردد...»

حضرت علامه در حاشیه مرقوم فرموده‌اند:

حضرت مستطاب آقای حاج میرزا محمّدحسین [علامه] طباطبائی مدّظله این
 داستان را عیناً برای من نقل کردند. فقط به اختلاف این فقره که فرمودند:
 «در نخجوان روزی به درویشی برخورد کرد. درویش به او گفت: حیف نیست که
 این عشق را برای معرفت خدا به کار نبندی؟ به کلمات درویش عشق او از سرش
 بیرون و عازم مکه گردید.»^۱

۲. داستان شیخ فخرالدین عراقی

میرزا لعل بیگ لعلی بدخشی در *ثمرات‌القدس* در احوالات شیخ فخرالدین عراقی می‌نویسد:
 «وی در همدان قبل از آنکه به خدمت شیخ بهاءالدین زکریا قدس‌الله‌تعالی سره
 بپیوندد به درس علم ظاهری اشتغال می‌نموده در آن دیار به ایثار وجود معروف
 و مشهور بوده. در عشق مجازی شأنی عظیم داشته. در هفده سالگی تحصیل را
 تمام کرد.»

روزی به درس گفتن مشغول بود که جماعتی از قلندران که ایشان را جوالمقیان نیز
 گویند، با جوانی ساده‌روی زیباخوی از سیر به درسگاه وی حاضر گردیدند. چون
 نظر وی به آن جوان قلندر، به یکبارگی عنان صبر و سکون از دست قرار و آرامش



به در رفت و آتش عشق از کانون ننگ و ناموس وی شعله برزد و همگی اسباب صبر و شکیبایی اش را بسوخت.

چند گاهی آن طایفه در آن مدرسه بسر بردند و وی در آن مدّت مجلس های عالی و محفل های از تکلف تسلف خالی بر آراستی و انواع اطعمه حاضر ساختی.

... شبی بی آنکه وی را اطلاعی بخشند، بار سفر برمی بندند و راه خویش برمی گیرند و رو به جانبی می نهند و می روند. خدمت وی بعد از دمیدن صبح صادق، به شوق دریافت و ذوق دیدار آن جوان، به درسگاه خود می آید. چون نیک ملاحظه می نماید، اثری از آن طایفه نمی بیند. در تفحص و تجسس می گردد، معلوم می شود که قدم در سفر نهاده اند. وی را چون عنان صبر و سکون و زمام اختیار و قرار از دست رفته بود، ترک تعلیم و تعلم نموده، آنچه داشته همه را به باد حادثات داده، قدم بر ایشان می نهند. و به وی آن جوان ساده راهبری نموده، وی سرگشته و حیران به آن جماعت مخدول می رسد. آن قوم چون وی را با خود می بینند و بی قرار و بی آرامی وی را مشاهده می کنند، می گویند: شیخا! خوش آمدی، اما با ما کسی تواند بسر برد که چون ما در همه احوال باشد و به وضع ما زندگانی نماید. وی را خود مهار دل از دست قرار گسسته و از قید گفت و شنود این و آن رسته بود در حال سر و رویش و بروت و ابرو تراشیده به رنگ ایشان بر آمد. قدم در راه می نهند و مدتی عالم را به این وسیله سیر می نماید. تا به ملتان می رسید و یکسر به خانقاه خدمت شیخ الاسلامی شیخ بهاءالدین زکریا قدس سره درمی آیند. و وی را ملازمت می کنند و چندگاهی آرام می گیرند.

چون شیخ را نظر به شیخ فخرالدین عراقی می افتد، به نور باطن احوال وی را معلوم می نماید، اما چیزی نمی فرماید. بعد از چندگاه که قلندران بی آنکه از خدمت شیخ مرخص گردیده مسافر می شوند و شیخ علی الصباح از برای نماز به مسجد خانقاه تشریف می آرد و اثری از آن جماعت نمی بیند. اما توجه می فرماید ناگاه در راهی که قلندران می رفتند بادی و غباری عجیب پیدا می گردد. آن قلندران را از یکدیگر جدا می افکند و به هر جانبی پراکنده می سازد.

شیخ فخرالدین سرگشته و حیران از آن جماعت و محبوب خود جدا افتاده، به در مدرسه شیخ می آید و در آنجا آرام می گیرد. شیخ به نور کرامت درمی یابد. خادمی را می فرماید که بیرون رو و درویشی در پیش در خانقاه ایستاده وی را اندرون آر. خادم بیرون آمد و تفحص وی نموده به درون می آرد. شیخ را چون نظر بر وی می افتد برمی خیزد و وی را در کنار می گیرد و سینه خود را به سینه وی می مالید.



در حال نقش خیال آن قلندر بچه از دلش زایل می‌شود. و انوار از هر طرف بر وی ظاهر شدن می‌گیرد و سر در قدم شیخ بنهاد و مرید گردد. و به ریاضات و مجاهدات شاقه مشغول شد. در اندک وقتی بغایتی رسید که خدمت وی، وی را به دامادی خود سرافراز گردانید و دختر خود را به وی داد. از وی پسری متولد شد کبیرالدین لقب کردند. وی بزرگ شد، جامع علوم ظاهری و باطنی گردید.^۱



ضمیمه ۴: کلام تفسیر بیان السعادة در باب عشق مجازی

از آنجا که صاحب تفسیر ارزشمند بیان السعادة جناب مآسلاطان محمّد گنابادی معروف به سلطانعلی شاه، در قسمتی از تفسیر خود در قالب عباراتی روان و بدون پرداختن به نقد و ایراد و مطالب حاشیه‌ای به بیان منظم و شیوای این مقوله پرداخته‌است، نقل عبارات ایشان در اینجا علاوه بر نکات مفیدی که در خود دارد می‌تواند به عنوان خلاصه‌ای از نکات مهم بخش اول کتاب نیز مورد استفاده قرار گیرد.^۱

ایشان در تفسیر سوره یوسف به مناسبت در فصلی تحت عنوان «بیان العشق و مراتبها و مراتب الحب» پس از توضیح اینکه عشق از لوازم و مقارنات وجود است، و بر حسب مراتب وجود مراتب پیدا می‌کند، می‌نویسد:

«... و لما كان عالم الطبع مكتنفاً بالأعدام موصوفاً بالتضادّ و التعاند ملفوفاً بالغيبه و فقدان، بحيث لا يدرك منه أهل الحسّ و الخيال العشق و المحبّة لكونهما مسبوقين بالعلم و الحيوه و لا يدركون منه حيوه و لا شعوراً، ماسموا ميل الطبائع إلى أحيائها و لا عشقها لحفظ موادّها و صورها و لا ميل النبات في حركاتها و لا ميل الحيوان في إرادتها عشقاً. بل فرّقوا بين مراتب الطلّبات فسمّوا طلب الأجرام الثقال و الخفاف لأحيائها عند الخروج عنها ميلاً، و عشق الجماد لبقاء صورته حفظاً، و عشق النّبات للنموّ و توليد المثل تنميه و توليداً، و طلبه للغذاء جذباً، و عشق الحيوان للغذاء و السّفاد شهوة، و عشقها لأولادها من حيث إنّهُ يشبهه أنس الإنسان حباً، و سمّوا حبّ الإنسان من حيث إنّهُ إنسان باعتبار مراتبه من الشدّة و الضعف و باعتبار متعلّقه بالميل و الشهوة و الحبّ و العشق و الشوق. فسمّوا أوّل مراتبه ميلاً، و إذا اشتدّ بحيث يتمالك معه شهوة و حباً؛ و أشدّ مراتبه بحيث لا يتمالك معه عشقاً إذا كان الحبّ للمحبوب الموجود؛ و إذا كان للمحبوب المفقود يسمّى شوقاً. و قد يطلق كلّ

۱. بر صاحب نظران منصف پوشیده نیست که نقل مطلبی از یک شخص دلیل بر تأیید همه‌جانبه شخصیت، مبانی و مسلک وی نخواهد بود. باید گفت قضاوت در مورد بُعد معنوی و باطنی مآسلاطان محمد گنابادی، امری مشکل و محلّ تضارب آراء و نظرات - حتی از جانب موافقین عرفان و تصوّف - است. لیکن از این مسأله گذشته، شخصیت علمی و فنی وی و تسلّط او به علوم رسمی حوزوی جای شبهه و انکار نمی‌باشد. انصاف این است که تفسیر بیان السعادة وی تفسیری بسیار سودمند، و حاوی نکات و دقایق فراوان و مشتمل بر حلّ بسیاری از مطالب غامضه در تفسیر آیات و جمع بین روایات است. ناگفته نماند که در انتساب این تفسیر به وی شبهاتی مطرح شده که به نظر ریشه در دسیسه مخالفین وی دارد. تصریح مرحوم آیه‌الله حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی شاگرد خاصّ وی - آن‌هم در شرایطی که به علت اختلافات شدیدی که بعداً با وی پیدا کرده است، در صف منکرین وی قرار گرفته است - به اینکه این تفسیر از خود آن مرحوم است یکی از دلایل مهم بر این مطلب است (رک گنابادیه، ص ۱۴۲).



على كلّ، و الحبّ على المعنى الأعمّ و على مراتب عشق الحيوان و النبات حقيقةً أو على سبيل المشاكلة. و يسمّى عشق الإنسان من حيث نفسه الحيوانية بالهوى و الشهوة، و يطلق الحبّ على جملة المراتب فيكون أعمّ من الكلّ. و لا شكّ أنّ الهوى و الشهوة و الميل و الحبّ و الشوق الغير الشديّد من لوازم وجود الإنسان و لا يمكن بقاء الشخص و لا بقاء النوع و لا عمارة الدنيا و الآخرة إلاّ بها فهي من الكمالات المترتبة عليها غايات و مصالح عديدة.

و أمّا العشق و الشوق اللذان لا يتماثلان معهما الإنسان و لا يكونان إلاّ متعلّقين بصور الحسان و قد يتعلّقان بأصوات القيّان و تناسب الألحان، فقد اختلف كلمات أصحاب البيان و أرباب الذوق و الوجدان في أنّهما من الخصائل أم من الرذائل؟ فقال أكثر العقلاء: إنّ العشق رذيلة مستلزمة لرذائل كثيرة و أوصاف مدمومة مثل البطالة في الدنيا و القلق و الدهشة و سهر الليالي و اصفرار اللون و اغرورار العين و خروج الحركات عن ميزان العقل - و لذا قيل: إنّهُ جنون إلهيّ أو مرض سوداويّ و جنون حيوانيّ - و عدم الانتزاع بالنصح و الردع بل اشتداده به، كما قال المولوي:

سخت تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت دانشمند تو
و عدم الخوف من التّخويف بالحبس و القتل كما قال أيضاً:

تو ممکن تهدیدم از کشتن که من تشنه زارم بخون خویشتن
گر بریزد خون من آن دوست رو پای کویان جان بر افشانم بر او
و الوحشة من أبناء النوع و طلب العزلة و الخلوة عنهم و جعل الهموم مقصورةً على لقاء المعشوق نافراً عن كلّ شغل سواه و لو في ترك العبادات و الأعمال المعادية كما قال أيضاً:

غير معشوق ار تماشائی بود عشق نبود هرزه سودائی بود
عشق آن شعله است که چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

و اقتضائه في بعض الأحيان للفجور و اشتداد الشهوة الحيوانية بحيث لا يتماثل عنه و يدخل فيما منعه الشارع. و هذا كلّهُ من الرذائل و المناهي الشرعية التحريمية أو التنزيهية. و قال بعض أهل النظر و جملة العرفاء و الصوفية: إنّهُ من حيث هو من الفضائل النفسانية و إن صار بالنسبة إلى من غلب عليه البهيمية رذيلةً بالعرض، و بالنسبة إلى من هو مشغول بالله صارفاً عن الأشرف إلى الأخسّ. و تحقيق الحقّ في ذلك أن نقول: شرافة الأوصاف إمّا بشرافة مبادئها أو محالّها أو



بشرافة لوازمها أو متعلقاتها أو غاياتها؛ و الكلّ مجموعة في عشق الإنسان للصور
الحسان و ألحان القيان. و تحلّف البعض في بعض الأحيان بعارضٍ لا ينافي الاقتضاء
الذاتيّ لو لم يعارضه عارض. فإنّ مبدؤه القريب لطافة النفس و دقّة الإدراك و
رقّة القلب؛ و لذا ترى النفوس الغليظة و القلوب الجافية منه خاليةً كالأكراد الذين
لا يعرفون منه إلاّ السّفاد. و مبدؤه البعيد هو الله بتوسّط المبادئ العالية بإعداد
الإبصار أو السّماع و استحسان شمائل المعشوق، فإنّ عشق كلّ عاشق ظلّ و معلول
لعشق الأوّل تعالى؛ لا كمعلوليّة الأوصاف القهريّة له تعالى فإنّها معلولة له بالعرض أو
بتوسّط المبادئ القهريّة، فإنّ كمال الوجود من حيث هو وجود ينتهي إلى الوجود
و محلّ تحقيقه الحكمة العالية. و لا شكّ في شرافة ذلك كلّه.
و محلّه النّفس الإنسانيّة التي هي الصراط المستقيم إلى كلّ خير و هي الجسر
الممدود بين الجنّة و النار و هي الكتاب الذي كتبه الرّحمن بيده.
و من لوازمه جعلّ الهموم همماً واحداً و كفى العشق فضلاً أن يجعل الهموم همماً
واحداً و قد قال المولوي قدس سرّه:

عقل تو قسمت شده بر صد مهم بر هزاران آرزو و طمّ و رمّ
جمع باید کرد اجزایا به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
و طهارة النّفس عن جملة الرّذائل كما قال أيضاً:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما وای طیبب جمله علتهای ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

فإنّه لا يبقى للعاشق المفتون دواعي الغضب و لا الشهوة. و لذا قيل: العشق يحرق
الشهوة، لا أنّه يوقدها. و ما يرى من هيجان الشهوة في بعض فإنّما هي لبقاء النّفس
البهيميّة و غلبتها على النفس الإنسانيّة، أو لسعة النّفس الإنسانيّة و أخذ البهيميّة من
العشق حظّها، و قد علمت أنّ حظّ البهيميّة من العشق هو قضاء الشهوة. و منها رقّة
القلب في كلّ حال و التّواضع لكلّ أحد و لاسيّما المنسوب إلى المعشوق، و القرب
من عالم المجردات و التّشبه بالملائكة. و لذلك ورد: من عشق و عفّ و كتم و مات
مات شهيداً. و قد قال المولوي بلسانه:

خون بهای من جمال ذو الجلال خون بهای خود خورم کسب حلال
و منها الرّهّد الحقيقيّ في الدنيا بلا تكلف و لا تعب في الاتصاف به:

عاشقان را با سر و سامان چه کار بازن و فرزند و خان و مان چه کار
و الرَّغْبَةُ فِي الآخِرَةِ و طلب الخلاص من سجن الدنيا:

عاشقان را هر زمانی مردنیست مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دو صد جان دارد از نور هدی و ان دو صد را میکند هر دم فدا

و متعلقه بحسب الظاهر هو الأوجه الحسان بإعداد الإبصار أو السَّماع و نغم الألحان
بإعداد السَّماع فقط - و قد يكون تعلقُ العشق بالأوجه الحسان بإعداد غلبة الشهوة
مع النَّظر أو السَّماع - و شرف حسن الصورة ثابت بالكتاب و السنَّة و العقل و الفطرة،
و المنكر له خارج عن الكلّ و من لا يُميز بين الصُّور الحسان و غيرها ليس بإنسان.
و دقيق النَّظر يقتضي أن يكون متعلقُ العشق أمراً غيبياً متجلباً على العاشق من مرآة
جمال المعشوق، و لما كان ازدياد حسن الصورة و بهاؤها دليلاً على ازدياد حسن
السيرة و صفاء النفس و كان ازدياد صفاء النفس موجباً لاشتداد تجلّي ذلك الأمر
الغيبّي؛ فكأما كانت الصورة أحسن كان تجلّي الأمر الغيبّي أشدّ و بحسب اشتداده
يشتدّ العشق. و ممّا يدلّ على أنّ متعلقُ العشق هو الأمر الغيبّي لا الحسن البشريّ
فقط، أنّه لو كان المعشوق أمراً جسمانياً لانطفئ حرارة شوقه و انسلى من حرقة
فرقه عند الوصول إلى معشوقه، و الحال أنّ العاشق إذا وصل إلى المعشوق و حصل
له الاتصال الجسمانيّ ازداد حرقة و اشتدّ لوعته؛ كما قيل

أعانقها و النَّفس بعد مشوقة إليها فهل بعد العناق تداني
و أثلّم فهاها كي يزول حرارتي فيزداد ما يبقى من الهيجان
و أنّه لو حصل للعاشق اتّصال ملكوتيّ بالمعشوق لتسلى عن صورته الجسمانيّة،
كما نقل عن المجنون العامريّ أنّه وقفت على رأسه ليلى العامريّة فقالت: يا مجنون!
أنا ليلاك. فلم يلتفت إليها و قال: لي منك ما يغنيني. و قد قال المولوي قدّس سرّه
برهاناً على هذا المطلب:

آنچه معشوقست صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای چون برون شد جان چرایش هشته‌ای
صورتش برجاست این زشتی ز چیست عاشقاوا بین که معشوق تو کیست
آنچه محسوس است اگر معشوقه است عاشق استی هر که او را حسّ هست
چون وفا آن عشق افزون می‌کند کی وفا صورت دگرگون می‌کند

و غایته قد علم أنّها التجرد من مقتضيات الشهوة و الغضب و من أدناس الدنيا و
التعلّق بالآخرة، بل بالله و لا شرف أشرف منها.



فَعَلِمَ أَنَّ الْمَحَبَّةَ الشَّدِيدَةَ لِلأَوْجِهَةِ الْحَسَانِ مِنَ الْخِصَالِ الشَّرِيفَةِ. وَ قَدْ يَعْرِضُهَا مَا تَصِيرُ بِسَبَبِهِ مَذْمُومَةً كَتَعَشَّقَ الْمُقَرَّبِينَ وَ افْتَتَانَهُمْ بِالصُّورِ الْمَلِاحِ أَوْ السَّمَاعِ؛ فَإِنَّ هَذَا الْعِشْقَ مِنْ أَوْصَافِ الأَوْاسِطِ وَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ هُوَ سَيِّئَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُقَرَّبِينَ. وَ قَدْ نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْكَمَلِينَ مِنَ الْمَشَايخِ افْتَتَانَهُمْ بِالسَّمَاعِ أَوْ الأَوْجِهَةِ الْحَسَانِ. وَ مِثْلَ تَعَشَّقَ مِنْ اِشْتَدَّ بِتَعَشَّقِهِ نَارَ الشَّهْوَةِ - سِوَاءِ كَانَتْ نَفْسُهُ الْبَهِيمِيَّةَ غَالِبَةً عَلَى نَفْسِهِ الْإِنْسَانِيَّةِ أَوْ مَغْلُوبَةً - فَإِنَّهُ بِسَبَبِ اِشْتِدَادِ الشَّهْوَةِ وَ اِقْتِضَاءِ الْفَجُورِ يَصِيرُ مَذْمُومًا عَقْلًا وَ ذَوْقًا وَ حَرَامًا شَرْعًا. وَ لَمَّا كَانَ عِشْقُ أَكْثَرِ الْخَلْقِ مُورَثًا لِاِشْتِعَالِ نَارِ الشَّهْوَةِ وَ مُؤَدِّيًا بِهِمْ إِلَى الْفَجُورِ وَرَدَ النَّهْيُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى الْأَمَارِدِ وَ التَّشَبُّبِ بِالْأَجَانِبَةِ وَ ذَمَّ أَهْلَ الذُّوقِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ الْمُؤَلَوِيُّ:

عشق هائی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
و لایوجد آثار العشق الممدوح في ذلك، بل هو من توابع الشره المذموم.»^۱

ترجمه بخشی از فقرات: ... اما عشق و شوقی که انسان را از خود بی خود نموده و از اختیار بیرون می آورد، و جز به صورتهای زیبا و نیکو، و گاهی نیز به صداهای سرودخوانان و آوازهای موزون تعلق نمی گیرد، در مورد این عشق کلمات اصحاب بیان و ارباب ذوق و وجدان مختلف است که آیا از خصلت های خوب است یا از رذائل؟

بیشتر عقلا را عقیده بر آن است که عشق رذیلت است و مستلزم رذیلت هائی زیاد و اوصافی مذموم، مانند بطالت و بیکاری در دنیا و اضطراب و ترس و بیداری شبها و زردی رنگ و گود رفتن چشمها و خروج حرکات از میزان عقل. و لذا گفته شده که عشق جنونی الهی یا مرضی سوداوی و جنونی حیوانی است. و نیز از آثار بد عشق آن است که صاحب عشق از نصیحت و نهی دیگران پند نمی گیرد، بلکه چه بسا در اثر نهی، حال وی اشتداد پیدا می کند، چنانچه مولوی گفته:

سخت تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت دانشمند تو
و از ترساندن به حبس و کشتن نمی ترسد چنانکه وی گفته است:
تو مکن تهدیدم از کشتن که من تشنه زارم به خون خویشتن



گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان برافشانم بر او
و نیز از آثار سوء عشق این است که عاشق با هموعان خود بیگانه است، و
می خواهد گوشه گیری و خلوت اختیار کند. تمام همّش را مقصور بر لقای معشوق
نموده و از هر کاری جز لقاء او نفرت دارد، اگر چه موجب ترک عبادات و اعمال
اخروی باشد. چنانچه مولوی گفته:

غیر معشوق ار تماشائی بود عشق نبود هرزه سودائی بود
عشق آن شعله است کو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

و نیز این مرحله از عشق در بعضی موارد مقتضی فسق و فجور و اشتداد شهوت
حیوانی است به نحوی که انسان اختیار خویش را از دست داده و مبادرت به امری
می کند که شارع از آن منع و نهی کرده است.

اینان می گویند همه این ها که ذکر شد از رذائل و مناهی است که شرع تحریم کرده
و یا مکروه شمرده است.

اما بعضی از اهل نظر و همه عرفا و صوفیه گفته اند که خود عشق فی حدّ نفسه
از فضیلت های نفسانی است. اگر چه نسبت به کسی که بهیمنیت بر او غلبه کرده
بالعرض تبدیل به رذیله می گردد؛ و همچنین نسبت به کسی که مشغول به خداست
موجب رویگردانی از موجود عالی تر به پست تر می گردد.

و تحقیق حقّ در این باره این است که بگوییم: شرافت اوصاف به واسطه یکی از
این موارد است: شرافت مبادی آنها؛ شرافت جایگاه هایی که در آن تحقق می یابند؛
شرافت لوازمشان؛ شرافت آنچه بدان تعلق می گیرند و شرافت غایات آنها. و همه
این ها در عشق انسان نسبت به صورتهای زیبا و آوازهای خوانندگان جمع شده
است؛ و تخلف بعضی از اوصاف در بعضی مواقع به سبب امری عرضی منافاتی با
اقتضاء ذاتی ندارد، چه عشق ذاتاً مقتضی همه این اوصاف است اگر امر عارضی با
آن معارضه نکند.

اما مبدأ قریب عشق، لطافت نفس و ظرافت ادراک و رقت قلب است؛ و لذا می بینی
که نفوس غلیظ و محکم و دل های خشک، از محبت و عشق خالی است مانند اکراد
که از عشق جز جماع چیزی نمی دانند.

و مبدأ بعید عشق، خداوند متعال است به توسط مبادی عالی، بدین گونه که خداوند
دیدن یا شنیدن و نیکو شمردن شمایل معشوق را آماده و مهیا می سازد، چه عشق
هر عاشقی سایه و معلول عشق خداوند است، ولی نه مثل معلولیت اوصاف قهریه



نسبت به خدای متعال که آن اوصاف معلول او هستند بالعرض یا به توسّط مبادی قهریه. زیرا که کمال وجود از آن جهت که وجود است منتهی به وجوب می‌شود، و محلّ تحقیق این مطلب، حکمت متعالیه است. و به هر حال شکی نیست که مبادی عشق شریف است.

اما جایگاه تحقّق عشق، نفس انسانی است که صراط مستقیم به سوی هر خیر است و پلی است که بین جنّت و نار کشیده شده، و همان کتابی است که رحمان به دست خود نوشته است.

و از لوازم عشق تبدیل نمودن همه هم‌وغم‌ها به یک هم است، و در فضل عشق همین بس که همه هموم را هم واحد قرار می‌دهد. همچنانکه مولوی قدس سره گفته است:

عقل تو قسمت شده بر صد مهمّ
بر هزاران آرزو و طمّ و رمّ
جمع باید کرد اجزا را به عشق
تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
و نیز از لوازم عشق پاک شدن نفس از همه رذیلت‌ها و بدیها است، چنانکه همو در این باره گفته است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
و ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما

چه عاشق مفتون و دیوانه را انگیزه‌های غضب و شهوت باقی نمی‌ماند، و لذا گفته شده که عشق شهوت را می‌سوزاند، نه این که آن را می‌افروزد و دامن می‌زند. و این که در بعضی موارد هیجان شهوت دیده می‌شود علت آن یا بقای نفس بهیمی و غلبه آن بر نفس انسانی است، و یا سعه و گستردگی نفس انسانی است و این که بهیمنیت نیز سهم خود را از عشق می‌گیرد؛ و دانستی که سهم بهیمنیت از عشق عبارت از قضاء شهوت و برآورده ساختن این حاجت است.

و نیز از لوازم عشق رقت قلب است در هر حال، و تواضع نسبت به هر کس مخصوصاً به کسی که منسوب به معشوق باشد. و از لوازم عشق نزدیکی به عالم مجردات و تشبّه به ملائکه است. و لذاست که وارد شده: هر کس عاشق شود و عفت ورزد و کتمان نماید و مرگ او فرا رسد شهید مرده است. مولوی به زبان عاشق گفته:

خون‌بهای من جمال ذو الجلال خون‌بهای خود خورم کسب حلال
و از لوازم عشق، زهد حقیقی در دنیا است که بدون هیچ تکلف و سختی برای
عاشق حاصل می‌شود.

عاشقان را با سر و سامان چه کار بازن و فرزند و خان‌ومان چه کار
و نیز از لوازم عشق رغبت به آخرت و طلب خلاصی از زندان دنیا است.

عاشقان را هر زمانی مردنی است مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دو صد جان دارد از نور هدی و آن دو صد را می‌کند هر دم فدا

و اما متعلق عشق، بر حسب ظاهر صورتهای زیبا است به واسطه دیدن یا شنیدن و
نغمه‌های ألحان است به واسطه شنیدن فقط. البته گاهی هم تعلق عشق به صورتهای
زیبا به سبب غلبه کردن شهوت با نگاه کردن یا شنیدن صورت می‌پذیرد.
شرافت زیبایی صورت با کتاب و سنت و عقل و فطرت ثابت شده است، و کسی
که منکر آن باشد از دائره امور مذکوره خارج شده است، و در واقع کسی که بین
صورت زیبا و غیر آن تمیز ندهد اصلاً انسان نیست.

اما آنچه نظر دقیق اقتضا می‌کند این است که متعلق عشق امری غیبی باشد که بر
عاشق از آینه جمال معشوق متجلی گشته است؛ و از آنجا که زیباتر بودن صورت و
طراوت آن، دلیل بر افزونی حسن سیرت و صفای نفس است، و از طرفی ازدیاد
صفای نفس موجب اشتداد تجلی آن امر غیبی می‌شود؛ لذا هر اندازه که صورت
زیباتر باشد تجلی آن امر غیبی شدیدتر می‌گردد، و بر حسب اشتداد آن، عشق نیز
شدت می‌یابد.

و از چیزهایی که دلالت می‌کند بر این که متعلق عشق آن امر غیبی است، نه صرف
زیبایی بشری؛ این است که اگر معشوق یک امر جسمانی بود باید وقتی که عاشق به
وصال او می‌رسید، آتش شوقش خاموش گردیده و سوزش فراقش تسلی می‌یافت؛
در حالی که برعکس وقتی که عاشق به معشوق می‌رسد و اتصال جسمانی برای او
حاصل می‌شود، حرارت او فزونی یافته و ناآرامی اش شدت می‌یابد، چنانچه گفته
شده:

أعانقها و النفس بعد مشوقه إلهها فهل بعد العناق تدانی
و أثم فاهها كي يزول حرارتی فیزداد ما ببقی من الهیجان

و نیز دلیل بر غیبی بودن عشق این که وقتی برای عاشق اتصال ملکوتی به معشوق
حاصل می‌شود، نسبت به صورت جسمانی او سرد و بی‌نیاز می‌شود. چنانچه از



مجنون عامری نقل شده که لیلی عامریه بر سر او ایستاد و گفت: ای مجنون من لیلای توام. مجنون به او توجهی نکرد، و گفت: من از تو چیزی دارم که مرا بی نیاز می‌کند. و مولوی در مقام برهان بر این مطلب گفته است:

آنچه معشوق است صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای چون برون شد جان چرایش هشته‌ای
صورتش برجاست این زشتی ز چیست عاشقا و این که معشوق تو کیست
آنچه محسوس است اگر معشوقه است عاشق استی هر که او را حس هست
چون وفا آن عشق افزون می‌کند کی وفا صورت دگرگون می‌کند

و اما غایت عشق؛ دانسته شد که تجرد از مقتضیات شهوت و غضب و از پلیدیهای دنیا و تعلق به آخرت، بلکه به خداست؛ و هیچ غایتی شریف‌تر از آن نیست. محصل کلام آنکه محبت شدید به زیبارویان از خصلت‌های شریفه است. البته گاهی چیزی عارض می‌شود که به سبب آن مدموم و ناپسند می‌شود، مانند عشق‌ورزی مقرّبین و مفتون شدن آن‌ها به صورتهای ملیح یا به سماع؛ چه اینکه این عشق از اوصاف متوسطین و اصحاب یمین است و نسبت به مقرّبین سیئه محسوب می‌شود. البته از بعضی از بزرگان و کاملین از مشایخ نقل شده که آن‌ها به سماع و صورتهای زیبا مفتون گردیده‌اند.

و همچنین مانند عشق‌ورزی کسی که با عشق‌ورزی آتش شهوتش اشتداد پیدا کند - خواه نفس بهیمی او غالب بر نفس انسانی‌اش باشد یا مغلوب - چه اینکه عشق به سبب اشتداد شهوت و اقتضاء فسق و فجور از نظر عقل و ذوق ناپسند، و از نظر شرع حرام می‌گردد.

و چون عشق بیشتر مردم موجب اشتعال آتش شهوت گشته و منجر به فجور و گناه می‌شود از نگاه کردن به مردان و عشق‌ورزیدن به زنان نامحرم نهی وارد شده، و اهل ذوق آن را ناپسند دانسته‌اند. چنانکه مولوی گفته است:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
در این نوع عشق آثار عشق ممدوح یافت نمی‌شود، بلکه از توابع حرص و آز است که مدموم است.



ضمیمه ۵: نامه حضرت علامه آیه‌الله حسینی طهرانی قدس سره درباره تهمت تجویز لواط به ملاصدرا

بسم الله الرحمن الرحيم

جناب محترم آقای... زیدتوفیقه

بعد از سلام و اِکرام؛ نامه‌ای به نشانی و نام سرکار رسید که در آن مرقوم داشته‌اید که شخص معممی که از فرقه شیخیّه بوده است گفته است که: ملاصدرا در جلد هفتم از چاپ جدید *أسفار* در فصلی به نام عشق مجازی به طرفداری از لواط با بچگان مطالبی نگاشته، و در آنجا از این امر دفاع کرده است. و از حقیر واقعیت این اخبار را خواسته بودید!

عرض می‌شود: این خبر دروغ محض است؛ و افتراء و اتهامی است که قابل آمرزش نیست؛ و در موقف عرصات باید جواب دهند. فخر فلاسفه اسلام مرحوم صدرالمتألهین که اصولاً مبنای فلسفه خود را با مشاهدات عرفانی و وجدانی، و تطبیق کامل با شرع و شریعت حضرت محمدی پایه‌ریزی کرده است؛ و خود در سیر و سلوک خود همین راه را طی کرده و هفت بار پیاده به مکه معظمه مشرف شده، و در سفر آخر در راه رحلت کرده است؛ و در اقامت‌گاه خود در قهستان قم هر وقت به مطلب دشواری دچار می‌شده است، برای حلّ علمی آن به قم می‌آمده و در کنار قبر حضرت معصومه سلام‌الله‌علیها متوسّل می‌شده است تا در همانجا برای او آن مشکله علمی حلّ می‌گردیده است؛ را بجهت فرار از فلسفه عمیق و حکمت متعالیه او که زنده‌کننده جان‌ها و رشد دهنده افکار به مبانی حقیقت و آبشخوار شریعت است، به چنین افتراءهایی متهم نمودن گناه غیر قابل غفران است.

ملاصدرا رضوان‌الله‌علیه در فصل ۱۵ به اثبات رسانیده است که جمیع موجودات عاشق خداوند متعال هستند و همگی مشتاق لقای او بوده، و در وصول به دار کرامت او رهسپارند. و در فصل ۱۶ با بیانی دیگر معنای سریان عشق را در تمام اشیاء مدلل ساخته است. و در فصل ۱۷ به اثبات رسانیده است که گرچه معشوق حقیقی برای جمیع موجودات، همان خیر مطلق و جمال اکمل یعنی ذات حضرت واجب الوجود است، الا آنکه هر یک از اصناف موجودات معشوق خاصی دارد که به واسطه تعشّق با او، راه به سوی عشق ذات ذوالجلال پیدا می‌کند؛ و جمیع معشوقان عالم حجاب و پرده برای لقاء و وصول خدا هستند.

و در فصل ۱۸ مدلل ساخته است که در عالم وجود هر مرتبه مادون، نسبت به مرتبه مافوق عشق می‌ورزد؛ و برای وصول به آن مرتبه به واسطه قوه شوقی که دارد در حرکت آمده و سیر تکاملی خود را انجام می‌دهد. و در فصل نوزده بحثی در عشق کسانی که دارای روح لطیف و نفس آرام و ظرافت طبع [بوده] و دقت در امور لطیفه و دقیقه دارند می‌نماید، و به اثبات می‌رساند



که: جمال در عالم وجود، یک اسمی از أسماء خداوند است و بر اساس «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ» و گرایش به جمال و حسان الوجوه، جزء غریزه فطری برای پیمودن سیر تکامل و وصول به منبع الجمال و الکیمال است، و بر همین اساس از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وارد شده است که: «اطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ حَسَنِ الْوُجُوهِ»؛ و نیز از رسول اکرم وارد شده است که مقرر داشته بودند: کسانی که از قبل طوائف و اقوام به عنوان نمایندگی و پیغام به حضورش مشرف می‌شوند دارای دو خاصه باشند: یکی نامشان خوب باشد؛ و دیگر آنکه زیباچهره و نیکوروی باشند.

ملاصدرا پس از بحث طویل اثبات می‌کند که: عشق که همان تجاذب ارواح و نفوس باشد یک امر معنوی و روحانی است. و عشقی که مبدأ آن قوای بهیمیّه و شهوت باشد عشق نیست؛ آن عشق معنوی است که سالک را از مراحل مجاز عبور می‌دهد...

این محصل مطلب و خلاصه‌ای بود که عرض شد. آنگاه دشمنان حکمت اسلام تحریف و تصحیف نموده، و با آن عبارتی که نمونه آن را آوردید ذکر می‌کنند. اینست کتاب *أسفار* صدرالمتألهین که در همه مکاتب و مدارس موجود؛ و علماء و فضلاء پیوسته با آن سروکار دارند. این حقیر وقت برای پاسخگویی به سؤالات را ندارم چون فعلاً تمام اوقات شبانه‌روزی من صرف نوشتن دوره علوم و معارف اسلام می‌شود. و إن شاء الله تعالی با انتشار آن دوره به تمامه و کماله تمام این گونه اشکالات رفع می‌گردد. و چون این اتهامی به حکیم عظیم القدر اسلام بود؛ لذا به جواب آن مبادرت شد.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

مشهد مقدّس

سیّد محمدحسین الحسینی الطهرانی

۱۰ شوال ۱۴۰۵



ضمیمه ۶: حسن استعمال مادّه «عشق» درباره خدایند متعال و اولیاء وی

برخی از مخالفین عرفان استعمال مادّه «عشق» را درباره خدایند متعال و اولیاء وی مذموم دانسته و از همین رو اشعار عرفانی متداول را مخالف مذاق شارع شمرده‌اند. این گروه معمولاً به دو دلیل در این باب تمسک کرده‌اند:

دلیل اول: مادّه «عشق» در آیات و روایات درباره عشق ممدوح به کار نرفته است، چرا که شهوت در معنای عرفی آن اخذ شده است^۱ و به همین جهت باید از استعمال آن در امور غیرشهوایی احتراز جست.

پاسخ: گرچه عشق در روایات در عشق مذموم نیز استعمال شده، ولی در موارد ممدوح نیز به کار رفته است؛ مانند:

۱. عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَأَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَبَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ وَتَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لِأَبِي بَالِي عَالِي مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَالِي عُسْرٍ أَمْ عَالِي يُسْرٍ.»^۲
 علامه مجلسی در ذیل این روایت می‌فرماید:

«بیان: عَشِقَ مَنْ بَابِ تَعَبٍ وَ الْاسْمُ «الْعَشِقُ» وَ هُوَ الْإِفْرَاطُ فِي الْمَحَبَّةِ أَي أَحَبَّهَا حَبًّا مَفْرَطًا مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ وَسِبْطَةً إِلَى الْقَرَبِ الَّذِي هُوَ الْمَطْلُوبُ الْحَقِيقِيُّ. وَ رَبَّمَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْعَشِقَ مَخْصُوصٌ بِمَحَبَّةِ الْأُمُورِ الْبَاطِلَةِ فَلَا يُسْتَعْمَلُ فِي حَبِّهِ سَبْحَانَهُ وَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ؛ وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَى خِلَافِهِ.»^۳

۲. عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«إِنَّ الْجَنَّةَ لِأَشَوْقٍ إِلَى سَلْمَانَ مِنْ سَلْمَانَ إِلَى الْجَنَّةِ وَ إِنَّ الْجَنَّةَ لِأَعَشَقُ لِسَلْمَانَ مِنْ سَلْمَانَ إِلَى الْجَنَّةِ.»^۴

۳. از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در وصف کربلای معلی و حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام و اصحابشان روایت شده:

«مَصَارِعُ عَشَاقٍ شُهَدَاءَ لَا يَسْبِقُهُمْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ وَ لَا يَلْحَقُهُمْ مَنْ بَعْدَهُمْ.»^۵

۴. در روایت معروف به «نثر الدرر» از حضرت امام صادق علیه‌السلام روایت شده‌است:

۱. رک نفس‌الرحمن، ص ۳۵۲-۳۵۴.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۸۳ ح ۳.

۳. بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۵۳.

۴. روضة الواعظین، ج ۲، ص ۲۸۲؛ بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۳۴۱.

۵. بحار الأنوار، ج ۴۱، ص ۲۹۵.



«و لا غِنَى بِالزَّوْجَةِ فِيمَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ زَوْجِهَا الْمُؤَافِقِ لَهَا عَن ثَلَاثِ خِصَالٍ... و إظهارُ العِشْقِ لَهُ بِالْخِلَابَةِ وَ الْهَيْئَةِ الْحَسَنَةِ لَهَا فِي عَيْنِهِ.»^۱

۵. در فقه الرضا علیه السلام آمده است:

«و اعلم أن النساء شتى فمنهن الغنيمه والغرامه و هي المتحبه لزوجهها و العاشقه له و منهن...»^۲

۶. در حدیث قدسی آمده است:

«إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى عَبْدِي الْأَشْتِغَالَ بِي جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَ لَدَّتَهُ فِي ذِكْرِي، فَإِذَا جَعَلْتُ هِمَّتَهُ وَ لَدَّتَهُ فِي ذِكْرِي عَشِقَنِي وَ عَشِفْتُهُ وَ رَفَعْتُ الْحِجَابَ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَهُ، لَا يَسْهُو إِذَا سَهَا النَّاسُ؛ أَوْلَيْكَ كَلَامُهُمْ كَلَامُ الْأَنْبِيَاءِ، أَوْلَيْكَ الْأَبْطَالُ حَقًّا، أَوْلَيْكَ الَّذِينَ إِذَا أَرَدْتُ بِأَهْلِ الْأَرْضِ عُقُوبَةً أَوْ عَذَابًا ذَكَرْتُهُمْ فِيهَا فَصَرَفْتُهُ بِهِمْ عَنْهُمْ.»^۳

۷. و نیز در حدیث قدسی آمده است:

«مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي، وَ مَنْ وَجَدَنِي عَرَفَنِي، وَ مَنْ عَرَفَنِي أَحَبَّنِي وَ مَنْ أَحَبَّنِي عَشِقَنِي، وَ مَنْ عَشِقَنِي عَشِفْتُهُ، وَ مَنْ عَشِفْتُهُ قَتَلْتُهُ، وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيَّتِهِ، وَ مَنْ عَلَي دِيَّتِهِ فَأَنَا دِيَّتُهُ.»^۴

۸. در مصباح الشریعه روایت شده است:

«فَإِذَا دَخَلْتَ مِيدَانَ الشُّوقِ فَكَبِّرْ عَلَى نَفْسِكَ وَ مُرَادِكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ وَدِّعْ جَمِيعَ الْمَأْلُوفَاتِ وَ اجْزِمِ عَنِ سِوَى مَعْشُوقِكَ.»^۵

روایات دیگری نیز در باب عشق ممدوح در بخش دوم کتاب گذشت.^۶

دلیل دوم: در آیات قرآن و جوامع روایی هیچ‌گاه عشق به خداوند نسبت داده نشده و خطاب به او «یا عاشق» و «یا معشوق» گفته نشده است، و چون در به‌کاربردن معانی مربوط به «قدس مقام ربوبیت و الوهیت» مثل اسماء الحُسنى شرط ادب این است که بر الفاظی که در شرع و لسان شارع مقدس و کتاب و سنت آمده اقتصار شود، از این جهت تعبیر از حبّ به خدا به «عشق»

۱. تحف العقول، ص ۳۳۳؛ بحار الأنوار، ج ۷۵، ۲۳۷؛ عشق در این روایت مسلماً ممدوح است و به اطلاق عشق غیرشهوایی را نیز شامل می‌شود.

۲. الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام، ص ۲۳۴؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۳۴.

۳. عوارف المعارف، ص ۵۴؛ و رک الرسالة التفسیریة، ص ۳۳۵.

۴. قرّة العیون، ص ۳۶۶؛ الكلمات المكنونة، ص ۸۰.

۵. مصباح الشریعة، ص ۴۴۷؛ بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۴.

۶. رک فصل «عشق غفیف در روایات اهل سنت»، ص ۹۹.



و از خدا به «معشوق» و از بنده به «عاشق» خلاف این ادب است. همان‌طور که خواجه طوسی در اطلاق اسمائی غیر از اسماء‌الحسنی بر ذات اقدس حق جل‌اسمه اظهار نظر فرموده و آن را منع کرده است.^۱

علامه مجلسی نیز در ادامه عبارت سابق می‌فرماید:

«و إن كان الأحوط عدم إطلاق الأسماء المشتقة منه على الله تعالى بل الفعل المشتق منه أيضاً بناءً على التوقيف.»

پاسخ: اگر مراد این است که در زبان فارسی این استعمال خلاف ادب است - چنانکه در اشعار فارسی عرفانی متداول است - به هیچ وجه صحیح نیست؛ چون هیچ دلیلی وجود ندارد که الفاظ مستعمل در زبان فارسی در زبان عربی نیز به همان شکل مستعمل باشد. همان‌طور که نه لفظ خدا در لسان قرآن و روایات به کار می‌رود و نه تعبیر «قدس مقام ربوبیت» که در این عبارات استفاده شده است.

عشق در زبان فارسی به معنای محبت شدید است و بار منفی نیز ندارد و کاملاً طبیعی است که به جای تعبیر حب شدید و نظیر آن که در روایات آمده است در معادل فارسی از عشق استفاده شود.

اما اگر مراد استعمال این کلمه در زبان عربی است، باید دانست که این کلمه در زبان عربی در قرون اخیر هیچ بار منفی ندارد و اگر فرض کنیم در عصر نصوص شعر به محبت مذموم بوده و لذا بر خداوند اطلاق نمی‌شده، در عصر کنونی منقول گشته است و لذا اطلاق اسنادی آن درباره خداوند جائز است. آری اطلاق اسمی آن شاید مطابق احتیاط نباشد.^۲

در ادعیه معصومین علیهم‌السلام بسیار است الفاظی که استعمال ماده آن به شکل اسمی بر خداوند ماثور نیست ولی اسناد آن بی‌مانع است؛ مانند آنکه می‌گوئیم: وَصَلِّكَ مُنَى نَفْسِي وَإِلَيْكَ شَوْقِي وَ فِي مَحَبَّتِكَ وَلَهِي وَ إِلَى هَوَاكَ صَبَابَتِي؛^۳ درعین حال «موصول» و «مشوق إليه» و «مهوری» و «مصبوب إليه» می‌تواند از اسماء الهی نباشد.

محقق سبزواری در این باره می‌فرماید:

«قولنا: أو ما شئتَ فسمه، كالمحبة و المشية و نحوهما و إن لم نُطلق بعضها عليه

۱. بیانات حضرت آیه‌الله حاج شیخ لطف‌الله صافی گلپایگانی، مجله نور/صادق علیه‌السلام، ش ۱۲، ص ۹ - ۱۱؛
رک شرح الزیارة الجامعة الکبيرة للشيخ أحمد الأحسانی، ج ۱، ص ۲۱۶، ذیل فقره «التأمین فی محبة الله».

۲. اطلاق اسمائی که صدق آنها بر ذات مشکوک است و نیز اسمائی که اطلاق اسمیش موجب نقص است، مانند: المستهزی و الماکر و... صحیح نیست (و توقیفیت اسماء مربوط به این دو حوزه است) ولی در غیر این صورت هیچ دلیلی بر عدم جواز وجود ندارد و در هر حال اطلاق وصفی آن جائز می‌باشد.

۳. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۱۴۸.



تسمیهً بحسب التّوقیف الشّرعیّ لکن یجوز إسناداً کما هو مشروح فی علم الکلام،
و أما لفظ العشق فهو کلفظ المحبّة فی المعنی.
نیست فرقی در میان حبّ و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق
و فی کتب الحکماء و العرفاء متداول. و فی القدسی: مَنْ عَشِقْتَنِي عَشِقْتُهُ - الحدیث.
إلا أنّ النّبیّ بما هو نبیّ آتٍ بالأداب لم یداوله حراسهً للنظام.^۱
آری، اگر کلمه‌ای معادل با عشق (به معنای محبت بسیار شدید) در زبان عربی یافت شود
که کثرت استعمال آن منحلّ به فصاحت نباشد، مسلماً استعمال آن در زبان عربی بلکه فارسی بهتر
از لفظ عشق است، زیرا تشبّه به الفاظ قرآن و سنّت و نزدیک‌تر شدن به آن - گرچه واجب نیست
- مسلماً امری راجح و مطلوب است، ولی سخن در یافتن چنین کلمه‌ای است.
مرحوم حضرت آیه‌الحق و العرفان حاج میرزا علی قاضی أفاض‌الله‌علینا من برکات علومه
بیانی بسیار شیرین در این باب دارند^۲ و از جمله به این حدیث شریف تمسک می‌فرمایند:
عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إنَّ الحسن
بن محبوب الزَّرادَ أتانا عنكَ برسالة. قال:
«صَدَقَ. لَا تَقُلُ الزَّرادَ بل قُلِ السَّرادَ، إنَّ الله تعالى يقول: «وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ».^۳
(احمد بن محمد بن ابی نصر می‌گوید: به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: حسن
بن محبوب زراد نامه‌ای به نزد ما آورده است و ادعا می‌کند که نامه از جانب
شماست. حضرت فرمودند: راست گفته‌است و سپس فرمودند: نگو زراد، بگو
سراد. چرا که خداوند متعال می‌فرماید: و قدّر فی السرد.)
توضیح آنکه: در زبان عربی «سراد» و «زراد» هر دو به معنای «زره‌یاف» هستند. حضرت
می‌فرمایند: در انتخاب الفاظی که نظیر آن در قرآن آمده نگاه کن که قرآن کدام یک را به کار برده
و از همان تبعیت کن.

همین نکته در الفاظ متداول در آئینه فقه و اصولیین نیز مطرح است. اگر ایشان از آغاز به
جای استفاده از کلماتی چون اجتهاد و تقلید و کلام و شارع و جاعل و أصالة الصحّة و قاعده ید
و... که در لسان شرع مرسوم نیست یا مذموم است و یا تغییر دادن در معانی الفاظی چون کراهت و
وجوب و فریضه و... از الفاظ قرآنی و روایی کمک می‌گرفتند مسلماً راجح بود؛ ولی اکنون که این

۱. معادشناسی، ج ۳، ص ۲۰۹ و ۲۱۰ به نقل از حاشیه بر شرح منظومه، ص ۱۸۰.

۲. رک شرح دعای سمات، ص ۶۰ و ۶۱.

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ۵۸۵؛ و نظیر این روایت در قرب الإسناد، ص ۳۶۴ نیز آمده است.



کلمات به صورت اصطلاح درآمده است چاره‌ای از استعمال آن نیست.^۱
 تعابیری چون حبّ شدید در عربی و فارسی تقریباً معادل عشق است ولی استعمال آن در
 اشعار خصوصاً با تکرار، مخّل به فصاحت شعر و نیز مخّل به آثار فصاحت چون شعله‌ور نمودن
 آتش محبّت در قلب خواننده و انس با شعر است. به عنوان مثال در این شعر:

تجلّی حسن مشعوقٍ لأحبابٍ و عشاقٍ بتنزیه و تشبیه و تقييد و إطلاقٍ
 اگر به جای مادّة عشق بخواهیم از حبّ شدید استفاده کنیم باید به جای مصراع اوّل بگوئیم:
 «تجلّی حسن محبوب حبّاً شدیداً لمن یحبّه قليلاً و من یحبّه كثيراً» که این تعبیر تمام لطافت شعر
 را از بین می‌برد.

باری، زیبایی لفظی کلمه عشق و داشتن مشتقات فعلی و اسمی گوناگون سبب شده است
 که به طور طبیعی در ادبیات شعری از آن بسیار استفاده شود.

۱. عجیب است که عده‌ای در تمام بحث‌های فقهی و اصولی و کلامی خود از الفاظی استفاده می‌کنند که در شرع
 مقدّس و لسان قرآن کریم و أهل بیت علیهم السّلام مرسوم نبوده و گاه مذمّت نیز شده است، با اینکه می‌توانند از الفاظ
 دیگری استفاده کنند؛ ولی وقتی به اصطلاحات عرفانی می‌رسند فوراً زبان به اعتراض می‌گشایند و به دنبال استعمال
 قرآنی و روایی آن می‌گردند. مگر عرفان و حکمت با فقه و اصول و کلام چه تفاوتی دارد که جعل اصطلاح در لسان
 فقها و اصولیان و متکلمان جائز است و در لسان عرفا ممنوع می‌باشد؟!



ضمیمه ۷: تأثیر ایمان و عشق نفسانی به زنان در فلسفه احکام اجتماعی

مرد و زن

یکی از نکاتی که در بررسی فلسفه روابط اجتماعی مرد و زن در اسلام معمولاً مورد غفلت قرار می‌گیرد و در پاسخ به شبهات این بحث تأثیر مهمی دارد، توجه به عشق نفسانی و ملازمه آن با ایمان است.

به عنوان مثال می‌پرسند چرا اسلام برای یک مرد ارتباط با چهار زن دائم و زنان موقت و کنیزان را جائز می‌شمرد، ولی به زن اجازه تعدد ازدواج نمی‌دهد؟

یا چرا در اسلام امر به حجاب یا غض بصر شده؟ در صورتی که اگر در جامعه با قوانینی ساده شهوت مردان اطفاء شود، نیازی به حجاب و غض بصر نخواهد بود و شاهد آن این است که در بلاد کفر مردان به راحتی به زنان نظر می‌کنند و هیچ تحریک شهوتی نیز در ارتباطات عادی صورت نمی‌گیرد.

در پاسخ باید توجه کرد که دستورات اسلام مجموعه‌ای به هم پیوسته است که مجموع آنها به شرط اجتماع ضامن رساندن جامعه به کمال است نه اینکه دستوراتی از هم گسیخته و پراکنده باشند و هر کدام به تنهایی حافظ مصلحت موجود در خود باشد. و به تعبیری این مجموعه دستورات یک سیستم است که خود از سیستم‌هایی کوچکتر تشکیل شده است.^۱ یکی از ارکان این مجموعه آن است که این دستورات برای اشخاصی که تحت تربیت ایمانی قرار گرفته‌اند جعل شده^۲ و خصوصیات روحی مؤمن با غیر وی متفاوت است.

از جمله این تفاوت‌ها می‌توان بدین مسأله اشاره کرد که مؤمن در زندگی ایمانی هر چه ایمانش بیشتر شود، لطافت نفس وی بیشتر می‌گردد و تمایل نفسانیش به زنان افزایش می‌یابد و برای تحصیل تعادل روحی و آرامش در مسیر حرکت الی‌الله محتاج نوعی انس با زنان و تمتع روحی از ایشان است، ولی مؤمنه چنین نیست که هر چه ایمانش افزایش یابد محتاج ارتباط با مردان بیشتری باشد. زن مؤمنه در سایه حال تواضع روز افزونش نسبت به شوهر، هر روز بیشتر به وی دل می‌دهد و تکیه‌اش به او افزایش می‌یابد و از دیگر مردان احتراز می‌جوید؛ ولی بالعکس مرد مؤمن در اثر اتساع یافتن نفس و لطافت پیدانمودن توان مدیریت عیالات بیشتر و نیاز به ارتباط افزون‌تری خواهد داشت. از این رو یکی از ابعاد تعدد زوجات در اسلام محبت نفسانی مرد به زنان است و بسیار خطاست که تمام آن را در حب شهوانی و اطفاء شهوت خلاصه نمود که از ابعاد

۱. در این زمینه می‌توانید به کتاب نگرش سیستمی به دین تألیف جناب حجة‌الاسلام والمسلمین حاج شیخ عبدالحمید واسطی مراجعه کنید. این کتاب توسط انتشارات مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام به طبع رسیده است.

۲. رک المیزان، ج ۶، ص ۲۲۴-۲۲۶.

مشترک میان مرد و زن است.

به همین منوال تحریم نظر به اجنبیات در میان مؤمنان از جهاتی ضروری‌تر از جوامع غیر ایمانی است؛ زیرا در اثر شدت ایمان حبّ جمال و حبّ نساء در نفس مؤمن افزایش می‌یابد و به خاطر لطافت نفسش به مجرد دیدن یک چهره زیبا که برخاسته از نفسی لطیف است متحوّل می‌شود. ولی نفوس مبتلا به معاصی و آلوده از چنین لطافتی خالی می‌باشند و با دیدن ده‌ها جمال و زیبایی هیچ تکانی نمی‌خورند؛ کما اینکه نفس لطیف با شنیدن یک آواز نیکو گاه زیر و رو می‌شود ولی نفوس آلوده با گوش دادن ساعت‌ها موسیقی یا غنا هیچ تأثیر نمی‌پذیرد.

پس مؤمنین گرچه در اثر نور تقوا و ایمان از شهوت بیشتر در امانند و خود را در این بُعد بیشتر می‌توانند کنترل نمایند، ولی از بعد عشق نفسانی به مراتب بیشتر در معرض خطر می‌باشند و این امر اقتضا دارد که بیشتر به چشم‌پوشی از زنان پردازند و به حسب قرائن این مسأله در کیفیت تشریح حکم خالی از تأثیر نمی‌باشد.



ضمیمه ۸: تفسیر «ریبه» و نسبت آن با تلذذ

«ریبه» در اصل لغت به معنای تردید و اضطراب نفس، شک یا شکّ به همراه خوف است.^۱ اما در اصطلاح فقه، برای آن معانی مختلفی ذکر شده که به سه مورد آن اشاره می‌شود:

۱. مایخطر بالبال من المفاسد (آنچه که از مفاسد و نیات سوء به واسطه نظر در ذهن خطور می‌کند)؛ مثل اینکه انسان در نگاه به اجنبیه تقبیل وی را در نظر آورد، هر چند که نظر وی با تلذذ شهوانی همراه نباشد. مثال بارز پیدایش چنین حالتی در اشخاصی است که دچار مرض یا ضعف جنسی هستند و شهوت آنها تحریک نمی‌شود.^۲

۲. خوف الوقوع فی الحرام (خوف واقع شدن در گناه). باید توجه نمود گناه و حرام دائره وسیعی دارد که مرتبه ادنای آن یک‌بار دیگر نگاه کردن به نامحرم با قصد لذت شهوانی است و مرتبه اعلائی آن زنا می‌باشد.

۳. خوف الفتنة و الفساد و الوقوع فی موضع التهمة^۳ (خوف ایجاد فتنه و مبتلا شدن به سوءظن و تهمت).

باید توجه داشت اکثر قریب به اتفاق فقهاء ریه را به معنای دوم یعنی خوف وقوع در حرام می‌دانند.^۴ و مرحوم شیخ انصاری بعد از اشاره به سه احتمال در تفسیر ریه، می‌فرماید نظر به ریه به هر یک از معانی مذکوره باشد، حرام است.^۵

کلمه «فتنه» نیز در عبارات رایج فقها، به معنای «وقوع در حرام» به کار می‌رود، و لذا «خوف فتنه» عبارة اخراى همان «ریبه» می‌باشد.^۶

اما نسبت میان ریه و تلذذ عموم من وجه است؛ زیرا گاهی شخص با تلذذ شهوانی به دیگری نظر می‌کند، ولی مطمئن است که قدرت بر هیچ حرام دیگری غیر از این نظر ندارد؛ و گاهی بدون تلذذ نظر می‌کند، ولی می‌ترسد به حرام دچار شود که ادنا مراتب آن به فتوای مشهور نظر به تلذذ است.

۱. رک أقرب الموارد، ماده «ری ب»؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۶۶۳.

۲. این تفسیر توسط مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۳ ارائه شده است.

۳. رک مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۶۰ و ۶۱.

۴. رک مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۴۴؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۰؛ العروة الوثقی، ج ۵، ص ۴۹۳، م ۲۷؛ کتاب نکاح، ج ۱، ص ۲۳۴.

۵. کتاب النکاح للشیخ الأنصاری، ص ۵۵.

۶. رک مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۴۴، و جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۰.



ضمیمه ۹: علل نشر علنی اسرار و معارف در عصر اخیر

منظور از سر هر چیزی است که آشکارشدن آن برای گوینده یا شنونده مضر باشد، و افشاء سر به حسب مراتب ضرری که برای مخاطب یا متکلم دارد گاه مکروه و گاه حرام می‌باشد. با توجه به این نکته روشن می‌شود که سر مفهومی نسبی است و چه بسا بیان مطلبی برای کسی یا در دوره‌ای - به حسب سطح معرفتی شخص - نافع و نیکو بوده و بیان همان مطلب برای دیگری یا در دوره‌ای دیگر مضر و ناپسند باشد. از دیرباز حکما بر این اعتقاد بوده‌اند که مسائل علم حکمت سر است و تدریس آن برای ناهلان جائز نیست.

در روایات مبارکات نیز به این امر اشاره شده است؛ چنانکه از حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام روایت است که:

«لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَالَ بِالْحِكْمَةِ فَتَظْلِمُوها وَ لَا تَمْنَعُوها أَهْلها فَتَظْلِمُوهُم.»^۱ (با جاهلان از حکمت سخن نگوئید که در حق حکمت ظلمت نموده‌اید و حکمت را از اهلس منع ننمائید که به ایشان ظلم کرده‌اید).

افلاطون و شیخ الرئیس ابن سینا و دیگر حکما در این باب کلماتی ارزشمند و مشهور دارند^۲ و از این رو از تألیف و ترویج کتب حکمی یا برقراری دروس عمومی به شدت احتراز می‌نمودند. طبیعی است که هرچه مباحث فلسفی عمیق‌تر گردد، شرایط تحصیل آن نیز سخت‌تر شده و کتمان آن از ناهلان نیز ضروری‌تر می‌گردد و چون حکمت متعالیه و عرفان به مراتب از حکمت مشاء عمیق‌تر بوده و فهم صحیح آن محتاج نوعی صعود از عالم محسوسات و شهود معقولات است، یکی از شرایط تحصیل آن - علاوه بر فطانت و تیزهوشی و... - ریاضت و تهذیب نفس و تقوی است. صدرالمتألهین علت اصلی محرومیت ابن سینا را از فهم دقیق حقائق وجودی اشتغال وی به امور دنیا قبل از تکمیل مراتب تهذیب نفس می‌داند.^۳ وی بر همین اساس یکی از شرایط تحصیل این علم را تزکیه نفس دانسته و در آغاز سفر وصیت می‌کند که:

«فابدأ یا حبیبی قبل قراءة هذا الكتاب بتزکیة نفسک عن هواها فقد أفلح من زگاها وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّها. وَ استحکم أولاً أساس المعرفة و الحکمة، ثم ارق ذراها و إلا»

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۲؛ البته باید توجه داشت که حکمت در لسان روایات اعم از حکمت به معنای «هستی‌شناسی» و «الهیات» است.

۲. رک دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، مدخل «افلاطون»، ص ۵۶۵؛ الإشارات والتنبیها، ص ۱۶۱.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۰۹.



كنت ممن أتى الله بُنيانَهُمْ مِنَ الْفَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ إِذْ أَتَاهَا.^۱

و نیز در بیان شرایط تحصیل این حکمت می فرماید:

«فإنَّ لقبول الحكمة و نور المعرفة شروطاً و أسباباً كانشراح الصدر و سلامة الفطرة و حسن الخلق و جودة الرأي و حدة الذهن و سرعة الفهم مع ذوق كشفى. و يجب مع ذلك كله أن يكون في القلب المعنوي نور من الله يوحد به دائماً كالقنديل و هو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت. و من لم يكن فيه هذه الأمور فضلاً عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة؛ و من كان له فهم و إدراك و لم يكن له حدس كشفى و لا في قلبه نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم فلا يتم له الحكمة أيضاً و إن سدّد من أطرافها شيئاً و أحكم من مقدماتها شطراً و مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ.»^۲

و درباره کسانی که در اثر کثرت شک و شبهه به حال سوفسطائیان در آمده اند می فرماید:

«و إن كان من القسم الثالث فعلاجه بحلّ شكوكه و أن يؤمر بمطالعة الهندسيّات و الحسبيّات أولاً، ثمّ بإحكام قوانين المنطق ثانياً، ثمّ بانتقاله إلى مباني الطبيعيات و منها على التدرّج إلى ما فوق الطبيعة؛ و بعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة. و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة، لأنّ أهليّة إدراكها في غاية الندرة و نهاية الشدوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم.»^۳

حکمای صدرائی نیز پس از ملاحظه به همین جهت این علوم را به نوعی سرّ به حساب آورده و از نشر عمومی آن منع می نمودند.

فیض کاشانی برخی از آثار خود را با بیان روایاتی در ضرورت تقیه و کتمان اسرار آغاز نموده^۴ و در وصف دسته‌ای از آثار خود بر لزوم کتمان آن از عامّه تاکید می نماید و در پایان فهرست خودنوشتش می گوید:

«فهذا فهرست مصنّعاتي و مؤلفاتي إلى الآن و هي سنة تسع و ثمانين و ألف من الهجرة النبويّة و يقرب من مائة. و هي متفاوتة في الجودة و الإحكام و حسن البيان على حسب تدرّجي في الارتقاء في الكمال و الخروج من ظلمات الجهل إلى نور

۱. همان، ج ۱، ص ۱۲.

۲. همان، ج ۶، ص ۷؛ و رک ج ۹، ص ۱۱۹.

۳. همان، ج ۳، ص ۴۴۶.

۴. رک اللثالي (مطبوع در رسایل فیض کاشانی، ج ۳)، ص ۱۱؛ شرح صدر (مطبوع در همان، ج ۱)، ص ۱۶؛ الوافي، ج ۱، ص ۱۰-۱۲.



العلم و العرفان. و المختار منها لكل قوم عدد و ليس الكل لكل أحد، إذ فيها ما لا يتفجع به إلا الفاذا الشاذ اللبيب كل اللبيب و ليس للأخرين فيه نصيب، فلا يطمع فيه من ليس له أهلاً و لا يتعب نفسه في تحصيله فإنه ليس سهلاً.^۱

حکیم متألّه آخوند مآلعلى نوری رضوان الله عليه بزرگترین شارح و مدرس حکمت متعالیه در قرن سیزدهم است که به برکت عمر طولانی و روابط حسنه با علما و فقهای عصر خود در طول شش تا هفت دهه با تربیت بیش از هزار شاگرد^۲ باعث گردید حکمت متعالیه از زوایای خمول خارج شده و به متن حوزه‌های علمیه منتقل شود. وی با فقیه بزرگ آن عصر میرزای قمی رحمة الله عليه، روابطی نیکو و دوستی دیرینه‌ای داشت و مراسلات گوناگونی میانشان رد و بدل شده است.^۳ میرزا در یکی از نامه‌های خود به این حکیم متشرّع تقاضا نموده که درباره قاعده بسیط الحقیقه توضیحاتی بدهد. آخوند نوری در ضمن جواب می‌نگارد:

«و لكنني لست أجسر كل الجسارة في الإشارة إلى شيء يسير أندر من بطونها، و لست أطمئن كل الاطمئنان في الرخصة من صاحب الشريعة و من جانب الحجّة عجل الله فرجه و عليه السلام؛ فإنّ العبارة قاصرة و ظواهر الألفاظ متبادرة.»^۴

و نیز مرحوم آیه الله شعرانی قدس سره ذیل حدیث شریف عبدالعزیز قراطیسی از امام صادق علیه السلام (که در متن کتاب گذشت) بعد از بیان وصایای افلاطون و ابن سینا آورده‌اند:

«و ممّا جربنا في العلوم و جرينا عليه في تدريس العقليات منذ سنين، الاحتراز من تعليم الفلسفة الإلهية لمن لم يرتض ذهنه بالرياضيات كالهندسة و الهيئة. و لا نتكلم في العقليات مع من لا يعرفها، فإنّ الخاطر يتبلبل و يتشوش عند سماع البرهان و يتردد بين قبول البرهان و متابعة أوهامه المتركزة الراسخة في قلبه منذ حدثته الى أن كمل. و من أحسن ما يؤثر في إقامة الذهن البراهين الرياضية.»^۵

و نیز از رهبر فقیه انقلاب قدس سره نقل شده است که در ماجرای اعتراض مرحوم آیه الله بروجردی به تدریس *أسفار* توسط علامه طباطبائی فرموده‌اند:

«فلسفه در طول تاریخ خود قاجاق بوده و باید آن را به صورت قاجاق خواند؛ به خصوص در حوزه‌های علمیه؛ اینقدر زیاد و برای همه کس درس نگویید و اجازه

۱. فهرست‌های خودنوشت فیض کاشانی، ص ۱۰۸.

۲. رک مکتب فلسفی اصفهان، ص ۱۵۹.

۳. به عنوان نمونه رک *قصص العلماء*، ص ۱۵۲.

۴. *الرقیمة النوریة فی قاعده بسیط الحقیقه* (مطبوع در دفتر ششم میراث حوزه اصفهان)، ص ۱۰۴.

۵. شرح اصول الکافی، ج ۸، ص ۱۳۶.

ندهید همه بیایند و بنشینند. مگر همه اینها اهل هستند؟ کسانی که شایستگی برای خواندن فلسفه دارند، به طوری که منحرف نشوند، کم هستند. ... وقتی من در صحن حضرت معصومه سلام‌الله‌علیها حکمت درس می‌گفتم، حجره‌ای را انتخاب کرده بودم که حدود هفده نفر جا داشت. عمداً چنان جایی را انتخاب کرده بودم که بیشتر نیایند. به آنهایی که می‌آمدند و افراد خاص و شناخته‌شده‌ای هم بودند می‌گفتم، درس مرا بنویسید و بیاورید. اگر دیدم فهمیده‌اید، اجازه می‌دهم بیایید وگرنه شما نباید فلسفه بخوانید چون مطالب را درک نمی‌کنید و باعث زحمت خواهید شد، هم زحمت خودتان و هم زحمت من؛ چون خواهید گفت که ما پیش فلانی فلسفه خوانده‌ایم!»^۱

با این همه چندی است که بزرگان اهل عرفان و حکمت اقدام به ترویج علنی این دست معارف زده و با تألیف کتب فارسی و سخنرانی‌ها و... تا حد وسیعی از طریقه سابقین در کتمان این علوم عدول نموده‌اند.

وجه این مسأله می‌تواند این امور باشد:

اول: چنانکه گذشت سربودن مسائل نسبی است و در عصر اخیر در اثر عمومی شدن تحصیل علم و رشد سطح علم و دانش، بسیاری از مسائلی که سابقاً فقط قابل فهم برای خواص بود، برای همگان قابل استفاده گشته است و لذا وجهی برای کتمان آن باقی نمانده است.

دوم: پیچیدگی برخی از مباحث فلسفی ناشی از پیچیدگی بیان فلاسفه است. هر چه این مباحث بیشتر باز گردد و ابهامات و ظرائف آن آشکار شود فهم آن برای افراد بیشتری ممکن می‌گردد. در اثر تلاش‌های پیگیر علامه طباطبائی و نهضت فلسفی و عرفانی ایشان و شاگردان در چند دهه اخیر، بسیاری از مباحث ساده‌نویسی گشته و افراد بسیاری می‌توانند از آن بهره ببرند.

سوم: یکی از خاصیت‌های مهم فلسفه، دفاع از آموزه‌های صحیح دین مقدس است و هر چه شبهات در جامعه بیشتر شود نیاز به فلسفه بیشتر می‌گردد. در دوره اخیر به علت رواج بیش از حد شبهات در سطح جامعه و خصوصاً در دانشگاه‌ها عمومی شدن لایه‌هایی از مباحث فلسفی ضرورتی غیرقابل انکار گشته است و اگرچه عمومی شدن این مباحث مسلماً آفاتی نیز دارد، ولی منافع آن در برابر آفاتش قابل مقایسه نیست.

به همین منوال رواج عرفان‌های کاذب ضرورت ترویج عرفان ناب شیعی را دو چندان نموده است و اگر رواج حکمت متعالیه و عرفان شیعی در عصر پس از انقلاب اسلامی نبود، دیگر اثری از گرایش به تعالیم اسلامی در میان تحصیل‌کردگان جامعه نبود.



بر همین اساس علامه طباطبائی در جریان تعطیلی درس *أسفار* به مرحوم آیه‌الله العظمی بروجردی قدس سرهما چنین پیام داده‌اند:

«به آقای بروجردی از طرف من پیغام ببرید که این درس‌های متعارف و رسمی را مانند فقه و اصول، ما هم خوانده‌ایم؛ و از عهده تدریس و تشکیل حوزه‌های درسی آن برخورداریم آمد و از دیگران کمبودی نداریم.

من که از تبریز به قم آمده‌ام فقط و فقط برای تصحیح عقائد طلاب بر اساس حق، و مبارزه با عقائد باطله مادیین و غیرهم می‌باشد. در آن زمان که حضرت آیه‌الله با چند نفر خُفیه به درس مرحوم جهانگیرخان می‌رفتند، طلاب و قاطبه مردم بحمدالله مؤمن و دارای عقیده پاک بودند؛ و نیازی به تشکیل حوزه‌های علنی *أسفار* نبود؛ ولی امروزه هر طلبه‌ای که وارد دروازه قم می‌شود با چند چمدان (جامه‌دان) پر از شبهات و اشکالات وارد می‌شود!

و امروزه باید به درد طلاب رسید؛ و آنها را برای مبارزه با ماتریالیست‌ها و مادیین بر اساس صحیح آماده کرد، و فلسفه حقه اسلامی را بدانها آموخت؛ و ما تدریس *أسفار* را ترک نمی‌کنیم.

ولی در عین حال من آیه‌الله را حاکم شرع می‌دانم؛ اگر حکم کنند بر ترک *أسفار* مسأله صورت دیگری به خود خواهد گرفت.^۱

اهمیت این موضوع به حدی است که رهبر فرزانه و بصیر انقلاب اسلامی حضرت آیه‌الله خامنه‌ای دام‌ظله‌العالی در عین تجلیلی که از شخصیت مرحوم آیه‌الله العظمی بروجردی رضوان‌الله‌علیه می‌نمایند، از این جریان به تلخی یاد نموده و نتیجه آن را خسارت‌بار می‌دانند:

«در گذشته در حوزه قم با فلسفه و وجود مرحوم آقای طباطبائی مخالفت می‌شد. می‌دانید درس *أسفار* ایشان به دستور تعطیل گردید و ایشان مجبور شد شفاء تدریس کند. در دوره اخیر، قم مرکز حوزه فلسفی ما بوده‌است؛ آقای طباطبائی هم انسان کاملاً متشرع، مواظب، دائم‌الذکر، متعبد، اهل تفسیر و اهل حدیث بوده... مراتب علمی و فقه و اصولش هم طوری نبوده که کسی بتواند آنها را انکار کند. در عین حال کسی مثل آقای طباطبائی که جرأت کرد و فلسفه را ادامه داد و عقب نزد، این‌طور مورد تهاجم قرار گرفت. نتیجه چیست؟ نتیجه این است که امروز سطح تفکرات و معرفت فلسفی ما در جامعه و بین علمای دین محدود است. با بودن استادی مثل آقای طباطبائی، جا داشت امروز تعداد زیادی استاد درجه یک از



تلامذه ایشان در قم و دیگر شهرستان‌ها داشته باشیم. آقای طباطبائی فرد فعّالی بود؛ بنابراین جریان فلسفی‌ای که به وسیله ایشان پایه‌گذاری شد باید به شکل وسیعی گسترش پیدا می‌کرد، که نکرده است. البته ما همان وقت مقلد آقای بروجردی بودیم و الآن هم با چشم تجلیل و تعظیم به ایشان نگاه می‌کنیم؛ اما بالاخره هرچه بود، نتیجه‌اش این شد؛ این نباید تکرار شود. فلسفه اسلامی فقه اکبر است؛ پایه دین است؛ مبنای همه معارف دینی در ذهن و عمل خارجی انسان است؛ لذا این باید گسترش و استحکام پیدا کند و بروید؛ و این به کار و تلاش احتیاج دارد.^۱

چهارم: یکی از وظائف منتظران در عصر غیبت ایجاد زمینه ظهور باهر النور حضرت بقیة الله الأعظم عجل‌الله فرجه الشریف است. مسلماً یکی از برنامه‌های آن حضرت در عصر حضور تبیین معارف عمیق قرآن است؛ معارفی که تا آن عصر در بوتۀ خفا بوده است. برای زمینه‌سازی این هدف باید از امروز تبیین توحید و معاد قرآنی را آغاز کرد. اگر عموم شیعیان امروز تاب شنیدن این سطح از معارف را - که در آثار حکمای متأله آمده است - نداشته باشند کجا می‌توانند در عصر حضور آن حضرت به استماع علوم بلند آن حضرت که صدها بار برتر و عالی‌تر از مأثورات حکماست داشته باشند. حرکت دادن جامعه اسلامی به سوی توحید حقیقی و معارف الهی از مهمترین وظائف این عصر می‌باشد.



ضمیمه ۱۰: شخصیت ملا محمد طاهر قمی و آقا محمد علی کرمانشاهی

همانطور که اشاره شد نهضت مقابله و تهاجم نسبت به عرفان و حکمت به شکل خاص خود، با ظهور اخباریه شکل گرفت. اولین عالمی که رسماً به حکمت و عرفان تاخت، و فلاسفه و عرفا را به طور مطلق مورد هجمه قرار داد و صراحتاً رمی به کفر و بی‌دینی و نصب آنها نمود، ملا محمد طاهر قمی اخباری متوفای ۱۰۹۸ ق است.^۱ وی بدون تفکیک بین نحله‌ها، مکاتب و شخصیت‌های مختلف منتسب به فلسفه و عرفان، اگر نگوئیم همه، عمده آنها را اتباع حلاج و بایزید معرفی می‌کند و کافر و مخالف اهل بیت می‌داند. و در این باره کتابهای متعددی تألیف نموده است که معروف‌ترین آنها *تحفة الأخبار* است. مطالعه شرح حال و آثار او نشان می‌دهد که وی شخصیتی افراطی و نامتعادل بوده و با مخالفین خود در هر زمینه‌ای حتی در اباحت فقهی، به شدیدترین وجهی برخورد می‌نموده است.

آیه‌الله سید حسن صدر قدس سره در قسمتی از شرح حال وی می‌نویسد:

«كان في عصر الشاه السلطان سليمان الصفوي و من أجلأء علماء ذلك العصر، و المعروفين بطول الباع و كثرة الاطلاع؛ غير أنه أخباري صلب من شيعة صاحب *الفوائد المدنية*، لا يملك لسانه عن التعريض بالمجتهدين و شدة اللهجة على الأصوليين. و كان إذا اعتقد شيئاً بالغ فيه، بل ربّما كفر من لم يقل به مع أنه من فروع الدين النظرية، كصلاة الجمعة في زمن الغيبة، فإنه لما اعتقد وجوبها العيني كفر من جوز تركها في زمن الغيبة. كما أنه كفر من قال بالمكاشفات العرفانية لشده نكيره على الصوفية، و حتى رمى جماعة من علماء الدين و أركان المذهب بالتصوف المكفر على أبلغ وجه و أشنع بيان لاتأخذه في ذلك لومة لائم، بل كفر من شك في كفرهم.»

و كذلك رأيته يكفر الحكماء و الفلاسفة حتى المتألهين الإسلاميين المتأخرين منهم، و يرميهم بكل عزيمة حتى المشاركين له في الاخبارية، لا يقرب فيهم إلا و لا ذمة، يمر على وجهه في العبائر، و يكفر بكل ما يوهم خلاف عقيدته في الأصول أو الفروع مطلقاً.»

مرحوم صدر سپس طبق روحیه تقوی و سلمی که از ایشان در کتاب تکمله مشهود است

از باب حمل بر صحت در توجیه امور مذکور می‌نویسد:

۱. قبل از وی نیز آثاری در نقد تصوف به دیگران نسبت داده شده که هویت موارد قابل اعتنا مجهول است (مانند رساله المطاعن المجرمیه از محقق کرکی؛ رک صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۲۰ - ۵۲۲)؛ و مواردی هم که ماهیت آنها مشخص است از افراد معتابه یا به سبک نقد مطلق نمی‌باشد.

«لكن كل ذلك منه عن شدة تصلبيه في الدين، لا عن غرض دنيوي، بل يراه من أعظم الجهاد في الدين.»^۱

مجموعه مکاتبات انتقادی فیما بین علامه مجلسی اول و ملامحمدطاهر قمی که تحت عنوان *اصول فصول التوضیح* به دست رسیده است، یکی از شواهد گویای رویه نامتعادل مرحوم ملامحمدطاهر است. مرحوم مجلسی در این مکاتبات سعی نموده است که به ملامحمدطاهر گوشزد کند که باید بین عرفای حق و متصوفه باطل تفکیک قائل شد و حساب صوفیه اهل سنت را از امثال بایزید، عطار، مولانا و... جدا نمود. علاوه بر این، وی در جای جای این مکتوبات اشاره به نقاط ضعف روشی، روحی و اخلاقی مرحوم ملامحمدطاهر نیز نموده است.^۲

و اما آقا محمدعلی بهبهانی، گرچه اخباری نیست و از مجتهدین و اصولیین مبرز عصر خود محسوب می شود، لیکن باید گفت وی در کتاب *خیراتیه* تابع محض ملامحمدطاهر قمی در تحفه است، و کسی که عبارات این دو کتاب را با هم مقایسه کند، به این نکته پی خواهد برد. به جز شرح احوالات بزرگان صوفیه که در مجلد اول *خیراتیه* آمده، و حجم زیادی از این کتاب را اشغال نموده (که قریب به اتفاق آن مأخوذ از *نصحات جامی* است) و چند مورد جزئی دیگر، عمده مطالب *خیراتیه* از *تحفه* انتخاب شده است. علت تألیف کتاب *خیراتیه* توسط آقا محمدعلی و روش تند و غیرعلمی که وی در این کتاب پیش گرفته است، در حوصله این مقام نمی گنجد، لیکن اجمالاً این نکته را متذکر می شویم که آن مرحوم در هنگام تألیف این کتاب که در اواخر حیات وی صورت گرفته در اثر لجاجت و نزاع شدید با برخی از صوفیه عصر خود و ظلم به آنها که نهایتاً به ریخته شدن خون آنها نیز منجر گردید - دچار دگرگونی های شدید روحی بوده و مشی وی کاملاً تغییر کرده و از جاده عدالت و تقوا خارج شده است. لذاست که می بینیم در این کتاب به خیانت هائی دست زده و تحریف ها و دروغ هائی - یقیناً عمدی - از قلمش جاری شده که پرداختن به همه آنها خود کتابی مستقل می طلبد.^۳

۱. *تکملة امل الامل*، ج ۵، ص ۴۳۶ و ۴۳۷؛ نیز صاحب *روضات تعابیری* از معاصرین وی نقل می کند که عجیب و در شناخت شخصیت او قابل تأمل است (رک *روضات الجنات*، ج ۴، ص ۱۴۳ - ۱۴۶).

۲. از نکات قابل توجه در کلمات مجلسی در رساله مزبور، اصرار بر تشیع بزرگانی چون مولوی، محیی الدین، ملاعبدالرزاق کاشانی و غیره است. مطالعه این مجموعه ارزشمند که نشان از بلندای مقام علمی و معرفتی مرحوم مجلسی داشته و حاوی نکات فراوانی در باب معارف است، به همه طالبان حقیقت توصیه می شود. این اثر، اخیراً به همت والای محقق ارجمند، استاد رسول جعفریان در جلد دوم از مجموعه *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست* - پس از بحثی در صحت انتساب آن به مجلسی اول - به طبع رسیده است.

۳. از جمله آنها تهمت تجویز لواط به مرحوم صدرالمتألهین و تهمت شهوت رانی به شیخ شبستری و افترا به خواجه عبدالله انصاری در انتساب عشق مجازی به حضرت امام صادق علیه السلام است که در متن کتاب بدانها پرداخته و بی اساس بودن آنها را ثابت نموده ایم.



به عنوان مثال در حالی که وی در *خیراتیّه* - به تبع *تحفة الأخیار* - کراراً مولوی را کافر معرفی می‌کند و عباراتی از اشعار وی را شاهد می‌آورد، در *مقامع الفضل* که آن را در زمان اعتدال و تقوا تألیف نموده است، پس از ذکر مجموعه‌ای از همان ابیات وی می‌نویسد:

«قاصر گوید که: چنانکه آیات و روایات محکم و متشابه دارند، همچنین علما و بزرگان شیعیان و سنیان محکم و متشابه دارند؛ و حالِ مولوی از جمله متشابهات و کلامش قابل تأویلات هست...»^۱

همانطور که ملاحظه می‌کنید، وی در اینجا به صراحت اعلام می‌کند که قضاوت قطعی در مورد مولوی نمی‌توان نمود؛ و این‌ها من‌ذاک؟!

البته غرض از این نقل، این نیست که وی را صرف نظر از کتاب *خیراتیّه*، موافق یا بی‌طرف نسبت به عرفا و فلاسفه معرفی کنیم، چرا که وی مسلماً دید خوبی نسبت به آنها نداشته و در مواضع مکرر از *مقامع* نیز به نقد و تخطئه آنها می‌پردازد. غرض اثبات این مدعاست که شخصیتی چون آقا محمدعلی بهبهانی هم اگر به نقد و تخطئه فلسفه و عرفان به این نحو مطلق و همه‌جانبه می‌پردازد، تحت تأثیر عوامل خارجی و به تبع اخباریین است. مجتهدین و فقهای شیعه در طول تاریخ نقدهایی به صوفیه و حکما داشته‌اند، اما نه بر مبنای حکم به مباینت کامل عقل و شهود از وحی، و فساد و کفر همه اهل عرفان و حکمت.



ضمیمه ۱۱: ملاقات حضرت امیرالمؤمنین با سفانه دختر حاتم

در اینجا ابتدا متن کامل این حدیث را نقل می‌نمائیم:^۱

قال امیرالمؤمنین علیه السلام:

«یا سبحان الله! ما أزهَدَ كثيراً من الناس في الخير! عَجِبْتُ لِرَجُلٍ يَأْتِيهِ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فِي حَاجَةٍ فَلَا يَرَى نَفْسَهُ لِلْخَيْرِ أَهْلاً! فَوَاللَّهِ لَوْ كُنَّا لَا نَرْجُو جَنَّةَ وَلَا ثَوَاباً وَلَا نَخْشَى ناراً وَلَا عِقَاباً لَكَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَطْلُبَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى سُبُلِ النُّجَاحِ.»
فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! أَسَمِعْتَ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ:

«نَعَمْ، وَ مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ؛ لَمَّا أَتَانَا سَبَايَا طَيِّبٌ وَقَعْتُ (وَقَفْتُ) جَارِيَةً حَمَاءَ حَوَاءَ لِعَسَاءَ لَمِيَاءَ عَيْطَاءَ شَمَاءَ الْأَنْفِ مُعْتَدِلَةَ الْقَامَةِ رَدْمَاءَ (دَرْمَاءَ) الْكَعْبَيْنِ خَدَلْجَةَ السَّاقَيْنِ لَفَاءَ الْفَخْذَيْنِ خَمِيصَةَ الْخَصْرَتَيْنِ ضَامِرَةَ الْكَشْحَيْنِ؛ فَلَمَّا رَأَيْتُهَا أَعْجَبْتُ بِهَا وَقُلْتُ: لَا طَلْبَيْنِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَجْعَلَهَا فِي فَيْثِي. فَلَمَّا تَكَلَّمْتُ نَسِيتُ جَمَالَهَا لَمَّا رَأَيْتُ مِنْ فَصَاحَتِهَا. فَقَالَتْ: «يَا مُحَمَّدُ! إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُخَلِّيَ عَنِّي، وَ لَا تُشِمَّتْ بِي الْعَرَبُ، فَإِنِّي ابْنَةُ سُرَّةٍ قَوْمِي؛ كَانَ أَبِي يَفُكُّ الْعَانِي وَيَقْرِي الضَّيْفَ وَ يُشْبِعُ الْجَائِعَ وَ يُفْرِجُ عَنِ الْمَكْرُوبِ وَ يُطْعِمُ الطَّعَامَ وَ يُفْشِي السَّلَامَ وَ مَا رَدَّ طَالِبَ حَاجَةٍ عَنْهَا قَطُّ؛ أَنَا ابْنَةُ حَاتِمِ طَيِّبٍ.»
فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«هَذِهِ صِفَةُ الْمُؤْمِنِ؛ لَوْ كَانَ أَبُوكَ إِسْلَامِيًّا تَرَحَّمْنَا عَلَيْهِ. خَلُّوا عَنْهَا فَإِنَّ أَبَاهَا كَانَ يُحِبُّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ، وَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يُحِبُّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.»
فَقَامَ أَبُو بَرْدَةَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! تُحِبُّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؟ قَالَ: «نَعَمْ يَا أَبَا بَرْدَةَ! وَ لَا تَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ إِلَّا بِحَسَنِ الْخُلُقِ.»»

صاحب تیسیرالمطالب در ذیل حدیث می‌گوید:

قال علي بن مهدي: «حماء أي سمراء، وكذا الحوى من الحياة في اللون، ومن هذا قيل لامرأة آدم حواء. واللمى واللّمس سوادان مستحسن [كذا] في الشفة، قال ذوالرمة:

لَمِيَاءُ فِي شَفَتَيْهَا حُوَّةٌ لَعَسٌ وَ فِي اللِّثَاتِ وَ فِي أَنْبَاهَا شَسَبٌ
وَ الرِّدْمَاءُ: الَّتِي قَدْ خَفِيَ الْعِظْمُ فِي سَاقِهَا وَ غَمِضَ مِنْ كَثْرَةِ اللَّحْمِ. وَ الْخَدَلْجَةُ: مِمْتَلَّةٌ

۱. نظر به اختلاف برخی از الفاظ این روایت در منابع، نقل تیسیرالمطالب را اصل قرار داده و در صورت نیاز از سایر منابع در تصحیح و تکمیل متن کمک گرفتیم.



الساقین سمناً. و اللّقاء من اللّفّ و هو اجتماع اللحم على الفخذ. و العیطاء الطویلة العنق. و الشّماء من الشّمم في الأنف، و هو تطامی القَصْبَة و ارتفاع الأرنبة. و قوله: «ضامرة الكشّحین» الكشّح و الخَصْر واحد. و قولها: «سرة قومی» أي خالصهم و كذلك صمیمهم. و قولها: «یفكّ العانی» أي یطلق الأسیر.»

این حدیث که آثار صدق از قسمت‌هایی از متن آن هویدا است، به دو طریق که هر دو به جناب کمیل بن زیاد نخعی منتهی می‌شود، از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است.

اول: حافظ ابوطالب یحیی بن الحسین الهارونی العلوی متوفای ۴۲۴ ق از ائمه زیدیه در *امالی* خویش موسوم به *تیسیرالمطالب*؛ و نیز ابی‌الفرج اصفهانی متوفای حدود ۳۶۰ ق در *اغانی*، هر یک با اسناد خود عن حسن بن الربیع الكوفی (*اغانی*: سلیمان بن الربیع) عن عبدالحمید بن صالح البرجمی عن زکریا بن عبدالله بن زید (*اغانی*: زید) عن ابيه عن کمیل بن زیاد النخعی این حدیث را نقل می‌نمایند.^۱

دوم: حافظ ابوبکر أحمد بن الحسین البیهقی الشافعی متوفای ۴۵۸ ق در *دلائل النبوة* و *شعب الایمان* با اسناد خود عن ضرار بن صرد عن عاصم بن حمید عن ابي حمزة الثمالي عن عبدالرحمن بن جندب عن کمیل بن زیاد النخعی نقل می‌کند. و حافظ ابن عساکر دمشقی نیز از بیهقی روایت کرده است.^۲

علاوه بر اینکه این دو سند کاملاً مجزاً و از دو مجرای متفاوت - یکی از طریق زیدیه و دیگری از اهل سنت - روایت شده و این احتمال صحّت صدور آن را بالا می‌برد؛ سند دوم که مربوط به اهل سنت است، هر چند از طرف خود آنها مورد طعن واقع شده،^۳ لیکن از نظر مبانی رجالی شیعه قابل اعتنا می‌باشد و چون احتمال جعل چنین حدیثی از هر یک از این دو سلسله روایات عاده ممتنع است، بعید نیست نسبت به اصل صدور این حدیث ادعای وثوق گردد.

همچنین خاتم‌المحدثین میرزا حسین نوری این حدیث را از *طبقات*^۴ سید علی‌خان مدنی نقل نموده و مرحوم شیخ محمدباقر محمودی در *مستدرک نهج البلاغه*، باب *القصار المسندة من کلم امیرالمؤمنین علیه‌السلام* آن را آورده و منابع متعددی برای آن ذکر نموده و صدور آن را تقریب کرده است.^۵

۱. *تیسیرالمطالب* (طبع علمی)، ص ۳۲۸؛ (طبع مکتبه الحیاء)، ص ۲۵۶؛ *الاغانی*، ج ۱۷، ص ۳۶۳.

۲. *دلائل النبوة*، ج ۵، ص ۳۴۱؛ *تاریخ دمشق الکبیر*، ج ۱۲، ص ۱۷۱.

۳. *رک کنز العمال*، ج ۳، ص ۶۶۴؛ *البدایة والنهایة*، ج ۵، ص ۶۸.

۴. *الدرجات الرفیعة*، ص ۳۵۵.

۵. *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، ص ۱۹۳ و ۱۹۴؛ *نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغه*، ج ۹، ص ۶۰۲ - ۶۰۴.



در نقل‌های دیگری نیز که از زبان سقانه دختر حاتم طائی است آمده که حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خدمت حضرت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این زن را دیده‌اند و به وی سفارش فرموده‌اند که از حضرت رسول‌الله آزادی خود را تقاضا کند.^۱

با توجه به اینکه این زن در آن زمان مسلمان نبوده و اسیری بوده که باید به عنوان کنیز تقسیم می‌شده، نظر با تأمل و دقت برای انتخاب نمودن وی شرعاً جائز بوده است و لذا از این جهت به این حدیث جای اعتراضی نیست.

و نیز از آنجا که مقام بلاغت گاه جهت جلب توجه مستمع اقتضاء می‌نماید که خطیب به بیان اموری که جلب توجه می‌کند بپردازد، بیان این صفات درباره‌ی وی لغو نیست و نمی‌توان اسنادش را به معصوم انکار نمود.

این احتمال نیز که این تعبیر در وصف وی موجب هتک حرمت وی باشد منتفی است، چون به حسب ظاهر وی در آن عهد از دنیا رفته بوده است؛ زیرا:

اولاً در منابع اسلامی اشاره شده که وی اسلام آورد^۲ ولی از تاریخ وی مطلبی در دست نیست که ظاهر آن چنین است که پس از اسلام عمری ننموده و گرنه ازدواج و ذریه‌ی او - لااقل در کتبی چون *أغانی* - ثبت می‌شد.

ثانیاً سقانه به نقلی فرزند بزرگ حاتم بوده^۳ و حاتم به نقلی در حدود سال هشتم میلاد رسول‌گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وفات کرده است،^۴ و در زمان رحلتش سقانه و عدی فرزند کوچکتر وی، برای خود مستقل بوده‌اند.^۵ و بنابراین سقانه باید در زمان رحلت پدرش حداقل ۱۰ یا ۱۵ سال داشته باشد و در سال هشتم و یا نهم هجری که این واقعه پیش آمده ۵۰ تا ۶۰ سال از عمر او گذشته باشد که البته این تاریخ نه با داستان مزبور چندان سازگار است و نه با تاریخ زندگانی عدی و رحلت او در سال ۶۸ هجری.

و اگر وفات حاتم را در حدود ۶۰۵ میلادی فرض کنیم که برخی گفته‌اند^۶ سقانه مثلاً متولد ۵۹۵ (بیست و پنج سال قبل از هجرت) بوده و در سال هشتم هجرت حدود سی‌چهل سال داشته

۱. رک السیرة النبویة لابن هشام، ج ۴، ص ۲۲۵ و ۲۲۶. این نقل از جهاتی با نقل سابق متفاوت است ولی نافی آن نمی‌باشد.

۲. الإصابة، ج ۸، ص ۱۸۰؛ أسد الغابة، ج ۶، ص ۱۴۳؛ الأغانی، ج ۱۷، ص ۳۶۳.

۳. الأغانی، ج ۱۷، ص ۳۶۳.

۴. المنتظم، ج ۲، ص ۲۸۵؛ الأعلام، ج ۲، ص ۱۵۱.

۵. رک الأغانی، ج ۱۷، ص ۳۶۶ به بعد.

۶. رک فرهنگ اعلام سخن، ج ۱، ص ۵۸۳؛ دانشنامه جهان اسلام، مدخل «حاتم طائی».



است و در هر حال رحلت او در زمان صدور این حدیث که میان سالهای ۳۵ تا ۴۰ هجری (عصر خلافت حضرت مولی‌الموالی علیه‌السلام) است طبیعی است.

تنها نکته‌ای که در حدیث به چشم می‌خورد آنست که در تعدادی از منابع ادعا شده که عدی بن حاتم از معمرین بوده و در سال ۶۸ هجری که از دنیا رفته است ۱۲۰ سال داشته است؛ یعنی ۵۲ سال قبل از هجرت به دنیا آمده است و چون گفته‌اند که سَفَّانه از وی بزرگ‌تر بوده است باید وی در سال هشت هجری بیش از شصت سال داشته باشد که با مضامین حدیث سازگار نیست. لیکن مستندی واضح برای سنّ ۱۲۰ ساله عدی وجود ندارد و در نقل‌های مختلف داستان سَفَّانه، قرائن نشان از آن دارد که وی زنی جوان یا میانسال بوده که ممکن بوده نامحرم‌ان در او رغبت نمایند و سرپرست خود را پدرش می‌دانسته که از دست رفته است و حضرت رسول برای ارسال او به نزد برادرش افرادی از ثقات را انتخاب نمودند و...

با توجه به قرائن این داستان و نیز برخی قرائن دیگر در زندگی عدی بن حاتم بعید نیست ادعا شود که وی اگرچه از معمرین بوده ولی سنّش در هنگام رحلت - چنانکه برخی گفته‌اند -^۱ حدود صد سال یا کمتر بوده است.

به هر حال دلیلی بر ردّ حدیث وجود ندارد. و البته بر اساس آن حکم شرعی نیز ثابت نمی‌شود؛ گرچه محدث خبیر حاجی نوری آن را در مستدرک نقل نموده است.

با توجه به مطالبی که در کتاب گذشت سرعت و شدت محبت حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به وی که محصول دو مقوله حبّ جمال و محبت نفسانی است - بر فرض صحت حدیث - نه فقط نقصی بر آن حضرت نیست، بلکه از لوازم کمال ایمان است.^۲

جای تعجب است از کسانی که با وجود چنین روایاتی در میراث حدیثی اهل بیت علیهم‌السلام - با چنین اوصافی از جهات ظاهری یک زن اسیر - زبان اعتراض به محیی‌الدین عربی می‌کشایند که در میان حدود چهل صفت از مدائح نظام فقط سه صفت آن را در مدح ظاهر وی آورده و گفته: «عذرا طفیلة هیفاء» (دوشیزه، کم‌سال (یا نازک بدن) و باریک اندام).

۱. رک‌الأعلام، ج ۳، ص ۲۲۰؛ به نظر می‌رسد قرائن صدق این داستان آن قدر فراوان است که می‌توان آن را شاهدی بر صحت نظر کسانی دانست که وفات حاتم را در ۶۰۵ دانسته‌اند و نیز نقدی بر نقل مشهور که رحلت عدی را در ۱۲۰ سالگی گزارش کرده‌اند.

۲. و با توجه به این مطالب دیگر جایی برای اشکال مؤلف محترم/الصحيح که این محبت را حمل بر شهوت و هوای نفس نموده و بالتبع صدور حدیث را بعید شمرده‌اند (رک‌الصحيح من سیرة الإمام علي عليه‌السلام، ج ۶، ص ۱۱۲) نیز باقی نمی‌ماند.

رسالہ فقہیہ
در حکم نظرہ حسنہ



در متن کتاب گذشت که برخی از مراجع بزرگوار شیعه به جواز نظر به اَجْنَبِيَّه همراه با تَلَذُّذ غیر شهوانی فتوا داده بودند و گویا از برخی عبارات استفاده می‌شد که تَلَذُّذی که در کلام فقهای گذشته موضوع حرمت است، نیز به معنای تَلَذُّذ شهوانی می‌باشد. برای اینکه از مباحث گذشته سوء استفاده نشده و تأییدی برای روش غلط برخی از صوفیه در نظربازی محسوب نشود، جا دارد نکاتی درباره حکم نظر به زنان و مردان بیان گردد.

مدّعی این رساله به اختصار چنین است:

۱. تَلَذُّذ در کلام قدما منحصر در شهوانی نیست.
۲. اصل نظر به وجه و کَفَّین اَجْنَبِيَّه ذاتاً جائز است.
۳. هرگونه نگاه متمرکز و باتأمّل به وجه و کَفَّین اَجْنَبِيَّه حرام است، چه با تَلَذُّذ شهوانی و چه غیر آن.

۴. تفکیک میان تَلَذُّذ شهوانی و غیر آن در نظر به محارم و مردان مفید است و نظر بدیشان با تَلَذُّذ غیر شهوانی جائز می‌باشد (بر خلاف نظر به اَجْنَبِيَّات که مطلقاً حرام می‌باشد).

۵. حرمت نظر باتأمّل اطلاق داشته و شامل نظر به کافره و متهتکه و نظر به عکس و فیلم

نیز می‌شود.

۱. «تلذذ» در کلام قدما

ظاهر عباراتی که از مرحوم آیه‌الله حکیم نقل نمودیم این بود که محل بحث فقه در باب احکام نظر موارد تلذذ شهوانی بوده و مراد فقها از تلذذ نیز همین بوده است،^۱ ولی این سخن صحیح به نظر نمی‌رسد. ظاهر عبارات فقها نشان می‌دهد که ایشان هرگونه تلذذ حاصل از نگاه را ممنوع و حرام می‌دانسته‌اند و گویا این امر در بین ایشان ارسال مسلم می‌شده است؛ به حدی که نمی‌توان به راحتی از آن عبور نموده و فتوا به خلاف آن داد.

گذشته از اینکه کلمات اصحاب از چنین تفصیلی خالی است، گاه تصریح به عدم تفصیل نیز نموده‌اند. مانند:

۱. صاحب جواهر در مسأله نظر مُمائل به مُمائل (مرد به مرد یا زن به زن) بعد از نقل روایتی در این مورد از عبارات فقها استظهار نموده‌اند که هیچ تفاوتی میان انواع تلذذ وجود ندارد و می‌نویسند:

«بل منه يُعلم كإطلاق المصنّف و غيره في المقام و غيره، عدم الفرق في التلذذ المحرّم بين كونه لهيجان مادة الجماع و بين غيره و لو من حيث إنّهُ ولد حسن.»^۲

۲. فاضل نراقی نیز که از حکماء بزرگ و اخلاقیون محسوب می‌شود و به تفاوت نظر شهوانی و نفسانی متفطن بوده است - چنانچه در بخش اول کتاب اشاره کردیم - بعد از اینکه می‌فرماید اکثر قائلین به جواز نظر به أجنبيّه، عدم ريبه و تلذذ را قید کرده‌اند و... در توضیح إطلاق تلذذ حرام می‌نویسد:

«سواء كان النظر إلى الوجه أو الكفّ أو غيرهما و سواء كان إلى المحارم أو غيرهنّ أو كان سبباً للتهيج و داعياً إلى الفساد.»^۳

۳. مرحوم ملا محمد تقی مجلسی اول رضوان الله عليه در جواب یکی از سؤالاتی که کلبعلی بروجردی از ایشان نموده است، می‌فرماید:

«...در حدیث است که نظر کردن تیری است از تیرهای زهر آلوده شیطان و هر که از جهت رضای إلهی ترک کند، حق تعالی ایمانی تازه به او عطا کند که لذت او را بیابد.

و آنچه شیخ بهاء الدین محمد (شیخ بهائی) فرمودند در جواب سؤالی که از او کردم که نظر کردن از روی لذت، بی ريبه چون است؟ فرمودند: التلذذ هو الریبه؛ و به

۱. رک فصل «تفصیل متأخرین در حکم نظر به أجنبيّه» از همین کتاب، ص ۱۰۴؛ مستمسک، ج ۱۴، ص ۳۰.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۱.

۳. مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۶۳.



جایی رسانیدند که اگر دو مرد پیر باشند، و یکی خوش صورت و یکی بد صورت باشد و از نظر به صورت خوب محظوظ باشد که به او بیشتر نظر کند، حرام است. و غالب اوقات نظر کردن به ریش داری که ریشش بلند باشد، بد نیست و ساده و مزلف را نظر نکردن اولی است. و آدمی حال خود را بهتر می داند و هر بلایی که بر سر او می آید از دیدن اینها می آید. و بوسیدن اطفال دو سه ساله ضرر ندارد، و همچنین فرزند خود، و مؤمنان ریش دار، بر پیشانی نه بر لب؛ واللہ یعلم»^۱

همانطور که ملاحظه می شود پاسخ مرحوم شیخ بهایی قدس سره و عبارات مرحوم مجلسی حاکی از آن است که دایره لذت محرم در نزد قدمای شیعه، منحصر در لذات شهوانی نبوده است؛ چرا که لذتی که یک پیرمرد از پیرمرد دیگر می برد، علی القاعده لذت شهوانی نخواهد بود!

علامه مجلسی خود در جای دیگری عباراتی دارند که ایضاً مؤید همین است که قدمای شیعه - و لو اجمالاً - تنبّه به تفاوت لذت های شهوانی و نفسانی داشته اند و مع ذلک حکم به حرمت مطلق تلذذ می نموده اند. ایشان در شرح خطبه متقین در توضیح این فرمایش حضرت در وصف متقین که «عَصُوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» می نویسند:

«چنین اند که نظر نمی کنند به زنان نامحرم هر چند خویش و قوم ایشان باشند، مثل دختر عمو و عمه و خالو و خاله، و زنان مردم هر چند زن برادر و زن برادرزاده یا زن خواهرزاده باشد، هر چند به نظر شهوت نظر نکنند، خصوصاً به موی ایشان و سینه و سایر اعضا، غیر رو و دستها و سر پاها باشد تا ساق. و همچنین نظر نمی کنند به پسران ساده و مزلف هر گاه خوف شهوت باشد و محظوظ باشند از نظر کردن به ایشان...»^۲

۱. کتاب المسئولات (مطبوع در دفتر سوم میراث اسلامی/یران)، ص ۷۰۰.

۲. شرح خطبه متقین، ص ۵۸ و ۵۹؛ از عبارات فوق نکته قابل توجه دیگری نیز استفاده می شود، و آن تطوّر علم فقه و تفاوت نه چندان کم دیدگاه فقهای جدید و قدیم در برخی از مسائل فقهی است.



۲. جواز اصل نظر به وجه و کفین

شکی نیست که فرهنگ و سنت اسلامی برای متدینین ترک نظر به اجنبیه در غیر ضرورت است و اصل کلی «النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إبْلِيسَ» مرجع عملی اهل تقوا و ورع است. لیکن در اینجا سخن در دائره حکم الزامی و محدوده حرمت و إباحه است.

گرچه در کلمات جمعی از قدما و متأخرین سخن از حرمت مطلق نظر به وجه و کفین اجنبیه آمده است؛ ولی از روایات خاصه باب نظر و نیز تتبع در روایات ابواب دیگر و تاریخ و سیره می توان به جواز اصل نظر اطمینان نمود. در اینجا نگاهی اجمالی به این موارد خواهیم داشت.

۲.۱. ادله خاصه بر جواز نظر

برخی از روایات خاصه که دلالت بر جواز نظر می نماید، عبارتند از:

۱. صحیحة علی بن سويد: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إِنِّي مُتَمَلِّئٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ الْجَمِيلَةِ، فَيُعْجِبُنِي النَّظَرُ إِلَيْهَا. فَقَالَ لِي: «يَا عَلِيُّ! لَا بَأْسَ إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ نَيْتِكَ الصَّدْقَ، وَ إِيَّاكَ وَ الزَّنَا؛ فَإِنَّهُ يَمَحُقُ الْبَرَكَهَ وَ يُهْلِكُ الدِّينَ.»^۱

۲. مرسله مروك بن عبید عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: قَالَ:

قُلْتُ لَهُ: مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَرَى مِنَ الْمَرْأَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُحْرَمًا؟ قَالَ: «الْوَجْهَ وَ الْكَفَّانِ وَ الْقَدَمَانِ.»^۲

۳. عن علي بن إسماعيل عن أبي بصير قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ:

«إِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ مَعَ قَوْمٍ لَيْسَ لَهَا فِيهِمْ مُحْرَمٌ يَصُبُّونَ الْمَاءَ عَلَيْهَا صَبًّا وَ رَجُلٌ مَاتَ مَعَ نِسْوَةٍ لَيْسَ فِيهِنَّ لَهُ مُحْرَمٌ؛ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: يَصُبُّونَ الْمَاءَ عَلَيْهِ صَبًّا. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بَلْ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَمَسَّسْنَ مِنْهُ مَا كَانَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَنْظُرْنَ مِنْهُ إِلَيْهِ وَ هُوَ حَيٌّ فَإِذَا بَلَغْنَ الْمَوْضِعَ الَّذِي لَا يَحِلُّ لَهُنَّ النَّظَرُ إِلَيْهِ وَ لَامَسَّهُ وَ هُوَ حَيٌّ صَبَّبْنَ الْمَاءَ عَلَيْهِ صَبًّا.»^۳

۴. علي بن إبراهيم في تفسيره: و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في

۱. وسائل الشيعه، ج ۲۰، ص ۳۰۸، ح ۳.

۲. همان، ص ۲۰۱، ح ۲.

۳. همان، ج ۲، ص ۵۲۶، ح ۱۰؛ و في صحیحة المفضل بن عمر: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

جُعِلَتْ فِدَاكَ! مَا تَقُولُ فِي الْمَرْأَةِ تَكُونُ فِي السَّفَرِ مَعَ الرِّجَالِ لَيْسَ فِيهِمْ لَهَا ذُو مُحْرَمٍ وَ لَا مَعَهُمْ امْرَأَةٌ فَتَمَوَّتِ الْمَرْأَةُ، مَا يُصْنَعُ بِهَا؟ قَالَ: «يُغَسَّلُ مِنْهَا مَا أُوجِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ التَّيَمُّمَ وَ لَا تَمَسُّ وَ لَا يَكْشَفُ لَهَا شَيْءٌ مِنْ مَحَاسِنِهَا الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِسِتْرِهَا.» قُلْتُ: فَكَيْفَ يُصْنَعُ بِهَا؟ قَالَ: «يُغَسَّلُ بَطْنُ كَفَّيْهَا ثُمَّ يُغَسَّلُ وَجْهَهَا ثُمَّ يُغَسَّلُ ظَهْرُ كَفَّيْهَا.» (همان، ص ۵۲۲، ح ۱).



قوله: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا:

«فَهِيَ الثِّيَابُ وَ الْكُحْلُ وَ الْخَاتَمُ وَ خِضَابُ الْكَفِّ وَ السَّوَارِ. وَ الزَّيْنَةُ ثَلَاثٌ: زَيْنَةُ لِلنَّاسِ وَ زَيْنَةُ لِلْمَحْرَمِ وَ زَيْنَةُ لِلزَّوْجِ؛ فَأَمَّا زَيْنَةُ النَّاسِ فَقَدْ ذَكَرْنَاهُ وَ أَمَّا زَيْنَةُ الْمَحْرَمِ فَمَوْضِعُ الْقِلَادَةِ فَمَا فَوْقَهَا وَ الدَّمْلَجِ وَ مَا دُونَهُ وَ الْخَلْخَالِ وَ مَا أَسْفَلَ مِنْهُ وَ أَمَّا زَيْنَةُ الزَّوْجِ فَالْجَسَدُ كُلُّهُ»^۲

۵. روایة علي بن جعفر قال:

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ مِنَ الْمَرْأَةِ الَّتِي لَا تَحِلُّ لَهُ؟ قَالَ: «الْوَجْهُ، وَ الْكَفُّ، وَ مَوْضِعُ السَّوَارِ»^۳

۶. أبوداود و ابن مردويه و البيهقي عن عائشة:

إِنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ ذَخَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ عَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ قَالَ: «يَا أَسْمَاءُ! إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ لَمْ يَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا» وَ أَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَ كَفِّهِ^۴

۷. أبوداود في مراسيله عن قتادة: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ:

«إِنَّ الْجَارِيَةَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ يَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا وَجْهَهَا وَ يَدَاهَا إِلَى الْمَفْصَلِ»^۵

۲.۲. ادله نشانگر ارتکاز بر جواز نظر

تتبع در روایات نشان می‌دهد که جواز نظر در شرائط عادی فی الجمله از مسلمات میان اصحاب معصومین علیهم الصلوٰة والسلام بوده است و محطّ سؤالات ایشان از حکم فقهی نظر، متمرکز بر نظر به شعر و بدن می‌باشد، به گونه‌ای که جواز نظر به وجه محتاج سؤال نبوده است. در روایات تحریم نیز تأکید بر حرمت نظر به شعر و بدن است در حالی که اگر نظر به وجه نیز حرام بود مسلماً باید بیان می‌شد؛ و نیز در تاریخ، نظر به زنان و شناختن آنها امری عادی تلقی می‌شده و در مواردی که کسی نظری عادی به نامحرم نموده از اهل بیت علیهم السلام منعی گزارش

۱. قسمتی از آیه ۳۱ از سوره ۲۴: النور.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۵.

۳. قرب الإسناد (از مسائل علی بن جعفر)، ص ۲۲۷؛ و رک الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۲؛ استدلال به این روایت بنا بر این است که مراد از «مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ» به قرینه جواب «مَنْ لَا يَحِلُّ النَّظْرُ إِلَيْهَا» باشد، نه «مَنْ يَحْرَمُ نِكَاحَهَا» (رک ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۰).

۴. الدر المنثور، ج ۵، ص ۴۲.

۵. همان.

نشده است.^۱ این ارتکاز و سیره آن قدر قوی است که حکم را از ادله خاصه نیز مستغنی می نماید.^۲ برخی از این روایات چنین است:

۱. موثقة السکونی عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال:

«لا بأس أن ينظر إلى شعر أمه أو أخته أو بنته.»^۳

۲. صحیحة محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه إليه من جواب مسائله: «و حرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعو إليه التهييج من الفساد والدخول فيما لا يحل ولا يجمل وكذلك ما أشبهه الشعور.»^۴

۳. الصدوق في عقاب الأعمال عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال:

«من اطّلع في نيت جاره فنظر إلى عورة رجل أو شعر امرأة أو شيء من جسدها كان حقا على الله أن يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يتبعون عورات النساء في الدنيا.»^۵

۴. صحیحة أحمد بن محمد بن نصر عن الرضا عليه السلام قال:

سألته عن الرجل يحل له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: «لا، إلا أن تكون من القواعد.»^۶

۵. موثقة السکونی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لا حرمة لنساء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهن وأيديهن.»^۷

۶. روایة قرب الإسناد عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال:

«لا بأس بالنظر إلى رؤوس نساء أهل الذمة.»^۸

۱. به عنوان نمونه رک رياض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۶، ح ۴؛ ص ۲۱۵، ح ۳.

۲. درباره اهمیت مراجعه به ارتکازات در این مسائل در ادامه توضیح داده شده است.

۳. همان، ص ۱۹۳، ح ۷.

۴. همان، ح ۱۲.

۵. همان، ص ۱۹۴.

۶. همان، ص ۱۹۹.

۷. همان، ص ۲۰۵.

۸. همان، ص ۲۰۵، ح ۴؛ و نظیر آن: موثقة عبّاد بن صهیب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهمامة والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنهم إذا نهوا لا يتنهون.» (همان، ص ۲۰۶).



۷. صحیحۀ اَبی حمزۀ الثَّمالی عن اَبی جعفر علیه السَّلَام قال:

سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ يُصِيبُهَا الْبَلَاءُ فَيَجْسَدُهَا إِمَّا كَسْرٌ وَإِمَّا جُرْحٌ فِي مَكَانٍ لَا يَصْلُحُ النَّظَرُ إِلَيْهِ يَكُونُ الرَّجُلُ أَرْقَقَ بِعِلَاجِهِ مِنَ النِّسَاءِ أَيْصَلِحُ لَهُ النَّظَرُ إِلَيْهَا؟ قَالَ: «إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ فَلْيُعَالَجْهَا إِنْ شَاءَتْ»^۱

۸. صحیحۀ علی بن جعفر فی کتابه عن اَخیه موسی بن جعفر علیهما السَّلَام قال:

سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ يَكُونُ بِهَا الْجُرْحُ فِي فَخِذِهَا أَوْ بَطْنِهَا أَوْ عَضُدِهَا هَلْ يَصْلِحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ يُعَالَجُهَا؟ قَالَ: «لَا»^۲

نکته‌ای در اهمیّت ارتکازات در استنباط حکم فقهی

چون در اینجا و برخی مسائل آینده در این رساله به ارتکازات روات تمسک شده ارائه توضیحی درباره اهمیّت ارتکازات مفید به نظر می‌رسد.

مسائل شرعی به دو دسته تقسیم می‌شود: مسائل کثیرالابتلاء و مسائل قلیل‌الابتلاء.

مسائل دسته اول خود از جهتی به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ زیرا این مسائل یا حکمی ساده دارند که عموم مردم به راحتی می‌فهمند و یا از نوعی پیچیدگی برخوردارند.

مسائل پیچیده یا به گونه‌ای بوده که مصلحت تدریج در تبلیغ احکام اقتضاء می‌نموده که در دوره‌های پس از عصر تشریح ابلاغ شوند و یا توسط شخص رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ابلاغ گردیده‌است. هر یک از این مسائل خصوصیاتِی دارند که توجه به آن در استنباط مفید است. برخی از خصوصیات مسائل کثیرالابتلاء و غیرپیچیده که محل بحث ماست چنین است:

اول: بسیاری از این مسائل در عصر اول در خلال آیات قرآن کریم ابلاغ شده و حضرت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با تفسیر آیات کریمه قرآن آن را برای مردم تبیین فرموده‌اند و لذا عنایت به آیه ناظر به آن مسأله بسیار مهم است و می‌تواند قرینه‌ای منفصل برای فهم روایاتی باشد که بعداً وارد شده‌است و به همین جهت ظهور آن بر روایات در موارد بسیاری باید مقدم گردد.

دوم: از آنجا که جریان نقل حدیث و تدوین آن در میان شیعه تا عصر صادقین علیهما السلام رونق چندانی نداشته و روایات نقل شده در عصرهای بعدی تابع سؤالات و استفهات آن دوره

۱. همان، ص ۲۳۳، ح ۱.

۲. همان، ص ۲۳۳، ح ۳؛ و در مقابل آن آمده‌است: قَالَ عَلِيٌّ بْنُ جَعْفَرٍ: وَسَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ بَطْنُ فَخِذِهِ أَوْ أَلْتِيهِ الْجُرْحُ هَلْ يَصْلِحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَيْهِ وَتُدَاوِيَهُ؟ قَالَ: «إِذَا لَمْ يَكُنْ عَوْرَةً فَلَا بَأْسَ» (همان، ص ۲۳۳، ح ۴).



بوده است؛ و چون مسائل کثیرالابتلاء ساده در عصر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ابلاغ شده و به صورت فرهنگ عمومی در آمده است، طبیعی است که از این نوع مسائل در روایات شیعی اثر پررنگی وجود نداشته و سؤالات، متمرکز بر مسائلی باشد که به صورت فرهنگ عمومی جامعه در نیامده است.

از آثار این مسأله آن است که در این گونه مسائل نمی‌توان نبودن روایت یا روایات عدیده را شاهد بر نبودن حکم شمرد. مثلاً نمی‌توان گفت: چون حکم و جوب حجاب یا حرمت نظر به أَجْنَبِيَّةٌ یا جواز نظر به وجه و کفین در روایات متعدّد و صحیحه وارد نشده، پس باطل است؛ همچنین نمی‌توان گفت: اگر واقعاً چنین حکمی وجود داشت چون مبتلابه بوده باید سؤالات فراوانی درباره آن پرسیده شده و روایات زیادی نقل می‌گشت.^۱

آری، در مسائل کثیرالابتلاء مستحدث در عصر ائمه علیهم السلام می‌توان از نبودن روایات فراوان استدلال بر عدم تحریم نمود.

سوم: در این دست از مسائل استفاده از ارتکازات بسیار ضروری است؛ زیرا به طور طبیعی در عصر ائمه علیهم السلام به صورت مسلّمات درآمده است. مراجعه به ارتکازات این حسن را دارد که معمولاً ارتکازی که از دل روایات استفاده می‌شود، محتاج احراز وثوق به راوی و به جهت صدور نیست. چون این قضایا به صورت ناخودآگاه در اذهان وجود دارد و به ندرت تصوّر می‌شود که کسی در این باب بتواند به جعل یا تقیّه پردازد و لذا احتیاج به بررسی سندی در این موارد بسیار کمتر است و اطمینان از روایات سریع‌تر حاصل می‌شود.

۱. با توجه به این نکته روشن می‌شود که استدلال مذکور در این فرمایش قابل دفاع نمی‌باشد: «و الأظهر جواز النظر إلى الوجه و الكفّين من الأجنبيّات بلا تلذذ و ريبه، لما مرّ من العسر و الحرج و عموم البلوى المقتضي لوضوح المنع لو كان؛ و ليس إلا ما يدلّ بالخصوص على الجواز.» (جامع المسائل مرحوم حضرت آية الله بهجت قدس سره، ج ۳، ص ۵۱۵). و نیز روشن می‌شود که استدلال بر حجّیت خبر واحد اطمینانی بدین نحو که گفته شود: اگر خبر واحد حجّت نبود با وجود سیره عقلائیّه بر حجّیت آن باید روایات متعدّد در ردع آن وارد می‌شد؛ صحیح نیست زیرا بر فرض که سیره عقلائیّه شامل خبر واحد غیر اطمینانی نیز باشد، مستدلّ باید اول اثبات کند که احتراز از اخبار غیر اطمینانی - به واسطه آیات قرآنی - در صدر اول به عنوان یک فرهنگ شائع میان مسلمانان در نیامده است و گرنه ردع آن محتاج روایات کثیره در عصر صادقین علیهما السلام و بعد از آن نخواهد بود.



۳. حرمت نظر با تأمل به وجه و کفین و بدن پوشیده

به نظر می‌رسد هرگونه نظر متمرکز و همراه با تأمل و بررسی به اجنبیه که از آن در لسان روایات به «النظر بتأمل» یا «ملئ العين» یا «ایلاج النظر» و امثال آن تعبیر می‌شود و می‌توان آن را به «تماشاگردن» (در مقابل نگاه کردن) یا «نگاه خریداری» تفسیر کرد، در شریعت حرام باشد. در اینجا صرفاً اشاره‌ای گذرا به ادله و شواهد این امر می‌کنیم.

۳.۱. دلیل اول: آیه غَضِّ النَّظَرِ

از کریمه شریفه: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَرْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ* وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَصْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ^۱ می‌توان حرمت هر نظر بدون غَضِّ را استفاده نمود.

غَضُّ البصر یا **غَضُّ النظر** در زبان عربی به معنای پائین انداختن نگاه و خیره نظر نکردن، در مقابل «إحداق» و «ترکیز النظر» است؛ چنانکه غَضُّ الصوت به معنای پائین آوردن صداست. و با **غمض العين** که به معنای بستن چشم و ترک نظر است متفاوت می‌باشد. لذا عرب در توصیف حالت حیا، شخص را به غَضُّ النظر توصیف می‌کند که حاکی از نظر غیر مستمر و محجوبانه است. بنابراین غَضُّ البصر اعم از ترک مطلق نظر یا نظر گذرا و غیرمتمرکز بوده،^۲ و دلالتی بر ضرورت ترک نظر ندارد خصوصاً که با «من» تبعیضیه استعمال شده است؛ مانند کریمه شریفه: «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ»^۳ که مسلماً دلالت بر سکوت مطلق ندارد.

و نیز اگر فرض کنیم که آیه شریفه مجمل است، با توجه به مسلم بودن جواز اصل نظر به اجنبیه باید آن را حمل بر حرمت نظر متمرکز و دقیق نمود و به هر حال استفاده حرمت مطلق نظر از آن وجهی ندارد.^۴

۱. آیات ۳۰ و ۳۱ از سوره ۲۴: النور.

۲. با تأمل در متون کتب لغت مانند: لسان العرب، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغة، المفردات این نکته قابل استفاده است. و نیز رک الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸؛ قاموس قرآن، ج ۵، ص ۱۰۶؛ التفسیر القرآنی للقرآن، ج ۹، ص ۱۲۶۳.

۳. قسمتی از آیه ۱۹، از سوره ۳۱: لقمان.

۴. برخی از بزرگان غَضُّ النظر را بر معنای مجازی حمل نموده و به صرف نظر نمودن از اجنبیات و ترک استمتاعات جنسی تفسیر کرده‌اند (رک مبانی العروة (مطبوع در موسسه الإمام الخوئی، ج ۳۲)، ص ۲۵-۲۷). این تفسیر نه قرینه و شاهدهی دارد و نه مطابق با فنون بلاغی زبان عرب است؛ زیرا این معنا مربوط به استعمال با «عن» مجاوزت و إبعاد است مانند: «غَضُّ نظره عن کتابه»، «غَضُّ نظره عن ترکه و لم یُرد». علاوه بر این حذف و تقدیر «عن» و مجرورش به حسب قرینه مناسبتی با آمدن «من» تبعیضیه ندارد. روایاتی نیز که در ذیل آیه آمده ناظر به غَضُّ بصر یا نظر است (رک بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۲۶ و ۷۶؛ ج ۱۰۱، ص ۴۲).



از اینکه در آیه شریفه به «غَضَّ» مقارن با «مِن» تبعیضیه امر شده - خصوصاً با قرائنی که پس از این خواهد آمد - می‌توان استفاده نمود که موضوع حرمت «نظر متمرکز همراه با تأمل» است که مقدمه تهییج شهوت است، نه مطلق نظر متمرکز.^۱

و از اطلاق^۲ و تعلیل این آیه شریفه می‌توان حرمت نگاه متمرکز و دقیق مردان به زنان و زنان به مردان^۳ را اعمّ از مسلمان و کافر و حرّ و مملوک^۴ و اعمّ از وجه و کفّین و اعضاء بدن استفاده نمود^۵ که وسیله حفظ فرج^۶ و ایجاد عفت و پاک‌دامنی در جامعه می‌باشد.

۳.۲. دلیل دوّم: ارتکاز بر حرمت نظر متمرکز و با تأمل

همانطور که جواز اصل نظر به وجه اجنبیه و بدن وی از روی لباس از مرتکبات اصحاب بوده، حرمت نوعی از نظر به اجنبیه نیز از مرتکبات بوده که از روایات باب خِطبه و حکم نظر به زن در خواستگاری استفاده می‌شود. سوالات و جواب‌ها درباره جواز نگاه کردن به صورت زنی که می‌خواهند با وی ازدواج نمایند و نیز درباره نگاه کردن به بدن او از روی لباس، نشان می‌دهد ارتکازاً نگاه متعارف در خواستگاری در حالت عادی جائز نبوده است.

اکنون سؤال این است که نظر به وجه و به بدن (از روی لباس) در خواستگاری چه خصوصیتی دارد که حرمت آن در غیر خواستگاری مسلم بوده است؟ روشن است که این نظر، نظر بدون غَضّ البصر، یعنی نگاه متمرکز و همراه با تأمل و دقت در زوایای صورت و بدن و به تعبیری نگاه خریداری است که این نوع نگاه خاص در حال ازدواج تجویز شده است و قرائن روایات نیز

۱. بدیهی است که مداومت و تکرار نظر متمرکز عادهً به تأمل و بررسی چهره و اندام طرف مقابل منجر می‌شود و لذا حرام خواهد بود.

۲. آنچه در بعضی از تفاسیر آمده که متعلّق محذوف آیه «ما حرّم اللّٰه» است با سیاق آیه سازگاری ندارد؛ زیرا اصل مولویّت است و سیاق این دو آیه نیز شاهد بر مولوی و تأسیسی بودن آن است؛ و این تقدیر، امر را ارشادی می‌نماید. به قرینه مقام متعلّق باید «ما یهیج الشهوة من الجنس المخالف و ینافی حفظ الفرج» باشد که به اطلاق آن، حکم به دختران ممیّز غیربالغ که مهیج شهوت باشند نیز سرایت می‌کند.

۳. در ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۳ می‌فرماید:

«و تتحد المرأة مع الرجل، فتمنع في محل المنع ولا في غيره إجماعاً».

۴. درباره اطلاق این حکم در فصل پنجم همین رساله بحث شده است.

۵. گرچه - با توجه به ادله دیگر - مطلق نظر به بدن زن مسلمان حرام است، ولی از این آیه شریفه فقط حرمت نظر بدون غَضّ استفاده می‌شود.

۶. حفظ فرج در این آیه به اطلاق و ظهورش، هم شامل حفظ آن از نظر غیر است و هم از زنا، و برخی از روایات که آن را منحصر در حفظ از نظر نموده است مخالف ظاهر آیه و مطروح است. و بعید نیست که مراد روایت شمول آیه نسبت به حفظ از نظر و زنا هر دو بوده و راوی بد نقل نموده است؛ (رک بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۲۶ و ۷۶).



این امر را تأیید می‌نماید؛ مانند:

۱. صحیحۃ هشام و حفص و حماد: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن ينظرَ إلى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوَّجها»^۱
۲. صحیحۃ حسن بن السری: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجلُ يريدُ أن يتزوَّج المرأةَ يتأمَّلها و ينظرُ إلى خلقها و إلى وجهها. قال: «نعم، لا بأس أن ينظرَ الرجلُ إلى المرأةِ إذا أراد أن يتزوَّجها؛ ينظرُ إلى خلقها و إلى وجهها»^۲
۳. عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إذا طَرَحَ اللهُ في قَلْبِ امرئٍ خِطْبَةَ امْرَأَةٍ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَتَأَمَّلَ مَحَاسِنَ وَجْهِهَا»^۳

نکته‌ای که در فهم این روایات مفید است اینکه در زبان فارسی از سه کلمه دیدن، نگاه کردن و تماشا کردن برای بیان مراتب مشاهده استفاده می‌شود؛ ولی در عربی عصر نصوص فقط دو تعبیر «رؤية» و «نظر» متداول بوده است و نظر به هر دو معنای «نگاه کردن» و «تماشا کردن» استعمال می‌شده و تشخیص مراد از آن محتاج قرائن است.

نظر جائز به وجه و کفین مطلق نگاه کردن است و نظری که ارتکازاً حرام بوده - به قرینه ادله جواز - تقریباً همان تماشا کردن و بررسی چهره اجنبیه است،^۴ و این اجمال و اشتراک لفظی یا معنوی موجب سوء تفاهم در فهم نصوص گشته است؛ عدّه‌ای روایات باب خطبه را دال بر حرمت مطلق نظر پنداشته و با وجود مسلم بودن اصل جواز نظر فتوا به حرمت مطلق داده‌اند.^۵

این اختلاف و انحراف حکم در تاریخ فقه نیز خود نشانه آن است که موضوع حرمت نظر ایهام و ابهام داشته و عنوانی شفاف چون «نظر با شهوت» یا «نظر با تلذذ» نبوده است، که اگر چنین بود در چنین مسأله کثیرالابتلاء و مشهوری نباید چنین اختلاف و انحرافی پیش می‌آمد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۲.

۲. همان، ح ۳.

۳. کتاب الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۸ و ۲۴۹؛ و نیز رک وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۸۸-۹۰، ح ۹، ۱۰ و ۱۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۹۳ و ۱۹۴، ح ۱ و ۴.

۴. گاه ادعا می‌شود نظر در خواستگاری همواره همراه تلذذ یا قصد آن است، ولی این سخن صحیح نیست. گذشته از آنکه از این قید در ادله اثری نیست و در برخی جواز نظر در خواستگاری مقید به عدم تلذذ شده (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۵) خارجاً هیچ تلازم عادی میان این دو نیست که موجب انصراف این روایات گردد.

۵. رک موسوعه الامام الخوئی، ج ۳۲، ص ۴۸؛ دقت به این اشتراک لفظی می‌تواند در فهم عبارات قدما نیز راهگشا باشد. بعید نیست برخی از عبارات قدما که در آن مطلق نظر تحریم شده است ناظر به همین معنای دوم باشد.

۳.۳. دلیل سوم: ادله نهی از نظر با تأمل و ملو العین و مکرر

در مجموعه‌ای از ادله ناهیه، حرمت بر «نظر با تأمل و دقیق» و «پرنمودن چشم از نامحرم» بار شده است و مواردی نیز که از باب نهی از منکر، از رفتار کسی منع شده ناظر به چنین نظری بوده‌است؛ مانند:

۱. عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«اشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى امْرَأَةٍ ذَاتِ بَعْلِ مَلَأَتْ عَيْنَهَا مِنْ غَيْرِ زَوْجِهَا أَوْ غَيْرِ ذِي مَحْرَمٍ مِنْهَا»^۱

۲. و عنه صلى الله عليه وآله وسلم:

«يَا حَوْلَاءُ! لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ أَنْ تُدْخِلَ بَيْتَهَا مَنْ قَدْ بَلَغَ الْحُلْمَ وَلَا تَمْلَأْ عَيْنَهَا مِنْهُ وَلَا عَيْنَهُ مِنْهَا»^۲

۳. در شأن نزول آیه شریفه سوره نور از حضرت امام باقر علیه السلام روایت شده است:

«اسْتَقْبَلَ شَابٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ امْرَأَةً بِالْمَدِينَةِ - وَ كَانَ النَّسَاءُ يَتَّقَعْنَ خَلْفَ آذَانِهِنَّ - فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَ هِيَ مُقْبِلَةٌ فَلَمَّا جَازَتْ نَظَرَ إِلَيْهَا وَ دَخَلَ فِي زُقَاقٍ قَدْ سَمَاهُ بِنِيِّ فُلَانٍ فَجَعَلَ يَنْظُرُ خَلْفَهَا وَ اعْتَرَضَ وَجْهَهُ عَظْمٌ فِي الْحَائِطِ أَوْ زُجَاجَةٌ فَشَقَّ وَجْهَهُ فَلَمَّا مَضَتْ الْمَرَأَةُ نَظَرَ فَإِذَا الدَّمَاءُ تَسِيلٌ عَلَى ثَوْبِهِ وَ صَدْرِهِ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا تَتَيْنَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ لَا أُخْبِرَنَّه. فَأَتَاهُ فَلَمَّا رَأَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا هَذَا؟ فَأُخْبِرُهُ، فَهَبَطَ جَبْرَيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهِذِهِ الْآيَةِ: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يَحْفَظُوا أَرْوَاحَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»^۳

۴. در مستدرک از فقه الرضا علیه السلام روایت نموده است:

«إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَرَدَفَ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فِي مَصْعَدِهِ إِلَى عَرَافَاتٍ فَلَمَّا أَفَاضَ أَرَدَفَ الْفَضْلَ بْنَ الْعَبَّاسِ وَ كَانَ فَتَى حَسَنَ اللَّيْمَةِ. فَاسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَعْرَابِيٌّ وَ عِنْدَهُ أُخْتُ لَهُ أَجْمَلُ مَا يَكُونُ مِنَ النَّسَاءِ فَجَعَلَ الْأَعْرَابِيُّ يَسْأَلُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ جَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَى أُخْتِ الْأَعْرَابِيِّ وَ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَدُهُ عَلَى وَجْهِ الْفَضْلِ يَسْتُرُهُ مِنَ النَّظَرِ فَإِذَا هُوَ سَتَرَهُ مِنَ الْجَانِبِ نَظَرَ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ؛ حَتَّى إِذَا فَرَّغَ رَسُولُ اللَّهِ

۱. بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۳۶۶.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۹، ح ۴.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲.



صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ حَاجَةِ الْأَعْرَابِيِّ التَّفَتَّ إِلَيْهِ وَ أَخَذَ بِمَنْكِبِهِ ثُمَّ قَالَ: «أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّهَا الْأَيَّامُ الْمَعْدُودَاتُ وَالْمَعْلُومَاتُ لَا يَكْفُفُ رَجُلٌ فِيهِنَّ بَصْرَهُ وَلَا يَكْفُفُ لِسَانَهُ وَ يَدُهُ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ مِثْلَ حَجِّ قَابِلٍ.»^۱

روایاتی نیز که در نهی از نگاه دوّم و سوّم وارد شده است،^۲ مؤید همین است که نوعی خاص از نگاه موضوع حرمت است که گاهی از آن به نظر دوّم یا سوّم تعبیر شده که موجب آشکاری محاسن زن می باشد.^۳

۳.۴. دلیل چهارم: حرمت مقدمات نوعی تهییج شهوت

از مجموعه‌ای از روایات استفاده می‌شود نه فقط آنچه بالفعل مقارن با تهییج است بلکه هر چیزی که به حسب نوع موجب تهییج شهوت و فساد و فحشاء شود، حرام است. و مسلماً تجویز تماشا کردن چهره زنان اجنبیه بدون شهوت با قصد تلذذ و بدون قصد، بالمآل موجب تهییج و رواج فساد می‌شود.

مانند مکاتبه شریفه حضرت امام رضا علیه السلام با محمد بن سنان که به سند صحیح نقل شده است:

«و حُرِّمَ النَّظَرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمَحْجُوبَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَ إِلَى غَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ، لِمَا فِيهِ مِنَ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو التَّهْيِيجُ إِلَيْهِ مِنَ الْفُسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيهَا لِأَيِّحِلَّ^۴ لَا يُحْمَدُ.»^۴

و مانند نهی از خضوع بالقول^۵ و از ضرب الأرجل علی الأرض^۶ و از استعمال عطر^۷ و کشف

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۶۹، ح ۷؛ و نیز رک المجازات النبویة، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ بحار الأنوار، ج ۷۶، ص ۶۵.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲-۱۹۵، ح ۶، ۸-۱۱، ۱۳-۱۵ و ۱۷؛ و الدر المنثور، ج ۵، ص ۴۰.

۳. از سیاق این روایات می‌توان حدس زد که عدد دو یا سه در حرمت موضوعیت نداشته و ارشاد به کیفیت خاصی از نظر می‌باشد.

۴. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۹۵؛ و وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۳؛ خارجاً می‌دانیم که نظر به شعر اجنبیه ملازم با تهییج شهوت نیست و لذا مراد از «لما فیهِ من تهییج الرجال» تهییج نوعی است.

۵. آیه ۳۲ از سوره الأحزاب.

۶. آیه ۱۲ از سوره ۶۰: الممتحنة.

۷. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۶۰-۱۶۲.



حجاب در نزد خُصی^۱ و دعوت زنان به طعام^۲ و مفاکَهِه^۳ و مصافحه^۴ و خلوت با اُجْنِبِیَه^۵ و در بغل نشان دادن دختران شش ساله و بیشتر^۶ که همگی از اسباب نوعیه قریبه یا متوسطه تهییج شهوت می باشد.

نکته‌ای درباره مکاتبه

شایسته تذکر است که غرض ما جمع قرائن و استفاده حکم از مجموع ادله است، نه تمسک به تعلیل. مکاتبه شریفه حضرت ثامن الحجج علیه السلام؛ زیرا این گونه تعلیل‌ها نه موجب تعمیم‌اند و نه موجب تخصیص.

توضیح آنکه: تعلیل گاهی در مقام اثبات و کشف حکم است که باید بیانگر حکمی کلی باشد تا شرط کبرای شکل اول را احراز نموده و کاشف از حکم صغری باشد؛ مانند آنکه در پاسخ از سؤال حکم ففّاع گفته شود ففّاع حرام است چون مسکر است. در اینجا چون سؤال از حکم است تعلیل باید کاشف از حکم باشد و لذا معمم است و گاه می‌تواند مخصّص نیز باشد.

ولی گاهی تعلیل در مقام ثبوت و بیانگر علت تشریح و جعل است. وقتی سائل حکم را می‌داند و به جهت اطلاع از عقلانیت حکم، علت آن را می‌پرسد - مانند مکاتبه محمد بن سنان با حضرت امام رضا علیه السلام - هیچ ضرورتی ندارد که علت مساوی با حکم باشد. غرض در این دست روایات که به روایات «علل الشرائع» موسومند غالباً بیان تقریبی عقلانیت احکام در حدّ ذهن و فهم مخاطبین است که نشان دهد احکام برخاسته از مصالح و مفاسد بوده و رغبت مکلفین را به انجام آن افزایش دهد.

۲۸۶

تتبع این روایات و فضای صدور آن نشان می‌دهد که این تعلیل‌ها که گاهی هم «حکمت» خوانده می‌شوند، نه علت تمام فروض حکم است (تا مخصّص باشد) و نه علت تامه است (تا معمم باشد) و لذا آنچه گاهی گفته می‌شود که «الحکمة تعمّم و لاتخصّص» قابل دفاع نیست. بسیاری از موارد حکمت‌های احکام در حقیقت مقتضی یا جزءالمقتضی حکم است که عدم‌المانع یا سائر اجزاء مقتضی آن - به تناسب مقام - بیان نشده است و چه بسا در موارد دیگری همان حکمت محقق شود ولی حکم مزبور از آن تبعیت ننماید. آری گاهی از مناسبات حکم و موضوع می‌توان

۱. همان، ص ۲۲۵-۲۲۸.

۲. همان، ص ۲۳۴.

۳. همان، ص ۱۹۸.

۴. همان، ص ۲۰۷-۲۰۹.

۵. همان، ج ۲۸، ص ۱۴۵.

۶. همان، ج ۲۰، ص ۲۲۹.



علیت تامه و معمم بودن آن را فهمید.

بنا بر مجموع آنچه گذشت، نمی‌توان گفت تماشا کردن چهره زنان و دختران مسلمان یا غیرمسلمان با قصد تلذذ غیرشهوایی جائز می‌باشد و تفکیک میان تلذذ شهوانی و غیر آن که از عرفان وارد اخلاق و سپس وارد فقه گردیده، بدین کیفیت در حکم فقهی صحیح نمی‌باشد. آری این تفکیک در مواردی می‌تواند ثمره فقهی داشته باشد.

۴. ثمره فقهی تفکیک لذت شهوانی و غیر شهوانی

۴.۱. ثمره اول: تلذذ بدون قصد در نظر به اجنبیه

در تلذذی که به طور اختیاری از نظر حلال (غیر متمرکز و دقیق) به چهره زنان زیبارو حاصل می‌شود، می‌توان میان لذت شهوانی و غیر آن تفکیک کرد. یعنی اگر کسی بطور عادی و با غرض نظر به زنان نظر می‌کند و از همین نظرها تلذذ غیر شهوانی می‌برد فعل وی حلال است.

صحیحۀ علی بن سوید طبق تفسیر صحیح آن ناظر به همین مسأله است:

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنِّي مُبْتَلَىٰ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ الْجَمِيلَةِ فَيُعْجِبُنِي النَّظَرُ إِلَيْهَا». فَقَالَ: «يَا عَلِيُّ! لَا بَأْسَ إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ نَيْتِكَ الصَّدَقَ؛ وَ إِيَّاكَ وَ الزَّنَا فَإِنَّهُ يَمَحَقُ الْبَرَكَاتَةَ وَ يُهْلِكُ الدِّينَ»^۱

این روایت صریح است در اینکه تلذذ غیر شهوانی غیر اختیاری هیچ منعی ندارد. و با تفکیک میان این دو لذت در تفسیر این روایت مشکلی نبوده و روایت محتاج تأویل نمی‌باشد.

فقهاء عظام این روایت صحیح را به طرق مختلفی تأویل نموده‌اند که خلاف ظاهر است؛ مانند آنکه کلمه «نظر» را در آن بر نظر اتفاقی و غیر عمدی^۲ یا بر نظر اضطراری به جهت علاج و مانند آن حمل کرده‌اند.^۳ برخی نیز خواسته‌اند در سند روایت تشکیک کنند.^۴

۲۸۸

تذکر این نکته ضروری است که نباید نظر را در روایت اعم از نظر شهوانی و نفسانی^۵ یا اعم از تلذذ با قصد و بی‌قصد^۶ شمرد؛ زیرا تعبیر **فَيُعْجِبُنِي النَّظَرُ إِلَيْهَا** فقط دلالت بر حصول لذت دارد، نه تحریک شهوت^۷ و ظاهر آن نیز حصول لذت بدون قصد است، چنانکه عبارت **إِذَا عَرَفَ**

۱. همان ص ۳۰۸، ح ۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۹؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۳؛ مرحوم آیه‌الله خوئی بعد از ذکر توجیه فوق می‌فرماید:

«و إِنْ فَلَابَسَ مِنْ رَدِّ عِلْمِهَا إِلَى أَهْلِهَا، لِأَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى جَوَازِ النَّظَرِ إِلَيْهَا حَتَّى مَعَ قَصْدِهِ التَّلَذُّذَ مِنَ الْأَوَّلِ

كَمَا يَظْهَرُ مِنْ قَوْلِهِ «فَيُعْجِبُنِي النَّظَرُ إِلَيْهَا» وَ هُوَ مِمَّا لَا يَمْكُنُ الْإِتِّزَامَ بِهِ وَ لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ مَنَّا»

ولی با آنچه گذشت معلوم می‌شود که روایت بدون تأویل قابل پذیرش است.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۳، ص ۳۱.

۴. مدارک العروة، ج ۱۲، ص ۴۸۸.

۵. رک کتاب النکاح للشیخ الأنصاری، ص ۵۳.

۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۳.

۷. برخی معاصرین نظر همراه با تلذذ شهوانی را نیز به استناد این روایت جائز شمرده‌اند و حرمت را محدود به موارد ریه نموده‌اند، ولی این استفاده صحیح نیست؛ زیرا چنانکه سابقاً گذشت لذت شهوانی در نظر به زیبارویان، نوعی از لذت نیست؛ بلکه لذت مقرون به تحریک شهوت است که امری زائد بر لذت در آن وجود دارد که در روایت از آن حذف



الله من نیتک الصدق نیز همین ظهور را تأیید می‌نماید.

۴.۲. ثمره دوم: تلذذ در نظر به محارم و هم‌جنس

در نظر به محارم و پسران جوان نیز که ذاتاً نظر به ایشان حرام نیست تفکیک میان تلذذ شهوانی و غیرشهوانی ضروری است و جواز نظر به فرزندان (پسر و دختر) و تلذذ غیرشهوانی از جمال و لطافت آنها - با قصد و بی‌قصد - بدون ریبه، جای تأمل ندارد گرچه در مظان شهوت احتیاط در ترک آن است.

بنابراین آنچه در کلمات بزرگان معاصر آمده که نظر به محارم و مردان را نیز با مطلق تلذذ تحریم نموده‌اند قابل دفاع نیست^۱ و باید میان زنان اجنبیه که اصل نظر به ایشان در شریعت نهی شده با محارم و مردان تفکیک کرد.

این نکته در توضیح المسائل آیه‌الله منتظری مراعات شده است. ایشان نظر به اجنبیه را به قصد هرگونه تلذذی حرام دانسته، اما نظر مرد به همجنس خود را (که نظر به مردان از مصادیق آن است) مقید کرده‌اند به عدم قصد تلذذ شهوانی. متن عبارت ایشان چنین است:

«مسأله ۲۶۲۰: نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم، چه با قصد لذت و چه بدون آن حرام است. و نگاه کردن به صورت و دستها نیز اگر به قصد لذت باشد یا بترسد که به حرام بیفتد حرام است، بلکه نگاه کردن بدون قصد لذت و ترس نیز خالی از اشکال نیست.

مسأله ۲۶۲۵: مرد و زنی که با یکدیگر محرمند، اگر قصد لذت شهوانی نداشته باشند، می‌توانند غیر از عورت به تمام بدن یکدیگر نگاه کنند.

مسأله ۲۶۲۶: مرد نباید با قصد لذت شهوانی به بدن مرد دیگر نگاه کند. نگاه کردن

سخنی به میان نیامده و لذا نمی‌توان به ترک استفعال تمسک نمود؛ علاوه بر آن، چه بسا جلالت شأن راوی نیز احتمال تحریک شهوانی را متفی می‌کند. جلالت شأن علی بن سواد را از مکاتبه حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام با وی، و سؤالات وی درباره توکل و عجب می‌توان حدس زد (رک بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۳۲۹-۳۳۲؛ وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۳۱؛ ج ۱۵، ص ۲۱۳؛ ج ۱، ص ۱۰۰).

نظر به قصد تلذذ شهوانی در غیر زوج و کنیز حرام است ولی از برخی روایات می‌توان حدس زد علم به حصول لذت شهوانی (لذت مقرون به تهییج شهوت) بدون قصد آن در موارد خاصی که اصل نظر مجوز دارد موجب حرمت نیست (رک همان، ج ۱۸، ص ۲۷۳، ح ۲)، ولی به هر حال حکم به حرمت آن - خصوصاً برای کسی که دائماً مبتلا به تحریک شهوت باشد - مشکل بوده و از این روایت استفاده نمی‌شود.

۱. در واقع در مسأله افراط و تفریطی پیش آمده، از یک سو برخی هرگونه نظر با تلذذ را تحریم نموده‌اند - چه به اجنبیه و چه به غیر آن - و از سویی برخی که متفطن به حرمت نظر با تلذذ غیر شهوانی به محارم و مردان شده‌اند، تلذذ را حتی درباره اجنبیه مقید به شهوانی کرده‌اند، کما اینکه از برخی معاصرین گذشت.



زن هم به بدن زن دیگر با قصد لذت شهوانی حرام است.^۱
حکمت و اعتبار نیز تفاوت حکم اجنبیه و آمردان را تأیید می‌نماید؛ زیرا بین خود اجنبیات و آمردان فرقی اساسی وجود دارد؛ جنس زن ذاتاً محل انجذاب و کشش است، و مرد فطراً به وی متمایل است. و بر اساس همین رابطه تکوینی و بنا بر اصل همسویی تکوین و تشریح، در شریعت باب ارتباط شهوانی مرد و زن و نکاح باز گذاشته شده و ازدواج - ولو به دفعات - به عنوان یکی از مستحبات مطرح گردیده، و در برخی موارد حکم به وجوب آن شده است. در نقطه مقابل ارتباط همجنس با همجنس مخالف فطرت است و در جامعه ایمانی کسی به آن متمایل نمی‌باشد، و لذا باب آن در شریعت به طور کل منسَد گشته است.

به همین جهت نگاه نفسانی به زنان اجنبیه هر چند فی‌نفسه قبحی ندارد، لیکن چون مشتمل بر مفسده نوعیه است، و غالب افراد مبتلا به آن در معرض شهوت و گناه قرار دارند و احکام نیز تابع مصالح و مفاسد نوعیه است، مقتضی است شارع مقدس باب آن را به طور کل حتی برای افرادی که به حسب شخص در معرض خطر نیستند، سد نماید. اما در رابطه با آمردان چنین اقتضایی وجود نداشته، و تبعاً لزومی به منع آن نیست.^۲

۱. توضیح المسائل، آیه‌الله منتظری، ص ۴۶۸ و ۴۶۹.

۲. این مطلب منافاتی ندارد با آنچه روایت شده است از حضرت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمودند: «إِبْأَكُم وَأَوْلَادِ الْأَغْنِيَاءِ وَالْمَمْلُوكِ الْمُرْدِ فَإِنَّ فِتْنَتَهُمْ أَشَدُّ مِنْ فِتْنَةِ الْعَذَارَى فِي خُدُورِهِنَّ.» (وسائل‌الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۴۰) زیرا این روایات یا ناظر به مقایسه آمردان زینت‌شده‌ای که در معرض دیدند با دختران پنهان می‌باشد که در واقع مربوط به حالت پس از تشریح حکم حجاب است؛ و یا ناظر به شدت فتنه به حسب اثر آن است که یکی منجر به لواط و دیگری منجر به نکاح حلال یا زنا می‌شود، و الا مسلم است که جاذبه دختران جوان بیش از پسران می‌باشد.



۵. اطلاق حرمت نظر با تأمل نسبت به کافره و متهتکه و عکس و فیلم

ابن ادریس در *سرائر*^۱ و علامه در *مختلف*^۲ به اطلاق آیه شریفه: **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ تَمَسِّكٌ** نموده و نظر به زنان کافره را نیز حرام شمرده‌اند. ولی بسیاری از فقها - خصوصاً متأخرین - اطلاق آیه را مقید به برخی روایات شمرده و به جواز نظر به زنان کافره و متهتکه - بدون ریبه و تلذذ - حکم نموده‌اند؛ و بر اساس همین فتوا امروزه پخش نمودن و تماشای انواع فیلمها و برنامه‌های تلویزیونی با حضور زنان بی حجاب یا بدحجاب امری شائع گردیده است.

به نظر می‌رسد این فتوا قابل دفاع نیست و هیچ دلیل مخصّصی برای آیه وجود ندارد،

به دو دلیل:

دلیل اول: لسان روایاتی که آن را مقید آیه دانسته‌اند، نفی حرمت از زنان ذمیّه و دیگر

زنانی است که اگر از بی حجابی نهی گردند، دست از عمل خویش برنمی‌دارند؛ همچون:

۱. معتبره السکونی: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«لَا حُرْمَةَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى شَعْرِهِنَّ وَأَيْدِيهِنَّ.»^۳

۲. موثقة عبّاد بن صهيب: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ:

«لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شُعُورِ نِسَاءِ أَهْلِ تِهَامَةَ وَالْأَعْرَابِ وَأَهْلِ الْبَوَادِي مِنَ أَهْلِ

الذِّمَّةِ وَالْعُلُوجِ لِأَنَّهُنَّ إِذَا نُهِينَ لَا يَنْتَهِينَ.» قال: «وَالْمَجْنُونَةُ الْمَغْلُوبَةُ لَا بَأْسَ

بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِهَا وَجَسَدِهَا مَا لَمْ يَتَعَمَّدَ ذَلِكَ.»^۴

تأمل در این روایات مقتضی آن است که این ادله مخصّص آیه کریمه و دیگر عمومات

^۵ نیستند؛ زیرا حرمت نظر به اجنبیه در شرع مقدّس از دو حکمت ناشی می‌شود که هر یک

اقتضای حکمی را دارد:

۱. حفظ ناظر (مردان) از وقوع در تهییج شهوت؛ شارع مقدّس بدین جهت مردان را از

نظر با تأمل و متمرکز به زنان نهی فرموده است.

۲. حفظ حرمت منظور/لیها (زنان) از نگاه مردان؛ شارع مقدّس برای گروهی از زنان

۱. *السرائر*، ج ۲، ص ۶۱۰.

۲. *مختلف الشیعة*، ج ۷، ص ۹۳.

۳. *وسائل الشیعة*، ج ۲۰، ص ۲۰۵.

۴. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۴۶۹ و ۴۷۰.

۵. همچون مکاتبه شریفه حضرت امام رضا علیه السلام به محمد بن سنان که پیش از این گذشت.



حرمت اجتماعی خاصی را قرار داده که به مقتضای آن باید در مصونیت کامل قرار گرفته و بیش از پیش از دیدگان آجانب و تعرض آنها محفوظ باشند.

این حکم مختص زنان مسلمان حرّه عقیفه است. زنان حرّه‌ای که به شرف اسلام مشرفند و به کرامت عفت خود را از دیدگان آجانب محفوظ می‌دارند، دارای حرمتی می‌باشند که به مقتضای آن کسی حق اطلاع یافتن از زینت‌های غیر آشکار ایشان را ندارد.

به مقتضای این حکم، ورود در مکانی که چنین زنانی حضور دارند بدون اذن ایشان جائز نیست و باید به ایشان مهلت داد که خود را بپوشانند. نیز به همین جهت خداوند متعال بر این زنان حجاب را واجب فرموده است.

حکمت اول مقتضی حرمت نظر دقیق به هر زنی است و حکمت دوم مقتضی حرمت مطلق نظر به غیر وجه و کفین در باب گروه خاصی از زنان.

با توجه به این نکته روشن می‌شود این روایات اصلاً در مقام تخصیص آیه شریفه نیست و عموم «يَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ... هُوَ أَزْكَى لَكُمْ» در همه جا به قوت خود باقی است که مربوط به حیثیت ناظر است. این روایات در ناحیه منظورِ اِليها تصرّف نموده و حکم به جواز نظر ساده به غیر از وجه و کفین در زنان کافره و متهتکه می‌نماید^۱ و لذا در روایت وارد است:

«لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُءُوسِ نِسَاءِ أَهْلِ الدِّمَةِ. وَقَالَ: يَنْزِلُ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَهْلِ الدِّمَةِ فِي أَسْفَارِهِمْ وَحَاجَتِهِمْ وَلا يَنْزِلُ الْمُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ إِلا بِإِذْنِهِ.»^۲

تفکیک میان دو حیثیت حکم نظر از نکات بسیار مهم این باب است که در دیگر فروع نیز به کار می‌آید و با تأمل در دلیل دوم روشن‌تر می‌گردد.

دلیل دوم: گویا از مسلمات میان اصحاب ائمه و فقهای شیعه این است که حجاب بر کنیزان واجب نیست و نظر به مو و دست و پای ایشان به مقدار متعارفی که نمی‌پوشانند جائز است. این مسأله آن قدر مسلم بوده که حتی در روایات، محلّ بحث و سؤال نیز قرار نگرفته است و فقط روایات گاهی از وجوب حجاب بر امّ ولد پرسیده‌اند.^۳

برخی فقهای شیعه نیز جواز نظر به کفار را به این وجه تعلیل نموده‌اند که زنان کافره کنیزان

۱. البته مصب این روایات همه اعضای بدن نیست و لذا نظر ساده به اعضائی که نظر ساده بدان نوعاً موجب تهییج شهوت است با این روایات مباح نمی‌گردد.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۰۶.

۳. همان، ص ۲۰۷، ح ۱؛ و ص ۲۲۶، ح ۵.



امام می‌باشند.^۱ و این نشان می‌دهد جواز نظر به کنیزان امری مسلم و مفروع عنه بوده است.^۲ از اینجا معلوم می‌شود در جامعه اسلامی آن عصر تردد زنان بی‌حجاب در فضای جامعه امری عادی تلقی می‌شده و کنیزان نیز در منازل به صورت سربرهنه مشغول خدمت بوده‌اند و از واردین پذیرائی می‌نموده‌اند و این امر در مرأی و منظر معصومین علیهم‌السلام بوده است. از این مسأله می‌توان فهمید که: **روش اسلام برای مقابله با مفاسد اجتماعی تمرکز بر مسأله حجاب نبوده است.** حجاب وسیله حفظ زن باحجاب است. زنان محجبه با پوشاندن خود، هرچه بیشتر خویش را از مطمح نظر اجانب حفظ می‌نمایند.

اما راه حفظ مردان از تحریکات شهوانی و ایجاد آرامش روحی و تزکیه در میان ایشان چیست؟ آیه کریمه راه آن را غَضُّ بصر می‌شمارد که با تعبیر «أزْكَى لَكُمْ» اشاره به تأثیر آن در تزکیه مردان می‌نماید و در مقابل زنان را نیز امر به غَضُّ بصر می‌فرماید. بنابراین روایاتی که از حرمت نداشتن برخی از زنان سخن می‌گویند به هیچ وجه نمی‌تواند آیه شریفه را تخصیص بزند چون مستلزم نقض غرض است.

سرّ مسأله این است که اگر دلیل عام یا مطلق به گونه‌ای بود که هر فردی از افراد آن برای خود واجد مصلحت بود، معقول است که شارع برخی از افراد آن را به جهاتی خارج نماید و حکم در باقی افراد به تبع مصلحت مزبور باقی بماند. اما اگر مصلحت به مجموع افراد بما هم مجموع (اعم از مجموع به دقت عقلی یا با تسامح)^۳ قائم بود، نمی‌توان آن را تخصیص زد. حکم و جوب غَضُّ بصر، نسبت به ناظر (مردان) قابل تخصیص است، ولی نسبت به منظورِ اِلیها قابل تخصیص نیست. اگر بنا باشد شارع مقدّس غَضُّ بصر را نسبت به زنان حرّه مسلمّه عقیفه واجب فرماید ولی نسبت به اُمّه و کافره و متهنّگه تخصیص بزند هیچگاه اثر «هُوَ أَزْكَى لَكُمْ» یا «لِما فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرَّجَالِ وَ ما يَدْعُوْا اِلَيْهِ التَّهْيِيجُ مِنَ الْفَسَادِ وَ الدُّخُوْلِ فِیْما لَا یَحِلُّ وَ لَا یَجْمَلُ» حاصل نخواهد شد. برای فساد یک جامعه کافی است که جمعی از زنان آن جامعه بدون حجاب در عرصه

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۲. صاحب کفایه بر این مسأله ادعای شهرت نموده است (کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۸۴). مرحوم آیه‌الله خوئی می‌فرماید: «العمدة في الاستدلال هو التمسك بالسيرة القطعية، و عدم الخلاف بين الأعلام في خصوص الوجه و الیدین، فإنّهنّ في عهدهم علیهم‌السلام کنّ یخدمن فی المجالس، و من الواضح أنّ لازم ذلك وقوع نظر الرجال علیهنّ من دون أن یصدر فی ذلك أي ردع منهم علیهم‌السلام.» (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲).

۳. این تعمیم برای این است که جواز نظر با تأمل به محارم گویا از مسائل اجتماعی محسوب می‌شود و لذا مصلحت قائم به مجموع حقیقی نیست.



اجتماع حاضر شوند^۱ و نظر بدیشان نیز هیچ محذوری نداشته باشد. در چنین فرضی حرمت نظر به دیگر زنان نیز از حیث ناظرین لغو بوده و در دفع تهییج شهوت و تحصیل تزکیه نفس هیچ اثری نخواهد داشت؛ گرچه فوائد آن برای منظورِ اِلیها به نحو شخصی محفوظ می‌باشد.

پس حرمت نداشتن زنان مذکوره نمی‌تواند مخصّص إطلاق آیه باشد و إلاّ لزوم بطلان حکمة الحکم و لغوئیه الدلیل المطلق من أصله.^۲

از آنچه گذشت می‌توان حکم نظر به عکس اُجنبیه و فیلم وی را نیز فهمید. زیرناظر دارای دو حیثیت است:

گاه مربوط به حیثیت ناظر و انعکاس تصویری در قوای مدرکه وی می‌باشد و گاه مربوط به حیثیت شیء منظورِ اِلیه و نسبت مکانی وی با ناظر و در معرض وی قرار گرفتن.^۳

در حرمت نظر از حیث اول - برخلاف نظر برخی -^۴ هیچ تفاوتی میان دیدن شخص خارجی بدون آلت یا با دوربین یا در آینه یا در فیلم نیست و در هر حال امر «یغضوا من أبصارهم» و «یغضضن من أبصارهن» و ملاک اجتناب از مقتضیات تهییج شهوت پا برجاست و لذا جایی برای

۱. حجاب بر کنیز واجب نیست و بر متهتکه واجب است و باید وی را از بی‌حجابی نهی کرد و در اهل ذمه محل اختلاف می‌باشد.

۲. از مؤیدات این مسأله آنست که با وجود مسلم بودن جواز نظر به وجه و دست و سر و ساق و گردن کنیزان، باز هم فقها درباره جواز نظر به وجه و محاسن کنیزی که قصد خریدن آن را دارند، بحث نموده‌اند و روایاتی نیز در این باب وارد شده است که نشان می‌دهد نوع نظر جائز بالذات با نظر هنگام خرید متفاوت است و نداشتن حرمت از طرف منظورِ اِلیها، مجوز هر گونه نظری از طرف ناظر نیست (رک وسائل‌الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۷۳ و ۲۷۴؛ شرائع‌الاسلام، ج ۲، ص ۵۱؛ مسالک‌الافهام، ج ۳، ص ۳۸۱؛ جواهر‌الکلام، ج ۲۴ ص ۱۶۸ و ۱۶۹).

گاه توهم می‌رود مؤثقه زرعة بن محمد دال بر جواز نظر مستمر به کنیزان است:

عن زرعة بن محمد: کان رجلٌ بالمدينة و کان له جاریة نفیسة فوقعت فی قلب رجل و أعجب بها؛ فشکا ذلک إلى أبی عبد الله علیه السلام. قال: «تعرّض لرؤیتها و کلمّا رأیتها فقل: أسأل الله من فضله...» (الکافی، ج ۵، ص ۵۵۹، ح ۱۵).

ولی حق این است که این مؤثقه ناظر به رؤیت است - نه نظر - و حضرت وی را امر نموده‌اند که در محل تردّد وی خود را قرار دهد و هنگامی که به طور طبیعی وی را می‌بیند دعا نماید.

۳. اخذ عنوان نظر و رؤیت در ادله رؤیت هلال و رؤیت جدران از این باب است؛ یعنی عنوان رؤیت به ملاک اُماریت و کاشفیت از جایگاه و مکان منظورِ اِلیه در موضوع اخذ شده‌است، و لذا به هیچ وجه رؤیت با آلت نمی‌تواند موضوع حکم را محقق کند و تنقیح مناط نیز ممکن نیست. چنانکه از دعای رؤیت هلال در صحیحه استفاده می‌شود که خداوند ماه و جایگاه آن در فضا - نه صرف رؤیت آن - را ملاک و حکمت دخول شهر و واقعیتی تکوینی قرار داده‌است:

«سبحانه ما أعجب ما دبرٌ فی أمرک! و أطف ما صنّع فی شأنک! جعلک مفتاح شهرٍ حدیثٍ لأمر حدیث.» (الصحیفة السجادية، دعای چهل و سوم).

۴. رک مستندالشیعه، ج ۱۶، ص ۶۰.



تأمل در حرمت تماشا کردن زنان - با همه اصناف - در رسانه‌های گروهی وجود ندارد؛ چنانکه پخش انواع فیلم‌های مشتمل بر زنان کافره و متهتگه چون موجب ترویج فساد و قراردادن آنها در معرض تماشای دیگران است مسلماً حرام می‌باشد.

اما نگاه عادی و گذرا به عکس زن آجنبیه مسلمان و عفیف اگر مورد هتک حرمت او باشد، مانند زنی که شناخته شده است یا ممکن است شناخته شود - گرچه در منطوق ادله از حیث منظور داخل نیست - ولی به تنقیح مناظ حرام می‌باشد و در غیر این صورت دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد. در پایان اشاره به این نکته مفید است که اجراء حکم حجاب و نهی از منکر در برابر آن اگر چه واجب است ولی این حکم همراه با حکم و جوب غضّ نظر و فرهنگ ازدواج همه با هم ضامن سلامت جامعه است و آزاد گذاشتن نگاه - گرچه قانون حجاب و ازدواج اجرا شود - ضامن سلامت نخواهد بود. از ادله چنین می‌توان فهمید که شارع از سوئی غضّ بصر را برای حفظ مردان از تهییج شهوت جعل فرموده، و از سوئی برای زنان حرّه که مسؤول تشکیل خانواده و تربیت فرزندان می‌باشند حجاب را واجب کرده تا بنیاد خانواده استوارتر شود. اما کنیزان که در جامعه از ارکان سازنده خانواده محسوب نمی‌شوند و جنبه مالیت در آنان اقوی است و دائماً دست به دست می‌چرخند و از فرزندان خود جدا می‌شوند، محتاج به چنین حفظ و حراستی نبوده‌اند. و نیز زنان کافره و متهتگه که بنای بر حفظ خود ندارند، شارع نیز ایشان را بی‌احترام تلقی فرموده و دیگران مأمور به چشم‌بستن از محاسن ایشان نیستند.

بنابراین تا فرهنگ نظر به آجنبیه در جامعه اسلامی اصلاح نشود، معضل مفاسد اجتماعی حل نخواهد شد و فتوا به جواز تماشا کردن زنان کافره و... خواهی نخواهی فساد را که می‌بینیم به بار خواهد آورد.

فہرست منابع و مصادر



القرآن الكريم

نهج البلاغة، محمد بن الحسين الشريف الرضى، قم، دارالهجرة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق
الصحيفة السجّادية، قم، الهادى، ۱۳۷۶

۱. الاختصاص، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان العكبرى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۶ق
۲. اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسى، طهران، مركز نشر آثار علامه مصطفوى، الطبعة الرابعة، ۱۴۲۴ق
۳. الأخلاق، السيد عبدالله الشبر، قم، مكتبة العزیزى، ۱۴۱۶ق
۴. إرشاد الأذهان، العلامة الحسن بن يوسف الحلّى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ق
۵. الاستبصار، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى، تهران، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الاولى، ۱۳۹۰ق
۶. أسد الغابة، عزّالدين بن الأثير أبو الحسن الجزرى، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۹ق
۷. اسماء حسنى، آية الله محمد شجاعى، تهران، سروش، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ش
۸. الإصابة في تمييز الصحابة، احمد بن على بن حجر العسقلانى، بيروت، دارالكتب العلمیة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ق
۹. إصباح الشيعة، قطب الدين الكيدرى، قم، الإمام الصادق، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ق
۱۰. الأعلام، خيرالدين الزركلى، بيروت، دارالعلم للملايين، الطبعة الثامنة، ۱۹۸۹م
۱۱. الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني، بيروت، جمال، بى تا
۱۲. الاغتباط بمعالجة ابن الخياط (مع كشف ما يردّ به على الفصوص لأبى الفتح المكي)، مجدالدين الفيروزآبادى، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الاولى، ۱۴۲۹ق
۱۳. أفلاطون فى الإسلام، عبدالرحمن بدوى، بى جا، دارالأندلس، ۱۹۸۰م
۱۴. إقبال الأعمال، رضى الدين على بن موسى بن طاووس، قم، دارالحجة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ق
۱۵. أقرب الموارد، سعيد الخورى الشرتونى، طهران، دارالأسوة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ق
۱۶. أمالى شيخ صدوق، با مقدّمه و ترجمه آية الله كمره‌اى، تهران، كتابچى، چاپ پنجم، ۱۳۷۰
۱۷. الأمالى، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى، قم، دارالثقافة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ق
۱۸. الأنوار النعمانية، السيد نعمة الله الجزائرى، تبريز، شركت چاپ، بى تا
۱۹. أنوار الولاية، آية الله ملازین العابدين الكيايگانى، بى جا، بى نا، ۱۴۰۹ق

۲۰. إيضاح الفوائد، فخرالمحققين الحلّي، بی‌جا، اسماعيليان، الطبعة الاولى، ۱۳۸۹ق
۲۱. إيقاط النائمين، صدرالدين محمد الشيرازي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، چاپ اول، ۱۳۸۶
۲۲. بحار الأنوار، العلامة المولى محمداقبر المجلسي، بيروت، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ق
۲۳. البحوث الهامة في المكاسب المحرمة، آية الله السيد محسن الخراساني، قم، در راه حق، الطبعة الاولى، ۱۴۲۳ق
۲۴. البدايه و النهايه، أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۷ق
۲۵. برخی از فيلسوفان معاصر اسلام در حوزه علمیه، محمد فنائي اشكوري، قم، مجمع عالی حكمت اسلامي، چاپ اول، ۱۳۸۹
۲۶. بيان السعادة في مقامات العبادة، الحاج سلطان محمد الجنايزي، بيروت، الأعلمی، الطبعة الثانية، ۱۴۰۸ق
۲۷. پاسخ به نقدهای بر صراط مستقیم، حاج شيخ محمدحسن وكيلى، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا
۲۸. تاريخ بغداد، الحافظ أبو بكر أحمد بن علی الخطيب البغدادي، بيروت، دارالكتاب العربي، بی‌تا
۲۹. تاريخ تذکره‌های فارسی، احمد گلچين معانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰
۳۰. تاريخ دمشق الكبير، أبو الفاسم علی بن الحسن المعروف بابن عساکر، بيروت، دارإحياء التراث، الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ق
۳۱. تاريخ شفاهي انقلاب اسلامي (تاريخ حوزه علميه قم)، غلامرضا كرباسچي، تهران، مركز اسناد انقلاب اسلامي، چاپ اول، ۱۳۸۰
۳۲. تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، خليل الجر و حنا الفاخوري، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي ايران، چاپ دوم، ۱۳۵۸
۳۳. تاريخ نظم و نثر در ايران و در زبان فارسي، سعيد نفيسي، بی‌جا، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۴
۳۴. تاسوعات، أفلوطين، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، چاپ اول، ۱۹۹۷م
۳۵. تحريف‌های تفكيكان (دفتر اول)، حاج شيخ محمدحسن وكيلى، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا
۳۶. تحف العقول، الحسن بن علی بن شعبة الحرّاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۷ق
۳۷. تحفة الأخيار، مولى محمدطاهر قمی، قم، کتابفروشی طباطبائي، ۱۳۹۳ق
۳۸. تحفة العالم، مير عبداللطيف خان شوشتری، تهران، کتابخانه طهوري، چاپ اول، ۱۳۶۳
۳۹. التحفة السنیه في شرح النخبة المحسنية، السيد عبدالله الجزائري، به تصحيح سيد عليرضا



- ریحان مدرّس، ایران، چاپ اول، بی تا
۴۰. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸
۴۱. تذكرة الفقهاء، العلامة الحسن بن يوسف الحلبي، بی جا، المكتبة المرتضوية، بی تا
۴۲. تذكرة رياض الشعراء، عليقلی واله داغستاني، تهران، اساطير، چاپ اول، ۱۳۸۴
۴۳. تذكرة رياض العارفين، رضاقلی خان هدايت، بی جا، کتابفروشی محمودی، ۱۳۴۴
۴۴. تفسير العياشي، ابوالنضر محمد بن مسعود العياشي، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية، بی تا
۴۵. تفسير سورة حمد، امام خميني، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ پنجم، ۱۳۷۸
۴۶. تفسير كنز الدقائق، الميرزا محمد المشهدي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ق
۴۷. التفسير القرآني للقرآن، خطيب عبدالكريم، بی جا، بی نا، بی تا
۴۸. تكلمة أمل الآمل، السيد حسن الصدر، بيروت، دارالمؤرخ العربي، الطبعة الاولى، ۱۴۲۹ق
۴۹. توضيح المسائل مراجع، تهيه و تنظيم سيد محمدحسن بنی هاشمی، قم، اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۸۳
۵۰. توضيح المسائل، آية الله العظمى سيد محسن حكيم، بی جا، علمی، بی تا
۵۱. توضيح المسائل، آية الله العظمى منتظري، قم، دفتر تبليغات اسلامی، ۱۳۶۲
۵۲. تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تهران، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ق
۵۳. تيسير المطالب في أمالي الإمام أبي طالب، السيد يحيى بن الحسين العلوي، بيروت، الأعلمی، الطبعة الاولى، ۱۳۹۵ق
۵۴. تيسير المطالب في أمالي السيد أبي طالب، القاضي المسوري، بيروت، دارمكتبة الحياة، بی تا
۵۵. ثمرات القدس من شجرات الأنس، ميرزا لعل بيگ لعلی بدخشی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۶
۵۶. جامع السعادات، المولى محمد مهدي النراقي، بيروت، الأعلمی، بی تا
۵۷. جامع المسائل، آية الله العظمى محمدتقي بهجت، دفتر حضرت آية الله بهجت، قم، ۱۴۲۶ق
۵۸. جامع المقاصد، الشيخ علي بن الحسين الكركي، قم، آل البيت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ق
۵۹. جرعه ای از دریا، آية الله حاج سيد موسى شبيري زنجاني، قم، مؤسسه كتابشناسی شيعه، چاپ اول، ۱۳۹۰
۶۰. جمال آفتاب و آفتاب هر نظر، حاج شيخ علي سعادت پرور، تهران، احیاء كتاب، چاپ

- پنجم، ۱۳۸۵
۶۱. جنّة المأوی، آية الله الشيخ محمدحسين آل كاشف الغطاء، قم، أنوار الهدى، الطبعة الثانية، ۱۴۲۶ق
۶۲. جنگ ملاًصدرا، تمهید مصطفی فیضی کاشانی، تهران، اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۸۸
۶۳. جواهر الكلام، الشيخ محمدحسن النجفی، تهران، اسلامیه، بی تا
۶۴. چهل حدیث، امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیستم، ۱۳۷۸
۶۵. حافظ شیرین سخن، محمد معین، تهران، معین، چاپ اول، ۱۳۶۹
۶۶. الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحرانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا
۶۷. حدیث پارسایی، رضا مظفری، قم، مشهور، چاپ اول، ۱۳۷۸
۶۸. الحقائق فی محاسن الأخلاق، الفیض الكاشانی، بی جا، دارالکتاب الإسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۲۳ق
۶۹. الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة العقلية، صدرالدين محمد الشيرازي، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۲
۷۰. الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة العقلية، صدرالدين محمد الشيرازي، بيروت، إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱م
۷۱. حکمت بوعلی سینا، آية الله شيخ محمدصالح علامه حائری سمنانی، بی جا، شرکت سهامی چاپ، ۱۳۳۵
۷۲. حیات حافظ و تفألهای آن، روحی دستغیب شیرازی، مطبعة شرکت چاپ، چاپ دوم، ۱۳۱۷
۷۳. خیراتیّه در ابطال طریقۀ صوفیّه، آقا محمدعلی بن علامه وحید بهبهانی، بی جا، موسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی، بی تا
۷۴. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹
۷۵. دانشنامه ادب فارسی، به سرپرستی حسن انوشه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۱
۷۶. الدرّ المنثور، جلال‌الدين سيوطي، كتابخانه آية الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق
۷۷. در محضر لاهوتیان، محمدعلی مجاهدی، تهران، لاهوت، چاپ ششم، ۱۳۸۲
۷۸. الدرجات الرفیعة، السيد علی خان المدنی الشيرازي، قم، بصیرتی، ۱۳۹۷ق
۷۹. دلائل النبوة، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، بيروت، دارالكتب العلمیة، الطبعة الاولى، ۱۴۰۵ق



۸۰. دمع السجوم، حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، بی‌جا، ذوی القربی، چاپ اول، ۱۳۷۸
۸۱. ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات امام امیرالمؤمنین، چاپ اول، ۱۳۷۱
۸۲. دیوان ابن الفارض (مع جلاء الغامض بقلم امین الخوری)، بیروت، المطبعة الأدبية، الطبعة الرابعة، ۱۹۰۴م
۸۳. دیوان امام، سروده‌های حضرت امام خمینی، بی‌جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۲
۸۴. دیوان حاج ملاهادی سبزواری، به ضمیمه شرح حال مؤلف به قلم مرتضی مدرس‌ی چهاردهی، بی‌جا، کتابفروشی محمودی، بی‌تا
۸۵. دیوان حاج میرزا حبیب خراسانی، به سعی و اهتمام علی حبیب، تهران، کتابفروشی زوآر، چاپ چهارم، ۱۳۶۱
۸۶. دیوان حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، بی‌جا، لقمان، بی‌تا
۸۷. دیوان غزلیات حافظ، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی‌علیشاه، چاپ چهل و هشتم، ۱۳۸۸
۸۸. دیوان محمد شیرین مغربی، به تصحیح و اهتمام لئونارد لوئیزان، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲
۸۹. دیوان مفتقر، علامه شیخ محمدحسین غروی اصفهانی، تهران، آفاق، چاپ اول، ۱۳۸۰
۹۰. دیوان وحشی بافقی، ویراسته حسین نخعی، بی‌جا، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۴۳
۹۱. دیوان هاتف اصفهانی، با مقدمه میرزا عباسخان اقبال، بی‌جا، مطبعة ارمغان، ۱۳۱۹
۹۲. ذخائر الأعلاق، محیی‌الدین بن عربی، بیروت، مؤسسة الانتشار العربی، الطبعة الاولى، ۲۰۰۶م
۹۳. الذریعة إلى تصانیف الشیعة، العلامة الشیخ آقابزرگ الطهرانی، بیروت، دارالأضواء، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۳ق
۹۴. راز دل (شرحی بر گلشن راز شیخ محمود شبستری)، تدوین و بازنویسی آیه‌الله علی سعادت‌پرور، تهران، احیاء کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۵
۹۵. الرسالة القشیرية، أبوالقاسم القشیری، قم، بیدار، الطبعة الاولى، ۱۳۷۴
۹۶. رساله سبزواری منسوب به بحر العلوم، علامه سید مهدی طباطبائی النجفی، مشهد، نور ملکوت قرآن، طبع پنجم، ۱۴۲۰ق
۹۷. رساله لب‌الباب، علامه آیه‌الله حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی، طبع پانزدهم، ۱۴۲۹ق
۹۸. رسائل ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق



۹۹. رسائل إخوان الصفاء و خلّان الوفاء، إخوان الصفاء، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۵ق
۱۰۰. رسائل الشجرة الإلهية، شمس الدين الشهرزوري، تهران، مؤسسة حكمت و فلسفة ايران، چاپ اول، ۱۳۸۵
۱۰۱. رسايل فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى فيض كاشاني، تهران، مدرسه عالی شهيد مطهری (كنگرة فيض كاشاني)، چاپ اول، ۱۳۸۷
۱۰۲. روح مجرد، علامه آية الله حاج سيّد محمد حسين حسيني طهراني، مشهد، علامه طباطبائي، طبع ششم، ۱۴۲۱
۱۰۳. روضات الجنّات، ميرزا محمدباقر خوانساري، قم، اسماعيليان، ۱۳۹۱ق
۱۰۴. الروضة البهية، الشهيد زين الدين بن علي العاملي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الاولى. ۱۴۲۴ق
۱۰۵. روضة الواعظين، محمد بن الحسن النيسابوري، قم، منشورات الرضى، بى تا
۱۰۶. رياض المسائل، السيد على الطباطبائي، قم، آل البيت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ق
۱۰۷. زندگى نامه و خدمات علمى و فرهنگى حاج ميرزا مهدي مدرس آشتياني، تهيه و تدوين سهلعلی مددی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، چاپ دوم، ۱۳۸۹
۱۰۸. السرائر، محمد بن إدريس الحلّي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۷ق
۱۰۹. سلسله موى دوست، به كوشش مجتبى فراهانى، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، چاپ اول، ۱۳۸۳
۱۱۰. سياحت شرق، آية الله آقانجفی قوچانى، تهران، حديث، چاپ چهارم، ۱۳۷۶
۱۱۱. السيرة النبوية، ابن هشام، مصر، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ۱۳۵۵ق
۱۱۲. سيمای فرزانهگان، رضا مختاری، قم، دفتر تبليغات اسلامى، چاپ نهم، ۱۳۷۵
۱۱۳. شرايع الإسلام، المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي، قم، اسماعيليان، الطبعة الثانية، ۱۴۰۸ق
۱۱۴. شرح أصول الكافي، المولى محمد صالح المازندراني، بيروت، دار إحياء التراث، الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ق
۱۱۵. شرح الإشارات و التنبيهات، الخواجه نصير الدين الطوسى، قم، نشر البلاغة، چاپ اول، ۱۳۷۵
۱۱۶. شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي، كرمان، چاپخانه سعادت، بى تا
۱۱۷. شرح خطبة متقين، علامه آخوند ملامحمدتقى مجلسى، تهران، اساطير، چاپ دوم، ۱۳۸۶
۱۱۸. شرح دعای سمات، آية الله سيّد على قاضى طباطبائي، تهران، شمس الشموس، چاپ اول، ۱۳۸۴



۱۱۹. شرح عرفانی غزلهای حافظ، ابوالحسن عبدالرحمان ختمی لاهوری، تهران، قطره، چاپ ششم، ۱۳۸۷
۱۲۰. شرح مثنوی، حاج مآلهادی سبزواری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳
۱۲۱. شرح منازل السائرين، كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني، قم، بيدار، الطبعة الثالثة، ۱۴۷۰ق
۱۲۲. شرح مناقب ابن عربي، سيد صالح موسوي خلخالي، قم، مطبوعات ديني، چاپ دوم، ۱۳۸۶
۱۲۳. شرحی الإشارات، فخرالدين الرازي و نصيرالدين الطوسي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق
۱۲۴. الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام، العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الثالثة، ۱۴۳۱ق
۱۲۵. صدرای زمان (يادنامه سيّد جلال الدين آشتياني)، گروه مؤلفان، مشهد، دفتر تبليغات اسلامي خراسان رضوي، چاپ اول، ۱۳۸۴
۱۲۶. صراط مستقيم، حاج شيخ محمدحسن وكيلى، بی جا، مؤلف، چاپ اول، ۱۴۲۹ق
۱۲۷. صفيه در عرصه دين، فرهنگ و سياست، رسول جعفريان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ۱۳۸۹
۱۲۸. طبقات أعلام الشيعة (الحقائق الراهنة في المائة الثامنة)، الشيخ آقابزرگ الطهراني، بيروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الاولى، ۱۹۷۵م
۱۲۹. طبقات أعلام الشيعة (الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة) الشيخ آقابزرگ الطهراني، مشهد، دارالمرتضى، الطبعة الثانية، ۱۴۰۴ق
۱۳۰. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر)، الشيخ آقابزرگ الطهراني، مشهد، دارالمرتضى، الطبعة الثانية، ۱۴۰۴ق
۱۳۱. عارف و صوفی چه می گویند؟، حاج میرزا جواد تهرانی، مشهد، چاپخانه خراسان، چاپ دوم، ۱۳۴۶
۱۳۲. عرفان حافظ، استاد مرتضى مطهری، تهران، صدرا، چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۳
۱۳۳. العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام)، السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ۱۴۲۴ق
۱۳۴. علل الشرايع، أبو جعفر الصدوق، بی جا، دارالحجّة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ق
۱۳۵. عوارف المعارف، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهرودي، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الاولى، ۱۴۲۰ق
۱۳۶. عيون أخبار الرضا عليه السلام، أبو جعفر الصدوق، تهران، صدوق، چاپ اول، ۱۳۷۳

۱۳۷. غنیه النزوع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، قم، الإمام الصادق، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ق
۱۳۸. الفتوحات المكيّة، محيي الدين بن علي الطائي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ق
۱۳۹. الفتوحات المكيّة، محيي الدين بن عربي، بيروت، دارصادر، بی تا
۱۴۰. الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار الديلمي، بيروت، دارالكتب العلميّة، الطبعة الاولى، ۱۴۰۶ق
۱۴۱. الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، محمّد صادقي تهراني، قم، فرهنگ اسلامي، ۱۳۶۵
۱۴۲. فرهنگ اعلام سخن، حسن انوري و ديگران، تهران، سخن، ۱۳۸۷
۱۴۳. فقه القرآن، قطب الدين الراوندي، قم، مكتبة آية الله النجفي المرعشي، الطبعة الثانية، ۱۴۰۵ق
۱۴۴. فقه اللغة و سرّ العربيّة، أبي منصور الثعالبي، بيروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ۱۴۲۰ق
۱۴۵. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، تحقيق مؤسسة آل البيت، بيروت، آل البيت، الطبعة الثانية، ۱۴۳۱ق
۱۴۶. فهرست های خودنوشت فيض كاشاني، محمّد بن شاه مرتضى فيض كاشاني، مشهد، بنياد پژوهش های اسلامي، چاپ اول، ۱۳۷۷
۱۴۷. قاموس قرآن، سيد علي اكبر قرشي، تهران، دارالكتب الاسلاميّة، ۱۳۷۱
۱۴۸. قرب الإسناد، الشيخ أبو العباس عبد الله الحميري، قم، آل البيت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۳ق
۱۴۹. قرّة العيون في أعزّ الفنون، فيض كاشاني، قم، دارالكتب الاسلامي، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق
۱۵۰. قصص العلماء، ميرزا محمّد تنكابني، تهران، علميّه اسلاميه، چاپ دوم، ۱۳۶۴
۱۵۱. قواعد الأحكام، العلامة حسن بن يوسف الحلّي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق
۱۵۲. الكافي، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، تهران، دارالكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، ۱۳۷۵
۱۵۳. كتاب الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول، ۱۴۰۷ق
۱۵۴. كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، قم، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق
۱۵۵. كتاب المؤمن، حسين بن سعيد الأهوازي، قم، مدرسة الإمام المهدي (عج)، چاپ اول، ۱۴۰۴ق
۱۵۶. كتاب النكاح، الشيخ مرتضى الأنصاري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۶ق
۱۵۷. كتاب عقل، (درس گفتارهای دکتر سيد محمّد بنی هاشمی)، تحرير امير مسعود جهان بين، تهران، نیا، چاپ اول، ۱۳۸۵



۱۵۸. کتاب نکاح، تقریرات درس آیه‌الله شبیری زنجانی، قم، رای پرداز، بی تا
۱۵۹. کسر أصنام الجاهلیة، صدرالدین محمد شیرازی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱
۱۶۰. کشف الظنون، مصطفی بن عبدالله حاجی خلیفه، بغداد، مکتبه المثنی، بی تا
۱۶۱. کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، المولی محمدحسن القزوینی، بیروت، دارالحوراء، الطبعة الاولى، ۱۴۲۸ق
۱۶۲. کشف اللثام، الفاضل الهندی، قم، الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۰ق
۱۶۳. الکشکول، الشیخ بهاءالدین العاملی، بیروت، الأعلمی، الطبعة السادسة، ۱۴۰۳ق
۱۶۴. کفایة الأحکام، محمدباقر سبزواری، اصفهان، انتشارات مهدوی، چاپ اول، بی تا
۱۶۵. الکلمات المکتونة، فیض کاشانی، قم، مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۶
۱۶۶. کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران، چکامه، ۱۳۶۱
۱۶۷. کلیات عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی، بی جا، کتابخانه سنائی، چاپ چهارم، بی تا
۱۶۸. کلیات علامه فیض کاشانی، با تصحیح و مقدمه مصطفی فیضی، تهران، اسوه، چاپ دوم، ۱۳۸۱
۱۶۹. کنز العمال، علی المتقی بن حسام‌الدین الهندی، بیروت، مکتبه التراث الإسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۹۷ق
۱۷۰. گنابادیه؛ تاریخ و عقاید، علی حسن بیگی، قم، سبط النبی، چاپ اول، ۱۳۸۵
۱۷۱. لب لباب مثنوی، مولانا ملاحسین کاشفی، تهران، اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۸۶
۱۷۲. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۹ق
۱۷۳. لسان الغیب (دیوان حافظ شیرازی)، با مقدمه و تصحیح پژمان بختیاری، تهران، امیرکبیر، چاپ یازدهم، ۱۳۷۸
۱۷۴. لوامع صاحبقرانی، محمدتقی بن مقصود علی مجلسی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق
۱۷۵. الله‌شناسی، علامه آیه‌الله حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی، طبع سوم، ۱۴۲۳ق
۱۷۶. المبسوط، شیخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسی، بی جا، المکتبه المرتضویة، تهران، ۱۳۸۷ق
۱۷۷. متأله قرآنی، محمدعلی رحیمیان فردوسی، قم، دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۲
۱۷۸. مثنوی مآل صدرا، به کوشش مصطفی فیضی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی، چاپ اول، ۱۳۷۶
۱۷۹. المجازات النبویة، محمد بن الحسین الشریف الرضی، قم، دارالحدیث، الطبعة الاولى، ۱۴۲۲ق
۱۸۰. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵
۱۸۱. مجالس العشاق، کمال‌الدین حسین گازرگاهی، تهران، زرین، چاپ اول، ۱۳۷۵

۱۸۲. مجمع البحرين، الشيخ فخرالدين الطريحي، تهران، مرتضوى، چاپ سوم، ۱۳۷۵
۱۸۳. مجمع البيان فى تفسير القرآن، الشيخ أبى على الفضل بن الحسن الطبرسى، تهران، اسلاميه، الطبعة الرابعة، ۱۳۹۰ق
۱۸۴. مجموعه آثار، استاد شهيد مرتضى مطهرى، تهران، صدرا، بى تا
۱۸۵. مجموعه آثار شيخ محمود شبستري، به اهتمام صمد موحد، تهران، كتابخانه طهورى، چاپ دوم، ۱۳۷۱
۱۸۶. مجموعه آثار فخرالدين عراقى، به تصحيح دكتور نسرین محتشم، تهران، زوار، چاپ اول، ۱۳۷۲
۱۸۷. مجموعه مقالات «۲»؛ عرفان و فلسفه اسلامى، محسن جهانگيرى، تهران، حكمت، چاپ اول، ۱۳۹۰
۱۸۸. المحجّة البيضاء، المولى محسن الفيض الكاشانى، قم، اسلامى، بى تا
۱۸۹. محيى الدين ابن عربى، محسن جهانگيرى، تهران، دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۹۰
۱۹۰. مختلف الشيعة، ابو منصور الحسن بن يوسف العلامة الحلى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ق
۱۹۱. مدارك العروة، الشيخ على پناه الاشتهاردى، طهران، دارالأسوة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ق
۱۹۲. مرآة العقول، المولى محمدباقر المجلسى، تهران، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، ۱۳۸۵
۱۹۳. مسالك الأفهام، الشهيد زين الدين بن على العاملى، قم، المعارف الإسلامية، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۵ق
۱۹۴. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى، بيروت، آل البيت، الطبعة الاولى، ۱۴۲۹ق
۱۹۵. مستمسك العروة الوثقى، آية الله السيد محسن الحكيم، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۹ق
۱۹۶. مستند الشيعة، المولى احمد النراقى، قم، آل البيت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق
۱۹۷. مصابيح الظلام، علامه محمدباقر وحيد بهبهانى، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانى، الطبعة الاولى، ۱۴۲۴ق
۱۹۸. مصباح الشريعة، منسوب به امام جعفر صادق، ترجمه و شرح حسن مصطفوى، بى جا، قلم، چاپ اول، ۱۳۶۳
۱۹۹. مصباح الفقاهة، الميرزا محمدعلى التوحيدى، قم، انصاريان، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۷ق
۲۰۰. المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير، احمد بن محمد فيومى، قم، دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق
۲۰۱. معادشناسى، علامه آية الله حاج سيد محمد حسين حسيني طهرانى، مشهد، علامه طباطبائى،



- طبع ششم، ۱۴۲۱ق
۲۰۲. معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس بن زكريا، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ق
۲۰۳. معراج السعادة، حاج ملا احمد نراقی، قم، هجرت، چاپ نهم، ۱۳۸۲
۲۰۴. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین لاهیجی، تهران، زوآر، چاپ هشتم، ۱۳۸۸
۲۰۵. مفاتیح الشرايع، المولى محسن الفيض الكاشاني، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۴۰۱ق
۲۰۶. مفاخر اسلام، علی دوانی، تهران، مركز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹
۲۰۷. المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق
۲۰۸. مقامات السالکین، محمد بن محمد دارابی، قم، مرصاد، چاپ اول، ۱۴۱۸ق
۲۰۹. مقامع الفضل، آقا محمد علی کرمانشاهی، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ق
۲۱۰. مکاتیب الرسول، الشیخ علی الأحمدي الميانجی، طهران، دارالحديث، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق
۲۱۱. مكتب فلسفی اصفهان، سید محمد علی مدرس مطلق، تهران، متن، چاپ اول، ۱۳۸۹
۲۱۲. مکتوبات خطی (لوح فشرده)، علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، مشهد، مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام
۲۱۳. من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه الصدوق، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق
۲۱۴. مناقب آل أبي طالب، محمد بن علی بن شهر آشوب، قم، علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق
۲۱۵. مناقب العارفين، شمس الدین احمد الأفلاکی العارفی، تهران، دنیای کتاب، چاپ سوم، ۱۳۷۵
۲۱۶. المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، أبو الفرج ابن الجوزی، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ق
۲۱۷. منشور روحانیت؛ پیام تاریخی و مهم امام خمینی خطاب به روحانیت سراسر کشور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۸۷
۲۱۸. منهاج الصالحین، فتاوی آیه الله العظمی الخوئی، قم، مدینه العلم، الطبعة الثامنة والعشرون، ۱۴۱۰ق
۲۱۹. منهاج الصالحین، فتاوی آیه الله العظمی السیستانی، قم، مكتب آیه الله السیستانی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ق
۲۲۰. موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، بی تا
۲۲۱. المهذب، القاضي ابن البراج، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۰۶ق
۲۲۲. مهر تابان، علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی، طبع سوم، ۱۴۱۸ق



۲۲۳. میراث اسلامی ایران (دفتر سوم)، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۳۷۴
۲۲۴. میراث حوزه اصفهان (دفتر پنجم)، به اهتمام محمدجواد نورمحمدی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، چاپ اول، ۱۳۸۷
۲۲۵. میراث حوزه اصفهان (دفتر ششم)، به اهتمام محمدجواد نورمحمدی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، چاپ اول، ۱۳۸۹
۲۲۶. المیزان فی تفسیر القرآن، العلامة السید محمدحسین الطباطبائی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۷۲
۲۲۷. نامه‌ها برنامه‌ها، علامه حسن حسن‌زاده آملی، قم، الف. لام. میم، چاپ سوم، ۱۳۸۹
۲۲۸. نفحات الأنس، نورالدین عبدالرحمان جامی، تهران، اطلاعات، چاپ سوم، ۱۳۷۵
۲۲۹. نفس الرحمن فی فضائل سلمان، المیرزا حسین النوری الطبرسی، قم، یاد اندیشه، الطبعة الاولى، ۱۴۱۳ق
۲۳۰. نفس المهموم، الحاج الشیخ عباس القمی، قم، بصیرتی، ۱۴۰۵ق
۲۳۱. نور مجرد، آیه‌الله حاج سید محمدصادق حسینی طهرانی، مشهد، علامه طباطبائی، طبع اول، ۱۴۳۳ق
۲۳۲. نور ملکوت قرآن، علامه آیه‌الله حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی، مشهد، نور ملکوت قرآن، طبع دوم، ۱۴۲۱ق
۲۳۳. النهاية و نکتها، شیخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، بی تا
۲۳۴. نهاية المرام، السید محمد العاملی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۲۰ق
۲۳۵. نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، الشیخ محمدباقر المحمودی، طهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۲ق
۲۳۶. نهضت فلسفی امام خمینی، علی اکبر ضیائی، تهران، عروج، چاپ اول، ۱۳۸۱
۲۳۷. الوافی، محمدحسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، الطبعة الاولى، ۱۴۰۶ق
۲۳۸. وسائل الشیعة، الشیخ محمد بن الحسن الحرّ العاملی، بیروت، آل البيت، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۹ق
۲۳۹. یافته‌های وحیانی در تضاد با یافته‌های یونانی، سید عباس روحبخش، بی جا، بی نا، بی تا